

Marxistisch, wenn auch kein Marxismus

Adornos Philosophie als materialistische Kritik

Nina Rabuza

Theodor W. Adornos Antrittsvorlesung an der Frankfurter Universität war alles andere als ein Erfolg. Als er am 8. Mai 1931 die Vorlesung mit dem Titel *Die Aktualität der Philosophie* hielt, schlug ihm die heftige Kritik seiner Kollegen entgegen. In einem Brief an Siegfried Kracauer beklagte sich der junge Philosoph: »Wertheimer bekam vor Wut und Aufregung einen Weinkrampf; Tillich fand die Form anstößig wegen ihres bestimmten Tones; Mannheim schimpfte und Horkheimer [...] war es nicht marxistisch genug« (Adorno 1931a/2008, S. 274–275).

Kracauer hatte die Antrittsvorlesung nicht besucht. Aber auch er kritisierte Adorno scharf, nachdem er das Vortragsmanuskript gelesen hatte. Zwar lobte er Adornos Kritik der zeitgenössischen Philosophie, doch die Näherung an den Materialismus über Begriffe, die Adorno von Walter Benjamin übernommen habe, hielt er für »windschief« (Kracauer 1931/2008, S. 281). Kracauer erklärte sich die Diskussion des Materialismus in der Antrittsvorlesung und die in seinen Augen zurückhaltende Bezugnahme auf den Marxismus mit »universitätstaktischen Gründen«: Adorno wolle sich nicht zum Marxismus bekennen, um seine Stellung an der Frankfurter Universität nicht zu gefährden (vgl. Kracauer 1931/2008). Adorno wies den Vorwurf zurück. Auch wenn sein Vortrag nicht ausgereift gewesen sei, ging es ihm doch ernsthaft darum, »einen neuen Ansatz des Materialismus zu gewinnen« (Adorno 1931b/2008, S. 283).

Zweifelsohne nutzt Adorno in seiner Antrittsvorlesung Begriffe von Marx, allen voran den der Warenform. Dennoch weicht er an zentralen Punkten von Marx wie auch vom zeitgenössischen Marxismus ab, mitunter nennt er sie erst gar nicht: Weder das Proletariat noch die Möglichkeit der Revolution werden in der Vorlesung erwähnt, die Warenform wird recht eigenwillig als Deutungskategorie verhandelt und jeglicher Begriff von (positiver) Totalität wird abgelehnt. Adornos Interpretation des Materialismus orientiert sich in erster Linie

an Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Sicherlich trägt das Trauerspielbuch materialistische Züge, jedoch zählt es nicht zu den marxistischen Schriften Benjamins. Zugleich beharrt Adorno auf einem Begriff von Philosophie, der von Marx herrührt: Philosophie erfülle nur ihren Zweck, wenn sie als kritische Analyse der Wirklichkeit auf deren Veränderung dränge, ansonsten diene sie der Rechtfertigung des bestehenden Zustands (vgl. Adorno 1973/1996, S. 338–339).

Die Antrittsvorlesung markiert zusammen mit der Habilitationsschrift *Kierkegaard. Konstruktionen des Ästhetischen* Adornos Übergang zum materialistischen Denken (vgl. Tiedemann 1973/1996, S. 383). Anders als in seiner späteren ausführlichen Marxlektüre rezipierte er zu dieser Zeit die Marx'sche Theorie vor allem vermittelt der Lektüre von Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* (vgl. Braunstein 2016, S. 226–227). Dennoch formuliert er bereits in seiner Antrittsvorlesung Positionen, die er im Laufe seines Werkes zwar ausdifferenzieren, nicht jedoch grundlegend ändern wird (vgl. Wiggershaus 2006, S. 11). Was ist nun aber das Spezifische und möglicherweise »Abweichende« an der Marxrezeption Adornos? Was versteht er unter dem »neuen Materialismus«, den er in seiner Antrittsvorlesung unter dem Begriff von Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft skizziert? Und in welchem Verhältnis steht dieser Entwurf zur kritischen Philosophie von Marx?

Philosophiekritik

Peter von Haselberg erinnert sich in einer biographischen Skizze Adornos an die Antrittsvorlesung:

»Es war eine echte Antrittsvorlesung, polemisch gegen die herrschenden Philosopheme allesamt, [...] da gegen Idee oder verbindliche Seinsordnung Versuchsanordnung und Modell gestellt wurden. Dialektik, Materialismus, ja selbst die Warenform kamen vor, aber keinerlei Doktrin [...]. Die *Aktualität der Philosophie* – dies der Titel des Vortrags – schien also darin zu bestehen, daß sie die alten Priestergesten und -gewänder nur abzulegen brauche, um produktiv, brauchbar, ja in gewissem Sinne vielleicht unternehmerisch zu werden, jedenfalls nicht konservativ bleiben dürfe« (von Haselberg 1977, S. 9).

Von Haselberg beschreibt die Kritik Adornos an der zeitgenössischen Philosophie und unterstreicht die radikale Forderung nach einer neuen, materialistischen Philosophie. Allerdings zielt Adorno mit der Frage nach der Aktualität der Philosophie nicht darauf ab, die Philosophie »unternehmerisch« werden zu lassen. Vielmehr stellt er in Frage, ob die Philosophie in ihrem grundsätzlichen Erkenntnisinteresse, das im Erkennen der Wirklichkeit als Ganzes bzw. dem Sein an sich läge, im 20. Jahrhundert überhaupt noch eine Berechtigung habe (vgl. Adorno 1973/1996, S. 331). Ohne den Verzicht auf Ontologie und Totalitätsanspruch würde Philosophie nicht der Erkenntnis der Wahrheit dienen, sondern den bestehenden falschen gesellschaftlichen Zustand rechtfertigen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 325). Jedoch wendet er sich auch gegen die marxistische Aufhebung der Philosophie in der Einheit von Theorie und Praxis. Philosophie sei noch immer notwendig, wenngleich sie nur noch als materialistische Philosophie möglich sei.

Adorno beginnt seine Antrittsvorlesung mit einer provokativen These über die Situation der zeitgenössischen Philosophie:

»Wer heute philosophische Arbeit als Beruf wählt, muß von Anbeginn auf die Illusion verzichten, mit der früher die philosophischen Entwürfe einsetzen: daß es möglich sei, in Kraft des Denkens die Totalität des Wirklichen zu ergreifen« (Adorno 1973/1996, S. 325).

Adorno nimmt der Philosophie zweimal ihre Würde: erstens indem er Philosophie Arbeit, die Tätigkeit des Philosophen einen Beruf nennt. Im Begriff des Berufs schwingt die göttliche *vocatio* mit, die Adorno gegen den modernen Gehalt des Begriffs als Tätigkeit zum Zweck des Lohnerwerbs ausspielt (vgl. Herms 1998, S. 1336–1346). Die Philosophie steht also nicht außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung. Sie ist nicht autonom, wie sie es in der Blütezeit des Bürgertums im 18. Jahrhundert zu sein schien (vgl. Lindner 1977, S. 75). Zweitens behauptet Adorno, dass der grundsätzliche Anspruch der Philosophie, die Wirklichkeit als Ganzes durch den Geist zu erfassen, nur noch Illusion sei. Gegen Hegel wendet er ein, dass der gegenwärtige, wirkliche Zustand der Welt nicht vernünftig genannt werden könne: »Keine rechtfertigende Vernunft könnte sich selbst in einer Wirklichkeit wiederfinden, deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt« (Adorno 1973/1996, S. 325).

Damit meint Adorno nicht, dass die historisch gewachsenen Verhältnisse nicht vernünftig zu analysieren seien. Vielmehr widerlegt die Wirklichkeit die geschichtsteleologische Vorstellung, in der sich die Freiheit in der vernünft-

tig eingerichteten Welt realisiert. Der Erste Weltkrieg, die Kriegsbegeisterung der Arbeiterklasse, die brutale Niederschlagung der Revolution in Deutschland und der Wahlerfolg der Nationalsozialisten sind nicht als retardierende Momente in die reale Bewegung zur befreiten Gesellschaft zu integrieren, sondern Ausdruck ihres Misslingens (vgl. Jay 1984, S. 56). Adorno erscheint das 20. Jahrhundert als eine Welt des Verfalls, in der die Utopie des 19. Jahrhunderts, die Welt universal zu befreien, verwirkt ist (vgl. Jay 1984, S. 57). Sein Entwurf eines neuen Materialismus ist eine Reaktion auf diese Gegenwartsdiagnose: Er versucht die Hoffnung auf eine tatsächlich vernünftig eingerichtete Welt angesichts ihres Scheiterns aufrechtzuerhalten, wenngleich die Veränderung nun nicht mehr auf die Totalität zielt, sondern auf das Einzelne und Disparate.

In der Antrittsvorlesung führt Adorno dieses historische Argument nicht detailliert aus, stattdessen rekurriert er auf die Philosophiegeschichte und auf das Subjekt als Instanz der Erkenntnis. Sein Argument gegen Ontologie und Totalität verbindet Kants Wendung auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis mit einer Historisierung von Subjektivität. In der *Kritik der reinen Vernunft* verknüpft Kant die Erkenntnis von Gegenständen untrennbar mit dem Subjekt. Die Gegenstände sind nur als Erscheinungen erkennbar, die das Subjekt selbst hervorbringt, nicht jedoch an sich. Das stellt die Möglichkeit von einer objektiven Ontologie grundsätzlich in Frage: Es gibt keinen Zugang zu den Dingen jenseits des Subjekts (vgl. Höffe 2014, S. 56). War für Kant das (transzendente) Subjekt zeitlos, bekam es von Hegel eine Geschichte. Adorno übernimmt die Hegel'sche Denkfigur: Die Konstitutionsbedingungen des Subjekts, überhaupt die Scheidung von Subjekt und Objekt, stehen nicht außerhalb der Zeit. Wie Lukács in der *Theorie des Romans* die scheinbar ewigen Formen der Kunst mit ihren Entstehungsbedingungen und der Geschichte verknüpft (vgl. Buck-Morss 1977, S. 44), so historisiert Adorno das Subjekt als Form der Erkenntnis (vgl. Adorno 1973/1996, S. 333). Die Grundfrage der Philosophie nach dem Sein kann nur im Kontext einer spezifischen Subjektivität gestellt werden, in der die Frage »einzig über einer runden und geschlossenen Wirklichkeit als Stern in klarer Transparenz stehen könnte und die vielleicht für alle Zeit dem menschlichen Auge verblaßt ist, seitdem die Bilder unseres Lebens allein durch Geschichte verbürgt sind« (Adorno 1973/1996, S. 325).

Der »Stern in klarer Transparenz«, also jenes Prinzip, das die Welt als Ganzes für den Menschen erkennbar gemacht hat, sei verblasst. An dieser Stelle deutet sich bereits ein Gedanke an, den Adorno und Horkheimer später in der *Dialektik der Aufklärung* entwickeln werden: Menschliches Welterkennen ist ein

fortschreitender Prozess. Der gedachte Ausgangspunkt des Prozesses ist ein Zustand der Unmittelbarkeit, in dem menschliches Leben aus sich selbst heraus sinnvoll erscheint. In *Menschliches, Allzumenschliches* nutzt Friedrich Nietzsche den Ausdruck »Bild des Lebens«, um die Essentialisierung menschlichen Lebens durch Philosophie und Kunst zu kritisieren:

»Die Aufgabe, das Bild des Lebens zu malen, so oft sie auch von Dichtern und Philosophen gestellt wurde, ist trotzdem unsinnig: auch unter den Händen der größten Maler-Denker sind immer nur Bilder und Bildchen aus einem Leben, nämlich aus ihrem Leben, entstanden – und nichts Anderes ist auch nur möglich« (Nietzsche 1886/1999, S. 387).

Eine zeitlose, allgemeingültige und notwendige Darstellung dessen, was das Leben tatsächlich ist, scheitert. Das Bild des Lebens der Künstler und Philosophen ist immer der historische Ausdruck einer konkreten Erfahrung. Adorno übernimmt diese Formulierung Nietzsches und stellt sie in ein Modell, in dem die Erkenntnisfähigkeit des Menschen einen Zustand der Unmittelbarkeit verlassen hat und historisch wird. Der vorhistorische Zustand stellt keinen tatsächlichen realhistorischen Ausgangspunkt dar, sondern dient als Figur, die die Veränderbarkeit menschlicher Denkformen beschreibt. Im Kontext dieser Historisierung menschlichen Denkens hält Adorno nicht länger an der allumfassenden Erkenntnis der Welt fest. Das Verhältnis also von subjektiver Erkenntnis und Wirklichkeit ist unwiderruflich entzweit. Hegel und Marx waren die letzten beiden, die Versuche unternahmen, die Entzweiung von Subjekt und Objekt in der Verwirklichung der Philosophie als absolutes Wissen einerseits, als kommunistische Assoziation freier Menschen andererseits aufzuheben (vgl. Holz 2011, S. 364–365).

In der Kritik an der Möglichkeit der Erkenntnis der Welt verdeutlicht sich Adornos Zusammendenken von Philosophie und Geschichte: Philosophie ist untrennbar mit Fragen nach der vernünftigen, d. h. gerechten Ordnung der Welt verbunden, die die Verwirklichung der Vernunft darstellt. Angesichts der tatsächlichen Geschichte ist sie nun nicht mehr im Ganzen, sondern einzig in den »Spuren und Trümmern« (Adorno 1973/1996, S. 325) möglich, in denen sich Hoffnung auf eine vernünftige Einrichtung der Welt finden lässt. Trümmer und Bruchstücke sind zentrale Motive in Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In der »erkenntniskritischen Vorrede« stellt Benjamin das Denkbruchstück dem Systemgedanken der Philosophie entgegen: Statt eine Kette an Erkenntnissen schlüssig ineinanderzufügen, gehe es in der

Philosophie darum, in das Einzelne zu versinken und es wahrhaftig darzustellen (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 208). In Benjamins Analyse der barocken Dramen verkörpern Allegorie und Ruine die konstitutive Zerrissenheit der Moderne. Die Sprache und das Bühnenbild des Barockdramas drücken Brüchigkeit und Verfall aus und verweisen dennoch auf die Möglichkeit einer besseren Welt (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 353; Wiggershaus 2006, S. 35–36). Jene kommt nicht von außen, aus einer Welt der Freiheit dazu, sondern muss in den Trümmern der Geschichte selbst gefunden werden (vgl. Wiggershaus 2006, S. 35–36). Dieser Gedanke verdeutlicht sich analog für den Bereich der Kunst an Benjamins Diktum von der Kunstkritik als »Mortifikation der Werke« (Benjamin 1928/1974, S. 357): Der analytische Verstand zerteilt die Kunstwerke, stellt sie in die Geschichte, um ihren Wahrheitsgehalt und darin ihre Schönheit zu erfassen (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 357–358). Das Kunstwerk ist also nicht aufgrund seines Symbolcharakters schön, sondern weil es historische Erfahrungen wahrhaftig darstellt. In der Darstellung der Geschichte als Verfall und als Mangel wird deutlich, was auf die Möglichkeit der Veränderung der geschichtlichen Wirklichkeit verweist. Adorno übernimmt diese Denkfigur Benjamins: Die Möglichkeit einer vernünftig eingerichteten Welt ist nicht (mehr) über das Ganze zu erreichen, sondern indem der Geist im Kleinen nach Spuren der Transzendenz sucht, »aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Maße des bloß Seienden zu sprengen« (Adorno 1973/1996, S. 344). Indem sich der Geist also den Trümmern zuwendet, kann er in ihnen eine Spur dessen suchen, was über die Immanenz der Wirklichkeit hinausgeht.

In der Antrittsvorlesung identifiziert Adorno die Frage nach dem Sein und nach der Totalität der Wirklichkeit mit zwei zeitgenössischen philosophischen Strömungen: zum einen mit den »idealistischen« Entwürfen, dem Neukantianismus, der Lebensphilosophie und der südwestdeutschen Schule Rickerts; zum anderen mit den neuen ontologischen Philosophien Schelers und besonders Heideggers (vgl. Adorno 1973/1996, S. 326–330). Er erkennt in ihnen zwei Versuche, das Sein als solches zu erfassen. Die idealistischen Entwürfe hielten zwar an der autonomen *ratio* fest, die aus der Wirklichkeit das Sein abziehen sollte. Zu dieser Wirklichkeit hätten sie jedoch schon längst den Kontakt verloren (vgl. Adorno 1973/1996, S. 326). Die neuen ontologischen Strömungen hingegen würden eine verbindliche Seinsordnung mit den Mitteln der Subjektivität schaffen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 327). Die Kategorie des Subjekts selbst stelle aber jegliche feste Seinsordnung in Frage. Statt anzuerkennen, dass sie immerzu veränderbar ist und nicht festgestellt werden kann, erstarre

bei Heidegger die Veränderbarkeit des Subjekts zur Geschichtlichkeit, die inhaltsleer bleibt und vor der Kontingenz und Fülle der tatsächlichen Geschichte kapituliere (vgl. Adorno 1973/1996, S. 330–331).

Neben der Ontologie und dem Idealismus macht Adorno eine dritte Strömung in der zeitgenössischen Philosophie aus: die Wiener Schule. Ihr wirft er eine Reduktion von Erkenntnis auf empirische Erfahrung vor. Synthetische Urteile *a priori*, die für Adorno ein Merkmal wahrhafter philosophischer Erkenntnis darstellen, würde die Wiener Schule verwerfen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 332). Zum einen diene ihr Philosophie als hilfswissenschaftliche Erkenntnistheorie der Einzelwissenschaften, zum anderen überprüfe sie durch logische Analyse von Begriffen und Schlüssen die Wahrheitsfähigkeit von Aussagen. Zugleich setze die Wiener Schule aber eine Theorie des Subjekts und der Subjektivität voraus, sonst wäre das Kriterium der intersubjektiven Nachprüfbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis hinfällig (vgl. Adorno 1973/1996, S. 333). Eine solche Theorie sei aber nur mit der klassischen Philosophie zu begründen. Sie habe somit kein Instrument, das Subjekt als historisch sich verändernde Struktur der Erkenntnis zu analysieren. Im Gegensatz zu den neoontologischen und neoidealistischen Philosophien ziele die Wiener Schule nicht auf das Festhalten an den totalen Philosophien, sondern auf die Selbstauflösung der Philosophie, ihre »Liquidation« (Adorno 1973/1996, S. 333). Adorno hält die Kritik der Wiener Schule dennoch für produktiv: Wenn Philosophie als Philosophie bestehen wolle, müsse sie sich ernsthaft der Frage stellen, was an ihr in Abgrenzung zu den Einzelwissenschaften bedeutsam sei (vgl. Adorno 1973/1996, S. 333).

Adornos ausführliche Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, die hier nur knapp referiert werden konnte, dient nicht nur der Zuspitzung seiner These zur Aktualität der Philosophie, sondern ist maßgeblicher Teil seines Philosophierens. Adorno betrachtet die Fragestellungen der Philosophie immer aus der Philosophiegeschichte. Er misst philosophische Entwürfe an ihren eigenen Maßstäben. Dieser immanenten Kritik stellt er eine Analyse der Wirklichkeit an die Seite, der sich die Philosophie in ihrer Wendung zum Materialismus widmet.

Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft

Adornos Kritik führt die Philosophie in eine vertrackte Situation: Die philosophische Hauptfrage nach dem Sein an sich bzw. der Wirklichkeit als Ganzes ist

nicht mehr beantwortbar, wie er durch die Kritik des Idealismus und der Ontologie zeigte. Die realgeschichtliche Aufhebung der krisenhaften Moderne wurde nicht verwirklicht, vielmehr deutet die gesellschaftliche Situation im Jahr 1931 in Richtung der Verfestigung und Brutalisierung von Herrschaft anstatt auf ihre Auflösung. Der Versuch, Philosophie abzuschaffen, sie vollkommen in die Einzelwissenschaften oder in die Erkenntnistheorie zu überführen, scheitert an unausgesprochenen Voraussetzungen. Offenbar gibt es also trotz allem eine Notwendigkeit von Philosophie. Was aber bedeutet Philosophie nach dem Ende ihrer Kardinalfragen? Worauf zielt sie ab?

Mit seinem Entwurf von Philosophie als materialistische Deutungswissenschaft will Adorno einerseits eine spezifisch philosophische Perspektive beibehalten, die nun aber nicht mehr auf das Sein an sich, sondern auf das Seiende zielt. Der Unterschied zur Einzelwissenschaft liegt nicht im Gegenstandsbereich oder im Grad der Allgemeinheit, sondern im spezifischen Modus der Hinwendung zur Wirklichkeit (vgl. von Wussow 2007, S. 70–71). Adorno beschreibt das Verhältnis mit dem Unterschied von Forschen und Deuten. Unter Forschen fasst er die Hinwendung zur empirischen Welt im Kontext spezifisch theoretischer und methodischer Annahmen, die nicht grundlegend hinterfragt werden, sondern zunächst als Annahmen Bestand haben. Forschung generiert Daten und Ergebnisse, die im Rahmen von Theorie und Methode der einzelwissenschaftlichen Disziplinen interpretiert werden (vgl. Adorno 1973/1996, S. 334). Philosophie hingegen deutet nicht nur ohne feststehende Grundannahmen, sie hinterfragt jene auch. Sie fasst die Prinzipien immer zugleich auch als Zeichen auf, also als etwas, das über sich selbst hinausweist:

»Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets und mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Rätselfiguren des Seienden und ihren wunderlichen Verschlingungen« (Adorno 1973/1996, S. 334).

Ohne Halt richtet sich Philosophie deutend auf die Wirklichkeit, von der sie zugleich nicht weiß, wie sie zu deuten ist. Dennoch verfügt sie über ein Kriterium der richtigen Deutung: die Wahrheit, im Sinne einer wahrhaften Erkenntnis der Wirklichkeit. Was bedeutet Wahrheit in einer Philosophie, deren Zentrum die Veränderbarkeit, die Bewegung und die Historisierung philoso-

phischer Kategorien ist? Auch wenn Adorno Philosophie radikal historisiert, hält er an der Wahrheit fest. Er löst philosophische Probleme nicht allein in die Geschichte ihrer Konstitutionsbedingungen auf. Vielmehr hätten philosophische Probleme immer einen Wahrheitsgehalt, insofern sie auf die wahrhaftige Erkenntnis der Wirklichkeit drängten (vgl. Adorno 1973/1996, S. 337). Darin besteht zugleich ein Grundproblem der Philosophie: Wie ist angesichts der unüberbrückbaren Trennung von Subjekt und Objekt wahrhafte Erkenntnis möglich? Adorno führt hier den Begriff des Rätsellösens ein: Philosophische Deutung sei wie Rätsellösen. Sie suche nicht nach einem Sinn, der hinter dem Rätsel liege. Vielmehr scheine die Lösung des Rätsels durch die beharrliche Kombination der Fragelemente auf und verzehre zugleich die Frage (vgl. Adorno 1973/1996, S. 334).

Wenn Adorno philosophische Deutung auf diese Weise mit dem Rätsellösen vergleicht, dann versteht er darunter eine spezifische Art von Rätseln, nämlich jene, die eine Lösung haben und nicht etwa auf die Unlösbarkeit eines mythischen Ursprungs oder einen höheren Sinn verweisen wollen (vgl. Wohlleben 2014, S. 70–71). Es sind also Rätsel, die durch menschliche Vernunft und Kreativität gelöst werden statt durch einen göttlichen Offenbarungsakt. Die Rätsellösung selbst hat ein performatives Moment, wie sich an einem der bekanntesten Rätsel der Kulturgeschichte, dem Rätsel der Sphinx, verdeutlichen lässt. Indem Ödipus das Rätsel der Sphinx löst, befreit er sich und die Menschheit vom Bann der Götter.

Adorno führt die Metapher des Rätsels eng mit Benjamins Begriff der Konstellation, wie er sie im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* findet. In der »erkenntniskritischen Vorrede« dient der Begriff der Konstellation dazu, die Binnenstruktur der Ideen, also die Form, in der Philosophie Wahrheit ausdrücken soll, zu beschreiben (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 214). Benjamin kritisiert philosophische Systeme, deren Kriterium von Wahrheit einzig der richtige Schluss sei (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 207). Dem stellt er einen Begriff von Wahrheit entgegen, den er an Platons Symposium anlehnt: Wie im Kunstwerk die Wahrheit durch den gelungenen Ausdruck aufflamme, so solle auch die Philosophie in der Verschränkung von Form und Gehalt die Wahrheit zum Ausdruck bringen (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 221). Die Verschränkung von Form und Gehalt in der Philosophie sieht Benjamin in einer diskontinuierlichen Ordnung von Deutungszusammenhängen verwirklicht, die er Idee nennt (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 212).

Benjamin beschreibt philosophisches Erkennen also in Kategorien der Ästhetik. So wie in einem Kunstwerk Wahrheit zum Scheinen gebracht wird,

kommt es für Benjamin auch in der Philosophie auf die wahrhaftige Darstellung von Form und Inhalt an. Was zunächst weit entfernt von Geschichte und Gesellschaft zu sein und eher an ästhetizistische Vorstellungen anzuknüpfen scheint, erfährt bei Benjamin eine materialistische Wendung. Die Darstellung der Ideen gelingt durch die Analyse der Wirklichkeit (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 214). Benjamin will so einen dritten Modus der wissenschaftlich-philosophischen Bezugnahme auf die Wirklichkeit schaffen, jenseits von unzusammenhängender, induktiver Aufzählung aller Phänomene oder der deduktiven Kategorisierung der Welt unter der Logik des Begriffs (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 219–220). Diese andere Logik des Denkens bezeichnet er als Konstellation. In der Konstellation werden die Analyse der Wirklichkeit und die Bildung der Begriffe miteinander verschränkt und in stetig ausdifferenzierte Deutungen gestellt (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 214–125). Die konstellative Deutung enthält ein utopisches Moment: Indem die Phänomene durch die Begriffe in einen Deutungszusammenhang gestellt werden, werden sie gerettet (vgl. Benjamin 1928/1974, S. 215). Sie sind nicht mehr losgelöste Trümmer auf dem Feld der Geschichte, sondern werden in der Konstellation zu einem brüchigen Ganzen zusammengefügt.

Adorno parallelisiert die Figur des Rätsels mit dem konstellativen Vorgehen Benjamins: Wie im Rätsel werden in der konstellativen Deutung die einzelnen Elemente gruppiert und angeordnet, bis sie zu einer Figur geraten, d. h. bis eine Form der Deutung gefunden wird, die sich aus den Elementen selbst ergibt (vgl. Adorno 1973/1996, S. 335). Die Gegenstände der Deutung sind nun nicht das Sein an sich, die Entfaltung der Vernunft in der Geschichte oder der religiöse Sinn. Vielmehr zielt die materialistische Deutung auf das »Intentionslose« (Adorno 1973/1996, S. 336), also auf die begriffs- und sinnlose Wirklichkeit, die durch die begriffliche Analyse zerteilt und gedeutet wird. Die Wirklichkeit wird darin nicht zur Schaubühne des philosophischen Totalitätsanspruchs, auf der das Einzelne das Allgemeine lediglich symbolisiert. Vielmehr ist das Einzelne selbst Gegenstand der Deutung. Adorno nutzt Freuds Formulierung vom »Abhub der Erscheinungswelt« (Adorno 1973/1996, S. 336; vgl. Freud 1917/1961, S. 20). Wie sich die Psychoanalyse den alltäglichen Fehlleistungen zuwendet, gleichsam dem Abfall der psychischen Erscheinungen, so soll sich die Philosophie nicht mehr den allgemeinen Fragen, sondern dem Abseitigen und Einzelnen zuwenden. Das zunehmende Interesse der Sozialphilosophie an der Ökonomie stellt Adorno in diesen Zusammenhang. In der Analyse und Kritik der ökonomischen Strukturen ließe sich menschliche Sozialität in der konkreten Form der Vergesellschaftung deuten, statt sie über

eine positive anthropologische Setzung festzustellen (vgl. Adorno 1973/1996, S. 340–341).

Als Beispiel für eine gelungene, konstellative Deutung der Wirklichkeit nennt Adorno die Warenform (vgl. Adorno 1973/1996, S. 337). Er kontrastiert die Kategorie der Ware mit der systematischen Stellung von Geschichte in der zeitgenössischen Philosophie. Ontologische Deutungen der Geschichte würden diese nur als Schauplatz der ewigen Ideen deuten. Im Mittelpunkt steht damit nicht die Deutung des historischen Gegenstands, sondern das Auffinden des Wahren und Ewigen in der Geschichte. In diesem Modell erscheint die Geschichte als intentional, als habe sie einen versteckten, eigentlichen Sinn. Adorno nennt dies auch die Suche nach einem »Hintersinn« (Adorno 1973/1996, S. 337), von der er sein Deutungsverfahren scharf abgrenzt. Er denkt Geschichte nicht als Ort, an und in dem sich die ewigen Ideen verwirklichen, sondern sieht in der realen Geschichte selbst den Schlüssel ihrer Deutung. An dieser Stelle kommt die Kategorie der Ware ins Spiel. Sie stellt für Adorno das Modell einer antimetaphysischen Deutung der Wirklichkeit dar, die dennoch eine negativ-utopische Dimension hat. Mit ihr ließen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse offenlegen, die mit der gescheiterten Verwirklichung der Vernunft verwoben seien (vgl. Adorno 1973/1996, S. 337).

Mit der Bestimmung von Philosophie als materialistischer Deutungswissenschaft etabliert Adorno eine Kritik der metaphysischen Philosophien seiner Zeit. Zudem zielt die Wirklichkeitsdeutung darauf, in der Negativität die immanente Logik der Vergesellschaftung zu überschreiten, wenngleich Adorno diese nicht in der unmittelbaren realgeschichtlichen Verwirklichung als Revolution denkt. Dennoch ist es gerade das Verhältnis zur Praxis, in dem Adorno einen weiteren Anknüpfungspunkt zu Marx' Materialismus sieht. Der performative Akt des Rätsellösens, in dem die Frage durch die Antwort verschwinde, sei die gleiche Geste wie die Veränderung der Wirklichkeit im Materialismus: »Die Bewegung, die hier im Spiel sich vollzieht, vollzieht der Materialismus im Ernst. Ernst heißt dort: daß der Bescheid nicht im geschlossenen Raum von Erkenntnis verbleibt, sondern daß ihn Praxis ereilt« (Adorno 1973/1996, S. 338).

Die Veränderung der Wirklichkeit durch die Philosophie resultiert bei Adorno aus der Methode der Philosophie als Deutung selbst und nicht aus einem davon getrennten politischen Raum. Die philosophische Deutung gelingt, wenn sie die Strukturen der Wirklichkeit offenlegt, sodass die Frage nicht beantwortet wird, sondern in ihrer spezifischen Formulierung nicht mehr gestellt werden kann. Adorno nennt diese philosophische Deutung

der Wirklichkeit »dialektisch« (Adorno 1973/1996, S. 338). Im Gegensatz zur idealistischen Dialektik zielt die materialistische auf die Praxis, da die offengelegten Strukturen der Wirklichkeit ihre reale Veränderung fordern würden (vgl. Adorno 1973/1996, S. 338–339). Die Forderung der Praxis allerdings überschreitet die Sphäre der Philosophie:

»Wenn Marx den Philosophen vorwarf, sie hätten die Welt nur verschieden interpretiert, und ihnen entgegenhielt, es käme darauf an, sie zu verändern, so ist der Satz nicht bloß aus der politischen Praxis, sondern ebensowohl aus der philosophischen Theorie legitimiert. In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken mag sie von sich aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei« (Adorno 1973/1996, S. 338–339).

Adornos Entwurf eines neuen Materialismus bezieht sich auf ein Grundmotiv des Materialismus: Die Wirklichkeit wird aus sich selbst heraus begriffen werden, statt sie in einen universalen, *a priori* Sinnzusammenhang zu stellen. Adorno versteht Materialismus nicht als eine naturgesetzliche Untersuchung der Wirklichkeit oder eine ontologische Priorität der Materie, die Philosophie obsolet macht – eine Position, die auch Marx nicht untergeschoben werden kann. Stattdessen geht es Adorno um eine kritische Deutung der Wirklichkeit, die immerzu von neuem anzusetzen hat, da sie angesichts ihrer historischen Struktur niemals abgeschlossen sein kann.

Eine politische Theorie formuliert Adorno in seiner Antrittsvorlesung nicht. Zwar deutet er an, dass Philosophie allein zur Praxis nicht ausreichen würde, jedoch unternimmt er hier keine weitere Bestimmung, was Praxis genau bedeuten und wer sie herbeiführen könnte. Begriffe wie Klasse oder Ideologie kommen nur am Rande in seiner Kritik der Soziologie vor. Der Wirklichkeitsbezug bleibt formal und ist vor allem Ort theoretischer Reflexion. Mit der Zuwendung zur intentionslosen Wirklichkeit, zur Geschichte und zum Objekt verpflichtet er sich einer Grundintention des Materialismus; ebenso im Verhältnis zur Praxis. Dennoch mögen gerade in jenem Versuch, den Materialismus primär über die Kritik an der Philosophie herzuleiten und nicht beispielsweise über die Situation der Arbeiterklasse, Gründe dafür liegen, warum sowohl Kracauer als auch Horkheimer den Entwurf nicht *marxistisch genug* fanden.

Über das Grau zweifeln

Waren bereits der Erste Weltkrieg, die Niederlage der Arbeiterklasse und der Aufstieg des Nationalsozialismus Anlass für Adorno gewesen, den Materialismus neu denken zu wollen, so radikalisierte er angesichts des Terrors in den Konzentrationslagern und dem Mord an den europäischen Juden seine Kritik am Materialismus, ohne ihn jedoch aufzugeben. In der Antrittsvorlesung 1931 argumentierte er noch, dass Philosophie trotz aller Kritik notwendig ist, da nur sie dem Objekt und dem Subjekt deutend gegenüber treten kann. Diese Deutung zielte auf die Veränderung der Wirklichkeit, wenn auch nicht im Ganzen, so dennoch im Konkreten. In der *Negativen Dialektik* hingegen wird Philosophie zur radikalen Selbstkritik und Denken zur Einspruchsinstanz gegen Praxis:

»Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zu Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang. [...] Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt, ist nicht mehr die Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation, sondern meist der Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte. Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren« (Adorno 1966/1973, S. 15).

Im Gegensatz zur Antrittsvorlesung, in der philosophische Deutung wenn auch nicht unmittelbar, so dennoch vermittelt und im Kleinen auf die Praxis drängt, wird in der *Negativen Dialektik* die Praxis auf einen unbestimmten Augenblick vertagt. In den oben zitierten Passagen unterscheidet Adorno zwischen einer »verändernden Praxis«, die untrennbar vom »kritischen Gedanken« sei, und einer »blinden« Praxis, die auf ein Tun in der Wirklichkeit ziele, um sich des Nachdenkens zu entledigen. Dieser Praxis gelte es nun durch den Gedanken Einhalt zu gebieten. Der Gedanke drängt nun also nicht mehr wie in der Antrittsvorlesung auf die Veränderung der Wirklichkeit, sondern ist auf sich selbst zurückgeworfen.

Adorno attestiert seiner Gegenwart Geistesfeindschaft und den Primat des Tuns. Auch wenn seine Kritik an der politischen Praxis der Studentenbewe-

gung ähnlich begründet gewesen sein mag, richtet sich die *Negative Dialektik* nicht primär gegen diese. Vielmehr zielt sie auf eine Kritik an der Welt, in der die Dialektik der Aufklärung nicht in der Realisierung von Freiheit mündete, sondern in die absolute Katastrophe nationalsozialistischer Herrschaft führte. Der Gedanke habe keinen Moment der Autonomie mehr; indem er sich der Rationalität des Marktes und der Herrschaft angepasst habe, sei er endgültig zur Ideologie geworden. Theorie diene nicht (länger) der verändernden, materialistischen Deutung, sondern der Rechtfertigung von Macht und Herrschaft (vgl. Adorno 1966/1973, S. 16). Dem stellt Adorno Philosophie als radikale Selbstkritik entgegen.

In den »Meditationen zur Metaphysik«, dem dritten Modell negativer Dialektik, kritisiert Adorno jegliche Metaphysik nach Auschwitz, die in irgendeiner Weise einen »Sinn« des Innerweltlichen verkündet und in dem, was in der Wirklichkeit geschieht, einen Funken der Transzendenz erblickt:

»Das Gefühl, das nach Auschwitz jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen« (Adorno 1966/1973, S. 354).

Hier findet sich das metaphysikkritische Argument aus der Antrittsvorlesung radikal auf die Geschichte gewendet: Die Interpretation der Geschichte als Verwirklichung der Vernunft oder die Suche nach einer wie auch immer gearteten Hinterwelt wird durch die Auslöschung von Menschen in Auschwitz widerlegt. Auschwitz hatte keinen Sinn, und auch die Welt nach Auschwitz kann keinen transzendenten Sinn mehr haben. In Auschwitz wurde die metaphysisch-philosophische Sinnstiftung des Todes als absolute Identität mit dem Ewigen und Notwendigen im negativen Sinne wahr gemacht. Zuvor bereits jeglicher Individualität beraubt und zum Exemplar degradiert, vereint sich das Individuum im Tod nicht mit der Wahrheit, sondern wird noch des Letzten beraubt, das es vom Begriff unterscheidet: seiner Existenz (vgl. Adorno 1966/1973, S. 356). Adornos Ablehnung der Metaphysik ist materialistisch begründet: Das Leiden der Menschen widersetzt sich der Integration in einen teleologischen Verlauf der Geschichte zur Freiheit. Dennoch ist Adornos Denken nicht nihilistisch. Die Hoffnung auf Veränderung muss gerade deswegen als Impuls bestehen bleiben, weil sie die notwendige Bedingung einer jeden Kritik ist:

»Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt. Stets stammt sie aus dem Vergangenen, Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem, was hinab mußte oder verurteilt ist; solche Deutung wäre dem letzten Satz von Benjamins Text über die Wahlverwandtschaften, ›Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben«, wohl angemessen« (Adorno 1966/1973, S. 370–371).

Die Hoffnung, die Opfer der Geschichte zu retten, dient als die Folie, vor der sich die Negativität der bestehenden Verhältnisse abzeichnet. Die Hoffnung auf die Revolution, auf die Veränderung im Ganzen besteht für Adorno im Hier und Jetzt nicht mehr – wenngleich er damit nicht jegliche politische Praxis ablehnt. Seine Vorträge und Radiointerviews können selbst als eine Form der Praxis verstanden werden, in der der Gedanke auf eine Veränderung des Bestehenden im Konkreten drängt.

Schluss

In *On Western Marxism* fällt Perry Anderson ein eindeutiges Urteil über die Kritische Theorie. An die Stelle des revolutionären Marxismus trete mit ihr die bürgerliche und akademische Philosophie (vgl. Anderson 1977, S. 88–89). Auch wenn die Kritische Theorie wichtige Beiträge zur Ästhetik und Technikkritik geleistet habe (vgl. Anderson 1977, S. 76 u. S. 81–82), sei sie ein Symptom der Niederlage der Arbeiterklasse (vgl. Anderson 1977, S. 42–44). Angesichts der neuen revolutionären Bewegungen seit 1968 gelte es daher, die Kritische Theorie zu überwinden und wieder zu revolutionären Theorien im Anschluss an Lenin und Trotzki zurückzukehren (vgl. Anderson 1977, S. 95–106).

Anderson macht in seinem Essay das, was Adorno bereits in seiner Antrittsvorlesung Anfang der 1930er Jahre bewusst von sich wies: Anstatt Theorien immanent zu kritisieren und darin auch den Wahrheitsgehalt philosophischer Probleme zu verdeutlichen, interpretiert Anderson die Kritische Theorie aus ihren Entstehungsbedingungen heraus und missversteht dadurch die Stellung von Geschichte im Denken Adornos. Seine Kritik perlt deswegen an der Kritischen Theorie ab: Die historischen Erfahrungen von 1918/19 und 1933–1945 werden von 1968 und den neuen Protestformen der 1970er Jahre vielleicht überlagert, ihre Geltungskraft wird durch diese jedoch nicht nivelliert. Andersons Essay steht beispielhaft für das Vorurteil über Adorno

und die Kritische Theorie, dem zufolge es sich bei deren Kritik der Praxis um bürgerlich-akademisches Denken handle. Diese Einschätzung rührt aus einer Verachtung gegenüber der Philosophie, von der man glaubt, sie hinter sich gelassen zu haben. Gerade im Denken von Philosophie als materialistische Kritik der Gegenwart besteht jedoch eine zentrale Verwandtschaft des Denkens von Adorno und Marx. Adornos Konzeption von Philosophie als materialistische Kritik zielt darauf, philosophisches Denken in Bewegung zu erhalten, von neuem anzusetzen und die Wirklichkeit deutend offenzulegen. Auch wenn er mit dem Marxismus als politischer Praxis kaum etwas gemein hat, ist sein Denken nur in Anknüpfung an Marx zu verstehen. Susan Buck-Morss bringt dies auf die treffende Formulierung: »And although it was indebted to Marx and might even be termed ›Marxist‹, it was not Marxism« (Buck-Morss 1977, S. 24).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1931a/2008): Brief an Siegfried Kracauer, Frankfurt a.M., 29. Mai 1931. In: Adorno, Theodor W./Kracauer, Siegfried: Briefwechsel 1923–1966. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 274–278.
- Adorno, Theodor W. (1931b/2008): Brief an Siegfried Kracauer, Frankfurt a.M., 8. Juni 1931. In: Adorno, Theodor W./Kracauer, Siegfried: Briefwechsel 1923–1966. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 283–285.
- Adorno, Theodor W. (1966/1973): Negative Dialektik. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften (AGS). Bd. 6. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1973/1996): Die Aktualität der Philosophie. In: AGS. Bd. 1, S. 325–344.
- Anderson, Perry (1977): Considerations on Western Marxism. 2. Auflage, London: NLB.
- Benjamin, Walter (1928/1974): Der Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Bd. 1.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 203–430.
- Braunstein, Dirk (2016): Adornos Kritik politische Ökonomie. Bielefeld: transcript.
- Buck-Morss, Susan (1977): The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. Hassocks: Harvester Press.

- Freud, Sigmund (1917/1961): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Bd. 11. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 3–76.
- Hermes, Eilert (1998): Beruf. In: Betz, Hans Dieter/Janowski, Bernd/Browning, Don S./Jüngel, Eberhard/Persch, Jörg (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 1336–1346.
- Höffe, Ottfried (2014): Immanuel Kant. 8. Auflage, München: C.H. Beck.
- Holz, Hans Heinz (2011): Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit. Bd. 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jay, Martin (1984): Adorno. Cambridge: Harvard University Press.
- Kracauer, Siegfried (1931/2008): Brief an Theodor W. Adorno, o. O., 7. Juni 1931. In: Adorno, Theodor W./Kracauer, Siegfried: Briefwechsel 1923–1966. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 280–282.
- Lindner, Burkhardt (1977): Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Theodor W. Adorno. München: Ed. Text + Kritik, S. 72–91.
- Nietzsche, Friedrich (1886/1999): Menschliches, Allzumenschliches I und II. In: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 2. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Tiedemann, Rolf (1973/1996): Editorische Nachbemerkung. In: AGS. Bd. 2, S. 379–384.
- von Haselberg, Peter (1977): Wiesengrund-Adorno. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): Theodor W. Adorno. München: Ed. Text + Kritik, S. 7–21.
- von Wussow, Philipp (2007): Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wiggershaus, Rolf (2006): Theodor W. Adorno. 3. Auflage, München: C.H. Beck.
- Wohlleben, Doren (2014): Enigmatik – Das Rätsel als hermeneutische Grenzfigur in Philosophie, Mythos und Literatur. Antike – Frühe Neuzeit – Moderne. Heidelberg: Winter.

