

Leseprobe aus:

Gesellschaft als Verkehrung

Perspektiven einer neuen Marx – Lektüre

Festschrift für Helmut Reichelt

Herausgegeben von Christine Kirchhoff, Hanno Pahl, Christoph Engemann, Judith Heckel und Lars Meyer

Ça ira-Verlag • Herbst 2004 • 444 Seiten • 29,00 € • ISBN: 3-924627-26-6

© Ça ira, Postfach 273, 79098 Freiburg

Christine Kirchhoff

**Die Möglichkeit als eine der Wirklichkeit fassen
Über den Erfahrungsbegriff Theodor W. Adornos¹**

Auf den ersten Blick mag es überraschend erscheinen, in einem Sammelband über die Perspektiven der Neuen Marxlektüre einen Aufsatz über Adorno zu finden. Näher betrachtet allerdings nicht, da der Erfahrungsbegriff Adornos die impliziten und meist verleugneten Voraussetzungen jedweder Erkenntnis reflektiert, auch die der älteren und neueren Lektüren. Entscheidend ist aber, inwiefern dieser Begriff von Erfahrung helfen kann, die Frage nach der Realität gesellschaftlicher Formbestimmungen zu beantworten (vgl. den Beitrag von Hanno Pahl in diesem Band). Es geht also um die Frage nach der Übereinstimmung von Begriff und Wirklichkeit, eine Frage, die jedoch in dieser Form schon falsch gestellt ist, weil sie beide als voneinander unabhängig setzt. Der kritischen Theorie der Gesellschaft hat es daher um Genesis und Geltung eines verselbständigten Verhältnisses zu gehen, um die Rekonstruktion der Konstitution und Reproduktion eines realen Systems, in welchem die Menschen, weit davon entfernt, das Subjekt ihrer Geschichte zu sein, ihrer eigenen Vergesellschaftung, die ihnen als objektiv Äußere entgegenkommt, hilflos und verständnislos gegenüberstehen. Es geht darum, Gesellschaft als verselbständigte zu entwickeln, d.h. die Verselbständigung aus dem Handeln der Menschen heraus zu entwickeln, ohne sie darin aufgehen zu lassen. Mit dem Begriff der Erfahrung thematisiert Adorno die andere, dunkle Seite der Erkenntnis: das Leiden der empirischen Subjekte an der Gesellschaft, ihren Wunsch, es zu beheben. Daß dies kein dem Beweis der Realität der Kategorien äußerlich hinzutretendes Moment ist, sondern integraler Bestandteil der Antwort auf die Frage nach der Wahrheit kritischer Theorie, dazu sollen im folgenden einige Überlegungen vorgestellt werden. Dazu werde ich den Erfahrungsbegriff Adornos zu entfalten versuchen, um sodann die Frage nach der Wirklichkeit von der Seite des subjektiven Leidens her aufzurollen.

Voraussetzung dieser Reflektionen zur Erfahrung ist ein Begriff der Gesellschaft, der diese als verkehrte ansieht: als eine verselbständigte, vorgängige Struktur, die doch den Handlungen der Menschen entsprungen ist und dann verändert werden könnte, wenn es gelänge, die – reale -Verselbständigung zurückzunehmen. „Erst einmal jedoch wäre die Gesellschaft als universaler Block, um die Menschen und in ihnen, zu erkennen. Hinweise zur Änderung vorher helfen nur dem Block, entweder als Verwaltung des Unverwaltbaren, oder indem sie sogleich die Widerlegung durchs monströse Ganze herausfordern“ (Adorno 1965, S. 19).

Die Kategorie der Erfahrung im Denken Adornos ist zentral. Sie integriert das meist geleugnete irrationale Moment in den Erkenntnisprozeß, ohne das einzigartige Potential des Menschen, die Fähigkeit zur Vernunft, preiszugeben. Zugleich läßt sich an der Erfahrung die Struktur der Begriffe bei Adorno reflektieren, die stets in sich auf

ihre Aufhebung verweisen, auf die Möglichkeit, die noch zu verwirklichen wäre und ohne die Erkenntnis sich im blinden Nachvollzug erschöpft: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik“ (Adorno 1951, S. 283).

Zu zeigen sein wird, ob der „Standpunkt der Erlösung“ ein gedachter Ort ist oder vielmehr eine wirkliche Perspektive.

Auch am Begriff der Erfahrung zeigt sich, wie sehr sich Adorno in seiner Explikation der negativen Dialektik, als deren methodischen „Nerv“ er die „bestimmte Negation“ (Adorno 1963, 318) bezeichnete, an dem Entwurf der Selbstbewußtwerdung des Geistes aus der Hegelschen Phänomenologie orientiert. Er greift Hegels Bestimmung der Erfahrung aus der „Phänomenologie des Geistes“ auf (vgl. Adorno 1963, 295). Dort heißt es: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird“ (Hegel 1970, 78)

Erfahrung wird hier dargestellt als dialektische Bewegung, als ein Prozeß der Reflexion, in dem sich sowohl das Bewußtsein als auch sein Gegenstand verändert. Dieser Prozeß bestehe darin, daß „das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das *Ansich* zu einem Für-das-Bewußtseinsein des *Ansich* wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden“ (Hegel 1970, 80)

Schritt für Schritt erkennt das Bewußtsein, daß das, was es für wesentlich, für unvermittelt und äußerlich hält, ein von ihm selbst Hervorgebrachtes ist. Diese Hegelsche Konstruktion, nach der die Erfahrung des Bewußtseins kontinuierlich das Bewußtsein und seinen Gegenstand verändert, hat Adorno übernommen. Bekanntlich mündet dieser Prozeß bei Hegel darin, daß der Geist immer nur seinen eigenen Produkten begegnet; Identität von Geist und Erkenntnisgegenstand ist das Ziel, die letzte Stufe der Erfahrung, die schließlich darin mündet, daß das Ganze das Wahre sei.

Dem setzt Adorno programmatisch entgegen: „Das Ganze ist das Unwahre“ (Adorno 1951, 55) Viel zitiert, kaum verstanden, ist dieser Ausspruch doch das Stenogramm der negativen Dialektik und zugleich das Verdikt über die Gesellschaft, die als ganze unwahr ist, weil sie Leiden hervorbringt, daß zu vermeiden wäre. Nicht *daß* der Geist die Welt als Totalität erfährt, sei zu kritisieren, sondern daß Hegel dies als Versöhnung proklamiere: „Noch dort, wo er der Erfahrung, auch der seine Philosophie selbst motivierenden ins Gesicht schlägt, spricht Erfahrung aus ihm. Ist jenes Subjekt-Objekt, zu dem seine Philosophie sich entwickelt, kein System des versöhnten absoluten Geistes, so erfährt der Geist doch die Welt als System“ (Adorno 1963, 324).

So habe Hegel, selbst wenn er das Unversöhnliche versöhnen will, eine zutreffende Erfahrung formuliert: die Erfahrung der Gesellschaft als eines vorrangigen Systems. Daß der Geist die Welt als System erfahre, liege aber (und hier wendet sich Adorno gegen den Hegelschen Idealismus), nicht in seiner exklusiven Verantwortung. Auf diesen Einwand sei zu erwidern, „daß das Objekt der geistigen Erfahrung an sich höchst real, antagonistisches System sei, nicht erst vermöge seiner Vermittlung zum erkennenden Subjekt, das sich darin wiederfindet. Die zwanghafte Verfassung der Realität, welche der Idealismus in die Region von Subjekt und Geist projiziert hatte, ist aus ihr zurückzuübersetzen“ (Adorno 1969, 22).

Dies habe Marx getan, der mit Hegel mehr als nur kokettiert habe, sondern „gewissermaßen die Hegelsche Philosophie in das zurück(übersetzt habe), was er in die

Sprache des Absoluten projiziert hatte“ (Adorno 1963, 318). Auch wenn zum dialektischen Denken sicherlich ein Moment individueller Zwanghaftigkeit gehört, ist Adorno zuzustimmen, daß es gleichwohl die „Zwangsjacke der Welt“ sei, die sich in der „Zwangsjacke der Dialektik“ wiederfinde (Adorno 2003, 239).

Wer der „dialektischen Disziplin“ sich beuge, habe dies mit einem Mangel an „der qualitativen Mannigfaltigkeit der Erfahrung“ (Adorno 1969, 18) zu bezahlen, um sich „der verwalteten Welt als deren abstrakten Einerlei angemessen“ (ebd.) zu erweisen. Beuge man sich ihr nicht, so verdopple man die Wirklichkeit, anstatt sie zu begreifen: die Konkretion, die es doch erst zu verwirklichen gelte, würde verraten, behauptete man methodisch, diese käme schon zu ihrem Recht (vgl. ebd.). Der dialektischen Disziplin müsse „Erkenntnis sich fügen, will sie nicht Konkretion nochmals zur Ideologie entwürdigen, die sie real zu werden beginnt“ (ebd.).

Gegenstand und Methode treffen hier nicht äußerlich aufeinander, die Gewaltförmigkeit des dialektischen Denkens, das den Gedanken aus der Anschauung zwingt, liegt in der Gewalt der Verhältnisse begründet. Aller Zwanghaftigkeit zum Trotz sei es jedoch die dialektische Disziplin, die über das System hinausweise, sofern sie sich nicht gegen unreglementierte Gedanken abschließe. „Der unreglementierte Gedanke ist wahlverwandt der Dialektik, die als Kritik am System an das erinnert, was außerhalb des Systems wäre; und die Kraft, welche die dialektische Bewegung in der Erkenntnis entbindet, ist die, welche gegen das System aufbegehrt. Beide Stellungen des Bewußtseins binden sich durch Kritik aneinander, nicht durch Kompromiß“ (Adorno 1969, 42).

Die Übereinstimmung von Begriff und Wirklichkeit stellt, jenseits aller Behauptung, zugleich ein Problem. Was bedeutet es also, wenn Adorno sagt, die Hegelsche Erfahrung des Systems sei die eines *realen antagonistischen Systems*?

In den Vorlesungen zur „Einleitung in die Soziologie“ geht Adorno genauer darauf ein. Mit Rekurs auf Durkheim stellt er zunächst fest, daß eine bestimmte Undurchdringlichkeit geradezu das Wesen des Sozialen, des Gesellschaftlichen sei. Gesellschaft bekomme man „auf der Haut zu spüren“, wenn man auf irgendwelche kollektiven Verhaltensweisen stößt, die das Moment der Unansprechbarkeit haben und die vor allem unvergleichlich viel stärker sind, als die einzelnen Individuen es sind, die diese Verhaltensweisen an den Tag legen, so daß man (...) sagen kann, daß Gesellschaft unmittelbar da fühlbar wird, wo es weh tut“ (Adorno 1993, 65).

Man achte auf die Wortwahl: nicht von Verstehen oder Erkennen ist bei Adorno die Rede, sondern von Fühlen und Wehtun. Und er begibt sich damit in den Augen um Objektivität bemühter Soziologen vermutlich aufs Glatteis, indem er die sichere Sphäre des Kognitiven verläßt, um sich, wie noch zu sehen sein wird, zwecks Begründung von Objektivität auf die Irrationalität von Gefühl einzulassen. Nun ist ein Gefühl, auch wenn es zur Sprache findet, stets mehr und anderes als dieser Ausdruck, der stets Versuch bleibt. Etwas, das nicht in der Artikulation aufgeht, soll zum Index werden dafür, daß Gesellschaft eine vorausgesetzte Struktur ist. Aber es zeigt sich hier ein zweites: Solange es wehtut, können die Einzelnen, so sehr sie auch Moment der Gesellschaft sind, in ihr nicht aufgehen. Die Möglichkeit der Erfahrung der Gesellschaft wird zum Index der Nichtidentität von Individuum und Gesellschaft.

Als Beispiele dieser bestimmten Erfahrung erwähnt Adorno akademische Sitzungen, die ein schlechteres Ergebnis zeitigen, als dem Verstand aller Einzelnen zuzutrauen wäre, oder auch den Umstand, daß einer als Arbeitssuchender zum Exemplar wird (vgl. ebd.). Daran wird deutlich wird, daß es Adorno ihm hier mitnichten um beliebige Erfahrung individuellen Leidens geht (ohne die das menschliche Leben auch gar nicht zu denken ist), sondern um ein objektives Moment: um das nur individuell erfahrbare und zugleich allgemeine Leiden an der Irrationalität der zur „Undurchsichtigkeit verselbständigten“ Gesellschaft (Adorno 1965, 12)².

Es ist dies Moment der ungläubigen Verblüffung, des Gefühls, das könne doch

einfach nicht wahr sein, das schon jeder gespürt hat – ob Kritiker der Gesellschaft oder nicht. Es ist die Irrationalität des Ganzen, der Tatbestand, daß die Welt weit davon entfernt ist, vernünftig eingerichtet zu sein, die hier zu spüren und zu erfahren ist. „Also Gesellschaft als Erfahrung, das wäre ... das, worauf man stößt und was man gleichzeitig erkennt als die Bedingung der kritisierten und unzulänglichen, auch in einem ganz schlichten, immanenten Sinn, unzulänglichen Momente, was aber dann doch verhindert, daß diese Momente wirksam und wirklich abgeändert werden“ (Adorno 1993, 90 f).

Aber die Gesellschaft ist als Erfahrung mehr, als man „auf der Haut“ zu spüren bekommt. Da sie stets kategorial ist, ist die Erfahrung der Gesellschaft auf die Theorie der Gesellschaft verwiesen. „Theorie und geistige Erfahrung bedürfen ihrer Wechselwirkung. Jene erhält nicht Antworten auf alles, sondern reagiert auf die bis ins innerste falsche Welt“ (Adorno 1969, 41).

Erfahrung reagiert auf die „bis ins Innerste falsche Welt“. Richtig wäre eine unmittelbar erfahrbare Welt, die nicht erst begriffen werden müßte, sondern sich aus der Anschauung erschlosse, eine Welt, die im emphatischen Sinne vernünftig wäre. Was dem Bann der falschen Welt entrückt wäre, darüber habe „Theorie keine Jurisdiktion“ (ebd.) Hier wird deutlich, daß der Begriff der Erfahrung ohne den der Verselbständigung nicht zu haben ist. Kritische Theorie, der Versuch, die von Menschen zwar gemachten, aber als unabhängig erscheinenden Verhältnisse, als ihre eigenen zu enthüllen, ist eben nur notwendig in Verhältnissen, die sich als entsprungene ihren „Insassen“ nicht unmittelbar erschließen. Die Unmittelbarkeit der Anschauung treibe dagegen zur Ideologie. „Was am Objekt dessen vom Denken ihm auferlegten Bestimmungen übersteigt, kehrt es dem Subjekt erst einmal als Unmittelbares zu; wo das Subjekt seiner selbst ganz gewiß sich fühlt, in der primären Erfahrung, ist es wiederum am wenigsten Subjekt. ... Unmittelbarkeit bleibt der Dialektik nicht, als was sie unmittelbar sich gibt. Sie wird zum Moment anstatt des Grundes“ (Adorno 1969, 50).

Der Unterschied ums Ganze liegt nun darin, wie das Individuum das, was es an gesellschaftlicher Objektivität erfahren muß, sich zu erklären versucht. Vom antisemitischen Wahn jüdischer Weltherrschaft über „Karma“ oder „Schicksal“ bis hin zum Begriff der Gesellschaft ist alles möglich, wobei die Verhältnisse allerdings zum Wahn auffordern, nicht zur Kritik. Hier liegt die Grenze der Erfahrung – in der Begründung von Totalität: Wahrheit sei Index ihrer selbst und ihres Gegenteils, so Adorno; sie kann sich aber nicht auf die Erfahrung herausreden, der sie sich verdanke, sondern müsse sich auf „Konfigurationen und Begründungszusammenhänge“ (Adorno 1969, 52) einlassen, die ihr zur Evidenz verhelfen oder sie ihrer Mängel überführen.³ „Gleichwohl bedürfen die subjektiven Reaktionsweisen, deren das Objekt bedarf, ihrerseits unablässig der Korrektur am Objekt. Sie vollzieht sich in der Selbstreflexion, dem Ferment geistiger Erfahrung“ (Adorno 1969, 57).

Macht Erfahrung die Kritik erst möglich, da sie als individuelle über das Allgemeine hinausweist und in sich auf das Nicht-Identische zeigt, ist doch kritische Theorie notwendig, um die Übereinstimmung von Begriff und Realität auszuweisen, kritische Theorie, die Genese und Geltung der Realkategorien so entwickelt, daß sie, bestimmt negiert, über sich selbst hinausweisen.

Geistige Erfahrung ist so als Prozeß zu fassen, der sich permanent der Offenheit der Spekulation überläßt, ohne jedoch auf die Verbindlichkeit von Theorie zu verzichten: „Wer immer eine Sache nicht mit Kategorien überspinnen, sondern sie selber erkennen will, muß zwar ihr sich ohne Vorbehalt, ohne Deckung beim Vorgedachten überlassen; das glückt ihm aber nur dann, wenn in ihm selbst, als Theorie, bereits das Potential jenes Wissens wartet, das erst durch die Versenkung in den Gegenstand sich aktualisiert“ (Adorno 1963a, 319).

Allerdings sind Philosophie und Theorie bei Adorno nicht dasselbe: die erste ist zwar

auf letztere angewiesen, erschöpft sich aber nicht darin. „Idee der Philosophie“ sei es, „über den Begriff mit dem Begriff hinauszugelangen“ (Adorno 2003, 140). Die Philosophie will „den Schmerz in das Medium des Begriffs übersetzen“ (Adorno 1973, 83). Sie ist weit davon entfernt, wertfrei oder neutral zu sein. „Wo man liebt, versteht man“ (Adorno 1955, 319); und es sei das „Element des Wunsches, das, anti-thetisch, Denken als Denken“ konstituiere (Adorno 1951, 264). Darauf müsse man sich besinnen, um die Abgespaltenheit des Gedankens zu überwinden, da Intelligenz „kein abgespaltenes Vermögen der Seele“ sei.⁴ Auch hier verweist Adorno auf Erfahrung: „Beides, Körper und Geist, sind Abstraktionen von ihrer Erfahrung, ihre radikale Differenz ein Gesetztes. Sie reflektiert das historisch gewonnene ‘Selbstbewußtsein’ des Geistes und seine Lossage von dem, was er um der eigenen Identität willen negiert. ... Die vermeintlichen Grundtatsachen des Bewußtseins sind ein anderes als bloß solche. In der Dimension von Lust und Unlust ragt Körperliches in sie hinein“ (Adorno 1969, 202).

Eine Erfahrung ist gemeint, die alltäglich sich machen läßt, deren Kraft aber oft genug der vorgeblichen Objektivität zuliebe verleugnet wird. Ragt ins Bewußtsein stets Körperliches hinein, so heißt dies auch, daß es keine Unabhängigkeit der Erkenntnis vom erkennenden Subjekt geben kann, da immer ein subjektives, ein irrationales Moment vorhanden ist, das die Erkenntnis beeinflusst, im Guten wie im Bösen. Denken hat immer ein Ziel, das nicht mit dem manifesten Erkenntnisziel zusammenfallen muß. Hinter dem Denken steht immer, wenn auch noch so sublimiert, sei's bewußt oder nicht, ein Bedürfnis. Es läßt sich nicht tilgen, sondern nur reflektieren und in die Erkenntnis hineinholen, wenn auch vielleicht nur als das Wissen, daß die Reflektion subjektive Grenzen hat. Erfahrung impliziert stetiges Überprüfen. Aufschlußreich, daß Adorno in diesem Zusammenhang auf den psychoanalytischen Terminus der Realitätsprüfung zurückgreift uns so die psychische Dimension der Erfahrung erneut unterstreicht: „Als ‘Realitätsprüfung’ verdoppelt Erfahrung nicht einfach die Regungen und Wünsche des Einzelnen, sondern negiert sie auch, damit er überlebe“ (Adorno 1969, 56).

Hier kommt das Freudsche Motiv der Lebensnot in den Erfahrungsbegriff hinein. Erfahrungen zu machen, ist Bedingung der Entwicklung – ein ständiges Hin und Her zwischen den Wünschen und der Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Wohin das Angewiesensein auf Erfahrung führt, und ob sie zur Erfahrung im emphatischen Sinne werden kann, ist zugleich abhängig von ihrem Subjekt wie von der Gesellschaft. Adorno hält die Möglichkeit zur Erfahrung für prekär, da die „verwaltete Welt“ ihren „Zwangsgliedern“, die Möglichkeit, Erfahrungen zu machen, durch das „Gesetz der Immergleichheit“ austreibe (vgl. ebd., 51). Die „philosophische Erfahrung“ müsse sich Rechenschaft darüber abgeben, wie sehr sie „ihrer Möglichkeit im Bestehenden nach, mit dem Bestehenden, schließlich mit dem Klassenverhältnis“ kontaminiert sei (ebd., 52). „In ihr (der philosophischen Erfahrung) wenden sich Chancen, die das Allgemeine Einzelnen desultorisch gewährt, gegen das Allgemeine, das solche Erfahrungen sabotiert. Wäre diese Allgemeinheit hergestellt, so veränderte damit sich die Erfahrung aller Einzelnen und würde vieles ab von der Zufälligkeit, die bis dahin unheilbar sie entstellt, auch wo noch sie sich regt“ (ebd.). Kritik am Privileg würde so zum Privileg, so dialektisch sei der Weltlauf (ebd. S. 51). Wer das Glück hatte, „in seiner geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich angepaßt zu haben“, sei moralisch dazu verpflichtet, das auszusprechen, was die meisten nicht zu sehen vermögen oder sich zu sehen verbieten (ebd.). Auch wenn Adorno an dieser Stelle ausdrücklich sagt, daß elitärer Hochmut das sei, was der philosophischen Erfahrung am wenigsten anstünde (vgl. ebd., 52), wird in deutlich, wie schwer es ist, das Zufällige, das in der subjektiven Bedingtheit der Erfahrung nach beiden Seiten hin liegt, nach der der psychischen Konstitution und nach der des Begriffs von Gesellschaft, nicht zu leugnen und die gesellschaftli-

che Bedingtheit nicht zugunsten einer falschen Egalität zu negieren, ohne unter der Hand eine Elite zu proklamieren.⁵

Mit Wunsch und Schmerz ist ein irrationales Moment der geistigen Erfahrung des Objekts aufgehoben. Aufgehoben heißt, daß sie nur als Vermittelte in der Erfahrung erscheinen und nicht unmittelbar zu haben sind, da die Erfahrung nur in allgemeiner Form Kontinuität hat, nur so dem Individuum zur Erfahrung wird. Das stumme Spüren konstituiert sich als Erfahrung erst in der sprachlichen Darstellung.

Dies heißt auch, daß individuelle Erfahrung, weil sie, so Adorno, ohne Begriffe keine Kontinuität habe, durch ihre „Teilhabe am diskursiven Medium ... der eigenen Bestimmung nach immer zugleich mehr als individuell“ sei (Adorno 1969, 56). Auch hier findet sich eine hegelsche Reflexionsfigur. In der „Phänomenologie des Geistes“ wird gezeigt, daß das „Dieses“ der „sinnlichen Gewißheit“, mit dem ein ganz unmittelbares Einzelnes gemeint sein soll, in dem Moment, in dem es als Einzelnes ausgesprochen wird, unter der Hand zum Allgemeinen wird. Folglich ist „das Allgemeine ... in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit“ (Hegel 1970, 85). Es ist dies ein Doppeltes „in der Tat“: tatsächlich und im Vollzug, ob es gewußt wird oder nicht. Gegenüber der auch heute noch weit verbreiteten Meinung, man habe es bei den sog. Fakten mit einem Unmittelbaren zu tun, wandte schon Hegel ein, daß, wenn der Wissenschaft die Forderung vorgelegt würde, „ein sogenanntes *dieses Ding* oder *einen diesen Menschen* zu deduzieren, konstruieren, a priori zu finden ...“, so ist billig, daß die Forderung *sage*, welches *dieses Ding* oder welchen *diesen Ich* sie meine; aber dies zu sagen ist unmöglich“ (Hegel 1970, 87).

Hier geht es um eine unüberwindliche Schwierigkeit der Verständigung, um die Unmöglichkeit der Mitteilung eines einzelnen, besonderen Eindrucks. Davor ist allerdings nicht zu resignieren, sondern es ist dies zu reflektieren. Denn deutlich wird abermals, welche wesentliche Rolle der Erfahrungsbegriff in der Positivismuskritik Adornos spielt. Er setzt seinen Begriff der geistigen Erfahrung in Opposition „zu der pointiert *nicht* geistigen Erfahrung der empiristischen Wissenschaft“ (Adorno 2003, 126), die er als „Einheit von Verdinglichung ... und einer Naivetät, die den Abguß der Welt, Tatsachen und Zahlen mit dem Weltgrund verwechselt“, bestimmt (Adorno 1963, 312).

Geistige Erfahrung dagegen markiert den fragilen Versuch, den Gedanken gegen das Bedürfnis nach einem Letzten und Ursprünglichen in der Schweben zu halten. Nur Erfahrung, die um ihre Bedingung und um ihre Beschränktheit wüßte, die sich nicht als etwas Ursprüngliches und Unvermitteltes mißverstehen würde, hätte die Chance, sich selbst zu begreifen. Dies wäre, Adorno zufolge, Philosophie. Aufgabe der Philosophie, die Adorno, auf Hegel verweisend, die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ nennt (Adorno 1969, 302), sei es, diese Erfahrung des Bewußtseins, d.h. das sich seiner selbst bewußt werden, zu entfalten und zu reflektieren.⁶ Diese Philosophie nennt Adorno „geistige Erfahrung“ (Adorno 2003, 135). „Solche Philosophie wäre nichts anderes als die volle unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion, während sogar die ‚Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins‘ die Inhalte der Erfahrung zu Exempeln der Kategorien degradierte“ (ebd., 231).

Um den Idealismus zu überwinden, müsse man „nur diesem Begriff der geistigen Erfahrung nachgehen ...“, um auf diese Weise aus der idealistischen Sphäre herauszukommen. Die Inhalte einer solchen Erfahrung sind keine Exempel für Kategorien, sondern sie werden gerade dadurch relevant, daß an ihnen jeweils ein *Neues* aufgeht“ (ebd., 123). Dies schließe in einer „vertrackten, dialektischen Weise auch eine Rettung des Empirismus“ ein (Adorno 2003, 122), da ja die Erfahrung stets eine Erfahrung des Objekts ist.

Das heißt, daß die Form der Allgemeinheit, in der sich Erfahrung allein artikulieren und als geistig in sich reflektierte sein kann, nicht den Endpunkt der Erkenntnis aus-

macht. Wenn auch das „individuelle Bewußtsein, Schauplatz geistiger Erfahrung“ (Adorno 1969, 55), der Sprache sich bedienen müsse, um Erfahrung als Erfahrung fassen zu können, so ist diese Form des Allgemeinen dennoch nicht das Ziel der Erkenntnis, sondern notwendiges Moment, das es zu reflektieren gilt. „Klassifikation ist Bedingung von Erkenntnis, nicht sie selbst, und Erkenntnis löst die Klassifikation wieder auf“ (Horkheimer/Adorno 1947, 250).

Sprache, das Medium der Erfahrung, stiftet die Einheit des Bewußtseins; sie verleiht ihr dadurch Kontinuität. Erfahrung ist nur in Form eines Allgemeinen zu artikulieren, da dem Individuum keine Erfahrung zufalle, auch kein sogenanntes Erfahrungsmaterial, das „nicht vom Allgemeinen vorverdaut und geliefert“ sei (Adorno 1969, 307). „Durch ihre Teilhabe am diskursiven Medium ist sie (die individuelle Erfahrung, Ch. K.) der eigenen Bestimmung nach immer zugleich mehr als nur individuell. Zum *Subjekt* wird das *Individuum*, insofern es kraft seines individuellen Bewußtseins sich objektiviert, in der Einheit seiner selbst wie in der seiner Erfahrung: Tieren dürfte beides versagt sein. Weil sie in sich allgemein ist, und soweit sie es ist, reicht individuelle Erfahrung auch ans Allgemeine heran“ (Adorno 1969, 56, mHv).

Verleugnet Erkenntnis ihre eigene Bedingung – daß sie es immer nur mit Vermitteltem zu tun hat –, dann werde sie ideologisch, weil die Konkreta „stets durch ihren Oberbegriff präpariert seien“ (ebd., 238). Demgegenüber wären „kritisch die verschwiegenen Abstraktionsvorgänge in den Konkreta herauszuarbeiten, die ihrerseits überaus konkret: von der abstrakten Gesetzlichkeit der Gesellschaft, vorgezeichnet sind“ (ebd.).

Es geht Adorno nicht darum, vor der verstellten Möglichkeit zu resignieren, das Unmittelbare auszusprechen, sondern darum, die notwendige Vergegenständlichung in der Sprache zu reflektieren. Explizit wendet er sich deshalb gegen Ludwig Wittgenstein, dessen Diktum: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“, ihm als „antiphilosophisch schlechthin“ gilt, da sich Philosophie, wenn überhaupt, nur definieren ließe „als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu verhelfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert“ (Adorno 1963, 336). Zu dem, was Philosophie wolle, gehöre „konstitutiv die Unmöglichkeit hinzu“ (ebd.), und dennoch werde sie erst Philosophie, wenn sie ihr Interesse am Begriffslosen habe, „bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf er das Etikett der faulen Existenz klebte“ (Adorno 2003, 229). Was darauf abziele, „was es nicht a priori schon selbst ist“, gehöre „einer Sphäre des *Ungebändigten* an, die von dem begrifflichen Wesen tabuiert ward“ (Adorno 2003, 134). Dies Ungebändigte ist in dem Neuen, das in der Erfahrung aufgeht, als Moment enthalten, kann aber nur im Begriff erscheinen. Den Begriff der Erkenntnis zeichne es aus, das zu erkennen, was nicht selbst eins mit ihr sei (vgl. ebd., 122). Auch hier wird der sichere Boden des scheinbar rein Geistigen verlassen: „Man könnte also auch sagen, die spekulative ratio: diese Art von ratio, die über die begriffliche Ordnung eines schon besessenen positiven hinausgeht, habe eben dadurch, daß sie sich vergeht gegen das, was sie schon als Sicheres hat, notwendig ein Moment von Irrationalität an sich selbst“ (Adorno 2003, 135).

Dies Moment der Irrationalität sei der „Repräsentant“ des mimetischen Moments im Denken, das Moment des „unmittelbaren Sichgleichmachens der Lebewesen und des Bewußtseins an das, was anders ist als sie“ (ebd.). Aufgabe der Philosophie sei, „jene Momente der Identifikation *mit der Sache* – anstelle der Identifikation *der Sache* – die begriffslos in der mimetischen Verhaltensweise gelegen sind (...), nun eben doch noch dem Begriff zuzueignen (ebd., mHv).

Erfahrung eröffne so die Möglichkeit zur Differenziertheit. Diese sei der Prozeß, in dem das mimetische Moment sich „auf der Bahn seiner Säkularisierung“ mit dem rationalen verschmelze (Adorno 1969, 55). Von zwei Seiten sei sie begründet: von der

„Individuation der Erkenntnis“ (ebd., 56) und vom Objekt (ebd., 57). „Differenziert ist, wer an dieser (der Sache, Ch. K.) und ihrem Begriff noch das Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende zu unterscheiden vermag; einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran. In ihrem Postulat, dem des *Vermögens zur Erfahrung des Objekts – und Differenziertheit ist dessen zur subjektiven Reaktionsform gewordene Erfahrung* – findet das mimetische Moment der Erkenntnis Zuflucht, das der Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem.“ (ebd., 55; mHv)).

Es sind Momente der Identifikation mit der Sache, die als aufgehobene und in sich zurückgenommene, die Differenziertheit, das Aufspüren dessen, was nicht in der Form aufgeht, das Unerwartete (und auch Verunsichernde) zu erfahren erlauben. Dabei kommt es darauf an, nicht auf den Schein der Unmittelbarkeit dieses Moments hereinzufallen: „Was am Objekt dessen vom Denken ihm auferlegten Bestimmungen übersteigt, kehrt es dem Subjekt erst einmal als Unmittelbares zu; wo das Subjekt seiner selbst ganz gewiß sich fühlt, in der primären Erfahrung, ist es wiederum am wenigsten Subjekt. (...) Unmittelbarkeit bleibt der Dialektik nicht, als was sie unmittelbar sich gibt. Sie wird zum Moment anstatt des Grundes“ (Adorno 1969, 50).

Entgegen der um Objektivität bemühten Wissenschaft, die möglichst neutral und möglichst ohne Verunreinigung durch Subjektives zu allgemeingültigen Erkenntnissen kommen will, ist die Individualität bei Adorno, gerade weil sie Zufälligkeit beinhaltet, für die Erkenntnis notwendig, da nur sie dafür einsteht, daß Subjekt und Objekt nicht identisch sind und daß Wissenschaft mehr als Tautologie sein kann. „Im schroffen Gegensatz zum üblichen Wissenschaftsideal“ bedürfe „die Objektivität dialektischer Erkenntnis nicht eines Weniger sondern eines Mehr an Subjekt“, da sonst die „philosophische Erfahrung“ verkümmere (Adorno 1969, 50). „Anders als in der Bewegung einzelmenschlichen Bewußtseins läßt Allgemeines vom Subjekt überhaupt nicht sich ergreifen. Würde das Individuum coupirt, so spränge kein höheres, von den Schlacken der Zufälligkeit gereinigtes Subjekt heraus, sondern einzig ein bewußtlos nachvollziehendes“ (Adorno 1969, 56).

Daß individuelle Erfahrung dennoch mehr als individuell ist, ist nach Adorno doppelt bedingt. Zum einen durch die Form der Sprache, in der sie sich allein mitteilen und sich objektivieren kann, und zum anderen, weil das Individuum kein der Gesellschaft vorausgesetztes ist: „In der individualistischen Gesellschaft jedoch verwirklicht nicht nur das Allgemeine sich durchs Zusammenspiel der Einzelnen hindurch, sondern die Gesellschaft ist wesentlich Substanz des Individuums. Darum vermag die gesellschaftliche Analyse aber auch der individuellen Erfahrung unvergleichlich viel mehr zu entnehmen, als Hegel konzedierte...“ (Adorno 1969, 10).

Die Nichtidentität von Subjekt und Objekt bleibt prekär. An die Stelle von Erfahrung kann bewußtloser Nachvollzug treten: Dies liegt auch in der Sprache, der Form der Erfahrung, was impliziert, daß auch die Sprache dem Erkenntnisprozeß nicht äußerlich hinzutritt: „Je vollkommener nämlich die Sprache in der Mitteilung aufgeht, je mehr die Worte aus substantiellen *Bedeutungsträgern* zu qualitätslosen *Zeichen* werden, ... desto undurchdringlicher werden sie zugleich. Die Entmythologisierung der Sprache schlägt, als Element des gesamten Aufklärungsprozesses, in Magie zurück“ (Horkheimer/Adorno 1947, 192; mHv).

Die Aufklärung verbleibe im „Bereich der bloßen Herrschaft, der bloßen Kontrolle über Unbegriffenes“ stehen, solange sie innehalte vor „dem Begriff geistiger Erfahrung oder ihn als ein Unsicheres, Ungewisses auszuschalten“ trachte (ebd., 126).

Aber was geht auf dem Weg vom „Bedeutungsträger“ zum „Zeichen“ verloren? Ein Wort, das „nur noch bezeichnen, aber nicht bedeuten darf“, werde so auf die Sache fixiert, daß es „zur Formel“ erstarre (Horkheimer/Adorno 1947, 192). Verloren geht dabei, was über das Bezeichnen hinausgeht, d.h. der Raum, in dem Bedeutung erst als Bewegung zwischen Subjekt und Objekt geschaffen wird: die Möglichkeit der Erfahrung. „Anstatt den Gegenstand zur Erfahrung zu bringen, exponiert ihn das ge-

reinigtes Wort als Fall eines abstrakten Moments...“ (ebd., 193). Auf dem Weg vom Bedeutungsträger zum Zeichen verselbständigt sich die Sprache, indem sie sich vergegenständlicht.

Horkheimer und Adorno führen dies an der Sprache des Faschismus vor, die das Extrem einer erstarrten und fremd gewordenen Sprache darstellt, weil die Geschichte der Wörter den Sprechenden verlorengegangen und in ihr das „letzte Band zwischen sedimentierter Erfahrung und Sprache“ durchschnitten ist. Alles wird Parole. „Die Schicht der Erfahrung, welche die Worte zu denen der Menschen machte, die sie sprachen, ist abgegraben, und in der prompten Aneignung nimmt die Sprache jene Kälte an, die ihr bislang nur an Litfaßsäulen und im Annoncenteil der Zeitung zu eigen war“ (ebd., 194).

Eben diese Schicht der Erfahrung wird verkannt, und die Bedeutung der Worte – gesetzt als vorausgesetzt – als ein Ansich verstanden. Zu den Worten der Menschen wird die Sprache, wenn sie um den historische Konstitution ihrer Bedeutung wissen, deren Geltung sich ändern kann, aber auch individuell differiert, und nicht der Sprache die Gewaltförmigkeit zuschreiben, die doch ein gesellschaftliches Verhältnis ist.⁷ Andernfalls würden manche Stereotypen zwar noch „kapiert“, sie „entgleiten (aber) der Erfahrung, die sie erfüllen könnte“ (ebd.). Das Begreifen, das Erfassen der Bedeutung eines Wortes, ist daher ein Prozeß, an dem das Subjekt beteiligt sein muß; steht dieser Prozeß still, kann Wahrheit nicht erfahren und nicht zu einer Wahrheit für das Subjekt werden: „Es mag einer Sätze hören, die an sich wahr sind, er erfährt ihre Wahrheit nur, indem er dabei denkt und weiterdenkt“ (ebd., 276).

Diese Gedanken faßt Adorno an anderer Stelle allgemeiner als die Methode, mit der die Verselbständigung, die in der Vergegenständlichung liegt, zunächst im Denken zurückgenommen werden kann: „Im Lesen des Seienden als Text seines Werdens berühren sich idealistische und materialistische Dialektik“ (Adorno 1969, 62).

Was einem in gegenständlicher Form nachgerade fix und fertig entgegenkommt, ist auf seine Genese zu befragen. Was der idealistischen Dialektik jedoch zur Rechtfertigung werde, was ihrer Reflektionsbewegung ein positives Ziel verleihe, d.h. die „innere Geschichte des Begriffs“, werde der materialistischen Dialektik zum „Maß der Unwahrheit der Begriffe“ (ebd.), weil, worauf sie verweisen noch nicht verwirklicht ist. Negativer Dialektik könne es nicht darum gehen, ein Ziel, ein System hinter den Begriffen hervorzubringen, das sich positiv formulieren ließe, sondern darum, sie auf ihre immanenten Möglichkeiten zu befragen. „Womit negative Dialektik ihre verhärteten Gegenstände durchdringt, ist die Möglichkeit, um die ihre Wirklichkeit betrogen hat und die doch aus einem jeden blickt. Doch selbst bei äußerster Anstrengung, solche in den Sachen geronnene Geschichte sprachlich auszudrücken, bleiben die verwendeten Worte Begriffe“ (Adorno 1969, 63).

Dies ist das Ziel immanenter Kritik: im Nachvollzug seiner Geschichte den Gegenstand auf seine Möglichkeiten zu befragen und ihn damit über seine bisherige Verwirklichung hinauszutreiben. Als Bewegung ist ein Begriff daher auch, wie Adorno in Anlehnung an Nietzsche feststellte, nur zu entfalten und nicht zu definieren. „Dialektik läuft, ihrer subjektiven Seite nach, darauf hinaus, so zu denken, daß nicht länger die Form des Denkens seine Gegenstände zu unveränderlichen, sich selber gleichbleibenden macht, daß sie das seien, widerlegt die Erfahrung“ (Adorno 1969, 157).

Jede Definition muß scheitern, da sie entweder nur die Möglichkeit erfaßt und damit die bestehende Wirklichkeit verharmlost oder auf der schlechten Wirklichkeit beharrt, damit aber die Möglichkeit unterschlägt und so die Wirklichkeit verewigt. „Negatives Wahrheitsmoment“ der idealistischen Dialektik sei „die objektive machine infernale, aus der das Bewußtsein – und nicht es allein – herausmöchte. Hoffen darf es darauf nicht, indem es sie ignoriert, sondern einzig indem es sie begreift“ (Adorno 2003, 239). Das Denken in Begriffen muß seinen Gegenstand immer wieder

verfehlen, da es der Form nach vergegenständlicht. Adornos Philosophieren dagegen ist der Versuch, der Bewegung des Begriffes so nahe wie irgend möglich zu kommen. Die Möglichkeit, die Sache dennoch zu treffen, ist als Gegenstück zum Begriff formuliert, als „metaphysische Erfahrung“. Auch diese verfehle ihren Gegenstand, stifte aber gerade, weil sie irre, das „Modell der Erfahrung“ (Adorno 1969, 364 ff.), da sie im Irrtum ihrem Gegenstand gerecht werde. Wie ein Kind müsse man sein, hingerissen an den einen unverwechselbaren Ort, ohne auf das Allgemeine zu schielen. Der Gehalt solcher Erfahrung sei zu vergegenwärtigen „an dem Glück etwa, das Namen von Dörfern verheißen wie Otterbach, Watterbach, Reuenthal, Monbrunn. Man glaubt, wenn man hingeht, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen. Dennoch ist man nicht enttäuscht; eher fühlt man, nun wäre man zu nah, und darum sähe man es nicht“ (Adorno 1969, 366).

Die Annäherung an das Gewünschte mißlingt, aber die Enttäuschung bleibt aus, gerade so, als gäbe es die Gewißheit, daß das Gewünschte zwar mit dem Gemeinten verfehlt werde, aber doch irgendwo sei. Es scheint hier um die Erinnerung von Glück zu gehen und einer Bedeutung, die nicht mit dem Objekt zusammenfallen kann. „Dem Kind ist es selbstverständlich, daß, was es an seinem Lieblingsstädtchen entzückt, nur dort, ganz allein und nirgends sonst zu finden sei; es irrt, aber sein Irrtum stiftet das Modell der Erfahrung, eines Begriffs, welcher endlich der der Sache selbst wäre, nicht das Armselige von den Sachen abgezogene⁸, (ebd.).

Die Verheißung von Glück richtet sich auf eine Erinnerung an die Kindheit, an die Art und Weise – wie zumindest der Erwachsene glaubt – wie Kinder die Welt erfahren: indem sie die Einzigartigkeit des Objekts sehen, auch wenn sie es damit verkennen; darin kommt es zu seinem Recht und ist nicht nur Exemplar eines Allgemeinen. Die metaphysische Erfahrung bringt die Einzigartigkeit, die unter Bedingung der allgemein durchgesetzten Warenförmigkeit aus den Augen gerät, zum Leuchten. Hier scheint auf, was sein könnte, wäre die Herrschaft des Allgemeinen gebrochen: was als Möglichkeit sowohl im Begriff als auch in der Realität liegt, auch wenn es weit von seiner Verwirklichung entfernt ist. Zur Kritik des Bestehenden taugt sie allerdings nicht, da die Kritik der verkehrten Gesellschaft auf Kategorien angewiesen ist. Dennoch weist sie in die Richtung, in die Erkenntnis sich im Prozeß ihrer Selbstreflexion bewegen sollte. „Die Utopie von Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit dem Begriff aufzuschließen, ohne es ihm gleichzumachen.“ (Adorno 2003, 230).

Die Inhalte solch geistiger Erfahrung würden nicht mehr zu „Exempeln ihrer Kategorien“ reduziert. In der philosophischen Erfahrung, einer Erfahrung, die sich ihrer selbst bewußt würde, ist die Selbstbewußtwerdung des Menschen als Gattungswesen antizipiert: „Die Hegelsche Selbstreflexion des Subjekts im philosophischen Bewußtsein ist in Wahrheit das dämmernde kritische Bewußtsein der Gesellschaft von sich selber“ (Adorno 1963, 313).

Mir scheint, daß eine philosophische Erfahrung die Möglichkeit bezeichnet, die im Begriff der geistigen Erfahrung liegt. Es ist etwas, das zu verwirklichen wäre, wie auch Philosophie bei Adorno etwas ist, das seiner Verwirklichung harret. Darauf verweist der erste Satz seiner 'Negativen Dialektik': „Philosophie, die einst überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (Adorno 1969, 15). Es wäre längst möglich gewesen, die Menschheit könnte – was den Fortschritt der Produktivkraftentwicklung angeht – längst ihr Leben selbstbewußt gestalten und die verselbständigten Verhältnisse sich aneignen. Erst dann würde die Theorie der Gesellschaft überflüssig: „Theorie wird vorausgesetzt und benutzt, um sie in ihrer gängigen Gestalt abzuschaffen. Das Ideal einer veränderten wäre ihr Erlöschen⁹, (Adorno 2003, 139).

Erlöschen würde sie, wenn die reale Verselbständigung zurückgenommen wäre.

Auch wenn Adorno am Ende der 'Minima Moralia' feststellt, daß der Gedanke „um der Möglichkeit willen“ noch seine „eigene Unmöglichkeit begreifen“ müsse, und daß dieser Aufgabe gegenüber die „Frage nach der Wirklichkeit oder der Unwirklichkeit selber fast gleichgültig“ sei (Adorno 1951, 283) ist diese Möglichkeit doch mehr als ein Gedankenspiel. „Auch der Gedanke, der die stets wieder besiegte Möglichkeit gegen die Wirklichkeit festhält, hält sie bloß, indem er die Möglichkeit als eine der Wirklichkeit faßt unter dem Blickpunkt ihrer Verwirklichung; als das, wonach die Wirklichkeit selbst, wie immer auch schwach, die Fühler ausstreckt, nicht als ein Es wär so schön gewesen, dessen Klang vorweg damit sich abfindet, daß es mißrieth“ (Adorno 1963, 322).

Reflexion statt Resignation, so könnte die entsprechende Parole heißen. Was aber ist nun mit Adornos Begriff der Erfahrungsbegriff für die Frage nach der Wirklichkeit der Begriffe gewonnen? Dieser Begriff ist zumindest ein schwerwiegender Einwand gegen die These, die Wahrheit der Erkenntnis sei allein in der Theorie zu finden. Indem der Erfahrungsbegriff das Leiden und das Wünschen der empirischen Subjekte in die Erkenntnis integriert, durchbricht er die Projektion des Systems in die Wirklichkeit, die seine Herrschaft über die Wirklichkeit begründet. Weil er das System bricht, ohne ein Vorgängiges zu behaupten, kann er die Wirklichkeit der Begriffe begründen. Unwahr ist das Ganze, weil es leiden läßt, und weil es um den Wunsch nach dem guten Leben, das längst möglich wäre, betrügt. Wahr ist ein Begriff der Gesellschaft, der dies ausspricht, der die verstellte Möglichkeit als Wirkliche zu fassen versucht. Nicht, um zu einem geschlossenen System zu gelangen (ein solches zu begründen ist schon logisch unmöglich), sondern weil die Nichtidentität von Denkendem und Gedachtem in der Erfahrung der Gesellschaft liegt und so das Falsche überhaupt als Falsches erfahren werden kann. Es ist ein moralisches Moment, daß in diesem Wahrheitsbegriff, wie er im Denken Adornos angelegt ist, erscheint und das nicht ohne die kritische Theorie der Gesellschaft auszukommen vermag.

Literatur

- Adorno, Th. W. (1951), *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 4 (GS 4). Frankfurt
- Ders., (1955), *Zum Studium der Philosophie*, in: *In: GS 20.1*.
- Ders., (1959) *Theorie der Halbbildung*, in: *GS 8*.
- Ders., (1963a), *Drei Studien zu Hegel*, in: *GS 5*.
- Ders., (1963b), *Meinung Wahn Gesellschaft*, in: *GS 10.2*.
- Ders., (1965), *Gesellschaft*, in: *GS 8*.
- Ders., (1969a), *Negative Dialektik*, in: *GS 6*.
- Ders., (1969b), *Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“*, in: *GS 8*.
- Ders., (1973), *Philosophische Terminologie I*. Frankfurt
- Ders., (1993), *Einleitung in die Soziologie*. Frankfurt
- Ders., (2003), *Vorlesung über negative Dialektik*. Frankfurt
- Hegel, G. W. F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt
- Heinrich, Klaus (2001), *Psychoanalyse Sigmund Freuds und das Problem des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen*. In: Kücken, H.-A. (Hrsg.): *Dahlemer Vorlesungen 7*. Frankfurt am Main/Basel
- Horkheimer, M. und Adorno Th. W. (1947), *Dialektik der Aufklärung*. In: Horkheimer, M. 1987: *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marx, K. (1844), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, in: *MEW 1*. Berlin 1957
- Marx, K. und Engels, F. (1845/46), *Deutsche Ideologie*. In: *MEW 3*. 1969.

Anmerkungen

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrages, gehalten auf der Bremer Adorno Konferenz „Gesellschaft im Widerspruch“ im Oktober 2003. Ich danke Lars Lippmann für die entscheidende Diskussion der ersten Fassung.

² An weiteren Beispielen ist der Alltag überreich: man denke nur an die diversen Hartz- oder Rürup-Kommissionen oder an die aktuelle „Brain up!“ Kampagne zur Rettung des deutschen Bildungsstandortes per Instant-Elite-Unis, deren assoziative Nähe zu Push-Up-BHs nicht zu Unrecht besteht und die alle gemeinsam haben, daß es eigentlich schon keiner Ideologiekritik mehr bedarf, um ihre – sogar immanente – Widersinnigkeit offen zu legen.

³ Tut sie das nicht, dann ist jeder Zirkel möglich: auch der Antisemit findet in der Welt immer nur weitere Beweise seiner Überzeugung, daß alle erdenklichen Übel auf die Weltherrschaft der Juden zurückzuführen sei.

⁴ Bezeichnend ist hier die Nähe zu Freud, der in der Traumdeutung das Denken aus dem Bedürfnis entstehen läßt: „All die komplizierte Denktätigkeit aber ... stellt doch nur einen durch die Erfahrung notwendig gewordenen *Umweg zur Wunscherfüllung* dar“ (Freud 1900, 572). Und zwar lehrt die Erfahrung, daß die halluzinatorische Wunscherfüllung nicht satt macht, was das Denken in Gang setzt, welches somit einem lebensnotwendigen und sehr körperlichen Bedürfnis entsprungen ist.

⁵ Der Gegenbegriff zur Erfahrung ist bei Adorno der der Meinung. Erfahrung, die so nicht mehr genannt zu werden verdiene, verkümmere zu Meinung. Das Erstarren in Meinung ist bei Adorno subjektiv und – weil kein Individuum ohne Gesellschaft – zugleich objektiv bedingt: „Meinung ist die wie auch immer eingeschränkte Setzung eines subjektiven, in seinem Wahrheitsgehalt beschränkten Bewußtseins als gültig.“ (Adorno 1955, 574) „Man mag die allgemeine Bestimmung riskieren, die pathische Meinung sei die verhärtete, das verdinglichte Bewußtsein, die lädierte Fähigkeit zur Erfahrung“ (ebd., 590).

Dabei werde das hypothetische Urteil durch die Einleitung „Ich meine...“ nicht etwa eingeschränkt, sondern unterstrichen, auch wenn die Meinung weder durch Urteil noch durch Erfahrung erhärtet sei. (ebd., 574) Die Beständigkeit der Meinung, auch wenn sie jeglicher Vernunft zuwiderläuft, liege in der Entlastung begründet, die sie dem Einzelnen biete. „Die Resistenzkraft der bloßen Meinung erklärt sich aus deren psychischer Leistung. Sie bietet Erklärungen an, durch die man die widerspruchsvolle Wirklichkeit widerspruchslos ordnen kann, ohne sich groß dabei anzustrengen“ (ebd., 580).

Doch auch Meinung bleibt bei Adorno widersprüchlich. Sie markiere zwar die Verhärtung, das blinde Wiederfinden des Immergleichen; diese Vorwegnahme des Urteils sei aber auch konstitutiv für Erfahrung und sogar Wahrheit:

„Überhaupt eine Meinung haben, urteilen, dichtet sich schon in gewissem Maß gegen die Erfahrung ab und tendiert zum Wahn, während andererseits doch nur der zum Urteil Fähige Vernunft hat: das ist vielleicht der tiefste und unheilbarste Widerspruch im Meinen. Ohne festgehaltene Meinung, ohne Hypostasis eines nicht ganz Erkannten, ohne Hinnahme von etwas als Wahrheit, von dem man gar nicht durchaus weiß, ob es die Wahrheit sei, ist Erfahrung, ja die Erhaltung des Lebens kaum möglich“ (ebd., 576).

⁶ Dies beinhaltet stets das Eingedenken dessen, daß der Geist ein der Natur entsprungener ist. Entsprungen, weil er über Natur hinaustreibt, ihr dennoch nicht entkommen kann: Emanzipation wäre nicht die Unabhängigkeit des Geistes vom Körper, sondern das Eingedenken des Naturmoments im Denken: „allein in der Erfahrung der eigenen Naturhaftigkeit entragt der Genius der Natur“ (Adorno 1969, 390). Der Geist entspringt der Natur, weil er um seine Abhängigkeit weiß.

⁷ Diese Darstellung muß hier kursorisch bleiben und dient nur dem Gang der Argumentation. Eine lapidare Anmerkung von Marx zum Thema: „Die Sprache wird natürlich zur Phrase, sobald sie *verselbständigt* wird“ (Marx 1845/46, 433, mHv).

⁸ Das „von den Sachen abgezogene“ ist ein abstrakt Allgemeines. Ein Begriff ist aber die Bewegung zwischen Abstraktion und Totalität: als Abstraktion (verdinglicht) wird das unter ihm befaßte zum Exemplar, als Totalität zu einem Moment der Vielfalt. Daher kommt das Besondere – und das ist bei Adorno die Utopie von Erkenntnis – im Begriff dann zu seinem Recht, wenn er als Bewegung zwischen beiden Polen gedacht wird. Klaus Heinrich begreift die Abstraktheit als „konkrete Erscheinungsform des konkreten gesellschaftlichen Allgemeinen“ (Heinrich 2001, 286).

⁹ Oder wie Marx die Rücknahme der Vergegenständlichung formuliert: „...man muß diese ver-

steinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!“ (Marx 1844: S. 381)