

## Christian Grüny

### Adorno an den Grenzen des Negativen

#### 1. Adorno exemplarisch

Auch das Negative hat seine Grenzen. Diese Feststellung scheint den gesunden Menschenverstand auf ihrer Seite zu haben, der sich nicht mit einem in seinen Augen immer übertriebenen Negativismus abfinden will und auf dem Positiven beharrt. Dabei suggeriert die Frage nach den Grenzen des Negativen etwas Gegebenes, sei es ein Bereich von Phänomenen oder eine Praxis, dessen Begrenztheit aufgewiesen und dessen Grenzen angegeben werden können. Im Falle negativistischen Denkens erscheint es mir aber eher genau umgekehrt: Statt als Theorie des (oder eines) Ganzen aufzutreten, die sich immer in Bezug auf ihre Limitierungen, ihre Reduktionen und Verallgemeinerungen und ihre blinden Flecken befragen lassen muss, versteht sich ein solches Denken selbst als Einspruch, als Aufzeigen von Grenzen und Widerständen des theoretischen und praktischen Zugriffs, als »organisierter Widerspruchsgeist«, der vom Negativen der Welt in Anspruch genommen ist und sich zum Widerspruch genötigt fühlt.

Nun ist die Formulierung vom organisierten Widerspruchsgeist alles andere als unschuldig: Laut Eckermann verwendete Hegel diese Formulierung im Gespräch mit Goethe zur Charakterisierung seiner eigenen Philosophie. Unabhängig von seiner Kritik an Hegel fand wiederum Adorno die Formulierung so treffend, dass er sie immer wieder in unterschiedlichen Kontexten zitiert hat.<sup>1</sup> Geht man nun von der Konstellation Hegel-Adorno aus, so scheint doch einiges für das zuerst zitierte Verständnis der Grenzen des Negativen zu sprechen. Indem er die totalisierende, buchstäblich nichts außen vor lassende Bewegung der Hegelschen Dialektik kritisiert, baut Adorno selbst an einer sich zur Totalen ausweitenden Philosophie. Der Unterschied, der für ihn einer ums Ganze sein soll, ist in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder als vergleichsweise gering ausgemacht und kritisiert worden. Die Dialektik wendet sich ins Negative bzw. beharrt auf ihrem negativen Moment, das sie gegen die positivierende Spekulation und die totalisierende Geste des Geistes festhält. Dabei kann sie die Totalität aber nicht einfach als

1 Laut Eckermann sprach Hegel vom »geregelte[n], methodisch ausgebildete[n] Widerspruchsgeist« (Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (Johann Wolfgang Goethe, *Münchener Ausgabe*, Bd. 19), München: Hanser 1986, S. 602 (18.10.1827)). Adorno zitiert einmal wörtlich, meist aber in der genannten abgewandelten Form.

aus der Hybris geborene Konstruktion des Philosophen verabschieden, sondern ist gezwungen, ihre Wirklichkeit anzuerkennen, insofern ihr die Welt tatsächlich als Totalität entgegentritt und als solche behandelt zu werden verlangt. Diese Totalität aber ist eine des Falschen, und ihre Vollendung nicht die Versöhnung, sondern die Katastrophe. Wenn (negative) Dialektik die Methode ist, mit dieser Totalität umzugehen, so muss sie sich als »Ontologie des falschen Zustandes«<sup>2</sup> verstehen, also als Methode, die dem sich als das eigentlich Seiende Darstellenden und doch Falschen, also Ungerechten, Unmenschlichen, Gewaltsamen angemessen ist. Negativität als Totalität ist das Signum unserer Zeit: »Absolute Negativität ist absehbar, überrascht keinen mehr.« (ND, 355) Eine solche Philosophie fordert ihrerseits zum Widerspruch auf, denn in der Nacht der vollendeten Schwärze ist am Ende nichts mehr zu erkennen. Ihr gegenüber hilft es nicht mehr, ihre Begrenztheit zu markieren, sondern nur noch ihre Verabschiedung im Ganzen.

Die hier in aller Kürze skizzierte Beschreibung und Diagnose ist geläufig und sie trifft ganz offensichtlich etwas an Adornos Denken. Ebenso oft wurde hervorgehoben, dass sie dennoch nicht die ganze Wahrheit ist, da Adorno mehr zu bieten habe als diese letztlich eindimensionale, sich in ihrem kritischen Gestus selbst gegen Kritik immunisierende negative Theoriemaschine – die Grenzen des Negativen also bei ihm selbst artikuliert seien. Ich möchte im folgenden eine etwas andere Lesart von Adornos Philosophie anbieten: Statt die Frage zu stellen, wie man sich von Adorno aus aus der Totalität des Negativen herausarbeiten könnte (wenn man ihn nicht gleich im Ganzen verabschiedet, wie es auch viele getan haben), möchte ich untersuchen, wie er selbst sich in dieses Negative *hineingearbeitet* hat. Die Frage wird sein, über was für andere Denkmodelle er noch verfügt und in was für einem Verhältnis diese zum sich totalisierenden Negativismus stehen. Davor möchte ich eine knappe Rekonstruktion eines für diese Diskussion wichtigen Gedankenweges in der *Negativen Dialektik* unternehmen.

Adornos Philosophie erscheint mir hier insofern bedeutsam, als sich an ihr die Frage nach den Grenzen eines wirklich negativistischen Denkens exemplarisch stellen lässt. Man kann geradezu sehen, wie der Negativismus einem Denken widerfährt, es zutiefst prägt und gleichzeitig als beständiges Problem erhalten bleibt. Insofern kann man bei ihm das Negative als Grenze und die Grenzen des Negativen gleichermaßen studieren.

2 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik (Gesammelte Schriften, Bd. 6)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 23 (im Folgenden als »ND« im Text zitiert).

## 2. Zum Angelpunkt negativer Dialektik

Die für Adornos Verhältnisse erstaunlich systematische und stringente Einführung seines negativistischen Grundmotivs findet im zentralen Kapitel »Negative Dialektik. Begriffe und Kategorien« statt, auf das hier ausführlicher eingegangen sei. Es beginnt mit einer vollständig philosophieimmanenten Auseinandersetzung mit Kant und Hegel als Repräsentanten idealistischen Denkens und setzt insofern dort an, wo die *Metakritik der Erkenntnistheorie* aufgehört hatte. Wie diese beschäftigt es sich mit erkenntnistheoretischen Fragen, oder allgemeiner mit der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Welt. Transzendentalphilosophie und Dialektik werden hier beobachtet als Versuche, zur Sachhaltigkeit zu kommen und damit jenseits eines schlichten Realismus der Welt zu ihrem Recht zu verhelfen. Adorno spricht an verschiedenen Stellen von »Ausbruchsversuchen« aus dem Gefängnis des Bewusstseins, des Geistes bzw. des Denkens, die allesamt scheitern. Das erste Problem philosophischen Denkens wäre dann nicht, wie mit den realen Schrecken der Welt angemessen umzugehen ist, sondern wie überhaupt zur Welt vorzudringen wäre. An ihm kann man Adorno zufolge nicht einfach vorbeigehen, und es bildet auch seinen eigenen Ausgangspunkt. Das Ausbruchsmotiv erfährt eine Transformation von der Immanenz des Bewusstseins über die der Gesellschaft zu derjenigen der Welt als solcher, bleibt aber, wie mir scheint, zutiefst von seinem Ausgangspunkt geprägt.

Man könnte meinen, dass das Problem mit dem Empirismus und der Kantischen Wende zum Transzendentalen in die Welt gekommen sei, was die Sache für Adorno aber nicht trifft. Mit dem Problem der Immanenz und des Ausbruchs aus ihr hat es ihm zufolge jedes idealistische Denken zu tun, und ob eine Philosophie idealistisch ist, hängt nicht von ihrem Selbstverständnis ab, sondern davon, ob sie sich auf ein Prinzip festlegt: »Idealismus herrscht, auch wenn das *hypokeimenon* Sein oder Materie oder wie immer genannt wird, vermöge der Idee des *hypokeimenon*.«<sup>3</sup> Letztlich geht Adorno aber noch weiter: Jegliche feste Berufungsinstanz macht die Philosophie insofern idealistisch, als es immer das Denken selbst ist, das diese Instanz setzt. Also: Kein Erstes, kein Prinzip, kein fester Ankerpunkt, keine Geschlossenheit beim gleichzeitigen Bewusstsein, dass das Denken nicht von sich aus immer schon bei den Sachen ist, und doch die Forderung nach Denken im emphatischen Sinne der Begriffsarbeit – damit ist die Problemlage umschrieben, von der Adorno ausgeht und die seine eigenen Lösungen erheblich limitiert.

<sup>3</sup> Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie (Gesammelte Werke, Bd. 5)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 186.

Wenn hier von einem Immanenzzusammenhang die Rede ist, so ist es immer zuerst einmal der des Bewusstseins bzw. des Denkens: »Man kann nicht hinaussehen.« (ND, 143)

Der erste Ansatzpunkt für eine immanente Kritik ist die Empfindung im Kantischen Sinne, die für Adorno »die Stelle des unauslöschlich Ontischen« (ND, 140) markiert, also des Weltlichen, Realen gegenüber der Bewusstseinsimmanenz. Gleichzeitig ist sie aber nichts, auf das eine Kritik an Kant sich affirmativ beziehen könnte – das verhindern ihre Kontingenz und ihre Verwobenheit in einen Erkenntniszusammenhang. Die Frage, ob es so etwas wie Empfindungen wirklich »gibt« oder ob sie nicht eher das Konstrukt einer bestimmten erkenntnistheoretischen Modellierung sind, ist an dieser Stelle weniger entscheidend als die Tatsache, dass Kant nicht ohne sie auskommt. In der *Metakritik* resultiert eine vergleichbare Beobachtung an Husserl in der Forderung nach Dialektisierung; hier ist die Dialektik von vornherein vorausgesetzt. Insofern aber auch ein dialektisches Verständnis die Empfindung nicht auflösen kann, bleibt sie als eine Art Stachel im Denken des Denkens erhalten, und Kant und Hegel werden immer wieder gegeneinander in Stellung gebracht. Wenn man so will, zeigt sich bereits hier ein negativistischer Zug, indem die Kritik des Idealismus sich auf Residuen zurückverweisen sieht, die keine Berufungsinstanzen sind, sondern Widerstände gegen jede Form der Totalisierung.

Die zweite Form des immanenten Widerstands geht von der Nicht-Koinzidenz zwischen Sache und Begriff aus, die dem Denken offenbar erkennbar ist. In phänomenologischer Sprache könnte man sagen, dass mit der Identifizierung von etwas als etwas die Differenz zwischen dem Gegenstand und der Art seiner Auffassung über das Scharnier des »als« gegenwärtig bleibt, ohne dass der Überschuss der Sache über ihre Bestimmung positiv zu greifen wäre. Dazu bräuchte es weiterer Bestimmungen, die die Differenz aber nicht aus der Welt schaffen, sondern lediglich verschieben. Dabei nimmt Adorno eine Art Parallelmontage von erkenntnistheoretischen mit gesellschaftlichen Kategorien vor, ohne die Übergänge jeweils eigens zu thematisieren: Die Differenz wird zum Widerspruch zugespitzt bzw. als ein solcher behauptet, und dieser wird mit dem gesellschaftlichen Antagonismus kurzgeschlossen. Den Anspruch seines Verfahrens beschreibt Adorno folgendermaßen: »In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen allein durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen.« (ND, 198) Diese Dechiffrierungsarbeit ist offenbar nicht analog der Beschreibung der Genese der Denkform aus der Warenform, die sich etwa Alfred Sohn-Rethel vornimmt,<sup>4</sup> sondern hat eher hermeneutischen Charakter.

<sup>4</sup> Vgl. Alfred Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.

Dass dies als Ansatz leicht zu kritisieren ist und sich im einzelnen extrem angreifbar macht, soll aber hier nicht im Zentrum stehen. Entscheidend erscheint mir vielmehr, dass die Grundlage der Argumentation vorerst innerphilosophisch bleibt.

Eher unvermittelt taucht allerdings zusätzlich an verschiedenen Stellen das Motiv des Leidens auf: Anders als im Falle der Parallelisierung von Denkform und Gesellschaftsform erscheint es weniger einer etwas gewagten Dechiffrierungsarbeit oder Spekulation des Autors zu entstammen als vielmehr von außen in den Gedankengang einzubrechen und sich Geltung zu verschaffen.<sup>5</sup> Georg Simmels Beobachtung, es sei erstaunlich, wie wenig man der Geschichte der Philosophie »die Leiden der Menschheit anmerkt« (ND, 156), auf die sich Adorno bezieht, ist hier paradigmatisch: In der erkenntnistheoretischen Diskussion erscheinen die Leiden der Menschheit prima facie nicht ganz am richtigen Ort, aber sie verlangen Beachtung und beanspruchen Relevanz auch hier. Nur auf welche Weise soll dies geschehen?

Wenn Adorno im Anschluss zu den traditionellen Kategorien von Subjekt und Objekt greift, wird die Differenz zwischen Erkenntnistheorie und Gesellschaft endgültig eingeebnet. Der »Vorrang des Objekts«, den er schließlich vertritt, ist ein vielschichtiges Motiv, das hier nur gestreift werden kann. »Objekt« steht hier für die Realität der Empfindung, den Gegenstand der Erkenntnis, für die Objektivität – d. h. materielle Wirklichkeit – des »Subjekts«, für die prägende Kraft gesellschaftlicher Strukturen und Denkmuster und die Dinglichkeit der Warenform. Bei diesem Ineinander von ontologischen (an dieser Stelle verwendet Adorno selbst dieses Wort), kritischen und utopischen Motiven haben wir es wiederum in keinem Fall mit einer Instanz zu tun, auf die man sich philosophisch ungebrochen berufen könnte: Sie stehen entweder für etwas zu Kritisierendes, Falsches, oder für etwas, das nur indirekt angegangen werden kann. Doppelt gebrochen erscheinen die Fälle, in denen Adorno im zu Kritisierenden etwas zu Bewahrendes ausmacht, nämlich wenn er die Kritik an Verdinglichung und Entfremdung und damit seine eigene intellektuelle Vergangenheit kritisiert. Die vollständige Austreibung von Verdinglichtem würde auf die Spur prozesshafter Aktualität führen und die von Entfremdung auf ein ausschließendes Beharren auf dem

5 Tilo Wesches Hinweis, eine angemessene Lektüre der *Negativen Dialektik* müsse der Verflechtung von gesellschaftstheoretischen, erkenntnistheoretischen, moralphilosophischen und ästhetischen Motiven Rechnung tragen, ist vollkommen berechtigt (vgl. »Negative Dialektik: Kritik an Hegel«, in: Richard Klein, u. a. (Hg.), *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, München: Metzler 2011, S. 317–325). Mir geht es hier um die höchst unterschiedlichen Wege, auf dem diese Motive in Adornos Philosophie hineingekommen sind.

Eigenen, also beide wiederum in eine idealistische Schließung. Dennoch kann es nicht darum gehen, nun Dingliches und Fremdes zu glorifizieren; sie taugen wiederum nur als Widerstand gegen die Totalisierung, und sei es eine der Kritik.

Schließlich wird der Begriff des Objekts selbst noch einmal in Frage gestellt und als von der Tradition vorgegebene »terminologische Maske« (ND, 193) bezeichnet. Hinter dieser Maske verbirgt sich Materialität, genauer Körperlichkeit. Hier findet sich eine ganze Kaskade von unterschiedlichen Motiven, mit denen diese neue Chiffre gefüllt werden soll: »das Leibliche«, »Körpergefühl«, »immanent Somatisches«, »Lust und Unlust« etc. – höchst unterschiedliche Motive, deren Unterschiedlichkeit allerdings nur ansatzweise Rechnung getragen wird. Weitergeführt werden an dieser Stelle nur die letzten beiden. Hier, im mit einem lapidaren »Leid physisch« überschriebenen Absatz, steht einer der zentralen Sätze des Buches: »Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens, sind die vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem, so wie alles Glück auf sinnliche Erfüllung abzielt und an ihr seine Objektivität gewinnt.« (ND, 202) Der psychologische Begriff der Unlust, der hier wie ein Euphemismus wirkt, wird ersetzt durch Schmerz, gewinnt so an Dringlichkeit und rückt näher an die menschliche Wirklichkeit heran. Und es ist der Schmerz, nicht die Lust, der weiter verfolgt wird. Damit sind wir am Kern dieser Linie von Adornos Denken, die sich nicht mehr auf den Ausbruch aus der Bewusstseinsimmanenz reduzieren lässt.

Die enge Kopplung oder gar Identifikation von körperlichem Schmerz, Negativität und Dialektik weist auf einen Punkt hin, an dem reale Erfahrung, Strukturen des Denkens und Ansprüche an es scheinbar nicht mehr auseinandergehalten werden können. Zuerst einmal scheinen wir es mit einer starken genetischen These über die Herkunft des Denkens zu tun zu haben, die sich nicht nur bei Adorno findet: Schmerz gilt als Motor des Denkens, als Anstoß, überhaupt mit dem Denken zu beginnen und es in Gang zu halten. Der Schmerz als das physisch Falsche, Widrige wäre dann das, was uns dazu bringt, die Welt denkend durchdringen zu wollen, um ihn verstehen und schließlich beseitigen zu können. Das wird sofort gattungsgeschichtlich gewendet, indem »alle Tätigkeiten der Gattung« als Versuche der »Abschaffung des Leidens« bzw. der »Negation des physischen Leidens« (ND, 203) gewertet werden. Man wird fragen müssen, was genau »Tätigkeiten der Gattung« sind, und wie der neuerliche Übergang nun von der Realgenese des individuellen Denkens zur menschheitsgeschichtlichen Perspektive begründet wird oder besser: werden könnte, denn Adorno versucht es gar nicht. Entscheidend für unseren Zusammenhang scheint mir aber etwas anderes: Es handelt sich bei der Kopplung von Schmerz, Negativität und Dialektik offenbar weniger um eine Forderung als um eine Selbst-

beschreibung, eine Charakterisierung des eigenen Denkens. Diese hat zwei Seiten – eine formale Figur und eine Inanspruchnahme –, die nicht voneinander zu trennen sind.

Rein formal kann Schmerz in mehrfacher Hinsicht als Inbegriff von Negativität betrachtet werden.<sup>6</sup> Der Bezug auf Empfindung als transzendentalphilosophisches Residuum des somatischen Anteils der Erfahrung war insofern negativ, als sie als bloßer Widerstand gegen die Selbstgenügsamkeit des Denkens fungierte, aber Empfindungen als solche tragen keinen negativen Index. Hier ist es anders: Der körperliche Schmerz zeigt sich als solcher, ohne jeden äußeren Bezug und ohne ausdrückliche Bewertung als negativ. Dem Schmerz ist ein Weltverhältnis eingeschrieben, auch wenn er im extremsten Fall zum Weltverlust führt: Er kann mit F. J. J. Buytendijk als »Getroffenwerden« verstanden werden, auch wenn kein Etwas wahrnehmbar sein mag, das uns trifft. Wenn die Erfahrung eine immer neu austarierte Balance von Aktivität und Passivität ist, neigt sich die Waage hier ganz auf die Seite des Passiven. Was uns trifft, richtet sich gegen uns – nicht nur in seiner Richtung, sondern von der Sache her, und schlimmstenfalls reduziert sich für uns die Welt auf dieses Gegen.

Wenn Elaine Scarry den Schmerz als »die reine physische Erfahrung der Negation« bezeichnet, so fügt sie noch eine weitere Dimension hinzu: Er gilt ihr als »Wahrnehmung von etwas, das gegen uns ist, und von etwas, gegen das man sein muß«<sup>7</sup>. Die eigene Gegnerschaft gegen das Widrige geht in die Richtung jener Abschaffung des Leidens, von der die Rede war; zuerst einmal allerdings nicht als prinzipielle oder politische Haltung, sondern ganz konkret: Es soll aufhören. »Weh spricht: vergeh« (ND, 203), wie Adorno Nietzsches *Zarathustra* zitierend schreibt. Vor jedem Plan und jeder bewussten Aktivität gibt es eine elementare Fluchtreaktion, eine dringliche und vergebliche Bewegung weg von – vergeblich, weil es vom Schmerz selbst keinen Rückzug geben kann und weil der verzweifelte Rückzugsversuch letztlich selbst einen Teil des Leidens ausmacht. Das Müssen der Gegnerschaft, von dem Scarry spricht, ist zuerst kein Sollen, sondern ein Faktum.

Noch elementarer kann der Schmerz selbst als eine Art Widerstand gegen die Zumutung des gegen mich Gerichteten gelten. Dieser Wi-

<sup>6</sup> Vgl. für das Folgende auch Christian Grüny, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004; mit Fokus auf Adorno ders., »Theodor W. Adorno – Soma und Sensorium«, in: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, ders. u. Tobias Klass (Hg.) *Leiblichkeit. Zur Geschichte und Aktualität des Begriffs*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, S. 245-259.

<sup>7</sup> Elaine Scarry, *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1992, S. 79.

derstand ist noch weniger als ein unwillkürlicher Rückzug, sondern lediglich das Leiden selbst. Es zeigt, dass das Getroffenwerden kein gleichgültiger Vorgang ist, keine beliebige Störung eines Funktionszusammenhangs oder Zerstörung von Gewebe, sondern ein lebendiges Wesen trifft, dessen Resistenz sich einzig darin bekundet, das es leidet. Auf dieser Ebene gibt es keine Diskussion, ob der Schmerz sein soll oder nicht. Er ist der Inbegriff dessen, was man mit dem unschönen Begriff des »Nichtseinsollenden« bezeichnen kann, den Theunissen als Kern von Negativität bei Adorno ausmacht.<sup>8</sup> Schmerz ist, fasst man es zusammen, die Erfahrung eines Gegen, gegen das ich bin und gegen das ich Widerstand leiste. Insofern ist er die Verkörperung einer doppelten Negativität. – Man muss aufpassen, dass man den Schmerz ausgehend von dieser rein formalen Beschreibung nicht in eine reine Denkfigur transformiert und seine dringliche Wirklichkeit verflüchtigt.

Nun war bei Adorno nicht die Rede von Denken überhaupt, sondern von Dialektik. Der Schmerz mag der Denkanstoß schlechthin sein, hier aber geht es wesentlich auch darum, auf welche Weise er das Denken prägt und formt. Geht man vom Schmerz aus, so rücken Widerstand und Widerspruch ins Zentrum des Umgangs mit der Welt, und es verbietet sich jeder versöhnende Abschluss. Bedeutet das nun aber, dass tatsächlich alles von hier aus gedacht werden muss? Soll jeder Gedanke negativ dialektisch sein? Um diese Fragen beantworten zu können, muss die Herkunft und Vorgeschichte dieser Motive berücksichtigt und ein Blick auf Adornos tatsächliche philosophische Praxis geworfen werden, die noch deutlich andere Formen der »Arbeit des Negativen« enthält.

### 3. Die Leidensgeschichte der Welt

Vom Ausbruch aus der subjektiven Immanenz des Denkens bis zum Schmerz als negativem Bezugspunkt ist ein weiter Weg, den Adorno selbst erst einmal gehen musste. Direkt am Anfang der *Negativen Dialektik*, in der kurzen Einleitung, benennt er das Ausbruchsmotiv als eigenen Ausgangspunkt: »Seitdem der Autor den eigenen geistigen Impulsen vertraute, empfand er es als seine Aufgabe, mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen [...].« (ND, 10) Im Kontext des Institutes für Sozialforschung und insbesondere für Max Horkheimer war dies ein eher exotisches philosophisches Anliegen, und Horkheimer kommentierte 1935 Adornos Ankündigung, an einem Buch über Husserl zu arbeiten, dies schein ihm »bei der er-

<sup>8</sup> Vgl. Michael Theunissen, »Negativität bei Adorno«, in: Ludwig v. Friedeburg u. Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 41-65.

sten Überlegung nicht gerade ein Schlüsselproblem der gegenwärtigen Lage zu betreffen<sup>9</sup>. Demgegenüber war für Adorno der Ausbruch aus dem Gefängnis der Subjektivität in der Tat ein Schlüsselproblem, das zuerst einmal ganz unabhängig von der politischen Lage bestand. Vielleicht ist an dieser Stelle ein wenig Psychologisieren erlaubt: Biographen und Weggefährten zeichnen ein Bild des jungen Adorno als hochintelligenten und -sensiblen Großbürgersohn, dessen Blick auf die Welt aus jenen bürgerlichen Interieurs stammt, die er in seinem Kierkegaard-Buch so scharf charakterisiert.<sup>10</sup> Leo Löwenthal spricht gar von einer »Art naiver Unkenntnis der wirklichen Welt«<sup>11</sup>. Es mag sein, dass der immer neu zu vollziehende und philosophisch abzusichernde Ausbruch vor allem derjenige Adornos selbst war.

In einem offenen Brief an Horkheimer zu dessen siebzigsten Geburtstag 1965 findet sich eine aufschlussreiche Charakterisierung:

Primär war bei dir die Empörung übers Unrecht. Ihre Verwandlung in Erkenntnis des antagonistischen Unwesens, zumal die Reflexion auf eine Praxis, die ihrem eigenen nachdrücklichen Begriff nach eins sein soll mit Theorie, nötigte Dich zur Philosophie als der nachdrücklichen Absage an Ideologie. Ich aber war, nach Herkunft und früherer Entwicklung, Künstler, Musiker, doch beseelt von einem Drang zur Rechenschaft über die Kunst und ihre Möglichkeit heute, in dem auch Objektives sich anmelden wollte, die Ahnung von der Unzulänglichkeit naiv ästhetischen Verhaltens angesichts der gesellschaftlichen Tendenz.<sup>12</sup>

Der Empörung stehen ein Drang und eine Ahnung gegenüber, die eingestandermaßen wenig von jenem Unrecht wissen, das Horkheimers primäres Movens war.

Zwei Vorträge vom Anfang der dreißiger Jahre, »Die Aktualität der Philosophie« und »Die Idee der Naturgeschichte«, geben hier weiteren Aufschluss. Susan Buck-Morss spricht davon, dass diese Vorträge »contained in embryonic form the theoretical position of his 1966 philo-

9 Brief Horkheimers an Adorno vom 2.1.35, zit. bei Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München: dtv 1993, S. 183.

10 Vgl. Th. W. Adorno, *Kierkegaard (Gesammelte Schriften, Bd. 2)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 61-69.

11 Leo Löwenthal, »Erinnerungen an Theodor W. Adorno«, in: Friedeburg u. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983* (Anm. 8), S. 388-401, hier 390.

12 Th. W. Adorno, »Offener Brief an Max Horkheimer«, in: ders., *Vermischte Schriften I (Gesammelte Schriften, Bd. 20.1)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 155-163, hier 159.

sophical testament, *Negative Dialektik*«<sup>13</sup> – aber in der Hinsicht, um die es mir hier geht, ist es eben nicht so. Der erste der beiden, die Antrittsvorlesung von 1931, beginnt mit einem Ausblick auf eine Welt, die denkbar weit von der »richtigen und gerechten Wirklichkeit«<sup>14</sup> entfernt ist. Eine nähere Charakterisierung dieser Wirklichkeit findet sich nicht, dafür aber die Formulierung, es gehe darum »die dämonischen Gewalten besser erkennen und bannen [zu] lernen«<sup>15</sup>, die an Mystifikation grenzt. Die Berufung auf Marx wirkt angesichts dessen wie ein kosmetischer Nachtrag. Der Bezug zu Walter Benjamin, der bereits hier deutlich ist, wird im zweiten Vortrag zentral. Die falsche Wirklichkeit, die jetzt mit dem frühen Lukács als »entfremdete, dinghafte, gestorbene Welt«<sup>16</sup>, wird ganz aus der Perspektive von Benjamins Trauerspielbuch in den Blick genommen, und erscheint nun als »Leidensgeschichte«<sup>17</sup>. Das ist denkbar weit von Horkheimers zorniger Beobachtung von 1934 entfernt, die philosophische Anthropologie heiße uns davon zu abstrahieren, »daß im Krankenhaus dritter Klasse auch für Sterbende nach sechs Uhr Besuche verboten sind«<sup>18</sup>.

Die Freundschaft mit Max Horkheimer trägt wesentlich dazu bei, dass sich Adornos Blick jenseits der an Abstraktheit kaum zu übertreffenden Rede von einer Leidensgeschichte der Welt für das konkrete Leiden in dieser Welt schärft. Hier kommt die oben angesprochene zweite Dimension der Berufung auf den Schmerz ins Spiel: eine Inanspruchnahme, der er sich nicht entziehen kann. Der Weg von der Dialektisierung der Erkenntnistheorie über den Vorrang des Objekts und die Wendung zum Materialismus bis zum körperlichen Schmerz schien zumindest in Adornos Darstellung von zwingender Konsequenz. Indem der Schmerz so am Ende eines Denkweges steht, wird etwas Wesentliches verdeckt: dass das in Anspruch genommen Sein vom Schmerz nicht das Ergebnis eines Gedankens ist, sondern sein Anfang; nicht der erfolgreiche Ausbruch, sondern der Einbruch einer unerträglichen

13 Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Hassocks: Harvester Press 1977, S. 212, Anm. 1

14 Th. W. Adorno, »Die Aktualität der Philosophie«, in: ders., *Philosophische Frühschriften (Gesammelte Werke, Bd. 1)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 325-344, hier 325.

15 A. a. O., S. 334f.

16 Th. W. Adorno, »Die Idee der Naturgeschichte«, in: ders., *Philosophische Frühschriften* (Anm. 14), S. 345-365, hier 356.

17 A. a. O., S. 359; Zitat aus *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* von Benjamin.

18 Max Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1974, S. 329.

Wirklichkeit. Insofern gründet sich der Bezug auf den Schmerz weder auf ein Argument noch auf eine Entscheidung, sondern auf einen vorgängigen Anspruch. Es hat nun aber keinen Sinn, von einem Anspruch des Schmerzes als solchem sprechen, der am Ende wenig mehr als die formale Figur wäre, mit der er beschrieben worden ist. Wir begegnen keinem Schmerz als solchem, sondern immer dem konkreten eigenen oder fremden Leiden an etwas.

Adorno *spricht* nicht von einem solchen Anspruch, er macht aus ihm kein explizites Element seiner Philosophie, aber er geht offensichtlich von ihm aus. Man könnte hier eine über Horkheimer vermittelte Linie von Schopenhauer ziehen, der in seiner Moralphilosophie jede Form des Sollens, der begründeten oder begründbaren Forderung ablehnt und stattdessen fordert, vom realen Verhalten auszugehen, nämlich von einer Verhaltensweise namens Mitleid.<sup>19</sup> Nun ist Mitleid kein wirklich guter Begriff für die Sache, um die es hier geht, weil er ein seiner selbst mächtiges Subjekt suggeriert, das über einen zu klärenden Mechanismus des Leidens der anderen inne und von ihm angesteckt wird. In der Rede von Mitleid schwingt etwas Hilfloses und gleichzeitig Paternalistisches mit, das der Sache unangemessen ist. Man könnte vielleicht stattdessen mit einem Begriff von Emmanuel Levinas von »Nicht-Indifferenz« angesichts des Leidens anderer sprechen<sup>20</sup> (wohl wissend, dass man Adorno und Levinas nicht einfach miteinander kurzschließen kann), und auch diese wird von Adorno eher bezeugt als explizit gemacht. In Anspruch genommen wird sie im Abschnitt über Moralphilosophie: »Der Impuls, die nackte physische Angst und das Gefühl der Solidarität mit den, nach Brechts Wort, quälbaren Körpern« (ND, 281), markieren jenen tiefsten Punkt, an dem die Diskussion aufhört und wir es mit dem Faktum einer Nicht-Indifferenz und Widerständigkeit zu tun bekommen. Das ist so wenig die ganze Moralphilosophie wie der Schmerz als Figur die ganze negative Dialektik ist, aber es der Ausgangspunkt dafür, dass sich moralische Fragen überhaupt stellen, das »Hinzutretende«, ohne das das Nachdenken über Moral ein beliebiges Rasonieren wäre.<sup>21</sup>

Der konkrete Anlass für dieses Denken ist, das ist bekannt, der Versuch der Vernichtung der europäischen Juden, für die Adorno die Chif-

19 Vgl. Arthur Schopenhauer, »Preisschrift über die Grundlage der Moral«, in: ders., Kleinere Schriften (*Werke in fünf Bänden*, Bd. III), Zürich: Hoffmanns 1988, S. 459-631.

20 Vgl. etwa Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg u. München: Alber 1992, S. 304 f.

21 Vgl. Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg: Argument 1993; Ulrich Kohlmann, *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, Lüneburg: zu Klampen 1997.

fre »Auschwitz« verwendet.<sup>22</sup> »Nach Auschwitz« ist geradezu zum Signet von Adornos Denken geworden, und es ist ihm tatsächlich ernst damit. Der Beginn der »Meditationen zur Metaphysik« ist denn auch der dritte Ort, an dem der physische Schmerz als Instanz an zentraler Stelle auftaucht. »[D]aß Auschwitz nicht sich wiederhole« (ND, 358), wird als unbedingtes Gebot nach Art des kategorischen Imperativs aufgefasst. Hier begegnen wir wieder einem Müssen, das mit dem gleichen kategorischen Charakter auftritt wie die Gegnerschaft gegen den eigenen Schmerz, aber doch ein Gebot und kein Faktum beschreibt. Während eine diskursive Behandlung dort zwar problematisch, aber zumindest noch möglich und in manchen Fällen auch geboten erscheint – ist es sinnvoll, diesen Schmerz zu ertragen? Oder ihn gar zuzufügen? –, wird sie hier als »Frevel«, also als Verletzung eines quasireligiösen Gebotes aufgefasst.

Indem Adorno derart einen scheinbar ununterbrochenen Zusammenhang von Auschwitz als historischem Ereignis, dem Schmerz als formaler Figur und der negativen Dialektik als Methode des philosophischen Zugangs zur die Welt aufmacht, legt sich der Schatten von Auschwitz dem Anspruch nach auf die gesamte Philosophie. Er beherrscht das Ende der *Negativen Dialektik*, die »Meditationen zur Metaphysik«, so vollkommen, dass Theunissen davon sprechen kann, dass der Übergang in jene negative Metaphysik die Theorie »im ganzen, bis in ihren praktischen Zweck hinein«<sup>23</sup> präge. Diese Diagnose geht von der Auffassung aus, die »Ontologie des falschen Zustands« sei das letzte Wort oder doch zumindest der entscheidende Punkt der Theorie als ganzer. Die pränegativistischen und negativistischen Lösungsversuche des Problems einer »bis ins Innerste falsche[n] Welt« (ND, 41), in der doch die Spur des Richtigen zu finden sein muss, wenn nicht die Philosophie den Maßstab ihrer Kritik verlieren soll, werden von Theunissen durchgemustert und allesamt als untauglich befunden. Nur die radikale Konsequenz einer negativen Theologie des sich erniedrigenden Gottes, für die die »Meditationen« nur die Vorbereitung sein könnten, lässt er gelten – dann allerdings ist auch mit Marx nichts mehr zu holen und die Gesellschaftskritik hat ausgedient. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass das Bild vollendeter Schwärze tatsächlich dem entspricht, das Adorno zeichnet. Die Stellen dafür lassen sich leicht finden, ebenso allerdings die Gegenbelege.

22 Selbst hier kann Horkheimers Einfluss nicht hoch genug eingeschätzt werden. In dem bereits zitierten Brief heißt es: »Jahrzehnte später sagtest Du in der Emigration, was ich nie vergessen konnte: wir, die Geretteten, gehörten eigentlich ins Konzentrationslager.« (Adorno, »Offener Brief an Max Horkheimer« (Anm. 12), S. 157)

23 M. Theunissen, »Negativität bei Adorno« (Anm. 8), S. 57.

Ich möchte Adornos Philosophie demgegenüber als eine verstehen, die von Auschwitz in Anspruch genommen ist und die sich der Radikalität dieses Anspruchs immer wieder neu zu stellen versucht, und nicht als Prophetie des bereits erfolgten Untergangs.<sup>24</sup> Aussagen wie die Giorgio Agambens, dass das Fußballspiel zwischen Mitgliedern eines Sonderkommandos und der SS in Auschwitz »sich in jedem Spiel in unseren Fußballstadien wiederholt, in jeder Fernsehübertragung, in jeder alltäglichen Normalität«<sup>25</sup>, die wie eine Karikatur dieses Denkens wirken, finden sich bei Adorno eben nicht. Die Philosophie seiner späteren Jahre macht Ernst damit, ein Denken nach Auschwitz zu sein – ohne dass in jedem einzelnen Fall vorweg klar wäre, was genau das bedeutet.

In dem Vortrag zum Thema der Aufarbeitung der Vergangenheit von 1959 findet sich eine bemerkenswerte Formulierung: »Ich habe das Düstere übertrieben, der Maxime folgend, daß heute überhaupt nur Übertreibung das Medium von Wahrheit sei.«<sup>26</sup> Mit dem Eingeständnis, das Düstere übertrieben zu haben, verbindet sich sicher nicht das augenzwinkernde Zugeständnis, es sei doch alles halb so schlimm. Vielmehr ist die Übertreibung hier das Mittel, die Situation deutlich darzustellen, ohne sie zu verharmlosen. Mit dem Motiv der Übertreibung, das mich im Folgenden noch beschäftigen wird, möchte ich zu zwei weiteren Denkformen kommen, die in einem Spannungsverhältnis zu jener Form radikaler Negativität stehen, die aber für Adornos Denken ebenso entscheidend sind.

#### 4. Tradition und Konstellation

Adornos Selbstcharakterisierung als Musiker – gegenüber dem philosophischen Moralisten Horkheimer – führt auf die erste dieser Denkformen. Sie entstammt der Musikgeschichte und umschreibt ein bestimmtes Verhältnis zur Tradition; ihr Paradigma ist Verabschiedung der harmonischen Tonalität durch Arnold Schönberg. Über den musikalischen, ja über den ästhetischen Bereich hinaus ist sie als formale Fi-

24 Vgl. dazu auch Christian Grüny, »Nach Auschwitz« – ein Motiv zwischen Geschichte und Metaphysik, in: Petra Gehring, Marc Rölli u. Maxine Saborowski (Hg.), *Ambivalenzen des Todes. Wirklichkeit des Sterbens und Todestheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 192-210.

25 Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 23.

26 Th. W. Adorno, »Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?«, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II (Gesammelte Werke, Bd. 10.2)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 555-572, hier 567.

gur ebenso wirksam wie der Schmerz und das Denken nach Auschwitz. In beiden Fällen geht es um einen Umgang mit der kulturellen Welt der Gegenwart und um ein Verhältnis zur Vergangenheit.

Der Übergang zur Atonalität wurde allgemein als radikaler Abschied von allem verstanden, was die Musik bisher ausgemacht hatte. Schönbergs zweites Streichquartett, das diesen Abschied inszenierte, und die danach entstandenen nicht mehr tonalen, aber hochexpressiven Stücke sorgten bei ihren Uraufführungen für Tumulte, Gelächter und Schlägereien. Passenderweise greift Schönberg im vierten Satz des Quartetts auf das Gedicht *Entrückung* von Stefan George zurück, das mit den Worten »Ich fühle Luft von anderem Planeten« beginnt – nicht alle wollten diese Luft atmen. Der Gestus des radikalen Bruches wurde von Schönberg und seinen Schülern Anton Webern und Alban Berg kultiviert, er wird allerdings ausbalanciert durch eine gegenläufige Selbstinterpretation, die die Kontinuität zur Vergangenheit betont.

Abgesehen von der allgemeineren Feststellung, Neues habe es immer gegeben und es sei dies das Gesetz künstlerischer Entwicklung insgesamt – »Kunst heißt Neue Kunst«<sup>27</sup> –, führen die Komponisten eine Rekonstruktion der musikalischen Entwicklung vor, nach der sich der Weg zur Atonalität und schließlich zur Zwölftontechnik als zwingende Konsequenz des Bisherigen zeigt. Aufschlussreich sind hier etwa Anton Weberns Vorträge von 1932 und 1933. Webern bietet eine auf musikalische Laien zugeschnittene Entwicklungsgeschichte der Musik an, die ganz auf die Zwölftontechnik zuläuft und dabei die beiden Motive der Kontinuität und des Bruchs vermittlungslos nebeneinanderstellt. Auf der einen Seite wird eine bereits ambige, schwebende Tonalität vorgestellt, die quasi widerstandslos in die Atonalität gleitet – »eines Tages konnte man auf die Beziehung auf den Grundton verzichten«<sup>28</sup> –, auf der anderen spricht er von der »Katastrophe« und davon, dass der Tonalität »das Genick gebrochen«<sup>29</sup> wurde. Man kann sagen, dass dieses Verhältnis zur Tradition für Adorno von Anfang an verbindlich gewesen und auch geblieben ist; er hat es auf die Figur der Bewahrung des Traditionszusammenhangs *vermittels* des Bruches gebracht.<sup>30</sup>

27 Arnold Schönberg, »Neue Musik, veraltete Musik, Stil und Gedanke«, in: ders., *Stil und Gedanke*, Frankfurt am Main: Fischer 1992, S. 40-53, hier 42.

28 Anton Webern, *Der Weg zur Neuen Musik*, Wien: Universal Edition 1960, S. 41.

29 A. a. O., S. 51.

30 Zum komplizierten Verhältnis zu Schönberg als Person, in Theorie und musikalischer Praxis vgl. Ludwig Holtmeier u. Cosima Linke, »Schönberg und die Folgen«, in: Klein u. a., *Adorno-Handbuch* (Anm. 5), S. 119-139.

Wenn Adorno allgemein über Tradition reflektiert, so bringt er das Motiv der bestimmten Negation in Anschlag: Die zeitgenössische Kunst bezieht sich negierend auf ihre historischen Vorgänger und hält ihnen dadurch die Treue. Beim Verhältnis von Tonalität und Atonalität, wie Schönberg und Webern es dargestellt haben, scheint mir die Sache doch komplizierter gelagert (einmal abgesehen davon, ob irgendein Zusammenhang wirklich ohne Verlust auf diesen Nenner gebracht werden kann). Die offensive Negation tonaler Anklänge ist eher als Übergangsstadium zu begreifen, in dem ein Einschwenken in überkommene musikalische Organisationsformen auf der Seite der Hörer verhindert werden soll: Solange ein Abstand von sieben Halbtönen als Quinte gehört wird, muss er vermieden werden. Wenn Schönberg als Ziel von der »Emanzipation der Dissonanz«<sup>31</sup> spricht, so benennt er eine qualitative Veränderung, die eher einer inneren Umorganisation, einem Umstülpen gleicht als einer Negation.

Tatsächlich ist auch Adornos Vorstellung des Umgangs mit Tradition vielschichtiger, als es die Rede von der bestimmten Negation suggeriert. Die der musikalischen Tradition entnommene »Verpflichtung zum Durchformen, Durchartikulieren«<sup>32</sup> impliziert die Beseitigung traditioneller Formen und Vorgegebenheiten; gleichzeitig gibt es die Forderung nach einem Verhalten zur Tradition in Gestalt von Werken der Vergangenheit im Bewusstsein der Distanz von ihnen. Zwischen ihnen und der Gegenwart herrscht ein Verhältnis wechselseitiger Beleuchtung und Explikation: »[N]ur der kann Schönberg verstehen, der Bach versteht, nur der auch Bach, der Schönberg versteht.«<sup>33</sup> Damit ist ein spezifisches, über den Widerstand der historischen Distanz zu etablierendes Verhältnis zur Tradition keine Haltung, die man einnehmen kann oder auch nicht, sondern Voraussetzung für ein Verständnis der Gegenwart.

Zusätzlich dazu haben wir es bei der Musik mit einer anderen Form des Traditionsbezuges zu tun, auf das sich nur schwerlich mit einer Negation reagieren lässt: Die Stücke der Vergangenheit bedürfen der Auf-führung, um aktuelles Dasein zu haben. Will man sie nicht insgesamt in den musikalischen Orkus verbannen, so muss man sich differenziert zu ihnen verhalten. Tatsächlich gewinnt die musikalische Interpretation für Adorno eine überragende Bedeutung; er spricht gar von der »Freiheit in der Auslegung der Notentexte [...], die der Ort aller Tradition ist«<sup>34</sup>.

31 Arnold Schönberg, »Komposition mit zwölf Tönen«, in: ders., *Stil und Gedanke* (Anm. 26), S. 105-137, hier 107.

32 Th.W. Adorno, »Tradition«, in: ders., *Dissonanzen/Einleitung in die Musiksoziologie (Gesammelte Schriften, Bd. 14)*, Universal Edition 1973, S. 127-141, hier 132.

33 A. a. O., S. 140

34 A. a. O., S. 131. Die Situation, in der von einer solchen Freiheit keine Rede

In der Entwurf gebliebenen *Theorie der musikalischen Reproduktion* findet sich ein Modell der Interpretation, dessen Bedeutung weit über diesen recht spezifischen Bereich hinausgeht und das einen Umgang mit der Tradition umschreibt, in dem Negation nur ein Moment unter anderen ist. Allgemeiner verstanden skizziert sie eine regelrechte Philosophie der Interpretation.<sup>35</sup> Adorno unterscheidet hier drei Aspekte, die er mensural, idiomatisch und neumisch nennt. Der erste steht für den Notentext als solchen mit all seinen Festlegungen und Spezifikationen, der zweite für den musiksprachlichen Hintergrund, in dem das jeweilige Stück steht und der in der Regel nicht derjenige des Interpreten ist, der letzte für die Realisierung in der konkreten Aufführung, die durch die Wahl des Begriffes als mimetisch-gestisch gekennzeichnet ist. Im Zusammenspiel heißt das: »Aufgabe der musikalischen Reproduktion ist es, das idiomatische Element durchs Mittel des mensuralen ins neumische umzusetzen.«<sup>36</sup> Nun ist diese Formulierung weitaus harmonistischer, als Adorno sich die tatsächliche Praxis vorstellt, die von einer ständigen Spannung jener Elemente gegeneinander geprägt ist, die der Interpret auszutragen hat: »Musikalisch sein ist die Kraft, der Analyse trotz des idiomatischen Elements mächtig zu sein und des Neumischen trotz der Analyse.«<sup>37</sup> Das heißt auf der einen Seite, »gegen das musiksprachliche Gefälle die Komposition durch[zu]setzen«<sup>38</sup>, und auf der anderen »gegen das Werk dessen Material – gewissermaßen die Musik gegen die Komposition«<sup>39</sup> zu vertreten. Diese mehrfachen Brechungen entfalten ein Mit- und Gegeneinander der unterschiedlichen Aspekte, das dennoch ganz im Dienst der Sache stehen soll – einer Sache allerdings, die erst in ihrer Realisierung existent wird und der insofern ihre historische Veränderlichkeit eingeschrieben ist. Aufgabe des Interpreten ist es, auszuarbeiten, was ein Stück *jetzt* ist bzw. sein kann.

mehr sein kann, würde das radikale Ende dieser Form von Tradition bedeuten; Adorno visiert sie zwar kurz an, lässt diese Möglichkeit aber dann auf sich beruhen. Letztlich würde es das Ende auch seines eigenen Musikverständnisses implizieren.

35 Insofern stimme ich Hans-Joachim Hinrichsen zu, wenn er die *Theorie der musikalischen Reproduktion* als paradigmatisch für Adornos Verständnis ästhetischer Erfahrung insgesamt versteht (vgl. »Die Musik selbst und nicht ihr Bedeuten«. Adornos Theorie der musikalischen Reproduktion«, in: Wolfram Ette u. a. (Hg.), *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*, Freiburg u. München: Alber, S. 199-221).

36 Th.W. Adorno, *Theorie der musikalischen Reproduktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 88.

37 A. a. O., S. 94.

38 A. a. O., S. 125.

39 A. a. O., S. 75



An einer Stelle, in einem Nachruf auf den Pianisten Eduard Steuermann, bringt Adorno das Verhältnis des Interpreten zum Werk mit seinem Leitmotiv des »organisierten Widerspruchsgeists« zusammen, den er allerdings mit gänzlich unhegelianischen Begriffen beschreibt: »Allgegenwärtig war in Steuermann der Drang, die Verschaltungen des konventionellen Bewußtseins zu durchbrechen, dem Verdeckten ans Licht zu helfen.«<sup>40</sup> Angesichts der Emphase, zu der sich der Text steigert, muss man sich noch einmal klarmachen, dass er 1964, also während der Arbeit an der *Negativen Dialektik* verfasst wurde: »Der unerbittlich zarte Ironiker verkörperte das Gute, das in seiner Positivität versperrt ist. Er vollbrachte im falschen Leben ein richtiges, haucht der aller Praxis fernsten Kunst seine lebendige moralische Kraft ein.«<sup>41</sup> Dieser Widerspruchsgeist ist geprägt von Zartheit und Ironie und getrieben von einer moralischen Kraft, und statt mit der Sache zu brechen, durchbricht er um ihrer selbst willen ihre historische Verhärtung.

Es ist aufschlussreich zu sehen, was mit den offen beobachtenden und nachdenkenden Überlegungen der Aufzeichnungen zur musikalischen Reproduktion passiert, wenn sie in einen auf Publikation zielenden Text umgearbeitet werden: Der Gestus ändert sich, der Ton geht in die Richtung jenes Apodiktischen, das man von Adorno kennt. Es ist schlechthin nicht vorstellbar, dass sich in einem solchen Text noch Formulierungen wie die über Steuermann finden. Man kann hier unmittelbar sehen, was mit der kritischen Funktion von Theorie gemeint sein könnte, von der die *Negative Dialektik* spricht. Dort hieß es: »Überließe Erfahrung allein sich ihrer Dynamik und ihrem Glück, so wäre kein Halten.« (ND, 41) Nun ist die angemessene musikalische Interpretation weit von einem haltlosen sich Überlassen entfernt; ohne eine Spur davon wäre sie allerdings auch nicht zu denken. Übernimmt »Theorie« das Ruder, so schleicht sich ein Misstrauen noch dieser Spur gegenüber ein; einer der beiden zitierten Aufsätze über Tradition endet mit einem solchen Ton, der hier wie eine angeklebte Parole wirkt: »Wiederzukehren vermag Tradition einzig in dem, was unerbittlich ihr sich versagt.«<sup>42</sup> Nimmt man dies ernst, so würde die Interpretation als solche unmöglich.

Ganz offensichtlich ist mit dieser Zuspitzung für Komponisten und erst recht für Interpreten kaum noch produktiv etwas anzufangen; ich würde sie denn auch im Sinne der Inanspruchnahme lesen, der sich der

40 Theodor W. Adorno, »Nach Steuermanns Tod«, in: ders., *Musikalische Schriften IV (Gesammelte Schriften, Bd. 17)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 311-317, hier 315.

41 A. a. O., S. 317.

42 Th. W. Adorno, »Über Tradition«, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft I (Gesammelte Schriften, Bd. 10.1)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 310-320, hier 320.

Autor nicht entziehen kann und der er dadurch Rechnung zu tragen versucht, dass er die Figur des Zivilisationsbruches und die des Bruches mit der Tradition aufeinander projiziert. Es wäre einiges gewonnen, wenn man diese Konfundierung auflösen könnte. Und dennoch: Die Interpretation einer späten Beethoven-Sonate, also jener Musik, die in gewisser Hinsicht Adornos Referenz schlechthin ist, ist nicht nur eine Interpretation nach Schönberg, sondern auch nach Auschwitz. Wenn wirklich alle Kultur nach Auschwitz »Müll« ist, »samt der dringlichen Kritik daran« (ND, 359), wie es in den »Meditationen« heißt, muss der Klavierdeckel ein für allemal geschlossen bleiben. Aber damit wäre nichts gewonnen, und eher als ein globales Verwerfen von allem und jedem handelt es sich um eine immer wieder erneuerte und zu erneuernde Herausforderung, der sich auch die musikalische Interpretation zu stellen hat.

Das Buch, in dem diese Spannung am offensten daliegt, sind die während des Krieges geschriebenen *Minimal Moralia*. Auf den Punkt gebracht scheint sie mir im folgenden Satz: »Noch der Baum, der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt [...].«<sup>43</sup> Der Schatten des Schreckens fällt auch auf den blühenden Baum, der damit nichts zu tun hat, und die Lüge läge im Blick des Betrachters, der diesen Schatten ignoriert. Während der Baum blühte – oder die Sonate erklang –, wurden in den Konzentrationslagern Menschen systematisch ermordet. Heute, beinahe siebzig Jahre später, scheint die Dringlichkeit gemindert, aber die Herausforderung bleibt. Auschwitz hat stattgefunden, und auch jetzt, während das Herbstlaub leuchtet und die Philosophen diskutieren, geschehen in der Welt Dinge, die einen Schatten darauf werfen. Die Frage bleibt, was mit dem Blühen des Baumes anzufangen ist, wenn es weder als Gegengewicht gegen das Grauen oder als seine Kompensation noch als ihm gegenüber neutral aufzufassen ist. Wie sehr Adorno selbst mit dieser Frage ringt, zeigt der Rest des zitierten Aphorismus, den ich trotz des durchgängig apodiktischen Tones weit eher als Versuch des Umgangs mit einer unlösbaren Herausforderung verstehen würde. Dass der »Blick aufs Grauen«, der demjenigen auf den Baum entgegengehalten wird, seine eigene Problematik hat, wird in der *Dialektik der Aufklärung* festgehalten: »Das Hinstarren aufs Unheil hat etwas von Faszination. Damit aber etwas vom geheimen Einverständnis.«<sup>44</sup> Diese Beobachtung ist auch auf die Autoren selbst anzuwenden: Aufklärung wäre es nicht, den Blick auf den blühenden Baum und alles, für was er steht,

43 Th. W. Adorno, *Minima Moralia (Gesammelte Schriften, Bd. 4)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 26.

44 Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Adorno, *Gesammelte Schriften, Bd. 3*), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 264.

konsequent zu vermeiden, sondern beide in ihrer ungelösten Spannung zueinander festzuhalten. Die »Verarmung der Erfahrung durch Dialektik« (ND, 18) wäre dann keine Marotte hegelianischer Apokalyptiker, sondern der Erfahrung selbst aufgezwungen, und geprägt von einem Einspruch der Dialektik gegen die Erfahrung, für die hier stellvertretend das Naturschöne und die Kunst stehen, und einem Widerstand der Erfahrung gegen die Zumutung. Der »unreglementierte Gedanke« und die negative Dialektik »verbinden sich durch Kritik aneinander, nicht durch Kompromiß« (ND, 42) – es ist auch nicht erkennbar, wie ein solcher Kompromiss aussehen könnte. Wenn Rüdiger Bubner in Bezug auf die *Negative Dialektik* konstatiert, dass »[d]er Diskurs [...] ständig zwischen Aussagen und ihrer Brechung hin und her«<sup>45</sup> oszilliert, so ist dies der Grund dafür – nicht der Übergang in eine ästhetische Darstellungsform, wie er meint.

Dennoch ist dieses Ineinander von Einspruch und Widerstand, das vielleicht die negative Dialektik selbst ist, wiederum nicht Adornos einzige, ja aufs Ganze gesehen nicht einmal seine vorherrschende Denkform. Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass die Grundform der Aussage bei Adorno die Übertreibung ist. Übertreibung gilt ihm geradezu als Ausweis der Freiheit des Gedankens, der die Sachen trifft, indem er über sie hinausschießt. Allerdings wird dies immer wieder aufgefangen – zum einen durch jenes Oszillieren, von dem Bubner spricht, zum anderen aber in der begrifflichen Konstellation. Das Motiv des konstellativen Umgangs mit Begriffen, das Adorno von Walter Benjamin übernimmt, hat einen einigermaßen unvermittelten Auftritt im oben behandelten Kapitel der *Negativen Dialektik*, wo es in der sich allmählich verschiebenden Subjekt-Objekt-Thematik auf den Weg zum Schmerz wie ein Fremdkörper wirkt. Referenzpunkt ist hier allerdings explizit nicht Benjamin, sondern erstaunlicherweise Max Weber, dessen Rationalisierungsthese zwar für die *Dialektik der Aufklärung* bedeutsam war, der aber weder für ein negativ dialektisches Verfahren noch für eine metaphysische Aufladung à la Benjamin in Anspruch genommen werden kann.

In der Einleitung zur *Negativen Dialektik* beschreibt Adorno als eigene Bestimmung eines solchen konstellativen Denkens die Situation, wo der »bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizutieren« (ND, 62). Als Ausgangspunkt kann die notwendig über die Sache hinausschießende These angenommen werden, deren eigene Übertreibung einbekannt wird, ohne sie deswegen zu dementieren oder zurückzunehmen. Stattdessen wird sie in Form einer weiteren Aussage neu ansetzend um andere Aspekte angereichert, für die wiederum das gleiche gilt. Das

45 Rüdiger Bubner, »Adornos negative Dialektik«, in: Friedeburg u. Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983* (Anm. 8), S. 35-40, hier 39.

Verhältnis der einen These zur nächsten, die sie »herbeizitiert«, ist mit dem Motiv der bestimmten Negation nur ungenügend beschrieben; eher ist es ein laterales, das aus einem Seitenblick aus anderer Perspektive folgt. Vorweg ist nicht einmal unbedingt klar, was die einzelnen Aussagen miteinander zu tun haben, außer dass sie sich auf dieselbe Sache beziehen; auch dies klärt sich erst in der Konstellation als ganzer. In gewisser Hinsicht könnte man auch dieses sukzessive, aber nicht systematische Bestimmen als »Arbeit des Negativen« bezeichnen, indem es trotz allem auf die Kraft des Verstandes vertraut, zu unterscheiden und zu bestimmen – Hegels »absolute Macht«<sup>46</sup> –, ohne aber das Negative als Prinzip festzuhalten. »[D]er Ernst, der Schmerz, die Geduld«<sup>47</sup>, die Hegel der Arbeit des Negativen beordnet, müssen für Adorno durch das Spiel komplementiert werden, das sich auf keine angebbare Formel mehr bringen lässt.

Sieht man sich von hier aus an, wie die Einleitung insgesamt vorgeht, so begegnet man einer großen Heterogenität von Verfahren: Negativ dialektisches Denken, ein gebrochen-hermeneutischer Bezug zur Tradition und die Evokation von Konstellationen wechseln einander ab und gehen ineinander über, ohne dass die Übergänge klar markiert wären. Sie bilden, so scheint mir, selbst eine Konstellation von Denkweisen, über die sie sich nur noch bedingt selbst Rechenschaft ablegen.<sup>48</sup> Das Denken in Konstellationen impliziert allerdings, dass keine Denkform den Primat beanspruchen kann, auch nicht sie selbst. Insofern die *Negative Dialektik* programmatisch die titelgebende Methode betont, wäre sie dann eher nicht die »Methodologie der materialen Arbeiten« (ND, 9), als die Adorno sie bezeichnet. Das scheint mir viel eher ein kleinerer, aber programmatischer Text, nämlich *Der Essay als Form* von 1958 zu sein, »radikal im Nichtradikalismus, in der Enthaltung von aller Reduktion auf ein Prinzip«<sup>49</sup>, der das Verfahren konstellativen Denkens

46 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner 1988, S. 25.

47 A. a. O., S. 14 f.

48 Vgl. ähnlich Emil Angehrn, der die alternativen Verfahren aber eher der negativen Dialektik unterstellt (vgl. »Kritik und Versöhnung. Zur Konstellation Negativer Dialektik bei Adorno«, in: Georg Kohler u. Stefan Müller-Doohm (Hg.), *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist: Velbrück 2008, S. 267-291). Diese Unterordnung sollte m. E. deutlicher aufgebrochen werden.

49 Th. W. Adorno, »Der Essay als Form«, in: ders., *Noten zur Literatur (Gesammelte Schriften, Bd. 11)*, Friedeburg u. Habermas, *Adorno-Konferenz 1983* (Anm. 8), S. 9-33, hier 17; vgl. auch Ruth Sonderegger, »Essay und System«, in: Klein u. a., *Adorno-Handbuch* (Anm. 5), S. 427-430.

ausbreitet, ohne explizit von Konstellationen zu sprechen. Daran, dass »das innerste Formgesetz« eines solchen Denkens »die Ketzerei«<sup>50</sup> auch gegen sich selbst ist, muss man den Adorno der *Negativen Dialektik* selbst erinnern.

Zwischen den Begriffen und Motiven einer solchen Konstellation können sehr unterschiedliche Verhältnisse herrschen, vom bloßen Nebeneinander über Komplementarität bis zum manifesten Widerspruch. Adornos eigene Metaphern sind aufschlussreich, aber auch irreführend: Wenn er etwa davon spricht, dass »die Begriffe sich um die zu erkennende Sache versammeln« (ND, 164), assoziiert man eine Gruppe von Erwachsenen, die sich schützend und mit Segenswünschen um die Wiege eines Neugeborenen versammeln. Es ist aber nicht gesagt, dass unter ihnen Eintracht herrscht; vielleicht ist es eher so wie bei Dornröschen, wo der zwölfte Wunsch ein Todeswunsch ist, der nur abgemildert, aber nicht angewendet werden kann (Adornos eigene Märchenmetaphern legen dieses Bild nahe). Der Gedanke an Auschwitz, an Schmerz, Angst und Tod, ist wie ein Giftstoff jeder Konstellation beigemischt und verhindert, dass sich dieses Denken jemals bei sich beruhigt. Der Negativismus widerfährt ihm, und es nimmt diesen Anspruch an und macht ihn sich zu eigen: »[E]s gehört zur Moral, nicht bei sich selber zu Hause zu sein.«<sup>51</sup> Die negative Ersatzheimat des falschen Zustandes passt dazu ebenso wenig wie die totalisierte Negation, die im Leerlauf endet. Sie sind nicht das letzte Wort über Adornos Philosophie – und vielleicht sind es insgesamt weniger die letzten Worte, auf die man bei der Lektüre achten sollte, sondern eher die inneren Brüche. Sie zeigen einen ständig erneuerten Einspruch noch gegen die Totalisierung des Einspruchs.

50 Th. W. Adorno, »Der Essay als Form« (Anm. 49), S. 33.

51 Th. W. Adorno, *Minima Moralia* (Anm. 40), S. 43.

## Alice Holzhey-Kunz Leiden an der ontologischen Negativität

Was leistet ein existenzphilosophischer Rekurs auf die *conditio humana* für das Verstehen psychopathologischer Phänomene?

Alles Leiden ist auf ein Negativum bezogen: man leidet per definitionem an dem, was man als negativ erfährt bzw. als negativ einschätzt, anders würde man nicht daran leiden. Doch daran zu leiden ist mehr als nur, es passiv zu er-leiden, sondern enthält immer auch ein aktives Moment. Deshalb wird ein Leiden nicht nur von dem her, was als leidvoll widerfährt, verstehbar. Das aktive Moment im Leiden hat Nietzsche im Diktum »Weh sagt Vergeh« eingefangen. An etwas zu leiden heißt immer, das, was als negativ erlebt wird, zugleich auch zu verneinen. Dieses Nein zum Erlittenen ist keine Stellungnahme, die zum Leiden noch hinzukommt, sondern ist für das Leiden als solches charakteristisch und zweckt immer darauf ab, wieder vom Leiden frei zu werden.

Weil es viele Formen gibt, das, was man an Negativem erleidet, zu negieren, hat das Leiden am selben Negativum (an einer bestimmten Behinderung, einer spezifischen sozialen Ungerechtigkeit, an demselben Verlust oder demselben eigenen Versagen usw.) viele Gesichter. Entsprechend lässt sich das Leiden in zweierlei Hinsicht ordnen: hinsichtlich dessen, *woran* man leidet (d. h. *was* man unfreiwillig erleidet), und hinsichtlich dessen, *wie* man daran leidet (in welcher Weise man es aktiv negiert: sich zwar empört und doch passiv bleibt oder dagegen mit allen Mitteln ankämpft; sich von vornherein resigniert ins Schicksal ergibt; das Erlittene dramatisiert oder im Gegenteil verharmlost oder gar verleugnet; es als sinnwidrig und zerstörerisch oder aber als ›blessing in disguise‹ deutet usw.).

### Die Sonderstellung des seelischen Leidens: psychoanalytisch und existenzphilosophisch

Zunächst scheint diese Charakterisierung von Leiden als Verneinung dessen, was man an Negativem er-leidet, auch für das seelische Leiden zuzutreffen. Das Negativum, das ein Mensch hier er-leidet, wird heute medizinisch-psychiatrisch als »psychische Störung« (mental disorder) definiert. Als das gilt alles, was vom normal-gesunden Erleben und/oder Verhalten in defizitärer Weise abweicht. Damit wird das seelische Leiden dem körperlichen Leiden an die Seite gesetzt und unterstellt,