

Der Begriff des Glücks bei Adorno

von

Rufus Sona

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Kontextualisierung Adornos und Stellenwert des Glücksbegriffs in seiner	
Philosophie	8
Charakteristik einer kritischen Theorie.....	10
Essayistisches Denken und die Abwesenheit von Glück.....	15
Unterscheidung Glück – Versöhnung, Erlösung, Erfüllung	17
3. Das Glück der Erkenntnis – Erkenntnis als Schlüssel zum Glück	22
Zum Erfahrungsbegriff	23
Naturbeherrschung und Individuation als Voraussetzung von Glück.....	26
Vorrang des Objekts	30
Zum Begriff der Objektivität	34
Materialismus und Körperlichkeit	36
Die sinnliche Seite des Glücks.....	42
Leidvermeidung problematisch	44
4. Wie moralisch ist das Glück?	46
Willensfreiheit: Adornos Kantrezeption	48

¹ Freie wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Grades eines Diplom-Soziologen, eingereicht bei Prof. Hajo Funke und Prof. Dr. Helgard Krame, Juni 2004

Glück – für wen?	53
Verhältnis von Theorie und Praxis	56
Adornos kategorischer Imperativ	60
Anti-Theodizee	65
5. Soziologie des (Un-) Glücks oder „warum die Welt, die jetzt, hier das Paradies sein könnte, morgen zur Hölle werden kann“	68
Zum Ideologiebegriff	70
„The first prize is ...“	75
Einbildung ist auch ne Bildung	79
Kulturindustrie: Jeder ist seines Glückes Schmied	82
Alle Kunst ist ganz und gar nutzlos	90
Und heute?	94
6. Schluss: Aktualität von Adornos Glückskonzeption	97
Zukünftige Forschungsfelder	103
7. Siglen- und Literaturverzeichnis	107
Siglenverzeichnis	107
Literatur	108

1. Einleitung

Das Leben, das nicht lebt, verflucht den Glücksboten, der nicht kommen will. „Es möge der Messias kommen“, hört sich sogar dieser selbst zuweilen murmeln, „aber ich will ihn nicht sehen“.²

Gut hundert Jahre sind seit Theodor W. Adornos Geburt, fünfunddreißig seit seinem Tod vergangen, viel Zeit, um sein Werk bis in den letzten Winkel gründlich zu erforschen und meterweise Sekundärliteratur zu produzieren. Was also bleibt noch übrig für eine wissenschaftliche Arbeit, die nicht zu umfangreich ausfallen soll, etwas Neues auf diesem Gebiet beitragen möchte und den Bezug zur Gegenwart nicht erst herstellen sondern als tatsächlich vorhandenen aufzeigen will? Ein sogenanntes randständiges Thema, zumindest erscheint es als solches, verglichen mit den großen Fragen nach Gott, dem Sein, der Freiheit oder der Gesellschaft: das Glück. Dazu Hegel: „die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück. Die Zeiten des Glückes sind in ihr leere Blätter“³. Auf leere Blätter stößt auch, wer die Publikationen zu Adorno nach systematischer Forschung zum Begriff des Glücks durchforstet: Nur vereinzelt finden sich explizite Bezugnahmen, insbesondere bei der Diskussion von Adornos moralphilosophischen Schriften, so z.B. bei Gerhard Schweppenhäuser

2 Wohlfarth, Irving. Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia. In: Die Frankfurter Schule und die Folgen. Hg. Honneth, Axel und Wellmer, Albrecht. Berlin. Walter de Gruyter 1986, S. 45.

3 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Die Vernunft in der Geschichte. S. 92f., zit. nach ND 346. Das Siglenverzeichnis findet sich auf S. 60.

und Anke Thyen oder in Verbindung mit seiner Psychoanalysezereption bei Ada Borkenhagen⁴. Auffällig ist in diesem Kontext, dass Alfred Schmidt, der Texte veröffentlicht hat „Zum Begriff des Materialismus bei Adorno“ und „Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie“, in letzterem Adornos Materialismus nur mit Tod bzw. Sterblichkeit in Verbindung bringt, seinen Glücksbegriff aber nicht mit einem Wort erwähnt⁵.

Wenn also bisher niemand eine intensivere Auseinandersetzung mit diesem Thema für lohnend erachtet hat, warum sollte man sich damit beschäftigen? Zum einen ist – nicht nur mit Bezug auf Adorno sondern ganz allgemein – die Frage nach dem Glück und wie es am besten zu erlangen sei, eine nach wie vor unbeantwortete. Ob sich darauf überhaupt eine endgültige Antwort erteilen lässt, ob man über etwas, das so stark vom subjektiven Empfinden abhängig ist wie das Glück, allgemein verbindliche Aussagen treffen kann, wird noch zu klären sein. Versuche in diese Richtung gibt es diverse: Laut einer britischen Studie sind „die Glücksgefühle, die mit der Ehe verbunden sind, so viel wert wie ein zusätzliches Gehalt von 105 000 Euro im Jahr“⁶. Die glücklichsten Menschen der Welt leben, wie die London School of Economics herausgefunden hat, in einem der ärmsten Länder der Erde, in Bangladesch⁷, nicht in Amerika, wo das Recht auf das individuelle Glücksstreben, „the pursuit of happiness“, in der Verfassung garantiert wird. Um zu zeigen, dass es keinen direkten Zusammenhang zwischen ökonomischem Wohlstand und Glück gibt, hätte es dieser Untersuchungen wohl nicht bedurft, denn dass Geld allein nicht glücklich macht, weiß der Volksmund schon lange. Aber gilt damit automatisch der Umkehrschluss: Wir sind so reich und glücklich, wie wir uns fühlen? Wenn sowohl der Alltagsverstand als auch die positivistische Wissenschaft der These widersprechen, dass das materielle Sein für das glückliche oder unglückliche Bewusstsein bestimmend ist, wird sie dadurch schon widerlegt? Adorno als materialistischer Theoretiker würde das sicherlich nicht so akzeptieren, soviel sei vorab verraten. Die Kriterien, die er zum Nachweis der Wahrheit oder Unwahrheit einer Behauptung anlegt, sind andere als die, auf die sich der gesunde Menschenverstand oder die empirische Sozialforschung beruft. Um welche genau es sich handelt und wie er sie begründet, wird im Fortgang der Untersuchung mehrfach Thema sein. Ihn interessiert das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, die Frage, welche Möglichkeiten zur Verwirklichung persönlichen Glücks ein Gemeinwesen zur Verfügung stellt. Dass zu diesem Zweck die bestehende Welt und die in ihr stattfindende Vergesellschaftung die beste aller möglichen sei, kann er als *kritischer* Theoretiker nicht gelten lassen. Er stimmt mit dem common sense soweit überein, dass die finanzielle Situation des Einzelnen für dessen Glück nicht ausschlaggebend sein muss, wohl aber die politische Ökonomie der Gesellschaft. Ob das einzelmenschliche Glücksstreben und das der Allgemeinheit notwendig in Konflikt miteinander geraten müssen und bis zu welchem Grad ersteres zugunsten des letzteren einzuschränken sei, sind Problemstellungen, zu denen sich Adorno anders positioniert hat, als das heute in den vorherrschenden politischen und wissenschaftlichen Debatten üblich ist. Es wird hier also implizit vorausgesetzt, dass seine Ansichten zum Thema Glück nicht durch die historische Entwicklung widerlegt und veraltet sind. Was Glück in der Adornoschen Fassung eigentlich ausmacht, muss freilich erst noch erörtert werden; ebenso *warum* es in seiner Philosophie wichtig ist. Dies hinreichend zu beantworten, soll diese Arbeit leisten.

Das erste Kapitel soll eine theoriegeschichtliche Einordnung Adornos und die Beantwortung der Frage, warum die Beschäftigung mit seinen Ideen lohnenswert ist, ermöglichen. Im Rahmen dieser Kontextualisierung werde ich kurz auf inhaltliche und methodische Voraussetzungen seiner Arbeit wie Materialismus, Dialektik und das Denken in Konstellationen eingehen. Daran anschließen wird ein Ausblick auf den Stellenwert des Glücksbegriffs in Adornos Philosophie- bzw. Gesellschaftskritik, genauer gesagt ein erster Klärungsversuch, weshalb er wichtig und gleichwohl nur sehr selten explizit

-
- 4 Schwepenhäuser, Gerhard. Ethik nach Auschwitz. Hamburg. Argument-Verlag 1993.
Thyen, Anke. Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. In: Die Gesellschaftstheorie Adornos. Hg. Auer, Dirk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
Borkenhagen, Ada: Aspekte der Kulturismusdebatte: Zu Adornos Rezeption der Psychoanalyse. In: Texte aus dem Colloquium Psychoanalyse. Hg. Borkenhagen, Ada und Decker, Oliver. Berlin. Heft 1 1997.
 - 5 Schmidt, Alfred. Zum Begriff des Materialismus bei Adorno. In: Adorno-Konferenz 1983. Hg. Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1983. und: Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie. In: Drei Studien über Materialismus. München. Carl Hanser Verlag 1977.
 - 6 Haas, Lucian. Der Preis des Glücks. Berliner Zeitung 08./09.02.2003 Berliner Verlag.
 - 7 Tkalec, Maritta. Die Glücklichen. Berliner Zeitung 28.11.2002. Berliner Verlag.

thematisch ist. Eine Abgrenzung zu verwandten Begriffen wie Versöhnung, Erfüllung, Erlösung wird am Schluss dieses Teils stehen.

Ich stelle das Kapitel zu „Erkenntnis als Schlüssel zum Glück“ an den Anfang meiner Auseinandersetzung mit dem Adornoschen Glücksbegriff, weil das Glücksstreben nach Adorno Movens der Erkenntnis ist. Seiner eigenen Aussage nach trifft das nicht nur auf sein Denken zu, sondern auf Denken überhaupt. Eine von Adornos zentralen erkenntniskritischen Fragestellungen lautet, wie philosophische Erkenntnis überhaupt möglich sei und in welchem Verhältnis darin Geist und Körper zu einander stehen. Diese Frage ist eng verbunden mit der nach dem Ziel, auf das sich Adornos Philosophieren hin orientiert: der Abschaffung von Leiden, das dem Glück der Menschheit entgegensteht. Zur Aufgabe von Philosophie gehört für ihn wesentlich, Erfahrungen begrifflichen Ausdruck zu verleihen, weshalb ich mit einer Erörterung seines Erfahrungsbegriffs beginne. Das Komplement dazu bildet seine theoretische Verfahrensweise, das dialektische Denken, mit dem er sich in eine Linie mit Hegel und Marx stellt, und sie weiter führt zu einer negativen Dialektik. Auf diese soll ebenso eingegangen werden wie auf Adornos Materialismus, der auf vielfältige Weise verknüpft ist sowohl mit Glück als auch mit Schmerz und Tod.

Die Folie, vor der ich diese Überlegungen anstelle, bildet Adornos These vom Vorrang des Objekts bzw. der Objektivität vor dem Subjekt, womit einer seiner zentralen Kritikpunkte am deutschen Idealismus benannt ist. Ein weiteres, wichtiges Moment seiner erkenntniskritischen Erwägungen besteht in der Kritik der instrumentellen Vernunft, wie er sie gemeinsam mit Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* formuliert hat. Darauf und auf seine Auseinandersetzung mit der Freudschen Psychoanalyse werde ich eingehen, weil beides laut Adorno in dieselbe Richtung zielt: das selbstherrliche Subjekt der Erkenntnis, wie es von der philosophischen Tradition entworfen wurde, in seine Schranken zu weisen, es an seine eigene Naturhaftigkeit zu erinnern. Das sinnliche Glück, das Adorno dem des Geistes kontrastiert, wird am Schluss des Kapitels behandelt werden.

Da Adorno Philosophie nicht als Selbstzweck oder schöngeistige Gedankenspielerlei betreibt, stellt sich ihm unweigerlich die Frage, was mit den gewonnenen Erkenntnissen geschehen soll, wie sie praktisch werden, in seinem Sinne: zur Verwirklichung des Glücks der Menschheit beitragen können. Damit betreten wir das Gebiet der Moralphilosophie bzw. der Überlegungen, die Adorno in diesem Kontext angestellt hat wie z.B.: Wie lässt sich das Glück der Menschheit und das des Einzelnen vereinbaren? Wie kann man Glück als Ziel seiner Handlungen legitimieren? Welche Handlungsmöglichkeiten bestehen überhaupt unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen? In welchem Verhältnis stehen Theorie und Praxis zu einander? Diese und weitere Fragen versucht Adorno einerseits im Rückgriff auf die philosophische Tradition, im Bereich der Moralphilosophie mit Schwerpunkt auf der Auseinandersetzung mit Kant, zu beantworten.

Andererseits reflektiert er auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext, innerhalb dessen er seine Überlegungen verortet, das heißt für ihn vor allem: auf eine Welt nach Auschwitz. Er sieht sich durch diesen „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) genötigt, einen neuen kategorischen Imperativ zu formulieren. Insbesondere vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Glück der Menschheit bzw. ob man sich überhaupt noch emphatisch auf eine solche Idee beziehen kann, für Adorno auf grundlegend veränderte Art und Weise.

Das vierte Kapitel befasst sich explizit mit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zur Realisierung von Glück. Da diese, was die Produktivkraftentwicklung und damit die Möglichkeit, die grundlegenden materiellen Bedürfnisse aller Menschen zu befriedigen, betrifft, nach Adornos Einschätzung kaum etwas zu wünschen übrig lassen, drängt sich ihm die Frage auf, warum der fortgeschrittene Stand technischer Möglichkeiten nicht zum Wohl der Menschen eingesetzt wird. Adornos Begriff von Ideologie und also die Erklärung, was die Einsicht in den „Verblendungszusammenhang“ (SoS 1, 92, 198, 279) verhindert, soll den Ausgangspunkt dieses Abschnitts der Arbeit bilden. Glück ist für den Materialisten Adorno zusammenzudenken mit Bedürfnisbefriedigung, wenn es auch nicht vollständig darin aufgeht. Die Kritik der Kategorie „Bedürfnis“, d.h. die Diskussion des Verhältnisses von Naturmoment und gesellschaftlicher Vermittlung darin, stellt die Grundlage dar für die Klärung der Frage, ob es objektive Kriterien für Glück geben kann, jenseits vom subjektiven Empfinden. Folgt man Adorno, muss es sie geben, denn nur unter dieser Voraussetzung kann er die „Kulturindustrie“ als Pseudo-Bedürfnisbefriedigung par excellence, als Betrug am Glück denunzieren. Als Gegenpol zu Kulturindustrie bestimmt Adorno die Kunst, die für ihn ein Glücksversprechen in sich birgt, weshalb sowohl sein Kultur- als auch sein Kunstbegriff Gegenstand der Analyse werden sollen.

Zum Abschluss der Arbeit werde ich eine zusammenfassende Betrachtung der Ergebnisse der Untersuchung anstellen, die Aktualität von Adornos Glücksbegriff in der heutigen Zeit diskutieren und einen Ausblick auf weiterführende Forschungsmöglichkeiten eröffnen.

1. Kontextualisierung Adornos und Stellenwert des Glücksbegriffs in seiner Philosophie

Adorno ist einer der prominentesten Vertreter der älteren Kritischen Theorie, die Wirkung seines Werkes auf dem Gebiet der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften bis heute nicht nur bei seinen Anhängern sondern auch bei seinen Kritikern unbestritten. Ein Argument, warum es auch Jahrzehnte nach ihrer Entstehung noch lohnt, sich mit seinen Schriften zu befassen, liefert er in der Vorrede zur *Dialektik der Aufklärung* selbst: „die aufmerksame Pflege und Prüfung der wissenschaftlichen Überlieferung [bildet, R.S.], besonders dort, wo sie von positivistischen Reinigern als nutzloser Ballast dem Vergessen überantwortet wird, ein Moment der Erkenntnis“ (DA 11). Dieser Forderung ist Rechnung getragen worden in der umfangreichen Sekundärliteratur, die sich mit der „Frankfurter Schule“⁸ im Allgemeinen und Adorno im Besonderen beschäftigt. Um nur einige zu nennen, sei hier verwiesen auf „Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950“⁹, „Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung“¹⁰, „Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno“¹¹ und „Einführung in die kritische Theorie“¹². Deshalb sei hier nur in äußerst komprimierter Form eine theoretische Einordnung Adornos vorangestellt.

Da sein Werk eine enorme thematische Breite abdeckt – von seiner Habilitationsschrift über Kierkegaard und anderen Veröffentlichungen zu Ästhetik, über seine soziologischen, philosophischen und kulturkritischen Schriften, bis hin zu musiktheoretischen Arbeiten – der Gegenstand einer Diplomarbeit aber notwendig auf ein sehr enges Gebiet begrenzt werden muss, kann hier der allergrößte Teil überhaupt keine Berücksichtigung finden. Für diese Einleitung greife ich also nur einige Aspekte heraus, die grundlegend für das Verständnis des Stellenwerts des Glücks bei Adorno sind. Einer davon ist der westliche Marxismus, der als Gegenentwurf zum dogmatischen Sowjetmarxismus entstand und verschiedene Strömungen in sich vereinigte. Rolf Wiggershaus ordnet Adorno dem von ihm als „theologischen“ bzw. „messianischen“ Materialismus¹³ bezeichneten Strang zu, ebenso wie Ernst Bloch, Walter Benjamin und Siegfried Kracauer, von denen Adorno stark beeinflusst wurde. Das verbindende Element zwischen ihnen ist der Bezug auf den jüdischen Messianismus, der sich durch eine radikale Diesseitigkeit auszeichnet, eine Vorstellung von „Erlösung als ein[em] Vorgang auf dem Schauplatz der Geschichte und in der Öffentlichkeit“¹⁴ entwirft. Welche Relevanz dieser Gedanke für Adorno hat, zeigt sich daran, dass er den letzten Aphorismus der *Minima Moralia* mit folgenden Sätzen einleitet: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweigung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“ (MM 283). Die Schwierigkeit bei der Umsetzung dieser Betrachtungsweise besteht darin, dass Standpunkt des Philosophen einer jenseits der Welt, ein Erlöster, sein müsste, wie Adorno selbst anmerkt. Die Forderung, die er erhebt ist also eine paradoxe. Dieses Dilemma bemerkt auch Martin Jay, wenn er schreibt, dass nicht allein Adorno, sondern die Frankfurter Schule insgesamt nicht daran glaubte, dass die volle Verwirklichung ihrer utopischen Hoffnungen in dieser Welt tatsächlich möglich sei¹⁵. Ihnen komme lediglich die Funktion zu „als Quellen kritischer Distanz gegenüber der Anziehungskraft, welche die herrschende Realität ausübte“¹⁶ zu dienen.

8 Zur Kritik der Bezeichnung „Frankfurter Schule“ siehe Dubiel, Helmut. *Kritische Theorie der Gesellschaft*. München. Juventa Verlag 1992, S. 12-14.

9 Jay, Martin. *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*. Frankfurt a.M. Fischer Taschenbuch Verlag 1981.

10 Wiggershaus, Rolf. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München. Deutscher Taschenbuch Verlag 1993.

11 Wellmer, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1985.

12 Türcke, Christoph. *Einführung in die kritische Theorie*. Zusammen mit Gerhard Bolte. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

13 Wiggershaus, Rolf. *Theodor W. Adorno*. München. Verlag [C. H. Beck](http://www.beck.de) 1998, S. 7.

14 Ebd. S. 29.

15 Diese Einschätzung Jays wird gestützt von einer Formulierung Adornos aus der Negativen Dialektik, die „die Auferstehung des Fleisches“ als „Sehnsucht“ (ND 207) des Materialismus benennt.

16 Jay, a.a.O., S. 325.

Die Utopie, die den normativen Fluchtpunkt der kritischen Theorie bildet, lässt sich mit Begriffen wie „vernünftige Gesellschaft“, „Emanzipation“, „Befreiung“, „Verwirklichung der Menschheit“ oder mit theologischen Kategorien wie „Versöhnung“ und „Erlösung“ umschreiben. Welche Rolle das Glück in diesem Zusammenhang spielt und was seine spezifische Differenz zu den beiden letztgenannten Begriffen ausmacht, werde ich am Ende dieses Kapitels darlegen. Alle hier aufgezählten Termini vermitteln nur ein äußerst vages Bild dessen, was unter „Utopie“ im Sinne der kritischen Theorie zu verstehen ist. Diese Problematik hat ihren Grund in der Sache, d.h. in der Radikalität, mit der die bestehende Wirklichkeit abgelehnt wird. Eine jegliche positiv bestimmte Utopie bliebe, als Negation des Kritisierten, diesem immer noch verhaftet. In Adornos Worten: „Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre.“ (ND 294)¹⁷.

Er spricht sich damit für eine Aufrechterhaltung des theologischen Bilderverbots aus und bleibt gleichzeitig materialistisch, weil in diesem Verbot, das ganz Andere zu denken, die Anerkennung der Gebundenheit des Bewusstseins an das Sein enthalten ist. Eine andere Erklärung des Bilderverbots liefert Anke Thyen, die darauf hinweist, dass zur Utopie der kritischen Theoretiker ein versöhnter, hier: nicht auf instrumentelle Verfügung reduzierter, Umgang mit Natur gehört. Diese „ist begrifflich nicht positiv zu fassen“¹⁸, was entsprechend auch für die Vision von der befreiten Gesellschaft gelten muss. Folgerichtig bemerkt sie, dass der Widerspruch zwischen der „Utopie, die ungenannt bleibt, und der gleichzeitigen Aufforderung, dieser Utopie nachzugehen“¹⁹ ungelöst weiterbesteht.

Charakteristik einer kritischen Theorie

Da sich die Motivation für das Projekt einer kritischen Theorie über die Frage nach ihren Zielen nicht ohne weiteres erschließen lässt, soll dies nun über eine Hinwendung zu den Traditionen, auf die sie sich bezieht bzw. von denen sie sich abgrenzt, geklärt werden. Warum „kritische Theorie“? Wer oder was wird kritisiert und warum mündet diese Kritik in einer Theorie anstatt in verändernder Praxis? Ganz allgemein kann man sagen, dass die Gesellschaft, wie sie zur Zeiten der Frankfurter Schule existierte, Gegenstand der Kritik war. „Die Gesellschaft“ meint dabei völlig unterschiedliche Modelle der Vergesellschaftung: sowohl die kapitalistische der westlichen Welt, wie die leninistische und später stalinistische oder maoistische im Osten und nicht zuletzt die faschistischen Regime in Deutschland und Teilen Europas. Diese Aufzählung soll nicht suggerieren, dass die kritische Theorie die Entwicklungen in den verschiedenen Staaten alle gleich bewertet, Faschismus und Nationalsozialismus auf eine Stufe mit bürgerlicher Demokratie oder Staatssozialismus gestellt hätten, sondern dass sie sich generell mit den bestehenden Alternativen nicht zufrieden gab. Selbst die USA als das Land, das dem Institut für Sozialforschung Zuflucht vor dem nationalsozialistischen Terror gewährte, war gemessen an den Maßstäben, die die Frankfurter Schule an eine Gesellschaft anlegte, noch meilenweit von der Verwirklichung der Emanzipation für alle Menschen entfernt.

Die während der Emigration entstandenen Forschungsarbeiten wie *Anti-Semitism and Fascist Propaganda*, *Studies in the Authoritarian Personality* und *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, an denen Adorno maßgeblich beteiligt war, erfüllten mehrere Funktionen: sie lieferten Erklärungsversuche für die Wirkungsmächtigkeit der faschistischen Ideologien²⁰ in Europa und zeigten gleichzeitig auf, dass die psychischen Dispositionen, die für solche Propaganda anfällig machten, nicht nur in autoritären Systemen, sondern auch in einem demokratischen Staat wie den USA erschreckend verbreitet waren. Wie schon der Titel des letztgenannten Aufsatzes zeigt, spielte die Freudsche Psychoanalyse als Bezugsgröße für die kritische Theorie eine wichtige Rolle; genauere Ausführungen zu Adornos Psychoanalyse-Rezeption finden sich im nächsten Kapitel.

Für Wissenschaftler, die sich nicht mit der Erforschung der Gesellschaft und ihrer Mitglieder begnügen wollten, sondern ein aufklärerisches Interesse vertraten, das perspektivisch in verändernder Praxis münden sollte, waren die Ergebnisse ihrer Untersuchungen also ziemlich entmutigend. Dieser Umstand sowie ihre objektive Stellung im Produktionsprozess, sprich: ihre gesellschaftliche Marginalisierung als linke, jüdische Intellektuelle und damit verbundene Machtlosigkeit gegenüber den herrschenden Verhältnissen, mag als Erklärung dafür dienen, warum sie sich auf die theoretische Durchdringung des Bestehenden beschränkten anstatt eine revolutionäre Praxis zu propagieren.

17 Ebenso Horkheimer: „Wir können die Übel bezeichnen, aber nicht das absolut Richtige.“, zitiert nach Thyen, Anke. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1989, S. 286.

18 Ebd., S. 263.

19 Ebd., S. 286.

20 Adornos Ideologiebegriff werde ich im vierten Kapitel genauer erläutern.

Daran änderte sich auch nichts, nachdem das Institut und mit ihm Adorno nach Frankfurt zurückgekehrt waren und in der öffentlichen Wahrnehmung zu einer Autorität nicht nur in gesellschaftspolitischen Fragen aufgestiegen war²¹.

Der zweite Grund, weshalb gerade Adorno in einen heftigen Konflikt mit seinen Studenten geriet, die seine theoretischen Einsichten eins zu eins in politische Aktionen umsetzen wollten, bestand in der Absage, die die kritische Theorie der Arbeiterklasse als dem revolutionärem Subjekt des Klassenkampfes erteilt hatte. Diese Einschätzung beruhte einerseits auf der desillusionierenden Erfahrung, dass sich das Proletariat in Deutschland umstandslos in die nationalsozialistische Volksgemeinschaft eingliederte, zum anderen auf den in Amerika angestellten Untersuchungen, die ebenfalls keine Hoffnungen auf die Arbeiterschaft als Vorhut einer emanzipatorischen Bewegung aufkommen ließen.

Gerade der von den politisch organisierten Arbeitern vertretene positive Bezug auf Arbeit wurde von Horkheimer und Benjamin ebenso wie von Adorno entschieden abgelehnt²². Diese Bezugnahme orientierte sich seiner Ansicht nach unmittelbar an den marxischen Schriften; so äußerte Adorno in einem Gespräch mit Martin Jay, „Marx habe die ganze Welt in ein gigantisches Arbeitshaus verwandeln wollen.“²³. Dagegen findet sich bei Adorno an den unterschiedlichsten Stellen immer wieder eine Betonung der Unvereinbarkeit von Arbeit und Glück (ÄT 26, DA 51, KuG 1, 82f., MM 248, ND 254, SoS 1, 60), er fasst letzteres eindeutig nicht als Freiheit *zur* sondern als Freiheit *von* der Arbeit.

Damit hatte sich die Frankfurter Schule von einem der zentralen Konzepte des orthodoxen Marxismus verabschiedet, ebenso wie von der Vorstellung, dass die ökonomische Sphäre gegenüber dem Überbau – also der „Gesamtheit der politischen, juristischen, religiösen, weltanschaulichen o.ä. Vorstellungen u. die ihnen entsprechenden Institutionen“²⁴ – allein ausschlaggebend für die gesellschaftliche Verfasstheit sei. Zwar wurde auch von der kritischen Theorie nicht bestritten, „daß im Kapitalismus die ökonomische Basis eine entscheidende Rolle spiele“²⁵, aber die Perspektive hatte sich dahingehend verschoben, dass politischen und kulturellen Phänomenen eine gewisse Autonomie zugesprochen wurde. Um der Wechselwirkung dieses Bereichs mit der Ökonomie Rechnung zu tragen, verfassten Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* ein eigenes Kapitel, das den mit „Kulturindustrie“ bezeichneten Komplex der geistigen Produktion im weitesten Sinn, einer kritischen Analyse unterzog. Darauf werde ich im Kapitel „Soziologie des (Un-) Glücks“ noch zurückkommen.

Eine weitere wichtige Entwicklung in Horkheimers und Adornos gemeinsamer theoretischer Arbeit ist die Hinwendung zu einer Kritik der instrumentellen Vernunft und des damit verbundenen Umgangs mit Natur, wie sie sie in der *Dialektik der Aufklärung* formulieren. Nach Helmut Dubiels Einschätzung bildet dieses Buch den Höhepunkt und zugleich das Ende der kritischen Gesellschaftstheorie, weil sie an diesem Punkt von einer Geschichtsphilosophie abgelöst wird²⁶. Thematisch im Vordergrund steht der als „Aufklärung“ beschriebene Prozess, in dem sich die Menschheit die Natur zum Zweck der Nutzbarmachung für ihre Bedürfnisse unterwirft.

Da dies jedoch weitestgehend ohne Reflexion auf die eigene Naturhaftigkeit, nach Horkheimers bzw. Adornos Terminologie „blind“ (DA 13, 16), vonstatten geht, bleiben, so ihre These, Mythos und Aufklärung bis in die Gegenwart unentwirrbar ineinander verschlungen. Die menschliche Gesellschaft entwickelt sich zur zweiten Natur (DA 230). Selbsterhaltung durch Entwicklung von Wissenschaft und Technologie wird pervertiert und widervernünftig, wenn sich die Erfindungen gegen ihre Erfinder kehren, der Fortschritt in der Produktion von Massenvernichtungswaffen, die das Überleben der gesamten Menschheit bedrohen, kulminiert. Von diesem Resultat her betrachtet, markiert der Prozess der Aufklärung „die verwehte Spur eines die Menschheitsgeschichte von Anbeginn an kennzeichnenden Verfalls“²⁷.

Auch die planwirtschaftlich betriebene Vergesellschaftung, wie sie im Osten existierte, entsprach nicht den Vorstellungen der kritischen Theorie von einem vernünftig organisierten Zusammenleben, das einen reflektierten, nicht verdinglichenden Umgang mit der naturalen Basis der menschlichen Existenz mit einschließen musste. Denn auch im Ostblock wurde, genau wie in den kapitalistischen Ländern, die Natur lediglich als zu verwertendes Rohmaterial für den Produktionsprozess angesehen.

21 Im dritten Kapitel werde ich Adornos Einschätzung des Verhältnisses von Theorie und Praxis behandeln.

22 Jay, a.a.O., S. 80.

23 Ebd.

24 Duden - Deutsches Universalwörterbuch, 5. Aufl. Mannheim 2003 [CD-ROM].

25 Jay, a.a.O., S. 76.

26 Dubiel, a.a.O., S. 87.

27 Ebd., S. 87.

Als Kritiker des Kapitalismus bestand für die der Frankfurter Schule zugerechneten Wissenschaftler permanent die Notwendigkeit, sich gegenüber den als „Realsozialismus“ diffamierten Staaten abzugrenzen, die ebenso wie ihre Gegner für sich beanspruchten, die beste aller möglichen Welten bereits verwirklicht zu haben²⁸. Dem hält Adorno folgendes entgegen: „Daß in den Ländern, die heute den Namen des Sozialismus monopolisieren, Kollektivismus unmittelbar, als Unterordnung des Einzelnen unter die Gesellschaft anbefohlen wird, straft ihren Sozialismus Lügen und befestigt den Antagonismus. [] Daß in einem Verein freier Menschen diese dauernd sich zusammenrotten müßten, gehört in den Vorstellungskreis von Umzügen, von Marschieren, Fahنشwenken, Festansprachen von Führern.“ (ND 279f.).

Den Individualismus, der als Gegenstück dazu von den westlichen Demokratien propagiert wird, entlarvt Adorno als die andere Seite derselben Medaille. Die angebliche Autonomie des bürgerlichen Individuums wird zur Farce angesichts der Tatsache, dass es sich dem kapitalistischen Produktionsprozess bei Strafe seines Untergangs eingliedern muss. Gegen die falsche Alternative Kollektivismus versus Individualismus setzt Adorno eine dialektische Bestimmung von Individualität, die für ihn „sowohl Produkt des Drucks wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht“ (ND 279) ist.

Adornos Beurteilung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft wird im dritten und vierten Kapitel noch eingehendere Berücksichtigung finden; vorab soll hier nur soviel verraten werden, dass er das Glück des Einzelnen mit dem aller in Einklang gebracht sehen will.

Nicht nur auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaft bzw. -kritik, auch innerphilosophisch machte sich für die Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung die Nötigung geltend, die eigene Rezeptionsweise des marxischen Materialismus im Unterschied zum Vulgärmaterialismus kenntlich zu machen. Dem dient die 1937 von Horkheimer eingeführte Selbstbezeichnung „kritische Theorie“²⁹, die „nicht den Materialismus akzeptabel machen, sondern an ihm zum theoretischen Selbstbewußtsein bringen [will, R.S.], wodurch er von dilettantischen Welterklärungen [gemeint ist der Vulgärmaterialismus, R.S.] nicht minder sich abhebt als von der »traditionellen Theorie« der Wissenschaft.“ (ND 197).

Adorno kritisiert an der offiziellen materialistische Dialektik, dass sie nur noch als Doktrin vertreten, nicht mehr in der Theorie als Bewegung des Gedankens praktiziert wird und in dieser Fassung ihrem eigenen Wesen, das der Erstarrung in verdinglichte Kategorien diametral entgegengesetzt ist, widerspricht. Er führt das darauf zurück, dass Theorie insgesamt vom Verschwinden bedroht sei, wo sie von den Funktionären des Diamat von vornherein zur Unterordnung unter die Erfordernisse der Praxis gezwungen wird (ND 146). Deren Erkenntnistheorie, in der einige theoretische Rudimente noch erhalten sind, verwirft Adorno als Verflachung: die Vorstellung, der Gedanke sei lediglich ein Abbild der Sache, lehnt er ab, weil „[a]bbildendes Denken [] reflexionslos, ein undialektischer Widerspruch“ und also „keine Theorie“ sei (ND 206). Es verfehlt seinen Gegenstand, wenn es nicht diesen selber, sondern nur sein Abbild erreicht, und steht dem in Zusammenhang mit dem Utopiebegriff ausgesprochenen Bilderverbot entgegen, das Adorno auch in der Erkenntnistheorie vertritt: „nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken.“ (ND 207).

Essayistisches Denken und die Abwesenheit von Glück

Bilderloses Denken ist eines in Begriffen. Wenn der Begriff des Glücks in Adornos Überlegungen eine zentrale Stellung einnimmt, warum wird er dann bei ihm – im Gegensatz zu anderen, für seine Philosophie bedeutsamen Begriffen wie „Aufklärung“, „Dialektik“, „Freiheit“ – kaum explizit thematisiert?³⁰ Generell ist es schwieriger zu erklären, warum etwas *nicht* ausdrücklich Thema ist, aber einige mögliche Gründe lassen sich doch angeben, die hier in methodische und inhaltliche unterteilt werden. Zu seiner Vorgehensweise: Adorno wendet sich an mehreren Stellen ausdrücklich gegen das Definieren von philosophischen Begriffen. Er sieht sich selber in der Tradition Kants und Nietzsches (PT 1, 21f.), wenn er die „Forderung nach Definitionen als etwas Vorkritisches bezeichnet“ und warnt vor dem „Abgrund, der im Definieren liegt“ (ebd.). Er begründet seine Ablehnung damit,

28 Eine auch nach dem Zusammenbruch des Ostblocks immer noch hochaktuelle Problematik, die die der Hamburger Schule zugerechnete Band Knarf Rellömism auf den Punkt bringt mit der Textzeile: „Das war kein Sozialismus, das war Spießerkram! Wir sind nicht am Ende, wir fangen an!“. Aus: Hey! Everybody. Auf: Fehler is King. Label: What'S So Funny About (Indigo) 1999.

29 Horkheimer, Max. Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M. S. Fischer Verlag 1988, S. 162-216.

30 Die einzigen dem Autor bekannten Stellen, die sich direkt mit dem Glück auseinandersetzen, finden sich in den *Minima Moralia* („Zweite Lese“) und der *Negativen Dialektik* („Glück und vergebliches Warten“).

dass für philosophische Termini in besonderem Maß gilt, was auch für Worte im alltäglichen Sprachgebrauch zutrifft: ihre Bedeutung verändert sich im Laufe ihrer Begriffsgeschichte und variiert abhängig vom jeweiligen Kontext.

Anstatt also die Auseinandersetzung mit einem Gegenstand mit dessen Definition zu beginnen – und damit zu beenden –, fordert Adorno, im Fortgang der Darstellung Begriff und Sache immer wieder aufs Neue zu konfrontieren, um sicher zu stellen, dass nicht der Begriff dem, was er bezeichnet, einfach übergestülpt wird und damit seinem Gegenstand äußerlich bleibt, ihn verfehlt. Letzteres wirft er insbesondere der empirischen Sozialforschung vor (SoS 1, 201f.), mit deren Vertretern er in der als „Positivismusstreit“ bekannt gewordenen Debatte intensive Auseinandersetzungen führte³¹. In dem Aufsatz „Der Essay als Form“ kennzeichnet Adorno diese Textgattung als vorbildhaft für seine Verfahrensweise und legt dar, wie sich Denken zu seinem Gegenstand verhalten, sich ihm nähern sollte. Ein zentraler Begriff ist hier der der „Konstellation“, dem er in der *Negativen Dialektik* zwei Abschnitte widmet und dort sehr anschaulich folgendermaßen umschreibt: „Erkenntnis des Gegenstands in seiner Konstellation ist die des Prozesses, den er in sich aufspeichert. Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, daß er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke: nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern eine Nummernkombination.“ (ND 166f.). Dieses Vorgehen entspricht der Struktur eines Essays, der laut Adorno nicht seinen Gegenstand streng nach wissenschaftlicher Sitte durch Induktion oder Deduktion ableitet; stattdessen sind ihm „gewissermaßen alle Objekte gleich nah am Zentrum“ (GS 11, 28). Was ihn auszeichnet, sind gerade seine offene Form und seine Antisystematik.

Dass diese Methode nicht der Willkür verfällt, kann nur gewährleistet werden, wenn der Gedanke „sie reflektierend ins eigene Verfahren mit hineinnimmt, anstatt sie als Unmittelbarkeit zu maskieren.“ (GS 11, 27). Doch auch das schützt den Essayisten nicht vor der Möglichkeit des Fehlgehens oder Irrtums, was für Adorno aber geradezu ein Qualitätsmerkmal jeder gedanklichen Anstrengung ist, die sich nicht auf die Wiederholung von Altbekanntem und Vertrautem beschränkt. Das Ausprobieren, Versuchen, eine absichtslose Hinwendung zum Gegenstand, die ihn nicht in ein vorgefertigtes gedankliches Korsett zwängt, sondern ihn nach verschiedenen Seiten dreht und wendet, veranlassen Adorno zu der Aussage, dem Essay seien „Glück und Spiel [] wesentlich.“ (GS 11, 10). Er wendet sich an dieser Stelle gegen die Idee des Geistes als einem aus seinem Urgrund und der eigenen Herrlichkeit autonom schöpferischen, sondern bestimmt es als spezifische Leistung des Forschers, das Neue im Bekannten aufzudecken durch die Bewegung, in die er die einzelnen Elemente bringt, indem er sie neu gruppiert.

Adorno sieht es als seine Aufgabe, die Phänomene durch Deutung dem Leser zugänglich zu machen. Bei dieser Interpretationsarbeit bildet die subjektive Spontanität des Erkennenden ein nicht wegzudenkendes Moment. Die für Adorno charakteristische Betonung der individuellen Erfahrung werde ich zu Beginn des nächsten Kapitels weiter erörtern. Hier verweise ich lediglich darauf, dass er sie, wie überhaupt jegliche Einzelerscheinung, stets bezogen auf die gesellschaftliche Totalität denkt, die im Besonderen immer schon enthalten ist (GS 11, 22). Deswegen erhebt er für seine in essayistischer Weise formulierten Gedankengänge einen Wahrheitsanspruch, der aus der Perspektive des vorherrschenden wissenschaftlichen Betriebs mit den Idealen von objektiver Gültigkeit und intersubjektiver Überprüfbarkeit kaum vereinbar erscheint. „Wahrheitsanspruch“ bedeutet für Adorno nicht, dass es ihm um ewige, letztgültige Erkenntnisse geht, vielmehr „[h]at Wahrheit in der Tat einen Zeitkern“ (GS 11, 18), d.h. der historische Kontext der gemachten Aussagen ist zu explizieren. Adornos spezifischer historischer Situation ist es geschuldet, dass „Glück“ bei ihm so wenig ausdrücklich thematisiert wird: Es wird meist negativ bestimmt, als abwesendes bzw. über seinen Gegenbegriff: Leid(en). „Als abwesendes“ meint hier nicht, dass es Adorno zufolge in dieser Welt prinzipiell überhaupt kein Glück gäbe – subjektive Glücksmomente sind sehr wohl möglich. Aber ein jegliches wird verunstaltet durch das Fortbestehen von Leiden, das, rein technisch betrachtet, längst abschaffbar wäre, d.h. dass Hunger und Armut nicht beseitigt werden, obwohl im Zeitalter des globalisierten Warenverkehrs die benötigten Lebensmittel im Überfluss vorhanden sind. Eben das ist für den Materialisten Adorno der Ausgangspunkt seiner Philosophie: die „Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder [der Gesellschaft, R.S.], und der inwendigen Reflektionsformen jenes Leidens.“ (ND 203).

Dieses Postulat ist nur erklärbar mit Blick auf Auschwitz als „unhintergehbare Voraussetzung seines Denkens“³². Die Erfahrungen des Nationalsozialismus und der Emigration waren für ihn für den Rest seines Lebens bestimmend, nicht nur in der Form, dass sie – wie für Tausende Andere auch – seine Biographie auf traumatisierende Weise prägten, sondern weil sie zum Dreh- und Angelpunkt seiner

31 Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Hg. Maus, Heinz u. Fürstenberg, Friedrich. München. Deutscher Taschenbuch Verlag 1993.

32 Klaue, Magnus. Maxima Banalia. in: Konkret 9/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.

weiteren Arbeit wurden, er sich bewusst damit auseinandersetzte und öffentlich Stellung bezog. In diesem Zusammenhang am bekanntesten ist der neue kategorische Imperativ: „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole“ (ND 358), auf den ich im dritten Kapitel näher eingehen werde.

Nachdem wir jetzt wissen, dass der Gegenbegriff zu „Glück“ „Leiden“ lautet und dass „Glück“ nicht definiert wird, drängt sich die Frage auf: Was bedeutet „Glück“ bei Adorno?

Unterscheidung Glück – Versöhnung, Erlösung, Erfüllung

Eine rein formale Explikation des Glücksbegriffs kann es nicht geben, weil Glück, nur negativ definiert über die Abwesenheit von Unglück und Leiden, unterbestimmt bleibe. Alfred Schmidt bringt die Problematik auf den Punkt: „Kaum einer Frage ist so schwer beizukommen, wie der, was Glück sei“³³. Was Glück bei Adorno bedeutet, ist abhängig vom Kontext. Deswegen soll hier fürs Erste ein Versuch der Abgrenzung zu den mit Glück eine Konstellation bildenden Begriffen Versöhnung, Erfüllung und Erlösung erfolgen. Auf die ebenfalls dem Glück verwandte Lust werde ich am Ende des folgenden Kapitels zu sprechen kommen.

Da eine hinreichende Diskussion des Adornoschen Versöhnungsbegriffs den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, begnüge ich mich mit dem Verweis auf weiterführende Literatur zum Thema³⁴ und konzentriere mich auf die Kontrastierung zum Glücksbegriff. Im Duden finden sich zum Stichwort „Versöhnung“ folgende Einträge: „1. *das Sichversöhnen*: sie reichten sich die Hand zur V. 2. *das Versöhnen* (2); *das Versöhntwerden*.“ [kursiv im Original, R.S.]³⁵; „Einigung; eine Versöhnung anbahnen; Frieden [stiften]; jemandem die Hand zur Versöhnung reichen, einen Schritt zur Versöhnung tun; einigen (sich).“³⁶. Wie sich unschwer erkennen lässt, impliziert Versöhnung eine Aktivität, das „Sichversöhnen“ schließt eine Interaktion zwischen mindestens zwei Parteien ein. Demgegenüber bezeichnet Glück keine Handlung, sondern entzieht sich weitgehend der Beeinflussbarkeit, weil zu ihm unabdingbar das Moment des Zufalls gehört. Die Göttin des Glücks, Fortuna, wird als „blind, launisch, wechselhaft“³⁷ beschrieben. Der religiöse Bezug steht beim Versöhnungsbegriff noch stärker im Vordergrund als beim Glück. Adorno erläutert in der *Dialektik der Aufklärung*, dass „Versöhnung [] der höchste Begriff des Judentums und dessen ganzer Sinn die Erwartung“ sei (DA 225). Dieses Motiv ist bestimmend für sein ganzes Denken³⁸. Die Dialektik, die ihm zugrunde liegt, dient der Versöhnung und würde in deren Verwirklichung ihr Ende finden (ND 18). Versöhnung wird von Adorno in einem sehr umfassenden Sinn verstanden: sie ist nicht auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt, sondern schließt, wie in Zusammenhang mit dem Utopiebegriff schon erwähnt, die außermenschliche Natur mit ein.

Dagegen ist die Fähigkeit, Glück im emphatischen Sinn zu empfinden, ein spezifisch menschliches Vermögen (DA 284). Tieren fehlt ein Bewusstsein, das es ihnen ermöglichen könnte, „über den Naturzwang hinaus zu fühlen und [zu] denken“ und sie „zur Vorstellung, zum Vorgeschmack, Vorschein eines befriedeten Daseins“ befähigen würde³⁹. Eben diese utopische Dimension ist vom Adornoschen Glücksbegriff nicht wegzudenken, weswegen er sich nicht völlig trennscharf vom Versöhnungsbegriff sondern lässt. Beide weisen von verschiedenen Orten auf das Gleiche. Dieser Gedanke findet sich auch bei Thyen, die bemerkt, dass „[d]er Materialismus der älteren Kritischen

33 Schmidt, a.a.O., S. 135.

34 Brumlik, Micha. „Theologie und Messianismus im Denken Adornos“, in: H. Schröter u. S. Gürtler (Hg.). *Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?* Münster 1986, S. 36; Schweppenhäuser, Hermann. „Die Religion in der Kritischen Theorie“, in: *Evangelischer Erzieher* 23 (1971), S. 173-181; Koch, T., K.-M. Kodalle u. H. Schweppenhäuser, *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno.* Stuttgart/u.a., 1973; Zamora, José A. „Erlösung unter Bilderverbot. Zu Th. W. Adornos Idee der Versöhnung nach Auschwitz“. in: *Jahrbuch Politische Theologie*, 2. Hg. Michael J. Rainer u. Hans-Gerd Janfen. Münster. Lit-Verlag 1997, S. 121-141.

35 Duden - Deutsches Universalwörterbuch, a.a.O.

36 Duden - Die sinn- und sachverwandten Wörter. 2. Aufl. in neuer Rechtschreibung. Mannheim 1997; CD-ROM.

37 Duden - Deutsches Universalwörterbuch, a.a.O.

38 Vgl. zu dieser Einschätzung auch Kager, Reinhard. *Herrschaft und Versöhnung.* Frankfurt a.M.. Campus Verlag. 1988, S. 166.

39 Türcke, Christoph. *Mensch und Tier.* in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken.* Hg. Bohrer, Karl Heinz und Scheel, Kurt. Berlin. Heft 7, Juli 2003, 57. Jahrgang.

Theorie [] Glück, Versöhnung und Natur als einen Zusammenhang [thematisiert]⁴⁰. In den Umkreis dieser Begriffe gehört auch der des Friedens, den Adorno fasst als „Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.“ (KuG 2, 743).

Befreiung von Herrschaft auch im Sinne von Selbstbeherrschung, vom Zwang zur Erhaltung des Selbst bringt Adorno in Verbindung mit dem Begriff der Erlösung (MM 191, ND 274). Ihm eignet ein passives Moment: man wird durch einen Anderen, eine höhere Macht oder ähnliches von etwas enthoben, befreit, Leid und Schmerz werden in der Erlösung von einem genommen⁴¹. Wie beim Versöhnungsbegriff ist die religiöse Konnotation unübersehbar. Die Verbindung zum jüdischen Messianismus und dessen Bedeutung für Adorno wurde zu Beginn des Kapitels schon aufgezeigt. Benjamin hebt die enge Verknüpfung von Erlösung und Glück hervor: „Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich, die der Erlösung mit.“⁴². Adorno benutzt beide Begriffe an einer Stelle in der *Negativen Dialektik* synonym (ND 346). Zur Erlösung gehört weiterhin eine kritische Dimension: sie lässt sich nicht verdienen (MM 195), steht damit im Gegensatz zur Logik des „Tauschprinzips“, das Adorno kritisiert (ND 149f.)⁴³.

Das gilt auch für den Begriff der Erfüllung, die dem Stand der Produktivkräfte nach eine „schrakenlose“ (GS 20.2, 570) sein könnte. Im Unterschied zu „Versöhnung“ und „Erlösung“ hat „Erfüllung“, zumindest in Adornos Verwendungsweise, einen materialistischen Beiklang. Glück zielt ab auf „sinnliche Erfüllung“ und wenn es auch nicht darin aufgeht, so ist es doch ohne diesen Aspekt für Adorno nicht vorstellbar (ND 202). Umgekehrt reicht eine nur teilweise Erfüllung, z.B. eine ausschließlich auf den körperlichen Bereich reduzierte Befriedigung, nicht aus, um nach Adornos Maßstäben als Erfüllung im vollen Wortsinn zu gelten. Eine halbe ist keine, es gibt sie nur ganz oder gar nicht. In Erfüllung steckt „Fülle“, das Gegenteil von Mangel. Dessen Aufhebung fordert Adorno, wenn er davon spricht, dass „Freiheit, ungeschmälert herzustellen [sei, R.S.] einzig unter gesellschaftlichen Bedingungen entfesselter Güterfülle“ (ND 218). Zur echten, vollständigen Erfüllung gehört mithin ein gesellschaftliches Moment, da der Mensch als Zoon politikon auf andere angewiesen ist, sein Glück nicht alleine finden kann.

„Erfüllung“ und „Glück“ sind für Adorno in mehrerlei Hinsicht austauschbar (ÄT 429, SoS 1, 158; DA 51). Beiden ist gemeinsam, dass er sie in Gegensatz zu Rationalität stellt, was auch – wie oben schon gezeigt wurde – zum alltagsprachlichen Gebrauch des Glücksbegriffs dazugehört: es widersetzt sich Planbarkeit und Berechnung⁴⁴. Das soll nicht heißen, dass Adorno Glück und Ratio gegeneinander ausspielt, eines zugunsten des anderen verwirft; er verwahrt sich entschieden dagegen, einem Irrationalismus das Wort zu reden (z.B. ND 20, 34, 54). Stattdessen kritisiert er einen Mangel an Rationalität in der Zwecksetzung der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion: sie ist sich zum Selbstzweck geworden, blinde, unreflektierte Selbsterhaltung, die nicht über das Bestehende hinausdenkt, obwohl die Möglichkeit dazu, was die Entwicklung der Produktivkräfte angeht, bereits gegeben wäre⁴⁵. Dagegen setzt Adorno als „Telos [der ratio] eine selber notwendig an sich nicht rationale Erfüllung – Glück“ (ÄT 429). Zu dessen Statthalterin macht er die Kunst, worauf ich im vierten Kapitel eingehen werde.

Der Begriff der Erfüllung hat bei Adorno allerdings auch eine Schattenseite: er verbindet ihn mit „Gier“, „Gewalttat“, „Unterjochung“ und „Kraftmeierei“ (ND 371), die das Streben nach Erfüllung notwendig in sich trage. Er grenzt sich in seiner Kritik explizit ab von sozialistischen Utopieentwürfen, die eine positive Bestimmung der emanzipierten Gesellschaft versuchen und mit ihrer Rede von der „Erfüllung der menschlichen Möglichkeiten“ und dem „Reichtum des Lebens“ (MM 178) sich eines Vokabulars bedienen, das am „Fetischismus der Ware“ und „am Modell der Produktion als Selbstzweck gebildet ist“ (ebd.). Streng materialistisch hält Adorno dem entgegen, was sich über die Menschheit im befreiten Zustand sagen ließe ohne in die genannten Klischees zu verfallen, sei allein, „daß keiner mehr hungern soll“ (ebd.). Das einzige Bild, das er sich trotz des nachdrücklich propagierten Bilderverbots gestattet, verweist ein weiteres Mal auf die Versöhnung mit der Natur, die für seinen

40 Thyen, a.a.O., S. 263. Dieser Aussage steht im Kontext einer Kritik an Habermas, dem Thyen vorwirft, dass er in der *Theorie des kommunikativen Handelns 1* den Versöhnungsbegriff durch „Verständigung“ ersetzt. Diese verhalte „sich aber gegenüber den materialen Gehalten einer möglichen Utopie neutral. Versöhnung ist material gehaltvoll.“ (S. 252).

41 Siehe Duden - Deutsches Universalwörterbuch: „*das Erlösen; Erlöstwerden, Befreiung*: E. von seinen Qualen; der Tod war für sie eine E.; etw. als E. Empfinden.“ [kursiv im Original, R.S.].

42 Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften Band 1.2*. Hg. Tiedemann, Rolf und Schweppenhäuser, Hermann, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1991, S. 693.

43 Darauf werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

44 Daher rührt die unfreiwillige Komik der britischen Studie, die sich an der Berechnung des finanziellen Werts von Glücksgefühlen versucht hatte (siehe Einleitung, Fußnote 5).

45 Adornos Erklärung für diese Problematik wird im vierten Kapitel Thema sein.

Utopiebegriff grundlegend ist: „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, [] könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden.“ (MM 179). Diese Äußerung muss jedoch als Ausnahmeerscheinung angesehen werden, da Adorno ansonsten zu Recht dafür bekannt ist, dass er seine utopischen Vorstellungen nicht konkretisiert. In den zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Aufzeichnungen, die mit „An Stelle eines Tagebuches“ überschrieben sind, findet sich folgender Satz, der als kennzeichnend für seine Haltung zum Glück als Teil einer Utopie gelten mag: „Im Blickfeld unserer ahnenden Sehnsucht erscheint Glück allemal bloß als der blinde Fleck.“ (GS 20.2, 544). Daran anknüpfend lautet die für diese Arbeit erkenntnisleitende These: Der Glücksbegriff ist eine zentrale Leerstelle in Adornos Philosophie. Dass es sich nicht um *die*, sondern tatsächlich um *eine* zentrale Leerstelle handelt, lässt sich anhand folgender Aussage zeigen, die von ihm aus einem Radiogespräch mit Ernst Bloch überliefert ist: „Es gibt nämlich nicht so etwas wie einen einzelnen fixierbaren utopischen Inhalt. [] Es gehört zum Begriff der Utopie wesentlich dazu, daß sie nicht darin besteht, daß sich eine bestimmte herausgegriffene Kategorie verändert, von der aus sich alles konstituiert, zum Beispiel indem man die Kategorie des Glücks allein als Schlüssel der Utopie annimmt.“⁴⁶.

46 Traub, Rainer und Wieser, Harald (Hg.). Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht; Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno 1964, in: Gespräche mit Ernst Bloch. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1975, S. 65.

2. Das Glück der Erkenntnis – Erkenntnis als Schlüssel zum Glück

*Glück ist Feind der Rationalität, Zweck, und bedarf doch ihrer als Mittel
(ÄT 429)*

Denken macht glücklich. Und: ohne Denken kein Glück – im Sinne Adornos. Um des Glücks willen müssen wir denken: „Damit Glück substantiell werde, dem Dasein den Tod verleihe, bedarf es der identifizierenden Erinnerung, beschwichtigender Erkenntnis, der religiösen oder philosophischen Idee, kurz des Begriffs.“ (DA 284). Das alleine ist aber noch kein Garant für Glück, denn dieses gibt es für Adorno nicht als rein vergeistigtes. Auch das „Glück des Geistes“ (ND 242f.) kann es nur geben, wenn die dringlichsten materiellen Bedürfnisse befriedigt sind, weil Denken im emphatischen Sinn Freiheit von unmittelbarem physischem Leiden voraussetzt. Mit „unmittelbarem physischem Leiden“ sind hier nicht nur Krankheit, Schmerz und körperliche Hinfälligkeit gemeint, sondern auch körperliche Betätigung im Sinne von Arbeit, was in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes: „schwere körperliche Anstrengung, Mühsal, Plage“⁴⁷ deutlich zum Ausdruck kommt.

Zum Denken gehört unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen das Enthobensein vom Zwang zu körperlicher Arbeit, denn die einzelmenschliche Erkenntnisfunktion besteht im Zusammenspiel von Körper *und* Geist beim Denken⁴⁸. Eben damit ist ein entscheidendes Moment von Adornos Kritik am Idealismus, wie er sie in der *Negativen Dialektik* formuliert, benannt: die Vergeistigung alles Körperlichen in der Erkenntnistheorie. Dem setzt Adorno seinen Begriff von Erfahrung, der eine Rehabilitierung des Körpers einschließt, entgegen. Entsprechend denkt er Glück konsequent als *auch* sinnliches, Lust als Teil davon: „Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens, sind die vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem, so wie alles Glück auf sinnliche Erfüllung abzielt und an ihr seine Objektivität gewinnt. Ist dem Glück jeglicher Aspekt darauf verstellt, so ist es keines.“ (ND 202).

Motivation zum Denken ist für Adorno also nicht nur das Streben nach Glück, sondern ebenso – wenn nicht noch stärker – das Bedürfnis, Leiden zu abzuschaffen oder wenigstens so weit nur irgend möglich zu verringern. Thesenhaft formuliert lässt sich sagen, dass Erkenntnis sich bei Adorno in dieser Dialektik von Leidvermeidung und dem Streben nach Glück bewegt und er beide Momente als in einer somatischen Schicht fundiert bestimmt. Wie er zu diesem Gedanken kommt und inwieweit Leiden und Glück als Berufungsinstanzen von Kritik gelten können, soll in diesem Kapitel untersucht werden.

Was ist Adornos Ausgangspunkt? In der *Negativen Dialektik*, nach der *Dialektik der Aufklärung* sein bekanntestes philosophisches Werk, wird die Frage nach Erkenntnis als Schlüssel zum Glück besonders prägnant behandelt, deshalb werde ich mich hier daran als Textgrundlage orientieren. Sie beginnt mit der Frage nach der Möglichkeit von Philosophie, die auch dem ersten Abschnitt seinen Titel gibt. Beantwortet wird sie im Fortgang des Buches in Auseinandersetzung mit und Kritik an philosophischer Tradition und Gegenwart. Als zeitgenössische Philosophen stehen für Adorno Husserl, dem er sich schon in der *Metakritik der Erkenntnistheorie* widmete und Heidegger, dessen Arbeit er im *Jargon der Eigentlichkeit* kritisierte, im Vordergrund. Seine Befassung mit beiden führt er im Kapitel „Verhältnis zur Ontologie“ fort. Das muss hier jedoch vernachlässigt werden, da es zu meiner Fragestellung nach Glück und Leiden als erkenntnisleitenden Instanzen nichts beitragen kann. Stattdessen soll Adornos Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus, vertreten durch Kant und Hegel, genauer gesagt: die Erläuterung seines Erfahrungsbegriffs den Einstieg bilden. Mit Adornos Rezeption der kantischen Moralphilosophie werde ich mich im nächsten Kapitel beschäftigen.

Zum Erfahrungsbegriff

Ein Schlüsselbegriff in Adornos Philosophie, eng verknüpft sowohl mit Glück als auch mit Leiden, ist der Begriff der Erfahrung⁴⁹. Philosophie erfordert als Korrektiv zur Theorie das, was Adorno „geistige

47 Duden. Deutsches Universalwörterbuch, a.a.O.

48 Das soll nicht bedeuten, dass Adorno Arbeit und Denken als zu verschiedenen, strikt voneinander getrennten Sphären gehörig bestimmt, im Gegenteil: er spricht mit Hegel von der „Arbeit des Begriffs“ (GS 5, 268).

49 Zu dieser Einschätzung auch Oskar Negt: Adornos Begriff der Erfahrung, S. 169. In: Gerhard Schweppenhäuser und Mirko Wischke (Hg.). Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno. Hamburg; Berlin. Argument-Verlag 1995.

Erfahrung“ nennt, so sehr, dass man sie in seinem Sinne als notwendigen, nicht wegzudenkenden Teil von Philosophie bezeichnen kann (ND 41 u. 171f.). Er entwickelt diesen „soziologisch erweiterten“⁵⁰ Erfahrungsbegriff in Abgrenzung zum Positivismus und der empirisch orientierten Sozialforschung, der er eine kritische Theorie der Gesellschaft als der Philosophie benachbarte und aus dieser hervorgegangene Disziplin gegenüberstellt.

Für das von ihm geforderte Verhalten, sei es des Soziologen, sei es des Philosophen, prägt er den Begriff „unreglementierte Erfahrung“, innerhalb dessen die Subjektivität des Forschers eine zentrale Stellung einnimmt. Wesentlich bei dieser Erfahrung ist das Moment der Spontanität und Intuition, also das, was sich nicht aus dem Datenmaterial, aus den bloßen Fakten, einfach ablesen lässt. Diese Arbeitsweise, die mit Adornos Worten ein „Mehr an Subjekt“ (ND 50) erfordert, sieht er beständig bedroht durch den wissenschaftlichen Betrieb, der die Person des Forschers vor allem als Störfaktor und potentielle Fehlerquelle bei der Datengewinnung bzw. -verarbeitung betrachtet. Konträr dazu beschreibe Adorno die zentrale Motivation für Philosophie als Bedürfnis, subjektiven Erfahrungen Ausdruck zu verschaffen, als „Versuch, Erfahrung oder dieses Es-sagen-wollen doch verbindlich zu machen, zu objektivieren“ (PT 1, 83).

Eine für Adorno besonders wichtige Form der Erfahrung ist die metaphysische. Über sie äußert er sich sowohl in der eigens diesem Thema gewidmeten Vorlesung vom 29.07.1965⁵¹, als auch in der *Negativen Dialektik* in dem „Glück und vergebliches Warten“ betitelten Abschnitt. Anklänge an die dort verhandelten Motive finden sich auch in den *Minima Moralia* in den Aphorismen „Die Räuber“ und „Heliotrop“. Adorno grenzt die metaphysische Erfahrung vom religiösen Urerlebnis ab und orientiert sich statt dessen an Marcel Proust, dem er sich eng verbunden fühlt, da dessen Werk von der „Möglichkeit von Erfahrung“ (NaS 4/14, 218) handelt wie Adornos *Negative Dialektik* über die Möglichkeit von Philosophie.

Was metaphysische Erfahrung ausmacht – „[d]er Überschuss übers Subjekt [] und das Wahrheitsmoment am Dinghaften“ (ND 368) – versucht Adorno zu verdeutlichen anhand einer Kindheitserinnerung: er nennt verschiedene Ortsnamen, deren Klang er mit einer recht unbestimmten und gleichzeitig sehr intensiven Vorstellung von Glück verbindet, dem Gedanken, dass, wenn man sich an dem jeweiligen Ort aufhielte, dort irgendeine Form von Erfüllung finden würde. Diese Erwartung erfüllt sich laut Adorno aber nicht, wenn man das jeweilige Dorf erreicht. Trotzdem kommt das für ihn nicht einer Enttäuschung gleich. Er führt das zurück auf ein Gefühl des Zu-nah-Seins, in seinen Worten: „wenn man ganz in diesen Phänomenen drin ist, kann man sie eigentlich gar nicht gewahren“ (NaS 4/14, 219).

In so einer metaphysischen Erfahrung als einer speziellen Form von Glückserleben finden sich zwei Momente, die für Adornos Vorstellung von Glück konstitutiv sind: der Hinweis auf in diesem Falle Orts-Namen, die paradigmatisch für das Besondere, Unaustauschbare, nicht beliebig reproduzierbare stehen, zum anderen der Gedanke von Glück als das vollkommen Gegenwärtige, das Aufgehen im Augenblick, sich der Situation überlassen, ohne gleich durch Reflexion darauf Distanz herzustellen⁵². Diese Erfahrung beschreibt er auch an einer der wenigen Stellen, an denen er sich explizit zum Thema Glück äußert: in einem der Aphorismen, die unter dem Titel „Zweite Lese“ zusammengefasst sind. Das Urbild dieser gewissermaßen absoluten Immanenz ist die „Geborgenheit in der Mutter“ (MM 126)⁵³.

Eng damit verknüpft ist ein weiteres Motiv des Adornoschen Glücksbegriffs: die Ruhe, die sich beispielsweise beim Nachdenken einstellt (KuG 2, 603) und gleichzeitig Voraussetzung dafür ist. Für einen Gedanken im emphatischen Sinn braucht man Ruhe, verstanden als Freiheit von den Anforderungen des Betriebs, Enthobensein von unmittelbarem Druck oder Pflichten. Verbunden mit den für Adorno wichtigen Kindheitserinnerungen, als prägend für spätere Glücksmomente, sind die Ferien. Eine Zeit, in der eine der wenigen Pflichten eines Kindes, die Schulpflicht, aufgehoben ist, was er mit einem religiösen Bild, dem vom „sabbatischen Frieden“ verbindet. (MM 126f.). Dieses utopische

50 Ebd., S. 170.

51 *Metaphysik. Begriff und Probleme. Nachgelassene Schriften 4/14.* Hg. R. Tiedemann. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1998., S. 214-226.

52 Eine ähnliche Definition bietet der Glücksforscher Mihaly Csikszentmihalyi, der Glück als „Flow-Erlebnis“ beschreibt: "being completely involved in an activity for its own sake. The ego falls away. Time flies. Every action, movement, and thought follows inevitably from the previous one, like playing jazz.“ auf: <http://www.brainchannels.com/thinker/mihaly.html>. 02.02.04. Dem Vergleich mit „playing jazz“ würde Adorno vermutlich entschieden widersprechen.

53 Entsprechend bemerkt auch Kolesch, dass bei Adorno „die zu einem Hort umfassender Zuneigung stilisierte Mutterliebe als Versprechen und Vorbild für Glück schlechthin“ figuriert. (Kolesch, Doris. *Sich schwach zeigen dürfen, ohne Stärke zu provozieren.* In: *Die Gesellschaftstheorie Adornos.* Hg. Auer, Dirk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 188.)

Moment des Glücks, der an einer Stelle sogar als „ewig“ beschriebene Friede (MM 179), der einer Verlängerung von Glück bis in die Unendlichkeit gleichkäme, ist das Gegenstück zum auf den Moment reduzierten Sich-dem-Augenblick-Überlassen, in dem die Zeit stillzustehen bzw. in dem es eigentlich gar keine Zeit mehr zu geben scheint.

Der Versuch, ein solches Erlebnis festzuhalten, in Form von Urlaubsfotos oder Souvenirs zu vergegenständlichen, ist unwiderruflich zum Scheitern verurteilt: „den Augenblick besitzen wollen hat ihn schon verloren. [sic!]“ (MM 127). Ohne diese Verlierbarkeit, das Ungesicherte, die Möglichkeit des Fehlgehens ist für Adorno metaphysische Erfahrung gar nicht denkbar. Die Aussicht darauf, dass „nachträglich sich erweist, daß es [das Un austauschbare, R.S.] nicht einzig war“ (KuG 1, 305), ist somit kein Anzeichen für einen Makel oder mangelnde Qualität des Glückserlebnisses, vielmehr konstitutiv.

Mit dem Fortschreiten der Aufklärung konstatiert Adorno eine Tendenz zum Verschwinden der metaphysischen Erfahrung und wendet diesen Gedanken dahin gehend, dass sie nur noch als ihr eigenes Negativ überlebt, im „Ist das denn alles?, das am ehesten im vergeblichen Warten sich aktualisiert.“ (ND 368). Doch auch Vergeblichkeit ist Adorno kein Letztes, kein Garant für Wahrheit oder irgendetwas, worauf sich positiv Bezug nehmen ließe, sondern er grenzt sich an dieser Stelle explizit von Hegel ab und dessen theoretischer Methode, dass aus der Negation der Negation die Position folge. Darauf werde ich in diesem Kapitel noch näher eingehen.

Metaphysische Erfahrung insgesamt wird von Adorno in ihrem Geltungsbereich eingeschränkt, insofern sie selber die theoretische Reflexion nicht ersetzen, sondern stets nur ein Moment von ihr bilden könne. Sie bewegt sich nicht im luftleeren Raum, sondern bedarf eines objektiven, dinghaften Bezugs, was Adorno ausdrückt in der Formulierung, dass das Glück dieser Erfahrung darin besteht, dass es „das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes“ gewährt (ND 367). Das richtige Spannungsverhältnis von Nähe und Distanz zum Objekt ist ein entscheidender Punkt für wahre Erkenntnis, die weder das Objekt im Subjekt auflöst, es zum nach neuerem Sprachgebrauch bloßen „Diskurseffekt“⁵⁴ verflüssigt, noch auf Seiten des Subjekts die völlige Verschmelzung mit dem Objekt sucht, wie im mimetischen Verhalten zu Beginn der Menschheitsgeschichte.

Naturbeherrschung und Individuation als Voraussetzung von Glück

Die Stellung des Subjekts zum Objekt innerhalb von Adornos Theorie der metaphysischen Erfahrung benötigt das Element von Mimesis, denn laut Adorno gibt es „das untilgbare Moment von Mimesis in aller Erkenntnis und aller menschlichen Praxis“ (ND 153). Seine Begründung ist folgende: Es muss irgendeine Art von Affinität zwischen Erkennendem und Erkanntem bestehen, denn wäre das Erkenntnisobjekt das absolut Andere des Subjekts, wäre es nicht nur unerkennbar sondern schlicht undenkbar. Umgekehrt sind Affinität und Mimesis allein wohl notwendige aber keine hinreichende Bedingung von Erkenntnis. Um die von Adorno geforderte Differenziertheit – verstanden als spezifisches Vermögen des Subjekts, sich seinem Gegenstand auf angemessene, d.h. nicht reduktionistische Weise zu nähern – zu erlangen, muss sich das mimetischem Moment vereinigen mit Rationalität.

Diese Vereinigung kann unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: ontogenetisch, also in der Entwicklungsgeschichte des denkenden Individuums und phylogenetisch, wie es Adorno zusammen mit Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* darlegt. Sie beschreiben die Genese von Subjektivität als Geschichte fortschreitender Naturbeherrschung, nicht nur in Bezug auf die äußere, umgebende Natur, sondern auch der inneren als Triebunterdrückung. Dass dabei bis heute repressive und produktive Aspekte untrennbar ineinander verwoben sind, postuliert Herbert Marcuse in Übereinstimmung mit Adorno und Horkheimer: „erst der verhaltene und gemeisterte Trieb erhöht die bloß natürliche Bedürfnisbefriedigung zur empfundenen und begriffenen Lust – zum Glück.“⁵⁵ Letzteres wird von Adorno an anderer Stelle als „Zweck aller Naturbeherrschung“ (GS 11, 30) ausgemacht; Mittel zum Zweck ist das Denken bzw. solche Erkenntnis, die eine planvolle Nutzung der Naturkräfte und -stoffe ermöglicht. Dieser Gedanke findet sich auch bei Thyen: „Denn >Glück< hängt auch von der Verfügung über und vom Umgang mit der naturalen Basis menschlicher Existenz ab.“⁵⁶

54 Zur Kritik der postmodernen Adorno-Rezeption vgl. Klaue, Magnus: Ethos und Gewalt. In: Konkret 12/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg. und Nachtmann, Clemens: Adornos Orthodoxie. In: Bahamas Nr. 22. Berlin 1996.

55 Marcuse, Herbert. Psychoanalyse und Politik. Frankfurt a.M. Europäische Verlagsanstalt 1968, S. 11.

56 Thyen, Anke (1989), S. 263.

Von der Ungeschiedenheit des Naturzusammenhangs bis zur Herausbildung einer gefestigten, klar umrissenen Ich-Identität ist es jedoch ein weiter Weg. Dass sich zur Zeit des mythischen Weltbezugs mit Blick auf den Bewußtseinsstand der Menschen noch nicht von einem identischen Selbst sprechen lässt, verdeutlicht Thyen, Bezug nehmend auf Blumenberg, sehr anschaulich mit der Formulierung, dass „die Übermacht des faktischen Äußeren, also der Natur, nicht als >das Andere<, sondern in der personalen Identität >der Andere< als einem „Auch-Ich“ erfahrbar“ wird⁵⁷. Die Distanzierung von der umgebenden Welt und damit die Scheidung in Selbst und Anderes vollzieht sich über eine zunehmende, aber nie vollständige Ersetzung von unbegrifflich-mimetischen Verhaltensweisen durch einen begrifflich-rationalen Umgang mit Natur. Dieser Prozess beschreibt nicht nur die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, er muss von jedem Einzelnen als Individuation aufs Neue durchlaufen werden.

Die Möglichkeit von Glück knüpft Adorno an eine gelungene Individuation: „kein Glück, als wo das Selbst nicht es selbst ist.“ (ND 277), wobei die Betonung auf der *Möglichkeit* von Glück liegt, denn eine Gewähr dafür gibt es selbstverständlich nicht. Auf Adornos Kritik an der Kategorie der Individualität – als Resultat von Individuation – wird weiter unten eingegangen werden. Einen vollständigen Abschluss erreicht diese Entwicklung nicht und kann ihn nicht erreichen, weil Selbsterhaltung – zumindest bis heute – unablässig an Triebverzicht gebunden ist, der nicht ein für allemal sondern immer wieder neu geleistet werden muss. Eben das macht Zivilisation zu einer prekären Angelegenheit, die beständig vom Rückfall auf archaische Entwicklungsstufen bedroht ist, da die Möglichkeit „mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben [] einem Glücksversprechen verschwistet“ ist (DA 51).

Eine zumindest zeitweilige Selbstaufgabe wird durch den Konsum von Drogen zu erreichen versucht: „Im Rausch liegt [] ein Moment von ekstatischer Glückseligkeit, das die Trennung zwischen Ich und Du, zwischen Subjekt und Objekt eine Zeitlang aufzuheben vermag.“⁵⁸. Eine ungebrochene Regression auf frühere Entwicklungsstufen ist jedoch nicht möglich, da ein Zurückgehen hinter einen einmal erreichten Stand nicht dasselbe ist wie der unwiderruflich vergangene Urzustand⁵⁹. Dennoch bleibt nach Adorno im Bewusstsein der Menschen die Urgeschichte das Vorbild jeglichen Glücks (DA 82f.), wie es sich auch in alltagssprachlichen Formulierungen wie „paradiesische Zustände“ oder „Goldenes Zeitalter“ zeigt.

Die Fragen, ob Triebunterdrückung tatsächlich als Voraussetzung für jegliche Kulturleistung angesehen werden muss, in welchem Verhältnis Geist und Körper, Psyche und Triebe zu einander stehen und in wie weit letztere modifizierbar und kulturell überformt sind, behandelt Adorno im Rückgriff auf Sigmund Freud unter anderem in den 1952 und 1955 veröffentlichten Texten „Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie“ und „Die revidierte Psychoanalyse“. Adorno grenzt sich deutlich von der mit neofreudianisch bzw. revisionistisch bezeichneten Richtung innerhalb der Psychoanalyse ab, und kritisiert exemplarisch deren Hauptvertreter Karen Horney und Erich Fromm, die eine Soziologisierung der klassischen Psychoanalyse betreiben. Er wirft ihnen gesellschaftlichen Konformismus und Theoriefeindlichkeit vor (SoS 1, 28f.), weil sie sich positiv auf die therapeutische Nutzung der Psychoanalyse beziehen, aber Freuds Triebkonzeption ablehnen. Umgekehrt Adorno: Er schätzt die Psychoanalyse als aufklärerische Wissenschaft, weil sie auf die Bewusstmachung von Unbewußtem abzielt, „es das Charakteristikum der psychoanalytischen Methode ist, unnachgiebig auf der Erkenntnis zu bestehen, diese zu ermöglichen, die spezifische Funktion ihrer zentralen Verfahren ist“⁶⁰.

Gegen Psychoanalyse als Therapie wendet sich Adorno mit der Begründung, dass sie „nicht mehr weiß und wissen kann, wozu sie den Patienten bringen will, zum Glück der Freiheit oder zum Glück in der Unfreiheit.“ (SoS 1, 82). Gerade um ein Bewusstsein von den gesellschaftlichen Ursachen individuellen Unglücks ist es Adorno zu tun, weswegen er die Zwangsneurose interpretiert als paradigmatischen Ausdruck des Leidens sowohl unter der mangelnden Beherrschung der inneren Natur als auch unter dem Druck von Gesellschaft, die sich zur zweiten Natur verfestigt hat (ND 221, 293). Die Notwendigkeit, Herr seiner Sinne zu sein, wird von der Gesellschaft dem Individuum gegenüber vertreten, Selbstbeherrschung ist oberste Maxime, obwohl gerade durch die gesellschaftlichen Zustände im Kapitalismus ein freies, selbstbestimmtes Handeln verunmöglicht wird

57 Ebd., S. 87 (kursiv im Original). In diesem Kontext fällt auf, dass es in Teilen der Ökobewegung Versuche gibt, „anthropozentristische“ Denk- und Verhaltensweisen zu umgehen, indem statt von „Umwelt“ neuerdings von „Mitwelt“ gesprochen wird.

58 Scheerer, Sebastian. Sucht. Hamburg. Rowohlt 1995.

59 Vgl. dazu auch Lüdke, W. Martin. „Logik des Zerfalls“: Adorno-Beckett. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1981, S. 102: „Die Gesellschaft, der man auf dem Weg in bzw. über die Natur zu entkommen sucht, schleppt man, als wäre sie das Handgepäck, überall mit ein. Nicht allein der Mensch, auch die Natur ist, fast ohne jeden Rest, vergesellschaftet.“

60 Borkenhagen, Ada, a.a.O., S. 65.

(ND 220). In der Neurose erfährt der Kranke seine eigenen Handlungen als fremdgesteuert, zwanghaft, sein Innerstes als ihm äusserlich, entgegen der herkömmlichen Vorstellung, dass die Gedanken frei wären.

Krankheit allein ist aber noch kein Garant für Einsicht, sowenig wie aus irgendeiner Form von Sein sich mit Notwendigkeit ein bestimmtes Bewusstsein ableiten ließe. Vollständige Heilung kann es nach Adornos Ansicht in der bestehenden Gesellschaft nicht geben, da sie selber die Verletzungen verursacht, die die psychoanalytische Kur zu behandeln versucht. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei darauf verwiesen, dass sich Adorno das Individuum nicht als in sich ruhende Monade denkt, in die dann auf einmal von außen die Gesellschaft einbricht und einen vorher in sich harmonischen Urzustand zerstört. Vielmehr kritisiert er die Neofreudianer einerseits weil sie von „Einflüssen“ sprechen, denen der als unversehrte Ganzheit vorgestellte Einzelne ausgeliefert sei, zum anderen weil sie weder die Kategorie des Individuums noch die der Individualität als gesellschaftlich produzierte begreifen.

Linderung des mit jeglicher Individuation einhergehenden Leidens verspricht er sich allein von der „heilenden Kraft [] der Erkenntnis“ (KuG 1, 261), die das „beschädigte Leben“ als solches durchschaut und die Konsequenz zieht, nicht auf der individuellen, sondern der gesellschaftlichen Ebene Veränderung herbei zu führen. Der Zielpunkt dieser von Adorno anvisierten Veränderung ist allerdings kein unproblematischer: Denn selbst wenn man ihm darin zustimmt, den Charakter – ein Begriff, auf den sich die Revisionisten positiv beziehen – in einer zugespitzten Formulierung als „System von Narben [], die nur unter Leiden, und nie ganz, integriert werden“ (SoS 1, 24) zu bezeichnen, ist die „opferlose Nichtidentität des Subjekts“ (ND 277), die Adorno als Utopie anbietet, ein schwer nachvollziehbares Konzept, über dessen Realisierung, die wohl nur in einer „befreiten Gesellschaft“ (ND 192, 294) denkbar wäre, er sich ausschweigt.

Vorrang des Objekts

Allerdings wäre es verkürzt, Adornos Vorstellung zu kritisieren, ohne darzulegen, wie er dazu kommt, was im folgenden nachgeholt werden soll: über den Begriff des Subjekts und seine mögliche oder angestrebte Auflösung lässt sich nur reden unter Bezugnahme auf ein wie auch immer geartetes Objekt. Im Folgenden werde ich eine der zentralen erkenntniskritischen Thesen Adornos, den „Vorrang des Objekts“ vor dem Subjekt, erläutern, um die Grundlagen von Adornos Begriff von Materialismus zu klären und den Zusammenhang mit der eingangs behaupteten Dialektik von Glück und Leiden als erkenntnisleitenden Instanzen aufzeigen. Texte, in denen Adorno seine These vom Vorrang des Objekts entwickelt, sind die *Negative Dialektik* und der in den kulturkritischen Schriften unter dem Titel „Dialektische Epilegomena“ erschienene „Zu Subjekt und Objekt“.

Christian Grüny unterscheidet in Anlehnung an Alfred Schmidt mehrere Aspekte, unter denen der Vorrang des Objekt betrachtet werden kann: „ein ontologischer, 'an und für sich wahrer', ein zu kritisierender faktischer und ein herzustellender, der eine bestimmte Utopie markiert“⁶¹. Wie das zu verstehen ist, wird gleich dargelegt werden. Ebenfalls sinnvoll ist eine Differenzierung zwischen Objekt und Objektivität, die von Adorno selbst nicht expliziert wird, hier aber im Verlauf des Kapitels eingeführt werden soll. Er beginnt seine Überlegungen – in dem Text „Zu Subjekt und Objekt“ – mit einer Analyse der Begriffe, von denen jeder mehrere Bedeutungen hat, die sich jedoch gegen eine bündige Definition sperren, da dies nach Adornos Ansicht einer vorschnellen Festlegung dessen gleichkäme, was erst im Fortgang der Reflexion entfaltet werden soll.

Der Handhabbarkeit wegen geht er vom Subjekt als dem Erkennenden und vom Objekt als Erkenntnisgegenstand aus, um von da aus die kritische Weiterentwicklung des Gegenstands zu entfalten. Was sie verbindet, in der Sprache der Erkenntnistheorie „vermittelt“, ist Erkenntnis selbst, die von Adorno mit Vermittlung identifiziert wird (ND 174), wenn auch umgekehrt der Begriff der Vermittlung nicht auf Erkenntnis reduziert werden kann. Selbst doppeldeutig, bezeichnet er nicht nur ein Gedachtes im Sinne von *begrifflicher* Vermittlung, sondern auch gesellschaftliche Vermittlung, die als Subsumtion unters Wertgesetz statt hat, womit die Ebene der Erkenntnistheorie mit der gesellschaftstheoretischen ins Verhältnis gesetzt wird. Zustimmung zitiert Adorno Marx, der in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* vom „Tauschwert als allseitigem Vermittler“ spricht (Marx, zitiert nach ND 328).

Eben darum geht es beim Vorrang des Objekts als einem erst noch herzustellenden: der Gebrauchswert, verstanden als qualitative Seite einer Ware, in Adornos Worten das „nicht unter die Identität zu Subsumierende“ (ND 22), wird in der Realität subsumiert unter den Tauschwert – ein bloß

61 Grüny, Christian: Ein Denken des Nichtdenkens. Adornos Materialismus der Erfahrung. Magisterarbeit. Berlin 2000, S. 27.

Gedachtes, eine Abstraktion des (Markt-) Subjekts –, weil es bei einer Produktion, die auf Profitmaximierung ausgerichtet ist, keine Rolle spielt, welche Qualitäten die Waren aufweisen, durch die der Profit realisiert wird. Denn irgendein beliebiger Gegenstand wird dadurch zur Ware, dass er unter dem Aspekt seiner Tauschbarkeit, also einem vorrangig quantitativen Gesichtspunkt, produziert und verkauft wird. Dadurch wird der Gebrauchswert zur Funktion des Tauscherts, er wird diesem gegenüber zweit- bzw. nachrangig.

Dagegen wendet sich Adorno in dem „Auktion“ betitelten Aphorismus, wenn er sagt, dass im Kapitalismus „Glück ausnahmslos am Nichtfungiblen“ haftet (MM 136). In diesem Sinne ist der Vorrang des Objekts – an der selben Stelle als „Utopie des Qualitativen“ bezeichnet – noch nicht verwirklicht sondern einer „Verzerrung durch den Warencharakter“ (ND 190) unterworfen. Gleiches gilt laut Adorno in diesem Kontext für das Subjekt: es ist noch nicht es selbst und damit streng genommen noch gar nicht existent, durch die „universale Herrschaft des Tauscherts über die Menschen [] selber zum bloßen Objekt erniedrigt“ (ND 180). In der Formulierung „zum bloßen Objekt erniedrigt“ klingt an, dass das Subjekt auch Objekt ist, wenn es auch seinem eigenen Begriff entsprechend nicht darauf reduziert werden kann, zumindest als erkennendes bzw. der Sphäre der Erkenntnistheorie zugehöriges; eine solche Reduktion käme einer Ineinssetzung von Subjekt und Objekt gleich. Subjekt als empirischer Mensch ist dagegen sehr wohl reduzierbar aufs bloße Objekt-Sein, nämlich wenn er durch physische Gewalt jeglicher Autonomie beraubt, ihm sein Handlungsspielraum genommen und damit sein Subjektstatus aberkannt wird, weil zum Begriff des Subjekts konstitutiv die Möglichkeit von Handlung, von Aktivität in irgendeiner Form dazugehört. Diese Vermischung von erkenntnis- und gesellschaftstheoretischer Ebene bei Adorno, die ich hier in der Darstellung mitvollzogen habe, ist von ihm beabsichtigt und wird damit begründet, dass „philosophische Kritik an der Identität die Philosophie“ überschreitet (ND 22).

„Kritik an der Identität“ oder am „identifizierenden Denken“ meint bei Adorno dasselbe wie Kritik am Tauschprinzip, das „durch den Tausch Identität“ (ND 22) stiftet und zwar eine solche „die als geistiges Prinzip nur Widerschein der realen Naturbeherrschung ist“ (ND 266). Dass von der Herrschaft über Natur auch die menschliche nicht ausgenommen ist, wurde schon angesprochen. Diese Herrschaft ist eine weitgehend bewusstlose, sie besteht in der „Negation der Naturhaftigkeit des Menschen, [] Verdrängung des unabdingbar objektiven Anteils am Subjekt“⁶². Im Zusammenhang mit Adornos Psychoanalyse-Rezeption wurde dieses verdrängte Naturmoment bereits als Leiden verursachende Triebunterdrückung thematisiert.

In diesem Kontext wird die Rede von der „opferlosen Nichtidentität des Subjekts“ interpretierbar als Vorstellung von menschlicher Subjektivität, die die Tatsache, dass zum Menschsein unabdingbar ein naturhafter Anteil gehört, nicht mehr von sich abspalten muss. Voraussetzung dafür wäre ein grundlegend verändertes Verhältnis nicht nur zur menschlichen, sondern zu Natur überhaupt, in Adornos Worten ein „versöhntes“, das es im Kapitalismus, wo Natur im wesentlichen als zu wertendes Rohmaterial betrachtet wird, nicht geben kann. Problematisch bleibt am Gedanken von der Auflösung des Subjekts nach wie vor, dass Adorno Subjekt nicht als spezifisch mit kapitalistischer Vergesellschaftung entstandenes denkt, sondern Odysseus „als Urbild eben des bürgerlichen Individuums, dessen Begriff in jener einheitlichen Selbstbehauptung entspringt“ (DA 61) bezeichnet, womit also nicht nur Subjektivität unter den in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Bedingungen, sondern jegliche Form einer festen Ich-Identität in Frage gestellt ist.

Auf dessen Stellung zum Subjekt zielt auch Adornos Kritik an Hegel, die er in der *Negativen Dialektik* weniger unter Rückgriff auf die Menschheitsgeschichte, sondern auf der Ebene der Erkenntniskritik formuliert. Er wirft Hegel vor, das „Nichtidentische“, das, was sich nicht in Geist auflösen lässt – bezogen auf das Subjekt: seine Naturhaftigkeit – in reines Denken verwandeln zu wollen, den „Primat des Subjekts“ (ND 18f., 125) zu propagieren. Der Vorrang des Objekts ist also als Gegenentwurf dazu zu verstehen, allerdings nicht in dem Sinn, dass Objekt oder Nichtidentisches schlicht an die Stelle des Subjekts gesetzt werden soll, was einem sehr schematischen Materialismus gleichkäme.

Die Methode, der sich Adorno für seine Kritik der idealistischen Philosophie bedient und die er gleichzeitig als Methode kritisch zu verändern versucht, ist Dialektik bzw. in ihrer neuen Gestalt: negative Dialektik. Sie ist keine Methode im Sinne einer gedanklichen Konstruktion, die unabhängig vom Gegenstand bestehen und an diesen von außen herangetragen werden könnte. Sie verfährt immanent, indem sie die Sache an ihrem eigenen Anspruch misst, sie ihrem Begriff konfrontiert.

„Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese.“ (ND 148). Hier ist die Stelle, an der Adorno Hegel die Gefolgschaft versagt: im Widerspruch gegen die Realität, deren Affirmation durch Hegel er ablehnt. Diese Haltung einer Verneinung des Bestehenden – nicht absolut, als abstrakte Negation, sondern als unzureichend gemessen am

62 Kager, Reinhard. a.a.O., S. 147.

eigenen Anspruch – macht Adornos Dialektik zu einer negativen⁶³. Er setzt dabei Negativität mit Kritik und diese ihrerseits mit Widerstand gleich⁶⁴. Movens von kritischer Erkenntnis sind – wie Adorno an anderer Stelle explizit formuliert – Schmerz und Negativität (ND 202). Dem entsprechend charakterisiert Michael Theunissen Negativität bei Adorno als „Nichtseinsollendes“⁶⁵.

Um das Bestehende als Falsches kritisieren zu können, bedarf Adorno einer – sei es auch noch so abstrakten, „bilderlosen“ – Vorstellung vom Richtigen. Das Glück des Einzelnen und der Menschheit ist so eine Vorstellung, die aber nicht ungebrochen verfolgt werden darf, weil erstens ein jegliches in der Realität verunstaltet wird durch das fortbestehende Leiden – „Was wäre Glück, das sich nicht mäßige an der unmeßbaren Trauer dessen was ist?“ (MM 228) – zweitens Glücksstreben Gefahr läuft in sein Gegenteil umzuschlagen, was Adorno anhand einer sehr drastischen Formulierung verdeutlicht: „Einig sein soll man mit dem Leiden der Menschen: der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin ist einer zur Verhärtung des Leidens.“ (MM 27). Die anfangs aufgestellte These: „Erkenntnis bewegt sich bei Adorno in der Dialektik von Leidvermeidung und Glücksstreben“ bedeutet also einerseits, dass „Dialektik“ in der Adornoschen Fassung synonym ist mit Einspruch gegen das Leiden und andererseits eine dialektische, im Sinne von „zweifache“, „gegenläufige“ Bewegung der Erkenntnis: in Richtung auf das Leiden als abzuschaffendes und hin zum Glück als Positivem. Das ist ein weiterer Kritikpunkt Adornos an Hegel: er lehnt die „glücksfeindlichen Wendungen der Hegelschen Geschichtsphilosophie“ (ND 346) ab. Hegel behauptet, dass die Zeiten des Glücks im Buch der Weltgeschichte „leere Blätter“ (zitiert nach ND 346) seien und dass die Einzelnen, deren Handeln geschichtlich relevant gewesen sei, nicht nach ihrem persönlichen Glück gestrebt hätten. Adorno erhebt zwei Einwände dagegen: er bestreitet, dass die glücklichen Zeiten der Menschheit – exemplarisch nennt er das neunzehnte Jahrhundert⁶⁶ – zur geschichtlichen Entwicklung nichts von Belang beigetragen hätten und kritisiert, dass Hegel Glück als vernachlässigbaren Gesichtspunkt in der Menschheitsgeschichte betrachtet.

Er gibt ihm darin recht, dass die welthistorisch bedeutsamen Individuen nicht oder nicht primär an ihrem persönlichen Glück interessiert waren, führt dies aber darauf zurück, dass zu Hegels und auch zu seinen – Adornos – Lebzeiten der Widerspruch zwischen dem individuellen Glück und dem der Menschheit noch ungelöst ist: „Glück wäre erst die Erlösung von der Partikularität als dem allgemeinen Prinzip, unversöhnbar dem einzelmenschlichen Glück hier und jetzt.“ (ND 346).

Zum Begriff der Objektivität

Damit ist ein zentraler Punkt in der Analyse des Adornoschen Glücksbegriff erreicht: anhand des eben zitierten Satzes und der kurz darauf gebrauchten Formulierung von der „Objektivität des Glücks“ (ND 347) kann gezeigt werden, dass Adorno einen objektiven Glücksbegriff hat, was bedeutet, dass er sich abgrenzt von der herkömmlichen Glücksdefinition, die subjektives Empfinden als Maßstab anlegt⁶⁷. „Objektiv“ bzw. „Objektivität“ meint bezogen auf Glück bei Adorno zweierlei: erstens das Glück der gesamten Menschheit, welches seiner Ansicht nach mit dem des Einzelnen zusammenfällt (ND 345) und zweitens das wahre, echte, ganze, ungeschmälerte Glück in Abgrenzung zum nur scheinbaren, „eingebildeten“: „Die Stellung des Gedankens zum Glück wäre die Negation eines jeglichen falschen.“ (ND 347).

Auf die Problematik, dass Adorno subjektiv empfundenen Glück unter bestimmten Umständen als unecht bzw. „falsch“ abqualifiziert, werde ich in dem Kapitel „Soziologie des (Un-)Glücks“ näher eingehen. Weiter unten in diesem Kapitel wird die subjektive Dimension von Glück und ihr Zusammenhang mit Leiblichkeit thematisiert werden. Zuerst jedoch soll die im Zusammenhang mit der These vom Vorrang des Objekts angekündigte Unterscheidung von Objekt und Objektivität nachgeholt werden, wofür ich mit der Differenzierung der verschiedenen Ebenen von Objektivität beginne.

63 Siehe auch S. 15 Aus Negation der Negation folgt keine Position.

64 Vgl. Theunissen, Michael. Negativität bei Adorno. In: Adorno-Konferenz 1983. Hg. Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1983, S. 44. Zur Kritik am Negativen bei Adorno siehe ebd. S. 42.

65 Ebd., S. 41.

66 Eine ziemlich fragwürdige Einschätzung, die wohl seiner Begeisterung fürs entscheidungsmächtige, Ich-starke Frühbürgertum geschuldet sein dürfte; mit Sicherheit ist ihm aber auch bewußt, zu wessen Lasten diese frühbürgerliche Subjektivität sich konstituieren konnte.

67 So zum Beispiel in der oben erwähnten Definition des Glücksforschers Mihaly Csikszentmihalyi, der Glück als „Flow-Erlebnis“ beschreibt.

Was bei Adorno unter „Objektivität des Glücks“ zu verstehen ist, wurde eben dargelegt; eng verknüpft damit ist für ihn die Objektivität der Wahrheit. Er verteidigt sie gegen den Anspruch, sie müsse für alle und jeden verständlich sein und sich einem Pluralismus der Weltanschauungen fügen: „Wahrheit ist objektiv und nicht plausibel.“ (ND 52). Gleichzeitig impliziert Wahrheit für Adorno Objektivität nicht nur in der Bedeutung von Allgemeingültigkeit der Erkenntnis und Übereinstimmung von Begriff und Sache, sondern auch das Gegenteil: zur „Objektivität dialektischer Erkenntnis“ (ND 50) gehört der Widerspruch gegen den Erkenntnisgegenstand in seiner derzeitigen Gestalt, dem Bestehenden – wie oben zum Adornoschen Begriff der Dialektik bereits ausgeführt wurde. Das Umgekehrte gilt ebenso: Adornos Wahrheitsbegriff schließt eine vernünftig eingerichtete Gesellschaft mit ein, wie Grüny überzeugend nachweist⁶⁸.

Gesellschaft, nicht in ihrer vernünftigen, sondern der real existierenden Variante, ist eine weitere Facette dessen, was Adorno unter dem Begriff „Objektivität“ fasst. Er kritisiert sie als „herrschende Objektivität“, die „den Individuen objektiv inadäquat ist“ (ND 345), weil in ihr als kapitalistischer das Glücksstreben der Einzelnen irrelevant gegenüber ihren Funktionen ist, die sie als Besitzer von Arbeitskraft bzw. Produktionsmitteln erfüllen müssen. Dass die Erkenntnis dieses widersprüchlichen Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft erst ab einem gewissen Entwicklungsgrad der Produktionsverhältnisse möglich ist, wusste schon Marx, als er erklärte, dass Aristoteles' Unverständnis für die Kommensurabilität von fünf Polstern mit einem Haus daher rührte, dass er die prinzipielle Gleichwertigkeit von menschlicher Arbeit nicht erkennen konnte, weil er in einer Sklavenhaltergesellschaft lebte⁶⁹. Adorno drückt diesen Sachverhalt aus in der Formulierung: „Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.“ (KuG 2, 748).

Von Gesellschaft spricht Adorno als Objekt der Erkenntnis und als Objektivität, verstanden als Gesamtheit aller Objekte: sie ist beides. Wenn man Gesellschaft bezeichnet als „Erkenntnisobjekt“, im Singular, beinhaltet das bereits eine Abstraktionsleistung von der Vielheit der Menschen und Dinge, aus denen sie besteht. In dieser Hinsicht ist der Vorrang des Objekts bereits verwirklicht: als zu kritisierender Vorrang des gesellschaftlichen Allgemeinen vor dem Besonderen, dem einzelnen Menschen, in Adornos Worten: „die verkehrte Gestalt des Vorrangs von Objektivität“ (ND 194). In den Subjekten manifestiert sich Objektivität, sie sind „unfrei [] als Hörige des Auswendigen, und dies ihnen Auswendige sind wiederum auch sie selbst.“ (ND 219). Das Auswendige, das die Subjekte selbst sind, meint nicht nur Gesellschaft, die die Menschen bis in ihr Innerstes präformiert, sondern auch Materialität, Stofflichkeit, Körperlichkeit. Dies ist eine Form von Objektivität, „die sich auf andere Weise geltend macht als in Form eines Erkenntnisobjekts“⁷⁰. In diesem Kontext erschließt sich die Dimension des Primats des Objekts, die oben „ontologische“ genannt wurde, dahingehend, „daß sich auf der kognitiven Ebene des Vorrangs des Objekts vor dem Subjekt der naturgeschichtliche Vorrang der Materie vor dem Bewußtsein reproduziert.“⁷¹.

Materialismus und Körperlichkeit

Entsprechend bestimmt Adorno den Vorrang des Objekts als den Punkt seiner Philosophiekritik, an dem Dialektik materialistisch wird (ND 193). Das Objekt ist Objekt nur in seiner Beziehung auf das Subjekt, also innerhalb der erkenntnistheoretischen Sphäre. Deswegen nennt Adorno Objekt „eine terminologische Maske“ (ND 193), hinter der sich Materie verbirgt. Materiell ist nicht allein das Objekt sondern ebenso das erkennende Subjekt als denkender Mensch. Dieser Gedanke führt zurück zu meiner These, dass Erkenntnis sich bei Adorno in der Dialektik von Leidvermeidung und dem Streben nach Glück bewegt und er beide Momente als in einer somatischen Schicht fundiert bestimmt. Das präzisiere ich jetzt insofern, dass nicht nur Leiden und Glück sondern Erkenntnis bzw. Denken selbst eines körperlichen Anteils bedarf, „[s]onst würde der Geist zum schlechthin Anderen des Körpers gemacht, im Widerspruch zu seinem immanent Somatischen“ (ND 194).

Der Begriff des „Somatischen“ oder auch „somatischen Moments“ wird in diesem Zusammenhang von Adorno in der *Negativen Dialektik* erstmalig eingeführt und bedeutet sowohl „körperlich“ als auch „menschliche Physis“ und „Körpergefühl“. Mit diesem ist die Empfindung untrennbar verbunden: „Keine Empfindung ohne somatisches Moment“ (ND, 193). Der Empfindungsbegriff ist nach Adornos Einschätzung der Dreh- und Angelpunkt der Erkenntnistheorie. Er kritisiert, dass sie die Empfindung als Teil des Bewusstseins, als dessen Basis, begreift und sie damit vergeistigt. Statt dessen stellt Adorno sie in eine Reihe mit der Materie, dem Nicht-Ich, dem „Ontischen“, um gleich darauf zu

68 Grüny, a.a.O., S. 32f.

69 Marx, Karl. Das Kapital Bd. 1 (MEW 23), Berlin, Dietz Verlag 1984, S. 74.

70 Grüny, a.a.O., S. 32.

71 Schmidt, a.a.O., S. 23.

betonen, dass sie kein „an sich Letztes wäre“ (ND 141), sondern die Empfindung eines je einzelnen, empirischen Menschen. Adornos insistiert auf den lebendigen Menschen als unabdingbar für den Erkenntnisprozess, um eine Rehabilitation des Körpers gegenüber dem Geist zu begründen. Er wendet sich damit gegen die idealistische Verabsolutierung der Körper-Geist-Trennung, die seiner Ansicht nach den Primat des Geistes schon impliziert. Sein Einwand dagegen ist folgender: „Beide sind geschichtlich, im Entwicklungszug von Rationalität und Ichprinzip, in Opposition zueinander geraten; doch keines ist ohne das andere.“ (ND 197).

Adornos Herangehensweise an diesen von der philosophischen Tradition überlieferten Antagonismus ist damit seiner eigenen Fassung von Materialismus gemäß, die er abgrenzt von dessen dogmatischer Spielart. Adorno propagiert „die Auflösung eines seinerseits als dogmatisch durchschauten“ (ND 197) und führt dies durch, indem er den Widerspruch zwischen Körper und Geist nicht hypostasiert, sondern als historisch gewordenen analysiert. Seine Lösung ist nicht allein durch Denken, also innerphilosophisch, möglich, weil er ein in der Realität, ein durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung produzierter ist. Im Verlauf des Zivilisationsprozesses setzte sich mit der Trennung der Arbeit in geistige und körperliche eine moralische Wertung durch, die den Körper als das Niedrige und Verächtliche stigmatisierte. „Der ausgebeutete Körper sollte den Unteren als das Schlechte und der Geist, zu dem die andern Mühe hatten, als das Höchste gelten.“ (DA 266).

Die Körper-Geist-Kontroverse und damit zusammenhängend das Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Erkenntnistheorie interessieren hier unter dem Gesichtspunkt der körperlichen Erfahrung von Glück und Leiden: Lust und Schmerz bzw. Tod. Im Rahmen seiner Ausführungen zum Begriff des Materialismus kritisiert Adorno, dass „die Blickrichtung der Erkenntnistheorie von vornherein genau dahin geht, von diesen Momenten zu abstrahieren.“ (PT 2, 178). Der Grund dafür liegt auf der Hand: Zum einen wirken sich im Erkenntnisprozess Lust- bzw. Unlustempfindungen als der Konzentration auf den Gegenstand abträgliche Störfaktoren aus. Zum anderen gebietet der Anspruch auf Allgemeingültigkeit der Ergebnisse, dass sie unabhängig vom subjektiven Empfinden des Erkennenden gewonnen werden. Dagegen hält Adorno daran fest, dass Lust und Unlust „als Grundtatsachen dessen, was man subjektive Erfahrung nennt“ (PT 2, 178) nicht strikt von jeglichem Geistigem getrennt werden können. Genau darin liegt für Adorno eine der Stärken des Materialismus: er hat „zu der Dimension sowohl der Organlust wie auch ihres Gegenteils eine entscheidende Beziehung.“ (PT 2, 179). Auf diese Ebene werde ich noch genauer eingehen.

Zur Verdeutlichung, welcher Stellenwert dem Materialismus in Adornos Denken zukommt, sei hier verwiesen auf Schmidt und Grüny. Schmidt bemerkt, dass Materialismus bei Adorno „ein Aspekt [ist], freilich ein solcher, ohne dessen Verständnis alle anderen Aspekte nicht wirklich begriffen werden.“⁷². Grüny spricht im Titel seiner Arbeit von „Adornos Materialismus der Erfahrung“. Adorno selbst bezeichnet Materialismus in der *Negativen Dialektik* als „Inbegriff der Kritik am Idealismus und an der Realität“ (ND 197). Im Folgenden werde ich mich auf einen Teilbereich des Adornoschen Materialismus konzentrieren: die Erfahrung von Materie.

Wie wichtig der Erfahrungsbegriff in Adornos Philosophie ist, wurde zu Beginn des Kapitels schon dargelegt. Dass Adorno Materialismus und metaphysische Erfahrung zusammen denkt, mag auf den ersten Blick überraschen, wird von ihm aber einleuchtend damit erklärt, „daß die Beziehung zum Leib im Materialismus wesentlich die Beziehung zum Tod ist, und zwar zu dem Tod als dem Niedrigen, Widerlichen und Naturverfallenen, dem wir alle bis heute unterworfen sind.“ (PT 2, 180). Diese Erfahrung des Todes, genauer: die Konfrontation mit toter Materie, einer Leiche – in diesem Fall gleichgültig ob eines Menschen oder eines Tieres – provoziert laut Adorno unweigerlich die Frage: „Ist das alles?“. Als Ausdruck von Enttäuschung wird sie von Adorno als kennzeichnend bestimmt für die negative Gestalt, in der sich metaphysische Erfahrung erhält⁷³. Auf Sterblichkeit und Tod und das Leiden, das damit einher geht, werde ich jetzt näher eingehen zur Begründung meiner These, dass Leiden und das Bedürfnis nach seiner Abschaffung, als ein *Movens* von Erkenntnis bei Adorno, im Somatischen gründet.

Die Erfahrung von Tod ist immer eine leidvolle, auch wenn es sich nicht unmittelbar um dem Verlust eines geliebten Menschen handelt, denn auch der Tod eines Fremden oder eines Tieres führt dem Betrachter die eigene Sterblichkeit vor Augen. Dass dieses Erlebnis nicht notwendig von starken Affekten begleitet wird, begründet Adorno damit, dass – zumindest manche, reflektierte – Menschen in der Lage sind, eine distanzierte, zuschauende Haltung einzunehmen, die es ihnen erlaubt „am ehesten noch ohne Angst der Nichtigkeit der Existenz inne[zu]werden.“ (ND 356). Diese Haltung ist nicht auf den eigenen Tod anwendbar, denn dieser ist als endgültiger, ungemildert durch irgendwelche Vorstellungen eines Jenseits, nicht denkbar, wie Adorno verschiedentlich betont (DA 243, ND 361, 362, 364).

72 Schmidt, a.a.O. S. 14f., (kursiv im Original).

73 Thyen spricht in diesem Zusammenhang von der „Idee negativer Metaphysik“. Vgl. Thyen, Anke. (1989), S. 281ff.

An einer Stelle spekuliert er darüber, ob diese Unfähigkeit eine anthropologische Konstante sein könnte, „ob nicht der entwicklungsgeschichtliche Umschlag, welcher der Gattung Mensch das offene Bewußtsein und damit das des Todes verschaffte, einer gleichwohl fortwährenden animalischen Verfassung widerspricht, die es nicht erlaubt, jenes Bewußtsein zu ertragen.“ (ND 388). Dagegen fordert Friedrich W. Schmidt, einer solchen Verdrängung entgegen zu arbeiten: „Das >>Eingedenken der Natur im Subjekt<< in der *Dialektik der Aufklärung* ist zu erweitern um das Bewußtsein der kreatürlichen Endlichkeit des Individuums.“⁷⁴.

Etwas von diesem Eingedenken drückt sich in der sprachlichen Unterscheidung zwischen Leib und Körper aus. Der Leib ist das subjektiv Erlebte, Gespürte, etwas Lebendiges, was sich an Redewendungen wie „etwas am eigenen Leib erfahren“ oder „mit Leib und Seele“ zeigen lässt. Demgegenüber kommt „Körper“ vom lateinischen „corpus“, was auch „Leichnam“ bedeutet. Auch in der Physik spricht man von Körpern im Sinne von Gegenständen⁷⁵, was ebenfalls darauf verweist, dass zum Körper ein unbelebtes, dinghaftes Moment dazu gehört. Man könnte sagen: Meinen Körper *habe* ich, mein Leib *bin* ich. Adorno kritisiert in der *Dialektik der Aufklärung* in dem Fragment „Interesse am Körper“ die Zurichtung und Verdinglichung des Körpers im Verlauf des Zivilisationsprozesses, die sich nicht durch ein unvermitteltes Zurück zur Natur widerrufen lässt: „Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib. Er bleibt die Leiche, auch wenn er noch so sehr ertüchtigt wird.“ (DA 267).

In der *Negativen Dialektik* unterscheidet Adorno nicht explizit zwischen Leib und Körper, bestimmt aber den Körper – ebenso wie den Geist – als Abstraktion von seiner Erfahrung (ND 202). Zusätzlich führt er, wie oben schon erwähnt, das „Somatische“ ein, das sich jetzt präziser fassen lässt als „Erfahrung bloßer Materie, die nicht über die basale Stofflichkeit hinaus sublimiert ist“, bzw. als „auf ein Minimum reduzierte Körperlichkeit“⁷⁶. Paradigmatisch für so eine Erfahrung ist der Schmerz, auf den als unmittelbare körperliche Reaktion ein reflexhaftes Zurückzucken erfolgt, zum Beispiel wenn man sich beim Kartoffelschälen in den Finger schneidet. Das Unwillkürliche der Ausweichbewegung, vor jeder Reflexion auf das Geschehen, kennzeichnet Schmerz und das, was ihn verursacht als „Inbegriff des Falschen“⁷⁷: „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden sollte.“ (ND 203).

Ausschlaggebend für Adorno sind weniger die kleinen Verletzungen, mit denen Menschen konfrontiert sind, wenn sie sich aus Unachtsamkeit ins eigene Fleisch schneiden, sondern die gesellschaftlich produzierten: Die Gesellschaft wird vom Einzelnen erfahren als „das vollendet Negative: [] durch ein Äußerstes an physischem Schmerz und psychischem Leiden.“ (SoS 1, 91). Die extremste Form von Leid, das Menschen anderen Menschen zufügen können, ist die Folter: „Die Tortur ist das fürchterlichste Ereignis, das ein Mensch in sich bewahren kann.“⁷⁸. Das Fürchterlichste aus zwei Gründen: erstens weil das Ich durch den unerträglichen Schmerz in seiner Integrität getroffen wird. Es ist eine Erfahrung von Desintegration, wenn der Geist keine Macht mehr über den eigenen Körper hat⁷⁹, was auch durch einen Unfall oder Krankheit hervorgerufen sein kann. Zweitens: wenn aber dieser Schmerz jemandem willentlich durch einen anderen zugefügt wird, steigert das die Qual ins Unsäglichkeits, da es das Vertrauen anderen Menschen gegenüber nachhaltig erschüttert.

Das Wissen darum, dass sich das Beschriebene unmittelbar in der eigenen Umgebung ereignete bis hin zur Vernichtung, hat Adornos Denken geprägt in einer Weise, dass man „Auschwitz nicht nur als „Thema“ sondern als unhintergehbare Voraussetzung seines Denkens“⁸⁰ begreifen muss. Seine Reflexionen über den Tod wurden dadurch nachhaltig beeinflusst, was sich zeigt an Aussagen wie: „Der Satz, der Tod sei immer dasselbe, ist so abstrakt wie unwahr; die Gestalt, in der das Bewußtsein mit dem Tod sich abfindet, variiert samt den konkreten Bedingungen, wie einer stirbt, bis in die Physis hinein. [...] seit Auschwitz heißt den Tod fürchten, Schlimmeres fürchten als den Tod.“ (ND 364). Auf Adornos kategorischen Imperativ werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

74 Schmidt, Friedrich W. Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrationalität des Todes. in: Vierzig Jahre Flaschenpost, Hg. Reijen, Willem van und Schmid Noerr, Gunzelin. Frankfurt a.M. Fischer Taschenbuch Verlag 1987. S. 149.

75 Duden. Deutsches Universalwörterbuch, a.a.O.

76 Grüny a.a.O., S. 57.

77 Grüny, Christian. Quälbare Körper, verwesendes Fleisch. Erfahrungen von Materialität bei Adorno. in: Diesseits des Subjektprinzips. Hg. Röttgers, Kurt. Magdeburg. Scriptorum Verlag 2002, S. 205.

78 Améry, Jean. Tortur. In: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überlebenden. Stuttgart. Klett-Cotta 1980, S. 48.

79 Deswegen bezeichnet Grüny Schmerzerfahrung als „ein weiteres, wenn nicht das wichtigste Argument für den Vorrang des Objekts und den Übergang in den Materialismus.“ Grüny, 2000, S. 54.

80 Klaue, Magnus. Maxima Banalia, a.a.O.

Inwiefern das Streben nach Leidvermeidung, von dem Erkenntnis motiviert wird, im Physischen verankert ist, habe ich anhand des eben Dargelegten zu zeigen versucht. Leiden bleibt jedoch nicht auf körperlichen Schmerz beschränkt, sondern trifft entweder als direkte Folge oder in vermittelter Form auch den Geist. „Den Körper lähmt die physische Verletzung, den Geist der Schrecken. Beides ist im Ursprung gar nicht zu trennen.“ (DA 295). Verzweiflung, die völlige Ausweglosigkeit, Existenz ohne jede Hoffnung, ist das psychische Korrelat zum unmäßigen Schmerz. Raubt dieser dem Menschen die Sinne und zerstört den intentionalen Weltbezug, so reduziert sich für den Verzweifelten die Welt auf das nicht enden wollende Elend. In dieser Situation sind nicht nur Gegenwart und Zukunft, sondern auch die Vergangenheit vom Leiden überschattet (MM 188). Diese Perspektive oder vielmehr Perspektivlosigkeit ist nicht durch Larmoyanz oder persönliches Versagen des Betroffenen verursacht, sondern, wie Adorno es ausdrückt: „Verzweiflung an der Welt [] [hat] ihr Fundament in der Sache und ihre Wahrheit“ (ND 365).

Eine solche Aussage passt hervorragend ins Bild einer Rezeption, die Adorno als zutiefst pessimistischen Denker der Negativität abqualifiziert. So zum Beispiel Rüdiger Bubner, der Adornos Stil in der *Negativen Dialektik* diffamiert als „dunkle[n] Zauber, mit dem manche seiner Formeln an verbreitete Emotionen rühren, statt die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen“; er verwende „Beschwörungsvokabeln“ und „Katastrophenmetaphern“⁸¹. Ähnlich Norbert Bolz: „So zeigen die 20 Bände der ‚Gesammelten Schriften‘ keinen Ausweg aus dem Bannkreis des ästhetischen Negativismus“⁸². Demgegenüber durchschaut Adorno Verzweiflung als „die letzte Ideologie, geschichtlich und gesellschaftlich bedingt“ (ND 366) und wendet sich entschieden dagegen, sie zum obersten Prinzip zu stilisieren. Er kritisiert den Nihilismus, weil „das Wesen der Welt [] als absolut Negatives zu identifizieren, dem Stand des Bewußtseins nicht angemessen“ ist (ND 370).

Die sinnliche Seite des Glücks

Adorno belässt es jedoch nicht einfach bei der Verneinung der verabsolutierten Negativität, sondern es ist geradezu charakteristisch für sein dialektisches Denken, dass es keinen Standpunkt bezieht (ND 17). Positives und Negatives, Glück und Verzweiflung sind untrennbar ineinander verwoben. Exemplarisch verweise ich auf die *Meditationen zur Metaphysik*, darin die mit „Nihilismus“ und „Schein des Anderen“ betitelten. In beiden stehen thematisch im Vordergrund Tod, Verzweiflung, die Sinnlosigkeit des Lebens, die Welt als Hölle. An der selben Stelle finden sich aber auch folgende Sätze: „Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt.“ (ND 370) und „so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen.“ (ND 396). Ebendies bemerkt auch Irving Wohlfarth bei seiner Analyse des letzten Aphorismus' in den *Minima Moralia*: „Die „vollendete Negativität“ ist [] die spekulative Kehrseite, das „Spiegelbild“, ihres absoluten utopischen Gegenteils. So sehr jene Negativität sich bei Adorno als Negativismus auswirkt, so sehr fällt sie mit einer nicht weniger emphatischen Positivität zusammen.“⁸³.

Auf einen Aspekt dieser Positivität, den ich bisher vernachlässigt habe, werde ich jetzt eingehen: Lust, die sinnliche Seite des Glücks. Denn das somatische Moment, das sich im Bedürfnis nach Leidvermeidung geltend macht, spielt eine entsprechende Rolle beim Streben nach Glück als Antrieb von Erkenntnis. Adorno spricht in diesem Zusammenhang allgemeiner vom „Triebelement, das eigentlich jeden Akt der Erkenntnis noch in irgend einer Weise inspiriert“⁸⁴. Das Ziel, auf das sich Erkenntnis richtet, ist ebenfalls ein von der Physis nicht zu trennendes: als „den bedeutungsfernen, vernunftlosen Zweck [], an dem allein das Mittel Vernunft als vernünftig sich erweisen könnte“, bestimmt Adorno „die Lust“ (MM 68).

Genau diesen Aspekt kritisiert Adorno an Freud: dass dieser die Lust als Telos der Vernunft verwirft. Lust ist für Adorno nicht allein Mittel zur Reproduktion der Gattung, sondern weist über die Immanenz der bloßen Natur hinaus, weil sie um ihrer selbst willen angestrebt wird. Dieses Moment des An-und-für-sich-Seins anstatt bloß für anderes, des „Un austauschbaren“ (KuG 1, 305) als zentral für die Glückserfahrung, wurde schon in Verbindung mit Adornos Kritik der Wertvergesellschaftung angesprochen. Letzere beinhaltet die Maxime, mit geringstmöglichem Aufwand den größtmöglichen

81 Bubner, Rüdiger. Adornos Negative Dialektik. In: Adorno-Konferenz 1983. Hg. Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1983, S. 38.

82 Bolz, Norbert. Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung. In: Leiden. Hg. Willi Oelmüller. Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh, 1986, S. 17.

83 Wohlfarth, a.a.O., S. 43f.

84 Adorno, T. W. Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Nachgelassene Schriften 4/4. Hg. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1995, S. 294.

Profit zu erzielen und ist somit unvereinbar der „Vergeudung der Kraft im Glück“, in der laut Adorno „dessen Geheimnis“ liegt (MM 248). Glück ist dem Prinzip kapitalistischer Vergesellschaftung diametral entgegengesetzt, „ist überholt: unökonomisch. Denn seine Idee, die geschlechtliche Vereinigung, ist das Gegenteil des Gelösten, selbige Anspannung, so wie alle unterjochte Arbeit die unselbige.“ (ebd.).

Einen ähnlichen Gedanken formuliert Adorno in dem Aphorismus „Diesseits des Lustprinzips“, an dieser Stelle mit stärkerer Betonung des utopischen Moments am Glück: „Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee von Wahrheit fähig, die standhielte.“ (MM 68). Die Attributierung „keine Intention“ bzw. „blind“ verweisen ebenso wie „bedeutungsfern“ und „vernunftlos“ darauf, dass Rationalität an sich Adorno kein Selbstzweck ist. Als polemisches Gegenstück zu ihrer instrumentellen Verkürzung zur „verwilderten Selbsterhaltung“ (ND 285) entwirft er das Bild eines Zustands, in dem Erkenntnis – die „Idee von Wahrheit“ – keinen Gegensatz mehr bildet zur physischen Erfüllung, der Körper nicht mehr als das Schlechte und Niedere verachtet wird.

Das andere Extrem, die Emanzipation vom gesellschaftlichen Zwang auf die Befreiung der Sexualität zu reduzieren, wie es von Teilen der Studentenbewegung propagiert und praktiziert wurde, kritisiert Adorno als Rückfall hinter den historisch erreichten Stand des Bewusstseins: „Wer aber dem unerlaubten Glück des Geistes das buchstäbliche, sinnliche als Besseres kontrastiert, verkennt, daß, am Ende der geschichtlichen Sublimierung, das abgespaltene sinnliche Glück etwas ähnlich regressives annimmt, wie das Verhältnis von Kindern zum Essen den Erwachsenen abstößt. Jenen darin nicht zu gleichen, ist ein Stück Freiheit.“ (ND 243). Marcuse, auf den sich die Propagandisten der sexuellen Befreiung beriefen, stimmt an diesem Punkt mit Adorno überein. Er hebt „[d]ie wesentliche Rolle der Wahrheit für das Glück der Individuen“ hervor, nennt „die Bestimmung des Glücks als Lust und Genuss ungenügend“ und bezeichnet es als „sinnlos, das Glück auf die sinnliche Lust zu beschränken.“⁸⁵

Ebenso grenzen sich beide, Marcuse und Adorno, explizit ab gegen die Lustfeindlichkeit, wie sie sich in den herrschenden Moralvorstellungen verkörpert, die den zur Erhaltung der Arbeitsfähigkeit nötigen Triebverzicht verherrlichen: „Lustfeindschaft läßt gewiß vom Einverständnis mit der Disziplin einer Gesellschaft nicht sich trennen, die ihr Wesen daran hat, mehr zu verlangen als zu gewähren.“ (MM 198)⁸⁶. Dennoch taugt eine ungebrochene Berufung auf die Lust nicht als Gegenbewegung zu ihrer gesellschaftlichen Abwertung, nicht nur aus dem im vorherigen Absatz angeführten Grund, sondern weil die Lust selber beschädigt wird durch den Rahmen, in dem die Gesellschaft sie duldet. Adorno beklagt „die bürgerliche Mißgestalt des Sexus, [] dessen trübe Verfilzung mit jeglichem materiellen Interesse, [] die Ehe als schmähhlichen Kompromiß“, kurzum, dass „Lust überhaupt noch nicht sei.“ (MM 201). Diejenigen, die sich so gebärden, als wäre sie schon innerhalb der bestehenden Verhältnisse unmittelbar zu haben, „hemmungslose Leute“, sind in Adornos Augen „keineswegs die angenehmsten und nicht einmal die freiesten“ (MM 178).

Dass sexuelle Emanzipation nur ein Teil der gesamtgesellschaftlichen sein kann, bedeutet auch, dass sich sinnliches Glück nicht auf Sexuellust beschränken lässt, sondern eine umfassende materielle Bedürfnisbefriedigung miteinschließt. Zu der Frage, ob eine umfassende Erfüllung jeglicher materieller Bedürfnisse überhaupt wünschenswert ist, hat Adorno in den „Thesen über Bedürfnis“ Stellung genommen, die ich im übernächsten Kapitel diskutieren werde. Die Legitimität nicht nur des sinnlichen, sondern allen Glücksstrebens, steht im nun folgenden Teil über Adornos moralphilosophische Positionierung zur Debatte.

Leidvermeidung problematisch

Abschließend für dieses Kapitel soll auf die Problematik von Leidvermeidung als erkenntnisleitendem Prinzip hingewiesen werden, da sich darauf auch Menschen berufen, von denen sich Adorno sicherlich entschieden distanziert hätte: die Befürworter von Euthanasie und Pränataldiagnostik. Auch wenn die Wissenschaftler, die an der Entwicklung der entsprechenden Technologien arbeiten, womöglich sogar selbst der Überzeugung sind, im Sinne der Betroffenen zu handeln, spricht einiges dafür, dass im Endeffekt unter dem Deckmantel der Leidvermeidung bevölkerungspolitische Imperative durchgesetzt werden, wenn mit Hilfe von Pränataldiagnostik vorab in „lebenswertes“ und „-unwertes“ Leben selektiert wird. Dass letztlich finanzielle Erwägungen gegenüber dem Wohl des

85 Marcuse, Herbert. Zur Kritik des Hedonismus (1938). In: Zeitschrift für Sozialforschung. München. Deutscher Taschenbuch Verlag 1980, S. 86.

86 „[D]ie Wertlosigkeit der blossen Lust wurde dem Bewusstsein der Individuen mit allen Mitteln einbezogen.“, Marcuse, a.a.O., S.76.

Einzelnen zunehmend an Gewicht gewinnen, zeigt sich in diesem Kontext besonders deutlich an der im letzten Jahr angestoßenen Debatte, ob Operationskosten für künstliche Hüftgelenke und ähnliches für Menschen, die ein gewisses Alter überschritten haben, noch von den Kassen übernommen werden sollen.

Das Komplement dazu bildet die vor einiger Zeit laut gewordene Forderung, Euthanasie auf Verlangen zu legalisieren: Sie richtet sich nur scheinbar nach dem Willen von unheilbar kranken oder alten Menschen. Tatsächlich folgt sie dem Druck von Kosten-Nutzen-Erwägungen, die teilweise auch die Betroffenen selbst schon verinnerlicht haben, wenn sie sich als Last für ihre Angehörigen empfinden⁸⁷.

Natürlich kann man Adorno nicht vorwerfen, dass er diese gesellschaftliche Entwicklung nicht vorhergesehen hat. Vielmehr gilt hier – bezogen auf seine Forderung nach Abschaffung des Leidens –, was er selbst im Vorwort zur Neuauflage der *Dialektik der Aufklärung* über seine gemeinsam mit Horkheimer verfasste Arbeit sagt: dass sie „der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen.“ (DA 9). Entsprechend wäre eine theoretische Differenzierung der allgemeinen Maxime der Leidvermeidung vorzunehmen, die die veränderte gesellschaftlich Situation reflektiert.

87 Dies zeigt sich auch in den Statistiken der WHO, wonach die Suizidrate bei den über 75jährigen gegenüber anderen Altersgruppen mit Abstand am höchsten ist. WHO, Genf 2003. Zur Diskussion um Sterbehilfe vergleiche auch Mäder, Alexander. Eine Zone menschlicher Ratlosigkeit. Berliner Zeitung. 08./09.04.2004. Berliner Verlag.

3. Wie moralisch ist das Glück?

Adorno hat keine dezidiert moralphilosophische Arbeit verfasst. Das bedeutet nicht, dass er Moralphilosophie für eine vernachlässigbare philosophische Disziplin hielt. Vielmehr beschäftigte er sich in seinen Schriften und Vorlesungen immer wieder mit dieser Thematik. In der *Dialektik der Aufklärung* ist ihr ein eigenes Kapitel gewidmet⁸⁸, die *Minima Moralia* führen den Bezug zum Gegenstand schon im Titel, lassen sich jedoch nicht auf einen originär dem Umkreis von ethischen Fragen zugeordneten Bereich beschränken. In der *Negativen Dialektik* setzt sich Adorno im ersten der drei Modelle, das mit „Freiheit“ überschrieben ist, mit der Kantschen Moralphilosophie auseinander. Diese bzw. Adornos Kritik daran bildet den Inhalt zweier Vorlesungen, die von ihm im Wintersemester 1956/57 und im Sommersemester 1963 gehalten wurden⁸⁹.

Da sich, wie bereits in der Einleitung angesprochen, kritische Theorie nicht rein deskriptiv zu ihrem Gegenstand verhält, sondern ihn in seiner bestehenden Gestalt mit seinem Begriff konfrontiert und ihn auf diese Weise einer immanenten Kritik unterzieht, muss sie ein *Sollen* formulieren, eine Richtung aufzeigen, in die die gesellschaftliche Entwicklung voranzutreiben wäre. Damit dieses Sollen kein von außen an die Sache herangetragenem Anspruch und somit eine willkürliche Setzung bleibt, muss es begründet und gerechtfertigt, eine innere Notwendigkeit erklärt werden. Auf die Problematik eines positiv bestimmten Endzustands, in den eine solche Dynamik münden würde, wurde schon in der Einleitung im Kontext mit dem Utopiebegriff hingewiesen. Wer aber ist verantwortlich dafür, dass die Utopie, das Glück der Menschheit, nicht verwirklicht wird? Wieviel Verantwortung liegt überhaupt beim Einzelnen, wieviel bei der Gesellschaft?

Diese Frage stellt sich Adorno nicht nur im Hinblick auf die abgeschnittenen Möglichkeiten menschlicher Emanzipation in der Zukunft, sondern viel dringlicher hinsichtlich der bereits geschehenen gesellschaftlichen Katastrophe: der Ermordung von sechs Millionen Juden. Von Ethik wird erwartet, dass sie Handlungsanweisungen geben und diese schlüssig begründen kann; doch angesichts der Frage, wie mit den Mördern von Auschwitz zu verfahren sei, wie den überlebenden Opfern Gerechtigkeit verschafft werden könne, muss sie die eigenen Grenzen anerkennen, ihre unaufhebbare Verflochtenheit mit politischen Problemstellungen, die sich rein philosophisch-theoretisch nicht lösen lassen. Dieser Aporien war sich Adorno sehr wohl bewusst, als er seine Fassung des kategorischen Imperativs formulierte (ND 358). Die Schwierigkeit, nicht nur diesen zu begründen, sondern die Bedingungen, unter denen Moralphilosophie überhaupt noch möglich ist, zu diskutieren, war Adornos Projekt, das hier in Umrissen skizziert und auf seine Verbindung zum Glücksbegriff hin analysiert werden soll.

In Anlehnung an meine Hauptthese werde ich diesem Kapitel zu zeigen versuchen, dass im Zentrum von Adornos Moralphilosophie das verwehrte Glück steht. Der Weg zu seiner Verwirklichung führt nach seiner Einschätzung über die Abschaffung des Leidens, das diesem entgegensteht. Die Relevanz des Leidens in Adornos Theorie wird auch von Gerhard Schweppenhäuser betont: „Adorno stellt sein Denken gewissermaßen a priori unter einen moralischen Gesichtspunkt. Dem Leiden Wort und Begriff zu geben und an seiner Abschaffung zu arbeiten, ist das Movens Kritischer Theorie.“⁹⁰.

Adornos Kritik an Philosophie als Theodizee des Leidens, wie er sie in der *Philosophischen Terminologie* und in der *Vorlesung über Negative Dialektik* formuliert, wird gleichfalls in diesem Kapitel thematisch sein.

Zunächst jedoch soll eine begriffliche Unterscheidung vorangestellt werden, auf die Adorno großen Wert legt: die Abgrenzung von Moral und Ethik. Er orientiert sich dabei einerseits an der Etymologie der Begriffe, andererseits an ihrem alltagssprachlichen Gebrauch und dessen Konnotationen. Seinen Ausführungen zufolge meint Moralphilosophie – vom lateinischen „mores“ – die „Lehre von der Sittlichkeit“ (NaS 4/10, 21), die dann aufkommt, wenn die Gültigkeit der bestehenden Sitten und Gebräuche in einem Gemeinwesen problematisch wird. Adorno datiert dies für die europäische Geistesgeschichte mit der Philosophie Platons, die der Auflösung der Athenischen Polis entgegen zu wirken suchte.

88 Bezug nehmend auf Kohlmann unterscheide ich nicht näher zwischen den Horkheimer bzw. den Adorno zugeschriebenen Teilen der *Dialektik der Aufklärung*, da dies auch von den Autoren selbst nicht intendiert zu sein scheint. (Kohlmann, Ulrich. *Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*. Lüneburg. zu Klampen 1997, S. 215).

89 Letzere ist inzwischen in der Abteilung 4, Band 10 der *Nachgelassenen Schriften* erschienen: *Probleme der Moralphilosophie*. NaS 4/10. Hg. T. Schröder. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1996.

90 Schweppenhäuser, Gerhard. a.a.O., S. 7.

In der Umgangssprache haftet am Begriff des Moralischen der Gedanke an Rigorismus, an Einschränkung, Verbot und Askese, weswegen er sich geringer Beliebtheit erfreut und vom Begriff der Ethik abgelöst wurde. Dieser geht zurück auf das griechische Wort „Ethos“, das Adorno mit „Wesenart“ bzw. „Charakter“ übersetzt (NaS 4/10, 23), womit Ethik seiner Ansicht nach ein Handeln bezeichnet, das sich schon dadurch, dass es dem eigenen Charakter gemäß ist, als legitimiert betrachtet. Er kritisiert den Ausdruck Ethik als „sentimentalen Kulturbegriff“ (ebd.) und „harmonistisch“ (NaS 4/10, 29), weil er impliziert, dass es eine Übereinstimmung zwischen Individuum und Gesellschaft gebe dergestalt, dass wer sich seinem Wesen entsprechend verhalte, damit zugleich gut und richtig im Sinne der Allgemeinheit handle. Eine solche Setzung von persönlichem Sein als Maßstab des Handelns muss Adorno ablehnen, da sie das Partikularinteresse des Einzelnen zur Norm stilisiert und damit den Antagonismus zwischen Allgemeinem und Besonderem, an dem Moralphilosophie sich abarbeitet, abstrakt negiert. Wenn Adorno doch einmal den Begriff Ethik gebraucht, dann nach eigener Aussage nur, weil ihm die unablässige Wiederholung des Wortes Moral lästig ist (NaS 4/10, 34).

Einen Alternativvorschlag zu seiner Begriffsbestimmung macht Schweppenhäuser mit Blick auf die zeitgenössische philosophische Debatte: Moral fasst er als „Gesamtheit der Normen, Regeln und Prinzipien menschlichen Handelns, [] sofern sie kategorischer Natur sind und allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Ethik wird demgegenüber die philosophische Disziplin genannt, [] deren Ziel darin besteht, den Begriff der Moralität zu begründen, indem sie die Prinzipien des Richtigen und Guten bestimmt“. Als einen Teilbereich der Ethik erwähnt er die Metaethik, die sich „mit der Form der Begründung und Rechtfertigung moralischer Urteile“ beschäftigt⁹¹. Dieser Problematik geht Adorno im Kantkapitel der *Negativen Dialektik* nach, das den Untertitel *Zur Metakritik der praktischen Vernunft* trägt.

Willensfreiheit: Adornos Kantrezeption

Es stellen sich auf der Grundlage dieser Unterscheidung zwei Fragen: zum einen nach dem Inhalt von Moralphilosophie: was soll handlungsleitende Maxime bzw. höchstes Gut sein? Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Glück oder genügt schon die Abwesenheit von Leiden? Zum anderen nach der möglichen Begründung dieses Inhalts: sei es durch eine Reflexionsmoral, eine Mitleids- oder Diskursethik⁹² oder anderweitig. Adornos Ausgangssituation ist folgende: seine Vernunftkritik, die er zusammen mit Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* leistet, affiziert auch eine Moralphilosophie, die auf die vernünftige Begründung ihrer Gehalte nicht verzichten will. „Vernünftige Begründung“ meint das Gegenteil von willkürlicher, autoritär verkündeter Setzung, göttlichem Gebot oder ähnlichem, stattdessen eine Legitimation aus Einsicht, die für alle vernunftbegabten Wesen nachvollziehbar sein und Gültigkeit beanspruchen muss.

Bedingung der Möglichkeit einer solchen Legitimation ist Autonomie, die Freiheit des Willens; denn nur unter der Voraussetzung, dass es Wahlmöglichkeiten, verschiedene Optionen, sich zu entscheiden gibt, können moralische Fragen überhaupt diskutiert werden. In einer Welt, in der ein jegliches Geschehen einer vollständigen Determination unterliegt, die Subjekte für ihre Handlungen nicht verantwortlich sind, gibt es kein gut oder böse sondern nur die nackte Tatsächlichkeit, vor der

91 Ebd.

92 Gegen den in der Diskursethik zentralen Begriff der Kommunikation polemisiert Adorno in der *Negativen Dialektik*: „Zu widerstehen ist der fast universalen Nötigung, die Kommunikation des Erkannten mit diesem zu verwechseln und womöglich höher zu stellen, während gegenwärtig jeder Schritt zur Kommunikation hin die Wahrheit ausverkauft und verfälscht.“ (51f.), und in *Zu Subjekt und Objekt*: „Der gegenwärtige [Begriff von Kommunikation] ist so schmächtig, weil er das Beste, das Potential eines Einverständnisses von Menschen und Dingen, an die Mitteilung zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft verrät.“ (743). Ob sich diese Kritik gezielt gegen Habermas richtet, ist nicht genau auszumachen.

Zur Diskussion der diskursethischen Weiterführung und Kritik an Adornos Moralphilosophie verweise ich auf folgende Literatur zum Thema: Apel, Karl-Otto. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*. In: ders., *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. F.a.M. 1981, S. 358ff.; Habermas, Jürgen. *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. F.a.M. 1983, S. 127ff. Rademacher, Claudia. *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*. Lüneburg. zu Klampen 1993; Schweppenhäuser, Gerhard. a.a.O., S. 214-242; Thyen, Anke. (1989), S. 245-280.

moralische Wertungen vollkommen sinnlos wären. Dieses von Kant ausführlich behandelte Verhältnis von Freiheit und Determination wird von Adorno kritisch hinterfragt: „warum sind die Thesen: Der Wille ist frei, und: Der Wille ist unfrei, zur Antinomie geworden?“ (ND 217). Seine Antwort darauf sowie die Verbindung des Freiheits- mit dem Glücksbegriff wird im Folgenden behandelt werden.

Das genuine Projekt der Aufklärung – von Horkheimer und Adorno verstanden „im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens“ (DA 19) – zielt darauf ab, menschliche Autonomie zu ermöglichen, d.h. weitestgehende Unabhängigkeit von der Natur, die zum Zweck der Selbsterhaltung beherrscht werden muss. Wie in den vorhergehenden Kapiteln schon dargelegt wurde, schließt das die Herrschaft über menschliche Natur, die Triebe, mit ein. Mündigkeit, die Freiheit des Willens, hat dessen Existenz zur Voraussetzung, ein individuiertes Ich, ein identisches Selbst. Das ist einer der Ansatzpunkte von Adornos Kritik an Kant: dieser identifiziert den Willen bruchlos mit Bewusstsein (ND 229), vergeistigt ihn somit. Der Grund hierfür liegt im strikten Dualismus seines Denkens, der Trennung von intelligibler und empirischer Welt. Da nach Kant die Empirie nicht Grundlage von Gesetzmäßigkeiten sein kann, verlegt er diese ins Subjekt; das meint die Figur der Kopernikanischen Wende, die, indem sie das erkennende Subjekt in den Mittelpunkt ihrer Konstruktion rückt, die astronomische des Kopernikus tendenziell umkehrt (ND 196).

Da aber empirische Subjekte, eben als Teil der Empirie, deren Zufälligkeit unterworfen, also fehlbar sind, können sie bestenfalls Regelmäßigkeiten feststellen, aber keine Gesetzmäßigkeit, zu deren Begriff es gehört, dass sie mit „absoluter Notwendigkeit“ gilt⁹³. Im Bereich der Erkenntnis, der reinen theoretischen Vernunft, wird dieses Problem von Kant gelöst durch die Scheidung in transzendentes und empirisches Subjekt. Für den Bereich der Moralphilosophie, der reinen praktischen Vernunft, bedeutet das entsprechend, dass sie von jeder Empirie gereinigt sein muss, da eine Bindung an die Sinnenwelt Heteronomie gleichkäme, womit ihr unbedingter Geltungsanspruch nicht mehr aufrecht zu erhalten wäre. Der Wille wird bei Kant mit der reinen praktischen Vernunft gleichgesetzt⁹⁴.

An dieser Stelle ist Adornos Erkenntniskritik mit seiner Kritik der Moralphilosophie vermittelt: Wie schon mit seinem Einspruch gegen die Vergeistigung des Subjekts in der Erkenntnistheorie strebt Adorno auch gegen Kant eine materialistische Rehabilitierung des Körpers in der Moralphilosophie an, um die undialektische Trennung in „eine vernunftlose Natur“ und „eine sinnenferne Vernunft“⁹⁵ zu überwinden. Der Wille ist laut Adorno die Vergegenständlichung der sublimierten Triebenergie (ND 237)⁹⁶, und damit ein im Ursprung Körperliches die Bedingung der Möglichkeit von Vernunft überhaupt: „ohne jenes Wollen, das in der Willkür eines jeden Denkaktes sich manifestiert [], wäre dem eigenen Sinn nach kein Denken“ (ND 229). Diesen Übergang zwischen Körperlichem und Geistigem umschreibt Adorno als „das Hinzutretende“ (ND 226ff.), als Impuls, der die Schnittstelle zwischen Bewusstsein und Leib, Gedanke und Handlung bildet. Zu ihm gehört ein Moment von Spontaneität, das sich beispielsweise in einem Zusammenzucken des Körpers, einer unwillkürlichen Bewegung äußert. Ohne dieses Unwillkürlich-Somatische, „die motorische Reaktionsform, [] wäre kein Wille“ (ND 229).

Wenn der Wille auf diese Weise mit seiner naturalen Basis verbunden, bis zu einem gewissen Grad also von ihr abhängig ist, wieviel Freiheit verbleibt ihm dann noch? Als die zentralisierende Instanz, als Totalität, ist der Wille „seine gewordene Differenz von den Reflexen“ (ND 217) eben das, was seine partielle Unabhängigkeit, ein Stück Freiheit bedeutet. Die Formulierung „gewordene Differenz“ weist darauf hin, dass er keine überzeitliche Kategorie darstellt, sondern sich Bewusstsein sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch in einem langwierigen Prozess erst bilden musste, bevor man von einem einheitlichen Selbst, in dem sich der Wille verkörpert, überhaupt sprechen kann. Ein identisches Selbst ist nach Adorno die „Bedingung von Freiheit“ und „unmittelbar zugleich das Prinzip des Determinismus“ (ND 216), insofern es sich die einzelnen Regungen unterwirft, sie unterdrückt, verschiebt, in eine bestimmte Richtung lenkt, kurz: sublimiert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass aufgrund der Verwobenheit von Natur mit dem Geistigen, das sie transzendiert, nach Adorno Freiheit und Unfreiheit innerhalb des Subjekts dialektisch durch einander vermittelt sind. Eine Reflexionsmoral wie die Kantische, die auf der „moralphilosophische[n] Abschottung reiner praktischer Vernunft vor den Einflüssen der Sinnlichkeit“⁹⁷ beruht, kommt also als

93 Kant, zitiert nach Kohlmann, a.a.O., S. 22 u. 125.

94 Eisler, Rudolf. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin. Mittler Verlag 1904, S. 6517. in: Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie. Berlin. Directmedia 2000.

95 Kohlmann, a.a.O., S. 125f.

96 Auch wenn Adorno Kant für seine Missachtung des Körperlichen kritisiert, hebt er zugleich positiv hervor, dass dieser mit der „Rationalität des Willens“ die Möglichkeit zur Sublimierung „getreu umschrieben“ habe (ND 237), ohne dass ihm dieses Konzept bekannt war, da es erst von Freud in einem psychologischen Kontext entwickelt wurde (Laplanche, J. und Pontalis, J.-B. Das Vokabular der Psychoanalyse. Bd. 2. F.a.M. Suhrkamp 1975, S. 478.).

97 Ebd., S. 46.

Begründung einer Ethikkonzeption für Adorno nicht in Frage. Dennoch verwirft er Kants Moralphilosophie nicht vollständig, sondern betont, dass bei aller Kritik an seinem Vernunftbegriff das utopische Moment daran hochzuhalten bleibt, da „Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich [] die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen [enthält], in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben.“ (DA 102).

Ein weiterer Kritikpunkt Adornos, der für den Fortgang der Argumentation von großer Bedeutung ist, muss allerdings an dieser Stelle noch ergänzt werden: Adorno betrachtet nicht nur den Willen aus einer geschichtsphilosophischen Perspektive, sondern historisiert auch den Freiheitsbegriff. Da dieser von ihm als untrennbar mit einem Selbstbewusstsein verknüpft gedacht wird, ist es nicht sinnvoll, von Freiheit zu reden, bevor sich dieses überhaupt konstituiert. Freiheit ist nach Adornos Bestimmung kein Überzeitliches, schlechthin Vorhandenes, sondern muss von empirischen Menschen, wenn auch in ihrer bisherigen Geschichte in eingeschränktem Maße, denkbar und erfahrbar sein (ND 217f.). Mit dieser Argumentation steht er in offenem Widerspruch zu Kant, dem Freiheit, als der intelligiblen Welt angehörige, „ewige Idee“ (ebd.) ist. Die Menschen, die Freiheit erfahren, tun dies laut Adorno nicht durch Introspektion, sondern sind in einen gesellschaftlichen Zusammenhang eingebunden, anhand dessen sie ein Maß ihrer Freiheit oder Unfreiheit entwickeln. Als Ausnahme, weil intramental wahrgenommen, wertet Adorno die Neurosen, die – wie schon im Kontext mit Adornos Psychoanalysezepktion erläutert – dem Einzelnen als fremde Macht in seinem Innern erscheinen müssen.

Die Frage nach der Freiheit im Verhältnis von Natur, Individuum und Gesellschaft bringt Adorno in dem Aufsatz „Die revidierte Psychoanalyse“ folgendermaßen auf den Punkt: „In der bestehenden Verfassung des Daseins gehen die Beziehungen zwischen den Menschen weder aus ihrem freien Willen noch aus ihren Trieben hervor, sondern aus sozialen und ökonomischen Gesetzen, die sich über ihren Köpfen durchsetzen.“ (SoS 1, 36). Der Bezug auf Marx ist hier ebenso wie an vergleichbarer Stelle in der *Negativen Dialektik* (259ff.) unverkennbar. Auf ihn beruft sich Adorno auch in seiner Kritik an Kant, wenn er ihm die Hypostase des bürgerlichen Individuums zu einem Überzeitlichen vorwirft (ND 218) und „die gesamte Sphäre der Individuation, ihr moralischer Aspekt inbegriffen“ innerhalb der kapitalistischen Totalität als „Epiphänomen“ (ND 262) bezeichnet. Ob der Wille frei sei, ist nach Adornos Auffassung innerhalb der Immanenz der bürgerlichen Gesellschaft die falsche Frage bzw. nicht beantwortbar, weil sie eine Verabsolutierung der Kategorie der Individuums, dem dieser Wille zugeschrieben wird, impliziert und darin von seiner Determination durch die gesellschaftlichen Verhältnisse abstrahiert. Die positive Behauptung der Willensfreiheit spricht den vergesellschafteten Einzelnen eine Verantwortlichkeit für ihr Handeln zu, der sie aufgrund ihrer objektiven Stellung im Produktionsprozess nicht gerecht werden können, und läßt ihnen damit die Schuld für ein Versagen auf, das real ihrem Einflussbereich entzogen ist (ND 260f.).

Nichtsdestoweniger darf Adornos Position nicht als eine deterministische verstanden werden, weil das eine Unveränderbarkeit des Bestehenden bedeuten, von Menschen produzierte Verhältnisse naturalisieren würde, was einer Auflösung der Unterscheidung zwischen erster und zweiter Natur gleichkäme: „Determinismus verhält sich, als wäre [] der zur Totalität entfaltete Warencharakter von Arbeitskraft das menschliche Wesen schlechthin“ (ND 261). Die Möglichkeit zur Veränderung im Sinne gesamtgesellschaftlicher Emanzipation sieht Adorno *als Möglichkeit* immer noch für vorhanden an. Darin besteht in seinen Augen die konkrete Freiheit der Individuen heute: im Versuch, diese Veränderung durchzusetzen und Widerstand gegen Repressionen zu leisten. Willensfreiheit fasst er als Willen zur Befreiung (ND 262).

Bedingung des Widerstands gegen die Gesellschaft ist ihm ein starkes Ich, das sich gegen den Druck zu Anpassung und Konformität behaupten kann, eben jenes identische Selbst, dessen einschränkenden Charakter Adorno kritisiert, wenn er vom „Identitätszwang“ (ND 277) spricht. Dieses Widerspruchs innerhalb seines Denkens – das Individuum ist determiniert durch und frei im Widerstand gegen die Gesellschaft, gefangen in seiner Identität und nur durch diese in der Lage, sich zu befreien – ist er sich sehr wohl bewusst. Den Einwand, es handle sich nach den Gesetzen wissenschaftlicher Logik schlicht um einen Denkfehler, läßt er nicht gelten, da die Antinomie „kein falscher Gebrauch der Begriffe sondern real, die moralische Gestalt der Unversöhntheit von Allgemeinem und Besonderem“ ist (ND 261).

Glück – für wen?

Aufgrund des eben Dargelegten könnte es so scheinen, als würde Adorno seine moralphilosophischen Überlegungen allein auf den Begriff der Freiheit konzentrieren. Dieser Eindruck ist seiner Auseinandersetzung mit dem Kantschen Freiheitsbegriff geschuldet. In einem Gespräch mit

Ernst Bloch kritisiert er gerade diese Verengung der Perspektive auf Freiheit: „Wenn es damit abginge, daß man die Kategorie der Freiheit *allein* als Schlüssel der Utopie ansehen würde, dann wäre wirklich der Inhalt des Idealismus gleichbedeutend mit der Utopie, denn der Idealismus will ja nichts anderes als die Realisierung der Freiheit, ohne die Realisierung des Glücks dabei eigentlich mitzudenken.“⁹⁸. Die Realisierung welchen Glücks? lässt sich im Anschluss daran fragen, denn dass bei Adorno Glück nicht gleich Glück ist, dürften die vorherigen Kapitel schon gezeigt haben: zur Erinnerung sei hier nur auf die Unterscheidung zwischen körperlichem und geistigem, utopischem, gegenwärtigem und vergangenem Glück verwiesen.

Im moralphilosophischen Kontext steht die Frage nach der Legitimität jedweden Glücksstrebens zur Diskussion. Horkheimer entzieht sich dieser Problematik, indem er es quasi naturalisiert und als unhinterfragbares Faktum darstellt: „daß alle Menschen nach dem Glück ... streben“, sei als „eine natürliche, keiner Rechtfertigung bedürftige Tatsache anzuerkennen“⁹⁹. Benjamin stimmt mit ihm in der Orientierung am Glück als normativem Leitbild überein: „Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks.“¹⁰⁰. Adorno äussert sich differenzierter. Das Glück des Einzelnen, wie es der Hedonismus propagiert, wird von ihm als unzureichend verworfen verglichen mit dem, was möglich wäre. Zwar setzt er sich nicht explizit mit den verschiedenen, hedonistischen Strömungen in der Philosophie auseinander, bezieht sich aber in der *Negativen Dialektik* auf einen 1938 von Herbert Marcuse in der *Zeitschrift für Sozialforschung* veröffentlichten Text, der sich der Kritik des Hedonismus von der Antike bis in die Neuzeit widmet¹⁰¹.

In den kulturkritischen Schriften findet sich ein mit „Fortschritt“ überschriebener Aufsatz, in dem Adorno das Phänomen der Dekadenz – eine dem Hedonismus eng verwandte Haltung, der das „abgespaltene, willkürliche, privilegierte Glück [] heilig“ ist (KuG 2, 626) – einer kritischen Analyse unterzieht. Das gesellschaftlich verbreitete Ressentiment, das Dekadenz als moralisch verwerflichen Lebenswandel denunziert¹⁰², entlarvt Adorno als „Standpunkt des Sexualtabus“ (KuG 2, 627), gegen den die Dekadenz berechtigterweise aufbegehrt. Er billigt sie als Gegenbewegung zur instrumentellen Vernunft, die die Mittel fetischisiert und die Zwecke vergisst, und nennt sie „die Fata Morgana jenes Fortschritts, der noch nicht begonnen hat.“ (KuG 2, 626). Dieses Bild ist insofern überaus treffend, da es für eine trügerische Luftspiegelung steht, durch die die ersehnte Oase in greifbare Nähe gerückt erscheint. Ebenso verhält es sich mit dem guten Leben, das die Genussmenschen im Hier und Jetzt praktizieren wollen und sich dabei eine heile Welt vorgaukeln, die jenseits ihres beschränkten Privatbereichs nicht existiert. An einer gesellschaftliche Veränderung, die die von außen als dekadent verfemten Freuden auch anderen zugänglich machen würde, sind sie nicht interessiert. Gleiches konstatiert Adorno auch für den Luxus. Das Unmoralische daran ist gerade nicht das Unnütze, Unzweckmäßige, die Verschwendung, der er huldigt. In letzterer, die als ein ökonomisches Verhalten konträr zu den Maßgaben des kapitalistischen Betriebs steht, liegt ein Glücksversprechen (MM 136). Glücksversprechen bedeutet aber, dass es im Bestehenden noch nicht verwirklicht, statt dessen auch diese Zuflucht im Privileg bedroht ist, denn „[d]ie innere Zusammensetzung des Luxus ist nicht gleichgültig gegen das, was dem Nutzlosen durch den totalen Einbau ins Reich des Nutzens widerfährt.“ (ebd.). Selbst Kostbarkeiten ähneln laut Adorno inzwischen dem „Ramsch“ (ebd.).

Wenn also das Glück des Einzelnen bzw. der Wenigen zum einen gefährdet, zum anderen sowieso als beschränktes immer zu gering und dadurch beschädigt ist, könnte das vielleicht daran liegen, dass das Glück selbst als Maxime des Handelns untauglich ist, da es dem eigenen Begriff nach Zufall, Willkür und damit Ungleichheit schon in sich trägt? Liesse sich nicht als Korrektiv dazu der Begriff der Gleichheit hinzuziehen, wie er schon als Schlagwort während der Französischen Revolution propagiert wurde? Dem widerspricht Adorno entschieden, auch wenn er nicht bestreitet, dass der Begriff gegenüber den feudalen Verhältnissen, gegen die sich die Losung richtete, objektiv seine Berechtigung hatte. Gleichheit als Maß der Dinge kritisieren er und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* als Teil des Mythos, in dem die Menschen bis heute befangen bleiben. Das „gleich um

98 Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht; Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno 1964, in: Traub/ Wieser, a.a.O., S. 65, (Hervorhebung im Original).

99 Zitiert nach: Brunkhorst, Hauke. Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie, S. 375. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 39. (H 3) S.353-382. Hg. Hans Michael Baumgartner und Otfried Höffe. Meisenheim/ Glan. Verlag Anton Hain. 1985.

100 Theologisch-politisches Fragment, GS 2.1, 203f. Zitiert nach: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hg. Haug, Wolfgang Fritz. Berlin. Argument-Verlag 1994, S. 906.

101 ND 346, Fußnote 44: Marcuse, Herbert. (1938), a.a.O.

102 Der Duden scheut sich nicht, zur Erläuterung des Wortes den Begriff der „Entartung“ heranzuziehen: Duden - Deutsches Universalwörterbuch, a.a.O.

gleich“, an dem sich das moderne Recht ebenso wie das biblische „Auge um Auge“ orientiert, weist ihrer Einschätzung nach zurück „auf den unentrinnbaren Kreislauf der Natur“ (DA 33).

Da Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft immer nur formale Gleichheit meint, trägt sie zur Verfestigung der materiellen Ungleichheit bei, indem sie von dieser abstrahiert (ND 304). Diese Kritik wiederholt Adorno in den *Minima Moralia* unter anderem Vorzeichen: Gleichheit artet aus in Gleichmacherei, ist zumindest unter den gegebenen Bedingungen nicht davor gefeit, weswegen man „die abstrakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Idee propagieren [sollte] [] den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann.“ (MM 116). Damit nimmt er seinen liberalen Kritikern, die dem Sozialismus und dem Marxismus gerade solche Gleichmacherei vorwerfen, den Wind aus den Segeln.

Wie aber verhält sich Adorno zur klassisch liberalen Forderung nach dem „größtmögliche[n] Glück der größtmöglichen Menge“¹⁰³, wie sie Jeremy Bentham formulierte? Kommt dieses als höchstes Gut in Frage? Problematisch ist die genannte Formel, weil sie in der Zielsetzung die Einschränkung schon enthält: „größtmöglich“ heisst eben nicht „alle“. Sinngemäß kann es wohl so verstanden werden, Adorno bezieht sich jedoch ausschließlich in denunziatorischer Absicht auf diesen Ausdruck (vgl. KuG 1, 119; KuG 2, 626; MM 214). Er selbst spricht demgegenüber vom „Glück des Ganzen“ (KuG 2, 626, ND 312, SoS 1, 364) oder dem „Glück der Menschheit“ (KuG 2, 799; ND 345).

Dieser Nexus zwischen dem Glück und der Menschheit ist bei Adorno von besonderer Bedeutung. Der Begriff der Menschheit ist ihm kein rein quantitativer, meint nicht einfach nur „alle Menschen“, sondern ist normativ aufgeladen, als „Prinzip des Menschseins“, das „noch nicht verwirklicht“ (ND 254) ist. Die Doppeldeutigkeit des Wortes konstatiert er auch für den Gebrauch, den Kant davon macht: er alterniert zwischen dem faktischen und der damit umschriebenen Idee, wie er sie in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* bestimmt: als „Prinzip der Menschheit als Zwecks an sich selbst“ (zitiert nach ND 255). Adorno sieht sich hier in Übereinstimmung mit Kant, den er so interpretiert, dass „Zweck der Vernunft [] die Herstellung der Menschheit“ (GS 11, 30) sei. Das ist in seinen Augen dann geglückt, „wofern sie [die Menschheit] die vergesellschafteten Subjekte ihrer ungefesselten Potentialität nach erhält.“ (KuG 2, 775). Er kritisiert Kant dafür, dass dieser Glückseligkeit als ein die Selbstgesetzgebung der Vernunft einschränkendes Prinzip ablehnt, konzidiert ihm aber, dass er es als Glückswürdigkeit anerkennt (ND 256), die mit der Sittlichkeit einhergeht¹⁰⁴.

Das Verhältnis von einzelem Menschen und Menschheit denkt Adorno nicht als eines der Subsumtion – sie ist kein „umfangender Oberbegriff“ (KuG 2, 627), sondern kann nur statthaben durch „extreme Individuation“ (KuG 2, 626) hindurch. Das Glück des Individuums, das er in seiner bloßen Partikularität verwirft, sieht er aufgehoben in dem aller (ND 345), was erst dann möglich wird, wenn der Gegensatz zwischen Einzelem und Allgemeinheit der Vorgeschichte angehört.

Verhältnis von Theorie und Praxis

Wie das zu erreichen ist, welche Praxis zum Glück führt und welchen Beitrag Theorie dazu leisten kann, sowie die Frage nach deren Legitimität beschäftigte Adorno immer wieder aufs Neue. Sie wurde an ihn herangetragen nicht nur von studentischer Seite, sondern stellte sich ihm wie jedem Kritiker, von dem verlangt wird, zu sagen, *wie* das von ihm Bemängelte verbessert werden soll. Er weist sie zurück und begründet dies auf mehrerlei Art und Weise: in der Vorlesung *Probleme der Moralphilosophie* gegenüber den Studierenden damit, dass er ihnen keine praktische Lebenshilfe geben könne, weil er dazu nicht legitimiert sei und sich nicht „in die verlogene Situation eines Gurus [] hineinmanöviere[n]“ wolle (NaS 4/10, 11).

In der *Dialektik der Aufklärung* entwirft Adorno eine fiktive Diskussion zwischen zwei Personen und legt dem einen, mit dessen Position er sich identifiziert, die Worte in den Mund: „Ich bin ja nicht die ganze Menschheit und kann mich in meinen Gedanken nicht einfach für sie einsetzen. Die Moralvorschrift, daß jede meiner Handlungen zu einer allgemeinen Maxime taugen solle, ist sehr problematisch. Sie überspringt die Geschichte.“ (DA 274). Diese Kritik richtet sich gegen Kants kategorischen Imperativ. Adorno bestreitet damit die Möglichkeit, die eigne Situation so weit zu verallgemeinern, dass sie auf die Menschheit ausgedehnt werden könnte, weil das bedeutete, vom jeweiligen historischen, sozialen und kulturellen Kontext zu abstrahieren und also den Einzelnen als

103 Zitiert nach: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hg. Haug, Wolfgang Fritz. Berlin. Argument-Verlag 1994, S. 896.

104 Siehe hierzu auch Thyen (1998): „Anders als Kant, der die Moral auf den Anspruch der Glückswürdigkeit beschränkt hatte, hält Adorno am Glück als moralischer Orientierung fest. Die Glücksvergessenheit des Kantischen Sittengesetzes ist für Adorno eigentlicher Stein des Anstoßes.“, S. 173.

ungesellschaftliches Wesen zu begreifen. Adornos Kritik an der Kantschen Überbewertung des Individuums und seines Handlungsspielraums war an anderer Stelle in diesem Kapitel schon erläutert worden. Auch die Option, sich nur geistig in eine bestimmte Situation hineinzusetzen, um das eigene Handeln und dessen Konsequenzen unter gegebenen Umständen abzuwägen, d.h. gedankliches Probehandeln als Tauglichkeitsprüfung für die allgemeine Maxime, wird von Adorno als unzureichend verworfen. Gerade das individuelle Verhalten in den Extremsituationen, die Kant zum Beweis der Gültigkeit des Sittengesetzes konstruiert, kann man laut Adorno nicht hypothetisch vorwegnehmen (ND 224).

Eines seiner gewichtigsten Argumente gegen die Verkürzung von Theorie zur praktischen Handlungsanleitung und damit auch gegen eine ausgeführte Ethik wurde bislang noch nicht genannt: Sie müsste der Form nach aus einem Katalog des zu Tuenden bzw. zu Unterlassenden bestehen, damit erstens eine moralische Sicherheit vorgaukeln, die nach Adornos Einschätzung nicht existiert; sie würde eine „falsche Entlastung des Individuums von dem, was irgend Sittlichkeit heißen dürfte“ bedeuten (ND 241). Zweitens widerspräche eine Ethik als „System, in dem jede Handlungsmöglichkeit exakt als legitim oder illegitim ausweisbar wäre“¹⁰⁵ Adornos eigenem Anspruch einer Kritik des Systemdenkens, wie er sie unter anderem in der *Negativen Dialektik* formuliert, die er als „Antisystem“ (ND 10) bezeichnet.

Nachdem wir gesehen haben, was Adornos Moralphilosophie alles nicht kann bzw. will, bleibt immer noch die Frage, was sie zum Glück der Menschheit beiträgt und in welches Verhältnis sie sich zu einer emanzipatorischen politischen Praxis setzt. Adorno behandelt diese Frage ausführlich in dem zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Aufsatz *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in dem er sich kritisch sowohl mit dem wissenschaftlichen Betrieb als auch mit dem wiederholt von Studierenden gegen ihn erhobenen Vorwurf der Praxisferne auseinandersetzt. Er wendet sich gegen die Verabsolutierung der Trennung von Theorie und Praxis, da er als deren Ursprung die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit bestimmt (KuG 2, 762). Denken im Sinne von Theoriebildung rechnet er, mit dem Argument, dass es sich dabei um eine Tätigkeit handelt, der Praxis zu (KuG 2, 761). Den Charakter einer Tätigkeit sieht er dadurch gegeben, dass sie als geistige Arbeit ebenso wie die körperliche immer an die Auseinandersetzung mit einem ihr Fremden, einem Gegenstand gebunden ist. Diese Verwiesenheit aufs Material, das Sich-Abarbeiten daran aufgrund der Notwendigkeit, die eigene materielle Reproduktion zu gewährleisten, fasst Adorno als Zwang, von dem sich Praxis bis heute nicht freimachen konnte. In der *Ästhetischen Theorie* beschreibt er sie als „Inbegriff von Mitteln, die Lebensnot herabzusetzen, eines mit Genuß, Glück und der Autonomie, in welcher jene sich sublimieren“ (ÄT 472), in den *Marginalien* lastet er ihr gerade diese Gebundenheit an die Lebensnot als Makel an (KuG 2, 761). Die Freiheit, den in sich gefangenen Kreislauf der Selbsterhaltung zu durchbrechen, die Möglichkeit zur Selbstbesinnung, verortet er auf Seiten der Theorie; sie ist ihm deswegen „im Unfreien Statthalter der Freiheit“ (KuG 2, 762). Praxis in ihrer bis dato bestehenden Form erscheint bei Adorno hauptsächlich als ein notwendiges Übel, weswegen sie seiner Meinung nach auf ihre Selbstaufhebung hinarbeiten sollte¹⁰⁶. Erst dann wäre wahrhaftes Glück möglich, das „die bisherige Praxis [] verstellt: Glück wäre über der Praxis.“ (ÄT 26).

Die Trennung von Theorie und Praxis hat für ihn ein überaus fortschrittliches Moment, da ihre Einheit unter der Hand stets wieder auf den Primat der Praxis hinausläuft (ND 146). Doch auch der feste Wille, letztere in den Dienst des Glücks der Menschheit zu stellen, garantiert keinen Schutz vor Vereinnahmung durch die vorherrschende gesellschaftliche Tendenz oder, wie der Volksmund es ausdrückt: „Der Weg zur Hölle ist mit guten Absichten gepflastert.“ Mit eben dieser aporetischen Situation rechtfertigt Adorno das „Glück des Geistes“ (ND 242) und seinen persönlichen weitestgehenden Verzicht auf politische Praxis. Er reflektiert auf dieses Dilemma, in dem sich jeder kritische Intellektuelle wiederfindet, sowohl in der *Negativen Dialektik* als auch in den *Minima Moralia*. Die Distanz zum alltäglichen Betrieb ist eine notwendige Voraussetzung von Kritik, gleichzeitig muss sie sich aber mit diesem befassen, um auf der Höhe der Zeit zu bleiben, und läuft damit sogleich Gefahr, von ihm kontaminiert, in seine Immanenz hineingezogen zu werden (MM 150f.). Adorno thematisiert die eigene Stellung im gesellschaftlichen Produktionsprozess dialektisch gewendet: „Kritik am Privileg wird zum Privileg“ (ND 51).

Mit dieser Position gibt er sich jedoch nicht zufrieden: die Warte des das schlechte Ganze überblickenden Weisen ist Adornos Sache nicht. Er kritisiert Aristoteles, der die Kontemplation zum höchsten Gut erklärte, weil sich mit selbstgenügsamer Beschaulichkeit keine emanzipierte Einrichtung der Gesellschaft erreichen lässt (ND 242). Praxis lässt sich auch in der Adornoschen Konzeption nicht auf Theorie reduzieren. Nach seiner Diagnose befinden sich beide in der Krise, was sich auf die Formel bringen lässt: „nicht wissen, was man tun soll“ (KuG 2, 762). Der Einfluss, den Theorie laut

105 Kohlmann, a.a.O., S. 108.

106 Unter rein technischen Gesichtspunkten betrachtet wäre sie ihm zufolge jetzt schon auf ein Minimum reduzierbar (KuG 2, 768).

Adorno auf die Realität ausüben kann, ist verschwindend gering, ihre Ohnmacht nicht zu leugnen. Selbst wenn sie der Praxis den Weg weisen wollte, um diese vor blindem Aktionismus zu bewahren, scheiterte sie sogar an diesem nach Adornos Einschätzung problematischen Anspruch, da der Ausweg aus den kritisierten Verhältnissen derzeit „verstellt“ ist. Die einzige Handlungsanweisung für moralisches Verhalten in seinem Sinne, die er dem Einzelnen erteilt, bleibt entsprechend vage, wurde aber – vermutlich gerade deswegen – schon so oft zitiert, dass sie zur bloßen Parole verkommen ist: „versuchen, so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein“ (ND 294)¹⁰⁷. Die darin enthaltene Absage an jegliche Form von organisierter politischer Praxis ist seitdem häufig¹⁰⁸ und berechtigtermaßen kritisiert worden. Alle, die beispielsweise aufgrund ihrer sozialen Herkunft nicht die Möglichkeit haben, mit Publikationen oder Vorträgen öffentlichkeitswirksam in die politische Debatte einzugreifen, können, folgt man Adorno, lediglich darauf hoffen, dass Intellektuelle wie er „mit moralischen Effort, stellvertretend gleichsam“ (ND 51), das aussprechen, was sie angeblich „nicht zu sehen vermögen oder sich aus Realitätsgerechtigkeit zu sehen verbieten“ (ebd.)¹⁰⁹. Dass er bei aller Reflektiertheit seinen eigenen Klassenstandpunkt verabsolutiert und nicht „zwischen einer im Prinzip richtigen vorrevolutionären Praxis und deren kinderkranken Erscheinungsformen in entstehenden revolutionären Bewegungen“¹¹⁰ differenziert, wird entsprechend von Hans-Jürgen Krahl, einem seiner Schüler, bemängelt.

Adornos kategorischer Imperativ

Adornos Distanz zu revolutionären Massenbewegungen jeglicher Art gründet im Fehlen einer solchen, als sie am dringendsten gebraucht wurde: in Deutschland während des bzw. gegen den Nationalsozialismus. Das leitet über zur Frage nach Verantwortung, Schuld und den Handlungsmöglichkeiten, nachdem der „Rückfall in die Barbarei“ (KuG 2, 769) bereits unwiderruflich geschehen ist. Inwieweit Einzelne, d.h. in diesem Zusammenhang die Täter, für ihr Handeln verantwortlich zu machen sind und welcher gesellschaftliche Umgang damit der angemessene ist, hat Adorno immer wieder beschäftigt. Eine bestimmte psychische Disposition – an deren Erforschung Adorno in den *Studien zum autoritären Charakter* mitarbeitete – und die damit verbundene Determiniertheit bilden wohl ein Moment aber keine in irgendeiner Weise hinreichende Erklärung, geschweige denn Entschuldigung für die Untaten, die von den Nationalsozialisten begangen wurden. Dass eine nach allen Regeln der ärztlichen Kunst erstellte Diagnose über den pathologischen Geisteszustand Hitlers angesichts der realen Machtverhältnisse schlicht absurd wirkt, legt Adorno in einem Aphorismus in den *Minima Moralia* dar (MM 63).

Seine Thesen zur Freiheit des Willens, welche ja gerade im juristischen und moralischen Kontext für die Beurteilung der Schuldfrage von eminenter Bedeutung ist, wurden in diesem Kapitel bereits erläutert. Er plädiert konsequenterweise gegen einen Freispruch, denn auch jenseits dessen, dass das einem Schlag ins Gesicht der Opfer gleichkäme, wäre die Wirkung auf das Bewusstsein der Öffentlichkeit verheerend; ein Freispruch müsste wie eine nachträgliche Rechtfertigung des Massenmords erscheinen und würde einer Wiederholung Tür und Tor öffnen (ND 261f.). Diese Verschränkung von moralphilosophischer und politischer Perspektive ist für Adorno, seitdem sie einmal von Hegel eingeführt wurde, zwingend (KuG 2, 764f.). Deswegen verweigert er auch eine eindeutige Positionierung für oder gegen eine Bestrafung der Täter, äußert zwar Verständnis für das Rachebedürfnis der Überlebenden und stellt sich dem nicht explizit entgegen (MM 62); gleichzeitig warnt er jedoch davor, „das Schema der Blutrache“ (ebd.) anzuwenden, da dies nur das Grauen vervielfachen würde.

Sich selbst stellt Adorno die Frage, bis zu welchem Grad ihn als Einen, dem die Flucht ins Ausland gelang, eine Mitschuld trifft als „Schuld des Verschonten“ bzw. „Schuld des Lebens“ (ND 355f.), da

107 So unter anderem in einem Internet-Diskussionsforum unter dem Titel: „Tier und Mensch – gleichwertig, objektiv“. Auf: <http://www.boardy.de/showthread.php3?postid=7623265#post7623265>. 06.04.04. Oder in einem taz-Artikel von Britta Scholze, die sich nicht entblödet zu behaupten: „Weil es Tiere und Kunst gibt, ist für Adorno nicht alles vergebens“. (Der Schein des Glücks und das Erwachen der Fantasie. 11.08.2003. taz, die tageszeitung. Verlagsgenossenschaft e.G. Berlin).

108 Zum Beispiel bei Dubiel, Helmut. Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1978, S. 101f. Grüny, Christian. (2000), S. 66ff., Türcke und Bolte. a.a.O. (1994), S. 85f.

109 Ähnlich äußert er sich in den *Minima Moralia* (S. 151).

110 Krahl, Hans-Jürgen. Der politische Widerspruch in der kritischen Theorie Adornos. In: Konstitution und Klassenkampf. Frankfurt a.M. Verlag Neue Kritik 1971, S. 285f.

sein Entkommen ebenso wie das Anderer vom Zufall abhing und das „Weiterleben [] schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre“ bedarf (ebd.). Die einzig mögliche Reaktion darauf sieht er in dem Versuch der theoretischen Durchdringung dieser Problematik, um sie immer wieder ins Bewußtsein zu rufen, da gerade das Verdrängen und Vergessen zur Reproduktion der Schuld beiträgt. Deswegen postuliert er als zeitgemäße Variante des kategorischen Imperativs: „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ (ND 358).

Sowohl Theorie als auch Praxis haben sich an diesem Gebot auszurichten, dem Adorno bewusst die Gestalt einer axiomatischen Setzung gibt und sich explizit gegen jegliche Begründungsanforderungen verwahrt¹¹¹. Für die Evidenz seines Imperativs nimmt er den somatischen Impuls in Anspruch, „das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen“ (ebd.), die unwillkürliche Abwehr gegen körperlichen Schmerz, nicht nur des eigenen sondern auch angesichts des Leidens anderer. Auf der Grundlage der von ihm immer wieder betonten Verschränkung von Geistigem und Körperlichem nimmt er an, dass die Fähigkeit zur Empathie noch so weit vorhanden ist, dass sich ein „Gefühl der Solidarität mit den [] quälbaren Körpern“ (ND 281) einstellt. Dass dies beileibe keine anthropologische Konstante darstellt, vielmehr gerade bei denjenigen, die seiner am dringendsten bedürften, abhanden gekommen ist bzw. nachhaltig unterdrückt wird, reflektiert Adorno in der fünften und sechsten These der *Elemente des Antisemitismus* und den *Minima Moralia* (116ff.).

Die Folterer und Mörder sind zu den von ihnen begangenen Greueln nur deshalb fähig, weil sie sich gegen ihre Wahrnehmung von den Opfern als menschliche Wesen abdichten, diese mit Tieren auf eine Stufe stellen und letztere wiederum Dingen gleichsetzen, um nicht vom Leiden der gequälten Kreatur affiziert zu werden (MM 118f.). Adorno beschreibt den psychischen Mechanismus, der sich im Innern der Täter abspielt, als „pathische Projektion“ (DA 218): Ihnen fehlt die Empfänglichkeit für die sie umgebende Welt, insofern sie ihnen nicht gleicht, d.h. sie können nichts ihrer Selbstwahrnehmung Widersprechendes durchlassen bzw. ertragen und reagieren idiosynkratisch auf alles ihnen Fremde. Fremd erscheint ihnen die eigene verdrängte Naturhaftigkeit, das Lebendige, was sich der restlosen zivilisatorischen Beherrschung entzieht. Antisemiten und Rassisten stehen unter dem Zwang, die Welt nach ihrem Ebenbild zu formen, alles abzutöten, was sie an ihre eigene verdrängte Lebendigkeit erinnern könnte (DA 204ff.). Ihr in sich abgeschlossenes Wahnsystem ist einem sich auf Argumente stützenden Einspruch nicht zugänglich (DA 212ff.).

Dass man mit den Mitteln diskursiver Logik nicht nur nicht gegen Antisemiten vorgehen kann, sondern generell „[d]ie Unmöglichkeit aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen“ (DA 140) konstatiert werden muss, mag ein Beweggrund Adornos gewesen sein, seine Formulierung des Imperativs per Dekret der diskursiven Legitimation zu entziehen. Das Problem, wie jemand zu seiner Anerkennung bewegt werden soll, der sie schlichtweg verweigert, wird dadurch aber nicht behoben¹¹². Ähnlich Kants Sittengesetz muss er das, was er zu begründen vorgibt, nämlich seine unumstößliche Gültigkeit, immer schon voraussetzen. Während der Kantische Imperativ aber seinen unbedingten Geltungsanspruch auf seine Form gründet, d.h. keine inhaltliche Vorgabe macht¹¹³, gebietet der Adornosche aufgrund seines Inhalts. Die Forderung nach einer diskursiven Begründung ist laut Adorno mit diesem Inhalt unvereinbar, da sie den leibhaften Impuls, dem er in diesem Gebot begrifflichen Ausdruck verleiht, rationalisieren und damit negieren würde (ND 281). Thyen diskutiert die Legitimationsproblematik unter einer anderen Perspektive: „Der Anspruch auf Begründungen verrät, was er zu begründen beabsichtigt, weil, was er begründet, unter Bedingungen

111 Für die Lesart von Sybe Schaap, „die neue Qualität, die Auschwitz offenbart, dient eigentlich der Rechtfertigung der Philosophie Adornos“, da es „außer einem erschütternden Ereignis, ein philosophisches Konstrukt ist“ und Adorno sei in Wirklichkeit ein „Denker[], der das Geschick der Welt lenken will“ (Hervorhebung im Original), konnte ich weder in der *Negativen Dialektik* noch in anderen Texten Adornos irgendwelche Anhaltspunkte finden. (Schaap, Sybe. Die Verwirklichung der Philosophie. Der metaphysische Anspruch im Denken Theodor W. Adornos. Würzburg. Königshausen & Neumann. 2000, S. 86ff.).

112 Ob die Klärung dieser Frage überhaupt endgültig möglich ist, bleibt offen. Herbert Schnädelbach bemerkt dazu, „daß das Interesse an der Moral selbst schon ein moralisches sein muß, um Moralität zu konstituieren; auch Opportunisten und Zyniker können am Moralischen praktisch interessiert sein, wiewohl aus anderen als moralischen Gründen. [] Das Anerkennungsproblem wird in Gestalt der Frage „Warum moralisch sein?“ seit langem diskutiert.“ (Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus. In: Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Hg. Schmidt, Alfred und Altwicker, Norbert. F.a.M. Fischer Taschenbuch Verlag 1986, S. 74).

113 „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. (Kant. Kritik der praktischen Vernunft, S. 36. zit. nach: Eisler, Rudolf. a.a.O., S. 2403).

der gesellschaftlichen Unfreiheit ohnehin nicht möglich ist: Moralität.¹¹⁴ Sie bezieht sich an dieser Stelle auf Adornos Diktum: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen.“ (MM 43) und folgert, dass, wenn man diese Aussage ernst nimmt, sich eine Ethik, d.i. der Versuch, Begründungen für moralisch richtiges Handeln zu liefern, von selbst verbietet.

Damit scheint auch die Überlegung hinfällig zu sein, ob Adorno eine Mitleidsethik vertritt, wofür seine Insistenz auf der Vermeidung von Leiden und Formulierungen wie die über die „spontane[] Regung, die, ungeduldig mit dem Argument, nicht dulden will, daß das Grauen weitergehe“ (ND 281f.) sprächen. Doch auch wenn er keine ausgeführte Ethik vorgelegt, ein solches Projekt sogar explizit verworfen hat¹¹⁵, kann man fragen, ob sich nicht Gedankengänge, wie sie in den von Spinoza und Schopenhauer entwickelten Mitleidsethiken zentral sind, auch in Adornos moralphilosophischen Ausführungen wiederfinden. In der *Dialektik der Aufklärung* setzen sich Horkheimer und er mit deren Mitleidsbegriff und Nietzsches Kritik daran auseinander.

Mitleid könnte ein Korrektiv zur formalisierten Vernunft bilden, indem es „gleichsam als das sinnliche Bewußtsein der Identität von Allgemeinem und Besonderem, als die naturalisierte Vermittlung“ (DA 121) fungiert. Der Ausdruck „sinnliches Bewußtsein“ lässt sich als Vorgriff auf Adornos in der *Negativen Dialektik* niedergelegte Konzeption des Verhältnisses von Körper von Geist interpretieren. Eine „Identität von Allgemeinem und Besonderem“ besteht, insofern der Mitleidige sein persönliches, besonderes Interesse, selber nicht leiden zu müssen, verallgemeinert und auf den Bemitleideten ausdehnt, den einzelnen Anderen als Repräsentanten der gesamten menschlichen Gattung ansieht und sich so mit ihm identifiziert.

Doch genau um diese Fähigkeit, sich mit dem Leiden anderer zu identifizieren, ist es nach Adornos Aussage schlecht bestellt und das nicht nur bei psychisch besonders verhärteten Menschen, sondern bei allen (KuG 2, 778). Er führt das auf die dem Einzelnen „objektiv [] aufgenötigten Grenzen einer Identifikation, die mit seinem Anspruch auf Selbsterhaltung und Glück zusammenprallt,“ (ebd.) zurück; mit „objektiv aufgenötigt“ ist in diesem Kontext unmissverständlich „gesellschaftlich bedingt“ gemeint. Das Leiden der Welt, das nicht einfach nur von böswilligen Individuen, sondern ein durch die gesellschaftliche Totalität produziertes und reproduziertes ist, kann bei allem guten Willen nicht vom Einzelnen mitgeföhlt, geschweige denn aufgehoben werden.

Auch der Begriff der Kälte, die andernorts schon als *conditio sine qua non* von Auschwitz bezeichnet wurde (ND 356), taucht im Umkreis der zuletzt zitierten Textstelle wieder auf, und wird hier wie dort als spezifisch bürgerliche bzw. als überlebensnotwendige Verhaltensweise in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt. Kohlmann erklärt dies plausibel als weithin unbewusste emotionale Strategie, die ihren gesellschaftlichen Realgrund in der Abstraktheit menschlicher Beziehungen im Kapitalismus hat¹¹⁶. Wenn dem Einzelnen seine Mitmenschen hauptsächlich als „Charaktermasken“¹¹⁷ und Konkurrenten gegenübertreten, ist es nur naheliegend, sich geföhlmäßig möglichst wenig von ihnen affizieren zu lassen.

Dieses Sich-Abdichten gegen fremdes Leid, also das direkte Gegenteil zum Mit-Leiden, wird von Adorno aber nicht nur negativ bewertet, sondern ist für ihn erstens realitätsgerecht, zweitens ehrlicher als eine vorgeblich allumfassende Nächstenliebe. Der nicht zu überwindende Mangel des Mitleids besteht ihm zufolge gerade darin, dass es nie genug ist und aus den angeführten Gründen auch nicht sein kann, sich aber mit der mildtätigen Zuwendung für den Einzelnen zufrieden gibt, anstatt verändernd ins schlechte Ganze einzugreifen (DA 126). Die Willkür, die dem Einen oder den Wenigen Mitleid zuteil werden lässt, der übergroßen Mehrheit aber nicht, paart sich mit Herablassung und Distanzlosigkeit, wenn der Bemitleidete nicht aus seiner erbärmlichen Lage befreit, sondern zum Objekt von Fürsorge gemacht wird. Der Begriff des Mitleids impliziert eine Verlängerung bzw. Ausdehnung des Elends auf die Person des Mitleidenden, anstatt dem Leidenden aus seiner Passivität zu helfen und Autonomie zu befördern. Folgerichtig kritisiert Adorno die Entwürdigung des Bemitleidet-Werdens und stimmt diesbezüglich mit Nietzsche überein (DA 123).

Auf eine Mitleidsethik zurückgehende Ideen finden also in Adornos moralphilosophische Erwägungen nur insoweit Eingang, wie aus einer impulsiven Reaktion angesichts von Leiden nicht nur tatkräftige Solidarität, sondern der Wille zur Beseitigung seiner Ursachen erwächst. Bedingung hierfür ist eine gewisse Distanziertheit, der bürgerlichen Kälte nicht unähnlich, die jedoch gegenüber einer falschen

114 Thyen (1998), S. 180.

115 „[E]s gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik“ (NaS 4/10, S. 261).

116 Kohlmann a.a.O., S. 64f.; vgl. dazu auch Marx: Den Produzenten „erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“ (MEW 23, S. 87).

117 MEW 23, S. 591.

Unmittelbarkeit ihr Recht behält, da sie vermöge des Abstands zum Geschehen Reflexion ermöglicht (ND 356), ohne die wohlmeinende Hilfe schnell in blinden Aktionismus umschlägt.

Anti-Theodizee

Die Entgegensetzung von (Mit-)Gefühl und Geist, wie sie sich philosophisch in der Aufspaltung in Reflexions- und Gefühlsmoral ausdrückt, stellt Adorno in dem Aphorismus *Wishful Thinking* in den Mittelpunkt. Er kritisiert die Trennung von Verstand und Gefühl, deren Ursache er in der Arbeitsteilung gelegen sieht, und fordert dazu auf, in der Differenz „deren Einheit aufzusuchen: eben die moralische.“ (MM 225). Unmoralisch verhalten sich ihm gemäß Menschen, denen es an Distanz zu ihrer eigenen Situation, d.h. an theoretischem Weitblick mangelt, die somit ihr persönliches Interesse verabsolutieren und deswegen anderen schaden. Entsprechend gilt für den Umkehrschluss, „daß man einen ernsthaft klugen Menschen, dessen Gedanken auf Gegenstände gerichtet sind und nicht formalistisch in sich kreisen, kaum je als Bösen sich vorstellen kann.“ (MM 226). Da sich die seit langem verfestigte Teilung zwischen rationaler und emotionaler Sphäre nicht voluntaristisch widerrufen lässt, fordert Adorno hier einmal mehr die Reflexion auf die eigene Naturhaftigkeit, genauer den Triebgrund des Denkens, wie er in der Rede vom „Wunsch als Vater des Gedankens“ durchschimmert.

Dass Philosophie vielfach den Geist gegenüber dem Gefühl hypostasiert – der Deutsche Idealismus wird nicht grundlos als Geistphilosophie bezeichnet – und sich gegen das Leiden abdichtet, wird von Adorno in der *Philosophischen Terminologie* und in der *Vorlesung über Negative Dialektik* scharf kritisiert. Speziell in der deutschen Tradition, die auf Leibniz' *Theodizee* zurückgeht, sieht Adorno eine völlig inakzeptable Verquickung von vorgeblich philosophischer Tiefe und nicht einfach Ignoranz, sondern Rechtfertigung des Leidens. Ursprünglich bezog sich der Begriff der Theodizee auf das Problem, wie ein als gleichermaßen gütig und allmächtig vorgestellter Gott es dennoch zulassen könne, dass seine Geschöpfe leiden müssen. Die Philosophie, die die Theologie als Welterklärungsmodell ablöste, übernahm in säkularisierter Form das Theodizeeproblem, indem sie Leiden als irgendwelchen vorgeblich höheren Zwecken dienliches und notwendiges verklärte. Adorno verurteilt deswegen Hegels Geschichtsphilosophie, weil in ihr „die Totalität dieses Leidens doch das Absolute, das Gute sein soll“ (PT 1, 170) und rechnet es Schopenhauer als „unvergänglich[e]s Verdienst“ (NaS 4/16, 153) an, dass er an diesem Punkt mit der philosophischen Tradition gebrochen und sich gegen die Theodizee des Leidens ausgesprochen hat¹¹⁸.

Seine Theodizeekritik erläutert Adorno in den beiden genannten Vorlesungen in Verbindung mit dem Begriff der Tiefe. Sie ist ihm zufolge als Verhaltensweise für sachhaltiges Philosophieren unabdingbar, da das In-die-Tiefe-Gehen im Sinne eines Insistierens auf der Frage nach dem Wesen der Welt im Unterschied zu ihrer Erscheinung¹¹⁹ ein wichtiges Movens von Philosophie ist (NaS 4/16, 150 u. 157f.). Zugleich grenzt er sich, gegen Heidegger, explizit ab von einer Beschwörung der Tiefe, die nur dazu dient, Andere als oberflächlich zu diffamieren und reaktionäre Vorstellungen von Authentizität und Ursprünglichkeit zu konservieren (NaS 4/16, 155). Der Zusammenhang zwischen Tiefe und Leiden wird suggeriert durch die Tatsache, dass letzteres bis zu einem gewissen Grad unvermeidlich ist, was von seinen Apologeten so gedeutet wird, dass es mit dem Wesen der Dinge in eins falle und deshalb zu bejahen sei. Adorno kritisiert, dass eine solche Denkungsart „in Wirklichkeit nur das sich zu eigen macht und in ein Metaphysisches zu überhöhen sucht, was ohnehin der Weltlauf ist“ (NaS 4/16, 152). Dagegen ist es seines Erachtens Aufgabe von Philosophie, dem Leiden Ausdruck zu verleihen, ihm Gehör zu verschaffen; deren Erfüllung setzt er mit philosophischer Tiefe gleich (NaS 4/16, 158). Wie wichtig Adorno diese Verpflichtung nimmt, zeigt sich an einer Formulierung aus der *Negativen Dialektik*, wo er den Anspruch, Leiden begrifflich zu fassen, als „Bedingung aller Wahrheit“ (ND 29) bezeichnet; an anderer Stelle spricht er davon, dass das „perennierende Leiden soviel Recht auf Ausdruck hat wie der Gemarterte zu brüllen“ (ND 355). Durch die Möglichkeit des Ausdrucks kann Schmerz gelindert werden, zum einen da gerade durch Verbalisierung Distanz zu der belastenden Situation geschaffen werden kann, zum anderen weil durch die Mitteilung des Leidens Andere zu Hilfe bewegt werden können. Zur stellvertretenden Artikulation des Leidens derer, die dazu – zumindest nicht öffentlichkeitswirksam – in der Lage sind bzw. gewaltsam daran gehindert werden, sieht sich

118 Auf die eigene Situation Bezug nehmend, dass von ihm „gerade im Zusammenhang einer negativen Dialektik gegen die Neigung der Hypostase der Negativität polemisiert wird“, kommentiert Adorno: „so dialektisch geht es in der Welt nun einmal zu.“ (NaS 4/16, 152).

119 Auf diese Unterscheidung werde ich im nächsten Kapitel ausführlicher eingehen.

Adorno verpflichtet. Grüny bemerkt dazu, dass Adorno es sich angelegen sein lässt, „sozusagen vom Leiden her zu denken und es auf diese Weise als Maßstab der Gesellschaftskritik zu nehmen“¹²⁰. Dieser Wille zur Verbesserung von Lebensbedingungen, der weitestgehenden Vermeidung von Leiden – als ein Beispiel nennt Adorno die Abschaffung der Todesstrafe – wird von den Anhängern der Theodizee nicht nur als unrealistisch, sondern als nicht wünschenswert, da der natürlichen Ordnung widerstreitend, denunziert (PT 1, 172f.). Adorno analysiert als Ursprung dieser Haltung „etwas wie die tiefste Ranküne des Glücks; das Glück sei oberflächlich.“ (PT 1, 171). Eine mögliche Ursache für dieses weit verbreitete Vorurteil¹²¹ sieht er darin, dass der durch die Zivilisation erzwungene Triebverzicht, der seiner Ansicht nach heutzutage aufgrund der Produktivkraftentwicklung gar nicht mehr in einem so großen Maß nötig wäre, von den Menschen nur dadurch geleistet werden kann, dass sie sich mit der Versagung identifizieren und das Glück abwerten¹²². Zu einer genaueren Erklärung, warum sich Menschen gegen ihr scheinbar offensichtliches Interesse am eigenen Glück stellen, soll das nächste Kapitel etwas beitragen.

120 Grüny (2000), a.a.O., S. 60.

121 Adorno erklärt, „daß in dieser Glücksfeindschaft und damit in der Bejahung des Leidens die verschiedenartigsten Philosophen miteinander einig waren“ (PT 1, 172).

122 Diesen psychologischen Mechanismus beschreibt Adorno auch in der zweiten These der *Elemente des Antisemitismus* (DA 196f.).

4. Soziologie des (Un-) Glücks oder „warum die Welt, die jetzt, hier das Paradies sein könnte, morgen zur Hölle werden kann“¹²³

Als die Kugel auf mich zuflog, in diesem einzigartigen Moment des Glücks und des Friedens, da verstand ich. Mein Auftrag war, herauszufinden, wer oder was die Menschen dazu brachte, wie verstockt an Verhältnissen zu kleben, die ihnen nur unendliches Elend und Leid bescherten. Jetzt begriff ich, daß ich von Anfang an alles verkehrt angepackt hatte. Ich hatte eine mächtige Organisation erwartet, mit Revolverhelden, großen Bossen und noch mächtigeren Hintermännern, die hinter den Kulissen die Fäden zogen, eine Organisation, hart, grausam und stark, der aber ein Mann wie ich, geübt darin, Nachforschungen anzustellen, Schlußfolgerungen zu ziehen und mit einer Waffe umzugehen, auf den Leib rücken konnte, vielleicht nicht allein, aber zu zweit oder zu dritt. Jetzt begriff ich, wie falsch dies gewesen war. Und ich begriff, daß ich im festen Glauben, es zu bekämpfen, das Regime noch bestärkt hatte, das diese Gesellschaft der lebenden Toten, von denen ich nur einer war, unterworfen hatte. Was ich begriff, war keine Neuigkeit. All das war längst bekannt, seit hundertfünfzig Jahren konnte jeder, der wollte, es nachlesen. Da aber nur wenige es wollten und niemand es tat, würde die einmal in Gang gesetzte Maschine weiterstampfen, solange, bis sie alles unter sich begraben hatte. Es gab Schlimmeres zu fürchten als den Tod.¹²⁴

Adorno hat sich nicht nur mit philosophischen Fragestellungen beschäftigt, sondern sein Interesse galt dabei immer auch explizit der gesellschaftlichen Verwirklichung von Philosophie. Da er auf die Arbeitsteilung in den Wissenschaften und damit auf die Unterteilung in die verschiedenen geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen in kritischer Absicht reflektierte, beschränkte er seine Forschungs- und Lehrtätigkeit nicht auf den Bereich der Philosophie, sondern arbeitete auch als Soziologe, war Leiter des Instituts für Sozialforschung und Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Er betrieb selber auch empirische Forschungen, übte aber scharfe Kritik an der als „empirische Sozialforschung“ bezeichneten positivistischen Richtung, die ihr Tätigkeitsfeld auf eben solche empirische Forschung meint beschränken zu müssen und eine Hinwendung zu sozialphilosophischer Gesellschaftskritik unter Rekurs auf das Postulat der Wertfreiheit als vorwissenschaftlich denunziert.

Dagegen stellt sich Adorno in die Marxsche Tradition, die „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“¹²⁵ sucht, womit eben nicht eine positivistische Bestandsaufnahme gemeint ist, sondern die Entfaltung des Gegenstandes und seine Kritik sind eins. Deren Optimismus, dass sich der geschichtliche Verlauf mit dem Proletariat als revolutionärem Subjekt absehbar hin zu einer Gesellschaft entwickeln würde, in der die Menschen die Produktion ihren Bedürfnissen gemäß organisieren, kann Adorno nach der Katastrophe Auschwitz nicht mehr teilen. Was ihn umtreibt, so lässt sich als erkenntnisleitende These für dieses Kapitel formulieren, ist die Negation des gesellschaftlich produzierten Unglücks und die Suche nach einer Erklärung, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“ (DA 11).

Dieser „wahrhaft menschliche Zustand“, zu dem für Adorno die umfassende Befriedigung von materiellen Bedürfnissen und zugleich die Reduktion der gesellschaftlich notwendigen Arbeit auf ein Minimum gehört¹²⁶, wäre vom technischen Entwicklungsstand her ohne weiteres möglich. Warum also

123 KuG 2, 470.

124 Reinink, Bernd. Lemmy Caution – Ermittlungen gegen die Wirklichkeit. Berlin. Selbstverlag 2004.

125 MEW 23, 15f.

126 Dieses in Adornos Denken unschwer zu erkennende Motiv betont auch Gerhard Scheit: „Um eine vernunftgemäße Einrichtung der Welt [] geht es in so gut wie allen Schriften, die Adorno hinterlassen hat.“; in: Jazz und ungarische Schnulzen. in: Konkret 11/2003. Hg. Gremliza,

klaffen Möglichkeit und Wirklichkeit so weit auseinander? Wie kommt es, dass sich die gesamtgesellschaftliche Produktion nicht am Glück der Menschen, sondern am Prinzip der Profitmaximierung orientiert?

Diese Fragen bzw. Adornos Antworten darauf sollen in diesem Kapitel behandelt werden. Am Anfang wird eine Beschäftigung mit seinem Ideologiebegriff stehen, da die Vorstellungen, die sich Menschen über ihre Lebensverhältnisse machen, entscheidend zum Wunsch nach Veränderung derselben beitragen oder ihm abträglich sein dürften. Mit anderen Worten: wer glaubt, bereits in der besten aller möglichen Welten zu leben, wird kaum auf die Idee verfallen, diese zu kritisieren und Verbesserungen einzufordern oder umzusetzen versuchen. Wie diese Vorstellungen zustande kommen, wodurch sie gestützt werden und inwiefern Adorno ein bestimmtes Bewusstsein als ideologisch bezeichnet, soll hier thematisch sein.

Zu Glück und gutem Leben gehört sowohl nach der landläufigen als auch nach Adornos Meinung, dass ein gewisses Maß an materieller Bedürfnisbefriedigung gewährleistet ist. Wie sich Adorno zur Kategorie des Bedürfnisses äußert und ob er einen objektiven Gradmesser für das Glück anbieten kann, auf dessen Grundlage er seine Kritik des subjektiven Glücksempfindens stellt, soll hier geklärt werden. Dass Adorno einen solchen Maßstab benötigt, ergibt sich aus seinen Thesen über die von ihm so bezeichnete Kulturindustrie, die ihm zufolge die Menschen um ihr Glück betrügt, da sie ihnen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse nur vorgaukelt. Die Folie, vor der Adorno seine Kritik der kulturindustriellen Produkte entfaltet, ist das autonome Kunstwerk, das das Glücksversprechen, das erstere nur scheinbar erfüllen, zugleich rettet und bricht (ÄT 461). Eine Erörterung des Adornoschen Kunstbegriffs wird den Abschluss dieses Kapitels bilden.

Zum Ideologiebegriff

Mit der historischen Entwicklung und dem Bedeutungswandel des Ideologiebegriffs setzt sich Adorno in der *Negativen Dialektik* und in dem erstmalig 1954 in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* veröffentlichten *Beitrag zur Ideologienlehre* auseinander. Voraussetzung für die Entstehung von Ideologie ist das Auseinanderfallen von Wesen und Erscheinung, denn „alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen“¹²⁷. Ersteres ist laut Adorno mit dem entfalteten Kapitalismus eingetreten, der die feudalen und vorbürgerlichen Machtverhältnisse durch apersonale Herrschaftsstrukturen ablöste, so dass Gewalt nicht mehr unmittelbar durch den König oder Kaiser bzw. seine Vasallen, sondern vermittelt über die Form der Vergesellschaftung, den „stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse“¹²⁸, ausgeübt wird. Die Legitimität dieser neuen Ordnung ist – im Gegensatz zur vorgehenden, die als gottgewollte jahrhundertlang nicht hinterfragbar war – nicht einfach gegeben, sondern in Frage gestellt durch ihre eigenen Postulate: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, die zwar formal, aber nicht materiell verwirklicht sind. Das evoziert einen gewissen Rechtfertigungsdruck und genau diese Funktion, die bestehenden Verhältnissen zu entlasten, wird von der Ideologie ausgefüllt; nach Adorno fällt sie damit ineins (SoS 1, 465).

Weiter bestimmt er Ideologie „[a]ls objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren“ (SoS 1, 465)¹²⁹, grenzt sie damit ab von der bloßen Lüge. Dass das Bewusstsein mit objektiver Notwendigkeit ein falsches ist, bedeutet zum einen, dass es sich nicht um einen subjektiven Denkfehler¹³⁰ handelt, der dem geistigen Unvermögen der Betroffenen geschuldet ist. Zum anderen meint Adorno mit der Verknüpfung von „notwendig“ und „falsch“ nicht, dass hier ein völliger Determinismus vorliegt, der eine richtige Erkenntnis der Gesellschaft komplett verunmöglicht, denn in diesem Fall wäre auch er selbst als Mitglied der Gesellschaft davon betroffen und nicht in der Lage, diese Falschheit überhaupt zu benennen.

Hermann L. Hamburg.

127 MEGA 2/4.2, S. 721. Zitiert nach: Kuhne, Frank. Marx' Ideologiebegriff im *Kapital*. In: Das Automatische Subjekt bei Marx. Studien zum *Kapital*. Hg. Gesellschaftswissenschaftliches Institut Hannover. Lüneburg. zu Klampen 1998, S. 12.

128 MEW 23, S. 765.

129 Kuhne zufolge ist Adornos Ideologiebegriff in dieser Definition deckungsgleich mit dem implizit im *Kapital* enthaltenen. (a.a.O., S. 9).

130 Einen solchen subjektivistischen Ideologiebegriff kritisiert Adorno bei Bacon und Pareto (SoS 1, 459, 469).

Die Notwendigkeit bezieht sich darauf, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse dieses Bewusstsein produzieren; die Betonung liegt auf „Verhältnisse“, was impliziert, dass es hier nicht manipulationstheoretisch um die bösen Absichten der herrschenden Klasse geht, die die Massen täuschen und in Dummheit halten will. Auf den Komplex, dem Adorno diese Funktion zuschreibt, die Kulturindustrie, werde ich noch gesondert eingehen. Adorno bezeichnet Ideologie nicht nur als Verblendung, sondern spricht häufig von einem ganzen „Verblendungszusammenhang“ (KuG 1, 26, SoS 1, 92, GS 5, 303), was darauf hinweist, dass es nicht um eine Einzelercheinung, sondern um für die gesellschaftliche Totalität konstitutive Phänomene geht.

Diese erscheint anders als sie ist und im Versuch, sie allein aus diesen Erscheinungen zu erklären, besteht das ideologische Bewusstsein. Der Grund für die Differenz von Wesen und Erscheinung liegt in der ökonomischen Produktion, genauer: im Auseinandertreten von Produktion und Konsumtion, Gebrauchswert und Tauschwert einer Ware. Diese ist als Elementarform der kapitalistischen Produktionsweise „die Urform der Ideologie“¹³¹. Adorno spricht in Übernahme der Marxschen Terminologie vom „Warenfetischismus“ oder „Fetischcharakter“ der Ware, was sich allerdings nicht in erster Linie auf die einzelne Ware bezieht, vielmehr auf die objektive Struktur der Warenwirtschaft als ganzer. Sie erweckt den Anschein, als wäre die „Erscheinungsform des Werts“¹³², der Tauschwert, d.i. die gesellschaftlich durchschnittlich zur Produktion der Ware notwendige Arbeitszeit, die sich in dieser vergegenständlicht, eine dinghafte Eigenschaft, die der Ware an sich zukommt. Ein gesellschaftliches Verhältnis, nämlich das zwischen den Waren Tauschenden, nimmt den Schein einer Naturqualität an, weil von den konkreten Bedingungen, unter denen die Ware produziert wurde, notwendig abstrahiert werden muss, um ihre Kommensurabilität mit anderen Waren bzw. Geld herzustellen.

Diese Abstraktion, die Subsumtion unters Wertgesetz, bildet, wie Adorno in der *Negativen Dialektik* ausführt, das gesellschaftliche Modell für das von ihm kritisierte Identitätsprinzip (ND 149). Dass es nichts nützt, diesen Vorgang zu durchschauen, weil auch der kritischste Theoretiker sich nicht außerhalb der gesellschaftlichen Totalität stellen kann und deswegen nicht umhin kommt, Waren gegen Geld zu tauschen und damit die von ihm kritisierte Realabstraktion immer wieder aufs neue zu vollziehen, macht die Wahrheit aus, die sich hinter dem fetischistischen Schein verbirgt bzw. durch ihn hindurch erscheint. Der Fetischcharakter ist also kein bloßes Hirngespinnst, sondern überaus real. Insofern verhalten sich die Menschen, die diesem Schein erliegen, realitätsgerecht: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es.“¹³³

Ein weiteres Moment, das zur Verdichtung dieses Scheins beiträgt, liegt im Verhältnis von Gebrauchswert und Tauschwert begründet. Der Tauschwert kann nicht selbständig erscheinen, sondern bedarf eines stofflichen Trägers, des Warenkörpers¹³⁴, so dass der Tauschwert den Gebrauchswert, der an der qualitativen Bestimmtheit der Ware haftet, quasi mit sich mitschleppt. Wie im Kapitel zur Erkenntniskritik schon ausgeführt, kritisiert Adorno die Vorherrschaft des Tauschwertes, einer Abstraktion, über den Gebrauchswert und über die lebendigen Menschen (ND 180). Der Tauschwert *entsteht* bei der Produktion, durch die Verausgabung von Arbeitskraft an einem Material, *realisiert* werden kann er nur in der Zirkulationssphäre, wenn sich ein Abnehmer für die Ware findet, d.h. sie muss für irgendjemanden einen Gebrauchswert haben, ein wie auch immer geartetes Bedürfnis befriedigen. Deshalb glauben Leute, Waren würden in erster Linie produziert, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen und sind enttäuscht bzw. verärgert, wenn sie einmal feststellen müssen, dass das nicht der Fall ist: Sie sprechen dann vorwurfsvoll von „purer Geldmacherei“ und ähnlichem und verkennen, dass besagte „Geldmacherei“ einziger Zweck der Produktion ist.

Eben dieser Irrglaube, dass sich die gesellschaftliche Produktion primär an ihren Bedürfnissen, der sogenannten „Nachfrage“, orientiere, anstatt am Prinzip der Profitmaximierung, steht der Erkenntnis im Weg, dass Kapitalismus keine Veranstaltung zur Beglückung der Menschheit ist. Um die Kritik dieses „losgelassenen, seiner menschlichen Bestimmung vergessenden Produzierens“ (GS 5, 274) und der daraus hervorgehenden Bewusstseinsformen ist es Adorno zu tun. Einen erster Anstoß zur Erschütterung des falschen Bewusstseins könnte eine Situation bilden wie die oben beschriebene, in der Menschen bemerken, dass ihre Bedürfnisse in den bestehenden Verhältnissen nicht bzw. nur unzureichend befriedigt werden, der Kunde eben nicht König ist, da „der Motor zur Kritik von Ideologien [] die Erfahrung ihrer Unwahrheit“ (KuG 2, 779) ist.

Meistens greift dieser Auslöser jedoch nicht, da zur Erklärung von Widersprüchen im System die schon bereitstehenden, herrschenden Erklärungsmodelle herangezogen werden, die es sich zur Aufgabe machen, das Bestehende zu rechtfertigen. Als Beispiele nennt Adorno den Liberalismus und

131 Theodor W. Adorno über Marx. Was bedeutet Kritik der politischen Ökonomie? Aus einer Seminararbeit im Sommersemester 1962. in: Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg. Ca Ira Verlag 1997.

132 MEW 23, S. 53.

133 A.a.O., S. 88.

134 A.a.O., S. 50.

den Individualismus, in deren Sprache die Entdeckung mangelhafter Bedürfnisbefriedigung eine „Marktlücke“ heißt und mit der Empfehlung an den Unzufriedenen quittiert wird, aus eigener Initiative unternehmerisch tätig zu werden, um den Mißstand zu beheben. Beiden ist gemeinsam, dass sie nicht die blanke Unwahrheit vertreten, sondern Anspruch auf Rationalität erheben und diesen auch teilweise erfüllen. Das ist nach Adorno die Voraussetzung, um sie als Ideologien kritisieren zu können, da „im Hegelschen Sinn bestimmte Negation, Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung,“ (SoS 1, 466) erfordert, dass diese geistigen Gebilde einen Wahrheitsanspruch geltend machen und auf dessen Realisierung abzielen. Die Idee der Freiheit beispielsweise, die der Liberalismus auf seine Fahnen schreibt, ist nach Adornos Dafürhalten für sich genommen eine wahre, unwahr wird sie durch die Behauptung, sie sei innerhalb der bestehenden Gesellschaft schon Wirklichkeit geworden. Die vorherrschenden Bewusstseinsformen haben, so analysiert Adorno, gegenüber dieser Ideologiedefinition einige Modifikationen erfahren, die aus den Strukturveränderungen der Gesellschaft selbst resultieren. Als erstes konstatiert er, dass der Ideologie ihre Selbständigkeit als ein vom gesellschaftlichen Prozess zumindest partiell unabhängiges geistiges Konstrukt verlorengeht, weil Geist insgesamt gesellschaftlich an Bedeutung verliert, zunehmend ohnmächtig wird gegenüber dem Unterbau, aus dem er entspringt (SoS 1, 474). Hatte er früher sein ideologisches Moment gerade daran, seine gesellschaftliche Konstituiertheit durch die materielle Basis zu verleugnen und sich zu einem an sich Seienden zu stilisieren, so sieht Adorno ihn heute bedroht durch seine Aufspaltung in einen kritischen, der in Bedeutungslosigkeit zu versinken droht und in eine instrumentelle Vernunft, die darauf abzielt, die Massen in Unmündigkeit zu halten.

Die zweite Veränderung, die im letzten Halbsatz schon angedeutet wurde, betrifft die Entstehung des falschen Bewusstseins: ging es vormals quasi naturwüchsig aus dem gesellschaftlichen Prozess hervor, wird es jetzt „wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten“ (SoS 1, 475). Mit dieser Bestimmung nimmt Adorno eine Verschiebung innerhalb des Ideologiebegriffs weg vom Ursprung der Ideologie in den materiellen Produktionsverhältnissen und hin zur planvoll betriebenen Manipulation durch die herrschende Klasse vor. Besonders scharf kritisiert er in diesem Kontext die Rolle der Wissenschaft, die zu einem Instrument der Herrschaft wird, obwohl sie doch seines Erachtens zur Kritik geradezu prädestiniert wäre, da die berufliche Beschäftigung mit Geistigem die Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge erleichtern könnte (MM 140f.).

Die entscheidende Neuerung, die Adorno in der Beziehung zwischen der Ideologie und den sie produzierenden Bedingungen ausmacht, besteht darin, dass die Gesellschaft selbst so durchschaubar geworden ist, dass „wahrscheinlich heute die berühmte Putzfrau recht wohl das Getriebe verstehen [könnte]“ (SoS 1, 117). Diese Vereinfachung der Welt erklärt Adorno mit der Monopolbildung und Konzentration der Macht im ökonomischen Sektor, die so überwältigende Ausmaße annimmt, dass sie einer Rechtfertigung eigentlich nicht mehr bedarf. Die Ideologie jedoch besteht fort, obwohl es im Prinzip nichts mehr zu verschleiern gibt. Wie ist das möglich? Mit der Veränderung ihrer Ursache ändert sich auch ihre innere Zusammensetzung: sie geht über von der Verschleierung zur bloßen Verdoppelung der Realität. Konsequenterweise bezeichnet Adorno den Positivismus, der sich auf die Feststellung von Fakten beschränken und die Welt im wissenschaftlichen System nachkonstruieren möchte, als Ideologie (ND 172).

Was an der Abbildung der Wirklichkeit ideologisch sein soll, ist erklärungsbedürftig: Das Moment der Unwahrheit in der Verdoppelung liegt darin, dass sie zum einen den Anschein erweckt, als sei das Bestehende allein durch seine bloße Existenz schon gerechtfertigt, sich zum anderen so darstellt, als könne die Welt gar nicht anderes sein, als sie eben ist. Die Erkenntnis des realen Funktionszusammenhangs, den die Gesellschaft darstellt, wird dadurch – nicht trotz sondern wegen der scheinbaren Einfachheit, auf die Adorno hingewiesen hat – wenn nicht verunmöglicht so doch ziemlich erschwert. Um die Möglichkeit des Glücks der Menschheit dementsgegen nicht nur zu erkennen, sondern auch zu verwirklichen, bedürfte es einer Produktion und Reproduktion der Lebensbedingungen aller, die sich an den Bedürfnissen der Menschen orientierte. Das wird nicht allein durch falsches Bewusstsein, sondern mindestens in ebensolchem Maße durch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse verhindert.

„The first prize is revolution!“ ... „Can we eat it?“¹³⁵ – Klasse und Bedürfnis

135 Aus: Re-Evolute Skit. Artist: Puppetmastaz. Album: Creature Funk. New Noise / Labels / Virgin 2003.

Mit diesen Machtverhältnissen befasst sich Adorno in den 1942 verfassten „Reflexionen zur Klassentheorie“ und sechsundzwanzig Jahre später in dem Vortrag „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?“, in dem er dem Gestaltwandel der Herrschaft, zu deren Instrumentarium er auch die Ideologie rechnet, nachgeht. Seine Analyse ist sich in diesem Zeitraum im Wesentlichen gleich geblieben: Kapitalismus und Klassenverhältnis existieren weiter, auch wenn sich ihre Erscheinungsform im Vergleich zu Marx' Zeiten deutlich verändert hat. Da Wesen und Erscheinung einer Sache nicht zwei völlig von einander getrennten Sphären angehören, sondern jenes sich durch diese hindurch zeigt, sind die Änderungen der Erscheinung für das Wesen nicht gleichgültig (SoS 1, 214). Konkret bezieht Adorno diese Aussage auf das Proletariat, das er, ebenso wie Marx, durch seine objektive Stellung im Produktionsprozess, d.h. seine Getrenntheit von den Produktionsmitteln, definiert.

Die Arbeiter jedoch sehen sich ihrem Selbstverständnis nach nicht mehr als solche, zeigen nicht die geringste Spur von Klassenbewusstsein. Dass von ihnen irgendeine Form von emanzipatorischer Bewegung ausgehen könnte, ist damit mehr als unwahrscheinlich: „Kein gesellschaftliches Gesamtsubjekt existiert.“ (SoS 1, 369). Adorno erklärt das mit der gesellschaftlichen Ohnmacht nicht nur des Einzelnen, sondern der Massen und wird nicht müde, diesen Sachverhalt immer wieder (SoS 1: 365, 376 (3x), 382, 386 (2x), 388 (2x)) zu betonen. An anderer Stelle fasst er die Problemlage folgendermaßen: Wenn der Druck der Verhältnisse zu groß wird, entsteht gerade nicht zwangsläufig Gegendruck, sondern „die Gesellschaft scheint mit dem tödlichen Ausgleich der Spannungen beträchtlich der Entropie zuvorkommen zu wollen“, es herrscht „prästabilisierte Harmonie“ (MM 140). Ein Aufbegehren gegen das System ist nach seiner Überzeugung auch deswegen nicht zu erwarten, weil mit der zunehmenden Entmündigung der ohnehin Abhängigen eine Hebung des allgemeinen Lebensstandards einhergeht, die jeglicher Verelendungstheorie spottet.

In Entsprechung dazu ist die herrschende Klasse auch nicht mehr das, was sie Adorno zufolge sowieso noch nie war: in sich homogen und gleich dem absolutistischen Fürsten die Geschicke der Menschen bestimmend, vielmehr in sich gespalten in die „Großen“ und die „bürgerlichen Lehensleute“ (SoS 1, 378f.) und als Klasse selber auch von der gesellschaftlichen Totalität abhängig, wenn auch nicht in dem Maß wie die von ihr nach wie vor Unterdrückten. Durch Adornos Rede von den „Ausgebeuteten“ bzw. „Unterdrückten“ (SoS 1, 376f.) soll nicht aus dem Blick geraten, dass er auch den produktiven Aspekt der Herrschaft hervorkehrt: das Leben der Beherrschten, nicht jedes Einzelnen, aber doch der Klasse als ganzer, wird gewährleistet, es wird „planvoll“ (SoS 1, 390) produziert und reproduziert.

Auf das Bewusstsein aller Beteiligten, unabhängig von ihrer Stellung im Produktionsprozess, wirkt sich das so aus, dass Ideen, die das Bestehende transzendieren, kaum mehr denkmöglich erscheinen. Einen nicht zu vernachlässigenden Anteil daran hat der „technologische Schleier“ (SoS 1, 364, 390), womit Adorno das Übergewicht der technischen Produktivkräfte gegenüber den sie benutzenden Menschen bezeichnet. Letztere werden zu Anhängseln der Maschinen, was gegenüber den Verhältnissen, wie Marx sie vorfand, an sich nichts Neues ist, aber laut Adorno insofern eine andere Qualität darstellt, als die Menschen heute bis in ihr Innerstes von den Erfordernissen des Arbeitsprozesses geformt sind und damit die Vermittlung so umfassend geworden ist, dass sie als Unmittelbarkeit erscheint: zweite Natur¹³⁶.

Diese tiefgreifende Formierung des Bewusstseins ist eine mögliche Erklärung dafür, dass Menschen, auch wenn sie unter höchst unzureichenden materiellen Bedingungen ihr Leben fristen müssen, trotzdem von sich behaupten, sie seien glücklich, wie dies in der schon erwähnten Glücksstudie der London School of Economics beschrieben wird. Davon, dass die Glücklichen in Bangladesch¹³⁷ es nur deswegen sind, weil ihre Lage zu den Zentren der kapitalistischen Vergesellschaftung so peripher ist,

136 Zum Klassenverhältnis und der Frage nach der Vermittlung von objektivem Produktionsprozess und subjektiven Lebensverhältnissen und Bewusstseinsformen siehe auch Herkommer, Sebastian. Veränderungen in der Klassenstruktur Europas. Empirische Daten, theoretische Diskussion (Veröffentlicht als Supplement-Band der Zeitschrift Sozialismus 4/96) http://www.rote-ruhr-uni.org/texte/herkommer_klassenstruktur_europas.shtml. 02.06.04.

137 „Fast einhundert Prozent der Einwohner Bangladeschs haben den Urhebern einer 54 Länder vergleichenden Glücksstudie der London School of Economics bestätigt, sie seien "sehr" oder "ziemlich" glücklich.“; (in: Tkalec, Maritta. a.a.O.) Ganz abgesehen davon, dass nach Adornos Urteil derjenige, der von sich „sagt, er sei glücklich, lügt, indem er es beschwört“ (MM 126), weisen die in der Erhebung vorgegebene Antwortmöglichkeiten wie „sehr“ oder „ziemlich“ glücklich auf einen zugrunde liegenden Glücksbegriff hin, der es nicht als spezifische Qualität menschlichen Empfindens sondern als beliebig quantifizierbare Größe mit graduellen Abstufungen fasst. Die Aussage, man sei „ziemlich glücklich“, besagt, dass man es wohl gerne wäre, diesen Zustand aber nur fast oder nahezu, eben gerade nicht wirklich und vollständig erreicht hat.

dass sie nicht davon erfasst wären, kann keine Rede sein; umgekehrt sind diese Gebiete als aus der globalen Verwertung weitgehend herausfallende das Produkt der Entwicklung in den voll durchkapitalisierten Staaten. Die Forderung, „seine Erwartungen [zu] kontrollieren“¹³⁸ und sich an der Zufriedenheit der Bangladeschis, von denen 86 Prozent unter der Armutsgrenze leben, ein Beispiel zu nehmen, würde Adorno als „Ideologie [] vom einfachen natürlichen Leben“ (ND 99) zurückweisen. Solches subjektives Glücksempfinden lässt er als Maßstab nicht gelten und behauptet stattdessen: „Nicht bloß die objektive Möglichkeit – auch die subjektive Fähigkeit zum Glück gehört erst der Freiheit an.“ (MM 102). Das Glück, das die in der Studie Befragten nach eigenen Angaben fühlen, würde er als falsches bzw. als unzureichenden Vorschein von wirklichem Glück ablehnen¹³⁹ und die Antworten als Ausdruck von gesellschaftlichem Konformismus¹⁴⁰ und „seiner selbst unbewußte[m] Leiden an der materiellen Versagung“ (ND 100) werten¹⁴¹. „Materielle Versagung“ bezieht Adorno in der zitierten Textstelle allerdings nicht speziell auf ein Leben unter der Armutsgrenze sondern durchaus auf den Lebensstandard der Menschen in den Industrienationen, der nach seiner Einschätzung zum einen, gemessen an den technischen Möglichkeiten, besser sein könnte, als er ist, zum anderen für die überwiegende Mehrzahl der Menschen prekär bleibt und nur erhalten werden kann unter der Voraussetzung, sich einzugliedern ins System¹⁴².

Welches Maß an Bedürfnisbefriedigung wäre demnach notwendig, um Freiheit als Voraussetzung von auch in Adornos Augen echtem, ungeschmälertem Glück zu gewährleisten? Adorno hat sich unter anderem in den „Thesen über Bedürfnis“ dazu geäußert: Prinzipiell bestimmt er Bedürfnis, ganz gleich welcher Art, als eines, worin Naturmoment und gesellschaftliche Vermittlung nicht von einander zu trennen sind. Exemplarisch führt er ein Grundbedürfnis an, das unabhängig von der Art der Vergesellschaftung vorhanden ist: den Hunger (SoS 1, 392). Die Frage, womit er zureichend befriedigt werden kann, was als akzeptable, genießbare Nahrung angesehen wird, ist bestimmt durch den kulturellen Kontext und wandelbar wie dieser. Bedürfnisse sind also keine statische Kategorie. Aufgrund ihrer Vermitteltheit gilt für sie, ebenso wie für das Bewusstsein, dass sie falsch, im Sinne von ideologisch, sein können bzw. dies nach Adorno tatsächlich sind (ND 99). Ein Beispiel hierfür ist eine Erfahrung, die auch Menschen ohne besonders ideologiekritisches Bewusstsein machen: der sogenannte „Fehlkauf“: Man erwirbt etwas, weil man glaubt, damit ein Bedürfnis zu befriedigen, um kurz darauf festzustellen, dass einem das Gekaufte eigentlich nicht gefällt, man gar nichts damit anfangen kann, das Bedürfnis sich im Stande seiner Erfüllung als nichtig, absurd und im Wesentlichen durch Reklame hervorgerufen herausstellt. Das Pendant dazu ist die Gleichsetzung von Glück mit gelingenden Konsumententscheidungen, auf die Roger Behrens hinweist: „Jeder Zustand des Glücksempfindens, für den das Individuum sich selbst verantwortlich weiß [im Gegensatz zu den Glücksmomenten, die es auf das Schicksal, das Sternzeichen oder den Willen Gottes zurückführt; R.S.], ist dem entgegen an den Warenfetisch gebunden, an den Konsum“¹⁴³. Dass Adorno ein Bedürfnis als ideologisches abqualifiziert, bedeutet nicht, dass er dem subjektivistischen Fehlschluss verfällt, die bedürftigen Einzelnen zu kritisieren und ihnen eine Mäßigung ihrer Ansprüche zu empfehlen oder einen Katalog von „richtigen“ Bedürfnissen aufstellen zu wollen. Stattdessen problematisiert er, dass nicht nur die falschen, sondern Bedürfnisse überhaupt „vollends zu Funktionen des Produktionsapparates geworden“ und „total gesteuert“ (SoS 1, 360) sind. Als Gegenmittel fordert er entsprechend nachdrücklich, zur Veränderung der Bedürfnisstruktur bei der

138 Ebd.

139 Diese Ansicht teilt Adorno mit Marcuse: „Erst gegenüber der geschichtlichen Möglichkeit der allgemeinen Freiheit wird es sinnvoll, auch das faktische, wirklich empfundene Glück in den bisherigen Daseinsverhältnissen als unwahr zu bezeichnen.“ Marcuse (1938), a.a.O., S. 80.

140 Auf die psychischen Dispositionen als laut Adorno entscheidende Faktoren für die Entwicklung von kritischem bzw. unkritischem Bewusstsein werde ich im Folgenden noch eingehen.

141 Zu dieser Problematik bemerkte Oscar Wilde schon fast achtzig Jahre vor Adorno: „Elend und Armut sind so entwürdigend, und üben eine so lähmende Wirkung auf die menschliche Natur aus, daß eine Klasse sich ihres eigenen Leidens niemals wirklich selbst bewußt wird.“ in: Der Sozialismus und die Seele des Menschen [1891]. Zürich. Diogenes Verlag 1970.

142 Auf die Widerwärtigkeit, dass die Einzelnen sich für die Zumutungen, die ihnen nicht nur durch die Lohnarbeit abverlangt werden, auch noch dankbar zeigen müssen, weist Adorno in dem Text zu „Gesellschaft“ hin: „Generell muß jeder Einzelne, um sein Leben zu fristen, eine Funktion auf sich nehmen und wird gelehrt, zu danken, solange er eine hat.“ (SoS 1, 10). Dass diese Haltung des Almosenempfängers schon von klein auf eingeübt wird, zeigt sich an dem weithin bekannten Kirchen- und Kinderlied „Danke, für diesen guten Morgen“, das auch folgende Textzeilen enthält: „Danke, für meine Arbeitsstelle, danke, für jedes kleine Glück“.

143 Behrens, Roger. Emanzipatorische Praxis und kritische Theorie des Glücks. In: Krisis 26. Hg. Förderverein Krisis – Verein für kritische Gesellschaftswissenschaft. Bad Honnef. Horlemann Verlag 2003, S. 85.

ökonomischen Sphäre anzusetzen: „Wenn die Produktion unbedingt, schrankenlos sogleich auf die Befriedigung der Bedürfnisse, auch und gerade der vom Kapitalismus produzierten, umgestellt wird, werden sich eben damit die Bedürfnisse selbst entscheidend verändern.“ (SoS 1, 394, Hervorhebung im Original)¹⁴⁴.

Einbildung ist auch ne Bildung¹⁴⁵

Welche Prozesse die Umsetzung dieses Vorhabens zumindest bis dato strukturell verunmöglichen – die Übermacht der ökonomischen Verhältnisse gegenüber den sie produzierenden Menschen, deren notwendig falsches Bewusstsein ebenso wie der Klassenantagonismus – ist im Vorangegangenen umrissen worden. Die Schwierigkeiten, die der Herstellung des von Adorno visierten Zustands von der psychischen Ökonomie der Individuen her im Weg stehen, fasst er unter den Begriffen Halbbildung und kollektiver Narzissmus zusammen. Erstgenannter ist die vorherrschende Ausformung des ideologischen Bewusstseins, die entscheidend dazu beiträgt, dass die Welt nicht durchschaut und kritisiert, hingegen in ihrem Sosein akzeptiert wird. Halbbildung bezeichnet ausdrücklich nicht das Mittlere zwischen Bildung und Unbildung, sondern wird von Adorno noch unterhalb von letzterer verortet (SoS 1, 93).

Er kennzeichnet mit diesem Terminus die Verfallsform von Bildung, die mit der massenhaften Verbreitung von Bildungsgütern einhergeht, welche erst mit der entsprechenden technologischen Entwicklung zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts realisierbar wurde. Entgegen der optimistischen Annahme, dass, wenn man den unterprivilegierten Bevölkerungsschichten nur den Zugang zu jenen erleichterte bzw. überhaupt erst ermöglichte, dadurch insgesamt Bildung sich vermehren würde, wurde diese Adorno zufolge um ihre eigentlichen Gehalte gebracht. Die Ursache dafür sieht er in der Art und Weise, wie diese geistigen Gebilde, deren Kenntnis gemeinhin mit Bildung gleichgesetzt wird, unters Volk gebracht werden: nicht aus Menschenfreundlichkeit, um den Bedürfnissen der vormals davon Ausgeschlossenen Rechnung zu tragen, sondern in verdinglichter Form als Bildungs- oder Kulturgüter, was schon in der Konnotation von „Gütern“ mit „Waren“ anklingt.

Die Aneignung der unter dem Titel „Bildung“ angebotenen Inhalte folgt demgemäß demselben Schema wie der Konsum anderer, nicht für die nackte Lebenserhaltung notwendiger Waren auch: mit Blick auf den Prestigegewinn, den sich die Konsumenten davon erhoffen. Adorno charakterisiert deswegen Halbbildung prägnant als „vom Fetischcharakter der Ware ergriffene[n] Geist.“ (SoS 1, 108). Dass dem Geist solches widerfährt, erklärt Adorno, in Abgrenzung zur Kritik von kulturkonservativer Seite, nicht mit einem „allgemeinem Werteverlust“ oder „Verfall der Sitten“, sondern mit der Problematik, die dem Bildungsbegriff von Anbeginn an eigen ist: Bildung, verstanden „als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Zueignung“ (SoS 1, 94), denkt Adorno verknüpft mit dem gesellschaftlichen Aufstieg des Bürgertums zur herrschenden Klasse, das sich eben vermöge seiner Bildung gegenüber dem Adel einen politischen und ökonomische Standortvorteil erkämpfte¹⁴⁶.

Sie ermöglicht Autonomie und setzt sie gleichzeitig voraus; denn gemessen an den Lebensumständen eines Proletariers, der zwölf Stunden täglich in einer Fabrik schuften musste, ist das Ideal einer allseitig gebildeten Persönlichkeit der blanke Hohn. Ohne die entsprechende materielle Grundlage, die erst die Muße zur Beschäftigung mit kulturellen Dingen gewährt, bleibt die geistige Freiheit, die mit der Idee der Bildung proklamiert wird, schlicht unerreichbar (SoS 1, 99). Daran ändert sich auch nichts Grundlegendes mit der Verkürzung der Arbeitszeit auf durchschnittlich acht Stunden pro Tag und der allgemeinen Hebung des Lebensstandards, da der gute Wille des Einzelnen, seinen geistigen Horizont zu erweitern, in aller Regel nicht genügt, um sich dem, was Adorno unter Bildung versteht, auch nur anzunähern. Die Schwierigkeit liegt ihm zufolge darin, dass sich der Gehalt eines Kunstwerks oder einer philosophischen Abhandlung, entgegen der verbreiteten Annahme, dem

144 Dieser Gedanke wurde von Marcuse in seiner *Kritik des Hedonismus* einige Jahre zuvor schon vorweggenommen: „Sofern die Unfreiheit schon in den Bedürfnissen steckt und nicht erst in ihrer Befriedigung, sind sie zunächst zu befreien. Das ist kein Akt der Erziehung [] sondern ein ökonomischer und politischer Vorgang. [] Mit der Erschliessung aller vorhandenen subjektiven und objektiven Möglichkeiten der Entfaltung werden die Bedürfnisse andere geworden sein“ (1938), a.a.O., S. 81f. Inwiefern Adorno eine Bezugnahme darauf intendierte, lässt sich im Nachhinein nicht mit Sicherheit ausmachen.

145 Knarf Rellöm with The Shi Sha Shellöm - Einbildung ist auch ne Bildung. Erschienen auf: ZickZack / What's So Funny About / Indigo. Hamburg 2004.

146 Zur Bewertung von Bildung und Geschmack als herrschaftssicherndem, kulturellem Kapital und symbolischem Distinktionsmittel siehe Bourdieu, Pierre. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1987.

Rezipienten nicht einfach von selbst erschließt, sondern der Vermittlung bedarf, in seinen zeitgeschichtlichen Kontext gestellt werden muss, um im vollen Umfang begreifbar zu werden (SoS 1, 112f.). Genau das ist bei einer Verbreitung von Kulturgütern, die vom Markt diktierten Imperativen gehorcht, nicht gegeben.

Nicht zuletzt wegen seiner unnachgiebigen Kritik an dieser Entwicklung gilt Adorno als prononcierter Vertreter des Bildungsbürgertums. Dass Bildung das Resultat eines Prozesses der Kultivierung aller Sinne darstellt – für die er selber mit seinen außerordentlichen wissenschaftlichen und musischen Kompetenzen ein Paradebeispiel bot – fasst er zusammen in der Aussage: „Bildung und Differenziertheit sind eigentlich dasselbe“ (KuG 1, 108). Der Begriff der Differenziertheit bzw. das, was Adorno damit umschreibt, ist für ihn außerordentlich wichtig: Er versteht darunter eine Qualität, durch die sich das bürgerliche Individuum des neunzehnten Jahrhunderts auszeichnet (ND 52f.) und die mit diesem vom Verschwinden bedroht ist. Sie besteht in der Fähigkeit, „unreglementierte“ Erfahrungen zu machen und diese mit theoretischer Reflexion zu verbinden. In Adornos Worten: „In ihrem Postulat [der Differenziertheit, R.S.], dem des Vermögens zur Erfahrung des Objekts – und Differenziertheit ist dessen zur subjektiven Reaktionsform gewordene Erfahrung – findet das mimetische Moment der Erkenntnis Zuflucht [] Das mimetische Moment seinerseits jedoch verschmilzt auf der Bahn seiner Säkularisierung mit dem rationalen. Dieser Prozeß faßt sich als Differenziertheit zusammen.“ (ND 55). Die „subjektive Fähigkeit zum Glück“ (MM 102), deren Mangel Adorno beklagt¹⁴⁷, hat zur Voraussetzung nicht nur die Freiheit, deren Verwirklichung noch aussteht, sondern von der Subjektseite her betrachtet eben diese Erfahrungsfähigkeit, die ein zentrales Moment von Differenziertheit bildet. Ihre Verkopplung mit dem individuellen Glückspotenzial erscheint außerdem durch eine Passage aus den *Minima Moralia* gerechtfertigt, in der Adorno die „Kraft zum Glück“ beschreibt als „das schrankenlose, bis zur Selbstpreisgabe gesteigerte Aufgeschlossensein für Erfahrung“ (MM 228). Subjektive Glücksfähigkeit im Adornoschen Sinn qualifiziert sich an Objekten, in Auseinandersetzung mit der Welt und ist damit das genaue Gegenteil der gerne mit glücklichem Leben gleichgesetzten Selbst-Verwirklichung, die sich buchstäblich auf die Parole: werde, was du bist (KuG 2, 514) reduziert und sich in der Glorifizierung des sich als selbstschöpferisch verkennenden Subjekts genügt.

Merkmal der Halbbildung ist nach Adorno die Verkümmern der Erfahrungsfähigkeit, ein Weltbezug, der nicht ohne vorgefertigte Schemata auskommt, die er zwischen sich und die Realität schiebt (SoS 1, 104). Über der Wahrnehmung des Halbgebildeten liegt ein ideologischer Schleier, der sich deswegen so schwer beseitigen lässt, weil er in der psychischen Ökonomie der Betroffenen – und das sind laut Adorno der Tendenz nach eigentlich alle, sogar er selbst (SoS 1, 120) – eine wichtige Funktion erfüllt: er dient der Sinnstiftung, nachdem Kirche und Religion ihre Autorität als die Welt strukturierende und Orientierung bietende Instanzen eingebüßt haben. Die besondere Affinität von Halbgebildeten zu Aberglauben und Okkultismus leitet Adorno aus deren Bedürfnis nach Welterklärungsmodellen her, nach denen die Ungebildeten angeblich gar nicht erst verlangen, während den tatsächlich Gebildeten andere zur Verfügung stehen bzw. sie die von der Esoterik gebotenen als Unsinn durchschauen (SoS 1, 175).

Ebenso wie die Zugehörigkeit zu einer Sekte oder einer sich sonstwie erleuchtet wählenden Gemeinschaft befriedigt der Glaube, Angehöriger einer „Kulturnation“ zu sein, den persönlichen Narzissmus und kompensiert die reale individuelle Ohnmacht. Unter dieser leiden nach Adorno die Einzelnen, wenn auch weitgehend unbewusst, da sie die allgegenwärtige Forderung, ihre Chancen zu nutzen und ihr Leben aus eigener Kraft zu gestalten, nicht erfüllen können, und sich dieses Scheitern als persönliches Versagen anrechnen anstatt es zu den gesellschaftlichen Umständen, die sich ihrem Einfluss entziehen, ins Verhältnis zu setzen.

Im übermäßigen Wunsch, zu den gesellschaftlich Mächtigen dazuzugehören, drückt sich der für den Halbgebildeten typische Konformismus aus (SoS 1, 115). Da der ökonomische Aufstieg in die herrschende Klasse aber dem allergrößten Teil der Emporstrebenden versperrt bleiben muss, bemühen sie sich, auf dem kulturellen Sektor das einzuholen, was ihnen in anderen Bereichen nicht möglich ist, scheitern auch damit, aber versuchen, das um der eigenen narzißtischen Integrität willen vor sich und anderen zu verbergen. Deshalb kennzeichnet Adorno Halbbildung als „defensiv“ (SoS 1, 117) und „Geist [] mißlungener Identifikation“ (SoS 1, 103). Womit man sich zu identifizieren hat und was als erstrebenswert gilt, wird den Orientierungssuchenden qua kulturindustrieller Vermittlung nahe gebracht. Wie genau das vor sich geht und warum dieser Vorgang darin resultiert, dass Menschen „wider ihr vernünftiges Interesse an Selbsterhaltung und Glück handeln“ (SoS 1, 147), soll im Folgenden expliziert werden.

147 Siehe S. 43.

Kulturindustrie: Jeder ist seines Glückes Schmied

Textgrundlage dieses Abschnitts wird nicht nur das der Kulturindustrie gewidmete Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* sein, sondern auch dessen zu Adornos Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene Fortsetzung „Das Schema der Massenkultur“ sowie der 1963 gehaltene Vortrag „Résumé über Kulturindustrie“, da in beiden für den Themenkomplex wichtige Motive entfaltet werden, die im Kulturindustrie-Kapitel allein nicht hinreichend zur Geltung kommen. Gleiches gilt für den Text „Kulturkritik und Gesellschaft“, in dem Adorno über seinen Begriff von Kultur Auskunft erteilt und seine eigene Rolle als Kritiker reflektiert. Zu Beginn ist eine Begriffsklärung des von Horkheimer und Adorno bewusst gewählten Ausdrucks „Kulturindustrie“ vonnöten, da es sich hierbei nicht um eine aus Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem akademischen Mainstream geschaffene Wortkreation handelt, sondern eine sachliche Differenz gegenüber gängigeren Termini wie „Massenmedien“ oder „Massenkultur“ angezeigt werden soll.

Beide begünstigen das Missverständnis, dass den Massen eine entscheidende Rolle zukommt, sei es als Produzenten von Kultur, wie in der früheren Volkskunst, sei es, dass die Kulturproduktion sich an ihren Bedürfnissen ausrichte. Das trifft nach Adorno beides nicht zu, vielmehr sind die Massen nicht Subjekt sondern Objekt der Kulturindustrie (KuG 1, 337)¹⁴⁸. Von dem Begriff „Massenmedien“ wird dieser Sachverhalt ebenfalls nicht zureichend getroffen, sondern eher verdeckt, da der Anschein entsteht, es ginge primär um die organisatorisch-technischen Mittel zur Verbreitung von Informationen, als um deren Funktion und die übertragenen Inhalte.

Als materialistischer Kritiker hat Adorno erkannt, dass es nicht genügt, die herrschenden, d.h. von der Kulturindustrie produzierten und reproduzierten Bewusstseinsformen zu kritisieren, sondern dass bei deren Entstehungsbedingungen, in der Produktionssphäre, anzusetzen ist. Eine Kulturkritik, die einfach „bei der Verfilzung von Kultur mit dem Kommerz stehenbleibt [] verfährt nach dem Schema der reaktionären Sozialkritiker, die das schaffende gegen das raffende Kapital ausspielen.“ (KuG 1, 19). Deswegen die Rede von *Kulturindustrie*, die explizit auf die Produktion hinweist und „den Gegensatz von Kultur und Industrie polemisch als schlechte Identität behauptet“¹⁴⁹. Gemeint ist allerdings nicht, dass die Kulturproduktion selber komplett unter industriellen Bedingungen stattfindet wie die fließbandmäßige Fertigung von Waren in anderen Bereichen, auch wenn Adorno bei der Herstellung von Filmen Tendenzen in diese Richtung ausmacht. Der Begriff Industrie „bezieht sich auf die Standardisierung der Sache selbst - etwa die jedem Kinobesucher geläufige der Western - und auf die Rationalisierung der Verbreitungstechniken“ (KuG 1, 339).

Kultur war und ist nicht das ungebrochen Gute und Hochhaltenswerte, das Adorno der Industrie kontrastiert, sondern als „Kultur“ im Singular gegenüber der Mannigfaltigkeit des unter ihr Subsumierten immer schon eine Verdinglichung, was nicht bedeutet, dass viele Kulturen, wie es im heute beliebten Schlagwort von der „multikulturellen Gesellschaft“ anklingt, in irgendeiner Weise besser wären. Der Untergang dessen, was in der europäischen Tradition bis dahin unter Kultur verstanden wurde, in der Kulturindustrie ist nach Adorno nichts, was jener rein von außen und ohne eigene Schuld widerfahren wäre. Als Objektivation des Geistes einer Gesellschaft und damit derjenige Bereich, der im Gegensatz zur Praxis der unmittelbaren Lebenserhaltung steht, hat Kultur teil am Unrecht, das Adorno in der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit gelegen sieht (KuG 1, 20). Gleichzeitig ist diese Entfernung von den Anforderungen der Alltagspraxis die Bedingung der Möglichkeit für deren Kritik und andererseits auch die Voraussetzung für die Neutralisierung zur reinen Kultur und damit zur Sphäre der unkritischen Erbaulichkeit. Die Entkopplung von der materiellen Produktion war auch während der liberalistischen Phase, die Adorno als Blütezeit der europäischen Kultur bestimmt, nie vollständig gegeben und vom Ende dieser Ära bleibt auch Kultur nicht unberührt. Der Unterschied von Produktion und Kultur schwindet: „Kultur wurde vollends zur Ware“ (DA 223), was sie früher wohl auch war, aber darüber hinaus eine gewisse Selbständigkeit als geistige Objektivation beanspruchen konnte. War ihr Schicksal damals schon verknüpft mit dem der Ideologien als Manifestationen des objektiven Geistes einer Gesellschaft, so ist sie selber ideologisch geworden, wo sie an ihrer nicht mehr existenten Eigenständigkeit festhält.

Umgekehrt „wird das Ganze »Kultur«“ (KuG 1, 25), insofern es auch auf der Ebene des materiellen Produktionsprozesses nach Adornos Einschätzung keine naturwüchsige Praxis mehr gibt, die

148 Von der Kulturindustrie als einem von Menschen geschaffenen System wird deswegen wie von einem handelnden Subjekt gesprochen, weil sie sich, ebenso wie die kapitalistische Produktionsweise, im Laufe der Zeit gegen ihre Produzenten verselbständigt hat.

149 Hesse, Christoph. Kulturindustrie. Manuskript des Einleitungsvortrages des Seminars „Kulturindustrie“ bei den „Adorno-Tagen, Dortmund“ – 13.9.2003; im Internet unter: http://www.rote-ruhr-uni.org/texte/hesse_kulturindustrie.shtml. 02.06.04.

Vermittlung umfassend geworden ist¹⁵⁰. Deswegen reicht Kulturkritik für sich alleine genommen nicht aus, sondern verfehlt ihren Gegenstand, wenn sie nicht ebenso Kritik an der Gesellschaft übt, die die Kultur hervorbringt. Eine adäquate Verbindung von beidem kann nur erreicht werden, wenn Kulturkritik „den Begriff Kultur festhält, deren gegenwärtige Erscheinungen aber als bloße Waren und Verdummungsmittel demoliert.“ (KuG 1, 22). Sie hat dabei nach Adornos Anspruch weder einfach nur immanent oder transzendent zu verfahren, also nur die der Kultur eigenen Maßstäbe gelten zu lassen oder sie komplett als bloß falsches Bewusstsein zu verwerfen, sondern als dialektische die Alternative selbst zu kritisieren.

Entscheidend aber für Adornos Bewertung von Kultur in ihrer Gesamtheit ist ihr Gegenteil, die Barbarei des industriell organisierten Massenmords an den europäischen Juden, das doch nicht nur ihr Gegenteil, sondern auch aus ihr hervorgegangen ist. Dass aller Kultivierung und Zivilisierung der Menschen zum Trotz etwas Derartiges geschehen konnte, lässt rückwirkend die gesamte europäische Zivilisation in einem überaus fragwürdigen Licht erscheinen, beweist für Adorno unwiderleglich ihr Mislingen (ND 359). Trotzdem revidiert er sein Urteil, dass, wer nach Auschwitz an der Kulturproduktion oder -kritik noch irgendwie mitwirke, sich der Barbarei schuldig mache. Er gesteht Kunst und Kultur eine Daseinsberechtigung zu, sofern sie dem Leiden zum Ausdruck verhelfen. Eben das wird von der Kulturindustrie hintertrieben: „Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten“ (MM 70). Das Verbot solcher Erkenntnis meint nicht, dass jene es zu beschönigen sucht oder explizit zensiert, sondern es wird vielmehr als unvermeidliches, als Bestandteil des wahren, echten, unverfälschten Lebens dargestellt. Die Kulturindustrie benutzt das Elend, um ihren Produkten damit das Gütesiegel der Authentizität zu verleihen. Tragik wird zum Mittel, mit dessen Hilfe den seichten Inhalten der unglaubwürdigen Geschichten, die den Konsumenten dargeboten werden, die notwendige Tiefe untergeschoben werden kann.

Anhand einer Analyse von Manuskripten von Fernsehspielen, veröffentlicht unter dem Titel „Fernsehen als Ideologie“, zeigt Adorno, dass die manifeste und die latente Botschaft der Filme keineswegs übereinstimmen (KuG 2, 521, 527). So werden mit der Behauptung, durch die schonungslose Darstellung menschlichen Leidens nichts anderes als die empirische Wirklichkeit zu zeigen, gesellschaftlich produzierte Mißstände als unabwendbares Schicksal dargestellt, das wie eine Naturkatastrophe über die Menschen hereinbricht, der sie hilflos ausgeliefert sind. Mitgefühl mit dem tragischen Helden ist erlaubt und erwünscht, denn die Zuschauer, die ihren Emotionen im Kino oder vor dem Fernseher freien Lauf lassen, werden, wie Adorno ausführt, durch diese Form der Katharsis in die Lage versetzt, sich im realen Leben um so besser zu kontrollieren (DA 166).

Sein reales, tristes Leben ist es, dem der Konsument zumindest für eine Zeit lang entfliehen will; er möchte sich mithilfe der kulturindustriellen Produkte Ablenkung, Erholung und Zerstreuung verschaffen. Wie im Untertitel des Kulturindustrie-Kapitels, „Aufklärung als Massenbetrug“, schon angezeigt, hält die Kulturindustrie nicht, was sie verspricht und das ist nichts weniger als – das Glück. Das mag vielleicht auf den ersten Blick etwas hochgegriffen wirken, war doch gerade nur von Unterhaltung und Zerstreuung die Rede, die das Gegenstück zur Lohnarbeit bilden sollen, die Adorno auch als „Fluch“ bezeichnet (KuG 2, 607). Diese Äußerung bezieht er allerdings nicht auf seine eigene Arbeit; sie nennt er vielmehr „glücklich“ (KuG 2, 646). Genau das unterscheidet eine Arbeit, die als Berufung verstanden wird, wie dies bei Künstlern paradigmatisch ist, von den Jobs, die dem Einzelnen „den Unterhalt gewähren, ohne Rücksicht auf das, was ihm als seine menschliche Bestimmung vor Augen steht, wenn anders er von einer solchen noch etwas ahnt.“ (SoS 1, 16).

Diesem grauen Arbeitsalltag suchen die Menschen jeden Feierabend aufs Neue vergeblich¹⁵¹ zu entrinnen; die dauerhafte, gelungene Flucht wäre das Glück: die Unabhängigkeit sowohl von irgendeinem Chef als auch vom Druck der Konkurrenz, nie wieder arbeiten müssen bei gleichzeitiger umfassender materieller Absicherung, das sorgenfreie Leben. Behrens fasst das zusammen mit „Glück, Reichtum und Erfolg“ als der „Dreieinigkeit des modernen Subjekts“¹⁵². Erfolg ist ein Kernstück der bürgerlichen Ideologie und meint den Glauben, es aus eigener Kraft geschafft zu haben¹⁵³.

Die Formel dafür, dass alle die gleichen Chancen hätten, ihre Ziele zu verwirklichen, lautet: „Jeder ist seines Glückes Schmied“. Das impliziert, dass „alle Bestimmung oder Definition von Glück subjektiv“

150 Auf die entscheidende Bedeutung, die Adorno Kultur beimisst, weist auch Thomas Gebur hin: „Als Sphäre der Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft kommt ihr [der Kultur; R.S.] eine Schlüsselposition in Adornos Gesellschaftsdiagnose zu.“ (Gebur, Thomas. Denn die Menschen sind immer noch besser als ihre Kultur. In: Die Gesellschaftstheorie Adornos. Hg. Auer, Dirk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 96.)

151 Zur Erklärung der Vergeblichkeit später mehr.

152 Behrens, a.a.O., S. 85.

153 Vergleiche hierzu die Definition des Dudens: „positives Ergebnis einer Bemühung; Eintreten einer beabsichtigten, erstrebten Wirkung“; (Duden - Deutsches Universalwörterbuch a.a.O.).

bleibt und ist damit „schon Ideologie der Wahrheit des Glücks, das in gelingender Subjektivität läge.“¹⁵⁴. Diese ist aber unter den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen auch für den Erfolgreichen nicht zu haben, denn die Triebverzicht und Anpassungsleistungen, die er auf dem Weg nach oben erbringen musste und weiter erbringen muss, um oben zu bleiben, sind das genaue Gegenteil einer freien Entfaltung des menschlichen Potentials, die Adorno mit gelingender Subjektivität zusammendenkt.

Dass es diese bis jetzt nicht gibt, bedeutet nicht, dass keinerlei Glück existiert bzw. dass Adorno das subjektiv empfundene in Bausch und Bogen verwerfen würde. Zwar findet sich auch für diese Lesart eine Stelle in der *Ästhetischen Theorie*, an der er rigoros behauptet, dass „alles Glück am Bestehenden und in ihm Ersatz und falsch ist“ (ÄT 461), doch in den kulturkritischen Schriften vertritt er eine dialektische Position, wie sie auch sonst für sein Denken charakteristisch ist. Er kritisiert die starre Entgegensetzung von subjektivem und objektivem Glück und hebt ab auf die wechselseitige Bedingtheit von beidem: „Kein Glück, das nicht dem gesellschaftlich konstituierten Wunsch Erfüllung verhieß, aber auch keines, das nicht in dieser Erfüllung das Andere verspräche. Die abstrakte Utopie, die darüber sich täuscht, wird zur Sabotage am Glück und spielt dem in die Hände, was sie negiert.“ (KuG 1, 87, vgl. auch 115).

So wird selbst das Glück, das „der Warenfetischist, der der conspicuous consumption bis zur Obsession verfallen ist,“ (ebd.) sich auf diesem Wege zu verschaffen versucht, von Adorno nicht als nur falsches verworfen, sondern er entdeckt darin das Moment, das auf die untrennbare Verbundenheit von individuellem mit gesellschaftlichem Glück hinweist: Dem Prestigeerwerb, der mit der Zurschaustellung von Statussymbolen erzielt werden soll, liegt, wenn auch in durch die Konkurrenz deformierter Gestalt, der Wunsch nach Anerkennung durch die Anderen zugrunde, was umgekehrt die Anerkennung der Anderen – Adorno spricht vom „Ganzen als des wahren Subjekts von Glück“ (ebd.) – impliziert.

Die Kulturindustrie dagegen propagiert das individuelle Glück in seiner verdinglichten, dem Warenfetisch unterworfenen Form als das höchste der Gefühle: das von ihr entworfene Idealbild ist der erfolgreiche Konsument bzw. der konsumierende Erfolgsmensch. In der Art der Propaganda macht Adorno eine Änderung gegenüber der liberalistischen Phase des Kapitalismus aus: Wo früher das Märchen vom Tellerwäscher, der sich mit Fleiß und Geschäftssinn zum Millionär hocharbeitet, verbreitet wurde, wird heute den sich Abmühenden zu verstehen gegeben, dass auf den Schweiß noch lange kein Preis folgen muss, sie aber nichtsdestotrotz oder vielmehr gerade deswegen in der Pflicht stehen, permanent ihre Nützlichkeit für die Gesellschaft zu beweisen (DA 168). Vor dem Kapital sind alle Menschen gleich – ersetzbar, und ihre universelle Fungibilität wird den Einzelnen von der Kulturindustrie, sei es im Kino, Fernsehen, auf Reklametafeln oder in den Printmedien immer wieder demonstriert.

Adorno erläutert diesen Umstand anhand der Stars im Spielfilm: Sie sind die fleischgewordene Durchschnittlichkeit, müssen es sein – oder heutzutage sich mithilfe der plastischen Chirurgie zurechtschneiden lassen –, denn die Prinzessin darf nur spielen, wer dieselbe Schuhgröße hat wie Aschenbrödel. Wissenschaftlicher ausgedrückt: Um die Identifikation der Rezipienten mit ihren Idolen zu garantieren, müssen diese „bis zur Ausscheidung widerstrebender Physiognomien“ (DA 168) sich als prinzipiell identisch mit jenen präsentieren. Nur dann taugen sie als Projektionsfläche für die Sehnsucht der Massen nach Glück und Ruhm. Darin besteht einer der zentralen Kritikpunkte Adornos an der Kulturindustrie: „Sie plant das Glücksbedürfnis ein und exploitiert es.“ (ÄT 461). Gerade in der prinzipiellen Identität der Hollywoodstars mit den von ihnen verkörperten Durchschnittsmenschen wird ihre unüberwindliche Distanz zu diesen zementiert: Deswegen spielt immer noch Julia Roberts – oder Charlize Theron – die Hauptrolle, aber nie die Frau, deren Leben verfilmt wird.

Dass das Starlet und nicht die Kinobesucherin Lieschen Müller im Rampenlicht steht, muss für diese angesichts der planmäßigen Willkür, mit der die einen protegiert und die anderen fallen gelassen werden, als unabwendbare Vorherbestimmtheit erscheinen (DA 167). Die Enttäuschung über die eigene Mittelmäßigkeit wird mit einem resignierten: „es hat halt nicht sollen sein“ beiseite geschoben. In dieser Phrase drückt sich genau der Glaube an die höheren Mächte aus, der das verdrängte Wissen um die eigene Ohnmacht und Vergeblichkeit der verzweifelten Anstrengung „rationalisiert“¹⁵⁵. Diese Vorstellung einer schicksalhaften, quasi-göttlichen Gewalt, die für das eigene langweilige bis erbärmliche Leben verantwortlich gemacht wird, bildet die Kehrseite der allgemein geläufigen Verknüpfung von Glück und Zufall, die sich in den Redensarten vom „Sonntagskind“, dem „In-die-Wiege-gelegt-Sein“, oder biologistischer in der „angeborenen Begabung“ ausdrückt. Behrens

154 Behrens, a.a.O., S. 95f.

155 Daran ändert auch die Ersetzung der „höheren Mächte“ durch die Gesamtheit aller an der Abstimmung teilnehmenden Fernsehzuschauer, wie sie inzwischen bei den einschlägigen Talentshows Usus ist, nichts Grundlegendes. Die Irrationalität der gesamten Veranstaltung wird hier lediglich durch das demokratische Verfahren verbrämt.

unterstreicht die Entwertung, die die Leistungen des Einzelnen durch die Identifikation von Glück mit Erfolg zwangsläufig erfahren: „Erfolg wird Glück, indem Glück zum Erfolg wird.“¹⁵⁶

Adorno betrachtet Planung und Zufall als zwei Seiten derselben Medaille (DA 168). Er zielt mit dieser Behauptung nicht darauf ab, dass manche besonders bevorzugt würden, auch wenn er das mit Blick auf die Empirie für wahrscheinlich erachtet, sondern macht deutlich, dass der Zufall selber Teil der Planung ist, nämlich „daß man an sein Walten glaubt.“ (DA 169). Für die Planung braucht es weder eine Einheitspartei, die das Programm vorgibt, noch eine Clique von böartigen Ausbeutern, die seine Umsetzung überwacht. Die Selbstverwertung des Werts – und nichts anderes meint Kapitalismus – heißt so, weil sie sich durch und zugleich ohne den Willen und das Bewusstsein ihrer Subjekt-Objekte, der lebendigen Menschen, vollzieht; sie werden vom Wert als dem „automatischen Subjekt“¹⁵⁷ in Regie genommen. Adorno fasst diesen Sachverhalt folgendermaßen: „Gerade der strikt deterministische Charakter der ökonomischen Bewegungsgesetze der Gesellschaft verurteilt ihre Mitglieder, würde ihre eigene Bestimmung wahrhaft als Kriterium geachtet, zum Zufall. Wertgesetz und Anarchie der Warenproduktion sind eines.“ (ND 338f.).

Dieses Zitat dient, um dem Missverständnis vorzubeugen, Adorno würde eine Priestertrugsthese¹⁵⁸ vertreten, was Formulierungen wie „Aufklärung als Massenbetrug“ oder „Betrug[] am Glück“ (DA 162) nahelegen. Das Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten stellt er folgendermaßen dar: Der Betrug, den jene inszenieren, die nicht nur Machthaber, sondern immer auch Vollzugsorgane sind, funktioniert, weil die Betrogenen ihn wollen und also funktioniert er auch nicht im wörtlichen Sinn von „Betrug“, da er insgeheim als solcher erkannt und zugleich affirmiert wird (KuG 1, 342). Auf diesen Punkt macht auch Hesse aufmerksam: „Manipulation wäre demnach nicht als schematische Subjekt-Objekt-Beziehung vorzustellen, [] sondern als spezifische Organisation eines schon gesellschaftlich prädisponierten Bewußtseins im Interesse politischer Herrschaft“¹⁵⁹.

Prädisponiert ist das Bewusstsein, insofern die Menschen der Lüge bedürfen, um das Elend der Lohnarbeit zumindest zeitweise zu vergessen und ihren Narzissmus zu befriedigen, indem sie sich einreden, es käme auf sie als Individuen an, sie persönlich wären einzigartig, unverwechsel- und unersetzbar, ganz speziell-individuell. Die entsprechenden Mittel, um diese Individualität zu „verwirklichen“, d.h. nach außen hin kenntlich zu machen, liefert die Kulturindustrie frei Haus. Als Konsumenten sollen sich die Einzelnen definieren über ihren Musikgeschmack, Kleidungsstil, die Lieblingsserie und den Kauf der passend dazu konfektionierten Merchandisingprodukte. Doch der individualistische Ausbruchversuch aus dem Einerlei des Alltags und der Uniformität der Käufermassen endet wie durch Geisterhand gesteuert immer wieder bei seinem Ausgangspunkt: in den Armen der Kulturindustrie¹⁶⁰, die sich rühmt, zu wissen, was ihre Kunden, erfasst und klassifiziert zu „Zielgruppen“, wollen: Bauknecht weiß, was Frauen wünschen, die Hungrigen aller Länder lieben McDonalds und Pro7 liebt es, sie zu unterhalten. In diesem Zirkel, bestehend aus der Schaffung von Bedürfnissen, die nur zum Schein befriedigt werden bzw. in deren Befriedigung der nächste Konsumwunsch schon enthalten sein muss, wird das durchgesetzt, was Adorno polemisch als „kategorische[n] Imperativ der Kulturindustrie“ pointiert: „Er lautet: du sollst dich fügen, ohne Angabe wozu; fügen in das, was ohnehin ist, und in das, was, als Reflex auf dessen Macht und Allgegenwart, alle ohnehin denken.“ (KuG 1, 343).

156 Behrens, a.a.O., S. 103.

157 MEW 23, a.a.O., S. 169.

158 Der Ausdruck bezeichnet eine manipulationstheoretische Position und darauf geht zurück, dass die Priester, als mit besonderem Wissen – im christlichen Abendland Lateinkenntnissen – ausgestattete Gruppe der herrschenden Schicht, das Volk belogen, um es in Unmündigkeit und also leichter beherrschbar zu halten.

159 Hesse, a.a.O.

160 Vgl. dazu auch Heinz Steinert: „Es gibt in der Tat keinen Ort außerhalb der Kulturindustrie.“; aus: „Kulturindustrie ist alles“. In: Jungle World Nr. 38. Berlin 2003.

Alle Kunst ist ganz und gar nutzlos¹⁶¹

Das in den letzten Absätzen Dargestellte hört sich sehr nach einer völlig ausweglosen Situation an; dem ist nicht ganz so: Kritik ist erlaubt (DA 163), natürlich nur, sofern sie sich auf die Waffe der Kritik beschränkt und der Kritik der Waffen¹⁶² entsagt. Ihre Duldung ist dabei das offensichtlichste Anzeichen für ihre Wirkungslosigkeit, in der Regel wird sie umgehend ins System integriert, trägt zu seiner Erneuerung bei, die im Endeffekt alles beim Alten belässt. Als eine Praxis, die als Anti-Praxis schlechthin der Verwertungslogik des Kapitalismus im Allgemeinen und der Kulturindustrie im Besonderen opponiert, deklariert Adorno die avancierte Kunst. Er nennt sie einmal das Funktionslose (GS 11, 14), weil er eines ihrer wichtigsten Charakteristika darin sieht, dass sie vom Bereich der alltäglichen Lebensbewältigung, innerhalb dessen allem eine Funktion zukommt, nicht einfach nur ausgenommen, sondern ihm explizit entgegengesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist für Adorno Teil des „Glück[s] an den Kunstwerken“ (ÄT 30) und ebenso ihr Problematisches, da diese Distanz zum realen Leben nur um den Preis des Verzichts auf den verändernden Eingriff zu haben ist, das Verbleiben in einer abgetrennten Sphäre schon die Neutralisierung zur Spielwiese einschließt. Adorno weigert sich, diese Sphäre und damit Kunst zu definieren, mit der Begründung, dass das ihrem eigenen Prinzip zuwiderliefe, das als ein utopisches mit Definition unvereinbar sei, da diese per se ein herrschaftliches, verfügendes Moment beinhalte (KuG 1, 451). Beim Versuch, zu explizieren, was Kunst ist und was nicht¹⁶³, fällt als erstes auf, dass sie ein Unnützes ist, sie hat keinen Gebrauchswert: darin besteht ihre *differentia specifica* zu gewöhnlichen Waren. Wohl ist und war sie immer auch Ware, ging aber nicht darin auf. Lange Zeit wurden Kunstwerke fast ausschließlich als Auftragsarbeiten angefertigt, waren damit dem Auftraggeber verpflichtet, aber der Konkurrenz auf dem Markt weitgehend entzogen. Das änderte sich mit dem Beginn der bürgerlichen Epoche: es konnte sich eine zumindest partielle Autonomie der Kunst entwickeln (DA 180).

Autonom ist Kunst, sofern sie nur ihrem eigenen Formgesetz folgt. Der Begriff Formgesetz meint die Durchbildung eines Kunstwerks, „daß alle seine Momente, und seine Einheit, organisiert sein müssen gemäß ihrer eigenen spezifischen Beschaffenheit.“ (ÄT 455). Diese steht laut Adorno gerade bei den authentischen Kunstwerken im Widerspruch zu ihrem Stil, den er nicht nur als die Gesamtheit der ästhetischen Traditionen und Gestaltungsprinzipien bestimmt, denen ein Künstler seine Arbeit unterwirft, sondern auch als die sozialen Formen und das heißt für ihn: die Gewalttätigkeit einer Epoche. Das Austragen der Spannung zwischen der Allgemeinheit, die sich im Stil verkörpert, und dem je besonderen Anspruch des einzelnen Werks, nicht das glatte und ungebrochene Sich-Einfügen in jenen, ist Adorno zufolge ein Qualitätsmerkmal von gelungener Kunst (DA 151).

In der Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem, die aller Gebrochenheit zum Trotz darin immer mitgesetzt ist, weil die Unterwerfung unter eigene Formgesetz und den Stil den Schein von Harmonie suggeriert, macht Adorno ein ideologisches Moment in jeglicher Kunst aus. Gleichzeitig verhilft sie dadurch, dass sie diesen Konflikt austrägt und nicht stillstellt, dem Leiden als der Erfahrung von unauflösbaren Widersprüchen zwischen dem Individuum und der gesellschaftlichen Allgemeinheit zum Ausdruck. Darin gründet nach Adorno ein weiteres Moment dessen, was Kunstwerke von gewöhnlichen Gegenständen unterscheidet: ihr Gehalt, den er umschreibt als „das Verhältnis des Was und des Wie“ (KuG 1, 442), das Kunstwerke dem Rezipienten mitteilen. Kunst und Kitsch sondert Adorno danach, dass dieser ein Spannungsverhältnis zwischen Form und Inhalt gar nicht erst aufkommen lässt bzw. überhaupt jedes Widersprüchliche glättet und zudeckt.

Teil der Dialektik im Innern eines authentischen Kunstwerks ist das Glücksversprechen – die Verheißung eines Anderen, Neuen, Möglichen –, das gebrochen wird (ÄT 205), weil Kunst das Glück nicht aus eigener Kraft im Hier und Jetzt verwirklichen kann. Würde sie das Glück nicht versprechen, sondern als Bestehendes behaupten, wäre sie bloß Ideologie. Seinen utopischen Aspekt, das, womit das Kunstwerk über sich selbst und über das Seiende hinausweist, fasst Adorno unter Bezugnahme auf Benjamins programmatischen Text „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ mit dem Begriff der Aura. Ein anderer Terminus dafür ist „Atmosphäre“ (ÄT 408);

161 Wilde, Oscar. Aphorismen. Hg. Thissen, Frank. Frankfurt a.M. Insel Verlag 1987, S. 10.

162 Marx, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Zit. nach: Digitale Bibliothek Bd. 11. Berlin. Directmedia 1998.

163 Was im Folgenden über Kunst gesagt wird, bezieht sich auf den Zustand, bevor sie komplett kulturindustriell vereinnahmt wurde. Zur weiterführenden Beschäftigung mit Adornos Kunstbegriff siehe Asián, Martin. Theodor W. Adorno: Dialektik des Aporetischen: Untersuchungen zur Rolle der Kunst in der Philosophie Theodor W. Adornos. Freiburg [u.a.]. Alber, 1996; Paetzl, Ulrich. Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas: Perspektiven kritischer Theorie. Wiesbaden. Deutscher Univ.-Verl., 2001.

er besagt, dass das, was ein Kunstwerk ausmacht, nicht in seiner Gegenständlichkeit aufgeht, ihm aber als objektivierbare Bedeutung anhaftet, die nicht einfach im Auge des Betrachters liegt. Um dem durch die bisherigen Ausführungen möglicherweise entstandenen Anschein entgegenzuwirken, Kunst reduziere sich bei Adorno im Wesentlichen auf etwas komplett Vergeistigtes, sei hervorgehoben, dass jedes Kunstwerk entsteht im Sich-Abarbeiten des Subjekts an einem ihm fremden, dem Material. Es stammt aus der außerkünstlerischen Empirie, wird bis zu einem gewissen Grad davon abgelöst, kann sie aber nie völlig verlassen. Michael Scharang veranschaulicht dieses Verhältnis von Transzendenz und Immanenz zur Realität folgendermaßen: „Ein Kunstwerk [] ist die bestmögliche Darstellung der Welt. Es ist nie die ganze Welt, doch durch die vollkommene Darstellung des Teils ist es mehr als der Teil.“¹⁶⁴. Darstellung ist nicht verkürzt als Abbildlichkeit, schlichte Imitation zu verstehen, sondern enthält nach Adornos Auffassung immer ein mimetisches Moment, d.h. ein Sich-Angleichen an das Material und dessen Formgesetz. Ein echtes Kunstwerk ähnelt nicht etwas anderem, sondern „[d]ie Mimesis der Kunstwerke ist Ähnlichkeit mit sich selbst.“ (ÄT 159)¹⁶⁵.

Etwas von der Dialektik zwischen konstruktiv-rationaler Durchorganisation und spielerisch Mimetischem innerhalb eines Kunstwerks findet sich auch in der Aufspaltung der Kunst in ernste und leichte. Während die ernste das umfasst, was gemeinhin mit bürgerlicher Hochkultur gleichgesetzt wird, zielt die leichte auf Amüsement und Zerstreuung wie sie auf dem Jahrmarkt oder im Zirkus geboten werden. Adorno macht diese Unterscheidung nicht, um die Darbietungen von Artisten und Clowns einer Shakespeare-Aufführung als niedrig und minderwertig gegenüberzustellen¹⁶⁶, sondern analysiert den Gegensatz von ernst und leicht als Reflex der Klassengesellschaft. Hohe Kunst kann nur unter der Bedingung existieren, dass eine kleine Minderheit, die bürgerliche Klasse, von der materiellen Produktion ausgenommen ist, während die Werktätigen nach einem mühseligen Arbeitstag Entspannung und Unterhaltung suchen und sich nicht mehr der Anstrengung aussetzen können und wollen, die die Beschäftigung mit ernster Kunst erfordert (DA 157).

Die Spaltung der Kultur in diese beiden Bereiche kann nach Adornos Überzeugung nicht dadurch überbrückt werden, dass sich die ernste Kunst die leichte einverleibt oder umgekehrt. Das ist aber inzwischen geschehen: die Kulturindustrie hat den Widerspruch im schlechten Sinne aufgehoben (ebd.). Sie unterwirft alles demselben Zweck, ihrem Verwertungsinteresse, die Werke der hohen Kunst ebenso wie die zur bloßen Zerstreuung geschaffenen. Das affiziert diese bis in ihre innere Zusammensetzung hinein. Um verwertbar zu sein, muß Kunst den Ansprüchen nach leichter Konsumierbarkeit genügen, ihre Nützlichkeit durch ihren Unterhaltungswert erweisen. Sollte aber ein Kunstwerk vom Rezipienten doch einmal eine gewisse geistige Anstrengung verlangen, so vollbringt er diese – wie schon in Zusammenhang mit Adornos Kritik der Halbbildung dargestellt wurde – stets mit Blick auf den Prestigegewinn, den er sich von seinen so erworbenen Kenntnissen verspricht (DA 181). Kunst folgt also nicht mehr ausschließlich ihrem eigenen Formgesetz, sondern in erster Linie den Anforderungen des Marktes und gibt damit ihre bis dahin wenigstens teilweise vorhandene Autonomie auf.

Die konsequente Subsumtion der leichten Kunst unter den Primat der Selbstverwertung des Werts zeigt sich für Adorno in der „Vergeistigung“ (DA 165), der sie unterworfen wird. Seiner Analyse stellt sich die Situation so dar: Eine Darbietung, die einfach nur für sich steht und der bloßen Unterhaltung dient, ohne den Anspruch, irgendwelche Bedeutung zu transportieren, genügt den Maßgaben der Kulturindustrie nicht. Pure Zerstreuung und ungehemmter Spaß werden als flach, simpel und naiv geschmäht und künstlich aufgeladen mit Inhalten, die dem Ganzen einen tieferen Sinn verleihen sollen: „Es klirrt nicht die Schellenkappe des Narren, sondern der Schlüsselbund der kapitalistischen Vernunft“ (ebd.).

Tatsächlich dient die Anhebung des Niveaus jedoch nur als Alibi für die Präsentation von Stars, der konstruierte Zusammenhang, an dem sich die Handlung entlanghangelt, als Anlaß für die Zurschaustellung von Requisiten und die Aneinanderreihung isolierter Einzelsequenzen. Zudem würde eine übergeordnete Idee, die eine logische Verbindung zwischen den einzelnen Momente herstellt, vom Zuschauer ein gedankliches Nachvollziehen erfordern, was jedoch eine intellektuelle Eigenleistung und damit für bloßes Vergnügen zuviel an Anstrengung abverlangen würde (DA 159).

164 Scharang, Michael. Kunst ist nicht Kultur. In: Konkret 11/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.

165 Ein ähnlicher Gedanke findet sich in einer sehr anschaulichen Formulierung bei Oscar Wilde: „Die Kunst ist kein Spiegel, sondern ein Kristall. Sie schafft ihre eigenen Gestalten und Formen.“, a.a.O. (1987), S. 431.

166 Er gibt sich vielmehr als großer Bewunderer eines der bekanntesten Clowns zu erkennen: Zu Charlie Chaplins fünfundsiebzigstem Geburtstag veröffentlicht er in der „Neuen Rundschau“ eine Lobrede auf ihn und seine Arbeit, in welcher er ihm die besondere Fähigkeit, in seinem Spiel das Rationalitätsprinzip mit mimetischen Verhaltensweisen zu versöhnen (KuG 1, 365), attestiert.

Eine der wenigen positiven Seiten, die Adorno der Kulturindustrie abgewinnen kann, liegt in der Ähnlichkeit mancher ihrer Produkte mit Darbietungen im Zirkus, Kunst, die nicht auf geistiger Leistung sondern auf der virtuosen Beherrschung des Körpers beruht, die sich selbst genügt und keine tiefere Bedeutung suggerieren muss.

Und heute?

Im Vergleich zu Adornos Zeit hat sich einiges verändert, vieles aber ist sich gleich geblieben: Die Vorgabe, ein bestimmtes Niveau nicht zu unterschreiten, ist weggefallen. Kaum ein Klamauk ist zu sinnfrei und einfach gestrickt, um es ins Vorabendprogramm zu schaffen. Dass Adorno das als Verbesserung im Sinne seiner Kritik werten würde, ist nicht anzunehmen. Denn auch bei den Comedy-Sendungen neueren Zuschnitts geht es nicht darum, Leute mit Albernheiten glücklich oder wenigstens ihre Sorgen vergessen zu machen, sondern um Einschaltquoten, Werbeeinnahmen, verkaufte Videos und DVDs, kurz: den Profit.

Auf zwei häufig geäußerte Kritikpunkte am Kulturindustrie-Kapitel möchte ich abschließend noch eingehen¹⁶⁷. Erstens: Die Kulturindustrie als ganze hat sich enorm ausdifferenziert, die Standardisierung ist nicht mehr in dem Maße gegeben wie früher¹⁶⁸. Zweitens: Die Rezipienten sind gar nicht alle so unmündig, wie Adorno sie sich vorstellt¹⁶⁹. Zu eins: Das Argument hat die Empirie auf seiner Seite, es gibt nicht mehr nur drei Programme im Fernsehen, sondern mindestens fünfunddreißig und die Angebote im Internet lassen sich zahlenmäßig kaum mehr fassen. Zwar bedeutet eine veränderte Quantität nicht automatisch eine bessere Qualität der Produkte, sondern meist nur den Schein einer größeren Auswahl aus dem gleichen Sortiment. Was unabhängig sein möchte, wird eingeordnet unter der Sparte „independent“. Von den technischen Bedingungen her betrachtet besteht aber immerhin die Möglichkeit zur Nischenbildung und Eigenproduktion – für eine große Anzahl Menschen in den industrialisierten Ländern sind ein Computer und die entsprechende Software, um z.B. eigene Musik oder ein Video zu produzieren und ins Internet zu stellen, verhältnismäßig einfach verfügbar –, was auch genutzt wird.

Die Kehrseite dieser technischen Entwicklung scheint allerdings Adorno Recht zu geben: Die Möglichkeiten der Erfassung der Einzelnen bis in kleinste Detail ihrer Konsumgewohnheiten hinein ist ebenfalls über jedes von Adorno absehbare Maß hinaus angewachsen. So bieten beispielsweise Internetprovider einen kostenfreien Emailaccount im Austausch gegen die vom Nutzer übermittelten Kundendaten und brüsten sich, ihre Werbung maßgeschneidert für dessen Interessen zu plazieren. Die Diversifizierung und Entstandardisierung des Angebots richtet sich nur scheinbar nach den Wünschen der Konsumenten, diese entsprechen vielmehr von vornherein weitgehend den für sie designten Produkten.

Gerade das letztgenannte Argument provoziert zuverlässig einen Aufschrei gekränkter Eitelkeit¹⁷⁰ aus der Ecke der Kultur- und Medienwissenschaftler, womit Punkt zwei: der mündige Rezipient, angesprochen wäre. Deren Kritik an Adornos Ausführungen zur Kulturindustrie konzentriert sich mehrheitlich auf „die mangelnde Berücksichtigung der Rezeptionsseite [], einfach ausgedrückt, daß auch ein standardisiertes Format ganz verschiedene Lesarten zulasse, je nachdem wer sich das Produkt unter welchen Umständen und in welcher Absicht aneigne“¹⁷¹. Die Behauptung eines aufgeklärteren Bewusstseins eines Teils der Rezipienten – und Rezipienten sind inzwischen alle, denn auch Menschen ohne eigenen Fernseher oder Internetanschluss können sich der universellen Medienpräsenz nicht mehr entziehen – führt zurück zum Ausgangspunkt dieses Kapitels und Adornos

167 Zur ausführlicheren Diskussion siehe Prokop, Dieter. *Mit Adorno gegen Adorno. Negative Dialektik der Kulturindustrie*. Hamburg. VSA-Verlag 2003. und Steinert, Heinz. *Kulturindustrie*. Münster. Verlag Westfälisches Dampfboot 1998.

168 Vgl. dazu Büsser, Martin. *Ewig stampft die Jazzmaschine*. in *Konkret* 9/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.

169 Prokop bemängelt: „Das Kulturindustrie-Kapitel in der *Dialektik der Aufklärung* endet mit dem Bilde eines konformistischen Publikums, das sich zwanghaft an die Kulturindustrie anpasst“ (Prokop, a.a.O., S. 166). Dagegen entdeckt er bei der Beobachtung des Publikums auf einem Popkonzert „mehr als die blinde Verehrung von Warenfetischisten“, nämlich „das bewusste Verhalten von Menschen, die konform sein wollen“ (S. 162).

170 Schon wieder Prokop: „Schluss mit dem billigen kulturkritischen Psychologisieren über uns alle als fetischistische, dummgläubige 'Massen!'“; a.a.O., S. 143.

171 Hesse, a.a.O.

Frage, warum „Unfreiheit und Unterdrückung, das Übel, das so wenig eines philosophischen Beweises bedarf, daß es das Übel sei, wie daß es existiert,“ (KuG 2, 465) immer noch nicht abgeschafft ist.

Dass es Menschen gibt, die kulturindustrielle Produkte anders oder kritischer rezipieren, als das im Skript der Produktionsleitung vorgesehen ist, soll hier nicht bestritten werden, allerdings dürfte deren Anteil an der Masse der Konsumenten verschwindend gering sein. Falls sich die an Veränderung Interessierten nicht mit einer anderen Lesart begnügten, sondern sich entschlossen, ihre Vorstellungen produktiv umzusetzen, und eine neue Subkultur entstand, war zumindest bisher die Integrationskraft der Kulturindustrie dem noch stets gewachsen und hatte auch dem Betrieb gegenüber kritische Manifestationen innerhalb kürzester Zeit komplett vereinnahmt¹⁷², sofern sie nicht von vornherein völlig marginal blieben.

Und so tönt es immer noch auf allen Kanälen unverdrossen: Jeder kann ein Star sein, man muss nur wollen!; und das meint: sich so weit erniedrigen, bis der ideelle Gesamtfernseh Zuschauer, inkarniert in der Person Dieter Bohlen, Gefallen an einem findet. Adornos Umschreibung dafür lautet: „Jeder kann sein wie die allmächtige Gesellschaft, jeder kann glücklich werden, wenn er sich nur mit Haut und Haaren ausliefert, den Glücksanspruch zediert.“ (DA 176f.).

172 Ein Beispiel hierfür ist die Punk-Antiästhetik und vormals von Linksradi kalen benutzte Symbole wie Che Guevara-Bilder oder der rote Stern, mit denen ursprünglich einer explizit gesellschaftskritischen bzw. staatsfeindlichen Haltung Ausdruck verliehen werden sollte und die heute zu modischen Accessoires geworden sind.

5. Schluss: Aktualität von Adornos Glückskonzeption

An den Schluss einer Diplomarbeit gehört ein Resümee. Adorno ist da anderer Ansicht, nämlich der „[d]aß kein philosophisches Denken von Rang sich resümieren läßt; daß es den üblichen wissenschaftlichen Unterschied von Prozeß und Resultat nicht akzeptiert [] Philosophische Gedanken, die auf ihr Skelett oder ihren Nettoprofit zu bringen sind, taugen nichts.“ (KuG 2, 604). Dass Adornos Denken eines „von Rang“ ist, wird auch von seinen schärfsten Kritikern nicht bestritten. Zum Glück¹⁷³ soll jetzt nicht Adornos gesamtes Denken resümiert werden, sondern nur seines über das Glück bzw. die Gedanken des Autors dieser Arbeit zum Gegenstand und wieviel oder wenig letztere taugen, müssen Andere beurteilen. Ein Resümee hat fast zwangsläufig etwas Schlusstrichhaftes, was hier aber vermieden werden soll, da es nicht darum geht, den Adornoschen Glücksbegriff mit dieser Untersuchung als ein für allemal erledigt abzutun, sondern die Perspektive auf weitergehende Forschungsmöglichkeiten zu eröffnen.

Zur Vergegenwärtigung dessen, wodurch sich sein Verständnis von Glück auszeichnet, beginne ich mit der eingangs aufgestellten These, dass das Glück in Adornos Philosophie durch Abwesenheit glänzt und gleichzeitig an zentralen Stellen immer wieder aufscheint. Dieses nur oberflächlich betrachtet paradoxe Verhältnis kann man ohne allzu gewagte theoretische Unterstellungen als ein der Sache geschuldetes auffassen: Glück ist nicht nur für Adorno sondern für die meisten Menschen ziemlich wichtig und es gibt im Großen und Ganzen entschieden zu wenig davon in der Welt. Vor allem am Großen Glück mangelt es, denn die kleinen Freuden des Alltags sind nicht das, worauf Adorno seine Philosophie gründet oder womit er sich zufrieden geben würde.

Adornos Glücksbegriff ist ein sehr umfassender und deswegen radikaler: Glück im emphatischen Sinn – und um nichts weniger geht es bei ihm – ist nur eines, das es nicht nur für den Einzelnen oder Einige, sondern für alle Menschen geben muss, es erstreckt sich auf alle Dimensionen menschlichen Daseins¹⁷⁴, d.h. es beinhaltet die Befriedigung sowohl körperlicher als auch geistiger Bedürfnisse und es ist der Idee nach weder räumlich noch zeitlich begrenzt: „Glück ist eine Totalität, aber keine des Anfangs.“¹⁷⁵. Der letzte Halbsatz bezieht sich darauf, dass es nicht um ewige Wesenheiten, Ursprünglichkeit oder eine Naturqualität geht, vielmehr um eine utopische Konzeption, was als Erklärung für die Rede von der „zentralen Leerstelle“ dienen kann: ein Glück wie das gerade beschriebene ist von seiner Verwirklichung noch Lichtjahre entfernt, sofern das in diesem Umfang überhaupt möglich ist.

Adorno als Utopisten zu denunzieren, wie es beispielsweise Dieter Thomä tut¹⁷⁶, ist also nur naheliegend, wird aber der Komplexität des Adornoschen Glücksbegriffs nicht gerecht, was im Folgenden herausgearbeitet werden soll. Mit dem Festhalten an einer Utopie geht in der Regel eine Abwertung des Bestehenden einher, was sich bei Adorno zweifelsohne auch findet. Abgesehen davon, dass man nur mit einer gehörigen Portion Menschenverachtung eine Welt, in der ein nicht geringer Teil der Menschheit hungert und Not leidet, als Optimum oder auch nur als hinnehmbar bezeichnen kann, zielt der Vorwurf an Adorno in die Richtung einer von ihm vertretenen asketischen Grundhaltung, womit er erstens zu Unrecht das wenige existierende Glück verdamme und zweitens unklar bleibe, was denn das Bessere sei bzw. woran er sich in seiner Kritik orientiere, wenn doch die Realität so erbärmlich sei und als positiver Maßstab also nicht taue¹⁷⁷.

Zu eins: Wie insbesondere im letzten Kapitel dargelegt wurde, ist es eine bestimmte Sorte Glück, die Adorno als falsches, unechtes ablehnt, nämlich das, wofür die Psychologie den Ausdruck „Ersatzbefriedigung“ verwendet. Dabei geht es um den Konsum von kulturindustriellen Produkten, wobei er davon ausgeht, dass die Konsumenten die Scheinhaftigkeit der ihnen angebotenen Bedürfnisbefriedigung durchschauen, aber aus Mangel an unmittelbar verfügbaren Alternativen daran festhalten. Dass Einzelne subjektive Glücksmomente erleben können, steht für ihn außer Frage, das Problem dabei ist nach Adorno lediglich, dass das bislang immer nur Momente bleiben, weil es im

173 Blöder Kalauer am Rande.

174 Zur Ausdehnung von Glück auf die außermenschliche Natur: siehe S **Fehler! Textmarke nicht definiert.**

175 Kohlmann, a.a.O., S. 24.

176 Thomä, Dieter. Das Glück in der Moderne. Frankfurt a.M. Suhrkamp 2003, S. 23.

177 Exemplarisch greife ich nur einige heraus: Bubner unterstellt: „Die ontologische Bestimmung der Welt bedeutet also nichts anderes als eine Pauschalverwerfung“ (a.a.O., S. 37f.). Prokop hält ihm eine „[a]sketische Abschottung von [der] Realität“ vor (a.a.O., S. 191). Schaap behauptet, dass bei Adorno „der Nichtigkeit des Bestehenden das Primat des Geistes gegenübergestellt wird.“ (a.a.O., S. 87).

Falschen kein richtiges respektive glückliches Leben geben kann (MM 43). Askese vertritt er „gegen den Wahnsinn der Profitökonomie“ (MM 109), aber nicht prinzipiell gegen jegliches Glück, was in einem Brief an Horkheimer deutlich wird, der gerade bezogen auf die Glücksthematik einen starken Einfluss auf ihn ausübte: „Mich faszinierte an Dir, daß Du vom ersten Tag an die Vorstellung einer richtigen Gesamtverfassung der Menschheit verbandest mit Ehrfurcht vorm Glück eines jeden Einzelnen, ohne Beiklang jener Entsagung, welche den Begriff philosophischer Tiefe seine ganze Geschichte hindurch befleckte.“ (GS 20.1, 157f.).

Zu zwei: Adornos Verhältnis zum Glück kann man als dialektisches kennzeichnen: So radikal das Bestehende verneint wird, so vehement hält er am Glück als Orientierung fest. Er sucht keinen sogenannten goldenen Mittelweg zwischen den Extremen oder seine Positionierung maßvoll auszubalancieren, statt dessen verschafft er seinen Erkenntnissen in pointierter und manchmal auch überspitzter Form Gehör. Glück wird affirmiert und zugleich in seiner bestehenden Gestalt als unzureichend oder beschädigt kritisiert. Seine Utopie stammt nicht aus dem luftleeren Raum, sondern speist sich aus mehreren Quellen in der Realität: den eigenen Erfahrungen wie z.B. den Kindheitserinnerungen, die er in dem Aphorismus „Heliotrop“ oder in den mit „Amorbach“ überschriebenen Absätzen in den kulturkritischen Schriften festgehalten hat, später aus der eigenen theoretischen und musikalischen Arbeit, die für ihn keinen Gegensatz zur Freizeit bildet, weil er sich in der privilegierten Position befindet, jene weitestgehend an seinen eigenen Interessen ausrichten zu können (KuG 2, 646f.).

Auf Adornos Mitarbeit am Institut für Sozialforschung und die Wirkung, die seine Freunde und Kollegen, genannt wurde eben Horkheimer, aber auch die von ihm herausgegeben Schriften Benjamins oder Marcuses Hedonismuskritik auf seine Stellung von Glück ausübten, wurde vor allem im ersten Kapitel aber auch im weiteren Fortgang dieser Arbeit mehrfach hingewiesen. Maßstab für die Utopie ist also bis zu einem gewissen Grad Adornos persönlicher Erfahrungshorizont, sein Arbeits- und Lebenszusammenhang, was er auch explizit so formuliert: „Würde Freizeit wirklich einmal der Zustand, in dem, was einmal Vorrecht war, allen zugute kommt [], so stellte ich sie mir nach dem Modell dessen vor, was ich an mir selbst beobachte, obwohl dies Modell in veränderten Verhältnissen seinerseits sich änderte.“ (KuG 2, 647).

Problematisch oder vielleicht eher überheblich mag auf den ersten Blick erscheinen, dass Adorno seinen bildungsbürgerlichen Lebensstil quasi als verallgemeinerbares Idealbild proklamiert; allerdings greift eine Kritik, die sich bloß gegen den Subjektivismus dieser Position wendet, nicht wirklich gegenüber einer Philosophie, die dem Rekurs auf subjektive Erfahrung einen zentralen Platz einräumt¹⁷⁸. Zudem stellt Adorno auch mit seinen Äußerungen zu Dekadenz (KuG 2, 625ff.) und Luxus (MM 135ff.) heraus, dass es ihm um einen Abbau von Privilegien nicht im Sinne von „alle sollen es gleich schlecht haben“ geht, sondern dass sich bestimmte Momente der Realität durchaus als Vorbild für zukünftiges Glück eignen und sein Denken orientiert ist an dem Wunsch, Vergleichbares auch anderen zugänglich zu machen.

Mindestens ebenso wichtig wie das vorhandene Gute sind jedoch für ihn als Materialisten die ungenutzten Potentiale, die der basalen Bedürfnisbefriedigung zugute kommen könnten, was er entsprechend kritisch wendet gegen jegliche Versuche, das bestehende Leiden zu rechtfertigen oder die Menschen auf eine ferne bessere Zukunft zu vertrösten: „Daß im Angesicht der Existenz von Brotfabriken die Bitte um unser tägliches Brot zu einer bloßen Metapher und zugleich zur hellen Verzweiflung geworden ist, besagt mehr gegen die Möglichkeit des Christentums als alle aufgeklärte Kritik am Leben Jesus.“ (MM 124f.). Dieses Zitat dürfte einmal mehr verdeutlichen, dass Adornos Glücksvorstellung nicht abgelöst von den lebenden Menschen und ihren Bedürfnissen zu betrachten ist, vielmehr beinhaltet sie die Anweisung auf ihre Verwirklichung.

Damit ist ein zentrales Problem in diesem Kontext angesprochen, nämlich die Frage nach der möglichen Praxis zur Umsetzung dieser Idee. Da man weder Einzelne und schon gar nicht die gesamte Menschheit zu ihrem Glück zwingen kann, bleibt als einziger Ausweg, sie von der Notwendigkeit einer grundlegenden Veränderung der Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu überzeugen. Adornos sieht sich bei seinen dahingehende Anstrengungen – mittels Publikationen, Vorträgen und nicht zuletzt seiner Lehrtätigkeit – vor allem zwei einander widersprechenden Einwänden gegenüber: zum einen seien seine Vorstellungen unrealistisch, ja geradezu utopisch, soll heißen: zu weit vom gegenwärtig Möglichen entfernt, was hier schon angesprochen wurde, zum anderen seien sie geschichtlich überholt, was sich meist gegen seinen positiven Bezug auf Hegel und Marx richtet¹⁷⁹. Gegen das angebliche Veralten von Philosophie- und

178 Eine kritische Diskussion des Abschnitts „Privileg der Erfahrung“ aus der *Negativen Dialektik* findet sich bei Grüny (2001), S. 66ff.

179 Einer der bekanntesten Anti-Marxisten und Anti-Hegelianer ist Popper, der sich im Positivismusstreit und „Auf der Suche nach einer besseren Welt“ als Kritiker Adornos exponierte. Unter einem anderen Aspekt thematisiert Thomä die These vom Veralten. Er bezieht sie auf die

Gesellschaftskritik sowie den darin enthaltenen sozialen Entwürfen wendet er sich in dem 1962 gehaltenen Vortrag „Wozu noch Philosophie“ und in der *Negativen Dialektik*, die sich bekanntermaßen trotz deren Unangemessenheit an den Zustand einer Welt nach Auschwitz, für die Möglichkeit von Philosophie und eine menschenwürdige Einrichtung der Verhältnisse als einzigem Ausweg ausspricht. Zum Utopismus-Vorwurf bemerkt Adorno, dass er „die aberwitzige Situation, die angesichts der offenen Möglichkeit von Glück jeden Tag mit der vermeidlichen Katastrophe droht“ (SoS 1, 477) nicht unter dem Deckmantel des Realismus einfach hinnehmen wolle. In Bezug auf seine Möglichkeiten als kritischer Intellektueller kann man Adornos eigene Praxis als seiner Lage adäquate bewerten. Wenn man aber seinen Anspruch auf die Realisierung des Glücks der Menschheit ernst nimmt und selber nicht ein Professor ist, dessen Ansichten in der Öffentlichkeit Gehör finden, kann man ihm in seiner Absage an jegliche politische Praxis jenseits einer akademischen nicht folgen. Auch ohne sich die Arbeiterklasse als revolutionäres Subjekt herbeizuhalluzinieren, lassen sich außerhalb des Wissenschaftsbetriebs Betätigungsfelder für ein emanzipatorisches Handeln finden, das sich nicht auf kurzfristigen Aktionismus oder dubiose Veranstaltungen zur Menschheitsbeglückung reduzieren muss¹⁸⁰.

Eine Form von Praxis, die Adorno vermutlich gutheißen würde, ist die mit der Ökobewegung aufgekommene, die außermenschliche Natur nicht nur als dem Verwertungskreislauf zuzuführenden Rohstoff, sondern als Grundlage allen menschlichen Lebens und schützenswertes Gut zu betrachten. Zum Glück, das bei ihm eng mit dem Versöhnungsgedanken verknüpft ist, gehört ein versöhntes, d.h. nicht verdinglichendes Verhältnis zur Natur¹⁸¹. Obwohl die wenigsten ökologisch orientierten Menschen einen Naturbegriff haben dürften, der dem Adornos entspricht – was vermutlich damit zusammenhängt ist, dass sie keinen oder einen falschen Begriff von Gesellschaft haben – ist trotz dieses mangelhaften theoretischen Verständnisses doch eine Verstärkung der Bemühungen zum Schutz der Natur unbestreitbar. Dass diese von nachhaltigem Erfolg gekrönt sein werden, solange sich die Form der Vergesellschaftung nicht grundlegend ändert, ist zu bezweifeln.

Glück beinhaltet ein Leben im Einklang mit der Natur, bleibt jedoch nach Adorno etwas spezifisch Menschliches, weil es dialektisch zur Rationalität vermittelt ist. Es ist nicht voraussetzungslos zu erlangen, sondern hat ein bestimmtes Maß an Bedürfnisbefriedigung und erst damit realisierbarer Freiheit in der Lebensgestaltung zur Bedingung, was wiederum nur durch den Gebrauch der menschlichen Vernunft erreicht werden kann, um die Organisation der Gesellschaft und den Stoffwechsel mit der Natur zu regeln. Das Glück selbst ist Adorno zufolge als Zweck der Rationalität notwendig etwas Nicht-Rationales (ÄT 429); das gilt ausdrücklich für den subjektiv empfundenen, momenthaften Glückszustand, der als beglückender Augenblick von höchster Intensität jegliche Reflexion ausschließt (MM 124). Als Vorbild dafür fungiert die sexuelle Lust (MM 248), was nicht so misszuverstehen ist, dass „alles Glück die Form des Orgasmus annehmen soll oder kann“¹⁸². Subjektive Glücksfähigkeit ist nach Adornos Überzeugung nichts einfach naturgegebenes, sondern muss sich erst bilden an Objekten, was sich anhand eines einfachen Beispiels illustrieren lässt. Der Bereich der Esskultur eignet sich dafür besonders, da hier eine Verschränkung von körperlichen und geistigen Glücksmöglichkeiten gegeben ist: Ein Gourmet, der über ein hoch entwickeltes geschmackliches Sensorium verfügt, hat bessere Aussichten, beglückende Esserfahrungen zu machen als jemand, dessen Differenzierungsvermögen und Erfahrungshorizont nur einen Bruchteil der dem Gourmet bekannten Speisen umfasst, weil er keine Gelegenheit hatte, bestimmte Lebensmittel und Zubereitungsvariationen überhaupt kennenzulernen. Diese Diskrepanz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit wird auch von Marcuse angeprangert: „Die Entfaltung der Produktivkräfte, die steigende Naturbeherrschung, die Ausdehnung und Verfeinerung der Warenerzeugung [] haben mit den neuen Bedürfnissen auch neue Genussmöglichkeiten geschaffen. Aber diesen gegebenen Genussmöglichkeiten stehen Menschen gegenüber, die sowohl objektiv, auf Grund ihres ökonomischen Status, wie subjektiv, auf Grund ihrer Erziehung und Disziplinierung, weitgehend genussunfähig sind.“¹⁸³.

Dialektik der Aufklärung und nennt darin überholt „die Borniertheit, mit der die Autoren die Sprache und die soziale Genese des 'Subjekts' beiseite lassen“ sowie „einen terminologischen Totalitarismus“ mit dem Horkheimer und Adorno alles, was nicht in das von ihnen entworfene Bild passe, entweder ignorierten oder als „Un-Logik“ marginalisierten (Thomä, a.a.O., S. 94f.). Eine Diskussion dieser Aussagen würde hier zu weit führen.

180 Beispielsweise lassen sich außeruniversitäre Plattformen und Medien wie das Internet zur Verbreitung kritischen Denkens nutzen.

181 Siehe erstes Kapitel dieser Arbeit, S. 6.

182 Grüny, a.a.O. (2001), S. 50. Auch Grüny schränkt an dieser Stelle den Vorbildcharakter der Lust für das Glück ein und macht deutlich, dass es sich „eher um eine Idee als ein Ideal“ (ebd.) handelt.

183 Marcuse (1938), a.a.O., S. 74. Der hier formulierte Gedanke findet sich auch schon bei Marx: „In

Abschließend bleibt noch darauf hinzuweisen, dass Adorno als Kritiker es als seine vordringliche Aufgabe ansah, Missstände zu benennen und deswegen den Schwerpunkt auf Negativität gelegt hat und mit explizit positiven Äußerungen zum Glück eher sparsam umgegangen ist. Dieses zurückgenommene Verhältnis zu einem der zentralen Topoi seines Denkens wird besonders treffend durch das folgende Zitat wiedergegeben: „Oft ist bemerkt worden, daß der, bei dem Hoffnung gebrochen ist - und nur als gebrochene, als heimliche Kraftquelle des Gedankens, nicht unmittelbar vermag sie noch zu wirken -, ein nachdrückliches Verhältnis zum Glück gewinnt, dem nie Wiederkehrenden.“ (GS 20.1, 157).

fact aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen?“ (Marx, Karl: Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen, S. 26f. Zitiert nach: Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels, S. 2839 (vgl. MEW Bd. 42, S. 395)).

Zukünftige Forschungsfelder

Da sich die hier behandelten Arbeiten Adornos nicht ohne Gewaltanwendung auf Philosophie, Soziologie oder Psychologie reduzieren lassen – das gilt auch für seine Aussagen über das Glück – eröffnen sich vielfältige Anknüpfungspunkte für weiterführenden Forschungen. Der in dieser Arbeit schon herangezogene Aufsatz von Alfred Schmidt „Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie“ bietet sich an, um eine erste Verortung des Adornoschen Glücksbegriffs in der materialistische Denktradition zu ermöglichen. Auch wenn „Idealismus und Materialismus [] eindeutige, abstrakt-fixierbare Positionen hinsichtlich des Glücksproblems nicht zugesprochen werden [können]“¹⁸⁴, arbeitet Schmidt eine Gemeinsamkeit, die sich bei allen Materialisten findet, heraus: sie stellen ihre jeweilige Philosophie auf „eine triebnaturalistisch-sensualistische Basis“¹⁸⁵, d.h. sie ziehen zu deren Begründung außerphilosophische Sachverhalte heran. Dass das auch für Adorno gilt, ist im Kapitel zu Erkenntniskritik hinlänglich ausgeführt worden. Die Untersuchung weiterer Übereinstimmungen oder Differenzen zum Glücksbegriff anderer (materialistischer) Philosophen wäre eine Aufgabe für philosophie-historische Forschungen.

Zur Erweiterung dieses Projekts lässt sich Wolfgang Janke Buch „Das Glück der Sterblichen“¹⁸⁶ heranziehen, das einen differenzierten Überblick über philosophische Glückstheorien von der Antike bis ins zwanzigste Jahrhundert einschließlich der mythisch-dichterischen Überlieferung bietet. Er nennt die Frage danach „eine philosophische Grundfrage“¹⁸⁷ und sucht sie zu beantworten, indem er sie zu den verschiedenen Prinzipien ins Verhältnis setzt, denen die einzelnen Glückskonzeptionen folgen: Tugend und Pflicht, Zufall und Schicksal, Lust und Spiel, Kontemplation, Tod und Liebe. Da Adorno bei ihm keine Berücksichtigung findet, wäre zu klären, ob sein Beitrag vielleicht eine gewinnbringende Ergänzung bei der philosophischen Suche nach dem großen oder kleinen Glück leisten könnte.

Die praktische Philosophie ist die Disziplin, die traditionell für die Beantwortung der Frage nach dem glücklichen oder geglückten Leben zuständig ist. Joachim Schummer will mit der von ihm herausgegebenen Aufsatzsammlung „Glück und Ethik“¹⁸⁸ eine Rehabilitierung der Glücksphilosophie, die ihre Orientierungsfunktion für den Bereich der Lebensführung inzwischen an die Psychotherapie abtreten musste, vorantreiben. Ob Adornos Ethikkritik noch greift oder inzwischen Entwürfe gefunden wurden, die sie widerlegt oder in sich aufgenommen haben, ob eine „normative Glücksphilosophie, die [] gar keinen vorschreibenden, sondern allenfalls einen empfehlenden oder beratenden Charakter“¹⁸⁹ hat, die zeitgemäßere Variante gegenüber Adornos gesellschaftskritischer Utopie eines Glücks der Menschheit abgibt, ließe sich auf der Grundlage dieses Buches diskutieren.

Die angewandte Glücksforschung ist heute, wie Schummer klagt, eine Domäne der Psychologie, die Ratgeber zum Thema, wie das persönliche Glück am besten, schnellsten und dauerhaftesten zu erlangen sei, sind Legion. Die Grenze zwischen akademischen und populärwissenschaftlichen Arbeiten ist auf diesem Gebiet fließend¹⁹⁰. Einer der weltweit bekanntesten Glücksforscher ist Mihaly Csikszentmihalyi, emeritierter Professor an der University of Chicago. Die deutschsprachige Ausgabe seines Buches „Flow. The Psychology of Optimal Experience“ ist in der elften Auflage erschienen¹⁹¹ und wird sowohl für den Alltagsgebrauch als auch im wissenschaftlichen Kontext rezipiert.

Da er – ganz anders als Adorno – seine Theorie unmittelbar als Anleitung zur Praxis begreift, aber ebenso wie Adorno einen Schwerpunkt auf subjektive Erfahrung legt, mit dem erklärten Ziel, diese zu fördern und dem Einzelnen größere Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Anforderungen zu ermöglichen¹⁹², wäre eine vergleichende Analyse des jeweils verwendeten Erfahrungsbegriffs ein

184 Schmidt (1977), a.a.O., S. 138.

185 Ebd., S. 139.

186 Janke, Wolfgang. Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.

187 Ebd., S. 11.

188 Schummer, Joachim. Glück und Ethik. Neue Ansätze zur Rehabilitierung der Glücksphilosophie. Würzburg. Königshausen & Neumann 1998.

189 Ebd., S. 15.

190 Ein Verzeichnis mit Schwerpunkt auf Publikationen aus dem englischsprachigen Raum zu psychologischer und medizinischer Glücksforschung findet sich auf <http://www.gluecksforschung.de/literaturverzeichnis.htm>; 21.05.04.

191 Csikszentmihalyi, Mihaly. Flow: das Geheimnis des Glücks. Stuttgart. Klett-Cotta, 2003.

192 „To overcome the anxieties and depressions of contemporary life, individuals must become independent of the social environment to the degree, that they no longer respond exclusively in terms of its rewards and punishments. [] And before all else, achieving control over experience

interessantes Vorhaben. Eine mögliche Fragestellung könnte lauten: Welche Überschneidungen und Divergenzen gibt es zwischen Adornos Konzept der „unreglementierten“ Erfahrung und dem Flow-Erlebnis? Welche Vor- und Nachteile bieten die beiden Entwürfe hinsichtlich individuellen Glücksstrebens und bezogen auf die gesamte Gesellschaft bzw. Menschheit?

Inzwischen gibt es nicht nur in den USA sondern auch am Institut für Soziologie der FU Berlin ein Forschungsprojekt, das sich mit dem Glück beschäftigt und im Jahr 2002 die „Beatitude-Fortuning zur Förderung des rigorosen Glücks“ gegründet hat. Was genau man sich unter rigorosem Glück vorzustellen hat, bleibt etwas diffus; Vorstands- und Gründungsmitglied Bernd Ternes erklärt, dass es „keinen eindeutigen Weltsachverhalt [bezeichnet]“ und „nur formal gefasst werden [kann]“¹⁹³. In den Vereinsstatuten ist die Rede von der „alten Währung 'Glück' (neben den vielen externen anderen Währungen wie Moral, Geld, Freiheit, Gerechtigkeit und den vielen internen anderen Währungen wie Glückseligkeit, Glückhaben, Zufriedenheit usw.)“ der „neues Gewicht“ gegeben werden soll. Das in der Satzung niedergelegte Vereinsziel besteht darin, „mittels interdisziplinärer Forschungsprojekte ein mögliches Glück als Kommunikationsmedium zu erforschen“, damit meinen sie „die je spezifischen Weisen der Bildung und Aufrechterhaltung von sozialen Systemen, deren Kern in einer Nichtgewaltsamkeit der jeweiligen Einheitsbildung besteht“¹⁹⁴.

Mit Adorno eint diese Glückssucher, dass sie einen utopischen Glücksbegriff haben, sich positiv auf Benjamin beziehen, kapitalistische Vergesellschaftung ablehnen, der Musik einen hohen Stellenwert beimessen und nach eigenem Bekunden nicht wissen, wie genau die richtige Praxis zur Umsetzung ihrer Ideen aussehen soll¹⁹⁵. Von Adorno trennt sie die Ablehnung eines „subjektphilosophischen Argumentationsrahmens [], für den es unabweisbar ist, daß die Vorhandenheit von Glück irreduzibel verknüpft ist mit einer subjektiven Glücksvorstellung. Diese Vorstellung, daß man nur glücklich ist, wenn man sich auch selber glücklich fühlt, fußt auf der Annahme, daß die Freiheit zur Selbstbestimmung des eigenen Glücks zugleich auch eine allgemeine Bedingung dieses Glücks darstellt (Joachim Schummer). Rigoroses Glück entzieht sich den gängigen moralischen, freiheitstheoretischen und subjektphilosophischen Sozialordnungsvorstellungen.“¹⁹⁶.

Die gesellschaftliche Umwälzung, die sie anstreben, käme ihrer Vorstellung nach einer so grundlegenden Veränderung gleich, dass Ternes, um die Dimensionen, in denen er denkt, zu verdeutlichen, den Vergleich mit der Erfindung des Ackerbaus nicht scheut. Eine ähnlich radikale Zäsur fordert Adorno, wenn er, in Anlehnung an Marx, alle bisher bekannte Geschichte mit Vorgeschichte gleichsetzt (SoS 1, 234) und den Beginn der Geschichte mit dem Anfang einer in seinem Sinn emanzipierten Menschheit gleichsetzt. Inwiefern noch weitere Anknüpfungspunkte zwischen Adornos Glücksbegriff und dem rigorosen Glück vorhanden sind oder ob doch eher unüberbrückbare Differenzen bestehen, wäre in einer anderen Arbeit auszuloten.

Abschließend für diesen Ausblick auf weitere Forschungsmöglichkeiten sei noch auf das 1990 von dem Soziologen Alfred Bellebaum gegründete Institut für Glücksforschung e.V. in Vallendar verwiesen, das diverse Symposien veranstaltet, deren Ergebnisse in Sammelbänden vorliegen, unter anderem zu „Glück und Zufriedenheit“, „Glücksvorstellungen“, „Staat und Glück“ und „Ökonomie und Glück“¹⁹⁷.

Theoretisches Interesse am Glück gibt es also genug, praktischen Bedarf mehr, als man sich wünschen kann. Durch Forschung allein wird sich daran nicht Wesentliches ändern.

requires a drastic change in attitude about what is important and what is not.“ (S. 16); „The most important step in emancipating oneself from social controls is the ability to find rewards in the events of each moment.“ (S. 19). in: Flow. The Psychology of Optimal Experience. New York. Harper Perennial. 1990.

193 Ternes, Bernd. Weder spricht es, noch schweigt es: es klingt! Rigoroses Glück als singende Sphinx. Auf: <http://www.das-rigoroese-glueck.de/Inhalt/Texte/Philosophie/philosophie.html>. 02.06.04.

194 Die letztgenannten Zitate entstammen aller der Satzung des Vereins; auf: <http://www.das-rigoroese-glueck.de/Inhalt/Texte/Sonstiges/sonstiges.html>, 02.06.04. Weitere Texte zum Thema sind auf der Webseite <http://www.das-rigoroese-glueck.de/02.06.04> veröffentlicht.

195 Alle Aussagen – abgesehen von der Übereinstimmung mit Adorno – finden sich in dem Text von Ternes.

196 Ternes, a.a.O.

197 Alle (mit-) herausgegeben von Bellebaum, Alfred, erschienen beim Westdeutschen Verlag in Wiesbaden, zwischen 1992 und 1999.

6. Siglen- und Literaturverzeichnis

Siglenverzeichnis

Adorno

- ÄT: Ästhetische Theorie
DA: Dialektik der Aufklärung
KuG 1: Kulturkritik und Gesellschaft 1
KuG 2: Kulturkritik und Gesellschaft 2
MM: Minima Moralia
NaS 4/10: Nachgelassene Schriften Abt. 4, Bd. 10: Probleme der Moralphilosophie.
NaS 4/14: Nachgelassene Schriften Abt. 4, Bd. 14: Metaphysik. Begriff und Probleme.
NaS 4/16: Nachgelassene Schriften Abt. 4, Bd. 16: Vorlesung über Negative Dialektik.
ND: Negative Dialektik
PT 1: Philosophische Terminologie 1
PT 2: Philosophische Terminologie 2
SoS 1: Soziologische Schriften 1

GS 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel
GS 11: Noten zur Literatur
GS 20.1: Vermischte Schriften 1
GS 20.2: Vermischte Schriften 2

Sonstige

- MEW: Marx Engels Werke

Literatur

Adorno

Gesammelte Schriften. Hrsg. Rolf Tiedemann. Darmstadt: Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1997:

- GS 3. Dialektik der Aufklärung.
- GS 4. Minima Moralia.
- GS 5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel.
- GS 6. Negative Dialektik.
- GS 7. Ästhetische Theorie.
- GS 8. Soziologische Schriften 1.
- GS 10.1. Kulturkritik und Gesellschaft 1.
- GS 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft 2.
- GS 11. Noten zur Literatur.
- GS 20.1. Vermischte Schriften 1.
- GS 20.2. Vermischte Schriften 2.

Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Nachgelassene Schriften 4/4. Hg. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1995.

Probleme der Moralphilosophie. Nachgelassene Schriften 4/10. Hg. Schröder, Thomas. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1996.

Metaphysik. Begriff und Probleme. Nachgelassene Schriften 4/14. Hg. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1998.

Vorlesung über Negative Dialektik. Nachgelassene Schriften 4/16. Hg. Tiedemann, Rolf. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 2003.

Philosophische Terminologie Bd. 1 u. 2. Hg. zur Lippe, Rudolf. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1997.

Sonstige

Améry, Jean. Tortur. In: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überlebenden. Stuttgart. Klett-Cotta 1980.

Apel, Karl-Otto. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: ders., Transformation der Philosophie. Bd. 2. F.a.M. 1981.

Asiáin, Martin. Theodor W. Adorno: Dialektik des Aporetischen: Untersuchungen zur Rolle der Kunst in der Philosophie Theodor W. Adornos. Freiburg [u.a.]; Alber, 1996.

Backhaus, Hans-Georg. Theodor W. Adorno über Marx. Was bedeutet Kritik der politischen Ökonomie? Aus einer Seminarmitschrift im Sommersemester 1962. in:

Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik. Freiburg. Ca Ira Verlag 1997.

Behrens, Roger. Emanzipatorische Praxis und kritische Theorie des Glücks. In: Krisis 26. Hg. Förderverein Krisis – Verein für kritische Gesellschaftswissenschaft. Bad Honnef. Horlemann Verlag 2003.

Bellebaum, Alfred (Hg.):

- Glücksvorstellungen. Wiesbaden. Westdeutscher Verlag 1997.
- Glück und Zufriedenheit. Wiesbaden. Westdeutscher Verlag 1992.
- Ökonomie und Glück. Wiesbaden. Westdeutscher Verlag 1999.
- Staat und Glück. Wiesbaden. Westdeutscher Verlag 1998.

Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: Gesammelte Schriften Band 1.2. Hg. Tiedemann, Rolf und Schweppenhäuser, Hermann, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1991.

Bolz, Norbert. Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung. In: Leiden. Hg. Willi Oelmüller. Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh, 1986.

Borkenhagen, Ada: Aspekte der Kulturismusdebatte: Zu Adornos Rezeption der Psychoanalyse. In: Texte aus dem Colloquium Psychoanalyse. Hg. Borkenhagen, Ada und Decker, Oliver. Berlin. Heft 1. 1997.

Bourdieu, Pierre. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1987.

Brumlik, Micha. „Theologie und Messianismus im Denken Adornos“, in: H. Schröter u. S. Gürtler (Hg.). Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne? Münster 1986.

Brunkhorst, Hauke. Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie, S. 375. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 39. (H 3) S. 353-382. Hg. Hans Michael Baumgartner und Otfried Höffe. Meisenheim/ Glan. Verlag Anton Hain. 1985.

Bubner, Rüdiger. Adornos Negative Dialektik. In: Adorno-Konferenz 1983. Hg. Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1983.

Büsser, Martin. Ewig stampft die Jazzmaschine. in Konkret 9/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.

Csikszentmihalyi, Mihaly. Flow: das Geheimnis des Glücks. Stuttgart. Klett-Cotta, 2003.

Digitale Bibliothek Bd. 11. Berlin. Directmedia 1998.

Dubiel, Helmut:

- Kritische Theorie der Gesellschaft. München. Juventa Verlag 1992.
- Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1978.

Duden - Deutsches Universalwörterbuch, 5. Aufl. Mannheim 2003 [CD-ROM].

Duden - Die sinn- und sachverwandten Wörter. 2. Aufl. in neuer Rechtschreibung. Mannheim 1997; CD-ROM.

Eisler, Rudolf. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Berlin. Mittler Verlag 1904. in: Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie. Berlin. Directmedia 2000.

Gebur, Thomas. Denn die Menschen sind immer noch besser als ihre Kultur. In: Die Gesellschaftstheorie Adornos. Hg. Auer, Dirk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

Grüny, Christian:

- Ein Denken des Nichtdenkens. Adornos Materialismus der Erfahrung. Magisterarbeit. Berlin 2000.
- Quälbare Körper, verwesendes Fleisch. Erfahrungen von Materialität bei Adorno. in: Diesseits des Subjektprinzips. Hg. Röttgers, Kurt. Magdeburg. Scriptorum Verlag 2002.

Haas, Lucian. Der Preis des Glücks. Berliner Zeitung 08./09.02.2003 Berliner Verlag.

Habermas, Jürgen. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. F.a.M. 1983.

Haug, Wolfgang Fritz. (Hg.) Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Berlin. Argument-Verlag 1994.

Herkommer, Sebastian. Veränderungen in der Klassenstruktur Europas. Empirische Daten, theoretische Diskussion (Veröffentlicht als Supplement-Band der Zeitschrift Sozialismus 4/96) http://www.rote-ruhr-uni.org/texte/herkommer_klassenstruktur_europas.shtml. 02.06.04.

Hesse, Christoph. Kulturindustrie. Manuskript des Einleitungsvortrages des Seminars „Kulturindustrie“ bei den „Adorno-Tagen, Dortmund“ – 13.9.2003; im Internet unter: http://www.rote-ruhr-uni.org/texte/hesse_kulturindustrie.shtml. 02.06.2004.

Horkheimer, Max. Traditionelle und kritische Theorie, in: Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt a.M. S. Fischer Verlag 1988.

Jay, Martin. Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt a.M. Fischer Taschenbuch Verlag 1981.

Janke, Wolfgang. Das Glück der Sterblichen. Eudämonie und Ethos, Liebe und Tod. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002.

Kager, Reinhard. Herrschaft und Versöhnung. Frankfurt a.M.. Campus Verlag. 1988.

Klaue, Magnus:

- Ethos und Gewalt. In: Konkret 12/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.
- Maxima Banalia. in: Konkret 9/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.

Knarf Rellömism. Hey! Everybody. Auf: Fehler is King. Label: What'S So Funny About (Indigo) 1999.

Knarf Rellöm with The Shi Sha Shellöm. Einbildung ist auch ne Bildung. Bei: ZickZack / What's So Funny About / Indigo. Hamburg 2004.

Koch, Traugott, Kodalle, Klaus-Michael u. Schweppenhäuser, Hermann. Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno. Stuttgart/u.a., 1973.

Kohlmann, Ulrich. Dialektik der Moral. Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos. Lüneburg. zu Klampen 1997.

Kolesch, Doris. Sich schwach zeigen dürfen, ohne Stärke zu provozieren. In: Die Gesellschaftstheorie Adornos. Hg. Auer, Dirk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.

Krahl, Hans-Jürgen. Der politische Widerspruch in der kritischen Theorie Adornos. In: Konstitution und Klassenkampf. Frankfurt a.M. Verlag Neue Kritik 1971.

Kuhne, Frank. Marx' Ideologiebegriff im *Kapital*. In: Das Automatische Subjekt bei Marx. Studien zum *Kapital*. Hg. Gesellschaftswissenschaftliches Institut Hannover. Lüneburg. zu Klampen 1998.

Laplanche, J. und Pontalis, J.-B. Das Vokabular der Psychoanalyse. Bd. 2. F.a.M. Suhrkamp 1975.

Lüdke, W. Martin. „Logik des Zerfalls“: Adorno-Beckett. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1981.

Mäder, Alexander. Eine Zone menschlicher Ratlosigkeit. Berliner Zeitung. 08./09.04.2004. Berliner Verlag.

Marcuse, Herbert:

- Psychoanalyse und Politik. Frankfurt a.M. Europäische Verlagsanstalt 1968.
- Zur Kritik des Hedonismus (1938). In: Zeitschrift für Sozialforschung. München. Deutscher Taschenbuch Verlag 1980.

Marx, Karl. Das Kapital Bd. 1 (MEW 23), Berlin, Dietz Verlag 1984.

Maus, Heinz u. Fürstenberg, Friedrich (Hg.). Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. München. Deutscher Taschenbuch Verlag 1993.

Negt, Oskar. Adornos Begriff der Erfahrung. In: Gerhard Schweppenhäuser und Mirko Wischke (Hg.). Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno. Hamburg; Berlin. Argument-Verlag 1995.

Paetzel, Ulrich. Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas: Perspektiven kritischer Theorie. Wiesbaden. Deutscher Univ.-Verl., 2001.

Prokop, Dieter. Mit Adorno gegen Adorno. Negative Dialektik der Kulturindustrie. Hamburg. VSA-Verlag 2003.

Puppetmastaz. Re-Evolute Skit. Album: Creature Funk. New Noise / Labels / Virgin 2003.

Rademacher, Claudia. Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision. Lüneburg. zu Klampen 1993.

Reinink, Bernd. Lemmy Caution – Ermittlungen gegen die Wirklichkeit. Berlin. Selbstverlag 2004.

Schaap, Sybe. Die Verwirklichung der Philosophie. Der metaphysische Anspruch im Denken Theodor W. Adornos. Würzburg. Königshausen & Neumann. 2000.

Scharang, Michael. Kunst ist nicht Kultur. In: Konkret 11/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.

Scheerer, Sebastian. Sucht. Hamburg. Rowohlt 1995.

Scheit, Gerhard. Jazz und ungarische Schnulzen. in: Konkret 11/2003. Hg. Gremliza, Hermann L. Hamburg.

Schmidt, Alfred:

- Zum Begriff des Materialismus bei Adorno. In: Adorno-Konferenz 1983. Hg. Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1983.
- Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie. In: Drei Studien über Materialismus. München. Carl Hanser Verlag 1977.

Schmidt, Friedrich W. Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrationalität des Todes. in: Vierzig Jahre Flaschenpost. Hg. Reijen, Willem van und Schmid Noerr, Gunzelin. Frankfurt a.M. Fischer Taschenbuch Verlag 1987.

Schnädelbach, Herbert. Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus. In: Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Hg. Schmidt, Alfred und Altwicker, Norbert. F.a.M. Fischer Taschenbuch Verlag 1986.

Scholze, Britta. Der Schein des Glücks und das Erwachen der Fantasie. 11.08.2003. taz, die tageszeitung. Verlagsgenossenschaft e.G. Berlin.

Steinert, Heinz.

- „Es gibt in der Tat keinen Ort außerhalb der Kulturindustrie.“; aus: „Kulturindustrie ist alles“. In: Jungle World Nr. 38. Berlin 2003.
- Kulturindustrie. Münster. Verlag Westfälisches Dampfboot 1998.

Schummer, Joachim. Glück und Ethik. Neue Ansätze zur Rehabilitierung der Glücksphilosophie. Würzburg. Königshausen & Neumann 1998.

Schweppenhäuser, Gerhard. Ethik nach Auschwitz. Hamburg. Argument-Verlag 1993.

Schweppenhäuser, Hermann. „Die Religion in der Kritischen Theorie“, in: Evangelischer Erzieher 23 (1971).

Ternes, Bernd. Weder spricht es, noch schweigt es: es klingt! Rigoroses Glück als singende Sphinx. Auf: <http://www.das-rigoroese-glueck.de./Inhalt/Texte/Philosophie/philosophie.html> 02.06.2004.

Theunissen, Michael. Negativität bei Adorno. In: Adorno-Konferenz 1983. Hg. Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen. Frankfurt a.M. Suhrkamp Verlag 1983.

Thomä, Dieter. Das Glück in der Moderne. Frankfurt a.M. Suhrkamp 2003.

Thyen, Anke.

- Es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik. In: Die Gesellschaftstheorie Adornos. Hg. Auer, Dirk. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998.
- Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1989.

Tkalec, Maritta. Die Glücklichen. Berliner Zeitung 28.11.2002. Berliner Verlag.

Traub, Rainer und Wieser, Harald (Hg.). Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht; Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno 1964, in: Gespräche mit Ernst Bloch. Frankfurt/ Main. Suhrkamp Verlag 1975.

Türcke, Christoph.

- Einführung in die kritische Theorie. Zusammen mit Gerhard Bolte. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.
- Mensch und Tier. in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Hg. Bohrer, Karl Heinz und Scheel, Kurt. Berlin. Heft 7, Juli 2003, 57. Jahrgang.

Wellmer, Albrecht. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a.M. Suhrkamp 1985.

Wiggershaus, Rolf:

- Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. München. Deutscher Taschenbuch Verlag 1993.
- Theodor W. Adorno. München. Verlag [C. H. Beck](#) 1998.

Wilde, Oscar. Der Sozialismus und die Seele des Menschen [1891]. Zürich. Diogenes Verlag 1970.

Wohlfarth, Irving. Adornos Pathos – am Beispiel der Minima Moralia. In: Die Frankfurter Schule und die Folgen. Hg. Honneth, Axel und Wellmer, Albrecht. Berlin. Walter de Gruyter 1986

Zamora, José A. „Erlösung unter Bilderverbot. Zu Th. W. Adornos Idee der Versöhnung nach Auschwitz“. in: Jahrbuch Politische Theologie, 2. Hg. Michael J. Rainer u. Hans-Gerd Janfen. Münster. Lit-Verlag 1997.