

Anne Becker / Lea Fink / Christoph Asmuth
(Hrsg.)

Das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie in der Kritischen Theorie

Becker / Fink / Asmuth (Hrsg.)

Das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie
in der Kritischen Theorie

KULTUR – SYSTEM – GESCHICHTE

Klassische deutsche Philosophie in systematischer
und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Herausgegeben von
Christoph Asmuth und Simon Gabriel Neuffer

Band 21

Das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie in der Kritischen Theorie

Herausgegeben von

Anne Becker

Lea Fink

Christoph Asmuth

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2025

Verlag Königshausen & Neumann GmbH
Leistenstraße 7
D-97082 Würzburg
info@koenigshausen-neumann.de

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Druck: docupoint, Magdeburg
Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7654-1
eISBN 978-3-8260-9256-5

www.koenigshausen-neumann.de
www.ebook.de
www.buchhandel.de
www.buchkatalog.de

Dieser Band ist dem Gedenken an Maria Kul'taieva gewidmet,
die am 24. April 2024 in Charkiw verstorben ist.

Inhaltsverzeichnis

Anne Becker, Lea Fink, Christoph Asmuth

Einleitung, Das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie in der Kritischen Theorie	I
---	---

I Klassische deutsche Philosophie und/oder Kritische Theorie

Alex Demirović

Idealismus und materialistische Theorie bei Adorno	7
--	---

Héctor Ferreira

Adorno's Misinterpretation of Absolute Idealism	17
---	----

Michael Städtler

Die Bedeutung der Negativität für die kritische Theorie	31
---	----

Frank Müller

Kritische Affirmation des Idealismus? Marcuse, Horkheimer, Adorno . .	49
---	----

II Politik, Recht und Praxis

Damián Jorge Rosanovich

Hegels Theorie des Beamtentums	71
--	----

Giovanni Zanotti

Was der Vorrang des Objekts sein könnte	81
---	----

Nicos Tzanakis Papadakis

Von Hegels Tragödie im Sittlichen zu Benjamins Tragischem als Paradoxon	97
---	----

Haziran Zeller

Drei Zeitzonen der Erkenntnispraxis. Zur Kritischen Theorie der Gegenwart	111
---	-----

Werner Euler

Recht und Freiheit. Zu Axel Honneths Spurensuche in Hegels Rechtsphilosophie	129
---	-----

Gregor Schäfer

Die ›Verwirklichung der Philosophie‹. Oder: Aktualität und Wahrheit in der Perspektive von Hegels Idealismus. Eine spekulative Anamnese der Emanzipation	143
--	-----

III Bildung, Entfremdung und gesellschaftliche Vermittlung

Nikolaos Loukidelis

Theorie und Praxis beim frühen Habermas	169
---	-----

Cristiana Senigaglia

Intersubjektivität und kritische Vernunft. Die Frankfurter Schule, Habermas und die Einflüsse des Deutschen Idealismus	187
---	-----

Thomas Gil

Leben, Technik und Verständigung	203
--	-----

Maria Kultaieva †

Hegels Spuren in kleineren Schriften der Frankfurter Schule	207
---	-----

Alma Klein

Gestalten des sich entfremdenden Bewusstseins. Zur Dialektik der Entfremdung im Bildungsabschnitt von Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹	223
---	-----

IV Ästhetik und Kritik

Carolyn Iselt

Vergeistigung der Kunst bei Hegel und bei Adorno	245
--	-----

Simon Helling

Dialektische Logik und musikalische Form nach Adorno	263
--	-----

Theo Machado Fellows

»Seit Jahren strahlt mir aus dieser Nacht das Licht Hölderlins«. Der Einfluss Hölderlins auf Benjamins philosophische Entwicklung	277
--	-----

V Theologie und Ethik

Friedemann Barniske

- Im Banne der Kritik. Falk Wagners Ethik zwischen Spekulation und
Frankfurter Schule 293

Aurélia Peyrical

- Adornos Begriff der Persönlichkeit. Idealistische Quellen und dialektische
Kritik 309

Alexander Lückener

- »Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen«. Elemente einer Kritik
der Kantischen Moralphilosophie in Adornos *Negativer Dialektik* 323

Adrian Paukstat

- System, ›Anti-System‹ und Erlösung. Theodor W. Adorno und Ernst Bloch
zwischen Klassischer Deutscher Philosophie und Politischer Theologie . . 329

VI Erkenntnistheorie und Dialektik

Felix Brandner

- Reflexionen über das blockierte Leben. Überlegungen zu Adornos
erkenntnistheoretischer Fundierung des Materialismus 349

Emanuel Kapfinger

- Zur Propädeutik der materialistischen Dialektik 365

Armin Schneider

- Das Bedürfnis der Philosophie. Marginalien zu Theorie und Praxis nach
Hegel 387

Anne Becker und Thies Johannsen

- Fortschritt als permanente Katastrophe. Benjamins Radikalisierung der
Kantischen Zeitkonzeption 409

Lucas Amoriello

- Diskontinuität und Darstellung. Dialektik bei Hegel, Adorno und
Benjamin 427

Maximilian Husbke

System und Kritik. Anmerkung zu einem Erbe der Kritischen Theorie der Gesellschaft	441
--	-----

Anhang

Autorenverzeichnis	461
------------------------------	-----

Anne Becker, Lea Fink, Christoph Asmuth

Einleitung

Das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie in der Kritischen Theorie

Wie kann eine Philosophie ›fortleben‹, wenn die Generation, welche diese Gedankengebäude errichtet und mit enormer Energie kämpferisch vertreten hat, längst dahingegangen ist? Mehr noch: Warum sollte nicht ein ganzes Jahrhundert randvoll mit komplexem geschichtlichem, kulturellem und gesellschaftlichem Leben und Sterben einen unheilbaren Bruch herbeigeführt haben, der ein positives Anknüpfen, ein zustimmendes Berufen, eine Auferstehung von den Toten völlig unmöglich machte? Wie sollte unter diesen Umständen ein ›Fortleben‹ möglich sein? Im Gegensatz zu Menschen, zu deren wesentlicher Bedingung die Sterblichkeit zählt, haben Gedanken andere Lebenszyklen. Natürlich kann einmal Gedachtes wieder verschwinden. Eine Analogie mit dem menschlichen Tod ist hier nicht völlig unangebracht. Dennoch ist die lebendige Auseinandersetzung mit Gedanken von anderer Art. Bereits vor Jahrtausenden gedachte Gedanken können noch heute eine Auseinandersetzung provozieren. Etwas an den Gedanken macht sie anscheinend mehr oder weniger unempfindlich gegenüber der Vergänglichkeit jener Bedingungen, unter denen sie hervorgebracht wurden. Argumente, die Hauptgegenstände der Philosophie, kommen mit einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und notwendiger Geltung auf uns, auch dann, wenn ihre geschichtliche Welt in weite Ferne entrückt und uns nicht mehr unmittelbar oder sogar überhaupt nicht mehr zugänglich ist. Das bedeutet nicht, dass Argumente völlig unabhängig von jedem geschichtlichen Kontext Gültigkeit beanspruchen könnten. Argumente mit Ewigkeitsanspruch sind längst selbst der Vergänglichkeit anheimgefallen. Etwas an den Argumenten macht es aber dennoch möglich, dass wir – oft genug nur als Zwerge auf den Rücken von Riesen – fremde Gedanken einer fernen Vorzeit durchdenken, ihnen unser Denken leihen können, nur um ihre Gedanken lebendig im geschichtlichen Raum wiederzufinden. Wir aktualisieren ihren Anspruch auf Wahrheit, auch und gerade dann, wenn wir allererst prüfen wollen, ob Wahrheitsansprüche zu Recht erhoben werden. Diese pulsierende Kraft der Philosophie ist weitreichend und umfassend, besonders geschärft und wach aber in den Kerngebieten des Nachdenkens, bei denen es nicht zuletzt um das Verständnis des Lebens in Gesellschaft und Staat, um Fragen der Gerechtigkeit, der Verteilung von

Gütern, um die Bedingungen gelingenden Lebens und die Rechtfertigung sozialer und wirtschaftlicher Maßstäbe geht.

Das Thema des vorliegenden Bandes, das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie in der Kritischen Theorie, verdoppelt den pulsierenden Bezug lebendigen Philosophierens. Einerseits richtet sich der Fokus auf die revitalisierenden Strategien am Beispiel der Kritischen Theorie. Diese positionierte sich in grundlegender Weise und über ein Jahrhundert hinweg vermittelt vor allem durch Marx und den Marxismus zur Klassischen Deutschen Philosophie, dies in gegengerichteter Weise, indem sie prinzipielle Kritik übte und ein Verhältnis bewusster Ablehnung und Negation etablierte, gleichwohl aber offene und dezidierte Anknüpfung bekundete. Andererseits stellt sich unser Thema zugleich dem Wahrheitsanspruch, der in diesem zweifachen Bezug von Ablehnung und Anerkennung unabweislich aufscheint. Wie kaum eine andere Philosophie lebt die Kritische Theorie von ihrer Gegenwärtigkeit, so sehr sogar, dass die geschichtliche Distanznahme, so notwendig sie ist, oftmals schwerfällt.

Die Frage, ob und auf welche Weise die Klassische Deutsche Philosophie heute Geltung beanspruchen kann oder inwiefern sich ihre Problemstellungen mit Blick auf gesellschaftliche Veränderungen aktualisieren lassen, erhellt sich insbesondere durch den Einbezug der Kritischen Theorie: Der von Abgrenzung bis Instrumentalisierung reichende Rekurs von gesellschaftskritischen Theorien des 20. Jahrhunderts auf Begriffe des 18. und 19. Jahrhunderts ermöglicht es, sowohl die Philosophie Kants und Hegels als auch die Kritische Theorie selbst als historische Phänomene zu betrachten und ihre Fragestellungen zugleich als aktuell relevante Herangehensweisen an philosophiegeschichtliche Topoi und gesellschaftliche Probleme zu begreifen. Ferner eröffnet eine solche Perspektive ein Diskussionsfeld, in dem nach Mechanismen und Methoden gefragt wird, durch die sich philosophische Traditionen fortschreiben und durch die sich philosophiegeschichtliche Perspektiven in kritischer und systematischer Absicht konstruieren lassen. Aus der Reflexion auf das Fortleben der Klassischen Deutschen Philosophie – als Erbe, Relikt, als Ideengeberin oder Innovationsquelle – in der Kritischen Theorie lassen sich Modelle gewinnen, die uns heute Aufschluss darüber geben, wie sich eine kritische Philosophie und Gesellschaftstheorie, die nicht der Musealisierung der Frankfurter Schule dienen möchte, auf geschichtlich archivierte Texte berufen kann. Der Fundus der Schriften ist erstaunlich breit: Es gibt kanonisierte Bestände, die stets zurate gezogen werden, wenn es um die Ablehnung der Klassischen Deutschen Philosophie durch die Kritische Theorie geht – oder eben um die offenkundigen oder subkutanen Kontinuitäten. Es gibt aber auch Entdeckungen zu machen, randständige, in Vergessenheit geratene Texte, die ihr Potenzial unter dieser Perspektive allererst preisgeben.

Die Philosophie hat nicht nur eine Zeit, sie hat auch einen Ort. Der vorliegende Band widmet sich den Konstellationen, aus denen die Kritische Theorie entstand. Die Aufmerksamkeit ist damit auf das Deutschland nach den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts gerichtet. Ohne die Vernunftkritik Kants und die Dialektik Hegels wäre die Kritische Theorie des 20. Jahrhunderts ebenso wenig denkbar wie ohne die Gesellschaftskritik der Werke von Marx. Für die historische Situierung der Kritischen Theorie kann sicher festgestellt werden, dass sich ange-

sichts der historischen Erfahrung des frühen 20. Jahrhunderts – die proletarische Revolution blieb aus und Nationalismus, Militarismus und Antisemitismus griffen um sich – Intellektuelle verschiedenster gesellschaftskritischer Hintergründe zunächst in Deutschland der Erklärung des Scheiterns sowohl des Marxismus wie der kommunistischen Bewegung widmeten. Die proletarische Klasse war, so die Analyse, ihrer Aufgabe als revolutionäres Subjekt nicht nachgekommen. Dies war die Geburtsstunde der kritischen Gesellschaftstheorie, welche die Analyse kultureller Phänomene, der Entstehung gesellschaftskritischen Bewusstseins und das Verhältnis von Gesellschaft und Ästhetik ins Zentrum ihrer Kapitalismuskritik stellte.

Im Zuge dieser teils innermarxistischen Marxismus-Kritik, welche Alternativen zum dogmatischen Basis-Überbau-Schema suchte und die fortschrittsoptimistische Ausrichtung der liberalen und sozialdemokratischen Geschichtsschreibung problematisierte, wurde die Frage nach den Quellen, Traditionen der Marxschen Philosophie und des Marxismus virulent: Angesichts des erstarkenden Positivismus Anfang des 20. Jahrhunderts nahmen viele Intellektuelle, die später dem Umfeld der Kritischen Theorie zugerechnet werden sollten, Fragen, wie etwa diejenige nach dem Einfluss der Kant-Rezeption Hegels auf die Gesellschaftstheorie und Ökonomiekritik des 19. Jahrhunderts, zum Anlass, ihr eigenes Verhältnis zur Klassischen Deutschen Philosophie neu zu bestimmen.

Ziel des vorliegenden Bandes ist es zugleich, diesen geschichtlichen Bezug der Kritischen Theorie wiederum ins Verhältnis zu aktuellen Diskussionen um die kapitalistisch produzierende Gesellschaft zu setzen. Die Kritische Theorie ist – weil kritisch, zutiefst an eine Gegenwart gebunden, gleichzeitig verjährt, radikal vergangen und durch geschichtliche Großereignisse wie den Zusammenbruch des Ostblocks, den elften September und den Aufstieg Chinas zur Weltmacht selbst relativiert. Eine aktualisierende Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie und ihrer Auseinandersetzung mit der Klassischen Deutschen Philosophie bedarf einer Vermittlung, die jene argumentativen kritischen Potenziale entbindet und vergegenwärtigt, welche die Kritische Theorie zu einem energetischen Faktor machen. Das Nachdenken über die spezifischen Tradierungsmechanismen innerhalb der Sozialphilosophie und Gesellschaftskritik erlauben schließlich aufnehmendes Fortschreiben ebenso wie kritische Distanz, Affirmation und Negation. Das ›Fortleben‹ ist daher sowohl für die Klassische Deutsche Philosophie wie auch für die Kritische Theorie eine prekäre Angelegenheit.

Dieser doppelten Verhältnisbestimmung widmete sich 2020 die XVIII. Tagung des Internationalen Forschungsnetzwerks Transzendentalphilosophie / Deutscher Idealismus an der Technischen Universität Berlin, deren Forschungsergebnisse der vorliegende Band präsentiert. Ursprünglich lautete der Titel der Tagung »Das Fortleben des *Idealismus* in der Kritischen Theorie«. In den einzelnen Panels kamen aber teils unabhängig voneinander Diskussionen auf, welche die dualistische Gegenüberstellung von Materialismus und Realismus einerseits und Idealismus und Spekulation andererseits kritisierten. Die Herausgebenden fühlen sich verpflichtet, diese Diskussionen aufzugreifen und haben sich dazu entschieden, von *Klassischer Deutscher Philosophie* zu sprechen, um Missverständnissen vorzubeugen und Vorurteile abzubauen. Wie alle Etiketten und Epochenbezeichnungen meint der Begriff ›Deutscher Idealismus‹ keine essenzielle Bestimmung, son-

dern nur eine pragmatische Unterscheidung. Insofern kann man, wie es unsere Beitragenden bisweilen tun, unbefangen oder pragmatisch und in etikettierender Absicht von *Deutschem Idealismus* sprechen. Indes ist es schwierig, diesem Begriff eine systematische Richtigkeit abzugewinnen. Und das nicht nur, weil er in der Vergangenheit als Kampfbegriff gedacht war, der tiefes, ›deutsches‹ Denken gegen undeutsches, flaches Denken abgrenzen sollte. Dieser Begriff ist auch schwierig, weil die gemeinte philosophische Entwicklung zwar mehrheitlich in deutscher Sprache stattfand, aber wohl kaum in ›Deutschland‹, das es als staatliches Gebilde noch nicht einmal gab. Auch die Bezeichnung ›Idealismus‹ ist trügerisch. Zwar führten die Protagonisten das Wort selbst im Munde, vielfach aber als Abkürzung für das treffendere ›Idealrealismus‹. Sie wussten sehr wohl, dass sie nach der kritischen Wende Kants, den Streit um Idealismus und Realismus beilegen konnten. Der ›Deutsche Idealismus‹ bewegte sich vom Idealrealismus über die Indifferenz von Idealismus und Realismus zu deren völliger Integration im System Hegels fort, von dem man nur in Ermangelung aller Kenntnisse oder aus niederen denunziatorischen Gründen behaupten kann, es sei ein Idealismus. Den Tagungsband eröffnet eine Verhältnisbestimmung von Kritischer Theorie und Klassischer Deutscher Philosophie (Sektion I). Eingangs begegnen sich verschiedene Positionen, welche die herrschaftskritischen Vorzüge der Kritischen Theorie gegenüber der Klassischen Deutschen Philosophie betonen oder aber der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts mangelndes Verständnis der Klassischen Deutschen Philosophie vorhalten. Sektion II widmet sich dem Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit und dem Anspruch der Philosophie auf Verwirklichung. Diese Sektion reflektiert sowohl die Rechtsformen der bürgerlichen Gesellschaft als auch die Umschlagsmomente der Philosophie in politische Praxis. In Hinblick auf die zweite Generation der Frankfurter Schule befasst sich Sektion III mit Kommunikationstheorie, Bildung und gesellschaftlichen Bewusstseinsformen. Der Frage, welche Rolle Kunst und Ästhetik für die Kritische Theorie spielt, steht im Zentrum der Sektion IV. Theologische und ethische Motive, die über die Rezeption der Klassischen Deutschen Philosophie Einzug in die Kritische Theorie fanden, werden in Sektion V entfaltet. Den Abschluss des Bandes – Sektion VI – bildet die Beschäftigung mit dem Verhältnis von Erkenntnistheorie und Dialektik.

Eine Tagung mit weit über dreißig Vorträgen lässt sich nicht ohne eine Schar hilfsbereiter Personen organisieren, die bei der Planung und Durchführung mitgewirkt haben. Zuerst und in erster Linie danken wir daher Pedro Alexander Bravo Lavín, der als Ideengeber und Mitveranstalter der Tagung wichtige Impulse gesetzt und zahlreiche organisatorische Lasten mitgetragen hat. Ferner danken wir für die unverzichtbare Hilfe während der Tagung Frau Penelope Freund und Herrn Adrian Strauch Oleas. Zur unkomplizierten und zügigen Publikation der Texte hat nicht unmaßgeblich Frau Andrea Töcker von der Augustana-Hochschule Neuen-dettelsau beigetragen. Wir danken ihr für die bewährte Hilfe bei der Einrichtung und Korrektur der Texte. Für technische Assistenz und die lästige Eintragung der allfälligen Korrekturen in den Satz sind wir Frau Nike Franken, Herrn Jan Gustke und Georg Tampe zu großem Dank verpflichtet.

Teil I

Klassische deutsche Philosophie und/oder Kritische Theorie

Alex Demirović

Idealismus und materialistische Theorie bei Adorno

Die ältere Kritische Theorie – und das gilt insbesondere für Adornos Verhältnis zur Philosophie – setzt Überlegungen der »Deutschen Ideologie« von Karl Marx fort. Demnach handelt es sich bei Philosophie um Ideologie. Dies bedeutet, entsprechend dem Ideologie-Begriff Adornos, dass falsches Bewusstsein und vernünftiges Denken zu einer Einheit verschmelzen. Der vernünftigen Seite nach trägt das Denken zur Selbsterhaltung der Menschen bei. Das falsche Moment besteht demgegenüber darin, dass einige wenige Menschen den Anspruch erheben, dass es ihre besonderen Kategorien und Denkformen sind, die das Überleben des Kollektivs gewährleisten; daraus leiten sie das Vorrecht ab, über die Einzelnen zu verfügen und sie zu opfern. Dies kann so weit gehen, dass das Kollektiv selbst für das Partikularinteresse in Gefahr gebracht werden kann. Es handelt sich – in der Ausdrucksweise von Marx und Engels – um herrschende Gedanken, die die Gedanken der Herrschenden sind. Gedanken der Herrschenden bedeutet, dass trotz des Anspruchs auf Allgemeinheit, auf Universalität, auf ewige Gültigkeit nur eine kleine Gruppe in diesen Kategorien denkt. Sie beruhen auf der Trennung in Kopf- und Handarbeit. Die Herrschenden haben ein ihrer Führungstätigkeit gemäßes alltägliches Bewusstsein. Sie verfügen über die wirtschaftlichen Ressourcen, die Zeit, die Kulturtechniken des Lesens und Schreibens, die Schriften, Bibliotheken und Archive. Sie können entweder selbst der Kopfarbeit nachgehen oder Intellektuelle dafür bezahlen, dass sie das an ihrer Stelle tun und die Gedanken der Herrschenden als herrschende Gedanken ausarbeiten und verbreiten. Demgegenüber müssen die der Herrschaft Unterworfenen körperlich arbeiten; aber damit wird ihnen nicht nur das Glück, der Genuss, die Muße vorenthalten – ihnen fehlt auch der Zugang zu jenen Fertigkeiten, die es erlauben, selbstbestimmt zu handeln, ihre Geschichte zu konstituieren, zu schreiben und zu erinnern, die Möglichkeit, Gedanken auszuarbeiten, zu kommunizieren, schriftlich festzuhalten, zu verbreiten. Dies heißt auch, jene Erfahrungen der gemeinsamen Arbeit nicht derart zur Grundlage einer anderen, von allen getragenen Form der Produktion des gemeinsamen Lebens machen und zu einer anderen Lebensweise verallgemeinern zu können, die Herrschaft von Menschen über Menschen und über Natur nicht mehr kennt.

Wenn von herrschenden Gedanken die Rede ist, dann verbindet sich damit die These, dass es sich nicht um einzelne Gedanken, zufällige Äußerungen, vereinzelt Thesen oder Überlegungen handelt. Es handelt sich auch nicht um einen geschlossenen Gedankenkosmos – Versuche, die in eine solche Richtung weisen, scheitern. Vielmehr werden Individuen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Regelmäßigkeit bestimmte Kategorien in Anspruch nehmen, empirische Gegenstände meinen, Subjektpositionen oder Aussageweisen praktizieren oder sich auf implizite Adressat_innen und intellektuelle Netzwerke, Organisationsformen und Institutionen (Akademien, Universitäten, Verlage, Zeitschriften) beziehen. Es handelt sich um ein Ganzes, ein historisches *Apriori*, eine objektive Gedankenform, in der sich im Durchschnitt die Individuen intellektuell bewegen, sich begreifen und ihre Konflikte austragen – und bei diesem Ganzen handelt es sich um Kategorien, Erfahrungen, Subjektivierungsformen und Institutionen, die die Lebens-, Denk- und Fühlweise der Herrschenden ausarbeiten und verkörpern, ihnen ein Selbstverhältnis und eine Möglichkeit geben, sich über sich selbst und ihre Praktiken zu verständigen. Von der Kritischen Theorie wird versucht, das herrschende Denken als Denken der Herrschenden in seiner Gesamtheit in den Blick zu nehmen. Diese Gesamtheit von Kategorien und Praktiken wird von der Kritischen Theorie als Idealismus begriffen: ein Denken, das nach einem Ersten und einem Ursprung sucht – dieses Ursprünglichere, Ältere, Tiefere soll ein Vorrecht über die Gegenwart und die konkrete Praxis haben; die Vorstellung, dass die Ideen und Kategorien tätig sind und sich aus ihnen die Wirklichkeit ableiten lässt und diese mit den Gedanken und dem Willen der Individuen identisch ist; dass es die eine Weltformel gibt, die abschlusshaft und systematisch erkannt werden kann.

Idealistisches Denken durchzieht die gesamte Geschichte der Menschheit, soweit sie von Herrschaft bestimmt ist, und ist selbst eine Praxis, die von sich keinen angemessenen Begriff erlangen kann. Auf der Gegenseite steht der Materialismus. Doch handelt es sich Horkheimer zufolge um keinen symmetrischen Gegensatz, denn der Materialismus ist kein inverser Idealismus, keine andere Philosophie, kein Versuch, selbst wiederum erste Prinzipien festzulegen, letzte Ziele zu bestimmen und eine umfassende Systematik zu verfolgen. Er bestreitet die abschlusshafte Identität von Subjekt und Objekt, da das Subjekt ins Objekt fällt und durch verändernde Praxis sich auch das Objekt, die Welt jeweils verändert und auf neue Konstellationen hin öffnet. Der Materialismus ist keine Metaphysik, die alles Denken und Fühlen auf materielle Faktoren zurückführen würde (auf Bewegungen, physiologische Prozesse oder ökonomische Vorgänge). Es handelt sich um ein idealistisches Missverständnis, wenn angenommen wird, der Materialismus wolle auf der Grundlage eines Weltbilds die Fragen nach Bedeutung und Sinn der Welt entscheiden und hieraus ein Ideal, ein höchstes Gut oder oberste Grundsätze für die Lebensführung ableiten.¹ Für den Idealismus ist eine metaphysische Erschließung des Wesens des Daseins, der Welt, des Menschen von Bedeutung, weil daraus positive Konsequenzen für das Handeln abgeleitet werden: »Das Sein, zu dem sie

1 Vgl. Max Horkheimer: »Materialismus und Metaphysik«, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931–1936*, Frankfurt a. M. 1988, S. 70–105, hier S. 77.

[die Metaphysik] vorstößt, muß eine Verfassung haben, deren Kenntnis für die menschliche Lebensführung entscheidend ist, es muß eine diesem Sein angemessene Haltung geben. Das Bestreben, sein persönliches Leben in allen Teilen vom Einblick in die letzten Gründe abhängig zu machen, kennzeichnet den Metaphysiker.«² Der empirische Mensch soll sich an den von der Philosophie gefundenen intelligiblen Grund anpassen. Es handelt sich also bei Metaphysik um eine Praxis der Unterordnung und Verklärung: »Das Leben der meisten Menschen ist so elend, der Entbehrungen und Demütigungen sind so zahlreiche, Anstrengungen und Erfolge stehen meist in einem so krassen Mißverhältnis, daß die Hoffnung, diese irdische Ordnung möchte nicht die einzig wirkliche sein, nur zu begreiflich ist. Indem der Idealismus diese Hoffnung nicht als das, was sie ist, erklärt, sondern sie zu rationalisieren strebt, wird er zum Mittel, den durch Natur und gesellschaftliche Verhältnisse erzwungenen Triebverzicht zu verklären.«³ Es sind die Herrschenden, die ihre besonderen Bedürfnisse und Lebensformen als allgemeingültige, in transzendenten Instanzen verankerte Postulate behaupten. Diejenigen, die sich dem nicht unterordnen wollen, kritisieren den falschen Anspruch auf Allgemeinheit, auf bleibende Strukturen, sie anerkennen weder erste Anfänge, tiefste Gründe, heilige Traditionen noch oberste Wesen und letzte Ziele. Der Kampf um die bessere Ordnung tritt übernatürlichen Begründungen entgegen und orientiert sich materialistisch. Damit ist ein weiterer grundlegender Widerspruch zwischen Idealismus und Materialismus verbunden. Der Idealismus erhebt den Anspruch, das Sein, das Unendliche, das Ganze zu erkennen. Er vertritt deswegen die Ansicht, dass die Welt ein Vernunftprodukt ist, dass die Erkenntnis der Welt nichts beilegt als das, was das Subjekt aus sich herausnimmt. Diese Annahme eines konstitutiven Subjekts und die damit verbundene Einheit von Subjekt und Objekt stellt eine besondere Herausforderung für die Kritik dar. Denn der Materialismus verweist seit Vico und Marx auf die tätige Seite der Erkenntnis und würdigt den positiven Aspekt des Idealismus: erkannt wird die gegenständliche Welt, weil sie von Menschen durch Begriffe und Arbeit verändert wurde; er vertritt aber auch die These, dass Begriff und Gegenstand nicht identisch sind. Aber wie lässt sich dafür argumentieren, dass der Geist nicht unendlich ist – und objektive Realität nicht im Denken der Menschen aufgeht?⁴ Es handelt sich immer um Denken von konkreten Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt;⁵ und dieses Denken ist nicht rein bei sich, sondern immer vom Objekt »verunreinigt«; es wird durch die sich ständig verändernde Wirklichkeit selbst verändert. Als unterdrückte intellektuelle Tradition der Subalternen verfügt der Materialismus nicht über die Ressourcen, die Archive, die Institutionen, die eine systematische Theoriebildung, eine Überlieferung und kontinuierliche Arbeit ermöglichen. Aber er stellt sich auch aus prinzipiellen Gründen gegen die Vorstellung eines letzten, einheitlichen Systems, gegen eine

2 Ibid.

3 Ibid., S. 83.

4 Vgl. Max Horkheimer: »Materialismus und Metaphysik«, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931–1936*, Frankfurt a. M. 1988, S. 70–105, hier S. 92.

5 Vgl. Horkheimer: »*Materialismus und Metaphysik*«, S. 92.

Vollendung des Systems des Wissens in einer letzten Formel; er bildet kein Analogon zur Metaphysik aus, da es für ihn keine endgültigen, ewigen Bestimmungen des Denkens und seines Gegenstands gibt. Der Prozess des Wissens bleibt ebenso wie der der anderen Praktiken offen, unabschließbar, nicht-teleologisch und ohne Sinn.

Adorno verfolgt in aller Radikalität vergleichbare kritische Überlegungen zum Materialismus wie sein Freund Horkheimer und geht über diesen noch hinaus. Bemühungen um große und totale Philosophie seien gescheitert, der Idealismus sei in der Krise. Vermöge des Denkens würde sich die Totalität der Wirklichkeit nicht erkennen lassen, die Wirklichkeit sei nicht vernünftig, das Denken dem Sein als Totalität nicht angemessen, die Vernunft nicht fähig, den Begriff der Wirklichkeit und gar diese selbst aus sich heraus zu entwickeln.⁶ Philosophie verhülle die Wirklichkeit und verewige deren gegenwärtigen Zustand. Tatsächlich sei die Philosophie aus den Einzelwissenschaften heraus mit Bestrebungen ihrer Liquidation und Überführung in Wissenschaft konfrontiert. Adorno stellt sich dieser Entwicklung nicht grundsätzlich entgegen, vielmehr hält er es für ein Glück, dass die Philosophie den Einzelwissenschaften wieder Fülle und Konkretion der Details entnehmen kann. Nach seinem Verständnis vertritt die Philosophie keinen höheren Grad von Allgemeinheit, sie fragt nicht nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände, erforscht nicht die verborgenen Intentionen der Wirklichkeit, zielt nicht auf einen in der Wirklichkeit liegenden Sinn und akzeptiert weder genetisch noch logisch ein Erstes. Philosophie *deutet*, ohne einen Schlüssel der Deutung zu besitzen.⁷ In der Deutung hat Philosophie »ihre Elemente, die sie von den Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet.«⁸ Die isolierten, kleinen, intentionslosen Elemente der Wirklichkeit sollen zu Modellen konsteliert werden. Die Philosophie müsse lernen, auf die Totalitätsfrage zu verzichten und ihre Blickrichtung von den übergeschichtlichen, symbolisch bedeuteten Ideen ab- und dem Abhub der Erscheinungswelt, den innergeschichtlich konstituierten Gegenständen zuzuwenden.⁹ Dieses Denken in Konstellationen, den Modellkonstruktivismus, hält Adorno für das Verfahren eines »echten Materialismus«, weil er sich vom Sinn distanziert und die Vorstellung, mittels des Symbolischen das Ganze doch denken zu können, am strengsten abwehrt. Dies ist der Übergang zur Kritik der Ökonomie, zur Dialektik, zur Praxis: »Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind aufeinander bezogen. Nicht zwar wird im Begriff

6 Vgl. Theodor W. Adorno: »Die Aktualität der Philosophie«, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften, Band 1*, Frankfurt a. M. 1997, S. 325–344, hier S. 325 f.

7 Vgl. *ibid.*, S. 334.

8 *Ibid.*, S. 335.

9 Vgl. *ibid.*, S. 336.

die Wirklichkeit aufgehoben aber aus der Konstruktion der Figur des Wirklichen folgt allemal prompt die Forderung nach ihrer realen Veränderung.«¹⁰

Wie die Aufzählung der Einwände gegen den Idealismus erkennen lässt, bringen Horkheimer und Adorno eine grundsätzliche Kritik am Idealismus vor und argumentieren für Materialismus. Diese Einwände wenden sich vor allem gegen die Annahme eines konstitutiven Bewusstseins und einer Identität von Subjekt und Objekt. Dabei handelt es sich nicht einfach um philosophische Einwände, vielmehr wird mit der Kritik des Idealismus und der Philosophie insgesamt Herrschaft selbst thematisiert, als deren Denkweise eben der Idealismus gilt. Das konstitutive Bewusstsein nimmt in Anspruch, dass zwischen dem Denken und der Wirklichkeit Identität bestünde, sich also beide Ordnungen entsprächen. Damit wird nicht nur gesagt, dass die gegebene Welt selbst vernünftig und alternativlos sei, anders also nicht gedacht und gestaltet werden könne. Es wird auch gesagt, dass das Denken als eine besondere arbeitsteilige Funktion und die damit verbundene Fähigkeit, die gesellschaftliche Arbeit zu organisieren, zu kommandieren und deren Ergebnis anzueignen, gerade auf diese allgemeine Weise unmittelbar mit der Natur und der Naturbeherrschung verbunden ist. Die Herrschenden sprechen sich somit die Würde zu, dass ihr Denken gleichsam aus einer ewigen Wirklichkeit selbst hervorgeht. Das idealistische Denken, das den Anspruch auf Freiheit erhebt, ordnet sich de facto der Wirklichkeit des universellen Herrschaftszusammenhangs unter; es verlängert Natur bis in die gesellschaftliche Organisation hinein. Denn dieses idealistische Denken besagt, dass nur, wenn in diesen Kategorien gedacht, die Natur auf diese Weise angeeignet und die gesellschaftliche Arbeitsteilung derart organisiert wird, die Menschen überleben. Buchstäblich wird Gesellschaft zur zweiten Natur. Dem herrschenden Denken zufolge ist die Gattung trotz allen Reichtums wegen ihrer Selbsterhaltung weiterhin dem Zwang unterworfen, sich der Naturbeherrschung zu unterwerfen. Darin liegt die Rationalität des Idealismus begründet: »daß die vorgängige Gesellschaft sich und ihre Mitglieder am Leben hält. Das besondere Individuum verdankt dem Allgemeinen die Möglichkeit seiner Existenz.«¹¹

Wenn Adorno von Gruppierung, Versuchsanordnung, Konstellation, Konstruktion oder Modellen spricht, dann betont er den Aspekt der Freiheit, der historischen Kontingenz, die Boden- und Grundlosigkeit der Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens ebenso wie der Gesellschaftstheorie. Die Praktiken, das Denken, das Begreifen sind nicht determiniert durch Natur, die Materie ist intentionslos, sie schreibt nichts vor. Erkenntnis ist ein Prozess, der jeweils eine neue Konstellation von Begriffen erzeugt, die einen jeweils kleinen Sachverhalt in besonderer Weise erhellen und aufleuchten lässt. Solche Konstellationen stellen keine Ermächtigung des Subjekts zur Sinnstiftung dar, der immer etwas gewalttätiges anhaftet. Es handelt sich vielmehr um Anordnungen, aus denen Sinn und

10 Ibid., S. 338.

11 Vgl. Theodor W. Adorno: »Zu Subjekt und Objekt«, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften, Band 10.2*, Frankfurt a. M. 2003, S. 741–758, hier S. 746.

Erkenntnis intentionslos jeweils hervorgehen – also um einen gleichsam subjektlosen Erkenntnisprozess. Wichtig zu betonen ist auch, dass die Modelle sich dem Ding-an-sich, der Wirklichkeit nicht annähern; die Wirklichkeit wird auch durch den Erkenntnisprozess nicht vernünftiger. In diese Überlegung gehen zwei kritische Kriterien ein, die bereits Marx formuliert hatte:

1) In der ersten Feuerbach-These kritisiert Marx, dass der bisherige Materialismus die Wirklichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst hätte, nicht als sinnliche menschliche Tätigkeit. Diese tätige Seite sei in abstrakter Form vom Idealismus entwickelt worden.¹² Adornos Überlegung lässt sich im Sinn dieser Kritik als Versuch begreifen, für diese konkrete tätige Seite einzutreten und dabei zu leisten, was aus der Sicht von Horkheimer vielleicht unmöglich ist: eine Philosophie des Materialismus.

2) Aber diese Philosophie kann nicht als Monismus, als Erklärung und Deduktion aus einem Prinzip verstanden werden, das ›dort draußen‹ zu finden ist. Vielmehr handelt es sich bei der materialistischen Analyse nach Adornos Verständnis um eine Zusammenstellung und Anordnung von kleinsten, analytisch isolierten, intentionslosen Elementen zu einer Figur. Mit dieser Überlegung entspricht Adorno einer anderen Überlegung von Marx, die dieser in der »Einleitung« von 1857 formuliert hat. Darin stellt er den Zusammenhang von Produktion und Konsum als eine interne Vermittlung dar: Produktion sei Konsumtion, Konsumtion sei Produktion. Diese Art, den Vermittlungszusammenhang zu begreifen, könnte, so befürchtet er, hegelianisierend dazu führen, Produktion und Konsumtion identisch zu setzen. Marx hält dem entgegen: Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten hieße, sie falsch und spekulativ betrachten. Denn Produktion und Konsumtion sind nicht identisch, beide folgen verschiedenen Zeitlichkeiten, hinzu treten noch Produktionsmittel als fixes Kapital oder die Distribution. Selbst die Produktion ist demnach »ein vielfach Gegliedertes«.¹³ Entsprechend spricht Marx davon, dass alle diese Elemente Glieder einer Totalität bilden. In der materialistischen Analyse fügen sie sich zu einer konkreten Gedankentotalität, die aus einer Vielzahl von Bestimmungen besteht, die Anschauungen und Vorstellungen in Begriffe verarbeitet, die jedoch nicht, wie Marx betont, der Illusion Hegels verfällt, das »Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden [...] und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen«.¹⁴

Adorno markiert mit diesen modelltheoretischen Überlegungen zu einem konstellativen, mikrologischen Materialismus durchaus eine Differenz zu Horkheimer, denn dieser will (in seinen Schriften der 1930er Jahre) theoretisch die gesamte Totalität der kapitalistischen Gesellschaft aus dem Begriff der Ware als deren Wesensbestimmung ableiten. Für Adorno hingegen ist die Form der Ware selbst eine bestimmte Konstellation, die durch Deutung konstruiert wird. Auf diese Andeu-

12 Vgl. Karl Marx: »Thesen über Feuerbach«, in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.), *Marx-Engels Werke, Band 3*, Berlin 1978, S. 5–7, hier S. 5.

13 Karl Marx: »Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]«, in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.), *Marx-Engels Werke, Band 13*, Berlin 1971, S. 615–641, hier S. 617.

14 Ibid., S. 632.

tung Adornos will ich hier nicht näher eingehen, sondern auf ein weiteres Problem, das sich aus dem Materialismus-Verständnis von Horkheimer und Adorno ergibt: Beide sprechen davon, dass die Materie intentionslos und nicht determinierend sei. Das ist jedoch nicht plausibel. Menschen und Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, seien, so Horkheimer, in doppelter Weise geschichtlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.¹⁵ Mittels Erkenntnis eignen sich die Menschen Natur an, sie bearbeiten Gegenstände nach vernünftigen Gesichtspunkten, sie planen ihre Arbeit, den Einsatz von Werkzeugen, ihre Arbeitsteilung und ihre Kooperation. »Und wie der Einfluß des Materials auf die Theorie so ist auch die Anwendung auf das Material nicht nur ein innerscientifischer, sondern zugleich ein gesellschaftlicher Vorgang. Die Beziehung von Hypothesen auf Tatsachen vollzieht sich schließlich nicht im Kopf der Gelehrten, sondern in der Industrie.«¹⁶ Die Materie findet sich für Menschen ›immer-schon‹ in bearbeiteter Form vor, sie ist demnach ›immer-schon‹ vermittelt und mit Bedeutungen durchdrungen. In diesem Sinn hat der Idealismus recht: das Denken und seine Kategorien gehen dem Material voraus. Idealismus ist demnach in der Geschichte der Gattung eine selbst wiederum materiell notwendige Denkweise, weil sie es ermöglicht, dass die Menschen durch die Aneignung der Natur überleben. In der philosophischen Erkenntnis der eigenen Vernunftkategorien können sich die Menschen darüber verständigen, dass die natürliche und gesellschaftliche Umwelt immer schon von den Kategorien der Menschen geprägt ist. Genau genommen handelt es sich um ein je historisch spezifisches Spiegelverhältnis: Denken und Fühlen können sich mit der äußeren Welt identifizieren, weil es die von Menschen gestaltete Welt ist. Dies geschieht aus dem Blickwinkel der Kritischen Theorie jedoch eben nicht herrschaftsfrei. Denn alle Kategorien sind solche von Herrschaft, in denen die Herrschenden ihren partikularen Begriffen die Bedeutung des Allgemeinen geben können. Dies ist möglich bis hin zur Kulturindustrie: »Die Leistung, die der kantische Schematismus noch von den Subjekten erwartet hatte, nämlich die sinnliche Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen Begriffe zu beziehen, wird dem Subjekt von der Industrie abgenommen. Sie betreibt den Schematismus als ersten Dienst am Kunden. In der Seele sollte ein geheimer Mechanismus wirken, der die unmittelbaren Daten bereits so präpariert, daß sie ins System der reinen Vernunft hineinpassen. Das Geheimnis ist heute enträtselt.«¹⁷

Der Materialismus kann sich demnach nicht auf eine Materie dort draußen wie auf ein Erstes, als eine letzte Instanz beziehen, es gibt für ihn keine Objektivität, die ein für alle Mal gegeben ist und insofern dann einem ewigen Forschungsprozess die Richtung weist, der sich dieser Wirklichkeit unendlich annähert. Wenn

15 Vgl. Max Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 4*, Frankfurt a. M. 1988, S. 162–225, hier S. 174.

16 Ibid., S. 170.

17 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg.), *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Band 5*, Frankfurt a. M. 1987, S. 149.

jedoch alles vermittelt ist, wenn sich das Subjekt und sein Bewusstsein in einer endlosen Spiegelrelation in einer Wirklichkeit wiedererkennen, die es nach seinen Kategorien immer schon geschaffen hat, dann gibt es kein Draußen. Das Immanenzverhältnis der Subjekt-Objekt-Identität wird von Adorno als Gefangenschaft verstanden. Die Gefangenschaft des Geistes der Menschen sei überaus real: »Daß sie als Erkennende abhängen von Raum, Zeit, Denkformen, markiert ihre Abhängigkeit von der Gattung. Sie schlug in jenen Konstituenten sich nieder; diese gelten darum nicht weniger. Das Apriori und die Gesellschaft sind ineinander. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit jener Formen, ihr Kantischer Ruhm, ist keine andere als die, welche die Menschen zur Einheit verbindet. Ihrer bedurften sie zum survival. Gefangenschaft wurde verinnerlicht: das Individuum ist nicht weniger in sich gefangen als in der Allgemeinheit, der Gesellschaft. Daher das Interesse an der Umdeutung von Gefangenschaft in Freiheit.«¹⁸ Der Idealismus verkörpert also eine tätige Seite der Selbsterhaltung. Aber er hat kein angemessenes Verständnis von und Verhältnis zu dieser seiner eigenen materialistischen Praxis und Funktionsweise. Insofern arbeitet er als bewusstes Sein die Kategorien dieser Gefangenschaft aus und trägt zu ihrer Verklärung bei. Wiederholt die kategoriale Gefangenschaft des individuellen Bewusstseins die reale Gefangenschaft, so musste sich Philosophie, dem Fortbestand des Bestehenden zuliebe, »mit kaum geringerer Notwendigkeit als jener der Formen selbst, versteigen. So ideologisch war der Idealismus, schon ehe er sich anschickte, die Welt als absolute Idee zu glorifizieren.«¹⁹

Hegels Philosophie stellt für Adorno eine große Herausforderung dar, denn in ihr kulminiert das identitätslogische Denken, also die Einheit von Subjekt und Objekt in der durch einander vermittelten gemeinsamen Geschichte. Für die Kritische Theorie stellt sich nun das grundlegende Problem nach ihrer eigenen Perspektive. Eine völlig vernünftig gewordene Welt – würde sie nicht in einer völlig in sich vermittelten Totalität enden? Dann wäre die Wirklichkeit die von Menschen vernünftig gestaltete Welt. Aber in einer solchen Welt wären die Individuen nicht frei – wenn Freiheit meint, mit anderen ins Offene zu gehen und die Verhältnisse zu gestalten, unter denen alle gemeinsam miteinander leben. Anders gesagt: Die objektive Verwirklichung der Vernunft, wie sie von Horkheimer in den 1930er Jahren noch gefordert wurde, könnte möglicherweise nicht zu dem gewünschten Ziel eines freien, individuierten Lebens in einer versöhnten Gattung und in einem rationalen Verhältnis zur Natur führen. Die Kritische Theorie ist demnach kein Hegel-Marxismus, sondern orientiert sich an Hegel, um sich von ihm abzustoßen, weil er der bürgerliche Denker *par excellence* ist, in dessen Philosophie sich die bürgerliche Gesellschaft als universeller Zusammenhang auf den Begriff bringt.

Hegel entwickelt aber auch den Begriff, der erlaubt, aus dem epistemologischen Gefängnis herauszufinden, in das uns die Identität von Kategorien und Gegenstand führt: Dialektik. Denn Hegel lehrt, der Erfahrung der Begriffe zu folgen und festzustellen, dass sie sich jeweils nicht bei sich selbst beruhigen können, sondern immer wieder über sich hinaus auf anderes gehen, weil es an dem, was sie

18 Vgl. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 6*, Frankfurt a. M. 2003, S. 382.

19 Adorno: »*Zu Subjekt und Objekt*«, S. 750.

erfassen und begreifen wollen, etwas gibt, was jeweils nicht aufgeht. Dialektik ermöglicht es, sich zur Wirklichkeit anders als tautologisch zu verhalten und die Erfahrung dessen zu machen, was nicht immer schon in den Kategorien enthalten ist, in denen wir gewohnt sind zu denken. Sie setzt das Kraftfeld der Begriffe und deren innere Bewegung frei. »Der Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält, etwa den kritisierten Gegenstand erledigt, indem sie ihn von oben her einem Begriff als dessen bloßen Repräsentanten subsumiert. Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet; für ihn zugleich, indem sie ihn zu sich selber bringt, und gegen ihn, insofern sie ihn daran mahnt, daß er noch gar nicht er selber sei.«²⁰ Die Kritik an Hegel besteht darin, dass er glaubt, dieser Arbeit des Begriffs derart folgen zu können, dass sie sich doch in einem Begriff abschließt, der das geschichtliche Werden und das gewordene Ganze zur Einheit eines Absoluten zusammenbringt. Damit trennt Hegel die geistige von der körperlichen Arbeit; indem er erstere verselbstständigt, folgt er dem bürgerlichen Selbstverständnis, wonach jene die gegenständliche Welt konstituiere und den Reichtum erzeuge.

Adorno zufolge haben sich Idealismus und Metaphysik seit Hegels Zeiten überlebt. An dieser Einschätzung hält er von den frühen Vorträgen bis zu seiner späten *Negativen Dialektik* fest. Das, was historisch vielleicht einmal rational am Idealismus war, dass es das Denken derjenigen verkörperte, die mit ihrer Kommandogewalt über die Arbeit der anderen ihre eigenen Privilegien sicherten und notdürftig zur Selbsterhaltung des Kollektivs beitrugen, ist objektiv obsolet geworden. Es sichert das Leben nicht mehr, sondern setzt es zum Zweck der Erhaltung von Herrschaft aufs Spiel. In äußerster Zuspitzung erfuhr dies die Menschheit mit Auschwitz: Herrschaft geht in Terror und ebenso willkürliche wie planmäßige Vernichtung von Menschen über. Umso verwunderlicher mag es erscheinen, dass Adorno die im Sturz befindliche Metaphysik nicht stoßen, sondern solidarisch mit ihr sein will.²¹ Es ist ein kurzer Moment der Aussetzung der Zeit, des Innehaltens, des Bewahrens – bevor wirklich etwas Neues beginnt.

Literaturverzeichnis

- Theodor W. Adorno: »Die Aktualität der Philosophie«, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften, Band 1*, Frankfurt a. M. 1997, S. 325–344.
- : »Drei Studien über Hegel«, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 5*, Frankfurt a. M. 1997, S. 247–382.
- : *Negative Dialektik*, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 6*, Frankfurt a. M. 2003.
- : »Zu Subjekt und Objekt«, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften, Band 10.2*, Frankfurt a. M. 2003, S. 741–758.

20 Adorno: »Drei Studien über Hegel«, S. 318.

21 Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 400.

- Horkheimer, Max: »Materialismus und Metaphysik«, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931–1936*, Frankfurt a. M. 1988, S. 70–105.
- : »Traditionelle und kritische Theorie«, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 4*, Frankfurt a. M. 1988, S. 162–225.
- : »Zum Problem der Wahrheit«, in: Alfred Schmidt (Hrsg.), *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931–1936*, Frankfurt a. M. 1988, S. 277–325.
- und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Gunzelin Schmid Noerr (Hrsg.), *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften, Band 5*, Frankfurt a. M. 1987.
- Marx, Karl: »Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]«, in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.), *Marx-Engels Werke, Band 13*, Berlin 1971, S. 615–641.
- : »Thesen über Feuerbach«, in: Institut für Marxismus-Leninismus (Hrsg.), *Marx-Engels Werke, Band 3*, Berlin 1978, S. 5–7.

Adorno's Misinterpretation of Absolute Idealism

1 Adorno's hyperconceptualist account of idealism

According to Adorno, idealism is based on the assertion that the unity between subject and object is also a subject, namely a transcendental or absolute subject. In idealism, the subject is therefore one part and at the same the whole. From a different perspective: idealism understands the object as constituted by the human subject, but at the same time this product must be opposed to the same subject as something that the subject discovers. This contradiction, Adorno says, is »nonsense« and a »scandal«.¹ Although Hegel criticized Kant's transcendental subject, for Adorno, Hegel did not really overcome its constitutive formality:² what spirit is for Hegel is for Kant the transcendental subject, insofar as Hegel attempts to expand it beyond the boundaries of the thing-in-itself.³ In absolute idealism thus looms the primacy of the subject.⁴ Hegel's allegedly »absolute« idealism is for Adorno nothing more than »transcendental subjectivism«.⁵ Fichte begins the

1 Theodor W. Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt a.M. 1986, p. 7–245, here p. 178, 271. See also Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 7–412, here p. 17, 198–199, 312; Theodor W. Adorno: »Stichworte«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 10, p. 595–798, here p. 745. See also Theodor W. Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 5, p. 247–381, here p. 261.

2 See Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 38, 151; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 323; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 49.

3 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 254, 262–263, 265; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 173.

4 See Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 12; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 259–261, 264; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 48, 125, 139 [Footnote 1], 180–181, 343.

5 Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 29.

Science of Knowledge with the pure identity of the I with itself; thus, Adorno also distinguishes Hegel's approach from Fichte's. Indeed, at the beginning of the *Science of Logic* Hegel rejects – as Adorno openly recognizes – indeterminate identity as the first principle of his system and replaces it with determinate being, which develops all determinations out of itself. Although Adorno does not overlook this decisive difference between Hegel and Fichte, he nonetheless claims that Hegel's absolute idealism ultimately results from a deeper radicalization of transcendental idealism through the further extension of its main principle. Adorno describes, therefore, Hegel's relation to transcendental idealism as contradictory: despite opposing Kant and Fichte, Hegel does not give up their general project of deriving determinate contents from subjectivity of the I with itself; thus, he does not abandon the fundamental claim of the pre-eminence of the subject.⁶

Along these lines, Adorno also rejects Hegel's thesis that the result of the negation of negation is affirmation. For Adorno, a further negation cannot reduce the non-identical to the first identical moment that that non-identical negates. If restoration of identity were possible, it would mean that the first negation had not been negative enough.⁷ The non-identical cannot be subsumed under the identical as a moment of its renewed identity. If the non-identical could be reduced to the identical, it would no longer be non-identical, in the same way the identical would cease, in turn, to be identical to itself. For Adorno, this impossibility is the index of the irreducibility of the identical and the non-identical.⁸ The ›scandal‹ of absolute idealism consists precisely in the fact that what the subject is supposed to have produced must at the same time persist as something else that stands against it. For Adorno, the pretension of spirit to be the unity of the subject and the object is based on Hegel's hypostatization of the subject;⁹ when the subject is hypostatized in its abstract difference to the concrete object, the illusion arises that it is no longer opposed to it, since only the concrete subject differs from the object that it knows.

According to Adorno, Hegel understands the given as a completely indefinite content; this is a sign that the given is the result of a radical abstraction. But such interpretation of the given is a *petitio principii* for Adorno: the given as purely indeterminate is only a function of the self-understanding of the subject as primarily active and productive, because, deprived of determinacy, the given requires a subject to determine it.¹⁰ When the real world is reduced to mere material by a

6 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 260.

7 See Adorno: *Negative Dialektik*, p. 161–162.

8 See *ibid.*, p. 17, 33.

9 See Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 37–38; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 263; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 44–45, 198–199; Adorno: »Stichworte«, p. 754, 756. See also Theodor W. Adorno: »Theorien und Theoretiker«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 20, p. 11–263, here p. 103–104; Theodor W. Adorno: »Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 1, p. 79–322, here p. 98.

10 See Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 143–146.

subject that is viewed as exceedingly productive, subjectivity becomes unlimited, absolute.¹¹ For Adorno, however, the concrete world of determinate things always remains behind the given conceived of as the last remnant of an expanding abstraction. Absolute idealism is thus an infinite regress of reduction of the given: if the given were completely reduced to a moment of the subject, the process of its assimilation as a non-identical element would cease; thus, the non-identical in relation to the spirit is as such a necessary, irreducible moment of the activity of knowledge. The human spirit tries to reduce it to its own self-identity, but the non-identical given has to remain in its non-identity in relation to the spirit.¹² The non-identical given therefore implies an inner tension in the concept of spirit, a contradiction that cannot be solved and undone. Adorno claims that absolute idealism aims to reduce the non-identity of an empirical given to the knowing subject. But he considers that such reduction is nothing but a logical juggling act: Hegel understands the non-identical as an instantiation of the universal concept of non-identity; by means of this consideration, the non-identical is supposed to be successfully assimilated by the subject.¹³ For Adorno, however, in order for the activity of knowledge to take place at all, the non-identical must be respected as such, and it must persist in its own irreducible non-identity against the subject that knows it. Kant construes the object as a synthesis of empirical material and categorical form. Absolute idealism assumes the same conception of the object, but tries to reduce the object entirely to the categories with which the subject understands its structure. The subject as a formative power and the object as entirely deprived of determinacy are correlative theses: if one gives up the claim to primacy of the subject, one must give up the conception of the object as mere material for the same reason. That the subject provides the object with determinacy is only a plausible claim if it is capable to completely subjugate the object. The object that is thought of as what remains after the subject has extracted its subjective components from it is for Adorno, however, a delusion of the metaphysics of the human mind proposed by idealism. The object is more than mere facticity. There is nothing in the world, says Adorno, that it is composed of facticity and concept.¹⁴ Hence, the alleged power of the conceptual activity of the human mind must be demystified in order to prevent its limitless expansion over the object. Thought should not become absolute.¹⁵

According to Adorno, concepts refer to something that is as such non-conceptual; this non-conceptual element in concepts provides them with their meaning and, by doing so, it transcends them. In this context, Adorno refers to Kant's assertion that concepts as such are 'empty'.¹⁶ By correlating Hegel's concept with Kant's empty concept, Adorno understands conceptual activity as intrinsically formal

11 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 264.

12 Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 36; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 264, 375; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 17–18, 23, 126–127.

13 See *ibid.*, p. 126, 175, 322.

14 See *ibid.*, p. 188–189.

15 See *ibid.*, p. 24.

16 See *ibid.*, p. 23, 179–180.

and equates the other of the concept, i. e. the non-identical, with the *empirical* content.¹⁷ Adorno thus endorses Kant's conception of the passive constitution of intuition as the legitimate source of knowledge and also defends the thesis of the irreconstructibility (*Inkonstruierbarkeit*) of empirical determinacy.¹⁸ Concepts – Adorno continues in another passage¹⁹ – indicate a deictic moment. Insofar as the content of concepts is conceived of as abstractly universal, it needs something external, namely the empirical content, in order to become singular and be able to relate to the world. In equating *de facto* ›non-identical‹ with ›empirical‹, Adorno equates Hegel's ›spirit‹ with abstract universal activity. In this context, empirical contents are in turn construed as different from the empty spirit and, therefore, as containing in themselves a direct connection to the external world.

Since, for Adorno, absolute subjectivity results from the hypostatization of thought, which he regards as formal, subjectivity lacks the constraint that is necessary to explain the phenomenon of knowledge of the non-mental world. If thought is only the abstract identity with itself, it must spin untethered in the void. In this frame, perception must convey thought with its connection to the real world; thought must receive the fixed point from perception, which provides it with the consistency that it does not have itself.²⁰ Since the truth depends on the relation of thought to the real world, idealism, according to Adorno, makes the concept of truth impossible.²¹ In other words: objectivity is impossible unless thinking is tied to something that is not itself thought.²²

The *Science of Logic* begins with the notion of pure ›being‹ (*Sein*) instead of the notion of ›something‹ (*Etwas*). For Adorno, this starting point decides in advance on the development of Hegel's logic in an idealist direction, which aims to legitimize the primacy of the subject. By beginning with the notion of pure being, Hegel can dissolve singular beings in the universality of the concept of being: each being (*Seiendes*) dissolves into mere being as that which is.²³ Hegel's logic therefore lacks content and, despite its material pretension, remains a purely formal theory;²⁴ instead it should begin with the category of ›something‹, not with the category of the abstractly indeterminate ›being‹ which is identical with its negative, that is to say, with ›nothingness‹ (*Nichts*). Adorno claims that if Hegel's logic – as, for example, Kant's logic did – had started with the category of ›something‹ instead of the category of ›being‹, the determinate something would have remained as a fundament that could not be sublated by the later conceptual process.²⁵ There is

17 See Adorno: »Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre«, p. 98; Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 161; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 264.

18 See Adorno: *Negative Dialektik*, p. 48, 311; Adorno: »Stichworte«, p. 600–601.

19 See Adorno: *Negative Dialektik*, p. 24.

20 See *ibid.*, p. 44–45, 48.

21 See Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 178; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 262.

22 See Adorno: *Negative Dialektik*, p. 186; Adorno: »Stichworte«, p. 601.

23 See Adorno: *Negative Dialektik*, p. 125–126.

24 See *ibid.*, p. 48–49.

25 See *ibid.*, p. 44, 139 [Footnote 1], 160.

no pure being without something that is, states Adorno.²⁶ Conceptual activity can never sublate the *individuum ineffabile*; individuals always persist beyond the conceptual activity of the knowing subject, as its negation.²⁷ For Adorno, something is a non-conceptual content that cannot be reduced to a concept and sublated into an identity with it. The non-conceptual content is certainly determined by, but cannot be properly identified with universal concepts. This is the main premise of a dialectic – a ›negative‹ dialectic – which Adorno presents as specifically different from Hegel's ›positive‹ dialectic.

For Adorno, the concept of *labor* (*Arbeit*) is hidden behind Hegel's spirit, as the young Marx made clear in his *Economic and Philosophic Manuscripts*.²⁸ The condition of possibility of combining Hegel's concept of spirit with labor is the consideration of the content of thought as entirely deprived of own determinacy and thus as an amorphous material that thought must shape and appropriate through its activity. When Hegel speaks of the ›labor of the concept‹ (*Arbeit des Begriffs*) in the preface to the *Phenomenology of Spirit*, he does not mean it, Adorno claims, metaphorically.²⁹ Adorno associates Hegel's notion of thought more specifically with non-physical, intellectual work (*geistige Arbeit*) and relates his conception of spirit to the privilege that bourgeois society assigns to non-physical work over manual labor.³⁰ Non-physical work relates to nature as a material that is dominated by human activity.³¹ For Adorno, the conception of spirit as essentially active, as pure activity that overcomes and abolishes the resistance offered by the empirical given, implies the cult of the activity of producing. The ideology that portrays human beings as masters who rule nature is the final consequence of bourgeois subjectivism, which regards the world as the result of human labor and consequently a kind of *commodity* (*Ware*).³² According to Adorno, the conception of spirit as absolute is based on the exaltation of non-physical work; but to idolize non-physical work implies, in turn, absolutizing and justifying class relationships, because if human beings did not have to work, there would be no relationships of domination between them.³³

Adorno also connects the absolute character which absolute idealism grants human thought with the concept of the *system*.³⁴ Systematization is a theoretical extrapolation of the human claim to power and order over matter. In a barely veiled allusion to Nietzsche's famous dictum that ›the spirit is in fact most like

26 See *ibid.*, p. 139, 175.

27 See *ibid.*, p. 148.

28 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 265–266, 271; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 199.

29 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 269.

30 See *ibid.*, p. 270–272; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 179.

31 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 268; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 23, 30, 181.

32 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 274, 289–290.

33 See *ibid.*, p. 270–272.

34 See Adorno: »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, p. 37; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 324; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 31–33.

a stomach« (*wirklich gleicht »der Geist« am meisten noch einem Magen*),³⁵ Adorno states that »the system is the belly that has become spirit« (*das System ist der Geist gewordene Bauch*).³⁶ For Adorno, the idea of the system has its prehistory in the animal life of the species: predators jump on their preys, subdue them with power and violence and assimilate them to themselves. In absolute idealism this pattern of behavior is sublimated into epistemology.³⁷

For Adorno, Kant's transcendental subject, Fichte's absolute I, and Hegel's spirit are all the result of the abstraction from empirical subjectivity.³⁸ Although Hegel allegedly tried to conceal its origin, the concept of absolute subjectivity can only be obtained from individual subjects. Hegel's model for understanding the relation between human spirit and the given is nothing more than the model of the *social* process of labor. The human spirit seeks to impersonate the absolute subject, but, being in reality the result of the abstraction of the empirical I, it contains within itself society as the context of functions of the singular subject. In Hegel's philosophy, Adorno claims, society should be part of what was constituted by the spirit; however, society cannot legitimately be characterized as a constituted component of spirit; rather, it is a transcendental one, since it is integrated into the spirit as it is derived from the concrete living subject by abstraction.³⁹ According to Adorno, Hegel tries to remove the trace of individual consciousness from the foundations of his concept of spirit, even though individual consciousness is the only thing capable of real experiences. Since only individuals can be unhappy, Hegel tries to suppress the critical potential contained in the concrete, living subject.⁴⁰ So Adorno portrays Hegel as an arch-bourgeois (*urbürgerlicher*) thinker.⁴¹

2 Hegel's absolute idealism: The intrinsic unity of mind and world

Absolute idealism, Adorno claims, would have overcome itself from within if it had realized that the identity of the subject and the object cannot be a subject again and therefore that the object cannot be reduced to a mere moment of the subject. Now, Hegel also characterized such a »scandal« as a »contradiction« (*Widerspruch*); it is in fact this contradiction – the contradiction implied by »consciousness« (*Bewusstsein*) – that led Hegel to develop the concept of »spirit« (*Geist*) as the *unity*

35 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Eds.), *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, vol. 5, 2. rev. ed., München, Berlin et al. 1988, p. 168 [§ 230].

36 See Adorno: *Negative Dialektik*, p. 34.

37 See *ibid.*, p. 33. See also *ibid.*, p. 198–199.

38 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 263–264, 288–289; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 139; Adorno: »Stichworte«, p. 744, 756; Adorno: »Theorien und Theoretiker«, p. 104.

39 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 265–266.

40 See Adorno: *Negative Dialektik*, p. 55. In this sense see also Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 322–323; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 300–303.

41 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 323.

of subject and object.⁴² Indeed, Hegel would not have disagreed with Adorno's claim that subject and object are defined only by the fact that they differ from one another. Rather, what Hegel seeks to explain is that, although object and subject are certainly different from one another, they are *at the same time* identical with one another in the act of (true) knowing. The theoretical model that Hegel tries to develop aims to explain the curious fact that object and subject are different but become identical with each other in the act by which the object is known by the subject. Such a model must at the same time be able to explain the phenomenon of self-consciousness, since in self-consciousness the object of which the subject is aware is explicitly the subject itself: a subject that, without ceasing to be a subject, recognizes itself as an object. Inspired by Fichte, Hegel realizes that a new paradigm is required to understand the nature of consciousness and self-consciousness. Hegel's ›spirit‹ is not unlimitedly expanded ›consciousness‹, but a subject that cannot be understood in its own specificity so long as it is viewed as radically different from the object it knows. Thus, the scandalous contradiction Adorno sees in idealism does not necessarily lead to rejecting the possibility of absolute idealism; properly understood, it leads to questioning the reflective model on knowledge and self-consciousness of transcendental idealism.⁴³

In Hegel's philosophy, spirit cannot be considered a further expansion of the subject, abstractly opposed to the object: the result of such an expansion would just be a more abstract version of that *same* subject, that is to say, it would still be ›consciousness‹. Compared to the idealism of Kant and Fichte (or rather, the early Fichte), Hegel argues that absolute idealism introduces a theoretical revolution: the dividing line is not between idealism and realism, but between realism and subjective, transcendental idealism on the one hand and absolute idealism on the other.⁴⁴ Hegel's answer to the apparent contradiction of unifying subject and object in the subject is that the subject is never only a subject, but is rather, from the very beginning, unified with the object. The subject's self-conception as opposed to that of the object is flawed. The subject is at every moment unified with the object. The difference between subject and object becomes an exclusive relation when – and only so long as – the subject understands itself as formal and empty. That is, the subject initially knows itself as an immediate, undifferentiated unit with a determinate content; then, it asserts the difference between the definite content as

42 See Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden*, vols. 8–10, Frankfurt a. M. 1970, § 414, § 421, § 425, § 426, § 430. The abbreviation *Enz* is used in the following references. See also Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in: Christoph J. Bauer (Ed.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke*, vol. 25.1, Hamburg 2008, p. 112 [§ 352], 420, 430, 446–447, 455–456, 459, 463–464; vol. 25.2: p. 748, 752–754, 772–776, 779–780.

43 See in this respect Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

44 See Héctor Ferreiro: »El idealismo absoluto como superación de la dicotomía realismo-idealismo«, in: Natalia Lerussi and María Jimena Solé (Eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires 2016, p. 193–216, here p. 195–196.

it is in itself and as it appears to the subject – at this stage the subject understands itself as formal and therefore excludes the determinate content with which it is nevertheless connected, since it knows the content as an object even if it sees itself as empty; when the subject realizes that it has never ceased and can never cease to be united with the object, it ›recovers‹ its unity with it. For Hegel, spirit does not arise from an abstraction from the empirical singular subject but from the awareness that the activity of knowing differs from the object and contains it in itself. The solution to this contradiction lies in recognizing that thought is determined *in itself* with the determination that it knows. Hegel certainly characterizes the unity between subject and object as subject – namely as absolute subjectivity or spirit; this is grounded in the perspectival approach to knowledge that is inherent in idealism: it is the subject that actively puts *itself* in relation with the world, to a world that only becomes an object in the true sense of the word through that activity. It is precisely in this sense that the unity of subject and object can legitimately be characterized as ›subjective‹.

In absolute idealism, as Adorno imagines it, the object is the mere material on which thinking exercises its categorial activity. But unlike in transcendental idealism, in absolute idealism the subject is supposed to completely subjugate that material. However, since being is for Hegel indivisibly linked with thought, the activity of thinking does not ›apply‹ itself to the object as material, but it is *as such* objective, contentful thinking, *world-thinking*. On the basis of Adorno's (mis)interpretation of absolute idealism, it is possible to recognize the identification of thinking with conceptual activity as different from perceptual knowledge. Indeed, Adorno interprets absolute idealism as a radicalized conceptual project, that is, as a project in which perception is reduced to concepts and sensibility to intelligibility. It is crucial to remember in this context that Hegel distinguishes *three* types of cognitive activity, namely intuition, representation and thought, and that he understands thought as the *unity* of intuition and representation as the respective realms of empirical and conceptual contents.⁴⁵ Representation can legitimately be characterized as the subsumption of perceptual contents under abstract universal contents;⁴⁶ comprehension, however, should not be confused with an expanded version of representation – Adorno seems to have missed this point. For Hegel, comprehension unifies the concrete perceptual contents of intuition and the abstract universal contents of representation into the theory of the object. Comprehension achieves an adequate theory of the object not through abstractions and subsumptions, but through a system of *inferences (im Schlusse)*.⁴⁷ In the inference, which is specific to comprehension, perceptual contents are not obliterated; comprehension does not take place by reducing perceptual contents completely to abstract concepts. Adorno is right when he thinks such an endeavor is impossible. Hegel, in fact, would have shared his opinion. Comprehension does not suppress the fundamentally irreducible duality of empirical and conceptual content, but integrates both types of content as different aspects of the *same* comprehended object.

45 See Hegel: *Enz* §§ 446–468.

46 See Hegel: *Enz* § 451.

47 Hegel: *Enz* § 467.

Contrary to Adorno's assertion, the knowing subject is for Hegel not unlimited because it exhausts the totality of the object's determinacy through its conceptual activity; it is unlimited and infinite because the determinate contents which the subject finds as given are already *itself*.⁴⁸ Adorno attributes a radically conceptualist idea of perceptual knowledge to Hegel; strictly speaking, however, Hegel's position is independent of the problem of whether perception implies conceptual activity or not. In fact, Hegel reserves a specific role for perceptual content. Human subjectivity is not infinite because its conceptual activity supposedly has the capacity to reduce perceptual contents completely to universal categories but because perceptual contents are not external to the activity of thinking. Thought must therefore be conceived as broader than a purely conceptual activity. Adorno mistakenly considers the alleged reduction of sensitivity to intelligibility to be the main tenet of absolute idealism; the key claim of absolute idealism, however, is the reduction of being to determinacy and, on this basis, the reduction of determinacy to self-determined thinking. Hegel's absolute idealism does not result, as Adorno claims, from the elimination of the difference between empirical and conceptual contents, but from the sublation of the abstract difference between being and thought, between world and mind. According to Hegel, even if the subject abstracts from every possible determination it cannot conceive of itself but as already determined. More clearly: even if thought negates all possible and real entities and thereby grasps itself as completely without content, it cannot conceive of itself but as already united with being, that is, in other words, as *existing* thought.⁴⁹ From this perspective it becomes possible to understand Hegel's advocacy of the ontological argument as well as his positive reappropriation of Descartes' *cogito*.⁵⁰

According to Hegel, the perceived content is not something to which the subject externally applies its activity of thinking. Since perception is another instance of thinking, its content is immanent to thinking. The illusion that the content of perception originates from a realm completely different from the subject is based on the assumption that thought as such is abstract universal activity, so that, since perception differs from such thinking, its content can only come from an 'external' world. Thought, however, contains perception as one of its own instances. The perceived content is therefore nothing other than the determinateness of the act of perception, it is the activity of perceiving *as* determinate. Comprehension should not be understood as an expansion of the practices of subsumption typical for representational thought; it actually sublates any dualism between intuition and representation, between singular empirical contents and abstractly universal contents.

48 See Hegel: *Enz* §§ 440, 442–443, 446.

49 See Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden*, vol. 20, Frankfurt a. M. 1970, p. 131; Hegel: *Enz* § 64 Zus., *Enz* § 76.

50 See Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, p. 137, 145, 156–157, 360, 362. See also Georg W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Eds.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden*, vol. 17, Frankfurt a. M. 1986, p. 212.

For Hegel, then, universality is not primarily abstractness, but that which remains identical with itself in what appears as its other. True universality is nothing but self-determination.

Hegel's dialectics does not aim to negate the difference between object and subject by dissolving empirical contents under abstract universal categorial patterns; it results rather from the process of confrontation of the object with its successive conceptions by the subject trying to comprehend it. The condition of possibility of Hegel's ›positive‹ dialectics is only the thesis of the unity of being and thought. At the beginning of the greater *Logic*, Hegel criticizes the conception of being that arises from an abstraction that mistakenly regards itself as unlimited. Hegel does not radicalize the role assigned to conceptual activity; on the contrary, he repeatedly criticizes the scope of validity of abstract concepts.⁵¹ He further claims that what is and ever was are only things that are determinate. Determinate things are not radically different from human thought, instead they are instances of thought itself, since thought can only think which is determinate.

In the *Science of Logic*, Hegel seeks to show that the process that explains the determinacy of the object is the process of *thinking* of this very process; both processes, that is, the development of the determinacy of the object and the mental explanation of this determinacy, are in fact one and the same; in this frame there is no empty concept of a purely extrinsic facticity, that is, there is no place for the non-identical ›something‹ of Adorno's ›negative‹ dialectics. On the contrary: the notion of a positive mere facticity is demolished by Hegel through the figure of ›pure being‹ as the contradictory and untenable result of an entirely universalized abstraction. The chapter on quality in Hegel's logic offers the major premise of his argument against a radical distinction between facticity, determinacy and thought. Hegel's logic begins with the category of ›being‹ – as scholastic metaphysics did – for the simple reason that if this were not the case, the *Etwas* or *Daseiendes* would remain insufficiently explained in its own minimal determinacy. By beginning his logic with the analysis of pure being, Hegel seeks to check if there might be anything that transcends the universe of determinate objects. If at the end of its activity of abstraction, human thought reached a content incommensurably different from thought, such content would actually refer to something *beyond* the world as we know it; just as, for example, classical metaphysics asserted was the case with being, and Kant claimed was the case with the thing-in-itself. Hegel, on the contrary, assumes that both the notion of being as the pure positivity of what there is, and the notion of nothingness as the complete absence of whatever is, are illegitimate precisely because they reveal in themselves the determinate something from which both have been obtained by the activity of thought. For Hegel, ›the empty figments of thought‹ (*die leeren Gedankendinge*) of pure being and pure not-

51 See Hegel: *Enz* § 456 Zus.: »Abstrakte Vorstellungen nennt man, beiläufig gesagt, häufig Begriffe. Die Friesische Philosophie besteht wesentlich aus solchen Vorstellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch dergleichen zur Erkenntnis der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegenteil stattfindet und daß daher der sinnige Mensch, an dem Konkreten der Bilder festhaltend, mit Recht solch leere Schulweisheit verwirft.«

being refer to the determinate beings from which the subject has built them.⁵² When the subject resolves and dissolves them into the determinate something that lies at their origin, there is no longer a place where one can imagine a realm of reality radically different from thought, and there is no longer a place where one can imagine thought as in itself merely formal. It is not that which simply is – as Adorno claims – but what is (mistakenly) considered to be irreducibly different to thought – as theologizing metaphysics and transcendental idealism claimed – that transcends human knowledge.

Thinking is not a 'pure' activity because it is applied to the object that it knows and constitutes its entire determinacy, but rather because, insofar as thought is determined in itself, it can only affect itself. The effect of the spirit's activity is spirit itself; spirit is *causa sui*.⁵³ The relation between intelligible and empirical contents differs specifically from the relation between (merely) mental and real objects; if one equates both relations, thought as such becomes empty and empirical contents become real things. However, since thought is structurally connected to the real world, the singularization and objectivation of a particular content inside the totality of contents of knowledge takes place through an internal binding of that content by means of a system of inferences that makes it necessary. Truth, which is understood as a correspondence, that is, in Hegel's vocabulary, as 'correctedness' (*Richtigkeit*), occurs only in the context of representational thinking, where merely mental, abstract representations meet the abstractly external objects of intuition.⁵⁴ Against Adorno's assertion that thinking in absolute idealism has to spin frictionless in the void, Hegel argues for a *coherence* theory of truth, according to which the 'fixation' of thought does not result from the reception of a real thing from an outer realm, but instead from the *self*-singularization and *self*-objectivation of the mind's world-thinking.

Hegel does not seem to have clumsily overlooked the fact that the notion of absolute subjectivity is formed taking the individual living subject as the starting point. In Hegel's system, however, spirit cannot be reduced to the result of an abstraction of empirical subjectivity. The notion of subjectivity obtained through mere abstraction is the notion of a still finite subjectivity, that is, it is still 'consciousness' – Hegel regards Kant's transcendental subject together with Fichte's absolute I as being such an idea. In fact, Hegel never severs the connection to the concrete, living individual. Hegel's philosophy of spirit begins with the embodied mind, which lives in a particular place on earth and has natural characteristics that distinguish it as one or the other individual. It is the internal dialectic of the self-conception of the human spirit as being merely natural that rectifies this initial self-conception. But in spirit as such, soul and consciousness are sublated, not erased. Even Hegel's 'absolute spirit' is the *same* concrete, living individual from

52 Georg W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), in: Hans-Jürgen Gawoll (Ed.), *Georg W. F. Hegel, Gesammelte Werke*, vol. 21, Hamburg 2008, p. 72.

53 See Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, p. 168; Hegel: *Enz* § 153.

54 See Georg W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik* (1816), in: Hans-Jürgen Gawoll and Friedrich Hogemann (Eds.), *Georg W. F. Hegel, Gesammelte Werke*, vol. 12, Hamburg 2003, p. 65. See also Hegel: *Enz* § 172 Zus., § 213 Zus.

the beginning; only the way it understands itself changes through the process. Indeed, for Hegel, absolute spirit results from the universalization of the singular spirit through its interaction with other singular spirits in social life. Spirit, as Hegel understands it, is always a singular subject; what it overcomes through the development of its self-knowledge are only the enduring forms of immediacy, the multiple forms of the *status quo*.

3 Finals remarks

Adorno's critique of absolute idealism is beset with considerable hermeneutical errors. Adorno does not fail to notice, however, that Hegel addressed many of the open questions of transcendental idealism and tried to solve them. For example, Adorno recognizes that Hegel criticized Kant and Fichte precisely because they both ultimately advocated a formal conception of subjectivity; Hegel unceasingly stressed instead the importance of the intrinsic unity of subject and object. Furthermore, Adorno acknowledges that Hegel rejected the pure identity of the I as the starting point of the system and claimed that the different conceptions of reality developed by the human mind are based on the successive contradictions of the objects with their own concepts – for Adorno this is the reason why Hegel was able to expound his philosophy on the basis of the thoughts of the subject in the *Phenomenology of Spirit* and from the determinations of the object in the *Science of Logic*.⁵⁵ Adorno explicitly recognizes that the attempt to develop dialectics from both sides, that is, from the subject and the object, was an advance of Hegel over earlier idealists.⁵⁶ Adorno, finally, accepts that, although Hegel characterizes subjectivity as absolute, objectivity plays a decisive role in his philosophy.⁵⁷ With Hegel, according to Adorno, idealism reaches its maximum strength and its highest elevation.⁵⁸ Now, despite recognizing the advantages of Hegel's approach Adorno nonetheless maintains that absolute idealism ultimately rests on the radicalization of transcendental idealism, as a further expansion of its basic principle.⁵⁹ Hegel disagreed with transcendental idealism, but he did not abandon its main project of deriving all determinacy from subjective thought; he therefore did not contest the priority of the subject. Although Adorno recognizes the value of many of the solutions that Hegel offers to solve the theoretical tensions within transcendental idealism, he thinks that those solutions do not actually resolve these tensions – in Adorno's eyes they simply cannot be solved within the idealistic paradigm. It is not unfair to say that Adorno misunderstands Hegel's absolute idealism as an attempt to further develop Fichte's philosophical program in a divergent way (especially as it is presented in the *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre*).⁶⁰ Adorno's suppos-

55 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 260; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 176.

56 See *ibid.*, p. 176.

57 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 255–256.

58 See *ibid.*, p. 260.

59 See *ibid.*, p. 255, 258, 261, 265; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 343.

60 See Adorno: »Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre«, p. 96–98; Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 252, 259–264; Adorno: *Negative Dialektik*,

edly ›immanent‹ critique of absolute idealism⁶¹ is based on a highly controversial interpretation of Hegel's approach, which is in fact to resolve those problematic claims of Kant's and Fichte's variants of idealism that Adorno himself considers untenable.

Bibliography

- Adorno, Theodor Wiesengrund: »Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 1, Frankfurt a. M. 1986, p. 79–322.
- : »Drei Studien zu Hegel«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt a. M. 1986, p. 247–381.
- : *Negative Dialektik*, Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 6, Frankfurt a. M. 1986, p. 7–412.
- : »Stichworte«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 10, Frankfurt a. M. 1986, p. 595–798.
- : »Theorien und Theoretiker«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 20, Frankfurt a. M. 1986, p. 11–263.
- : »Zur Metakritik der Erkenntnistheorie«, in: Rolf Tiedemann (Ed.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt a. M. 1986, p. 7–245.
- Ferreiro, Héctor: »El idealismo absoluto como superación de la dicotomía realismo-idealismo«, in: Natalia Lerussi and María Jimena Solé (Eds.), *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Buenos Aires 2016, p. 193–216.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in: Georg W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Eds.), vols. 8–10, Frankfurt a. M. 1970.
- : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: Georg W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Eds.), vol. 20, Frankfurt a. M. 1970.
- : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, in: Georg W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden*, Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Eds.), vol. 17, Frankfurt a. M. 1986.
- : *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, in: Georg W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*, vol. 25.1, Christoph J. Bauer (Ed.), Hamburg 2008.
- : *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, in: Georg W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*, vol. 21, Hans-Jürgen Gawoll (Ed.), Hamburg 2008.

p. 49. See in this respect Simon Jarvis: »The ›Unhappy Consciousness‹ and Conscious Unhappiness: On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of an Hegelian Critique of Adorno«, in: *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*, Gary K. Browning (Ed.), Dordrecht 1997, 58–61; Michael Theunissen: »Negativität bei Adorno«, in: *Adorno-Konferenz 1983*, Ludwig von Friedeburg and Jürgen Habermas (Eds.), Frankfurt a. M. 1983, p. 41–65, here p. 57–58; see also Michael Theunissen: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, p. 24–37; Michael Rosen: *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge 1982, p. 153–178.

61 See Adorno: »Drei Studien zu Hegel«, p. 262, 266; Adorno: *Negative Dialektik*, p. 40, 322.

- : *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik (1816)*, in: Georg W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*, vol. 12, Hans-Jürgen Gawoll and Friedrich Hogemann (Eds.), Hamburg 2003.
- Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.
- Jarvis, Simon: »The »Unhappy Consciousness« and Conscious Unhappiness: On Adorno's Critique of Hegel and the Idea of an Hegelian Critique of Adorno«, in: *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*, Gary K. Browning (Ed.), Dordrecht 1997, p. 57–72.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, vol. 5, Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Eds.), 2. rev. ed., München, Berlin et al. 1988.
- Rosen, Michael: *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge 1982.
- Theunissen, Michael: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.
- : »Negativität bei Adorno«, in: *Adorno-Konferenz 1983*, Ludwig von Friedeburg and Jürgen Habermas (Eds.), Frankfurt a. M. 1983, p. 41–65.

Michael Städtler

Die Bedeutung der Negativität für die kritische Theorie

Die spezifische Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert hat sich wissenschaftsgeschichtlich im Positivismus niedergeschlagen:¹ Die metaphysische Ordnung der Welt, die der Idealismus retten wollte, war im Zuge der industriell beschleunigten allgemeinen Durchsetzung der gesellschaftlichen Gegensätze und konkurrierenden Einzelinteressen, die den Kapitalismus ausmachen, dubios geworden; die Gesellschaft konnte angesichts der offen ausgebrochenen Klassenkämpfe nicht mehr als an sich vernünftiges Moment einer sinnvollen Ordnung missverstanden werden. Aber die bürgerliche Kritik am Idealismus äußerte sich als dessen abstrakte Negation. Historismus, Nihilismus und Logizismus sowie Sprachfetischisierung wurden als szientistische oder kulturalistische Selbstmissverständnisse des Bürgertums an die Stelle seines avancierten Selbstbewusstseins, des Idealismus, gesetzt, und damit suspendierte der akademische Betrieb des 19. Jahrhunderts zugleich die Möglichkeit vernünftiger philosophischer Erkenntnis überhaupt und mit dieser auch die theoretische Möglichkeit von Kritik. Darin, diese Möglichkeit zu wahren oder gegen die Strömungen der neueren Geistes- und Sozialwissenschaften überhaupt erst zu eröffnen, liegt die Motivation Adornos zur Kritik am Positivismus und an dessen Aversion gegen Hegel. Die Möglichkeit, so etwas wie ›Geist‹ zu denken, über das, was ist, intellektuell hinauszugreifen, sollte gewahrt bleiben, ohne jedoch die affirmativen Konsequenzen des Idealismus mit in Kauf zu nehmen.

Dabei erlag Adorno jedoch nie der Illusion, nicht selbst auch ein Resultat und Teil der Geistesgeschichte zu sein. Was sich gegen diese sagen ließ, ließ sich nur

1 Der vorliegende Beitrag ist eine überarbeitete Fassung des Aufsatzes »Negativität. Adorno und Hegel«, der erschienen ist in: Malte Völk u. a. (Hrsg.), »... wenn die Stunde es zulässt.« *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Münster 2012, S. 130–153. Ich danke dem Verlag »Westfälisches Dampfboot« und besonders Herrn Prof. Dr. Hans-Günter Thien für die freundliche Wiederabdruckerlaubnis!

mit den in ihr selbst entwickelten geistigen Mitteln erfassen und vortragen.² Damit ist jedoch nicht wie im postmodernen Relativismus die Möglichkeit der Kritik aufgehoben,³ sondern zunächst wird die Notwendigkeit einer Form von Kritik angezeigt, die ihre eigene Bedingtheit in jedem ihrer Urteile mit reflektiert: Gerade weil solche kritischen Urteile immer selbst im Kontext des Beurteilten stehen, von ihm her ihre Möglichkeit beziehen, sollten sie ihm die Zustimmung verweigern. Indem sie radikal kritisch bleiben, sich auf keine Affirmation einlassen, bilden sie Inseln der Negativität im tendenziell insgesamt auf Positivität ausgelegten akademischen Betrieb, den nur noch abstrakt verschiedene neo-empiristische Strömungen wie analytische Philosophie, Pragmatismus oder Poststrukturalismus beherrschen.

Erkenntnistheoretisch ergibt sich daraus das Problem, dass die von Adorno intendierte Kritik scheinbar ohne Anhaltspunkt bleibt, dass sie bodenlos ist.⁴ Zwar kann sie beispielsweise bei Kant Argumente zur Kritik an Hegel finden, aber nicht, weil die Theorie Kants die richtige wäre, sondern nur, weil sie an theoretischen Elementen festhält, die Hegel aufgegeben hat zugunsten anderer, die wiederum zur Kritik an Kant dienen können. Verfallen die Elemente der Geistesgeschichte derart der wechselweisen Kritik, scheint sich ihr Kontinuum, die Geistesgeschichte selbst, aufzulösen. Tatsächlich wird aber die Kontinuität kultureller Entwicklung nur um das Bewusstsein von ihrer Brüchigkeit ergänzt. Der dialektische Zusammenhang von Kontinuität und Brüchen fällt in dasjenige Bewusstsein, das die Geistesgeschichte kritisch denkt. Dieses Bewusstsein, Subjekt der Kritik, ist damit aber Einheit und Differenz seiner Inhalte zugleich und so selbst nur negativ zu erschließen.⁵ Es ist – mit Hegel – stark genug, den Widerspruch auszuhalten, aber –

2 Vgl. Theodor W. Adorno: »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Frankfurt a. M. 1997, S. 11–30.

3 Vgl. hierzu Michael Städtler: »Die theoretische Form der kritischen Theorie. Zur historischen Entwicklung der systematischen Bedeutung des Kritikbegriffs in der Gesellschaftstheorie«, in: Uwe H. Bittlingmayer u. a. (Hrsg.), *Handbuch Kritische Theorie*, Bd. 1, Wiesbaden 2019, S. 279–328, bes. 320 ff. sowie jetzt Christine Zunke: »Der Stachel des Subjekts oder Vom unbegriffenen Wissen zur begriffslosen Wissenschaft«, in: Michael Städtler (Hrsg.), *System und Kritik. Erkenntnistheoretische Grundlagen kritischer Theorie*, Springe 2020, S. 103–121.

4 Vgl. kritisch Hans-Ernst Schiller: »Kritik der Frankfurter ›Adorno-Konferenz 1983‹. III. Soziologische Verkürzung der Kritik«, in: Michael Löbige (Hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg 1984, S. 158–169, hier S. 159–161.

5 Immer wieder wurde versucht, der Negativität kritischer Theorie doch eine insgeheim positive Grundlage nachzuweisen. Sei es, dass eine sich dem Konstruktiven versagende Kritik letztlich affirmativ sein sollte, sei es, dass radikale Negativität bodenlos sei und ihre konsequente Durchführung daher auf eine verborgene Metaphysik schließen lasse. Für die erste Variante vgl. Günther Rohrmoser: *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1970; für die zweite vgl. Michael Theunissen: »Negativität bei Adorno«, in: Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983, S. 41–65, oder Albrecht Wellmer: »Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes«, in: Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, S. 767–783. – Vgl. hingegen Hermann Schweppenhäuser: »Über einige Muster der Kritik an Adorno«, in: Löbige (Hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposium*,

gegen Hegel – prätendiert es nicht die Lösung der Widersprüche,⁶ sondern bleibt selbst deren negative, in sich zum Zerreißen gespannte Einheit.⁷

Die wiederholte Erfahrung des Widerspruchs von Bewusstseinsseinheit und gesellschaftlicher Erfahrung beschädigt das Subjekt.⁸ Adorno hat diesen Zusammenhang an den Stellen, an denen er vom Verhältnis von Subjekt und Objekt handelt, in seiner Aporetik zwar zu fassen versucht, keineswegs jedoch ihn nach der Seite einer verfallenen Subjektivität hin aufgelöst.⁹ Das Subjekt vermag sich selbst zu erfassen in der Reflexion auf die Möglichkeit seiner eigenen Beschädigung. In diesem Gedanken gründet die Negativität der Philosophie Adornos.¹⁰

Er zieht damit die gesellschaftstheoretische Konsequenz aus der wissenschaftstheoretischen Bedeutung, die der Negativität in der Philosophie prinzipiell zukommt: Alle Begriffe, die über die unmittelbare Erfahrung hinausweisen, sind im-

S. 13–24, hier S. 20: »Weil die Analyse schonungslos ist und ohne selbstinteressierten Vorbehalt bis in den letzten Grund vorangetrieben wird, tritt Erschrecken ein. Dabei könne keiner es aushalten. Etwas Positives müsse bleiben.« Zur Kritik an Theunissen vgl. Christoph Türcke: »Kritik der Frankfurter ›Adorno-Konferenz 1983‹. I. Befreiung der Philosophie von der Gesellschaft«, in: Löbig (Hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, S. 148–152, hier S. 148–150.

6 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik. Lehre vom Sein*, in: Friedrich Hogemann und Walter Jeaschke (Hrsg.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke, Band 21*, Hamburg 1984, S. 232.

7 Vgl. Friedrich-Wilhelm Pohl: »Positivität Kritischer Theorie?«, in: Löbig (Hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, S. 57–66, hier S. 63: »Die Einheit des Selbstbewußtseins, historisches Resultat der Gattungsgeschichte, kann dabei nicht als Affirmation ihrer selbst durch sich selbst mißverstanden werden. Seiner Autonomie wird sich das Selbstbewußtsein beim Erkennen von Widersprüchen bewußt; daß diese ihm vorausgesetzt sind, schließt die Möglichkeit aus, daß es sich als absolut setzt.«

8 Jay Bernstein: »Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III«, in: Axel Honneth und Christoph Menke (Hrsg.), *Negative Dialektik*, Berlin 2006, S. 89–118, hier S. 105, bezeichnet diese Überlegung als unbeholfen, weil Widersprüche doch in die logische Lehre vom Satz gehörten. – Bernsteins Interpretation, Adorno formuliere in *Zu Subjekt und Objekt*, dass »die zentrale Rolle des Subjekts nicht in der Form liegt, wie Kant annahm, sondern in der Erfahrung«, ist eine Vereinseitigung, die das Verhältnis von Erfahrung und Form des Bewusstseins in dem zitierten Text verfehlt.

9 Vgl. vor allem Theodor W. Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften, Band 10.2*, Frankfurt a. M. 1977, S. 741–758.

10 Wenn Axel Honneth: »Einleitung. Zum Begriff der Philosophie«, in: ders./Menke (Hrsg.), *Negative Dialektik*, S. 11–28, hier S. 23, die Beschädigung der Erfahrung empirisch nicht nachweisen kann, liegt das daran, dass gerade die beschädigte Erfahrung dem gesellschaftlichen Kontext adäquat und daher voll funktional ist. Sie lässt sich nur von der Gesellschaftstheorie her bestimmen, deren Gegenstand – allgemeine Gesetzmäßigkeit gesellschaftlichen Handelns – im Unterschied zu den Objekten der empirischen Sozialforschung kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist und deshalb nicht für empirische Messinstrumente operationalisiert werden kann.

mer schon negative.¹¹ Indem sie einen allgemeinen Gehalt aufweisen, der mehr ist als unmittelbare Erfahrung und der nur deshalb zur Erklärung der Erfahrung dienen kann, müssen Begriffe von Erfahrungen *unterschieden* werden: Der erklärende Begriff ist *nicht* selbst die Erfahrung, die er erklärt, und er generiert sie auch nicht. Diese negative Operation des ›ist nicht‹ ist konstitutiv für alle derartigen Begriffe, deren erster wohl das Un-begrenzte, a-peiron, des Anaximander war, deren einflussreichster vielleicht das un-geteilte Sein des Parmenides.

Seit diesem Anfang der europäischen Philosophie folgt auch die *Geschichte* des Denkens der Form der Negation: Denken entwickelt sich durch die Kritik von Fehlern. Hegel interpretiert dies nun als einen durch die Individuen sich durchsetzenden Geist, der gleichwohl an die Individualität nur im Allgemeinen gebunden, im Einzelnen jedoch gegen sie gleichgültig sei. Geschichte realisiere Vernunft, zur Not auch auf Umwegen und gegen die Individuen.

Adorno hat darin die Gefahr gesehen, dass Negativität in Positivität umkippe: »Stets unterliegt der Gedanke, der zur Wahrheit erst wird, indem er das ihm Widerstrebende ganz in sich aufnimmt, zugleich der Versuchung, eben damit das Widerstrebende selber zum Gedanken, zur Idee, zur Wahrheit zu erklären.«¹²

Wenn das Historische und Kontingente selbst zum Moment der Begriffsentwicklung erklärt wird, bleibt es nicht kontingent. In seiner Funktion fürs Logische partizipiert es an dessen Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit spiegelt sich gleichsam in der Bedeutungslosigkeit des Einzelnen: »Daß er [der Weltgeist, M. St.] ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet [...] – darauf kommt es ihm auch nicht an. Er ist reich genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu depensieren.«¹³

Adorno hält Hegels Systembegriff nun keineswegs für gegenstandslose Spinnerei; im Gegenteil habe er Objektivität im System der Gesellschaft, das tendenziell allem und jedem seinen funktionalen Ort im Ganzen zuweise. Adorno gesteht Hegel zu, die Philosophie zu einer Form entwickelt zu haben, in der die Begriffe nicht mehr starre Ordnungskriterien für das ihnen entgegengesetzte Seiende sind: »Daher ist Dialektik, der Inbegriff der Hegelschen Philosophie, keinem methodischen oder ontologischen Prinzip zu vergleichen [...]. Dialektik heißt weder ein bloßes Verfahren des Geistes, durch das er sich der Verbindlichkeit seines Objekts entzöge [...] noch eine Weltanschauung, in deren Schema man die Realität zu pressen

11 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1992, § 12: »in der That ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen«; vgl. auch Theodor W. Adorno: »Erfahrungsgehalt«, in: ders., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M. 1991, S. 53–83, hier S. 62.

12 Adorno: »Erfahrungsgehalt«, S. 78.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, in: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theorie Werk-Ausgabe, Band 18*, Frankfurt a. M. 1986, S. 55; vgl. ders.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Hrsg.), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Theorie Werk-Ausgabe, Band 12*, Frankfurt a. M. 1986, S. 47.

hätte. [...] Sie ist das unbeirrte Bemühen, kritisches Bewußtsein der Vernunft von sich selbst mit der kritischen Erfahrung der Gegenstände zusammenzuzwingen.«¹⁴

Was Adorno an Hegel schätzt, ist der Anspruch, die Dinge nicht durch Abstraktion auf einen begrifflichen Nenner zu bringen, Begriffe nicht als *Zeichen* der Dinge zu nehmen, sondern als Ausdruck von deren selbst widersprüchlicher innerer Form.

Das hat der Dialektik insgesamt den Ruf eingetragen, unter ihrem Titel könne Beliebiges behauptet werden. Tatsächlich wird aber der *Satz vom zu vermeidenden Widerspruch* weder bei Hegel noch bei Adorno preisgegeben. Dass etwas widersprüchlich sei, verhindert zwar nicht zwingend seine Existenz; nur muss diese Existenz als prozessuale Vermittlung der widersprechenden Momente bestimmt werden. Veränderung und Geschichte sind solche Prozesse, die durch Widersprüche angetrieben werden: Was sich *verändert*, wird selbst zu seinem *anderen*, ohne deshalb aufzuhören, es selbst zu sein; es ist es selbst und sein anderes. Die Versuche, Veränderung oder Vielheit zu denken, haben nicht erst bei Hegel dialektische Form angenommen, sondern bereits in der Antike.¹⁵ Hegel hat diese Form zum Prinzip des Denkens erhoben.

Wird aber nun Dialektik als Prozess entgegengesetzter Momente bestimmt, so droht auch hier die Gefahr der universalen Negativität, die letztlich das Ganze als in sich geordneten und dann doch wieder positiven Zusammenhang begreifen will: Wenn Negativität als Prinzip einer vollständigen systematischen Ordnung gilt, dann ist diese Ordnung zwar in sich durch lauter Negationen geordnet, aber sie ist als Ganze nicht mehr negativ gegen Anderes bestimmt. Es bedarf, wie Adorno sagt, noch einmal, zum letztenmal, der *bestimmten* Negation: »Nur ist die Vernunft jenes Zusammenschlusses zur Totalität selber die Unvernunft, die Totalität des Negativen. [...] Indem aber Philosophie wider Hegel die Negativität des Ganzen bestimmt, erfüllt sie zum letztenmal das Postulat der bestimmten Negation.«¹⁶ Die Philosophie Hegels ist nicht im Ganzen abzulehnen, sondern sie ist zu wenden gegen ihre eigene Tendenz zur Positivität. Hegels Totalitätsbegriff macht zwar die universale Verschränktheit aller Besonderen und Einzelnen denkbar, ohne jedoch zu dem Bewusstsein zu gelangen, dass diese Verschränktheit historische und soziale Implikationen hat, die äußerlich vernünftig erscheinen, weil sie notwendige Ordnung erzeugen, die tatsächlich aber irrational sind, weil die Notwendigkeit der Ordnung nicht aus Freiheit, sondern durch Zwang besteht. Die Kritik, die an Hegel zu leisten ist, ergibt sich als *bestimmte* Negation aus den Schranken, an die Hegels Argument innerlich stößt: »Wer darum Hegel sich anvertraut, wird geleitet zu der Schwelle, an der über seinen Wahrheitsanspruch zu entscheiden ist. Er wird zu Hegels Kritiker, indem er ihm folgt. Unterm Aspekt des Verstehens ist das Unverständliche an Hegel Wundmal des Identitätsdenkens selbst. Seine dialektische Philosophie gerät in eine Dialektik, von der sie keine Rechenschaft ablegen kann, deren Lösung ihre Allmacht übersteigt. Ihr Versprechen aufzugehen ist falsch. Die

14 Theodor W. Adorno: »Aspekte«, in: ders., *Drei Studien zu Hegel*, S. 9–52, hier S. 16.

15 Vgl. z. B. Platon: *Parmenides*, in: Ursula Wolf (Hrsg.), *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 3, Hamburg 2004 oder Aristoteles: *Metaphysik*, Bd. 2, Hamburg 1991, Buch X.

16 Adorno: »*Erfahrungsgehalt*«, S. 82 f.

Wahrheit des unauflöslich Nichtidentischen erscheint im System, nach dessen eigenem Gesetz, als Fehler, als ungelöst im anderen Sinn, dem des Unbewältigten; als seine Unwahrheit.«¹⁷

Gerade deshalb sei Hegel nicht obsolet; vielmehr ist die wesentliche Auskunft der Kritik Adornos an Hegel, dass das Studium von dessen Philosophie für jeden, der die moderne Welt, wie sie ist, kritisch begreifen will, eine unerlässliche Voraussetzung sei. Dass Hegel *nicht* der Abschluss der Geistesgeschichte sei, ist nur aus der Kritik des Denkens, das diesen Anspruch formuliert, zu entwickeln. Dass aber Adornos Kritik, die *Negative Dialektik*, nun ihrerseits als die letzte Kritik sich darstellt, hat ebenfalls einen Grund in ihrer Form: Sie ist die letzte, weil sie nicht beansprucht, der Abschluss zu sein. Sie ist die fortwährende, in sich nicht zur Ruhe kommende Kritik.¹⁸ Sie präsentiert kein Ergebnis, schlägt keine Pflöcke ein, sondern sie weist unentwegt nach, dass alle solche Pflöcke morsch sind, aber ohne deshalb den Erkenntnisanspruch aufzugeben.¹⁹

Die bestimmte Kritik an Hegel bringt kein neues System hervor, sondern eher die Einsicht, dass das Denken in seiner Geschichte den Gegenständen immer herrschaftlich gegenübergetreten ist; dass das Denken aber die Gegenstände nicht erst hervorgebracht, sondern die vorhandenen zugerichtet hat; dass die Welt, wie sie ist, Resultat einer ganz äußerlichen Rationalisierungsgeschichte ist, deren Erkennbarkeit zutiefst durch die Rationalität von Herrschaft mitbestimmt ist.

Adorno geht es nun darum, in der Erkenntnis nicht das Besondere zu subsumieren und zu katalogisieren, sondern es *als Besonderes* zu erschließen. Ohne allgemeine Begriffe lässt sich aber keine Erkenntnis formulieren. Es wären Begriffe erforderlich, die gegen ihre eigene begriffliche Form so kritisch wären wie gegen ihre Gegenstände.

Die Intention, die Sache selbst zum Sprechen zu bringen, richtet sich nun zunächst gegen die Naturwissenschaften als Ausgangspunkt der positivistischen Entwicklung: »Trotzdem klammert die Erkenntnispraxis sich mit der primitiven Unterscheidung von Klar und Unklar an einen Maßstab, der nur auf ein statisches Subjekt und Objekt zuträfe; wohl aus beflissenem Übereifer für den arbeitsteiligen Betrieb der Einzelwissenschaften, die ihre Gegenstände und Gegenstandsbe-

17 Theodor W. Adorno: »Skoteinos oder Wie zu lesen sei«, in: ders., *Drei Studien zu Hegel*, S. 84–133, hier S. 133.

18 Vgl. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1996, S. 396: »es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.«

19 Birgit Recki: »Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 30/31 (1991), S. 139–171, hier S. 158, bezeichnet dies als »Selbstwiderspruch«. Mit Rekurs auf Rüdiger Bubner: »Adornos Negative Dialektik«, in: Friedeburg/Habermas (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, S. 35–40, meint sie, die Systemkritik sei so etwas wie ein »System gegen alle Systeme«. Dass es so scheint, als lasse sich über Gesellschaft »wenn auch nichts Gutes, so doch *positiv* etwas sagen«, liegt daran, dass Recki wie auch Bubner Adornos auf Herrschafts- und Kapitalkritik beruhenden Gesellschaftsbegriff nicht zur Kenntnis nehmen.

reiche unreflektiert sich vorgeben und das Verhältnis der Erkenntnis zu diesen dogmatisch normieren.«²⁰ An anderer Stelle spricht Adorno von der »Insuffizienz der borniert verdinglichenden Wissenschaft« und von dem Übel, das »die kausalmechanische Wissenschaft als naturbeherrschende der Natur widerfahren läßt«.²¹

Nun ist ein Naturgesetz ein allgemeiner mathematischer Satz, und anders als in solchen Sätzen wird naturwissenschaftliche Erkenntnis auch nicht darstellbar sein. Ein solcher Satz als solcher tut aber der Natur weder Recht noch Unrecht, ja, er sagt seinem eigenen Verständnis nach überhaupt nichts über Natur aus. Als allgemeine Formel hat er unendlich viele Anwendungsmöglichkeiten und ist an sich selbst auf keine davon bezogen. Auf welche er dann bezogen *wird*, ist Resultat der Entscheidung derer, die über die *Zwecke* der Anwendung verfügen. Diese Zwecke liegen ihrerseits in der gesellschaftlichen und politischen Verfassung der Anwender präformiert. In einer kapitalistischen Gesellschaft werden es in aller Regel Zwecke sein, die mit der Verwertung von Wert konkordant sind.

Die Kritik am instrumentellen Charakter der Wissenschaften müsste sich daher nicht unmittelbar gegen deren Spezialisierung richten, sondern vielmehr gegen die gesellschaftlichen Zwecke, unter denen Wissenschaft diesen Charakter annimmt.²² Nicht von der Kritik der Naturwissenschaft aus ist die Gesellschaftswissenschaft zu kritisieren, sondern von der Kritik der Gesellschaft her die bestimmte Gestalt der Naturwissenschaft.²³

Gesellschaft unterliegt Adorno zufolge als vielfältig bedingte Organisationsform zweckmäßigen Handelns Gesetzen, die auf der Erscheinungsebene überhaupt nicht erfasst werden können, weil sie nicht partikular, sondern allgemein sind und als solche keine Gegenstände möglicher Erfahrung. Zudem ist die Erkenntnis dieser Gesetze nicht moralisch neutral möglich, weil der Gegenstand ›Gesellschaft‹ selbst Resultat menschlicher Zwecksetzung ist. Gesellschaft ist nicht einfach da, sondern sie ist die in geschichtlichem Handeln durchgesetzte Manifestation zweckbewusster Subjektivität und deshalb selbst durchaus moralisch oder wie gern unspezifisch gesagt wird: ›normativ‹; als solche kann Gesellschaft durch bloß beschreibende Darstellung oder durch kausale Analysen nicht als das erfasst werden, was sie wesentlich ist: »Daß im Bereich der sogenannten Gesellschaftswissenschaften, überall dort, wo das Objekt selber durch ›Geist‹ vermittelt ist, die Fruchtbarkeit der Erkenntnis nicht durch die Ausschaltung des Subjekts, sondern vielmehr kraft dessen höchster Anstrengung, durch all seine Innervationen und Erfahrungen hindurch gerät – diese Einsicht, die heute erst den widerstrebenden

20 Adorno: »Skoteinos«, S. 92.

21 Adorno: »Erfahrungsgehalt«, S. 69.

22 Vgl. Peter Bulthaupt: *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaft*, Lüneburg 1996.

23 So wie die gesellschaftliche Funktion der Naturwissenschaft den Schlüssel zur Kritik von deren Erscheinungen abgibt, so verhält es sich auch bezüglich der Kritik der Umweltzerstörung; auch Umweltzerstörung bedient eine gesellschaftliche Funktion, von deren Begriff aus sie erst kritisch verstanden werden kann.