

Gerhard Gamm

La condition humaine. Über das kritische Interesse am Menschen – Th. W. Adorno

2015

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13420>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gamm, Gerhard: La condition humaine. Über das kritische Interesse am Menschen – Th. W. Adorno. In: Marc Rölli (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript 2015, S. 137–157. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13420>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/10.14361/9783839429563-009>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/de Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/de License. For more information see:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

La condition humaine

Über das kritische Interesse am Menschen – Th. W. Adorno

Gerhard Gamm

Das Bestehende kann einzig der begreifen, dem
es um ein Mögliches und Besseres zu tun ist.

(TH. W. ADORNO)

Es gibt gute Gründe, philosophische Anthropologie nicht vorab zu definieren, allzu weit und vage ist das, was unter ihr befasst wird. Worauf der Terminus zielt, ergibt sich aus dem Zusammenhang, in den er jeweils gestellt wird. Was die Kritik der philosophischen Anthropologie bei Adorno betrifft, liegt sie nicht fein säuberlich, nach Autoren, Positionen, Sparten und Jahreszahlen getrennt, vor. Ein derartig akademisches Ansinnen entspränge auch eher einer Auffassung, die, konträr zu seiner, vor allem den Geist eines verdinglichten, klassifikatorischen Denkens spiegelte, dem es in erster Linie nicht auf die Sache, sondern auf Ordnung und Verwaltung ankäme. Anthropologiekritik ist keine für sein Denken relevante Kategorie. Sie ist eher das, was in seiner Disziplinengrenzen überschreitenden Analyse der *condition humaine* beiläufig, als Kritik en passant, abfällt. Nicht selten dient sie der Illustration problematisch gewordener ontologischer oder anthropologischer Annahmen, ohne passgenau die jeweilige Argumentation der philosophischen Widersacher ins Visier zu nehmen. Vom selbstgesetzten Maß einer immanent verfahrenen Kritik ist sein Denken meilenweit entfernt, um dennoch in der Kritik anthropologischer Denkfiguren, seien sie heroisch-existenziell, christlich-personalistisch oder wissenschaftlich-anthropologisch, an einen wunden Punkt zu rühren. Es sind nicht selten, wie die Kritik an der Inhaltsleere eines nicht festgestellten menschlichen Wesens oder eines Denkens, das nach dem Freund-Feind-Schema operiert, eher Seitenhiebe, ›Volten‹ anlässlich gesellschafts- oder erkenntniskritischer Analysen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, Persönlichkeit und Moral, Mensch und Metaphysik, ästhetischer Erfahrung und Kunstwerk.

Auf der einen Seite benutzt Adorno das Wort ›Mensch‹ gänzlich unbefangen, in jener, dem Alltagsbewusstsein geläufigen und ausufernden Breite; in

jedem Fall unbefangener als eine Reihe von Wissenschaftlern und Philosophen nach Foucaults berühmt-berüchtigter Rede vom ›Verschwinden des Menschen‹ es tun. Auf der anderen Seite kann er keinen Augenblick davon absehen, dass zu (s)einer Zeit, in der Existenz- und Lebensphilosophie, aber auch der Positivismus den Ton angeben, »der Mensch« »die Ideologie für die Unmenschlichkeit«¹ ist.

KRITIK DES INTEGRIERTEN BEWUSSTSEINS

Obgleich Adorno immer wieder anthropologische Anleihen macht, er im zweiten Teil der *Minima Moralia* sogar »Erwägungen [...] gesellschaftlichen und anthropologischen Umfangs«² in Aussicht stellt, bleibt sein Nachdenken über die ›Bestimmung des Menschen‹ in der modernen Welt von grundsätzlich anderen denn fundamentalanthropologischen Erwägungen bestimmt. Es ist geradezu ein Alleinstellungsmerkmal seiner negativen Dialektik, das Schicksal des modernen Menschen sowohl im Schnittpunkt zwischen Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Sprache und Denken, Vernunft und Geschichte, autonomer Subjektivität und sozialer Realität als auch zwischen Psychologie und Soziologie, Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie, ästhetischer Theorie und Moralphilosophie anzusiedeln, d.h. als Reflexion im ›Niemandland‹ angrenzender Gebiete, das in kritischer Distanz zu den etablierten Spielregeln der Einzelwissenschaften nicht selten Zündstoff und erhellende Einsichten bietet.

Sein Metier ist eindeutig die »Kritik des Gesamtsystems fugenlos integrierten Bewusstseins«³, und zwar in jener gesellschafts- und moralkritischen Perspektive, die Max Horkheimer in seiner frühen Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie der 1920er und 30er-Jahre angestoßen hat, wenn er das Verhältnis einer kritischen, d.h. emanzipatorischen, Theorie zur Anthropologie dadurch kennzeichnet, dass es keinen »stichhaltigen Einwand der Anthropologie dagegen [gibt, G. G.] schlechte gesellschaftliche Verhältnisse zu überwinden« und dementsprechend die Forderung erhebt: Die »gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, dass die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen.«⁴

1 | So Adorno mit Nachdruck im Streitgespräch mit Gehlen. Vgl. Th. W. Adorno, A. Gehlen: »Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?« In: F. Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Frankfurt a.M. 1975, 227.

2 | Th. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1970, 11.

3 | Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur III*, Frankfurt a.M. 1971, 97.

4 | Vgl. M. Horkheimer, »Materialismus und Moral«, in: Ders., *Kritische Theorie*, Bd. I, hg. v. A. Schmidt, Frankfurt a.M. 1978, 85. Vgl. auch ebd.: »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, 227.

Wann immer wissenschaftliche Theorien, politische Überzeugungen, philosophische Weltanschauungen oder die Vorurteile des gesunden Menschenverstandes die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Veränderung dadurch in Abrede zu stellen versuchen, dass sie die menschliche Natur als *an sich seiende* oder unveränderliche ins Feld führen, d.h. als eine, die sich unter grundlegend veränderten gesellschaftlichen Bedingungen nicht ändern lässt, erregen sie den Verdacht der Kritischen Theorie, insbesondere dann, wenn diese philosophischen oder wissenschaftlichen Versatzstücke auch politisch opportun genutzt werden können, um eine gesellschaftsverändernde Kritik zu unterdrücken oder ganz aus dem Felde zu schlagen. Schon in einem Aufsatz aus dem Jahre 1930 heißt es: »Was unveränderlich ist an der Natur, mag für sich selber sorgen. An uns ist es, sie zu verändern. Einer Natur aber, die trübe und schwer in sich beharrt, ist füglich zu misstrauen.«⁵ Dazu schreibt Alfred Schmidt – der Kritischen Theorie um Horkheimer und Adorno eng verbunden: »Dieser frühe Einspruch gegen die gängige Rede von der nun einmal so seienden Natur, insbesondere des Menschen, die es verhindere, das Glück aller zu verwirklichen, nimmt die spätere, philosophisch durchgeführte Kritik an den verschiedenen Invariantenlehren offizieller Ontologie vorweg.«⁶ Ihre Lehre vom »Zeitkern der Wahrheit« legt darauf nachdrücklich Wert, nicht nach dem zu urteilen, »was über der Zeit ist, sondern nach dem, was an der Zeit ist.«⁷ Eine vergleichbare Kritik richtet sich gegen die scheinheilig kulturkonservativen Programme, die besagen, bestimmte gesellschaftliche, auf weitere Demokratisierung zielenden Experimente hätten deshalb keine realistische Chance auf eine Verbesserung der Lage, weil sie die Menschen, wie sie nun einmal seien, überforderten.

Mit beinahe utopisch-blochischem Pathos bestehen Adorno und Horkheimer darauf, dass nicht vorab entschieden werden kann, welche Möglichkeiten noch in der »endlichen vernünftigen Natur« der Menschen schlummern, die nach Fichtes schönem Wort »nur angedeutet« ist. »Zu sagen, was der Mensch sei, [ist] absolut unmöglich.«⁸ Erst in der Auseinandersetzung mit den je bestimmten Formationen des Gesellschaftlich-Geschichtlichen lässt sich über die Möglichkeiten seiner Einrichtung urteilen. Wir können nicht absehen, was aus dem Menschen wird, aber doch wissen, dass der bis ins Innerste seiner

5 | Th. W. Adorno, *Moments musicaux*, Frankfurt a.M., 160.

6 | A. Schmidt, »Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus«, in: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, hg. v. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1971, 56.

7 | M. Horkheimer, Nachtrag (zu *Traditionelle und kritische Theorie*), in: Ders., *Kritische Theorie* Bd. II, hg. v. A. Schmidt, Frankfurt a.M. 1968, 198. Vgl. dazu: G. Gamm, »Vom »Zeitkern der Wahrheit«. Anmerkungen zur Geschichte und Wahrheit in der Kritischen Theorie«, in: *Angesichts objektiver Verblendung*, hg. v. G. Gamm, Tübingen 1985, 229-252.

8 | Th. W. Adorno in: F. Grenz, *Adornos Philosophie*, a.a.O., 228.

Psyche durch das Geschichtlich-Gesellschaftliche geprägt ist; und dass er nach beiden Seiten offen und veränderbar ist, »auch nach der negativen.«⁹ Was über ihn als Gegenstand der Anthropologie gesagt werden kann, hängt wesentlich vom Stand seiner Vergesellschaftung ab. Dieser wiederum verweist auf geschichtsphilosophische Präsuppositionen, ohne die keine Gesellschaftstheorie auskommt.¹⁰

Conditio humana – mit einem Akzent auf *conditio* – ist daher der in jeder Hinsicht für Adornos Denken treffende Begriff. Er verweist auf den Menschen im Schnittpunkt psychischer und leiblicher, kognitiver und normativer, physischer und metaphysischer, fachlicher und außerfachlicher, verwaltungstechnischer und gesellschaftskritischer Umstände (Ansprüche, Erwartungen, Definitionen usf.), d.h. differentieller Synthesen, die temporal wie situativ und sinnkritisch in ständiger Verschiebung begriffen sind: Wo allgemein vom Menschen die Rede ist, muss *conditio posthumana* gedacht werden.

Im Zentrum der Kritischen Theorie steht der Gedanke, dass sich der Mensch in tätiger Auseinandersetzung mit den materiellen und kulturellen, politischen und moralischen Bedingungen seiner Existenz verändere.

Adorno teilt mit der Kritischen Theorie die Überzeugung, dass in der spät-kapitalistischen Industriegesellschaft das »aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte« (Marx) gründlicher studiert und verstanden werden kann als es Marx, an dem sie sich orientieren, nahelegt: Über das, was der Mensch ist, über seine Bedürfnisse und Habitualisierungen, seine Rollen und Sensibilitäten, seine Moral und sein Recht, seine Intelligenz und seine Träume, über sein Streben nach Individualität und Autorität, über Kultur und Kunst erhalten wir Aufschluss durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte – selbst Gesellschaft und Lyrik, die fremden Welten anzugehören scheinen, sind nicht nur Anathema für einander. Die Annahme eines menschlichen An-Sich-Seins, einer Wesensnatur des Menschen, ist unnötig; sie steht überdies in der Gefahr, den einen oder anderen Zug der menschlichen Natur zu hypostasieren. Aufschlussreicher ist es, psychische Erfahrungen und gesellschaftliche Erwartungen, die individuellen Formen des Umgangs mit sich und die sozialen Verkehrsformen – Rollen, Rituale, Rechte und Pflichten der Gesellschaft usf. – in Beziehung zu setzen. Sie können zeigen, welche Parallelen oder abweichende Veränderung zwischen den Strebens- und Affektlagen des Einzelnen und den Leistungsbilanzen der Gesellschaft stattgefunden, welche Spuren der Ideologie eine von der Grammatik des Tauscherts beherrscht

9 | Ebd., 228.

10 | Zum Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie bzw. Geschichtsphilosophie vgl. G. Gamm, »Zeit des Übergangs. Zur Sozialphilosophie der modernen Welt«, in: G. Gamm, A. Hetzel, M. Lilienthal, Hauptwerke der Sozialphilosophie, Stuttgart 2001, 13-18.

te Welt hinterlassen haben. Auch lassen sich im Wissen darum kollektive Lernprozesse organisieren, die, wie schwierig sie auch in die Realität umzusetzen sind, nicht ganz ohne Hoffnung auf Erfolg bleiben müssen. Nur sei nicht vorab zu entscheiden, wie dieser Weg auszusehen, welche gesellschaftliche Konkretion das Ziel einer befreiten Menschheit zu erfahren hat.

Leitend bleibt in allem Marxens These: Das menschliche Wesen sei kein »dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum«, keine »die Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit«, sondern »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, das es, wie es in den *Thesen über Feuerbach* heißt, in ihrer »Selbstzerrissenheit« zu erfassen gilt.¹¹

Die Kritik richtet sich insgesamt gegen die fragwürdige Annahme einer einheitlichen »Grundstruktur des Menschseins« (M. Scheler), die als tragende Basis aller geschichtlich wirksamen Formationen von Kultur und Gesellschaft angesetzt wird.¹² Dass alle Menschen denken, fühlen, wollen, dass sie essen und trinken müssen; dass sie zu vernünftigem Handeln und aufrechtem Gang befähigte Wesen sind, die von Geburt an auf andere angewiesen sind und bei Gelegenheit des Umstands, dass sie sterben müssen, eine Vielzahl von Mythen, Erzählungen und Begräbnisriten ausgebildet haben usf., all das muss in seiner abstrakten Allgemeingültigkeit nicht bestritten werden, es ist »müßig« (Adorno). Von Interesse ist, wie und in welchem Umfang die Denk- und Lebensformen des Einzelnen, seine Bedürfnisse und Wünsche, seine wissenschaftlichen und ästhetischen Erfahrungen von dem in den Produktionsverhältnissen und Produktivkräften inkorporierten gesellschaftlichen Allgemeinen bestimmt sind: Welche Gründe und Ursachen könnten dafür ausschlaggebend sein, dass die Menschen spätkapitalistischer Gesellschaften – in einem Akt autoaggressiver Selbstverleugnung – selbst noch dahin gelangen, sich das Bewusstsein der Versagung (ihrer Wünsche, Interessen, Unrechtsempfindungen, Schamgefühle usf.) zu versagen? Warum setzen sich die Menschen nicht gegen ihre Unterdrücker zur Wehr? Warum akzeptieren sie Verhältnisse sozialer und materieller Ungleichheit, die ein wahrhaft freies und erfülltes Leben hintertreiben? Wie könnten die Menschen trotz aller Bedingtheiten durch das Allgemeine, d.h. den gesellschaftlichen ›Verblendungszusammenhang‹ dennoch

11 | K. Marx, »Thesen über Feuerbach«, in: Marx, Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1962, 6.

12 | »Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus der ›Grundstruktur des Menschseins [...] *alle* spezifischen Monopole, Leistungen und Werke hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, [...] Künste, Mythos, Religion, Wissenschaftlichkeit und Gesellschaftlichkeit‹ – diese Aufgabe ist unmöglich.« M. Horkheimer, »Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie«, in: Ders., Kritische Theorie, Bd. 1, a.a.O., 202.

an den ›Trug‹ heranreichen, den es im Ganzen verbreitet und sich aus der selbst- wie fremdverschuldeten Unmündigkeit befreien?¹³

ENTSUBJEKTIVIERTE SUBJEKTIVITÄT: LA CONDITION POSTHUMAINE

Adornos Ausgangspunkt ist seine allgemeine Diagnose von der »Abdankung des Subjekts«, vom zweiseitig reflektierten »Ende des Individuums«, die Adorno in einer gleichsam philosophisch-ideellen, also begrifflichen und historisch-realen Parallelaktion zu bedenken gibt. Seine Analyse der »Auflösung des Subjekts«¹⁴ bezieht sich einerseits auf die traditionelle Formation philosophischer Kategorien wie Person und Individualität, Subjekt und Existenz, Ich und Selbstbewusstsein, inklusive ihrer Kritik: als an sich seiende, substantielle, d.h. die Wesensnatur des Menschen spiegelnde Größen. Sie richtet sich andererseits darauf, dass die u.a. im Subjektdenken angezielte *Individualität* unter den realen Bedingungen spätkapitalistischer Verhältnisse immer weiter an Bedeutung verliert. Die Menschen werden im Berufsalltag von Angestellten und Vorgesetzten zu »Masken tragenden Antagonismen« oder als Arbeiter zu »Anhängseln der Maschinerie«.¹⁵

Im Ausgang von Kant und Hegel, Marx und Kierkegaard gehört es zu den faszinierenden Seiten von Adornos Philosophie, ständig mit der Wahrnehmung beider Perspektiven zu spielen, die eine an der anderen zu spiegeln, um sie mal stärker, mal schwächer vermittelt ineinander aufgehen zu lassen. Die Arbeit am philosophischen Begriff des (menschlichen) ›Subjekts‹ geht mit Beobachtungen und Deutungen des gesellschaftlichen Schicksals des modernen Individuums einher. Über beide Begriffe wird ständig in ihrer Vermittelt-heit nachgedacht. Das Denken lässt sich davon leiten, dass sich Philosophie

13 | Jenseits des Rheins lautet die Standardfrage (des westlichen Marxismus' in den 1960er und 70er Jahren): »Weshalb kämpfen die Menschen für ihre Knechtschaft als ginge es um ihr Heil?« So Gilles Deleuze und Félix Guattari im *Anti-Ödipus*. »Das Problem, das wir [die Intellektuellen, G. G.] uns stellen«, heißt es bei Roland Barthes 1971, »lautet: Wie lässt es sich bewerkstelligen, daß die beiden großen Episteme der Moderne, die materialistische und die freudsche Dialektik wieder zusammenkommen [...] und ein neues menschliches Verhältnis produzieren [...]?« Das Joch der Gesellschaft, schreibt der Soziologe Peter L. Berger, scheint für die meisten Menschen leicht zu tragen zu sein. Woher kommt das? »Weil wir meistens genau das begehren, was die Gesellschaft von uns erwartet.« So die beste und bestbeglaubigte Antwort der Gesellschaftswissenschaften in den frühen 60er Jahren.

14 | Adorno, *Minima Moralia*. a.a.O., 8.

15 | Th. W. Adorno, *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt a.M. 1970, 138.

einzig »als Kritik, als Widerstand gegen die sich ausbreitende Heteronomie« rechtfertigen lasse: gegen politische und ökonomische Tendenzen, »die in der gesamten Welt von innen und außen Freiheit abdrosseln«; dass sich »deren Gewalt [...] bis tief in die philosophischen Argumentationszusammenhänge hinein« fortsetzt: »Was im Innern des Begriffs sich vollzieht, darin erscheint stets auch etwas von der realen Bewegung.«¹⁶ Bestimmend ist die (marxsche) Idee kritischer Selbstverständigung im Horizont einer mit Vernunft und Freiheit verstrickten Gesellschafts- und Sozialgeschichte. »Freiheit und Vernunft sind nonsense ohne einander. Nur insoweit die Wirklichkeit transparent auf die Idee der Freiheit, also auf die reale Selbstbestimmung der Menschheit ist, kann es für vernünftig gelten.«¹⁷

ENTSUBJEKTIVIERTE SUBJEKTIVITÄT: I. DAS SCHICKSAL DES INDIVIDUUMS UNTER SPÄTKAPITALISTISCHEN BEDINGUNGEN

Die Individualität, die sich die Menschen wünschen oder beanspruchen zu sein, ist angesichts eines objektiv vorgängigen Funktionszusammenhangs der Gesellschaft nicht mehr der Rede wert. Ihr Streben nach Authentizität und Einzigartigkeit vollzieht sich in den Bahnen kulturindustrieller Fertigung. Für das ausgezeichnet je Einzelne einer Person gibt es entsprechende, am Fließband gefertigte Schablonen; nur – massenweise produzierte Individualität ist keine, sie ist Mainstream. Auch dort, wo der Einzelne verantwortlich gemacht wird, ist fraglich, inwieweit er es wirklich ist. Verantwortung ist ein gesellschaftlicher Mechanismus, sich ständig als eine durch soziale Verantwortungsübernahme individuierte Person präsentieren zu müssen. Die spät-kapitalistische Gesellschaft wie eine formal bleibende Soziologie reduziert das Individuum tendenziell auf ein »bloßes Exemplar der Gattung [...], auf das es nicht mehr so sehr ankommt.«¹⁸ Der Rede von »Individualität« haftet selbst bei denen, die sie gegen die Übermacht des schlecht Allgemeinen zu verteidigen suchen, etwas Ideologisches an. Der »unteilbare«, einzigartige Mensch ist für Adorno weitgehend das Resultat von Vergesellschaftungsprozessen, die sich in ihrer medialen Natur ständig zum Verschwinden bringen; und darüber hinaus die penetrante Illusion erzeugen, man könne inmitten der Gesellschaft

16 | Th. W. Adorno, *Eingriffe*. Neun kritische Modelle, Frankfurt a.M. 1970, 18.

17 | Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1970, 288.

18 | Th. W. Adorno, *Soziologische Exkurse*. Nach Vorträgen und Diskussionen, Frankfurt a.M. 1972, 45.

»individuell« oder »authentisch« sein. Eher gilt: »Je weniger Individuen, desto mehr Individualismus.«¹⁹

In ihrem reaktionären Denken erreichen Existenzphilosophen oft genug die Einsicht in den Verfall der Individualität und die Krise der Gesellschaft: »Flachheit, Glaubenslosigkeit, Substanzlosigkeit«, »menschliche Leere«, »neurotische Schwäche« usf. sind beliebte Charakteristika ihrer Mensch- und Welt-Betrachtung. Es ist aber »der Sinn ihres Verdammungsurteils, lieber noch es [das Individuum, G. G.] selber zu opfern als Kritik am gesellschaftlichen *principium individuationis* zu üben. Ihre Polemik ist als halbe Wahrheit schon die ganze Unwahrheit.«²⁰

Adornos Augenmerk richtet sich ganz auf die Vermittlungsprozesse, auf die (durch Ausmerzungen bedrohte) Differenz von Individuellem und Allgemeinem, die aufeinander verweisen, ohne jemals miteinander identisch zu sein. Im Unterschied zu der ans Ende gelangten bürgerlichen Gesellschaft, welche die Differenz von Vernunft und Individualität in Recht und Moral, Wirtschaft und Unternehmertum, staatlicher und gesellschaftlicher Kontrolle auf produktive Weise auszutragen versuchte, verdunkelt sich, wie an vielen Zeichen der Zeit und ihren gesellschaftlichen Erscheinungsformen abzulesen ist, das Bild im 20. Jahrhundert, dem »Zeitalter der Extreme« (Eric Hobsbawm) dramatisch: Die faschistischen Vernichtungslager gehören ebenso dazu wie die Weltkriege und andere unvorstellbar große Verbrechen – von Hiroshima bis Kolyba. Die Kulturindustrie tut das ihre, die Bewusstseins- und Gefühlslagen der Menschen so zu »modelln«, dass sie willfährig dem obrigkeitsstaatlich verordneten Rassenwahn, der Verfolgung von Minderheiten und den gleichgeschalteten Medien folgen. Auch der in den Zeiten des »Kalten Krieges« demokratisch kaum gezügelte und zu zügelnde Kapitalismus zeigt sich stets auf dem Sprung, ein totaler Überwachungsstaat zu werden und – in Krisenzeiten – mit Notstandsgesetzen zu regieren. Er nimmt vor allem an der gesellschaftlich verwertbaren Arbeits- wie Kaufkraft des Einzelnen ein Interesse und lässt ihm ansonsten die Illusion, mit seinem formaldemokratisch verbürgten Stimmrecht etwas bewirken zu können. In letzter Instanz ist es die Rationalität des Tauscherts, die in Form des Kaufs und Verkaufs von Waren – inklusive der menschlichen Arbeitskraft – verstärkt in die menschlichen Beziehungen Einzug hält, die Menschen einander wie Dinge behandeln lässt und weiter die »bürgerliche Kälte« einzurichten hilft, die schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit in die politische und moralische Katastrophe des Faschismus geführt hat.²¹

19 | Ebd., 48.

20 | Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., 196.

21 | »Man hätte geglaubt, dass die humanistischen Ideale, dass Museen und Theater ein Schutz wären gegen das Unmenschliche. Aber es hat nicht nur nicht geschützt, sondern die Barbarei kam aus dem Boden der höchsten Kultur selbst. Während man in

In all dem wird das Individuum entweder wortwörtlich abgeschafft oder der trügerische Schein verbreitet, andere als betriebsbedingte Ursachen der Systemerhaltung seien für seine Fortexistenz verantwortlich.

Die »integrierte« oder »funktionale« Gesellschaft bemächtigt sich der Menschen derart, dass sie ihr nur wenig Widerstand entgegensetzen können: »Es bedürfte der lebendigen Menschen, um die verhärteten Zustände zu verändern, aber diese haben sich so tief in die lebendigen Menschen hinein auf Kosten ihres Lebens und ihrer Individualität, fortgesetzt, dass sie jener Spontaneität kaum mehr fähig scheinen, von der alles abhinge.«²²

Diese Diagnose über den prekären Zustand des menschlichen Subjekts unter spätkapitalistischen Bedingungen stellt Adorno ein ums andere Mal. Dabei ist das Subjekt »das einzige Potential, durch das diese Gesellschaft sich ändern kann und in dem zwar alle Negativität des Systems sich speichert, zugleich aber durch das, was über das System, so wie es heute nun mal ist, hinausweist.« Die Ambivalenz dieser Situation rührt u.a. daher, dass die »innere Vergesellschaftung« nicht bruchlos gelingt. Sie brütet psychosoziale und psychosomatische Konflikte aus, »die sowohl das erreichte zivilisatorische Niveau bedrohen wie positiv darüber hinausweisen.«²³ Entsprechend lautet die wiederkehrende Formel: »Individualität ist sowohl Produkt des Drucks wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht.«²⁴

Aufschlussreich ist diese Denkform mit Blick auf Freud. Das Modell, das beide verwenden, lässt sich am besten dadurch kennzeichnen, dass sie das Subjekt (das Ich, Individuum usw.) als *Teil* (des psychischen und gesellschaftlichen Systems) und als mehrfach determinierte *Grenze* betrachten.

Als *Teil* ist das Ich die Resultante der lebensgeschichtlichen Auseinandersetzungen innerhalb des psychischen Apparats bzw. der durch die Erwartungen und Zwänge des gesellschaftlichen Systems hervorgebrachten Ordnung. Das Ich dient, wie es bei Freud heißt, zum »Behuf der Regelung der Dinge mit der Außenwelt«, es verkörpert den Realitätssinn, den es gegenüber den Ansprüchen des Über-Ichs wie den Triebwünschen zu behaupten sucht; auch in dem Sinn, dass es sich innerhalb der Grenzen des gesellschaftlichen Systems, in dem es lebt, zurechtfinden muss. Es muss sich anpassen, sich in seinen Interessen und Wünschen von einem Sinn für die Realität(en) leiten lassen. Als Teil des psychischen wie gesellschaftlichen Systems, ist es das »angepasste«, »gut integrierte« usw., auf seine psychischen wie sozioökonomischen Funk-

München Debussy gespielt hat, konnte man nebenan das Schreien hören aus den Zügen nach Dachau.« George Steiner, in: Die Zeit, Interview mit G. Steiner, 16.04.2014, 45.

22 | Th. W. Adorno, Soziologische Schriften 1, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1972, 18.

23 | Adorno, Soziologische Exkurse, a.a.O., 36.

24 | Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966, 279.

tionen (der Selbsterhaltung) abgestellte Individuum. Es ist das Subjekt, das Unterworfene.

Das Individuum ist auch die *Grenze* sowohl für den Ableitungszusammenhang, d.h. die wissenschaftliche Erklärung, mit der sein Verhalten als Ausfluss gesellschaftlicher Determinanten wie institutionalisierter Zwänge und Erwartungen betrachtet werden kann, als auch im Blick auf jene Widerstandspotentiale, die es – wie neurotisch auch immer – unter dem Druck der Verhältnisse ausbildet. Die Grenze artikuliert sich im Widerstand, psychisch wie gesellschaftlich, im Denken wie in der Realität, im neurotischen Symptom wie im sozialen Protest.

Die Pointe der freudschen Konzeption des Ichs (als Repräsentant der Realität) ist die, es ebenso als *Ort der Selbstreflexion* wie als *Sitz des Widerstandes* (qua Verdrängung) anzusetzen. Im Unterschied zu einer langen philosophischen und kulturellen Tradition, die das Ich als autonomes Vernunftsubjekt, als Instanz der Befreiung und des Wissens betrachtet hat, ist es für Freud gleichzeitig der Ort der Kritik und der (unbewussten) Selbstzensur: der Ort der Aufklärung, des Diskursiven, des Wissens und der Verdrängung. Das Ich kann etwas nicht wissen wollen und bleibt dennoch einzig die Instanz, durch die dasjenige, was verdrängt wurde, bewusst werden kann. Ich ist ein Ort der Mischung, an dem das, was auf dem Schirm des Bewusstseins transparent wird, mit dem verquickt bleibt, was vom Ich verdrängt wurde.

Diese Logik von Teil und Grenze ist ein Modell des Denkens, das Adorno immer wieder in Anschlag bringt, um die prekäre Stellung des Individuums im Verhältnis zur Gesellschaft zu denken: das am »herrschende[n] Unwesen der Kultur [...] selber genug teilhat, um [...] aus dieser Teilhabe Kräfte« zu ziehen, »sie zu kündigen«.²⁵

ENTSUBJEKTIVIERTE SUBJEKTIVITÄT: II. DAS ZWIESPÄLTIGE ENDE DES SUBJEKTS, PHILOSOPHISCH

Mit dem geschichtlichen Ende des Individuums oder der Auflösung der Subjektformation(en) der bürgerlichen Gesellschaft zerfallen für Adorno auch die philosophisch relevanten Begriffe wie Subjekt, Person, Individualität, Selbst usw., die im Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft von der Philosophie aufgenommen und – in einem teils emanzipatorischen Sinn – zur Explikation des Verhältnisses von Mensch und Welt genutzt worden sind. Sie haben geholfen,

25 | Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., 27. »Nur dadurch, dass der Einzelne die Objektivität in sich hineinnimmt und [...] bewußt, ihr sich anpasst, vermag er den Widerstand gegen sie auszubilden.« Th. W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a.M. 1969, 56.

den Weg der Menschheit aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu ebnen. Angesichts der Krisen und Katastrophen im 20. Jahrhundert erweisen sie sich als immer weniger tragfähig.

Die Rede vom ›Ende des Individuums‹ zielt also auf zweierlei, zunächst auf die Annahme (Diagnose), das Subjekt bzw. das Individuum als Träger der Reflexion habe als philosophische Kategorie ausgedient, auch, weil sich kein gesellschaftliches Subjekt, keine Klasse, mehr angeben lasse, das Menschheitsprojekt eines von Angst und Arbeitslosigkeit, Klassenschränken und sozialer Ungleichheit befreiten Lebens voranzubringen, es aus den Fängen des entfesselten Industriekapitalismus zu befreien. Sein philosophischer Gebrauch sei auch deshalb prekär, weil er mehr verspreche als zuletzt mit diesem Begriff eingelöst werden kann. Dafür werden von Adorno unterschiedliche Gründe ins Feld geführt. So sei die philosophische Vorstellung vom vernünftigen Subjekt – gerade im Denken der Neuzeit – selbst derart von Macht- und Herrschaftsansprüchen, von abstrakten Gleichheits- und Identitätsforderungen durchsetzt, dass sich seine Verwendung fast von selbst verbiete. Aufs Ganze gesehen läuft die Kritik am Subjekt auf die Beobachtung einer radikalen Entmachtung des selbständigen und selbstverantwortlichen Subjekts bzw. Ichs hinaus, das schon zuvor durch Marx (Charaktermaske), Nietzsche und Freud (Grammatik/Triebökonomie) empfindliche Einbußen an Freiheit erlitten hatte.

›Subjekt‹ als philosophische Kategorie erscheine deshalb verdächtig, weil sich in seine kulturelle Verwendung – denotativ wie konnotativ – ideologische Bedeutungen eingeschlichen hätten; am Begriff der »Person« und der »Persönlichkeit« lasse sich das ebenso gut ablesen²⁶ wie am Begriff der Autonomie, dessen positiv annoncierter Gebrauch auch dann noch auf Selbstbestimmung, Selbständigkeit und die freie Entfaltung der Persönlichkeit deute, wenn der »Begriff des autonomen Subjekts [...] von der Realität längst kassiert«²⁷ worden sei.

Überhaupt vereinseitige der Idealismus den Blick auf die menschlichen Subjekte. So nah Adorno zeitlebens Kant und dem Deutschen Idealismus gestanden und sie als kritische Autoritäten akzeptiert hat –, in dieser Form eines Denkens in den Kategorien von Identität und Herrschaft, könne man nicht mehr über die Bestimmung, »was ich selbst bin«, urteilen: Ich »selbst will selbständig – nicht an einem anderen und durch ein anderes, sondern für mich selbst etwas sein, und will als solches selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen sein [...]. Ich will der Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluss auf sie haben, sie aber soll

26 | Vgl. ebd. die »Glosse über Persönlichkeit«, 51ff.

27 | Th. W. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit, Vorlesungen, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M., 2001, 14.

keinen haben auf mich.«²⁸ Fichtes vom Pathos des Aufbruchs zu einer neuen Zeit zehrende Subjektvorstellung hat sich anderthalb Jahrhunderte später fast ins Gegenteil verkehrt: »Was dem Subjekt als ein eigenes Wesen erscheint, und worin es gegenüber den entfremdeten gesellschaftlichen Notwendigkeiten sich selbst zu besitzen meint, ist gemessen an jenen Notwendigkeiten bloße Illusion.«²⁹ Auch vereinseitige der unbedingte, restlos egozentrische und verfügungswütige Wille, über sich selbst und die anderen, über die innere wie äußere Natur zu herrschen, die Freiheit in einer Form, die sie nur in verdinglichter Gestalt als ›Kontrolle über‹ akzeptiere.

Die Lebensgeschichte jedes Einzelnen ist eine einzige Kette endloser Vermittlungs- und Anpassungsleistungen, in die, wer überleben will, sich schicken muss. In freier Übersetzung könnte man sagen, liegt Adornos Unbehagen gegenüber dem Idealismus darin begründet, dass die Aufklärung, die Hegel mit dem Begriff der Vermittlung verspricht, in einem wichtigen Punkt eine Täuschung, mindestens keine der Realität entsprechende Beschreibung moderner Gesellschaften ist. Diese kennen vor allem eine Form von Vermittlung, und das ist die der *Anpassung*, während (der marxistisch eingefärbte) Hegel und die Folgen sie – geradezu utopisch – als ein auf allen Ebenen oder Lebensplattformen wirksames Prinzip, d.h. als vernünftige Verhältnisse schaffendes *Durcharbeiten* (selbst-bewusst machende Arbeit, Bildung, Kultur usw.) konzipiert haben.

Die interne Kritik des philosophischen Begriffs steht im engen Zusammenhang mit der auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zielenden Zeitdiagnose, nach der die Entscheidungsspielräume des Einzelnen enger, die sozialen und ökonomischen Partizipationen aufs Äußerste beschränkt würden. Alles in allem sei das Individuum eine bloße Nummer der verwalteten Welt. Adorno folgert entsprechend: »Die gegenwärtige Ohnmacht des Individuums – aller Individuen« müsse daher zum Ausgangspunkt sowohl der Philosophie wie der Gesellschaftswissenschaften gemacht werden.³⁰

Für Adorno laufen Begriffsexplikation und gesellschaftliche Wandlungsprozesse – trotz gewisser Ungleichzeitigkeiten und unterschiedlicher Existenz- bzw. Betriebsmodi – parallel, mit gewaltigem Überhang auf der Seite des Systems, das dem Denken und Handeln der Individuen, den Alltagsakteuren wie der Wissenschaft und der Philosophie, nur wenig Chancen bietet, ihr zu entkommen.

28 | J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, in: Fichtes Werke, Bd. II, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1971, 191ff.

29 | Th. W. Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt a.M. 1970, 36.

30 | Ebd., 55.

Aber: Nichts ließe seinem Denken des »realen Humanismus« so sehr zuwider, wie das Individuum kurzerhand abzuschaffen oder Humanität pauschal zu verwerfen, nur weil sie sich ohnehin nicht mehr retten ließen: »Kritik am Individuum meint nicht dessen Abschaffung.«³¹ Die reale Abschaffung – wissenschaftlich (durch entsprechende Konzepte) wie gesellschaftlich (durch radikale Funktionalisierung) – zu befördern, wäre zynisch, sie beglaubigte nur nachträglich Hegels gegen das Glück des Einzelnen gerichteten Satz: die Weltgeschichte sei das Weltgericht. Gekettet an »das blinde Prinzip der Selbsterhaltung« ist die »Liquidation des Ichs das, was am meisten zu fürchten ist.«³²

Die gegenwärtig über das Individuum verhängte Ohnmacht lässt sich Adorno zufolge weder als eine gesellschaftlich hinzunehmende Tatsache auffassen, noch sollte man aus ihr eine anthropologische Invariante, z.B. die einer universellen Schutz- und Hilfsbedürftigkeit, machen, die aufgrund einer generellen Ungesicherheit der menschlichen Existenz »oberste Führungssysteme« oder »Institutionen«, wie A. Gehlen später sagt, bräuchte, um den Menschen – diese Schwäche kompensierend – den notwendigen sozialen und moralischen Gehalt zu verschaffen.³³

31 | Ebd., 60.

32 | Th. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Vorlesungen, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1998, 169. In einem weiteren Sinn gehören für Adorno die Existenzphilosophie (J.-P. Sartre, K. Jaspers u.a.) und die Existentialontologie M. Heideggers auch in den Kontext einer philosophisch-anthropologischen (heroisch-existentialen) Bemühung um den Menschen – wie überhaupt alle Philosophie, die öffentlich den Anspruch erhebt, Bedeutendes über den Sinn des Menschseins sagen zu können – auch dort, wo schiere Sinnlosigkeit herrscht. Ihre Kritik bedürfte einer eigenen, gründlichen Auseinandersetzung.

33 | Die Institutionen (Recht, Eigentum, Ehe und Familie), die Gehlen durchweg als das Leben erleichternd und entlastend ansieht, sind für Adorno – mindestens in der real existierenden Form – eine »entsetzlich drückende Last«. Sie stehen »den Menschen als fremde und bedrohliche Macht entgegen; als eine Art Fatalität, deren sie sich kaum erwehren können.« Vgl. dazu die Diskussion zwischen Adorno und Gehlen, in: F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, a.a.O., insb. 240-251. Beide halten eine Gesellschaftsanalyse im Ausgang vom Individuum für Ideologie, beide teilen ein gewisse (elitäre) Abscheu gegenüber der modernen Massengesellschaft, der »Industriekultur« (Gehlen) in dem einen, der »Kulturindustrie« (Adorno, Horkheimer) in dem anderen Fall. Aber Gehlens Funktionsanalyse überindividueller Handlungssysteme verteidigt die bestehende Ordnung, sie leistet der Unfreiheit und Verknechtung Vorschub, weil sie im Namen der »Entlastung« reale existierende Institutionen unterschiedslos bejaht.

NEGATIVE ANTHROPOLOGIE

Unter den Bedingungen spätkapitalistischer Industriegesellschaften zeige sich das Individuum in nahezu jeder Hinsicht als »unfrei«, »regrediert«, als »bloße Funktion«, dem die führenden Organe seines Verhaltens: Reflexion, Spontaneität und selbstbestimmte Erfahrung, immer weiter ausgetrieben würden. Aus den gegenwärtigen Zügen könne man nie und nimmer das entziffern, was den Menschen im Stande der Freiheit zu werden möglich sei.

Nicht ideologischer Natur sind allein Äußerungen, die es als negativ charakterisieren: »Jedes Menschenbild ist Ideologie außer dem negativen.«³⁴ Dies heißt in einer ersten Annäherung, dass nur eine Betrachtung des menschlichen Individuums, seines Seins und Verhaltens, angemessen ist, die es in seiner negativen, d.h. entfremdeten und unfreien Realität zeigt, darin, ein »unbeschränkt anpassungsfähiges Subjekt« zu sein.

Dabei erstreckt sich die Bestimmung des Negativen nicht nur auf das Nichtseinsollende, das mit Begriffen wie Entfremdung, Verdinglichung, Repression und strukturelle Gewalt in eine den gesellschaftlichen Phänomenen nähere Sprache übersetzt wird, sondern auch auf jene Bedeutungsfacetten, die mit dem Nichtidentischen, genauer der »Nicht-Identität des Menschen mit sich«, in Beziehung stehen. Diese beziehen sich sowohl auf das »Bewusstsein von dem, was fehlt«, wie Adorno sagt, als auch auf das appellative »existiert noch nicht«, unter dem alles Nachdenken über die »real entmächtigte und inwendig geschwächte Subjektivität« steht.³⁵

Wie sich an anderen Stellen zeigt, entkommt auch Adornos negative Dialektik nicht der im Gestus bestimmter Negation angestellten Reflexion: der Positivierung eines Unbestimmten, die eine mindestens indirekte oder undeutliche Vorzeichnung des Richtigen enthält.

Im Gegenzug zur vorherrschenden »Entsubjektivierung des Subjekts« ist, durchaus positiv eingefärbt, von »Ich-Stärke«, »Selbständigkeit«, »Autonomie«, »Mündigkeit« usf. die Rede, freilich ohne dass ihr Verständnis anders denn über die in ihnen liegenden Antagonismen ausgetragen werden könnte. Allein auf indirektem Wege erfahren wir etwas über den Begriff eines richtigen Menschen: »Zumindest Negatives lässt über den Begriff eines richtigen Menschen sich sagen. Er wäre weder bloße Funktion eines Ganzen, das ihm so gründlich angetan wird, dass er davon nicht mehr sich zu unterscheiden vermag, noch befestigte er sich in purer Selbstheit [...]. Wäre er ein richtiger Mensch, so wäre er nicht länger Persönlichkeit, aber auch nicht unter ihr, kein bloßes Reflexbündel, sondern ein Drittes. Es blitzt auf in der Hölderlinschen

34 | Adorno, Aufsätze zur Gesellschaftstheorie, a.a.O., 34.

35 | Vgl. Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 127 sowie Adorno, Probleme der Moralphilosophie, Vorlesungen, hg. v. T. Schröder, Frankfurt a.M. 1996, 261.

Version des Dichters: »Drum, so wandle nur wehrlos/Fort durchs Leben, und fürchte nichts!«³⁶

In einem längeren Abschnitt der *Negativen Dialektik* zielt Adorno dann doch polemisch gegen Auffassungen, die ein Herzstück der neueren philosophischen Anthropologie bilden:

»Was der Mensch sei, lässt sich nicht angeben. Der heute ist Funktion, unfrei, regrediert hinter alles, was als invariant ihm zugeschlagen wird, es sei denn, die schutzlose Bedürftigkeit, an der manche Anthropologien sich weiden. [...] Würde aus seiner gegenwärtigen Beschaffenheit das Menschenwesen entziffert, so sabotierte das seine Möglichkeit. [...] Zwar begriffe sie [die historische Anthropologie, G. G.] Gewordensein und Bedingtheit ein, aber rechnete sie den Subjekten zu, unter Abstraktion von der Entmenschlichung, die sie zu dem machte, was sie sind, und die im Namen einer qualitas humana toleriert bleibt. Je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gegründet, sondern in dem Prozess der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts. Die These arrivierter Anthropologie, der Mensch sei offen – selten fehlt ihr der hämische Seitenhieb aufs Tier –, ist leer; sie gaukelt ihre eigene Unbestimmtheit, ihr Fallissement, als Bestimmtes und Positives vor. Existenz ist ein Moment, nicht das Ganze [...]. Dass nicht sich sagen lässt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie, sondern ein Veto gegen jegliche.«³⁷

Adornos »Einwand«, sollte er denn gegen die philosophische Anthropologie Plessners gemünzt sein, ist selbst kein besonders erhabener. Eine Dialektik, die aufs Nichtidentische, auf die »Nicht-Identität des Menschen mit sich«, abhebt, bedarf notwendig jenes Moments der »Unbestimmtheitsrelation des Menschen zu sich«, von der Plessner spricht.³⁸ Adorno selbst ist unaufhörlich dabei, auf diese Unbestimmtheit oder darauf, dass sich das, was der Mensch sei, nicht sagen lasse, Bezug zu nehmen – auch im normativen Sinn. Über weite Strecken meinen das Nicht-Identische und das Unbestimmte (und Unbestimmbare) schlicht dasselbe. Negative Dialektik, ihre Bindung ans individuelle Bewusstsein, das dem unwahren Ganzen widersteht, steht geradezu unter der Annahme einer unbestimmbar-bestimmten, sich in ihrer Performativität spiegelnden Subjektivität. »Nicht-Identität des Menschen mit sich« kann bei-

36 | Adorno, Stichworte, a.a.O., 56.

37 | Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 128.

38 | Vgl. dazu: G. Gamm, »Abgerissenes Bruchstück eines ganzen Geschlechts«. Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen«, in: *Philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert*, hg. von H.-P. Krüger und G. Lindemann, Berlin 2006, 103-125.

des bedeuten: der unbestimmte und unverfügbare Fluchtpunkt des Ich, seine Offenheit wie die dem Druck der Verhältnisse geschuldete »Dissoziation der Bewusstseinsseinheit«.³⁹

Auch in ihrer Kritik an der bestehenden Gesellschaft ist sie auf die normativen Gehalte dessen, was nicht bestimmt, d.h. offen nach vorne wie nach seit- und rückwärts verweist, angewiesen. Adornos Denken speist sich ganz wesentlich aus jener Offenheit und Unbestimmtheit, die es überheblich als »leer« und »nichtsagend« abtut. »Ohne allen Gedanken an Freiheit wäre organisierte Gesellschaft theoretisch kaum zu begründen.«⁴⁰ Normative wie deskriptive Implikationen des Nichtidentischen enthüllen sich erst unter Prämissen, die ihre auf die *conditio posthumana* bezogene (historische und gesellschaftliche) Reflexion nicht abstreifen können: einer Unbestimmtheit der Subjektivität, die auf den Menschen in seiner möglichen, wenngleich real entmächtigten Freiheit, nach Recht und Unrecht unterscheiden zu können, zurückweist.⁴¹

Dem ständigen Rückgriff auf das Nicht-Identische sind Motive und Argumente einer, wie man sagen könnte, *negativen Anthropologie* eingeschrieben, ohne die das ganze Unternehmen einer negativen Dialektik nicht funktioniert (zusammenbräche). Diese reichen von negativen Definitionen: Der Mensch »ist [...] nicht, was er war und ist, sondern ebenso was er werden kann; keine Bestimmung reicht hin, das zu antezipieren«⁴² – über die vagen Vorstellungen eines gelingenden Lebens, das ein »gewaltloses Miteinander des Verschiedenen«⁴³ oder einen gesellschaftlichen Zustand, indem man »ohne Angst verschieden sein« dürfte, ins Auge fassten, bis zu dem »versöhnte(n) Zustand«, der »sein Glück darin [hätte], dass es [das Fremde, G. G.] in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt«.⁴⁴

39 | Adorno, *Noten zur Literatur II*, a.a.O., 213.

40 | Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 217.

41 | Adorno hält trotz vollmundiger Kritik der Leit- und Abziehbilder des Menschen an der Vorstellung des »richtigen Menschen« fest. Er registriert, wie zu seiner Zeit auf die Welt der Planung die des Zwangs zur ständigen Anpassung folgt. Er trägt diese Erfahrung aber in ein (wesenslogisches) Modell des Denkens und des menschlichen Subjekts ein, das nicht (mehr) auf der Höhe der Zeit ist. Seine Kritik stützt sich konzeptuell wie normativ auf das Autonomie-Ideal des bürgerlichen Subjekts. Es bildet die einzige Richtschnur, seine Lage zu entschlüsseln. Vgl. dazu G. Gamm, »Sur-realität und Vernunft. Zum Verhältnis von System und Kritik bei Th. W. Adorno«, in: *Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie*, hg. v. G. Gamm, Tübingen 1985, 150-157.

42 | Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 59.

43 | Ebd., 16, 151, 162.

44 | Ebd., 190.

Keines dieser Bilder ließe sich ohne Rekurs auf eine in die *Konjunktive der Versöhnung* gesetzte menschliche Erfahrung auch nur denken. Sie erstrecken sich von der individuellen Erfahrung – »geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren« – bis zu jenem Fluchtpunkt, den Adorno explizit die »befreite, versöhnte Menschheit« nennt.⁴⁵ Wollte man grundsätzlich argumentieren, müsste man daran erinnern, dass selbst noch die Rede über Vernunft und ihre nach Kant unhintergehbare Aufgabe der Selbstkritik, d.h. der Vernunftkritik, nicht ohne anthropologische Bezüge auskommt. Das sieht auch der französische Philosoph J. Derrida, der nicht gerade im Verdacht steht, ein Freund philosophischer Anthropologie zu sein. Die Anthropologiekritik stößt nämlich dort, so schreibt er, auf eine unüberwindliche Grenze, wo die Ableitung der Prinzipien der Moralität aus bloßer Naturerkenntnis des Menschen (als eines partikularen Wesens) nicht geleistet werden kann:

Die »Besonderheit des Menschen tut sich ihr selbst (der Philosophie) nur vom Gedanken des Zwecks an sich her kund; sie tut sich ihr selbst als Zweck an ihr kund [...] als unendlicher Selbstzweck [...], so erklärt sich, daß, trotz der Kritik am Anthropologismus [...], der Mensch das einzige *Beispiel*, der einzige Fall eines vernünftigen Wesens ist, der zitiert werden kann, wenn rechtmäßig der Universalbegriff des vernünftigen Wesens vom Begriff des menschlichen Wesens unterschieden wird. Am Punkt dieser *Tatsache* erwirbt die Anthropologie all ihre Autorität zurück, die ihr bestritten worden war.«⁴⁶

Ein letztes Beispiel für die unabweisbare Präsenz unbestimmt-bestimmender anthropologischer Größen (einer negativen Anthropologie) entstammt der Moralphilosophie, die Adorno einerseits verstärkt in die Frage nach der richtigen Politik übersetzt sehen möchte, andererseits – unter (selbstkritischem) Vorbehalt – auch an den Einzelnen adressiert: »Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute [...], ja nur [...], was das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau.«⁴⁷

45 | Vgl. Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., 255. Zu den Konjunktiven der Versöhnung vgl. G. Gamm, *Philosophie als Schauplatz geistiger Erfahrung*, Ringvorlesung: Kritische Theorie, Darmstadt 2003, unveröffentlicht.

46 | J. Derrida, *Fines hominis*, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1976, 104.

47 | Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, a.a.O., 261. *Negative Anthropologie* meint also *nicht*, die problematischen Seiten des Menschen als seine menschliche Natur festzuschreiben: Sich aus Verträgen und Abkommen klammheimlich herauszuziehen, mit Gesetzen illegale Machenschaften zu legalisieren, mehr Gewinn zu erzielen als investiert wurde, eher bei sich selbst als bei anderen fünf gerade sein lassen, sich durch Täuschung in vorteilhafte Positionen zu hieven oder ein Wolf unter Wölfen zu sein usf.

ENTSUBJEKTIVIERUNG POSITIV

Unter dem Stichwort einer Entsubjektivierung des Subjekts wurde bislang die Kritik zusammengefasst, die Adorno (und die Kritische Theorie) an den übermächtigen Tendenzen spätkapitalistischer Gesellschaften üben, sie machen die Individuen tendenziell zu einem irrelevanten Faktor. In ästhetischen wie in moralphilosophischen Kontexten, aber auch in den *Meditationen zur Metaphysik* macht sein Denken von Entsubjektivierung noch einen anderen, in gewisser Weise entgegengesetzten Gebrauch. Der Entzug des Subjektiven gilt ihm hier als Bedingung der Möglichkeit, um in einem emphatischen Sinn überhaupt von ästhetischer Erfahrung oder moralischer Verpflichtung sprechen zu können. Es sind (ganz) andere, nicht subjektive Kräfte am Werk, die den Künstler produktiv und seine Kunst groß machen; die auch den, der sich moralisch verhält, bewegen, das Richtige zu tun.

In der Kunst geht es um die Produktivkraft »Selbstausslöschung«⁴⁸, in der Moral um vorreflexive oder nicht-ichliche Impulse, ohne die die Freiheit eines Willens eine Chimäre bliebe. Selbst das philosophische Denken, das mehr sein will als bloße Begriffsklauberei, ist ohne ein das intentionale Subjekt entmächtigendes Moment: eine »Determination« durch die Sache, nicht zu denken. Spontanität ist nicht »einfach mit bewusster Tätigkeit« gleichzusetzen.⁴⁹ »Metaphysische Erfahrungen« wie einschließende Augenblicke unbeschreiblichen Glücks bedeuten nichts, wenn sie nicht in einem Nicht-Subjektiven, d.h. in einem Materiellen fundiert wären, wenn sie sich nicht an einem Ding- oder Sachhaften, dem unverwechselbar Besonderen einer Landschaft oder eines Geschmacks, eines Ortes oder Bildes entzündeten: »Keine Hoffnung ist ohne Stillung der Begierde...«, kein Glück ohne Momente der Befreiung von sich selbst, ohne die »Suspension des Ichs« als einer durch das (gesellschaftliche) Individuationsprinzip konstituierten Person.⁵⁰ »Ich« oder »Person« sind in den Augen Adornos auch und vornehmlich Narrative eines Zwangs- und Zensurzusammenhangs, dessen Auflösung erst Offenheit ermöglicht.⁵¹ Adorno unterzieht das Subjekt einer radikalen Kritik, besteht aber darauf, dass nicht auf es verzichtet werden: seine »Rettung« nicht ohne seine »Befreiung« aus den überholten, angst- und notdurchwirkten Lagen kapitalistischer Selbst- und

48 | Adorno, *Noten zur Literatur II*, a.a.O., 76. Der »Gehalt eines Kunstwerks [beginnt] genau dort, wo die Intention des Autors aufhört.« Adorno, *Noten zur Literatur III*, a.a.O., 20.

49 | Vgl. Adorno, *Eingriffe*, a.a.O., 12.

50 | Vgl. Adorno, *Noten zur Literatur I*, a.a.O., 121.

51 | »In der Welt des selbstherrlichen und sich in sich selbst befestigenden Menschen wäre das Bessere allein, die Klammer der Identität zu lockern und nicht sich zu verhärten.« Adorno, *Noten zur Literatur III*, a.a.O., 29.

Gesellschaftsverhältnisse vonstatten gehen kann. In Eichendorffs Lyrik findet er diesbezüglich Andeutungen. Sie erhebt »als Preisgabe an die Impulse der Sprache, stummen Einspruch gegen das dichterische Subjekt.«⁵²

Ohne näher auf die positive Bedeutung, die die »Suspension des Ichs« für metaphysische Erfahrung und künstlerische Schaffen hat, eingehen zu können, soll ihr abschließend auf dem Feld der Moralphilosophie und der politischen Philosophie nachgegangen werden: »Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit.«⁵³

VOR-ICHLICHER IMPULS UND GESELLSCHAFTLICHE PRAXIS, DIE IDEE DER FREIHEIT

In seinen Überlegungen zu Kants Moralbegriff vertritt Adorno die Auffassung, ein Verständnis von Moral bleibe unvollständig, wenn der »somatisch-mimetische Impuls« keine Berücksichtigung fände. Ohne dieses, auf Geist nicht reduzierbare, natürlich-leibhaftige Moment, bei Adorno »das Hinzutretende«, kann es keine Willenshandlung geben.⁵⁴ Im Bewusstsein der Schwierigkeit einer widerspruchsfreien Begründung der Moral geht es ihm um Spurenelemente einer Erfahrung, die von einer kognitivistisch beschränkten Moralphilosophie leichtfertig übergangen bzw. auf eine rational bedenkliche Weise aufgelöst werden.

Dieses Moment repräsentiert einen vor-ichlichen Impuls, der gleichwohl zu einem umfassenden Verständnis von Willensfreiheit und Autonomie dazugehört. Mit ihm ragt ein impulsives, äußeres, ja »vorrationales« Moment in die Willenshandlung hinein. Adorno will jenen Impuls nicht gegen die Rationalität des Normativen ausspielen, sondern in seinem prekären Zusammenhang mit dem »Intramentalen« durchsichtig machen – ein Moment vielleicht, bei dem man an ein »Mitempfinden« denken kann, ohne darauf wie Schopenhauer gleich eine Moral zu gründen, das ein Moment des »Naturhaften« enthält, welches weder ganz »blind«, noch »bloß unterdrückte« Natur ist. Dieses vorreflexive Moment ist weder bloß naturdeterminiert, noch rein durch die Intentionen des Bewusstseins gesteuert, es erlaubt dem Subjekt, obwohl es in die Objektsphäre hineinreicht, die Erfahrung von Freiheit. Die moralischen Impulse treten angesichts konkreter Herausforderungen an das moralische Gefühl und die Vernunft zutage.

52 | Adorno, Noten zur Literatur I, a.a.O., 121. Ein weiteres, tragendes Motiv, das an dieser Stelle zu nennen wäre, ist das »Eingedenken der Natur im Subjekt«, das Adorno zur Basis jeglicher »Humanität« erhebt. Vgl. Adorno, Noten zur Literatur III, a.a.O., 29.

53 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 259.

54 | Adorno, Negative Dialektik, a.a.O., 224, 219ff., 356.

»Moralische Fragen stellen sich [...] bündig in Sätzen wie: Es soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein. [...] Bemächtigte sich aber ein Moralphilosoph jener Sätze und jubelte, nun hätte er die Kritiker der Moral erwischt: auch sie zitierten die von Moralphilosophen verkündeten Werte, so wäre der bündige Schluss falsch. Wahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstrakte Prinzipien gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit.«⁵⁵

Wahr – wenn überhaupt ein richtiges Leben im falschen möglich sein sollte – sind Handlungen als »Impuls«, die in einem Moment an die Selbstlosigkeit erinnern, in dem man beinahe bewusstlos tut, was die Not des Anderen moralisch zu tun gebietet.⁵⁶ Darauf zielt Adorno ab, wenn er schreibt: »Human sind die Menschen nur dort, wo sie nicht als Person agieren.«⁵⁷

Das Freiheitsproblem freilich stellt sich in vollem Umfang nicht auf der Ebene der Willensfreiheit des Einzelnen, dort ist es »nicht einmal möglich zu denken«⁵⁸; es findet seine Grundlegung erst im Rahmen einer kritischen Theorie des sozialen Systems, die fragt, ob die Strukturen und Prozesse auf dem gesellschaftlichen Niveau, worin die Institutionen eingebettet sind, die Autonomie der Subjekte befördern, ihre Freiheitsrechte und -spielräume sichern, Partizipationschancen und Optionen auf Glück mehrten sowie solidarische und wechselseitig anerkennende Beziehungen unterstützen: »Freiheit, die allein in der Einrichtung einer freien Gesellschaft aufginge.«⁵⁹

Es ist nach Ansicht Adornos grundsätzlich falsch, Freiheit individualistisch »lediglich als eine Qualität der Subjektivität« zu betrachten. Entscheidend ist, »wie weit wir überhaupt fähig sind, durch das, was wir selbst als subjektiv formal Freie tun, die übermächtig strukturierte institutionelle Wirklichkeit zu bestimmen.«⁶⁰

Die Einrichtung einer Gesellschaft verdient das Prädikat »frei« nur insoweit, wie sie die Willensfreiheit der einzelnen Individuen fördert. Ist es in den sozialen Strukturen, den Institutionen und Interaktionsformen, in denen es lebt, nicht frei, kann man die Gesellschaft unmöglich eine freie nennen: »Das Individuum ist gewissermaßen der Prüfstein der Freiheit.«⁶¹ Umgekehrt kann dem Einzelnen nur insoweit Verantwortung für den allgemeinen Lebenszu-

55 | Ebd., 279. Vgl. dazu: G. Gamm, *Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine Geschichte philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2009, 270-277.

56 | Vgl. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, a.a.O., 333.

57 | Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 272.

58 | Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, a.a.O., 262.

59 | Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 270.

60 | Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, a.a.O., 282.

61 | Ebd., 247.

sammenhang aufgebürdet werden, als er in der Lage ist, »die Verhältnisse, die in [seinen] Bereich der Verantwortung fallen, tatsächlich zu bestimmen.«⁶² Die Kritik der verwalteten Welt ist eine unabdingbare Voraussetzung der Ethik.

Zuletzt hängt es auch in der Demokratie und ihren auf dem Prinzip der Gewaltenteilung beruhenden Institutionen vom hochgeschätzten Selbst eines jeden in der ersten Person Singular ab: einem selbstbewussten Individuum, das für seine Freiheit und Unabhängigkeit selbst Sorge zu tragen hat. »Demokratie« fordert geradezu die zur Mündigkeit veranlagte Person, insbesondere dann, wenn entgegen der übermächtigen Tendenz, sich in fast allen Lebensbereichen vertreten und von Verantwortung absolvieren zu lassen bzw. lassen zu müssen, der Wille zur Fortdauer dieser überaus komplizierten und von Ermüdungsbrüchen bedrohten Gesellschaftsform ständig neu befeuert werden muss. Erziehung und Bildung können in Grenzen der »Liquidation des Ichs« entgegenwirken; nicht nur durch das Bewusstmachen jener Mechanismen, die zu Rassevorurteilen und totalitärer Herrschaft geführt haben. »Aufarbeitung der Vergangenheit als Aufklärung ist wesentlich solche Wendung aufs Subjekt, Verstärkung von dessen Selbstbewusstsein und damit auch von dessen Selbst.«⁶³

Diese, zum Schluss angestellten Überlegungen zeigen, dass die eminent praktischen Fragen nach der Organisation und Legitimation sozialer Ordnungen selbst noch den Rahmen der Gesellschaftstheorie und der politischen Philosophie sprengen. Sie haben eine unverkennbar metaphysische Dimension. Sobald nämlich Fragen nach Vernunft und Geschichte, nach Freiheit und Gerechtigkeit aufgeworfen werden, kommen Gesichtspunkte ins Spiel, die über das, was wir definitiv wissen/sagen können, deutlich hinausgehen. Keine philosophische Betrachtung kann das verdrängen. Nur konsequent beendet Adorno sein Hauptwerk, die *Negative Dialektik*, mit »Meditationen zur Metaphysik«.

Ihr Charakteristikum ist es, eine *Metaphysik von unten* zu sein. Adorno versucht sie (im Augenblick ihres Sturzes) dort zu retten, wo sie nach Auskunft der Tradition überhaupt kein Daseinsrecht hatte: in der Erfahrung. Metaphysik geht danach nicht über Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das richtige Verständnis der in ihr liegenden Welt.

Die philosophisch-literarische Textsorte ist daher wie bei »Glück und vergeblichem Warten«, bei »Sterben heute« und vergleichbaren, durch »Fehlbarkeit und Relativität« ausgezeichneten Gegenständen nicht, wie das zeitgenössisch verluderte Bewusstsein glaubt, die »Theorie«, sondern die »Meditation«.

62 | Ebd., 281.

63 | Th. W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker, Frankfurt a.M. 1970, 28.