UvA-DARE (Digital Academic Repository)

"Großartige Zweideutigkeit": Kant

Früchtl, J.

Publication date

2011

Document Version

Final published version

Published in

Adorno-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Früchtl, J. (2011). "Großartige Zweideutigkeit": Kant. In R. Klein, J. Kreuzer, & S. Müller-Doohm (Eds.), *Adorno-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung* (pp. 311-317). Metzler.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

VI. Philosophie

»Großartige Zweideutigkeit«: Kant

Von Josef Früchtl

In einer Essenzbeschreibung dessen, was man Frankfurter Schule oder, weiter gefasst, Kritische Theorie nennt, kommt der Name Kants zunächst nicht vor. Die Überlagerung verschiedener Großtheorien, als die sich Kritische Theorie beschreiben lässt, besteht nämlich vor allem aus der Hegelschen Dialektik, der Marxschen Kapitalismuskritik und der Freudschen Psychoanalyse. Dazu treten, in wechselnder Akzentuierung, Nietzsches totalisierende Vernunftkritik und Max Webers Rationalitätstheorie. Kritische Theorie ist im Kern eine Verschmelzung dieser groß angelegten Theorien. Diejenige Kants zählt nicht zu ihnen. Ein äußerliches Indiz dafür kann man darin sehen, dass Kant in den einführenden Texten zu Adornos Philosophie keine oder kaum eine relevante Rolle spielt, wenn überhaupt, dann eine negative.

Anders sieht es aus, wenn man Kritische Theorie im Kontext eines, vielleicht sogar des Fundamentalbegriffs der Philosophie definiert, im Zusammenhang mit »Vernunft«. Dann ist sie Kritik der Vernunft, nämlich einer absolutistisch überzogenen, szientistisch verengten und relativistisch aufgelösten Vernunft. Und in diesem Kontext ist Kant in mehreren Hinsichten unabweislich. Das beginnt schon mit dem Begriff der Kritik selber, erst recht in seiner zweifachen, als genitivus subiectivus wie obiectivus lesbaren Verbindung mit dem der Vernunft, und setzt sich affirmativ fort in der Abweisung sowohl der absolutistischen als auch der relativistischen Implikation, negativ in der Abweisung der szientistischen Implikation. Vernunft, darin sind sich alle Vertreter der Kritischen Theorie mit Kant einig, hat eine ambivalente Beziehung zum Unbedingten und muss ihrer Auflösung in Bedingtheiten widerstehen. Zugleich aber sehen sie in Kant auch einen Repräsentanten der in der Neuzeit mit Descartes beginnenden Tendenz, Vernunft und Philosophie auf (eine mathematisch-naturwissenschaftliche) Wissenschaft zu reduzieren.

Fragt man namentlich bei Adorno nach, wie es um seine philosophische Beziehung zu Kant bestellt ist, darf man zunächst einmal daran erinnern, dass er intellektuell in einer Zeit aufgewachsen ist, die durch verschiedene philosophische Strömungen gekennzeichnet ist: vorweg durch den akademisch tonangebenden Neukantianismus, sodann durch den sich als Gegenbewegung dazu verstehenden, von Dilthey angeregten »Neuhegelianismus«, die durch Husserl verkörperte Phänomenologie, den vor allem politisch wirksamen, durch Lukács und Korsch hegelianisierten Marxismus und die durch Nietzsche repräsentierte, wiederum außerakademisch wirksame Lebensphilosophie. Adorno hat über Nietzsche kein Buch, auch keinen Aufsatz geschrieben (in GS 10/1: 326–329 finden sich Notizen *Aus Sils Maria*, jenem Ort im Schweizer Oberengadin, in dem Nietzsche sich häufig im Sommer während der 1880er Jahre aufhält und in dem auch Adorno zusammen mit seiner Frau jeden Sommer zwischen 1955 und 1966 verbringt), und doch spielt er für ihn Zeit seines Lebens die Rolle einer Grauen Eminenz, die in aller Ambivalenz im Hintergrund Fäden zieht. Vielfältig belegt ist demgegenüber die Bedeutung, die Adorno Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* aus dem Jahr 1923 zuerkennt. Husserls Phänomenologie ist Gegenstand seiner Dissertation, die er im philosophisch zarten Alter von 21 Jahren an der Universität Frankfurt einreicht. Der Neuhegelianismus ist ihm zumindest in der Gestalt von Richard Kroner bekannt, der 1921 und 1924 in zwei Bänden sein Buch *Von Kant zu Hegel* vorlegt, ein Buch, auf das Adorno sich in seinen Vorlesungen zur *Philosophischen Terminologie* Anfang der sechziger Jahre wiederholt und durchaus zustimmend bezieht. Und der Neukantianismus schließlich ist ihm in seinem Frankfurter akademischen Lehrer und Doktorvater Hans Cornelius gegenwärtig. Dessen erkenntnistheoretischen Standpunkt verteidigt er nicht nur etwas beflissen in der Dissertation und im bald folgenden Entwurf einer Habilitationsschrift über den *Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre* (1927), sondern noch in den sehr viel späteren genannten Vorlesungen.

Von der Sache her lassen sich Adornos philosophische Beziehungen zu Kant, parallel zu dessen *Kritiken*, in drei Schwerpunkten zusammenfassen. Da ist erstens das Konzept von Philosophie als *Kritik der Vernunft*, das seinerseits um die Konzepte von Philosophie der Subjektivität und negativer Metaphysik kreist, zweitens die *Antinomien der Freiheit* und drittens die Theorie des *Ästhetischen*, die den Konzeptionen der ästhetischen Autonomie, des Naturschönen und des Erhabenen erneut einen zentralen Stellenwert zuerkennt.

Kritik der Vernunft

Subjektivität erhält zuerst durch Descartes jene folgenreiche Bedeutung, die für Kant, den Deutschen Idealismus und auch für Adorno maßgeblich ist. Als Gegenstand, der Träger von Bewusstsein oder einer Seele ist (*res cogitans*), steht ein Subjekt Objekten gegenüber, Gegenständen, die durch bloße Ausdehnung definiert sind (*res extensa*). Denken ist das wesentliche Attribut des Gegenstandes namens Subjekt. Während Descartes aber, ausgehend von der spezifischen evidenten Erkenntnis des Ich-denke, direkt nach den Möglichkeiten fragt, wie sichere Erkenntnis von gegebenen Gegenständen der Erfahrung zu erlangen sei, stellt Kant die weitergehende Frage nach der Konstitution dieser Gegenstände und beantwortet sie durch die konstituierende Leistung des Subjekts. Es wird nun zum transzendentalen Subjekt, das Erfahrung erst ermöglicht und selber konsequenterweise nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann. Subjektivität ist der Begriff für die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand im Bewusstsein. Es ist also Selbstbewusstsein. Subjektivität ist, anders gesagt, eine Verhältnisbestimmung. Sie bezeichnet ein Selbstverhältnis, ein Verhältnis, das ein Wesen zu sich selbst eingeht. Ein Wesen ist, genauer gesagt, ein Subjekt, wenn die Beziehung, die es zu Gegenständen herstellt, mit einer Beziehung auf sich selbst einhergeht. Was wir ein Ich oder ein Subjekt nennen, ist nichts anderes als diese (doppelte) Beziehung.

Dieser Beschreibung der konstituierenden, erkenntnis- und erfahrungsermöglichenden Leistung von Subjektivität steht Adorno ebenso positiv wie negativ gegenüber. Er anerkennt, dass bei Kant das Subjekt als *res cogitans* erst wahrhaft hervortritt und dadurch, gesellschaftspolitisch gewendet, dem Aufklärungsideal der Mündigkeit und Autonomie zuarbeitet. Er anerkennt auch, dass Kant von den ontolo-

gischen Rückbindungen der traditionellen und dogmatischen Metaphysik befreit, stattdessen mit der Einführung der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich einen Begriff des Objekts ermöglicht, der dieses in seinem Ansichsein denkbar erscheinen und ihm, moralisch gesprochen, Gerechtigkeit widerfahren lässt. Das erscheinende Objekt ist durch das Subjekt, durch die Prinzipien des einheitsstiftenden Selbstbewusstseins, der raum-zeitlich strukturierten Anschauung und des regelgeleiteten, Begriffe applizierenden Verstandes konstituiert, aber es bleibt unterschieden von dem, wovon es Erscheinung ist, der Ursache der Erscheinung, die selber nicht erscheint. Sofern diese nicht erscheinende Ursache aller Erscheinungen positiv nicht bestimmbar ist, als Grenzbegriff aber notwendigerweise unterstellt werden muss, bildet sie das leere Zentrum einer »negativen Metaphysik« (Haag 1983: 82), das, nach dem Vorbild der negativen Theologie, beschreibend nur stets umkreist, aber nie besetzt werden kann.

Dennoch kritisiert Adorno andererseits auch die reine Formalität der Subjektivität bei Kant, den ihr inhärenten Reduktionismus und die Intention, gesellschaftliche Reflexion von ihr fern zu halten. Da demzufolge die Einheit des Selbstbewusstseins kein inhaltliches Prinzip formuliert, beschränkt sie sich formal und funktional darauf, die Einheit oder notwendige Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen zu stiften. Letztlich werden die Erscheinungen dadurch doch auf Bestimmungen des Subjekts reduziert. Und diese konzeptuellen Spannungen sind für Adorno Ausdruck sozialer Spannungen. Zu seinen Grundannahmen gehört, dass Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik nicht zu trennen sind. Von Alfred Sohn-Rethel lernt er in den späteren dreißiger Jahren, den Idealismus in diesem Sinne sozusagen von innen her aufzusprengen. Denkabstraktionen gehen dann auf Tausch- oder »Realabstraktionen« zurück und das transzendente Subjekt lässt sich »als die ihrer selbst unbewusste Gesellschaft dechiffrieren« (GS 6: 179).

In dem Bemühen, Kants Transzendentalphilosophie vor ihren subjektivistischen Konsequenzen zu schützen, stützt Adorno sich wesentlich auf jenen Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, der sich ausführlich der transzendentalen Dialektik widmet, also den Ideen als reinen Vernunftbegriffen und den dialektischen Schlüssen, zu denen sie verführen. Kant thematisiert hier das, wie er sagt, durch die Natur der Vernunft selbst aufgegebene, in diesem Sinne kon-

stitutive Verlangen, zu den bedingten Erkenntnissen (des Verstandes) das Unbedingte (durch Vernunft) zu finden. An dieser Stelle setzt die Funktion der Ideen ein, unbedingter, rein apriorischer Begriffe. Das Denken verstrickt sich allerdings in der Folge notwendig in Widersprüche, weil es nicht streng genug zwischen Denken und Erkennen unterscheidet. Dialektische Widersprüche sind daher für Kant Scheinwidersprüche, für die Dialektik als Methode sieht er keine positive Funktion. Indem Adorno das Kantische Programm der Vernunftkritik mit einem positiven, namentlich durch Hegel geprägten Dialektikkonzept verbindet, wendet er sich programmatisch und methodisch gegen Kant und Hegel (Schnädelbach 1983: 67).

Unabhängigbar ist dabei Kants Idee-begriff für eine negativ-metaphysische Konzeption von Wahrheit. Nietzsches diesbezüglich zentraler Einwand gegen die Metaphysik war, dass sie Wahrheit mit Hoffnung verwechsle, dass die Unmöglichkeit, ohne ein Absolutes zu denken und glücklich zu leben, nicht impliziert, dass es ein Absolutes gebe, dass der Glaube also nicht deshalb wahr sei, weil er selig mache. Um gegen diesen Einwand die These zu verteidigen, dass Wahrheit und Hoffnung zwar konzeptuell nicht zusammenfallen, aber auch nicht zu trennen sind, nimmt Adorno Kants Ideenbegriff sowohl in erkenntnistheoretischer als auch moralphilosophischer Bedeutung in Anspruch. »In meinem Satz, A ist gleich B, steckt im Grunde bereits, ich mag es wollen oder nicht, ich mag es einschränken, selbst kritisieren, die Idee einer ganzen, einer absoluten Wahrheit« und »insofern ist der Kantische Begriff Gottes als einer regulativen Idee erkenntnistheoretisch äußerst ernst zu nehmen« (Terminologie 1962: 113 f.). Adorno belässt es diesbezüglich allerdings bei knappen Hinweisen, und man darf bezweifeln, ob es ihm mit Kantischer Hilfe gelingt, seine Wahrheitskonzeption zu rechtfertigen. Denn erkenntnistheoretisch gesehen ist eine regulative Idee nach Kant nur mittelbar konstitutiv, nämlich für den wissenschaftlich organisierten Prozess der Erfahrung, nicht für Erfahrung überhaupt, also gerade nicht dafür, das Urteil »A ist gleich B« aussprechen zu können. Und moralphilosophisch gesehen haben Ideen den Status von Postulaten, von theoretisch nicht beweisbaren, aber praktisch notwendigen Sätzen, die man unterstellen muss, um den letzten Zweck des Handelns, das traditionell sogenannte höchste Gut, als etwas zu denken, was sich in gewisser Weise realisieren lässt. Interpretierte man den Status von Postulaten nicht

kantianisch, bliebe nur eine weichere, kontextualistisch-pragmatistische Interpretation.

Bedeutsam ist Kants Ideenbegriff auch im Kontext von Adornos eigenwilliger These vom »Vorrang des Objekts«. Objekt meint in dieser Verbindung äußerst Verschiedenes: Es meint das gesellschaftliche Sein, das alles subjektive Bewusstsein zwar nicht vollständig determiniert, aber bestimmt. Es meint, zweitens, die innere Natur, wie sie psychoanalytisch als libidinös Unbewusstes expliziert ist, dem gegenüber das Ich, die Einheit des Subjekts, eine temporal sekundäre und stets fragil bleibende Ausformung ist. Es meint, drittens, dasjenige, was in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie in räumlicher Beschreibung als »das Außen« erscheint, hegelianisch gesprochen als das Unmittelbare, existentialistisch gesprochen, als die Existenz, die der Essenz, der Wesensbeschreibung von etwas, systematisch vorhergeht. Wiewohl alle Erkenntnis eine Beziehung, eine Vermittlung ausdrückt und Subjektivität durch sie definiert ist, konzidiert Adorno doch insofern einen Vorrang des Unmittelbaren, als ein »Anstoß von außen« nötig ist (GS 6: 183), um den tendenziell unendlichen Prozess der begrifflich-diskursiven Vermittlung in Gang zu bringen. Man kann einer Theorie nicht nachweisen, dass sie intern inkonsistent ist, ohne eine externe Perspektive vorauszusetzen. Der hegelianisch-dialektisch zugespitzte Anspruch, eine Theorie an ihren eigenen Maßstäben zu messen und sich auf ihre Prämissen einzulassen, ist einerseits zwar geboten, weil eine Kritik anders nicht überzeugend sein kann, andererseits ist der Anstoß zu dieser Kritik nicht durch die kritisierte Theorie allein gegeben. Die Kritik muss sich vom Kritisierten vorgeben lassen, was und wie zu kritisieren ist. Aber *dass* dieses zu kritisieren ist, setzt eine Außenperspektive voraus.

Viertens schließlich meint Vorrang des Objekts den Vorrang des Noch-nicht-Seienden, des Utopischen, und vor allem diese Bedeutung bedarf zu ihrer Explikation des Kantischen Ideenbegriffs. Das Objekt ist dann nicht bloß ein Konstituiertes, sondern ein Regulativ; nicht bloß etwas, das gegeben, sondern aufgegeben ist. Das Objekt ist insofern noch gar nicht. Sein wahres oder eigentliches Sein ist der Utopie der Erkenntnis überantwortet. Sie müsste in der Lage sein, das Objekt als Begriffsloses oder »Nichtidentisches« durch Begriffe, also durch identifizierende, verallgemeinernde sprachliche Ausdrücke auszudrücken. Sie ist dazu allerdings nur in der Lage, wenn sie sich am Objekt in der oben genannten zweiten Bedeutung orientiert, an der psychoana-

lytisch explizierten inneren Natur, deren erkenntnistheoretisches Organ »Mimesis« heißt, das onto- und phylogenetisch vorrationale Vermögen, das bereits einen ersten Akt der Identifikation leistet, aber den Dingen und Sachverhalten, die sie identifiziert, noch näher ist als der distanzierende, abstrahierende Begriff. Identifikation hat bei ihr also eine logische und psychologische Bedeutung: Sie identifiziert etwas, indem sie sich mit ihm identifiziert. Insofern kann man Adorno als einen »Noetiker des Nichtidentischen« bezeichnen, einen Philosophen, der das alte, schon bei Platon formulierte Programm einer intuitiven Vernunft oder eines anschauenden Denkens verfolgt und in diesem Sinne für eine Evidenztheorie der Wahrheit steht (Schnädelbach 1983: 74 f.).

Auch wenn Adorno mehr als eine tentative Begründung für diese epistemologische These nicht gelingt, eröffnet sie doch Explikationsmöglichkeiten. Und auch die ästhetische Erfahrung spielt dabei eine wiederum maßgeblich durch Kant entworfene Rolle. Denn diese Erfahrungsform »zeugt« von einem Vorrang des Objekts bzw. »deutet« auf ihn, nämlich unter der Kategorie des Scheins (GS 7: 111, 253).

Antinomien der Freiheit

Das zweite große Thema Kants, dem Adorno sich widmet, ist dasjenige der Freiheit. Er tut dies vor allem im dritten Teil der *Negativen Dialektik*, in einem Buch also, das er selber als eines seiner gewichtigsten Werke ansieht. Im dritten Teil dieses Buches geht es darum, das Konzept einer negativen Dialektik an »Modellen« zu verdeutlichen. Und eines dieser Modelle ist die Dialektik der Freiheit, die Adorno an Kants Moralphilosophie demonstrieren möchte. Ausgangspunkt ist dabei jene überwältigende historische Erfahrung des 20. Jahrhunderts, die sich in dem Namen Auschwitz verdichtet. Sie hat »unwiderleglich bewiesen« (GS 6: 359), dass das, was man Kultur oder Zivilisation nennt, misslungen ist, und die philosophisch dringliche Frage (wiewohl sie *de facto* für die Philosophie des 20. Jahrhunderts keineswegs dringlich war) ist zum einen, warum das geschehen konnte, und zum anderen, was man daraufhin als Theoretiker tun könne. Wenn die ganze Sphäre dessen, wofür in der deutschen Sprache das emphatische Wort »Geist« steht, die Sphäre von Philosophie, Kunst und Wissenschaft, mit schuldig ist an der politischen und kulturellen Katastrophe des

Totalitarismus, scheint allein ein nietzscheanischer Zynismus und Nihilismus die adäquate Einstellung zu bieten. Was also kann man vor diesem Hintergrund aus Kants Philosophie der Moral und ihrer Konzeption von Freiheit lernen?

Kants Problem ist das Verhältnis von Freiheit und Kausalität. Inmitten einer durch die (Natur-)Wissenschaften zu erforschenden Welt von Gesetzen, der wir als empirische Wesen unterstehen, drängt uns die Welt des Handelns die Idee bzw. die notwendige Unterstellung der Freiheit auf. Ohne sie wäre es sinnlos, von einem Handeln zu reden, denn dieses heißt bei Kant Zwecke realisieren, und das heißt Begriffe, mentale Entitäten als Ursachen für reale Gegenstände aufzufassen. Es wäre vor allem sinnlos, von Moral zu reden. Denn Kant ist davon überzeugt, dass dem Menschen, wenn er ernsthaft wissen wolle, wie er handeln solle, ein unbedingtes Gebot, ein kategorischer Imperativ entgegentritt. Und dieser hindere ihn daran, sich als frei dann zu erfahren, wenn er tun und lassen könne, was er wolle, wenn er also sein Handeln an Willkür und Augenblickslaune ausrichte. Vielmehr impliziert ein Gebot Entscheidung und diese wiederum Freiheit. Durch das Gebot des »Du sollst!« wird man sich also der Freiheit bewusst. Das bedeutet nicht nur, dass der Mensch gerade durch seine Sinnlichkeit und Endlichkeit, gerade dadurch, dass er Gebote nötig hat, eine übersinnliche und unendliche Dimension seiner selbst entdeckt, sondern es bedeutet auch, dass das Unbedingte, das im Bereich der theoretischen Vernunft nur indirekt wirksam sein kann, im Bereich der praktischen Vernunft seine positive Wirksamkeit erweist.

Adorno gibt Kants Freiheitskonzeption zunächst einmal dadurch eine andere Wendung, dass er sie soziologisch interpretiert. Mit dem kategorischen Imperativ internalisiert das einzelne Individuum die normative Perspektive aller Individuen. Er steht demnach für die »Verinnerlichung der Gesellschaft« (GS 6: 237), und »progressiv« ist dieser Vorgang in dem Sinne, dass erst er Freiheit bzw. Autonomie ermöglicht. Da Gewissensbildung ein Internalisierungsakt ist, kann nur das vergesellschaftete Individuum eine jeweils herrschende Gesellschaft zurückweisen. Hier deutet sich, zweitens, eine psychoanalytische Deutung der Freiheitskonzeption an. Was Kant den »intelligiblen Charakter« nennt, nennt Adorno mit Freud das »starke Ich«, »das alle seine Regungen vernünftig kontrolliert« (GS 6: 289), das sich den »Impulsen« hingibt, ohne ihnen zu erliegen, das sie also »zwanglos« integriert. Natürlich

sieht Adorno in der ideologiekritischen Tradition deutlich auch die Kehrseite der Kantischen Konzeption. Aus dieser Sicht enthüllt sich der kategorische Imperativ als finsternes Wahrzeichen einer triebunterdrückenden protestantischen Pflichtethik. Dennoch verteidigt Adorno das Prinzip der Kantischen Freiheitskonzeption. Denn es stellt alle endlichen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens unter einen prinzipiellen Vorbehalt und ermöglicht, die Antinomien, die mit dieser wie mit jeder Konzeption eines Unbedingten verknüpft sind, auszuformulieren.

Die zentrale Antinomie formuliert Adorno folgendermaßen: »Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewusst, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen – nichts anderes ist die Nichtidentität des Subjekts mit sich –, auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden« (GS 6: 294). Eine Auflösung oder Hegelsche »Aufhebung« dieser Antinomie ist Adorno nicht möglich. Das Konzept einer negativen Dialektik ist ja gerade das Programm einer Entfaltung von Antinomien. Dennoch ist es, wie oben bereits dargelegt, auf einen »Anstoß von außen« angewiesen, auf eine Erfahrung, die ein positives Konzept und eine Norm der Kritik ermöglicht. Diese Erfahrung ist die einer »impulsiven Freiheit« (Brunkhorst 1990: 303). Auch sie ist antinomisch angelegt, denn das Subjekt erfährt Freiheit genau in dem Augenblick, in dem es von seinen Impulsen überwältigt wird. Es ist ein intensiver, manchmal schockhafter Augenblick des Glücks oder des Schreckens. Allein instantan, im Zeitmodus der Plötzlichkeit, ist demnach die Antinomie auflösbar, dass wir nur dann wahrhaft frei sind, wenn wir uns auch noch zu unserer Freiheit frei verhalten können. Achtet man bei Adorno auf die Kontexte, in denen er solche Erfahrungen beschreibt, sind es solche ästhetischer Erfahrungen. Sie bilden das Modell für die instantane Erfahrung impulsiver Freiheit.

Theorie des Ästhetischen

Adornos Einschätzung der Kantischen Ästhetik ist ebenso ambivalent wie diejenige der Kantischen Epistemologie und Moralphilosophie. Aber auch hier werden Positives und Negatives einander nicht ein-

fach gegenübergestellt, vielmehr soll gezeigt werden, dass man das eine nicht haben kann ohne das andere. Dieses antinomisch-dialektische Verhältnis lässt sich auch an jenen drei zentralen Begriffen der Kantischen Ästhetik beobachten, die Adorno zunächst einmal in einem äußerst positiven Sinne fortführt und unter anderen historischen Bedingungen rehabilitiert, die Begriffe der Autonomie, des Naturschönen und des Erhabenen.

Kant ist der erste philosophische Theoretiker, der die *Autonomie* des Ästhetischen herausstellt. Und sofern die Herausbildung der Autonomie kultureller Sphären wie Kunst, Wissenschaft und Moral zur Epoche der Moderne gehört, ist Kant ihr erster, wenn auch nicht expliziter Theoretiker. Das Ästhetische wird nicht mehr, wie bei Baumgarten und später wieder bei Hegel, als ein Bereich einer bestimmten, nämlich sinnlichen Form von Erkenntnis definiert, als *cognitio sensitiva* oder als »sinnliches Scheinen der Idee«. Das Ästhetische ist keine Rubrik der Erkenntnis, sondern folgt einer eigenen Beurteilungsweise. Auf die Herausarbeitung dieser Eigenheit kommt es Kant in der *Kritik der Urteilskraft* an, und Adorno folgt ihr als ästhetischer Theoretiker wie als überzeugter, aber auch äußerst problembewusster Advokat der Moderne, den unentwegt die Frage umtreibt, ob die Autonomie speziell der Kunst in der Moderne überhaupt noch möglich sei. Dass das ästhetische Urteilen eine Erfahrung nachvollzieht, die auf keine andere Form von Erfahrung reduzierbar ist, nicht auf die der Wissenschaft, der Moral, der Religion, der Politik und schon gar nicht auf die des Alltagsverstandes, gehört bei Adorno zu den Fundamentalprinzipien der Ästhetik. Gleichwohl gibt er im Konflikt zwischen Kant und Hegel letzterem insofern deutlich Recht, als er dessen Wahrheits- und Werkästhetik über die Kantische Geschmacks- und Wirkungsästhetik stellt. Insofern will er Autonomie und Heteronomie zusammendenken, und das Modell hierfür liefert ihm, wenig beachtet, Schellings *Philosophie der Kunst* von 1802/03. Schelling beschreibt dort das Verhältnis von Kunst und Philosophie als das einer wechselseitigen Spiegelung, in der die eine Seite die andere nötig hat, um das metaphysisch Absolute auszudrücken, die absolute Einheit von Subjekt und Objekt. Keiner Seite gelingt dies isoliert, aber auch beiden zusammen gelingt es nicht in direkter Weise. Nur indirekt, indem beide Seiten unendlich aufeinander verweisen. Um dies rhetorisch auf den Punkt zu bringen, reizt Adorno paradoxe Formulierungen und die Zweideutigkeit

syntaktischer Verweise aus: Kunst bedarf der Philosophie, »die sie interpretiert, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt« (GS 7: 113). Philosophische Theorie hat die Kunst und das Reich des Ästhetischen nicht nur zum Gegenstand; sie wird vielmehr selber, ganz wie der Titel seines letzten, posthum herausgegebenen Buches es ausdrückt, *Ästhetische Theorie*.

Mit der Einführung eines großen Kapitels über das *Naturschöne* in die *Ästhetische Theorie* stellt Adorno über beinahe zweihundert Jahre hinweg die Verbindung mit Kants *Kritik der Urteilskraft* in auffälliger und überraschender Weise wieder her. Wie er selber bemerkt, hat sich das Interesse der Ästhetiker seit Schelling aus gutem Grund auf die Kunstwerke konzentriert. Aus einem ebenso guten Grund aber glaubt Adorno, dass Rückbesinnung auf das Konzept des Naturschönen an der Zeit sei. Es wurde »verdrängt«, und Verdrängung deutet, der Psychoanalyse zufolge, auf eine »Wunde«. »Das Naturschöne verschwand aus der Ästhetik durch die sich ausbreitende Herrschaft des von Kant inaugurierten, konsequent erst von Schiller und Hegel in die Ästhetik transplantierten Begriffs von Freiheit und Menschenwürde, demzufolge nichts in der Welt zu achten sei, als was das autonome Subjekt sich selbst verdankt« (GS 7: 98). Den prägenden Hintergrund dieser auf die Ästhetik bezogenen historischen Darstellung bildet die zentrale These der *Dialektik der Aufklärung*, dass die Aufklärung, der Prozess der Ausbreitung der Vernunft, in eine neue, totalitäre Form von Herrschaft umgeschlagen sei. Um diese These zu begründen, müssen Horkheimer und Adorno nicht nur erklären, aus welchem Grund es eine ursprüngliche Verknüpfung von Vernunft und Herrschaft gebe, sondern auch, aus welchem Grund es eine notwendige Tendenz der Herrschaft zur Totalisierung gebe. Sie versuchen dies zum einen in der Tradition Hobbes' und Spinozas sowie Darwins und Nietzsches mithilfe der Kategorie der Selbsterhaltung. Gegenüber einer übermächtigen Natur kann der Mensch als animal rationale demnach nur überleben, wenn die Vernunft, die die Stelle der verlorenen Instinkte einnehmen muss, die Natur immer besser zu beherrschen lernt. Vernunft, Denken überhaupt, ist daher nicht autonom, sondern dient der Selbsterhaltung und schon damit der Herrschaft über äußere und innere Natur. Und Horkheimer und Adorno versuchen eine Erklärung zum anderen mithilfe der Psychoanalyse. Die Tendenz der Vernunft

auf Herrschaft wird total und pathologisch, weil die Vernunft die Konflikte, die sich aus ihrer urzeitlichen, durch Selbsterhaltung diktierten Konstitution ergeben haben, nicht gelöst hat. Ihre Geschichte ist dann, analog zu derjenigen des neurotischen Individuums, eine der Verdrängung. Verdrängt wird all das, was Vernunft selber ist, aber nicht sein will und anfänglich nicht sein konnte: Natur, der Name für das, was keinen Namen hat, was sich nicht identifizieren und begreifen lässt. Eine Lösung kann es für diese Verknüpfungen nur geben, wenn die Vernunft, wiederum Freud, aber auch Hegel folgend, sich sozusagen ihrer Kindheitsgeschichte erinnert. »Eingedenken der Natur im Subjekt«, lautet die Formel, die die *Dialektik der Aufklärung* dafür anbietet. Da aber dieses Eingedenken im Medium der Vernunft alleine nicht gelingen kann, sondern nur im Verweisungsverhältnis zur Kunst, und die Kunst selber als ein vom Subjekt Gemachtes ihrerseits der Ausbreitungstendenz der Herrschaft zu unterliegen droht, bedarf sie eines immanenten Verweisungsverhältnisses: desjenigen zum Naturschönen, zur Schönheit desjenigen, das nicht vom Subjekt gemacht worden ist.

Der Notwendigkeit, innerhalb der Kunst selber Tendenzen gegen den unvermeidlichen, seinerseits ambivalenten Subjektivitätsstatus namhaft zu machen, verdankt sich auch die Rehabilitierung des *Erhabenen* bei Adorno. Es ist dies freilich im Unterschied zum Naturschönen eine eher implizite denn explizite Rehabilitierung. Fasst man das Erhabene, wie teilweise auch Kant, als etwas überwältigend Großes, rückt man es in die »Komplizität mit Herrschaft« (GS 7: 296). Fasst man es andererseits und zugleich aber auch als ein Phänomen, das den Menschen die eigene Naturhaftigkeit erfahren lässt, steht es gegen das Subjektivitätsprinzip in seiner herrschaftlichen Tendenz. Auch in diesem Falle also wird der »Bann« von Herrschaft inmitten von Herrschaft gebrochen. Adorno sieht diese Dialektik allerdings bevorzugt in der Kunst am Werk. Sie wird nicht allein, aber auch dadurch, durch die Integration der Dimension des Erhabenen, zum »Sprecher unterdrückter Natur« (GS 7: 365). Das Erhabene kann sogar als »Sprengsatz« (Welsch 1989: 194) innerhalb der *Ästhetischen Theorie* angesehen werden, sofern es dem Ausblick auf Versöhnung, dem Adorno gemeinhin verpflichtet bleibt, entgegensteht. Unversöhnbarkeit, nicht Versöhnung ist dann »die Essenz« (Welch 1989: 198) der Kunstwerke. Richtiger scheint es demgegenüber, beide Aspekte in Parität zu sehen.

Das Erhabene erhält dann bei Adorno eine zentrale Stelle nicht außerhalb, sondern innerhalb der Versöhnungsphilosophie (Wellmer 1993: 180). In einer schockhaften Erfahrung vermittelt das Erhabene dem Subjekt der Erfahrung für einen Moment die Idee, es könne die Struktur von Selbsterhaltung und Herrschaft, Größe und Macht, Einheit der Synthesis (auch der ästhetischen Synthesis) hinter sich lassen und »Widerstand« leisten (GS 7: 296). Auch hier ist es wieder der Zeitmodus des Augenblicks, in dem sich das theoretische und moralisch-praktische, utopische Bedürfnis nach der Auflösung konzeptueller Antinomien verdichtet.

Im Kontext seiner *Meditationen zur Metaphysik* schreibt Adorno über Kant, dieser habe seine eigene Position »in großartiger Zweideutigkeit« offen gelassen (GS 6: 378). Man wird diese Beschreibung für Adornos Position gegenüber Kant variieren und sagen dürfen: Ihm gegenüber hat er sich in großartiger Zweideutigkeit deutlich positioniert.

Literatur

- Brunkhorst, Hauke (1990): *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. München/Zürich.
- Haag, Karl Heinz (1983): *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt a. M.
- Schnädelbach, Herbert (1983): »Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno«. In: Friedeburg, Ludwig von/Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt a. M.: 66–93.
- Wellmer, Albrecht (1993): »Adorno, die Moderne und das Erhabene«. In: Ders.: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*. Frankfurt a. M.: 178–203.
- Welsch, Wolfgang (1989): »Adornos Ästhetik. Eine implizite Ästhetik des Erhabenen«. In: Pries, Christine (Hrsg.): *Das Erhabene*. Weinheim: 185–213.