Sonderdruck aus

Theodor W. Adorno

Negative Dialektik

Herausgegeben von
Axel Honneth und Christoph Menke

ISBN-10: 3-05-003046-1
ISBN-13: 978-3-05-003046-3

Dieter Thomä

3. Verhältnis zur Ontologie

Adornos Denken des Unbegrifflichen

3.1 Einleitung

In der Vorlesung *Ontologie und Dialektik*, mit der sich Adorno 1960/61 für die Arbeit an der *Negativen Dialektik* vorbereitet, vergleicht er „die Fundamentalontologie“ Martin Heideggers mit der „böse[n] Stiefmutter“, die im Märchen von „Schneewittchen“ am Spiegel hängt und gepeinigt ist von dem Gedanken, daß „irgendwo ganz in der Ferne“ jemand „noch viel schöner“ sei als sie. Die „Stiefmutter“, die nur „die Schönste ‚hier‘“ ist, steht nach Adorno für das „Sein“, „Schneewittchen“ dagegen für das „Seiende“, von dem jene „jede Spur der Reminiszenz ... zu tilgen“ sucht (Adorno 2002, 104 f.).

Was hat es mit diesem Verhältnis zwischen „Sein“ und „Seiendem“ auf sich? Ohne sich in den Feinheiten dieser „ontologischen Differenz“ zu verlieren, kann man festhalten, daß das Seiende, grammatisch gesehen, vom Sein abgeleitet ist und irgendeiner Sache oder Person zugeschrieben wird, von der eben behauptet werden darf, daß sie „ist“. Weiter ist, was das „Sein“ betrifft, zu unterscheiden zwischen zwei Hauptbedeutungen: Einerseits wird gesagt, daß etwas (wahr oder wirklich) ist (Sein als Existenz oder im sogenannten veritativen Sinn), andererseits wird gesagt, *was* etwas ist (Sein als Kopula oder Identität) (vgl. Kahn 1973; Tugendhat 1977/1992; vgl. auch 107). Heidegger scheint den ersten Fall im Sinn zu haben, wenn er vom „Sein“ spricht: Gehandelt wird nicht von irgendwelchen Eigenschaften, sondern vom „Sein“, Punktum. Offensichtlich besteht dessen semantische Pointe in dem Kontrast, den es aufhebt: gegenüber dem „Seienden“, das

Sachverhalt hat Adorno mit seinem Gleichnis von der Stiefmutter schön umschrieben.

Adorno meint zwischen diesen zwei Instanzen – dem „Sein“ und dem „Seiendem“ – eine erbitterte Gegnerschaft erkennen zu können. Die Ontologie richtet, wie er meint, eine Spitze gegen das „Seiende“ (alias „Schneewittchen“), das in die Ferne abgedrängt wird, während das „Sein“ (alias „Stiefmutter“) dem direkt Gegebenen zugeordnet wird. Diese Zuordnung hat nun freilich etwas Irritierendes. Denn nicht nur ist bekannt, daß Heidegger selbst das „Sein“ in eine „Ferne“ entrückt (Heidegger 1929/1976, 175), auch Adorno gibt zu erkennen, daß er in Heideggers Philosophie das Motiv erkennt und anerkennt, wonach das „Seiende“, als zunächst Gegebenes, „über sich hinaus“ weise (109) und der „Drang“, über bloße Fakten hinaus zu gelangen, im „Sein“ einen Fluchtpunkt finde (114). „Das Leiden unter dem, was Heideggers Philosophie als Seinsverlust registriert, ist nicht nur Unwahrheit“ (95). Zu diesem Befund paßt die „Schneewittchen“-Analogie doch nicht – und vielleicht findet sie deshalb nur in der vorbereitenden Vorlesung, nicht aber in der *Negativen Dialektik* selbst Verwendung.

Damit ist diese Analogie aber nicht entwertet, sondern wird gerade aufschlußreich. Daß Adornos Einordnung von Heideggers „ontologischer Differenz“ schillert, ist Ausdruck der Tatsache, daß ihm die Abgrenzung Mühe bereitet. Diese Irritation gibt sich auch darin zu erkennen, daß Adorno in einem frühen Entwurf – er stammt vom 27. Juni 1959 – vom „richtige[n] falsche[n] Bewußtsein“ im Hinblick auf Heidegger spricht (Adorno 2002, 425). Dieses Richtige und Falsche zu trennen wird ihm zu einem drängenden Problem, und daraus erklärt sich auch, daß der Auseinandersetzung mit Heidegger in Adornos philosophischem Hauptwerk ein exponierter Ort gleich nach der Einleitung zugewiesen wird.

Dieser „Erste Teil“ der *Negativen Dialektik*, der unter dem Titel „Verhältnis zur Ontologie“ steht (67–136), führt die Auseinandersetzung mit Heidegger in zwei Kapiteln aus, die die Titel „Das ontologische Bedürfnis“ (69–103) und „Sein und Existenz“ (104–136) tragen. Diese Unterscheidung erweckt den Anschein, als erfolge zunächst eine Außenbetrachtung des Interesses, das dem „Sein“ entgegengebracht wird, und dann eine Analyse desselben. Doch eine solche Trennung wird vom Text selbst nicht strikt aufrechterhalten, weshalb im Folgenden beide Kapitel zusammengezogen werden können. Adornos Auseinandersetzung mit der Ontologie soll zunächst in ihrem historischen Kontext erläutert werden (3.2); dann wird auf eine Schlüsselstelle in dem hier verhandelten Abschnitt hinge-

3.2 Historischer Kontext

Zentrale Motive der *Negativen Dialektik* gehen auf die frühesten eigenständigen philosophischen Gehversuche zurück, die Adorno nach dem Scheitern seines ersten Habilitationsversuchs, also in den Jahren nach 1927 unternommen hat. Er selbst zieht eine Linie von dem Kapitel „Weltgeist und Naturgeschichte“ aus der *Negativen Dialektik* zurück zum Vortrag „Die Idee der Naturgeschichte“ aus dem Jahr 1932 (409; Adorno 1932/1973a); mindestens ebenso eng sind die Bezüge zwischen der späten Ontologie-Kritik und seiner Antrittsvorlesung über „Die Aktualität der Philosophie“ aus dem Jahr 1931 (Adorno 1931/1973b).

Adorno beruft sich in jenen frühen Vorträgen auf eine „Frankfurter Diskussion“, in der die „ontologische Position“ als markante Herausforderung gewirkt und ihn „erstmalig zur Formulierung [s]einer Theorie“ gebracht habe (Adorno 1932/1973a, 349, 342). Was in dieser Diskussion auf dem Spiel stand, war nicht weniger als das prinzipielle Selbstverständnis „philosophische[r] Arbeit“, das am Verhältnis zwischen dem „Denken“ und der „Totalität des Wirklichen“ gewonnen werden sollte (Adorno 1931/1973b, 325). Letztere koinzidiert Adorno zufolge eben mit einem „Sein schlechthin“, das doch nicht mehr „zugänglich“ sei. Damit wird sich das Denken selbst zum Problem. Der frühe Adorno meint deshalb bei Heidegger einen auf Kierkegaard zurückgehenden Schwenk von der „materialen Ontologie“ zur „Subjektivität“ zu erkennen und beklagt den Verlust der „offenen Fülle der Wirklichkeit“ respektive der „Fülle des Lebendigen“ bei Heidegger (Adorno 1931/1973b, 329, 331). Diesem Verlust meint er entgegenzutreten zu können, indem er positiv beim Konzept der „Faktizität“ anknüpft (Adorno 1932/1973a, 353) und auf ein „radikal geschichtliche[s] Denken“, „geschichtliche Konkretion“ und „Kontingenz“ setzt (Adorno 1931/1973b, 343; Adorno 1932/1973a, 349 f.). Dieses Projekt sieht sich mit dem Vorwurf von der Seite der Ontologie konfrontiert, „jeden konstanten Maßstab“ preiszugeben und sich im systematisch Unverbindlichen des „Essayismus“ zu verlieren (Adorno 1931/1973b, 342 f.). In der eher nur angedeuteten Replik auf diesen Vorwurf verweist Adorno auf die philosophische Absicht, sich in „die intentionslose Wirklichkeit“ zu versenken und so der Unverbindlichkeit zu entgehen (Adorno 1932/1973a, 369; Adorno 1931/1973b, 335): „Denn wohl vermag der Geist es nicht, die Totalität des Wirklichen zu erzeugen oder zu begreifen; aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Maße des bloß Seienden zu snrennen“ (Ador-

Wenn Adorno in seinem Vortrag über „Die Aktualität der Philosophie“ von 1931 eine „Frankfurter Diskussion“ erwähnt, so ist damit der Diskussionskreis des so genannten „Kränzchens“ gemeint, dem unter anderem Paul Tillich, Max Horkheimer, Friedrich Pollock und Karl Mannheim angehörten. Die von Adorno ausdrücklich erwähnte „ontologische Position“ wurde innerhalb dieses Kreises von Kurt Riezler vertreten. Er war von Freiburg nach Frankfurt gekommen, um doch in „Haßliebe“ mit Heidegger verbunden zu bleiben (Erdmann 1972, 144); so pilgerte er auch zu dessen Disputation mit Cassirer in Davos 1929 (vgl. Mörchen 1981, 143; Strauss 1956/1988, 256). Riezler organisierte im Januar 1929 auch einen Vortrag Heideggers in Frankfurt, bei dem dieser Adorno zum ersten und einzigen Mal begegnete (Mörchen 1981, 13). Als Kurator der Frankfurter Universität bemühte Riezler sich einerseits (erfolglos) um die Berufung Heideggers und auch Cassirers, andererseits (erfolgreich) um die Berufung Tillichs und Horkheimers (Erdmann 1972, 144 f.).

Zwar schloß sich dem Zusammentreffen 1929 eine jahrzehntelange philosophische Auseinandersetzung Adornos mit Heidegger an, doch stieß er damit bei seinem Widerpart auf keinerlei Echo. Überliefert ist nur Heideggers lakonische Bemerkung: „Ich habe nichts von ihm gelesen“ (Neske [Hrsg.] 1977, 283 f.). Heideggers Schweigen hat auf seinen Umkreis ausgestrahlt. Ihm wird sekundiert durch Hannah Arendt, die Adorno als Philosophen geringschätzt und ihn überdies für einen der „widerlichsten Menschen“ in ihrer Bekanntschaft hält (Arendt/Jaspers 1985, 670, vgl. 628, 673). Distanz kommt auch zum Ausdruck in der Reaktion Jacques Derridas; dies zeigt noch seine Dankesrede zum Adorno-Preis 2000: „Wenn ich Vorbehalte hatte, beunruhigt war, seinen Namen öffentlich zu nennen, hängt das damit zusammen, daß ich für Differenzen sensibel bin: unsere Beziehungen ... zu Hegel, natürlich zu Heidegger, sind sehr unterschiedlich“ (Derrida 2001; vgl. Derrida 2002). Daß die „Sensibilität“ für „Differenzen“ als Grund erhalten muß, einen anderen Philosophen gar nicht zu erwähnen, ist freilich eher kurios. Dagegen hat ein mit Derrida verbundener Denker gerade im Blick auf die *Negative Dialektik* die „Verwandtschaft“ zwischen Heidegger und Adorno betont (Nancy 2004, 41). Halbwegs symmetrische Bezugnahmen auf beide Denker sind nicht gerade zahlreich (Mörchen 1981; Düttmann 1991; Schnädelbach 1992; Levin 1996; Gandesha 2004a).

Wenn für Adorno die Auseinandersetzung mit Heidegger schon vor 1933 einen hohen Stellenwert hatte, so tritt nach dem Zweiten Weltkrieg

an die Wortmeldungen von Jürgen Habermas und später von Herbert Marcuse – zugleich ein Streit um die Richtung der deutschen Nachkriegsphilosophie; er gehört auch zu der von ihnen beunruhigt geführten Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Manche Adorno-Schüler treten schon früh mit Heidegger-Kritiken hervor (Schweppenhäuser 1957–58/1988; Haag 1960). Diesen (wissenschafts-)politischen Aspekten möchte ich hier nicht nachgehen, sie tragen aber dazu bei, daß die Auseinandersetzung zum Teil durch Rhetorik überlagert wird und zur Polemik eskaliert. Neben das Schweigen treten scharfe Töne. Sie finden sich teilweise auch in der *Negativen Dialektik*, doch Adorno hat sich insoweit um eine Trennung der Töne bemüht, als er die eher „sprachphysiognomischen und soziologischen“ Aspekte seiner Heidegger-Kritik in das Buch *Jargon der Eigentlichkeit* ausgelagert hat (Adorno 1966/1973c, 524), das ursprünglich als Teil der *Negativen Dialektik* geplant war. Diese Auslagerung führt auch dazu, daß gewisse Themen, die sich in der Heidegger-Kritik großer Beliebtheit erfreuen, in der *Negativen Dialektik* kaum eine Rolle spielen – wie etwa die Wendung zum „Volk“ am Ende von *Sein und Zeit* und in Heideggers Rektoratsrede 1933 oder auch dessen Kundgabe, daß es „von den Hängen des Hochtales ... glockt und glockt“ (Adorno 1966/1973c, 447 f.).

Daß, allgemein gesagt, der Dialog zwischen Kritischer Theorie und Phänomenologie, in deren Kontext Heidegger ja gehört, schwierig ist, zeigt sich im übrigen auch anlässlich einer herausgehobenen Gelegenheit: den drei Vorträgen am „Collège de France“, zu denen Adorno 1961 von Robert Minder, der seinerseits als Heidegger-Kritiker hervorgetreten war, eingeladen worden ist. Die ersten beiden Vorträge hatten mit „Das ontologische Bedürfnis“ und „Sein und Existenz“ dieselben Titel wie die zwei Kapitel des hier zu kommentierenden „Ersten Teils“ der *Negativen Dialektik*; der dritte Vortrag brachte eine Kurzfassung des „Zweiten Teils“ zu „Begriff und Kategorien“. In sein Tagebuch notierte Adorno am 15. März 1961, am Tag des ersten Auftritts: „Vortrag gehalten ..., Merleau-Ponty chokierte, Gott und die Welt waren da.“ Auch die Verständigung mit der Phänomenologie Merleau-Pontys blieb aus, und da Merleau-Ponty wenige Monate nach Adornos Auftritt starb, ist die Frage müßig, ob sich hier noch ein Dialog ergeben hätte, in dem etwa die Verwandtschaft zwischen dem sprachlichen Ringen um das „wilde Sein“ (Merleau-Ponty 1964/1984, 139) und demjenigen um die „intentionslose Wirklichkeit“ (Adorno: s.o.) erkannt worden wäre. Einstweilen insistierte Adorno auf

das obstinate Desinteresse, das die „andere Seite“ für Adornos Heidegger-Kritik übrig hat, zu rechten; vielmehr sollen Motiv und Gehalt der Auseinandersetzung mit Heidegger in der *Negativen Dialektik* kommentiert werden.

3.3 Eine Schlüsselstelle

Warum kommt dem „Verhältnis zur Ontologie“ in dem Buch, das Adorno als sein wichtigstes philosophisches Werk ansah, eine so prominente Stellung zu? Eine Antwort darauf verbirgt sich in der folgenden, eher unaufdringlichen Bemerkung: „Gerechtigkeit ... widerfährt dem Seinsbegriff erst, wenn auch die genuine Erfahrung begriffen ist, die seine Instauration bewirkt: der philosophische Drang, das Unausdrückbare auszudrücken. Je verängstigter Philosophie jenem Drang, ihrem Eigentümlichen, sich gesperrt hat, desto größer die Versuchung, das Unausdrückbare direkt anzugehen, ohne die Sisyphusarbeit, die nicht die schlechteste Definition von Philosophie wäre“ (114 f.). Diese Bemerkung läßt sich als Schlüssel für den hier zu verhandelnden Teil der *Negativen Dialektik* nutzen. Dieser Schlüssel hat gewissermaßen drei Einkerbungen, deren Schlifflinien Adornos „Verhältnis zur Ontologie“ charakterisiert. Zu bezeichnen sind diese Einkerbungen im Anschluß an obiges Zitat als *Sisyphusarbeit*, *Versuchung* und *Erfahrung*.

Sisyphusarbeit. Adorno gibt *zum ersten* – und vor allem – Aufschluß über sein Verständnis der Philosophie: Sie soll sich am „Unausdrückbaren“ abmühen – also an etwas, das sich der Sprache verweigert. Eben aus dieser Verweigerung soll die Lebensaufgabe des Philosophen erwachsen. Was aber ist in dieser Weise „unausdrückbar“? Nach Adorno schlägt es dem Philosophen nicht nur in speziellen Situationen der Erschütterung die Sprache; deshalb bleibt in diesem Teil der *Negativen Dialektik* die historische Krise, von der am Ende des Buches ausführlich die Rede ist, auch nahezu ausgespart. Vielmehr lautet Adornos Bescheid, daß *alles* – jedenfalls in einer bestimmten Hinsicht – *unausdrückbar sei*, daß sich dem Ausdruck verweigert, was zum Ausdruck gebracht wird. Philosophie soll dann nicht in dem Versuch bestehen, die Welt (vielleicht gar wie eine Zitrone) auszudrücken, vielmehr soll sie die Vergeblichkeit dieses Versuchs selbst zum Thema machen. Man könnte sagen, daß Adorno der Hegelschen Arbeit des Begriffs die begriffliche Arbeit am Unbegriffli-

Versuchung. Eine Gefahr erkennt Adorno *zum zweiten* in der „Versuchung“, die von der Ontologie ausgeht und für die besonders jene Menschen anfällig sind, die „verängstigt“ sind (s.o.; 114). Verwendet wird hier ein psychologisierendes und moralisierendes Vokabular, dessen methodischer Status leider nicht ganz klar ist. Jedenfalls lanciert Adorno den Vorwurf, daß die Ontologie den Problemstand unterbietet, der das Verhältnis zwischen Begriff und Sprache kennzeichnet, und sich stattdessen selbstgefällig als Lehre vom Sein etabliert – als ließe sich damit, dem Sisyphos zum Trotz, Stabilität erreichen.

Erfahrung. Der Philosoph kann in die Rolle des Sisyphos nur geraten, wenn er von etwas überwältigt worden ist: Es muß also – zum dritten – eine „Erfahrung“ geben, die ihn antreibt. So steht die Selbsttätigkeit des Philosophen – oder, allgemeiner, des Subjekts – in einem eigentümlich produktiven Verhältnis zu dem, was sich ihm entzieht. Wie verhält sich die „Erfahrung“, die nach Adorno in einem sich dem Denken Entziehenden fußt, zum „Sein“? – Diesen drei Punkten soll jetzt genauer nachgegangen werden.

3.4 Begriff der Philosophie

Adornos Verständnis von Philosophie als Arbeit am „Unausdrückbaren“ entspringt seiner Auseinandersetzung mit Kant und Hegel, die auch am Beginn seines Kapitels über das „Verhältnis zur Ontologie“ steht (72–74). Er wendet sich gegen die stillschweigende begriffliche Subsumption des Seienden, die er Kant zuschreibt, wie auch gegen die offensive begriffliche Integration des Seienden, die er Hegel zuschreibt. Die postidealistische Bescheidenheit, in der sich die begriffliche Arbeit mit einem nominalistischen Selbstverständnis begnügt, wird zum Abstoßpunkt für seine eigenen Überlegungen. Dies zeigt sich schon in einer frühen Notiz, die als Keimzelle der *Negativen Dialektik* insgesamt gelten darf. 1959 notiert er: „Kein Überspringen des Nominalismus[us]. Aus diesem selbst heraus ihn transzendieren“ (Adorno 2002, 425). Dieser Bezug auf die „Gesamtbewegung des abendländischen Nominalismus“ (Adorno 2002, 57) findet sich später auch in der *Ästhetischen Theorie*, wenn Adorno der Kunst die Aufgabe überträgt, „das Wahrheitsmoment des Nominalismus“, wonach nämlich dem „Geist“ etwas „Scheinhaftes“ eigne, zugleich anzuerkennen und zu überwinden (Adorno 1970, 165 f.). In der *Negativen Dialektik* nimmt er sich vor, „beim Begriff anzuheben, nicht bei der bloßen Begebenheit“

Grenzen ihrer Subsumptions- respektive Integrationsstrategien zur Kenntnis nehmen (vgl. z.B. 126 f.). Aufgrund des von ihm diagnostizierten Scheiterns dieser Strategien muß sich Adorno nun aber dem Konflikt zwischen Nominalismus einerseits und Realismus oder Positivismus andererseits neu aussetzen: „Philosophie besteht weder in vérités de raison noch in vérités de fait“ (115).

Am Rande sei angemerkt, daß die Ausgangskonstellation, wie sie Adorno beschreibt, auch für den jungen Heidegger geltend gemacht werden könnte, welcher die Phänomenologie zwischen Neukantianismus und Lebensphilosophie zu platzieren sucht und zentrale Anstöße durch die Arbeiten des abweichlerischen Neukantianers Emil Lask erhält. Im Jahr 1943 lautet Adornos Diagnose: „Nur wenn wir zeigen können, daß der Sinn der Bewußtseinskategorien notwendig auf ein über das Bewußtsein Hinausgehendes verweist, können wir wirklich den Idealismus überwinden anstatt ihm dogmatisch den Materialismus entgegenzusetzen.“ Woraufhin Horkheimer konstatiert: „Wir sollen also ein zweiter Lask werden“ (Horkheimer/Adorno 1943/1985, 604 f.; vgl. Thomä 1990, 56). In der „Einleitung“ zur *Negativen Dialektik* hält Adorno an diesem Motiv fest: „Begriffe ... bedeuten zunächst emphatisch Nichtbegriffliches; sie meinen, mit Lasks Ausdruck, über sich hinaus“ (23).

Weite Teile der Kapitel „Das ontologische Bedürfnis“ und „Sein und Existenz“ beschränken sich dann darauf, die untülbare Differenz zwischen Begriff und Realität zu bekräftigen, die als „unaufhebbare Nichtidentität von Subjekt und Objekt“ auftritt (92). Der Punkt, an dem sich Begriff und Realität begegnen, ist nach Adorno das aristotelische *tode ti* (Adorno 2002, 81 ff., 79), das „Diesda“ oder „Etwas“, auf das „formallogisch“ rekuriert wird, an dem sich aber „unauslöschlich ... die Spur des Seienden“ als etwas Begriffsfremdes zeigt (110; vgl. 139). Untülbare ist jene Differenz allein schon deshalb, weil sie sich geradewegs aus der Funktionsweise des Begriffs, nämlich aus der *Referenz* ergibt. Ohne Begriff *von etwas* zu sein, wäre der Begriff nichts. Was in Platons *Kratylos* bereits als Streit um den Ursprung der Sprache aus Natur oder Konvention (*physis* oder *theseis*) ausgetragen worden ist (vgl. 116 f.) und sich in der modernen Linguistik als Unterscheidung von Signifikant und Signifikat eingebürgert hat, wird für Adorno zum zentralen Schauplatz philosophischer Selbstreflexion. Dieser Schauplatz wird freilich nicht sprachtheoretisch definiert, sondern erkenntnis- oder seinstheoretisch. Es liegt hier kein bloß linguistischer Befund vor, sondern der Ansatzpunkt für die Kritik

Adorno zeigt, welche Folgen sich ergeben, wenn die Spannung zwischen Begriff und Sache außer Kraft gesetzt wird. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang seine knappen Anmerkungen zu anderen Philosophen, nicht nur zu Kant und Hegel, sondern zum Beispiel auch zu Husserl und Kierkegaard (129); damit schlägt der Autor der *Negativen Dialektik* Brücken einerseits zu seiner *Metakritik der Erkenntnistheorie* (Adorno 1956/1971), andererseits zu *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Adorno 1933/1979). Als Krisensymptom führt Adorno überdies die Philosophie Schellers an, die die Hingabe an „Sachhaltige[s]“ mit begrifflicher Verschwommenheit bezahle (82).

Auf den hier zu kommentierenden Seiten finden sich zahllose Variationen eines immer gleichen Anliegens. Man erfährt: daß eine „Sache nicht kategorial übersp[o]nnen“ werden könne (61); daß die „Not des Gedankens, der zu seinem Anderen will“, mitempfunden werden müsse (86); daß die „Identität des Begriffs mit dem von ihm Gemeinten“ hinfällig sei (110); daß „in der Reflexion Ausdruck und Sache auseinander treten“ (117), daß „das Seiende ... gegen die Weihe der ... Idee zeugen sollte“ (134); daß „das Etwas als denknötwendiges Substrat des Begriffs ... die äußerste ... Abstraktion des mit Denken nicht identischem Sachhaltigen“ sei (139) etc. Die Frage muß erlaubt sein, ob es nötig und ergiebig sei, eine einzelne Einsicht in derart vielen Variationen, die manchmal Dubletten nahe kommen (vgl. etwa zur „Reinheit“ 82, 120), vorzuführen. Die repetitive oder serielle Struktur, die diese Seiten haben, läßt es allemal gerechtfertigt erscheinen, in deren Kommentierung von einer schrittweisen Rekonstruktion abzusehen; sie wäre im übrigen aus Platzgründen gar nicht möglich.

Adornos Überlegungen zum Verständnis der Philosophie verharren weitgehend im Insistieren auf der Spannung zwischen Begriff und Sache, die dann auch im nachfolgenden Abschnitt zu „Begriff und Kategorien“ weiter ausgeführt wird (vgl. Kapitel 4 in diesem Band). Der Eindruck drängt sich auf, daß Adorno auf diesem Punkt in eng verwandten Formulierungen „herumhackt“, ohne daraus philosophische Funken schlagen zu können. Habermas hat deshalb von einer „Gebärde“ Adornos gesprochen, in der die „Aporetik des Begriffs des Nicht-Identischen“ zum Ausdruck komme, und meint gar eine „schockierende Nähe“ zwischen Heideggers und Adornos fundamentalem Vorbehalt gegen Theorie als solche bemerken zu können (Habermas 1981, 516 f.; vgl. Thyen 1989, 268).

Auf die Frage, wie zu denken sei, wünscht man sich in der Tat eine

selbst weist in anderem Zusammenhang das „sinnlose Ritual“ von „Gesten“ von sich (121), doch damit ist er gegen Habermas' Kritik nicht schon gefeit. Es lohnt sich, diese Kritik an der „Gebärde“ mit einer bemerkenswerten Beobachtung Jean-Paul Sartres zu konfrontieren. Dieser stellt fest, daß ein Mensch sich zwar „durch das Handeln definiert“, aber wenn er „unterdrückt“ werde, also zur „Ohnmacht verurteilt“ sei, vom „Handelnde[n]“ zum „Schauspieler“ werde. Dann werde ihm sein Tun, wie Sartre sagt, zur „Geste“ (Sartre 1952/1982, 539). Das heißt aber nun: Wenn jemand am Handeln gehindert wird, kann die Tatsache, daß sein Tun zur „Geste“ wird, nicht gegen ihn ausgelegt werden. Ob die „Gebärde“ gegen den, der sie ausführt, spricht, hängt also erst noch von den Umständen ab. In der von Adorno unterstellten Konfrontation des Sprechenden mit dem „Unausdrückbaren“ eine (vergeblich bleibende) „Gebärde“ zu vollziehen, wirkt plausibel und legitim – freilich nur dann, wenn die Situation in der behaupteten Weise unausweichlich ist.

Sartres Beobachtung läßt sich nicht vollständig auf Adornos Situation beziehen. Denn dessen „Gebärde“ wird ja nicht durch ein Scheitern *erzwungen*, das erst zur sinnentleerten Wiederholung einer immer gleichen Bewegung führt. Vielmehr ist die Denkbewegung, die zurücksteckt, nach Adorno *erwünscht*. Seine „Gebärde“ ist nicht so sehr eine verzweifelte, als vielmehr eine kritische Bewegung. Ihren kürzesten Ausdruck findet sie in einem Satz, der den oben zitierten Varianten, in denen Adorno sein zentrales Anliegen formuliert, die Krone aufsetzt: „Wer Sein sagt, hat nicht es selber im Munde“ (76; vgl. Adorno 2002, 73 f.).

Dieser Satz gibt Anlaß zu zwei Nachfragen, die die weitere Klärung voranbringen. Auf der einen Seite fragt sich, ob dieser Satz *trivial* sei. Schließlich erwartet man auch von jemandem, der im Restaurant „Kaffee“ sagt, keinen vollen Mund. Auf der anderen Seite fragt sich, ob dieser Satz gerade nicht trivial, sondern im Gegenteil ganz *absurd* sei. Denn anders als der Kaffee paßt das Sein in keine Tasse, es kann also doch wohl – Adorno zum Trotz – nirgends sein als auf der Zunge, in der Sprache. Was stimmt denn nun?

Nun, so leicht muß sich Adorno nicht geschlagen geben. *Absurd* ist Adornos Satz nicht, denn wenn man auch nicht wissen mag, was das Sein ist, so muß es doch jedenfalls etwas anderes sein – als die Rede davon. Und *trivial* ist der Satz auch nicht, denn daß man wissen möchte, wo das Sein stecken mag, ist verständlich. Aufschluß darüber ist nicht zu erlangen, indem man das Sein (wie ein Osterei) sucht, sondern indem man Auf-

Welche Absicht verfolgt er? Der Befund, „daß alles mehr sei, als es ist“ (112), führt zu der Aufforderung, diesem „Mehr“ begrifflich gerecht zu werden: „Ein jegliches Seiendes ist mehr, als es ist; Sein, im Kontrast zum Seienden, mahnt daran. Weil nichts Seiendes ist, das nicht, indem es bestimmt wird und sich selbst bestimmt, eines anderen bedürfte, das nicht es selber ist – denn durch es selbst allein wäre es nicht zu bestimmen –, weist es über sich hinaus“ (109). Der paradigmatische Fall, an dem diese Transzendenz nachvollziehbar wird, bezieht sich weniger auf irgendeine Sache als vielmehr auf den Menschen, der „nicht nur [ist], was er war und ist, sondern ebenso, was er werden kann“ (61). In diesen Zusammenhang gehört auch Adornos Kritik an der Philosophischen Anthropologie („Was der Mensch sei, läßt sich nicht angeben“; 130).

Damit stoßen wir in den Kern der Sache vor, um die es Adorno geht: Das „Sein“, dem er etwas abgewinnen kann, zielt nicht auf die Bedeutung des „Seins“ als *Existenz*, sondern auf die *Prädikation*, nämlich eine *unvollständige Prädikation* in dem Sinne, daß von etwas gesagt werden kann: „Es ist ...“ Damit wird eine Einladung zu einer sich immer weiter fortsetzenden, fortspinnenden Qualifikation ausgesprochen. Adorno deutet dies mit seiner Rede von der „nicht selbständig[en]“, also ergänzungsbedürftigen Kopula an (108), läßt die Argumentation in diesen Punkt aber seltsam unausgeführt. Damit verschenkt er die kostbare Einsicht, daß bei Heidegger der Begriff des „Seins“ eigentlich dann zur Höchstform aufläuft, wenn er eben in unvollständigen Prädikatsätzen auftritt. Wenn Adorno diesen Punkt genauer erläutert hätte, dann hätte er auch den *dégout* gegen bestehende Qualitäten, der etwa in Heideggers Kritik des Verfallens zu erkennen ist, systematisch auf die Divergenz beziehen können, in der das Sein von konkreten Qualitäten oder Eigenschaften abrückt. Daß Adorno sich dieser Distanzierung des „Seins“ vom einzelnen Gegebenen verweigert, wird in seiner Verteidigung der „leibhaften“ Erfahrung deutlich, in der Hamlet sich mit dem „Sein“ konfrontiert sieht; eben von solcher Erfahrung soll Heideggers „Sein“, Adorno zufolge, abstrahieren – und damit wird, wie er sagt, „die Existenz verschluckt“ (119).

3.5 Kritik der Ontologie

Woran zeigt sich nun, legt man Adornos Verständnis der Philosophie zugrunde. Das Versagen der Ontologie? Beachtenswert in diesem Zusam-

befäßt. Darin wehrt sich Adorno gegen die „Verdammung der philosophischen Hereinnahme des Konkreten“. „Schlecht“ an Sartre, gegen den sich Marcuses Kritik richtet, sei nicht, „daß das Konkrete in seine Texte eingeht, sondern daß es eine erschlichene Pseudokonkretheit ist. Wir stehen nicht gegen die Konkretisierung der Philosophie, oder gegen ihre Zentrierung aufs Konkrete, sondern gegen dessen Ontologisierung; da halte ich es schon mit Benjamin. ... Die philosophischen Begriffe sollten eher um das Konkrete herum versammelt sein, durch ihre Konstellation es bestimmen, als es ihrerseits in die Universalität aufheben“ (Adorno/Horkheimer 2005, 429 f.). Daß der Hauptadressat von Adornos Erörterung zum „Konkreten“ doch nicht Sartre, sondern Heidegger ist, wird daran deutlich, daß er sich in diesem Brief auf Günther Anders' frühen Aufsatz zur „Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie“ stützt – einen Aufsatz, den er in der *Negativen Dialektik* dann auch in einer ausführlichen Fußnote würdigt (83 f.; vgl. jetzt Anders 1948/2001).

Ontologie ist, so sagt Adorno in einem Entwurf zur *Negativen Dialektik*, „richtiges falsches Bewußtsein“ (Adorno 2002, 425). Er sieht sich – mit Heinrich von Kleist gesprochen – einer Theorie gegenüber, in der Wahres und Falsches „geknetet, innig, wie ein Teig, zusammen[liegt]:/ Mit jedem Schnitte gebt Ihr mir von beidem“ (Kleist 1811/1984, 213). Was also ist „richtig“? Und was ist „falsch“? „Richtig“ ist nach Adorno, daß Heidegger mit dem „Sein“ der idealistischen „Selbstvergottung“ (105) und ihrem Pendant, der Unterwerfung der Natur, einen philosophischen Riegel vorzuschieben sucht und „den Aspekt des Erscheinens gegen dessen vollkommene Reduktion auf Denken hervorhebt“ (87 f.). Die Absage an den „Geist“ und die von diesem beanspruchte vollständige „Durchsichtigkeit“ (105) büßt dann aber – und damit kippt die Heideggersche Ontologie ins „Falsche“ um – ihre kritische Funktion ein, weil das dem Subjekt entgegengehaltene „Sein“ selbst nicht nur für die Nicht-Identität zwischen dem Denken und dem von ihm Gemeinten einsteht, sondern sich Adorno zufolge zur Gegeninstanz verselbständigt. „Der Einspruch gegen Verdinglichung“ wird damit, wie Adorno meint, selbst „verdinglicht“ (116). Darin genau besteht die Ambivalenz des „ontologischen Bedürfnisses“: Es ist mit dem „Wille[n]“ im Recht, „den Gedanken nicht um das bringen zu lassen, weswegen er gedacht wird“ (80 f.); es ist im Unrecht mit der Sehnsucht „nach einem Festen“ oder „einer Struktur von Invarianten“ (100).

Mit dem Begriff des „Bedürfnisses“, der in der Kapitelüberschrift „Das

Suche zum bloßen Symptom erklären können. So sieht er in jenem Begriff die Chance, die Hinwendung zur Ontologie zu historisieren und das Sein zur Projektionsfläche eines losgelassenen Wunsches zu deuten. Doch dieser Ansatz ist mit mehreren Problemen behaftet. Zum einen kann man am Bedürfnis-Begriff dessen psychologisch-philosophischen Gehalt nicht einfach abschütteln: Er sperrt sich gegen die von Adorno implizierte Historisierung, steht aber auch seltsam unklar neben dem von Adorno positiv angeführten „Drang“ (202). Zum anderen ist zu fragen, inwieweit sich eine historisch auftretende Tendenz durch die Kennzeichnung als „Bedürfnis“ irgendwie desavouieren läßt; schließlich kennt Adorno selbst durchaus historische Tendenzen, die ihm keineswegs verächtlich, sondern geschichtsphilosophisch höchst achtbar erscheinen. Daß etwas „nicht geschichtsfrei“ ist (Adorno 2002, 425), besagt nicht viel. Letztlich stößt man hier auf das bei Adorno auch an anderer Stelle auftretende Problem, daß seine Geschichtsphilosophie mit versteckten Wertungen operiert. Im hier zu diskutierenden Zusammenhang trifft man etwa als historische Tendenzen sowohl auf die („richtige“) Abkehr von systemphilosophischer Selbstgewißheit wie auch auf die („falsche“) ontologische Verfestigung des „Seins“. Was ist damit gewonnen, letztere auf ein „Bedürfnis“ zurückzuführen? Die ideologiekritische Spitze, die Adorno an den Bedürfnis-Begriff koppelt, bleibt stumpf. Naehers These, „Adornos Heidegger-Kritik“ sei „Bedürfnis-Kritik“ (Naecher 1984, 211), greift zu kurz (vgl. auch Mörchgen 1981, 192 ff., 297 ff.).

Wenn Adorno am „Sein“ zu schätzen weiß, daß es an das erinnert, was sich am „Seienden“ dem Begreifen und Festlegen entzieht (109), so lautet nun der zentrale Vorwurf gegen Heidegger, daß er diese sich entziehende Instanz zum Selbstzweck erklärt. Eben dies hat sich schon in Adornos Übertragung des Schneewittchen-Märchens auf die Ontologie gezeigt, auf die ich einleitend hingewiesen habe. Was als Dienst am Seienden vorgesehen war, wird nach Adorno zum Verrat am Seienden. „Heidegger ... sucht das über sich Hinausweisende zu halten und worüber es hinausweist als Schutt zurückzulassen“ (109). Aufgrund des Verlustes der Materialität des Seienden, die mit dieser Verselbständigung einhergeht, wird das „Sein“ bei Heidegger zu einer großen „Unbekannte[n]“ (105, vgl. 83), also zur Gegenfigur zum klassischen „System“. Ihre „Geschlossenheit“ geht nicht mehr mit Klarheit und Durchsichtigkeit einher, sondern bleibt „heteronom“ (107). „Das Seiende, das einmal gegen die Weihe der vom Menschen gemachten Idee zeugen sollte, ist mit der weit ambitionierteren

In dem Maße, wie Heidegger sich des „Seins“ zu vergewissern sucht, muß er der Sprache aller anti-idealistischen Zurückhaltung zum Trotz einen privilegierten Zugang zu ihm einräumen. Adorno meint, daß „Heidegger zufolge das Sein in der Sprache *unmittelbar* sich enthülle und nicht etwa die Sprache Sein *ausdrücke*. ... Wenn wir aber Sein anders als in der Sprache überhaupt nicht haben, – dann ist das nur durchzuhalten, indem man der Sprache selber bereits ontologische Dignität verleiht; also die Sprache selbst so behandelt, als sei die Sprache Erscheinung dessen, was in ihr gemeint wird, und als koinzidiere sie unmittelbar damit, anstatt in einem wie immer gearteten intentionalen Spannungsverhältnis zu dem von ihr Ausgedrückten zu stehen“ (Adorno 2002, 74). Nach Adorno verwandelt sich Heideggers Versuch, das Seiende vor dem begrifflichen Zugriff in Schutz zu nehmen, in das Vorhaben, das Sein selbst begrifflich zu vereinnahmen und die Sprache zu ontologisieren (117, Adorno 2002, 74). Diese Figur radikaler philosophischer Selbstüberbietung würde auch das „Pathos“ erklären, mit dem Heideggers Texte als exklusive Träger von „Herrschaftswissen“ (im Sinne Max Schelers; 105) auftreten. Adorno meint, daß sich die „Kontrastformel“ „Sein“ bei Heidegger ideologisch verselbständige. Dieser Umschlag zeige sich insbesondere an Heideggers „Ritual des Nennens“, mit dem die „Gewalt“ über das Seiende gesichert werden solle (117).

Adorno wünscht das „Fremde“ nicht zu annektieren, sondern einen „Zustand“ herzustellen, in dem „es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt“ (192; vgl. Habermas 1981, 523, Thyen 1989, 214, 271). Zur klaren Abgrenzung von Heidegger taugt dieses Vorhaben freilich nicht, will doch auch dieser etwas benennen, um es „in eine Nähe“ zu rufen und „gleichwohl ... nicht der Ferne“ zu entreißen (Heidegger 1950/1985, 18). Heidegger verlangt, daß der Mensch an dem „Anwesenden“, das er in die „Nähe“ bringt, „die Ferne [wahrt]“ (Heidegger 1950/2000, 179). Nicht nur Adorno, auch Heidegger tritt dem besitzergreifenden Gestus des Nennens entgegen: „Das Wort, das Nennen stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit“ (Heidegger 1935/1983, 180 f.; vgl. Thomä 2001, 116). Christoph Menke beschreibt dies als „Herstellung“ eines „Sichverschließenden“ und sieht darin zu Recht eine Verwandtschaft zwischen Heidegger und Adorno (Menke 1988/1991, 176; vgl. zum „Nennen“ auch Düttmann 1991, 46 f., 93, 165 f., 216 u. a.).

rechterhalten, wenn man sie auf Heideggers späten Versuch bezieht, das „Sein“ als Ordnung („Geviert“) auszugestalten, der sich der Sinn des einzelnen Seienden verdankt (vgl. Thomä 1990, 829 ff., 851 ff.; 2003b, 313 ff.); dieser Aspekt wird von Adorno freilich nur am Rande einbezogen. Die Gemeinsamkeit, die zwischen Heidegger und Adorno *in einer bestimmten Hinsicht* – nämlich beim „Namen“ – zu entdecken ist, führt weiter zu einer *Einsicht*, die festzuhalten ist und zum Beispiel für die Auseinandersetzung mit der philosophischen Hermeneutik des Heidegger-Schülers Hans-Georg Gadamer fruchtbar gemacht werden kann. Das Verhältnis zwischen Kritischer Theorie und Hermeneutik wird zwar erst später Gegenstand einer veritablen Kontroverse (Apel u.a. 1971). Jedenfalls aber spielt Gadammers Verstehenslehre, anders als dies die Deutung des „Namens“ in der *Negativen Dialektik* mit der Wahrung der „Ferne“ vorsieht, die der Sprache eigene vereinnahmende Gewalt herunter. Der Sprechende soll sich mit dem von Gadamer protegierten „Vorverständnis“ seiner Sache in der Welt sicher sein; in ihm kann er es sich – als wäre es ein Sofa – gemütlich machen. Adorno setzt sich in dieses Sofa nicht.

Zu fragen ist aber auch, ob Adorno und Heidegger in dem Maße, wie sie sich an den Grenzen der Sprache bewegen, *in einer bestimmten Hinsicht* ein *Problem* gemeinsam haben. Dieses Problem zeigt sich daran, daß der Hinweis auf das, was sich der Sprache entzieht, bei beiden merkwürdig pauschal – man könnte auch sagen: hilflos – bleibt. Sie beteuern, daß das Wort an dem, worauf es sich bezieht, etwas verfehlt. Wenn sie sich damit brüsten, behutsam mit Seiendem umzugehen, so ist damit freilich deshalb nicht viel gewonnen, weil all dies *gezielt verfehlt* Seiende in einer Grauzone am Rand der Sprache verschwimmt. Diese seltsame Ratlosigkeit gegenüber dem zu Besprechenden ist auch eine Konsequenz, die aus Heideggers Ausrichtung am „Ding“ und aus Adornos trotz aller Kritik an „Sprachatomistik“ (111) vertretenen Gegenstandstheorie folgt (Schnädelbach 1992, 325–327; Tietz 2003, 113). Die Fixierung aufs Einzelne steht übrigens in einem merkwürdigen Kontrast zu Heideggers frühem Kontextualismus sowie auch zu Adornos sozialtheoretischen und ästhetischen Arbeiten.

Daß man bei der Fixierung auf das Einzelne nicht stehen bleiben kann, zeigt Adorno selbst an mit seiner These: „Nur durch Bestimmung gelangt ein Phänomen über sich hinaus“ (121). Der sprachliche Umgang mit dem Unausdrücklichen darf kein statisches Hindeuten sein, sondern ist an den „Verlauf“ sprachlicher Deutungen gebunden (116). Wie dieser Prozeß

Assoziationen und beruft sich auf Benjamins Denken in „Konfigurationen“ (Adorno 1931/1973b, 335). Die Frage ist, ob das Modell, das ihm für die Sprache – auch gerade für die philosophische Sprache – vorschwebt, zu einer Überforderung oder falschen Beanspruchung der Theorie führt. Jedenfalls muß sie sich nach Adorno an einer recht ungewöhnlichen Verwandten messen: Er meint, sie sei mit der „Musik verschwistert“, weil hier wie dort der gewählte „Ausdruck“ nicht in sich abgeschlossen bleibe, sondern etwas „Schwebendes“ bekomme, mit dem er das „Unausdrückbare“ kenntlich mache und dem „Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen“ treu bleibe (115, 19 f.).

Wer meint, diese Haltung sei schlicht unphilosophisch, irrt. Ihre begriffliche Verfassung entbindet die Philosophie nicht davon, das Verhältnis zwischen dem Begriff und dem von ihm gemeinten Nicht-Begrifflichen mitzubedenken. „Kritische Theorie“ heißt demnach auch, daß die Theorie zur Selbstkritik in diesem grundsätzlichen Sinne fähig ist.

3.6 Subjekt und Erfahrung

Damit das Verhältnis zwischen dem Begriff und dem „Unausdrückbaren“ offen bleibt und man den im „ontologischen Bedürfnis“ aufkommenden Fluchtendenzen Einhalt bieten kann, hält Adorno in seiner Ontologie-Kritik erklärtermaßen an der Instanz der „Subjektivität“ fest: „Wo das Subjekt ... dabei ist, mindert sich sein Bann“, d.h. der Bann des Seins als einer Macht, der man „hörig“ ist (76). So macht er Heidegger den Vorwurf, daß die „subjektive Rückfrage“ bei dessen „Lehre vom Dasein“ als etwas gerade mal „insgeheim“ Geduldetes diskriminiert werde (93). Diese These aus der *Negativen Dialektik*, Heidegger würde das „Subjekt“ nur widerwillig dulden, steht allerdings in einem interessanten Widerspruch zu Adornos früherer Deutung, wonach es in *Sein und Zeit* zu einer Reduktion ontologischer Fragen „auf den Bereich der Subjektivität“ komme (Adorno 1931/1973b, 329). Während der frühe Adorno also Heidegger vorwirft, sich auf die Subjektivität zu werfen, klagt der späte Adorno ihn der Eskamotierung des Subjekts an. Heideggers Denken erscheint nun mit seiner „Hypostasis“ des „Gegenpols“ der Subjektivität als Pendant zu Sartres exaltierter „Abspaltung des Subjekts“ in der gleichfalls „hypostasiert[en]“ Freiheit der „Existenz“ (129).

Daß der späte Adorno das „Subjekt“ gegen Heidegger ausspielt, ist des-

Gegensatz zu kultivieren zwischen einem „Subjekt“ und einer „Existenz“, in der Heidegger, Adorno zufolge, den Menschen an die Kandare des „Seins“ nimmt (131), bietet sich ein anderer Weg an: Zu konfrontieren ist die von Adorno selbst eindrucksvoll beschriebene Ambivalenz des Subjekts, das zwischen Herrschaft und Selbstvergessenheit schwankt (vgl. Thomä 2003a, 101 f.), mit der ganz anders gearteten Ambivalenz, die von Heidegger zwischen „Eigentlichkeit“ und „Verfallen“, „Entrückung“ und „Abständigkeit“ aufgebaut wird. Wenn man das „Subjekt“ nur gegen das „ontologische Bedürfnis“ profiliert, wird die Reflexionsebene, auf der jenen Ambivalenzen gerecht zu werden wäre, unterboten. Um die Dezentrierung des Subjekts (vgl. Gandesha 2004b, 450) entfaltet sich eine der kostbaren Kontroversen der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Weil sie von Adorno und Heidegger selbst nicht direkt geführt worden ist, muß man versuchen, sie ihnen *nachzutragen*. Darauf kann ich hier nicht genauer eingehen, sondern nur hinweisen.

Das „Subjekt“ wird von Adorno nicht nur als Bollwerk gegen die „Seinshörigkeit“ aufgebaut (76), vielmehr vollzieht es ihm zufolge eine Hinwendung zum „Unausdrücklichen“, in der es dem „richtigen“ Motiv der Ontologie korrespondiert. So ist anzuknüpfen an den Befund, daß man bei Adorno neben der Entlarvung und der Kritik der Ontologie Heideggers auch ein eigenes positives Verständnis des „Seins“ antrifft (vgl. Abschnitt 3. 4). Der Sache nach schlägt sich Adorno auf die Seite des „Seins“, wenn er die Arbeit des „Begriffs“ verteidigt und sie zugleich mit einer emphatischen Verteidigung der „Erfahrung“ paart – einer Erfahrung, die das Subjekt „aus dem Zentrum [treibt]“. Es ist nicht nur, wie Schelling meinte, die „Angst“, die diese dezentrierende Wirkung ausübt (Schelling 1809/1975, 74). „Sich zu verlieren“ ist für denjenigen, der sich mit seinem Machtmopol „aufspielt“, eine bedrohliche Erfahrung: Darauf weist Adorno hin, doch gleichzeitig kann ein solcher Selbstverlust auch positiv gedeutet werden als eine Erfahrung, die eben die Spannung zwischen „Ausdruck“ und „Unausdrückbarem“ aufrechterhält und die „Allmacht des subjektiven Begriffs“ unterläuft (92). So spricht er an anderer Stelle auch von der „unreglementierten Erfahrung“, deren Unter- oder Niederschlagung sich die Theorie zu verbieten habe (Adorno 1969/1972, 342; vgl. Tietz 2003, 107, 125; Thyen 1989, 269 f.).

Daß dieses Motiv mit dem Bezug auf das „Sein“ zusammentrifft, zeigt sich nicht nur in der *Negativen Dialektik*. Zu denken ist hier auch an den berühmten Aphorismus „Sur l'Être“ aus den *Minima Moralia*, in dem sich

die recht nah an Heideggers Rhetorik heranrückt. Als Gegenbild dazu nimmt Adorno einen Begriff des „Seins“ für sich in Anspruch, der auf die Hegelsche *Wissenschaft der Logik* zurückgeht, doch die Nachbarschaft zu Heidegger nicht vermeiden kann. Die „erfüllte Utopie“, der „ewige Frieden“ werden dem geschichtsphilosophischen Zugriff entrissen und von Adorno auf eine bescheidene Situation bezogen: „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‚sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‘“ – dieser Erfahrung sei, wie Adorno meint, „schüchtern“ zum Ausdruck zu verhelfen (Adorno 1951/1980, 175 ff.; vgl. Thomä 2002, 323 f.). Hier spricht sich Adornos Bezug auf das „Sein“ ungeschützt aus; er ist auf flüchtigen Situationen bezogen, zielt auf einen „Verlauf“, ein „Entgleitende[s]“ (116). Mit Blick auf solche Erfahrungen ist in den *Minima Moralia* und auch in der *Negativen Dialektik* von „Glück“ die Rede (192). So bekommt das Problem des Verhältnisses zwischen Begriff und Realität, das Adorno in seiner Ontologie-Kritik forciert, eine im weitesten Sinne ethische Implikation. Sie wird noch verstärkt, indem Adorno jener Erfahrung des „Seins“ die Möglichkeit einer „Versöhnung“ mit der Welt zuordnet (192; vgl. Thyen 1989, 271, 282).

Dies heißt freilich nicht, nun müsse posthum auch eine „Versöhnung“ mit Heidegger erpreßt werden. Im Gegenteil: Eben indem Adorno das „Sein“ auf das „Glück“ bezieht, bleibt er Heidegger, in dessen Werk dieses Wort zu den großen Abwesenden zählt, fern und fremd. Doch Adornos Auseinandersetzung mit Heidegger zielt nicht darauf, dessen Fragestellungen *ad absurdum* zu führen. Adornos Verhältnis zu Heidegger ist von radikaler Konkurrenz geprägt. Bekanntlich ist jede Konkurrenz dadurch gekennzeichnet, daß es den Beteiligten um das Selbe geht, damit aber jeweils eigene Absichten verfolgt werden.

Literatur

- Adorno, Th. W. 1970: Ästhetische Theorie, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 7
- Adorno, Th. W. 1971: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie [1956] in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 5
- Adorno, Th. W. 1972: „Einleitung zum ‚Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘“ [1969], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 8, 280–353
- Adorno, Th. W. 1973a: „Die Idee der Naturgeschichte“ [1932], in: *Gesammelte Schriften*,

- Adorno, Th. W. 1973c: Jargon der Eigentlichkeit [1966], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 6
- Adorno, Th. W. 1979: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen [1933], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 2
- Adorno, Th. W. 1980: *Minima Moralia*. Reflektionen aus dem beschädigten Leben [1951], in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Abt. I, Bd. 4
- Adorno, Th. W. 2002: Ontologie und Dialektik, in: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. Tiedemann, R., Frankfurt/M., Abt. IV, Bd. 7
- Adorno, Th. W./Horkheimer, M. 2005: Briefwechsel 1927–1969, hrsg. v. Gödde, Ch./Lonitz, H., Frankfurt/M., Bd. III
- Anders, G. 2001: Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie [1948], in: ders., *Über Heidegger*, hrsg. v. Oberschlick, G., München, 72–115
- Apel, K. O. u. a. 1971: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M.
- Arendt, H./Jaspers, K. 1985: Briefwechsel 1926–1969, hrsg. v. Köhler, L./Saner, H., München
- Derrida, J. 2001: Ich fühle unendliche Trauer, in: *Die Welt*, 24. 9., 17
- Derrida, J. 2002: Die Sprache des Fremden und das Räubern am Wege, in: *Le Monde diplomatique*, 11. 1., 12–15
- Düttmann, A. G. 1991: Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno, Frankfurt/M.
- Erdmann, K. D. 1972: Kurt Riezler – ein politisches Profil (1882–1955), in: ders. (Hrsg.), *Kurt Riezler. Tagebücher, Aufsätze, Dokumente*, Göttingen, 19–159
- Gandesha, S. 2004a: Leaving Home: On Adorno and Heidegger, in: Huhn, T. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge u. a., 101–128
- Gandesha, S. 2004b: Writing and judging. Adorno, Arendt and the chiasmus of natural history, in: *Philosophy and Social Criticism* 30, 445–475
- Haag, K. H. 1960: *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart
- Habermas, J. 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. 1976: „Vom Wesen des Grundes“ [1929], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1. Abt. Bd. 9, 123–175
- Heidegger, M. 1983: Einführung in die Metaphysik [1935], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 2. Abt. Bd. 40
- Heidegger, M. 1985: Die Sprache [1950], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1. Abt. Bd. 12, 7–30
- Heidegger, M. 2000: Das Ding [1950], in: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1. Abt. Bd. 7, 165–187
- Horkheimer, M./Adorno Th. W. 1985: [Diskussionen zu den ‚Elementen des Antisemitismus‘ der ‚Dialektik der Aufklärung‘] [1943], in: Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Bd. 12, 587–605
- Kahn, Ch. H. 1973: The Verb ‚Be‘ in Ancient Greek, Dordrecht
- Kleist, H. v. 1984: Der zerbrochne Krug [1811], in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Sembdner, H., München/Wien, 175–244
- Levin, David Michael 1996: What-Is? On Mimesis and the Logic of Identity and Difference in Heidegger and the Frankfurt School, in: *International Studies in Philosophy* 28/4, 41–60
- Menke, Ch. 1991: *Die Souveränität der Kunst* [1988], Frankfurt/M.
- Modrak, B. 1994: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* [1964], München

- Müller-Doohm, S. 2003: Adorno. Eine Biographie, Frankfurt/M.
- Naeher, J. 1984: Das ontologische ‚Bedürfnis im Denken‘. Der Erste Teil der ‚Negativen Dialektik‘ (67–136): Zum Verfahren der ‚immanenten Kritik‘, in: ders. (Hrsg.), *Die Negative Dialektik Adornos. Einführung – Dialog*, Opladen, 204–234
- Nancy, J.-L. 2002: ‚Dem Politischen mangelt es an Symbolizität‘. Ein Gespräch, in: *Information Philosophie* 4, 35–41
- Neske, G. (Hrsg.) 1977: *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen
- Sartre, J.-P. 1982: Saint Genet, Komödiant und Märtyrer [1952], Reinbek
- Schelling, F. W. J. 1975: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809], Frankfurt/M.
- Schnädelbach, H. 1992: Philosophieren nach Heidegger und Adorno, in: ders., *Zur Rehabilitierung des „animal rationale“*, Frankfurt/M., 307–328
- Schweppenhäuser, H. 1988: Studien über die Heideggersche Sprachtheorie [1957–58], München
- Strauss, L. 1988: Kurt Riezler [1956], in: ders., *What is Political Philosophy?* Chicago/London, 233–260
- Theodor W. Adorno Archiv (Hrsg.) 2003: Adorno. Eine Bildmonographie, Frankfurt/M.
- Thomä, D. 1990: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Frankfurt/M.
- Thomä, D. 2001: The Name on the Edge of Language: A Complication in Heidegger's Theory of Language and Its Consequences, in: Polt, R. u. Fried, G. (Hrsg.), *A Companion to Heidegger's „Introduction to Metaphysics“*, New Haven/London, 103–122, 297–303
- Thomä, D. 2002: Das „Gefühl der Existenz“ und die Situation des Subjekts, in: Kern, A./Menke, Ch. (Hrsg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt/M., 311–330
- Thomä, D. 2003a: Totalitarismus und richtiges Leben. Über Horkheimer und Adorno, in: ders., *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt/M., 88–108
- Thomä, D. 2003b: Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst. Im ‚Haus des Seins‘: eine Ortsbesichtigung, in: ders. (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 306–325
- Thyen, A. 1989: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M.
- Tietz, U. 2003: *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nicht-identische, die Synthesis und die Kopula*, Wien
- Tugendhat, E. 1992: *Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage* [1977], in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 90–107