

Theodor W. Adornos Theorie des Naturschönen

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Young Yoon Kwak

aus

Seoul, Südkorea

Bonn 2017

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Wouter Goris (Vorsitzender)

Prof. Dr. Wolfram Högbe (Gutachtender Betreuer)

Prof. Dr. Rainer Schäfer (Gutachter)

Prof. Dr. Markus Gabriel (Prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 7. Juli 2017

Inhalt

EINLEITUNG	1
1. ADORNOS LEHRE VON DER WAHRHEIT	4
1.1 »adaequatio« – Hegels Begriff der Wahrheit	4
1.1.1 Wahrheit als adaequatio intellectus et rei.....	4
1.1.2 Hegels Restitution des traditionellen Wahrheitsbegriffs.....	8
1.1.3 Hegels Programm der spekulativen Dialektik.....	13
1.2 Adornos negative Dialektik im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel.....	18
1.2.1 Aufhebung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus	19
1.2.2 Identität von Subjekt und Objekt im absoluten Geist	27
1.2.3 Nichtidentität des Nichtbegrifflichen und der begrifflichen Totalität.....	31
1.3 »Affinität« – Adornos Begriff der Wahrheit.....	33
1.3.1 Nietzsches Systemkritik	33
1.3.2 Benjamins Lehre vom Ähnlichen.....	35
1.3.3 Adornos Begriff der Mimesis.....	36
2. ADORNOS THESE VOM VORRANG DES OBJEKTS VOR DEM SUBJEKT	39
2.1 Kritik der Unmittelbarkeit.....	39
2.1.1 Dialektik der sinnlichen Gewissheit.....	39
2.1.2 Bergsons Begriff der reinen Dauer	41
2.2 Kritik des Idealismus in Bezug auf dessen Ästhetik.....	43
2.2.1 Schillers ästhetischer Begriff der Menschenwürde.....	44
2.2.2 Hegels Ausschließen des Naturschönen.....	45
2.3 Die notwendige Vermittlung von Objekt und Subjekt.....	48

3.	SPRACHE DER NATUR: ÄSTHETISCHE ERFAHRUNG DER NATUR.....	50
3.1	Kritik der formalistischen Schönheitsbegriffe	50
3.2	Naturschönes als Ausdruck des Objekts	52
3.2.1	Das Unverständliche: Friedrich Schlegels Sprachphilosophie.....	53
3.2.2	Das Flüchtige: Benjamins Begriff der Aura.....	55
3.2.3	Dialektik von Unwillkürlichem und Willkür	58
3.3	Naturschönes als Spur des Nichtidentischen.....	59
3.3.1	Die Unbestimmbarkeit des Naturschönen.....	59
3.3.2	Die Vieldeutigkeit des Naturschönen.....	62
4.	LANDSCHAFT ALS GESCHICHTLICHES BILD DER NATUR.....	64
4.1	Kants Begriff des Naturerhabenen	64
4.2	Naturschönes als Allegorisches.....	66
4.3	Kulturlandschaft: Ruinen der Burgen	70
5.	KRITIK AN DEN IDEOLOGIEN DER NATUR.....	72
5.1	Der Ideologiebegriff von Adorno.....	72
5.2	Naturschutzpark: Ideologie der unberührten Natur.....	78
5.3	Rousseauismus: Ideologie der idyllischen Natur	80
5.4	Tourismus: Ideologie der Freizeit	83
6.	NATURSCHÖNES ALS MODELL FÜR DIE MODERNE KUNST.....	86
6.1	Adornos Begriff des Kunstschönen.....	86
6.2	Moderne Kunst als Nachahmung des Naturschönen.....	88
6.3	Autonome Kunstwerke als Monaden	90
6.4	Das Verbot der Abbildung von Natur	93
	LITERATURVERZEICHNIS.....	96

Siglenverzeichnis

Adorno

- GS Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt/M. 2003.
- NL Theodor W. Adorno: *Nachgelassene Schriften*, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt/M. 1993 ff.
- ÄT *Ästhetische Theorie*, in: GS, Bd. 7.
- DA *Dialektik der Aufklärung*, in: GS, Bd. 3.
- DSH *Drei Studien zu Hegel*, in: GS, Bd. 5.
- ND *Negative Dialektik*, in: GS, Bd. 6.

Andere Autoren

- AA Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften* (= Akademieausgabe), hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1900 ff.
- KrV Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl. 1781 (= A); 2. Aufl. 1787 (= B).
- KU Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, 1. Aufl. 1790 (= A); 2. Aufl. 1793 (= B).
- GW Georg W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- TW Georg W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden* (= Theorie-Werkausgabe), hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/M. 1986.
- PG Georg W. F. Hegel: GW, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg 1980.
- MEW Karl Marx; Friedrich Engels: *Werke*, hrsg. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin, Berlin 1956 ff.

Einleitung

Am 13. November 1958 sagte Adorno in seiner vierten Frankfurter Vorlesung über Ästhetik:

[...] ich möchte nicht Ihnen hier eine Theorie des Naturschönen geben – vor allem aus dem einfachen und schlichten Grund, weil ich selbst über eine solche Theorie nicht verfüge und weil ich meine Zweifel habe, ob sie sich geben läßt und ob nicht alle theoretischen Bestimmungen des Naturschönen, wenn man sich auf solche einläßt, wirklich unweigerlich in jene Hausbackenheit zurückfallen würden, die das 19. Jahrhundert dabei im Auge hatte. Auf der anderen Seite aber vermag ich doch nicht daran vorbeizusehen, daß die Befassung mit dem Problem des Naturschönen eigentlich in einer merkwürdigen Weise verdrängt und gewissermaßen nur den Ferienwochen vorbehalten worden ist, daß also an dieser Stelle etwas Unerledigtes steckt, womit die Theorie nicht recht sich abgegeben hat, und dessen Mangel dann allerdings selbst auch die eigentlich theoretische Ästhetik affizieren mag.¹

Adorno widmete sich danach etwa 10 Jahre lang dem Problem des Naturschönen, das aus seiner Sicht unerledigt geblieben ist, und stellte es in der posthum erschienenen *Ästhetischen Theorie* als seine eigene Theorie des Naturschönen dar.² Dabei kommt Adorno zu der folgenden Einsicht: Wir *spüren* in unserer Erfahrung des Naturschönen etwas, was unseren Begriffen *nicht* ganz entspricht. Von dieser Einsicht handelt meine Untersuchung.

Ziel meiner Untersuchung ist es, Adornos Theorie des Naturschönen als eine systematisch tragfähige Position überzeugend zu rekonstruieren. Diese Untersuchung hat sechs Kapitel. In Kapitel 1 wird Adornos Lehre von der Wahrheit als die Grundlage für seine Theorie des Ästhetischen dargestellt. In Kapitel 2 wird Adornos These vom Vorrang des Objekts im Zusammenhang mit seiner Kritik des Intuitionismus und des Idealismus erläutert. In Kapitel 3 lege ich die Grundthese seiner Theorie des Naturschönen dar, dass die ästhetische Erfahrung der Natur die Erfahrung der »Spur des Nichtidentischen« sei (ÄT, 114). In Kapitel 4 erkläre ich die geschichtliche Vermitteltheit des Naturschönen im Hinblick auf das Problem der Landschaft als des geschichtlichen Gebildes der Natur. In Kapitel 5 wird Adornos Kritik der Ideologien der Natur thematisiert; und schließlich wird in Kapitel 6 das Naturschöne als Modell für autonome Kunstwerke dargelegt.

¹ Adorno: *Ästhetik* (1958/59), in: NL, Abt. 4, Bd. 3, hrsg. von Eberhard Ortland, Frankfurt/M. 2009, pp. 40 sqq.

² Adornos unvollendete *Ästhetische Theorie* sollte Tiedemann zufolge »neben der *Negativen Dialektik* und einem geplanten moralphilosophischen Buch« sein Buch zur Ästhetik sein. Cf. Tiedemann, Rolf: »Editorisches Nachwort«, in: ÄT, 537. Dazu auch cf. Ortland, Eberhard: »Editorische Nachbemerkung«, in: Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 505. Ortland erklärt dort: »Mit dem Plan, ein systematisches Buch zur Ästhetik zu schreiben, trug Adorno sich seit längerem; Aufzeichnungen und Entwürfe dazu hat er mindestens seit 1956 niedergeschrieben. Eine entscheidende Rolle im Entstehungsprozeß des Buches, das sein Hauptwerk werden sollte, spielten die Vorlesungen, die er zwischen 1950 und 1968 insgesamt sechsmal diesem Thema gewidmet hat.«

Adornos Theorie des Naturschönen ist – seit der Publikation der *Ästhetischen Theorie* im Jahr 1970 – immer noch nicht zureichend untersucht worden. Es gibt also keine ausführliche Untersuchung zu diesem Thema, dennoch werde ich im folgenden auf drei einschlägige Monographien eingehen, die auf in deutscher Sprache geschrieben sind.³

Günter Figals Arbeit, *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur*, ist zwar eine umfangreiche Monographie zu diesem Thema, sie bleibt im Ergebnis aber gleichwohl enttäuschend. Denn es gelingt Figal nicht, den richtigen Zusammenhang zwischen dem Begriff des Nichtidentischen und dem Begriff des Naturschönen zu explizieren. Seine Deutung des Naturschönen als »Repräsentation der Natur in den ästhetischen Monaden«⁴ ist kaum überzeugend, weil er – im Anschluss an Kants Naturteleologie, Hegels Kunsttheorie, Benjamins Monadenbegriff – Adornos Begriff des Naturschönen mit Schellings Begriff des Objektiven im *System des transzendentalen Idealismus* in Zusammenhang bringt. Diesem Gedankengang ist nicht zu folgen, weil Adorno mit seiner Theorie des Naturschönen gerade das Gegenteil von Figals Deutung behauptet, nämlich die Kritik des Idealismus.

Eine Ästhetik der Natur von Martin Seel ist eine systematische und normative Untersuchung über unsere ästhetische Naturwahrnehmung. Dabei widerspricht Seel allen jenseitigen Vorstellungen von Natur, also den metaphysischen und utopischen Ansätzen zum Naturbegriff. Diesen ideologischen Naturvorstellungen zuwider solle unsere ästhetische Naturwahrnehmung einen eudämonistischen Wert haben. Aus diesem pragmatischen Interesse ergibt sich Seels ästhetischer Begriff von »imaginativer Naturwahrnehmung«. Er meint damit, dass unsere imaginative Naturbetrachtung einen ästhetischen Wert hat, insofern in dieser Imagination »eine exemplarische Lebensmöglichkeit des Menschen« anschaulich wird.⁵ Die Natur wird somit zum »ästhetischen Schein«, weil wir vermittels unserer Naturwahrnehmung »Stile und Gestalten der Kunst« in unser Leben projizieren.⁶ Adornos Ansicht, dass »das Naturschöne als Erscheinendes [...] selber Bild« sei (ÄT, 105), deutet Seel im Sinne seiner Theorie der imaginativen Naturwahrnehmung, nämlich »schöne Natur als Schein der Kunst«. Diese Deutung ist jedoch falsch, denn Adorno meint mit dem Begriff

³ Die Studien zu Adornos Ästhetik im englischsprachigen Raum sind eingeschränkter als die im deutschsprachigen Raum. Sie behandeln meistens entweder Adornos Musikphilosophie oder seine Kritik der Massenkultur. Da ich einen neuen Ansatz zu Adornos Schönheitsbegriff in den englischsprachigen Publikationen noch nie gesehen habe, werde ich diese hier nicht kommentieren.

⁴ Günter Figal: *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur*, Bonn 1977, p. 84.

⁵ Martin Seel: *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt/M. 1991, p. 10.

⁶ Seel: op. cit., p. 136. Seel unterscheidet die imaginative Naturwahrnehmung von derjenigen kunstgeprägten Naturwahrnehmung, die eine unnötige »Wiederholung künstlerischer Formen« ist (174).

des Naturschönen kein subjektiv projiziertes Bild, sondern »erscheinendes Schönes« (ÄT, 103), das »auf den Vorrang des Objekts in der subjektiven Erfahrung [deutet]« (ÄT, 111).

Im Unterschied zu Seel stellt Christoph Menke in seiner Arbeit *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida* den objektivistischen Begriff des Schönen dar. Dabei deutet Menke »das Schöne« im Sinne von Adorno als »ästhetisches Bild«, und zwar als »unverständliches Objekt«.⁷ Diesen objektivistischen Ansatz zum Begriff des Schönen folge ich in meiner Untersuchung. Zwar legt Menke Adornos komplexe Theorie des Schönen – durch Vergleich mit der hermeneutischen und der dekonstruktiven Position – ausführlich dar, thematisiert er kaum das Naturschöne.⁸ So ist die besondere Rolle des Adornoschen Begriffs des Naturschönen noch nicht erläutert worden. Ich werde daher mit meiner Arbeit aufzeigen, dass Adornos Theorie des Naturschönen eine wesentliche Rolle nicht nur für seine Ästhetik, sondern auch für seine Philosophie insgesamt spielt.

⁷ Christoph Menke: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M. 1991 (zuerst 1988), p. 184. Menke schreibt dort: »Das als Bild erläuterte Schöne ist vielmehr die affirmative Form des ausgehaltenen Zögerns zwischen Ding und Zeichen«.

⁸ Nur an einer Stelle geht Menke auf dieses Thema ein. Er versteht dabei Adornos Begriff des Naturschönen als einen »ontologisch positivierten Begriff«. Menke: op. cit., p. 178.

1. ADORNOS LEHRE VON DER WAHRHEIT

Adorno sagt in seiner *Ästhetischen Theorie*: »Wider den Identitätsphilosophen Hegel ist Naturschönheit dicht an der Wahrheit, aber verhüllt sich im Augenblick der nächsten Nähe.« (ÄT, 115) Damit vertritt Adorno die These: Hegels Ansicht, dass die Naturschönheit keine Erscheinung der objektiv seienden Wahrheit sei, ist falsch, denn das Naturschöne erscheint doch als das objektiv Wahre. In diesem Kapitel lege ich die erkenntnistheoretische Grundlage für den Adornoschen Begriff des Naturschönen dar. Er behauptet in seinen *Drei Studien zu Hegel*: »Wahrheit ist nicht adaequatio sondern Affinität« (DSH, 285).

1.1 »adaequatio« – Hegels Begriff der Wahrheit

Adorno weist darauf hin, dass Hegel in der theoretischen Philosophie die »objektive Wendung« gemacht habe, indem er sowohl den ontologischen Begriff der Wahrheit als auch »den ontologischen Gottesbeweis«, den Kant für unmöglich erklärt hat, wiederhergestellt hat.⁹ Um diese Hegelsche »objektive Wendung« zu verstehen, ist es nötig, einen kurzen Überblick über die Entwicklung der traditionellen Wahrheitskonzeption von Platon bis zu Thomas zu haben.

1.1.1 Wahrheit als adaequatio intellectus et rei

Die Eigentümlichkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffs ist die enge Verknüpfung des ontologischen Aspekts mit dem logischen. Diese beiden Aspekte der Wahrheit finden sich zuerst in Platons Dialogen. Er thematisiert in seinen mittleren Dialogen den ontologisch-metaphysischen Aspekt der Wahrheit in Bezug auf die Ideenlehre. Im *Phaidon* bezeichnet er »das Wahre« als »Dinge selbst« (αὐτὰ τὰ πράγματα).¹⁰ Er behauptet damit, dass das Wahre der Inbegriff der an sich gleich seienden Dinge sei; und diese ewigen Dinge seien nicht

⁹ Cf. Adorno: DSH, 277 sqq.: »Die objektive Wendung, welche der Idealismus in Hegel genommen hat; die Restitution der durch den Kritizismus zerschmetterten spekulativen Metaphysik, die auch Begriffe wie den des Seins wiederherstellt und selbst den ontologischen Gottesbeweis erretten möchte – all das hat dazu ermutigt, Hegel für die Existentialontologie zu reklamieren.«

¹⁰ Platon: *Phaidon*, in: *Werke in acht Bänden*, übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 3, Darmstadt 1974, 66d-e.

sinnlich-wahrnehmbar, sondern nur rein seelisch-schaubar.¹¹ Da nach Platon die *Sinnesdinge* in der Erscheinungswelt an den *wahren Dingen* in der Ideenwelt bloß teilhaben, fordert er, dass wir von unserer sinnlichen Wahrnehmung zur intellektuellen Erkenntnis immer höher aufsteigen.¹²

Doch der späte Platon betrachtet das Problem der Wahrheit in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck. Er verweist im *Sophistes* auf dessen einfachste Form in der Verbindung von *drei* Grundbedingungen für die wahre Rede, nämlich der *grammatischen*, der *ontologischen* und der *sprachlogischen* Bedingung. Als Erstes spricht Platon von der *grammatischen* Bedingung. Zum Reden über die Wahrheit braucht man einen »Satz« (λόγος), also die Verbindung von Hauptwort und Zeitwort.¹³ Das besagt, dass man vom Wahren erst dann reden kann, wenn man ein Hauptwort, welches eine Sache benennt, mit einem Zeitwort, welches eine Handlung andeutet, verbindet. Aber ein Satz für sich allein ist noch keine hinreichende Bedingung für die wahre Rede. Daher kommt als *ontologische* Bedingung hinzu, dass sich der Satz wirklich auf das Seiende bezieht. Dies erläutert Platon durch ein simples Beispiel: Ein Satz »Theaitetos sitzt« ist wahr, weil dieser Satz nicht nur eine Verbindung des Hauptwortes (*Theaitetos*) mit dem Zeitwort (*sitzen*) ist, sondern auch dem Seienden entspricht, und zwar der Tatsache, dass *Theaitetos sitzt*.¹⁴ Schließlich macht Platon auf die *sprachlogische* Bedingung der Wahrheit aufmerksam. Die »wahre Rede« (ἀληθής λόγος) kann nur insoweit sinnvoll sein, als die »falsche Rede« (ψευδής λόγος) möglich ist.¹⁵ Denn die wahre Rede bildet zusammen mit der falschen ein Begriffspaar, so dass die zwei Reden sich durch Negation gegeneinander bestimmen. Aus diesem Grund thematisiert Platon im *Sophistes* den Begriff des Falschen. Laut Platon ist eine falsche Rede, »welche sagt, das Seiende sei nicht, und welche, das Nichtseiende sei«. ¹⁶ Daraus kann man auf den Begriff des Wahren schließen, indem man Platons Definition der falschen Rede gegenteilig bestimmt.

¹¹ Platon: op. cit. 79a.

¹² Cf. Platon: *Symposion*, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 3, 211b-c. Dieser Aufstieg von einer einzelnen Sinneswahrnehmung zu allgemeinem Wissen macht den Grundgedanken der Platonischen Dialektik aus. Adorno bezeichnet daher Platons Dialektik als »die Lehre, die Begriffe richtig zu ordnen, aufzusteigen vom Konkreten zum Allerhöchsten und Allgemeinen«. Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), in: NL, Abt. 4, Bd. 2, hrsg. von Christoph Ziermann, Berlin 2010, p. 9.

¹³ Platon: *Sophistes*, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 6, 262c.

¹⁴ Platon: op. cit. 263a-b.

¹⁵ Gegen den Sophisten, der das Reden von Falschem für unmöglich hält, behauptet Platon im *Sophistes*, dass die falsche Rede doch möglich sei. Platon argumentiert, dass eine Rede, welche sagt, »das Nichtseiende sei«, zwar *falsch*, aber sich *nicht* widersprechend sei. Denn das Nichtseiende sei »mit dem Seienden verflochten« (240c). »Also ist ja notwendig das Nichtseiende, sowohl an der Bewegung als in Beziehung auf alle andere Begriffe.« (256d) Daraus, dass *das Nichtseiende* im Modus des Verschiedenen des Seienden *ist*, folgert Platon, dass man von Unwahren sinnvoll reden kann. Cf. dazu die ausführliche Studie von Jan Szaif: *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg/München (1996) ²1998, pp. 394-509.

¹⁶ Platon: *Sophistes* 240e – 241a.

Demzufolge ist diejenige Rede wahr, die sagt, dass entweder das Seiende sei oder das Nichtseiende nicht sei.

Diese Platonische Konzeption des Falschen und des Wahren übernimmt Aristoteles und formuliert in seiner *Metaphysik Γ* folgendermaßen: »Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-seiende sei nicht, ist wahr.«¹⁷ Damit stellt Aristoteles seinen Begriff der Wahrheit unter dem Gesichtspunkt von Aussagen dar. In seiner *Hermeneutik* weist er auf die grammatisch-sprachlogischen Voraussetzungen für wahre und falsche Aussagen hin. Er zeigt in Anlehnung an Platons Einsicht im *Sophistes*, dass ein Wort für sich allein noch nicht wahr oder falsch sein könne, sofern dieses Wort nicht prädiziert wird. Wenn ein Nennwort durch Hinzufügung eines Aussagewortes »ein Wortgefüge« (λόγος) bilde, dann sei dieses Wortgefüge fähig, wahr oder falsch zu sein.¹⁸ Diese Art von Wortgefüge, das immer ein Aussagewort enthält, nennt Aristoteles »Behauptungssatz« (λόγος ἀποφαντικός).¹⁹ Jeder Behauptungssatz sei eine bejahende oder verneinende Aussage: Eine *bejahende* Aussage sei eine Behauptung, die eine Sache mit einer anderen Sache »verbindet« (σύνθεσις); dagegen sei eine verneinende Aussage eine Behauptung, die eine Sache von einer anderen »trennt« (διαίρεσις).²⁰ Die zwei Sachen, die in einem Behauptungssatz miteinander zusammengesetzt oder voneinander getrennt werden, seien eine *allgemeine* und eine *einzelne* Sache.²¹ Folglich kann man das Wahre oder das Falsche dadurch behaupten, dass man eine singuläre Sache mit einer allgemeinen verbindet oder die beiden Sachen voneinander trennt. In diesem Sinn sagt Aristoteles, dass sowohl Wahrheit wie Falschheit »an Verbindung und Trennung geknüpft« seien.²² Daraus folgt seine Definition der Wahrheit und Falschheit in der *Metaphysik E*: »Das Wahre nämlich spricht die Bejahung aus von dem Verbundenen, die Verneinung von dem Getrennten, das Falsche aber spricht das kontradiktorische Gegenteil dieser Teilung aus.«²³

¹⁷ Aristoteles: *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1994, *Γ* 7, 1011b.

¹⁸ Aristoteles: *Peri hermeneias*, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. I/II, übers. und erläutert von Hermann Weidemann, Berlin 1994, 1, 16a. Als Beispiel gibt Aristoteles das Wort »Bockhirsch« an. Dieses Nennwort hat zwar für sich allein noch keinen Wahrheitswert, aber durch Hinzufügung eines Aussagewortes bildet es ein Wortgefüge, das wahr oder falsch sein kann. Wenn man nun von einem Satz »Bockhirsch ist« spricht, dann ist dieser Satz falsch, denn diese Aussage widerspricht der Tatsache, dass der Bockhirsch nicht existiert.

¹⁹ Aristoteles: *Peri hermeneias* 4, 17a.

²⁰ Aristoteles: op. cit. 6, 17a.

²¹ Aristoteles: op. cit. 7, 17a.

²² Aristoteles: op. cit. 1, 16a.

²³ Aristoteles: *Metaphysik E* 4, 1027b. Hier betont Aristoteles nachdrücklich, dass »die Verbindung und Trennung im Denken stattfindet und nicht in den Dingen« (1027b). Doch im Gegensatz dazu bezeichnet er in der *Metaphysik Θ* das Wahre als etwas, »was bei den Dingen durch Zusammensetzung und Trennung stattfindet, so daß der [Mensch] die Wahrheit sagt, der vom Getrennten meint, es sei getrennt, von dem Zusammengesetzten, es sei zusammengesetzt« (1051b). Ernst Tugendhat weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Aristoteles nicht nur das Problem der *Aussagewahrheit*, sondern auch das der *Sachwahrheit* behandle. Darum erkläre

Thomas von Aquin führt diese Aristotelische Wahrheitskonzeption weiter. Er schließt sich daher in seiner Schrift *Über die Wahrheit* ständig der *Metaphysik* des Aristoteles an. Doch anders als Aristoteles erörtert Thomas seinen Wahrheitsbegriff unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis. So bezeichnet er die Wahrheit mit zwei Grundelementen der Erkenntnis, nämlich einem Erkenntnisvermögen und einem Gegenstand. Die Wahrheit wird dann als eine miteinander korrespondierende Relation dieser beiden Elemente definiert, und zwar als »Angleichung des Intellekts und der Sache« (adaequatio intellectus et rei).²⁴ Damit versteht Thomas die Wahrheit zunächst als ontologische Voraussetzung für die Erkenntnis der Sache. Die Wahrheit sei die »Gleichförmigkeit« (conformitate) der Sachen mit dem Verstand.²⁵ Diese *Wahrheit in den Sachen* (veritas in rebus) ist jedoch Thomas' Ansicht nach nicht primäre Wahrheit. Denn die Sachen können erst dann wahr oder falsch genannt werden, wenn sie dem Verstand angeglichen werden; und weil das Angleichen im menschlichen Verstand stattfindet, befindet sich das Wahre zuerst im Verstand und danach in den Sachen.²⁶ Thomas hebt somit die Rolle des Verstandes in seiner Wahrheitstheorie hervor.

Thomas unterscheidet zwei Tätigkeiten des Verstandes, nämlich eine praktische und eine theoretische Tätigkeit. Der praktische Verstand beziehe sich auf das Sinnesvermögen, das eine bildhafte »Vorstellung« (phantasma) der Sache zeige. Dabei erfasse der praktische Verstand eine gewisse »Washeit« (quiditas) der Sache.²⁷ Während das Sinnesvermögen überhaupt nicht fähig sei, die Gleichförmigkeit der Sache zu erkennen, könne der Verstand zwar die Gleichförmigkeit der Sache, also die *Wahrheit in der Sache*, erkennen, aber nicht durch seine praktische Tätigkeit, sondern durch seine theoretische Tätigkeit. Der theoretische

Aristoteles einerseits das *Denken* (διάνοια) als Träger diskursiver Wahrheit, andererseits charakterisiere er das *Berühren* (θυσειν) als schlichte Erfassung sachlicher Wahrheit. Diese Wahrheit der Sache deutet Tugendhat als ihr »synthetisches Moment«. Cf. Ernst Tugendhat: »Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles«, in: Ders.: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, pp 253-258.

²⁴ Thomas von Aquin: *Von der Wahrheit* (= *De veritate*), übers. und hrsg. von Albert Zimmermann, Hamburg 1986, q. 1, a. 1. Theo Kobusch erläutert diese Idee der Angleichung, indem er ein Beispiel aus den *Aristoteles-Kategorien-Kommentaren* nimmt. Nach Kobusch wurde in der Ammoniuschule festgestellt, dass »die Wahrheit weder allein in der Rede noch allein in den Dingen sein kann, sondern in dem Zueinanderpassen beider, so wie das Anziehen eines Schuhs weder allein vom Fuß noch allein vom Schuh abhängt, sondern in dem Anpassen des Schuhs an den Fuß besteht.« Theo Kobusch: »Adequatio rei et intellectus. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit«, in: Enders, Markus; Szaif, Janz (Hrsg.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin/New York 2006, p. 150.

²⁵ Thomas von Aquin: *De veritate*, q. 1, a. 1. Diese Idee der Gleichförmigkeit präzisiert Thomas in seiner *Theologischen Summe* folgendermaßen: »So heißt jedes Ding schlechthin wahr durch seine Hinordnung zum Verstande, von dem es abhängt. So werden auch die Kunstlinge durch ihre Hinordnung auf unseren Verstand wahr genannt. Denn das Haus wird wahr genannt, das Ähnlichkeit gewinnt mit der Form, welche im Geiste des Künstlers vorliegt. [...] Gleichweise heißen die Naturdinge wahr, soweit sie eine Ähnlichkeit erreichen mit den Wesensbildern im Geiste Gottes.« Thomas von Aquin: *Summa theologica*, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 2, Salzburg/Leipzig 1934, I q. 16, a. 1.

²⁶ Thomas von Aquin: *De veritate*, q. 1, a. 2.

²⁷ Thomas von Aquin: op. cit. q. 1, a. 3.

Verstand erkenne also die Gleichförmigkeit der erfassten Sache, und zwar durch den Akt des Urteilens. Das heißt, dass der theoretische Verstand die Wahrheit der erfassten Sache dadurch erkenne, dass »eine Form, die er mit einem Aussagewort bezeichnet, einem Ding, welches den Satzgegenstand ausmacht«, entweder zuspreche oder abspreche.²⁸ Diese *Wahrheit im Verstand* (*veritas in intellectu*) ist folglich die Satz Wahrheit, die in der Struktur des Urteils ihren Ausdruck findet. Thomas zieht daraus den Schluss, dass die Wahrheit primär im Verstand bestehe, weil der Intellekt und die Sache nur durch den Urteilsvollzug aneinander angeglichen werden, und zwar in ihrer gemeinsamen Form.²⁹

Die Thomasische Adäquationstheorie der Wahrheit wurde zwar in der mittelalterlich-scholastischen Tradition vielfältig variiert, aber in der Neuzeit nicht mehr fortgeführt. Denn die neuzeitlichen Philosophen haben mit der Lehre von der Sachwahrheit gebrochen, indem sie ihren Wahrheitsbegriff auf die Satz Wahrheit beschränkt haben.

1.1.2 Hegels Restitution des traditionellen Wahrheitsbegriffs

Gegen die neuzeitlichen Philosophen vertritt Hegel die Ansicht, dass die Wahrheit der Sache, nämlich die »Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst«, »die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit« sei.³⁰ Diese Hegelsche Ansicht geht auf seine Kritik der Kantischen Vernunftkritik zurück. Hegel macht in seiner frühen Schrift *Glauben und Wissen* darauf aufmerksam, dass Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die höchste Idee als »ein Postulat« behandelt. Hegel liest daraus, dass ein Postulat allenfalls »eine notwendige Subjektivität«, aber keine Realität hat.³¹ Damit widerspricht Hegel der Entgegensetzung von Begriff und Realität, in der die Kantische Philosophie verweile, und sieht es als seine Aufgabe an, diese Entgegensetzung zu überwinden. Er setzt sich also »das absolute

²⁸ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I q. 16, a. 2.

²⁹ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I q. 16, a. 1.

³⁰ Georg W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), in: TW, Bd. 8, Frankfurt/M. 1986, § 24 Zusatz 2, p. 86. Cf. dazu Wolfgang Künne: *Conceptions of truth*, Oxford 2003, p. 104. Künne weist hier darauf hin, dass Hegel gegen fast alle neuzeitlichen Philosophen, die ihren Wahrheitsbegriff in *propositionaler* Wahrheit eingeschränkt haben, die klassische Konzeption der *objektiven* Wahrheit wiederhergestellt habe: »The notion of *veritas in rebus*, of 'objectual truth' as one might call it (as opposed to truth in what can be thought or said, 'propositional truth' for short) fell into disrepute with Hobbes, Descartes, Spinoza, and Locke. Even Leibniz, who was prone to a charitable treatment of traditional philosophy, condemned it as '*bien inutile et presque vuide de sens* [thoroughly useless and almost senseless]'. Kant declared the scholastics' use of 'truth' as a 'predicate of things' to be mistaken. It was left to Hegel to make an attempt at breathing new life into the moribund notion of objectual truth. He even regarded it as philosophically more important than the concept of propositional truth or correctness«.

³¹ Hegel: *Glauben und Wissen* (1802), in: GW, Bd. 4, hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg 1968, p. 325.

Aufgehobensein des Gegensatzes« zum Ziel seiner spekulativen Philosophie.³² Hegel weist darauf hin, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* »das Erkennen der Erscheinungen als die einzige Weise des Erkennens betrachtet, und die Vernunftkenntnis« leugnet.³³ Aber die »Erscheinungen«, die als empirische Gegenstände in unserem Bewusstsein durch Kategorien bestimmt sind, lassen sich Hegel zufolge »so wenig nach ihrer Wahrheit« erkennen.³⁴ Denn die Erscheinungen als »mögliche Gegenstände der Erfahrung« grenzt Kant von den Gegenständen an sich selbst so scharf ab, dass es unmöglich sei, die Gegenstände, wie sie an sich sind, zu erkennen.³⁵

Den Grund für diesen endlichen Charakter der Kantischen »Erscheinungen« findet Hegel in der sprachlogischen Form des Urteils. Hegel kritisiert nämlich, dass im Urteil die Identität von Subjekt und Prädikat in der Kopula zwar *formal* gesetzt wird, aber die *absolute* Identität von Begriff und Realität, also die Wahrheit im tieferen Sinn, überhaupt nicht bewusst wird. Darum bezeichnet er die »Copula« als »das Nichterkanntsein des Vernünftigen«.³⁶ Die Kantische »Philosophie«, so Hegel, »geht vom Urteil nicht bis zum apriorischen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erscheinung des Ansich ist, nicht zum Erkennen des Ansich fort«.³⁷ So vertritt Hegel gegen Kant die Ansicht, dass man mit dem Wahrheitsproblem mithilfe der klassischen Adäquationsformel umgehen könne, indem man diese Formel neu auffasst. Hegel führt daher in der *Phänomenologie des Geistes* eine

³² Ibid. Über die Idee der spekulativen Philosophie erklärt Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen: »Spekulative Philosophie ist das Bewußtsein der Idee, so daß alles als Idee aufgefaßt wird; die Idee aber ist das Wahre im Gedanken, nicht in der bloßen Anschauung oder Vorstellung. Das Wahre im Gedanken ist näher dieses, daß *es konkret sei, in sich entzweit gesetzt*, und zwar so, daß die zwei Seiten des Entzweiten *entgegengesetzte Denkbestimmungen* sind, als deren *Einheit* die *Idee* gefaßt werden muß.« Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, in: TW, Bd. 16, Frankfurt/M. 1986, p. 30.

³³ Hegel: *Glauben und Wissen*, p. 333.

³⁴ Hegel: op. cit., p. 332.

³⁵ KrV, A 206/B 252. Kant sagt in der transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft*: »Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind.« (KrV, B 164) Allerdings ist die Implikation der Kantischen Unterscheidung zwischen »Erscheinungen« und »Dingen an sich« nicht eindeutig, sondern von ihrem Kontext abhängig. Cf. dazu Marcus Willaschek: »Die Mehrdeutigkeit der Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen«, in: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin/New York 2001, Bd. 2, pp. 679-690.

³⁶ Hegel: *Glauben und Wissen*, p. 329.

³⁷ Hegel: op. cit., p. 330. In der Tat legt Kant seine Theorie des Erkennens ausschließlich im Rahmen der Urteiltstheorie dar; und das Wahrheitsproblem schränkt er auf das Verstandesurteil ein. So ist für Kant die Wahrheit »nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen« (KrV, A 293/B 350). Kant betrachtet folglich die Wahrheit als *adaequatio rei ad intellectum*, und zwar ganz im Gegensatz zur klassischen Korrespondenztheorie. Die traditionelle Wahrheitsdefinition, die Kant als »Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande« versteht, sei hinsichtlich der Wahrheitsfrage nicht zu beantworten, weil diese Definition zur »elenden Dialelle« führe (KrV, A 58/B 82). Beispielsweise ist das Erfahrungsurteil »Der Apfelbaum blüht« wahr, weil es mit seinem Gegenstand, nämlich der Tatsache, dass der Apfelbaum blüht, übereinstimmt. Zu diesem logischen Zirkel cf. Gerold Prauss: »Zum Wahrheitsproblem bei Kant«, in: *Kant-Studien* 60 (1969), pp. 175-177.

transformierte Übereinstimmungstheorie der Wahrheit aus. Er schreibt ganz am Anfang der Einleitung der *Phänomenologie*:

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. (PG, 53)

Hegel nimmt hier Platons ontologisch-metaphysischen Begriff des Wahren auf, indem er »das wirkliche Erkennen« als das Erkennen dessen, »was in Wahrheit ist«, charakterisiert. Für Platon war das Problem der Wahrheit nicht nur ein logisches, sondern auch ein ontologisches Problem. Im *Sophistes* fragt Platon nach der Möglichkeit der falschen Rede, welche sagt, »das Nichtseiende sei«. ³⁸ Platon vertritt die Ansicht, dass diese Rede in logischer Hinsicht zwar falsch, aber in ontologischer Hinsicht nicht widersprüchlich sei, weil »das Nichtseiende mit dem Seienden verflochten« sei. ³⁹ Das heißt, dass das Nichtseiende ontologisch kein Gegenteil des Seienden, sondern ein anderer Modus des Seins ist, so dass »das Seiende« (ὄν) und »das Nichtseiende« (μὴ ὄν) auf ein und derselben Seinsebene liegen. Doch »das wirklich Seiende« ist nach Platon von dem Seienden, dem das Nichtseiende anhängt, wesentlich zu unterscheiden. ⁴⁰ Das unbedingt und unvergänglich seiend Seiende besteht demzufolge auf einer anderen Ebene, nämlich der metaphysischen Ebene. Diesen Platonischen Gedanken des »seiend Seienden« transformiert Hegel in seine Wahrheitstheorie und nennt es »das Absolute«. ⁴¹ Damit vertritt Hegel die monistische These, dass das Absolute nur eins sei. Er meint, dass »das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut« sei (PG, 54).

Angesichts dieses Begriffs des Absoluten kritisiert Hegel die dualistisch aufgefasste neuzeitliche Philosophie, in der das Erkennen als dasjenige »Werkzeug« betrachtet wird, durch das das Absolute ergriffen werden könne. Diese Position geht nach Hegel davon aus, dass »das Absolute *auf einer Seite* stehe, und *das* Erkennen *auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten« sei (ibid.). Hegel ist dabei der Ansicht, dass man sich *nie* des Absoluten bemächtigen könne, wenn man das Erkennen als ein »außer dem Absoluten« (ibid.)

³⁸ Platon: *Sophistes* 241a.

³⁹ Platon: op. cit. 240c.

⁴⁰ Platon: op. cit. 240b.

⁴¹ Über Hegels Rezeption der Platonischen Idee des »seiend Seienden« cf. Michael Theunissen: »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M. (1978) ²1989, pp. 337 sqq; Herbert Schnädelbach: »Hegels Lehre von der Wahrheit«, in: Ders.: *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt/M. 2000, pp. 67 sqq; Chong-Funk Lau: *Hegels Urteilkritik*, München 2004, pp. 54-59.

bestehendes Instrument behandle. Es ist offenkundig, dass Hegel damit keinen bestimmten Philosophen, sondern eine verallgemeinerte Erkenntniskonzeption der neuzeitlichen Philosophie meint.⁴² Dennoch kann man dazu Hegels Kritik an Kant in Beziehung setzen.⁴³ Denn Kant analysiert in der *Kritik der reinen Vernunft* das Erkenntnisvermögen, indem er es von allen Inhalten der Erkenntnis isoliert.⁴⁴ Aus diesem Verfahren, nämlich der transzendentalen Analyse der subjektiven Bedingungen der Erkenntnis, resultiert jedoch die dichotomische Erkenntnisauffassung, in der Form und Materie, Subjekt und Objekt getrennt betrachtet werden.

Hegel führt darum in seiner *Phänomenologie* eine neue Methode ein, und zwar die Überprüfung des erscheinenden Wissens nach dem Kriterium der Wahrheit. Das Wissen muss um seiner Wahrheit willen *gegenseitig* geprüft werden, zum einen ob das Verhältnis des Begriffs zu seinem Gegenstand adäquat ist (*adaequatio intellectus ad rem*), zum anderen ob das Verhältnis des Gegenstandes zu seinem Begriff adäquat ist (*adaequatio rei ad intellectum*). Hegel will somit die *Einseitigkeit* sowohl des aristotelisch-thomistischen als auch des transzendentalphilosophischen Wahrheitsbegriffs überwinden.⁴⁵ Ein Wissen wird als ein *unwahres* bestimmt, wenn der Begriff seinem Gegenstand *nicht* entspricht, oder der Gegenstand seinem Begriff *nicht* entspricht. Das Unwahre eines Wissens ist Hegel zufolge nicht ein bloßes Nichts, sondern ein *bestimmtes* Nichts, und zwar ein Nichts, das einen *negativen* Inhalt hat. Durch diese »bestimmte Negation« wird das unwahre Wissen zu einer neuen Gestalt des Wissens aufgehoben; und das neuartige Wissen wird auf seine Wahrheit überprüft. Diese »Reihe« der Aufhebung und Überprüfung läuft nach Hegel bis dahin fort, wo das Wissen »nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriff entspricht« (PG, 57).

Das Wahre kann darum nicht am Anfang *von außen* vorausgesetzt werden, sondern sich lediglich aus seiner *immanenten* Logik herausbilden. Das Wahre ist demnach der ganze

⁴² Cf. dazu Robert B. Brandom: »Erkennen und Repräsentieren. Eine Lektüre (zwischen den Zeilen) von Hegels Einleitung in die *Phänomenologie*«, in: Ders.: *Wiedererinnertes Idealismus*, Berlin 2015, pp. 123-221. Brandom interpretiert das Werkzeug-Modell als *Repräsentationsmodell*, das die unterschiedlichen »Philosophen wie Descartes, Locke und Kant« gemeinsam vertreten (191). Nach Brandom sind diese Philosophen darin einig, dass sie das Erkennen als *zweistufig* betrachten. Diesem zweistufigen Repräsentationsmodell zufolge gebe es eine Kluft zwischen dem Repräsentierenden und dem Repräsentierten bzw. der Erscheinung und der Wirklichkeit. Hegels Einwand richte sich gegen dieses Modell, weil es zum »epistemologischen Skeptizismus« führe (160).

⁴³ Auch Sally Sedgwick deutet Hegels Kritik der neuzeitlichen Erkenntniskonzeption in Bezug auf seine Kant-Kritik. Cf. Sally Sedgwick: »Erkennen als ein Mittel. Hegels Kantkritik in der Einleitung zur *Phänomenologie*«, in: Vieweg, Klaus; Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2008, pp. 95-111.

⁴⁴ Cf. Kant: KrV, A 62/B 87.

⁴⁵ Zu Hegels Überwindung der herkömmlichen Wahrheitsbegriffe in der *Phänomenologie des Geistes* cf. C.-F. Lau: *Hegels Urteilkritik*, pp. 45-52.

Prozess, durch den alle unwahren Gestalten des Wissens aufgehoben werden. Daher sagt Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie*: »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« (PG 19) Damit vertritt Hegel die Ansicht, dass die Wahrheit nicht im einzelnen Urteil, das die gegenseitige Entsprechung des Begriffs und Gegenstandes nie erreichen kann, sondern nur im Ganzen begreifbar sei. Das Wahre ist folglich das Ganze, in dem die Nicht-Entsprechungen des Begriffs und des Gegenstandes vollständig aufgehoben sind.

Schließlich definiert Hegel die Wahrheit als »Übereinstimmung des Begriffs und der Realität«. ⁴⁶ Die Wahrheit ist mithin zweifach zu bestimmen: Sowohl als den *Begriff*, der mit der Realität übereinstimmt, als auch als die *Realität*, die mit dem Begriff übereinstimmt. Damit fasst Hegel einen spezifischen Begriff des *Begriffs* auf. Dieser *Begriff* wird nicht mehr als dasjenige Instrument zum Erkennen verstanden, das außerhalb des Wirklichen ist, sondern als systematische Ordnung der Kategorien, die dem Wirklichen zugrunde liegt. ⁴⁷ Diesen *Begriff*, der seiner Realität völlig adäquat ist, nennt Hegel die »Idee«. Er schreibt in der *Wissenschaft der Logik*:

Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*. Wenn irgend etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder *etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist*. ⁴⁸

Diesen Gedanken der »Idee« führt Hegel in Bezug auf das Problem des ontologischen Gottesbeweises weiter. Dabei unterstreicht er den *ontologischen* und *objektiven* Aspekt des Wahren, indem er die »*Realisierung* des Begriffs« als »das *Objekt*« bezeichnet. ⁴⁹ Das Wahre ist folglich das, was objektiv seiend ist. Auf diese Weise restituiert Hegel die traditionelle Adäquationstheorie der Wahrheit; und dadurch wendet er die Wahrheitstheorie, die von Kant im Prinzip der Subjektivität begründet ist, wieder *objektiv*. ⁵⁰ Genau in diesem Sinn sagt Adorno über Hegels »objektive Wendung«:

⁴⁶ Hegel: *Die Lehre vom Begriff* (1816), in: GW, Bd. 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1981, p. 173.

⁴⁷ Cf. dazu Guido Kreis: »Die Kritik der Gottesbeweise in der klassischen deutschen Philosophie«, in: Ders.; Bromand, Joachim (Hrsg.): *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, Berlin 2011, pp. 229 sqq. Kreis verweist hier darauf, dass dieser *Begriff* für Hegel nicht der empirische Begriff, der als Prädikat im Urteilen verwendet wird, sondern das »*System von Kategorien*« ist, und zwar »der vollständige und vollständig ausdifferenzierte Zusammenhang aller Kategorien (oder kategorialen Gehalte) überhaupt.«

⁴⁸ Hegel: *Die Lehre vom Begriff*, p. 173.

⁴⁹ Hegel: *Enzyklopädie* (1830), § 193, p. 345.

⁵⁰ Cf. dazu H. Schnädelbach: »Hegels Lehre von der Wahrheit«, p. 67: »Wahrheit findet nach Kant nur dort statt, wo das gegenständlich Gegebene die subjektiven Bedingungen der Gegenständlichkeit erfüllt. Entscheidend ist

Einzig dadurch, daß die Forderung nach Wahrheit den gleichwohl unabdingbaren Wahrheitsanspruch eines jeglichen beschränkten und deshalb unwahren Urteils zu Protest gehen läßt; daß sie die subjektive *adaequatio* durch Selbstreflexion verneint, geht Wahrheit von sich aus in eine objektive, nicht länger nominalistisch reduktible Idee über. (DSH, 284)

1.1.3 Hegels Programm der spekulativen Dialektik

Wie bereits erwähnt, kritisiert Hegel in *Glauben und Wissen*, dass die Urteilsform, die von Aristoteles bis Kant für ihre Wahrheitsauffassungen immer vorausgesetzt wurde,⁵¹ nicht fähig sei, »die ursprüngliche absolute Identität« darzustellen.⁵² Diesen Ansatz zur Urteilskritik entwickelt Hegel fort. So thematisiert er in seiner *Enzyklopädie* das »unmittelbare Urteil«, in dem »von einem unmittelbar Einzelnen eine abstrakte Qualität ausgesagt wird.«⁵³ Hegels Ansicht nach ist jedes unmittelbare Urteil in sich selbst *unwahr*.⁵⁴ Denn die Identität von Subjekt und Prädikat, die im unmittelbaren Urteil zum Ausdruck kommt, ist bloß *eine* von vielen Bestimmungen des einzelnen Gegenstands, obwohl das Subjekt, das als Einzelnes einen Gegenstand referiert, vielfältig prädiziert werden kann. Auch das Prädikat des Urteils als ein allgemeiner Begriff subsumiert lediglich *einen* Gegenstand unter sich, obgleich noch weitere Gegenstände subsumiert werden können. Folglich ist die in der Kopula ausgedrückte Identität nur *eine* Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, und allein *diese* Beziehung ist die identische Beziehung.⁵⁵ Das unmittelbare Urteil ist somit nicht imstande, den Anspruch

aber, daß Hegel diesen Gedanken *objektiv* wendet und dem ersten Anschein nach damit in vorkritische Metaphysik zurückfällt.«

⁵¹ In der Geschichte der abendländischen Philosophie wurde das Wahrheitsproblem in der Regel im Rahmen der Urteilslehre behandelt. Zunächst legte Aristoteles den »Behauptungssatz« als die sprachliche Form dar, durch die das Wahre oder das Falsche ausgesagt wird. Laut Aristoteles entsteht eine wahrheitsfähige Aussage erst dadurch, dass das Nennwort und das Aussagewort eine Einheit bilden. Ein einheitlicher Behauptungssatz ist insofern wahr, als er dem Sachverhalt tatsächlich entspricht. Thomas von Aquin definierte in diesem Sinn die Wahrheit als »*adaequatio intellectus et rei*«. Dabei betonte er, dass die Wahrheit sich in erster Linie im Verstand finde, weil die Angleichung nur im Verstand durch seinen Urteilsakt stattfinde. Schließlich stellte Kant fest, dass sowohl Wahrheit wie auch Irrtum ausschließlich im Urteil bestehen. »Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, so fern er gedacht wird.« (KrV, A 293/B 350)

⁵² Hegel: *Glauben und Wissen*, p. 328.

⁵³ Hegel: *Enzyklopädie* (1830), § 172 Zusatz, p. 323.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Diese Beschränktheit des Urteils erklärt Hegel mit einem Beispiel so: »Wenn wir sagen: »diese Rose ist rot«, so liegt in der Kopula »*ist*«, daß Subjekt und Prädikat miteinander übereinstimmen. Nun ist aber die Rose als ein Konkretes nicht bloß rot, sondern sie duftet auch, hat eine bestimmte Form und vielerlei andere Bestimmungen, die in dem Prädikat »*rot*« nicht enthalten sind. Andererseits kommt dies Prädikat, als ein abstrakt Allgemeines, nicht bloß diesem Subjekt zu. Es gibt auch noch andere Blumen und überhaupt andere Gegenstände, welche gleichfalls rot sind. Subjekt und Prädikat im unmittelbaren Urteil berühren so einander gleichsam nur an *einem* Punkt, aber sie decken einander nicht.« Hegel: *op. cit.*, p. 324.

auf objektive Wahrheit zu erfüllen, weil im Urteil das Subjekt und das Prädikat, das Einzelne und das Allgemeine, der Gegenstand und der Begriff miteinander nicht vollkommen identisch sind. Aus diesem Grund betrachtet Hegel das Urteil als *unwahr*. Angesichts dieser Urteilskritik sagt Hegel in der *Wissenschaft der Logik*:

Das Urteil ist eine *identische* Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat; es wird dabei davon abstrahiert, daß das Subjekt noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädikates sowie davon, daß das Prädikat weiter ist als das Subjekt. Ist nun aber der Inhalt spekulativ, so ist auch das *Nichtidentische* des Subjektes und Prädikates wesentliches Moment, aber dies ist im Urteil nicht ausgedrückt.⁵⁶

Das Urteil ist demzufolge in sich selbst inkonsistent, weil seine ausgedrückte *Identität* des Subjekts und Prädikats seinem nicht-ausgedrückten Moment der *Nichtidentität* widerspricht. Daraus ergibt sich das Dilemma der Urteilsform, nämlich deren Unzulänglichkeit und Unabdingbarkeit. Zwar ist die Form des Urteils aufgrund der inneren Widersprüchlichkeit ungeeignet für das Erkennen des Wahren, aber das Urteil als sprachlich-logisches Gebilde ist unentbehrlich für den Wahrheitsausdruck, denn ohne ein Urteil gibt es keine andere Möglichkeit, das Wahre oder das Falsche auszusprechen. Hinsichtlich der Lösung dieses Dilemmas entwickelt Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* die Lehre vom spekulativen Satz. Dort behauptet Hegel, dass »die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält« (PG, 43). Demnach meint Hegel mit dem »spekulativen Satz« zwei Schritte, nämlich erstens die *Zerstörung* des prädikativen Satzes und zweitens die *Ersetzung* durch den identischen Satz.

Zunächst setzt sich Hegel mit der semantischen Struktur des Urteils auseinander. Er weist darauf hin, dass nicht das Satzsubjekt, sondern das *Prädikat* den Inhalt des Satzes aussagt. Daraus folgt aber die Konsequenz, dass der Inhalt des Urteils immer *abstrakt* ist, weil unter einen prädikativen Allgemeinbegriff nicht nur ein Einzelding fällt, sondern andere unzählige Dinge fallen. Deswegen muss das Satzsubjekt, das eine satzexterne Sache referiert, um des *konkreten* Inhalts willen immer weiter präzisiert werden. Also ergibt sich aus der Reflexion über die Sache die »Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate« (ibid.). Dennoch sind diese vielfältigen Prädikate nicht in der Lage, die Sache selbst bzw. das Wesen der Sache auszudrücken, weil zwischen den Prädikaten kein innerer Zusammenhang

⁵⁶ Hegel: *Die Lehre vom Sein* (1832), in: GW, Bd. 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erster Band*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1984, p. 78.

hergestellt ist. Aufgrund dieses Mangels geht die Form des prädikativen Satzes zugrunde, »indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist« (ibid.). So wird die Form des Urteils durch »den spekulativen Satz« zerstört. In einem neuen Satz ist also anstelle des Prädikats, das im Urteil die *akzidentielle* Bedeutung hat, ein Substantiv enthalten, das die *substanzielle* Bedeutung hat. Um dieses Begriffspaar von Substanz-Akzidens zu klären, stelle ich im Folgenden die Aristotelische Substanzlehre dar.

Aristoteles erklärt in der *Kategorienschrift* »Substanz« (οὐσία) als erste »Kategorie« (κατηγορία), und zwar die erste von zehn Aussageweisen. Während die übrigen Kategorien wie »ein Quantitatives oder ein Qualitatives oder ein Relatives« etc. nur prädikativ ausgesagt werden, wird »eine Substanz« prinzipiell nur substantivisch ausgesagt.⁵⁷ Die Substanzen, die ausschließlich als Satzsubjekt auftreten, nennt Aristoteles die *ersten* Substanzen; sie seien die wahrnehmbaren Dinge, die »unteilbar und der Zahl nach eins« sind,⁵⁸ wie z. B. »der individuelle Mensch oder das individuelle Pferd«.⁵⁹ Die *zweiten* Substanzen seien »Arten« (εἰδῶν) und »Gattungen« (γένη); sie werden nicht nur substantivisch, sondern auch prädikativ ausgesagt. Da im Unterschied zu den *zweiten* Substanzen wie »Pferd« und »Lebewesen« die *erste* Substanz wie »das individuelle Pferd« der Zahl nach eins und sinnlich wahrnehmbar ist, kann jede erste Substanz durch »Dieses« angezeigt werden, wie z. B. »dieser Mensch« oder »dieses Pferd«. Aristoteles betont dabei, dass nur die ersten Substanzen im eigentlichen Sinne »Substanzen« sind, weil »sie allem anderen zugrunde liegen und alles andere von ihnen ausgesagt wird oder in ihnen ist«.⁶⁰ Aristoteles fasst somit in der *Kategorienschrift* die erste Substanz als »Zugrundeliegendes« (ὑποκείμενον) auf.⁶¹

Doch Aristoteles erörtert später in seiner *Metaphysik* weitere Bedeutungen des Wortes »οὐσία«. Er betrachtet dort »Substanz« nicht nur als dasjenige Substrat, »von dem das übrige ausgesagt wird, ohne daß es selbst wieder von einem andern ausgesagt würde«, sondern auch als »Wesenswas«, das »für ein jedes Ding das ist, als welches es [jedes Ding; Y.Y.K.] an sich bezeichnet wird«.⁶² »Substanz« bedeutet hiernach das Essenzielle, das in einem Ding besteht

⁵⁷ Aristoteles: *Kategorien*, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1/I, übers. und erläutert von Klaus Oehler, Berlin 1984, 4, 1b.

⁵⁸ Aristoteles: op. cit. 2, 1b.

⁵⁹ Aristoteles: op. cit. 5, 2a.

⁶⁰ Aristoteles: op. cit. 5, 2b.

⁶¹ Zum Aristotelischen Begriff des Zugrundeliegenden in der *Kategorienschrift* cf. Dae-Ho Cho: *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*, Stuttgart 2003, p. 41. Cho zufolge verwendet »Aristoteles den Begriff ὑποκείμενον in zwei verschiedenen Zusammenhängen [...]: Im logischen Kontext bedeutet er also das Subjekt, von dem anderes prädiziert wird, im ontologischen dagegen das Substrat, dem anderes inhärent ist. Es ist natürlich das Einzelwesen wie z. B. Sokrates, das für Aristoteles in diesem doppelten Sinne als Zugrundeliegendes gilt«.

⁶² Aristoteles: *Metaphysik* Z 3, 1028b; 4 1029b.

und durch welches das Ding bestimmt wird. Der Gegensatz von dieser Substanz ist das »Akzidens«, und zwar die unselbstständige Eigenschaft, die zu einem Ding zufällig, d. h. nicht notwendig, gehört.⁶³

Bezüglich dieser Substanzlehre übt Hegel seine Kritik an der Urteilsform. Das Urteilssubjekt, das sich mit dem Prädikat verknüpft, ist nach Hegel das Zugrundeliegende.⁶⁴ Diesem Urteilssubjekt als dem Substrat wird das Prädikat beigelegt, und zwar so, dass an den »festen gegenständlichen Boden« (PG, 44) das Prädikat als ein zufälliges Merkmal geknüpft wird. Somit deutet Hegel das Subjekt-Prädikat-Verhältnis als das Substanz-Akzidens-Verhältnis. Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat ist demnach *ein* Verhältnis der Substanz zum Akzidens; und deswegen ist das Urteil nicht imstande, die *gegenseitige* Entsprechung der Sache und des Begriffs darzustellen.⁶⁵

Des Weiteren verweist Hegel auf die inhaltliche Beschränktheit des Urteils. Die identische Beziehung zwischen dem Urteilssubjekt und dem Urteilsprädikat ist im Grunde die Unterordnung einer Sache unter einen Allgemeinbegriff und mithin nur *eine* Bestimmung der Sache. Deshalb muss das Urteilssubjekt immer weiter bestimmt werden, um seinen Umfang auszufüllen.⁶⁶ Doch mit der Fülle der Bestimmungen ist das Wesen der Sache nicht auszumachen, denn die Sache wird nur *äußerlich* bestimmt, so fehlt den mannigfaltigen Bestimmungen ihr *innerer* Zusammenhang.⁶⁷ Daher soll das Fortlaufen der Prädikation dadurch »gehemmt« werden, dass das Prädikat nicht als Akzidens, sondern als Substanz aufgefasst wird. »Der Inhalt ist somit in der Tat nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist.« (PG, 43) Indem das ersetzte Wort, das sich an der Stelle des Prädikats befindet, das Wesen zum Ausdruck bringt, ist »das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit aufgehoben« (ibid.). In dieser Weise geht die Struktur des Urteils zugrunde; und sie wird durch den »identischen Satz« ersetzt, der den »Gegenstoß« zum gewöhnlichen Verhältnis von Subjekt und Prädikat enthält.⁶⁸

⁶³ Zum Begriff des Akzidens cf. vor allem Aristoteles: *Metaphysik* Δ 30, 1025a.

⁶⁴ Schon die etymologische Bedeutung des Subjekts ist das Zugrundeliegende. Das deutsche Wort ›Subjekt‹ rührt vom Wort ›subiectum‹ her, das die lateinische Übersetzung vom altgriechischen Wort ὑποκειμενον ist.

⁶⁵ Cf. Hegel: *Enzyklopädie* (1830), § 31, p. 98. Dort kritisiert Hegel die Urteilsform aufgrund deren Einseitigkeit so: »Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete – und das Wahre ist konkret – und Spekulative auszudrücken: das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.«

⁶⁶ Dazu sagt Röttges: »[D]a ein Prädikat den Umfang des Satzsubjekts nie ausfüllt, liegt es nahe, immer weitere Prädikate herbeizutragen, um durch die empirische Totalität die im Urteil antizipierte Identität zwischen Subjekt und Prädikat zustande zu bringen.« Heinz Röttges: *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Königstein/Ts. 21981, p. 63.

⁶⁷ Über die Äußerlichkeit der Prädikation cf. C.-F. Lau: *Hegels Urteilskritik*, p. 170.

⁶⁸ Diesen »identischen Satz« erklärt Hegel anhand eines Beispiels so: Der »Satz: *Gott ist das Sein*, das Prädikat *das Sein*; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. *Sein* soll hier nicht Prädikat, sondern das Wesen sein; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das

Obwohl die natürliche Urteilsform dadurch aufgehoben ist, ist der identische Satz noch nicht fähig, die spekulative Wahrheit auszudrücken. Denn die absolute Wahrheit ist erst dann zu begreifen, wenn der Begriff und die Sache miteinander vollständig übereinstimmen. Um diese wahrhafte Identität zu erlangen, soll der Begriff an die Sache angeglichen werden. Daher geht der Begriff, der im identischen Satz an die Stelle des Prädikates gesetzt ist, in »das Subjekt des Inhalts« (PG, 44) zurück. Das Prädikat geht also zum Subjekt über. Doch dieses Subjekt ist nicht mehr »ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt« (PG, 42). Vielmehr ist es »das wissende Ich« (PG, 43), das ohne stehen zu bleiben ein begriffliches Ganzes organisiert und dadurch die Sache in ihrer Wahrheit erkennt. Diese Bewegung, nämlich der »sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang«, ist nach Hegel die »dialektische Bewegung des Satzes« (PG, 45). Die Wahrheit besteht somit nicht in einem einzelnen Satz, sondern in der dialektischen Bewegung des Satzes, und zwar im ganzen »Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft« (PG, 34).

In spekulativer Hinsicht ist das Subjekt des Urteils mit seinem Prädikat nicht identisch. Hegel betrachtet dieses »Nichtidentische des Subjektes und Prädikates« als »wesentliches Moment«. ⁶⁹ Denn genau in diesem Moment des *Nichtidentischen*, das der im Urteil gesetzten *Identität* von Subjekt und Prädikat widerspricht, liegt der notwendige Grund für die ganze dialektische Bewegung. Der Widerspruch, der jedem prädikativen Urteil innewohnt, ist Hegel zufolge dadurch aufzulösen, dass das Urteil zusammen mit seinem negativen Moment zu einem begrifflichen Ganzen integriert wird. Darum vertritt Hegel die These, dass »das Wahre nur als System wirklich« sei (PG, 22). Aus dieser These kommt seine berühmte Formel, mit der er das Wahre als »Identität der Identität und Nichtidentität« bezeichnet. ⁷⁰ So konzipiert Hegel das System als adäquate Darstellung der objektiven Wahrheit. Hegels Dialektik ist letztlich als *positive* Dialektik zu bezeichnen, weil das Ziel dieser Dialektik das positive Wissen ist, und zwar »das mit dem Objekt übereinstimmende Wissen«. ⁷¹

festes Subjekt.« (PG, 44) So ist Hegels Lehre vom spekulativen Satz mit seiner Kritik und Rehabilitation des ontologischen Gottesbeweises eng verbunden. Cf. dazu Gunnar Hindrichs: *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt/M. (2008) ²2011, § 104, pp. 128 sqq. Dort schreibt Hindrichs: »Einen spekulativen Satz zu denken heißt: zu begreifen, daß das Urteil ›Gott existiert‹ zwei Momente voneinander trennt, die in Wahrheit gar nicht voneinander zu trennen sind, und in diesem Begreifen die feste Form des Urteils als unwahr zu erkennen.«

⁶⁹ Hegel: *Die Lehre vom Sein* (1832), p. 78.

⁷⁰ Hegel: op. cit., p. 60.

⁷¹ Hegel: *Die Lehre vom Wesen* (1813), in: GW, Bd. 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweites Buch*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1978, p. 285.

1.2 Adornos negative Dialektik im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel

Zweifelsohne teilt Adorno mit Hegel den Ansatzpunkt zur Urteilkritik. Hegel hält jedes Urteil überhaupt für unwahr, weil es aufgrund seiner einseitigen Form und seines beschränkten Inhalts unfähig ist, die absolute Wahrheit auszudrücken. Nicht anders als Hegel weist Adorno darauf hin, dass ein Urteil bloß eine von vielen Bestimmungen des Gegenstandes sei. Jedes Urteil habe daher in sich das Moment der Nichtidentität des einzelnen Gegenstandes und des prädikativen Begriffs. Dies zeigt Adorno in der *Negativen Dialektik*:

Das Moment der Nichtidentität in dem identifizierenden Urteil ist insofern umstandslos einsichtig, als jeder einzelne unter eine Klasse subsumierte Gegenstand Bestimmungen hat, die in der Definition seiner Klasse nicht enthalten sind. (ND, 153)

So verweist Adorno genauso wie Hegel darauf, dass die im Urteil vollzogene Bestimmung nur *eine* Bestimmung des Gegenstandes sei. Doch Adorno geht noch einen Schritt weiter, indem er das Urteil als eine Denkform kritisiert, deren Identität sich gegen das umfassende Begreifen des Sachhaltigen sperrt. »Das Urteil, etwas sei so, wehrt potentiell ab, die Relation seines Subjekts und seines Prädikats sei anders als im Urteil ausgedrückt.« (ND, 30) Damit meint Adorno, dass die im Urteil gesetzte Identität und das Moment der Nichtidentität einander so entgegenstehen, dass die Bestimmtheit des Urteils diejenigen Bestimmungen des Subjekts tendenziell ausschließt, die im Urteil nicht zum Ausdruck gekommen sind. Der Grund dafür sei Aristoteles' Prinzip des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten.⁷² Adorno weist also darauf hin, dass dieses logische Grundprinzip für alle prädikativen Urteile gilt, denn diesem Prinzip gemäß soll »alles das, was sich widerspricht, [...] aus der Logik ausgeschlossen sein, – und es widerspricht sich dann einfach eben all das, was der Identitätssetzung nicht entspricht.«⁷³

Hegels Lösung dieses Widerspruchs des prädikativen Urteils war die dialektische Bewegung des Satzes. Er war damit der Meinung, dass durch Zerstörung der prädikativen Satzform und durch Organisation eines einheitlichen Systems der Sätze die scheinhafte Identität von Subjekt und Prädikat zu durchschauen sei und die wahrhafte Identität von Begriff und Realität zu erkennen sei. Hegel konzipierte somit die Dialektik als das Mittel

⁷² Cf. Aristoteles: *Metaphysik* Γ 3, 1005b.

⁷³ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung* (1965/66), in: NL, Abt. 4, Bd. 16, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 2003, p. 19.

zum »Erkennen dessen, was in Wahrheit ist« (PG, 53). Die Dialektik als Methode ist deswegen für Hegel nicht der Sache äußerlich, d. h. keine bloße »Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache« (ibid.), vielmehr »das reine Zusehen« (PG, 59) darauf, was sich aus der Aufhebung des Widerspruchs zwischen dem Begriff und der Sache herausbildet. Diese Hegelsche Konzeption der Dialektik ist für Adorno ausschlaggebend. Er setzt sich daher mit dem Begriff der Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* auseinander und zieht daraus Konsequenzen.

1.2.1 Aufhebung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus

Adorno bezeichnet die Dialektik in der Hegelschen *Phänomenologie* als Dynamik der Begriffe, die um ihrer Übereinstimmung mit den Gegenständen willen ständig über Einzelurteile hinausgehe.⁷⁴ Die Dialektik Hegels sei deshalb durch einen andauernden Prozess gekennzeichnet, in dem das Bewusstsein sein jeweiliges Verhältnis zum Gegenstand reflektiert und es für unangemessen erklärt. Dieser Prozess sei »eine doppelte Bewegung«, nämlich eine Bewegung des Objekts und eine des Subjekts.⁷⁵ Der Prozess bezieht sich also zum einen auf »die Einzelmomente, über die wir hinausgehen müssen aus der Kraft des Ganzen«, zum anderen auf das systematische Ganze, das »sich ständig nach Maßgabe der Erfahrung des Einzelnen verändern [muß]«. ⁷⁶

In diesem Zusammenhang zeigt Adorno klar auf, worin der Fehler der idealistischen und der realistischen Position liegt. Die beiden Positionen beruhen auf dem jeweiligen Irrtum, dass sie entweder das Subjekt oder das Objekt als »das zeitlos Seiende« konzipieren.⁷⁷ Sowohl der Idealismus wie auch der Realismus sind darum »unwahr, weil die gewordene Trennung [von Subjekt und Objekt; Y.Y.K.] nicht hypostasiert, nicht zur Invarianten verzaubert werden darf«. ⁷⁸ Unter »Idealismus« versteht Adorno jede Art von Identitätsdenken, das »alles vereinheitlicht und alles, was da ist, sich selbst gleichsetzt«. ⁷⁹ Das besagt, dass die Idealisten die These von der Identität des Subjekts mit dem Objekt vertreten, indem sie ein Objekt als ein von uns Gebildetes erklären. Dagegen vertritt der

⁷⁴ Cf. ND, 159.

⁷⁵ Adorno: *Einführung in die Dialektik* (1958), in: NL, Abt. 4, Bd. 2, hrsg. von Christoph Ziermann, Berlin 2010, p. 41.

⁷⁶ Adorno: op. cit., p. 42.

⁷⁷ Adorno: op. cit., p. 26.

⁷⁸ Adorno: »Zu Subjekt und Objekt«, in: GS, Bd. 10.2: *Stichworte*, p. 742.

⁷⁹ Adorno: *Philosophische Terminologie II* (1962/63), in: NL, Abt. 4, Bd. 9, hrsg. von Henri Lonitz, Berlin 2016, p. 389.

Realismus nach Adorno die These, »die Welt sei wesentlich so, wie wir sie erkennen, wie wir sie erfahren und wahrnehmen, sie sei so an sich, und sei nicht so erst als ein von uns Geschaffenes oder als ein von uns Produziertes«. ⁸⁰

Der Fehler des *Idealismus* liegt darin, dass das *Subjekt* der Erkenntnis als die Grundlage des Wissens ausgenommen wird, und zwar als ein Substrat, das für sich konstant besteht. In diesem Sinn vertritt Kant eine idealistische Position. In der *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet Kant seine Position als »*transzendentalen Idealismus*«, dem zufolge wir alle Erscheinungen als »bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung« sind (KrV, A 369). Kant ist damit der Ansicht, dass die Gegenstände der Erkenntnis die »Erscheinungen« sind, die nach den Formen unseres sinnlichen Anschauens und den Formen unseres kategorialen Denkens konstituiert sind. Diese Anschauungsformen und die Kategorien sind *apriorisch*, so dass die notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit der gegenständlichen Erkenntnis stets gleich bleiben. Des Weiteren erklärt Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* den subjektiven und den objektiven Grund für die Gegenstandserfahrung. Er legt dabei den subjektiven Grund als *transzendentes* Subjekt dar, das sich vom *empirischen* Subjekt wesentlich unterscheidet. Während die empirische Apperzeption nach Kant »jederzeit wandelbar« ist, ist die transzendente Apperzeption »stehendes oder bleibendes Selbst« (KrV, A 107).

Diesen Kantischen Begriff des Transzendentalsubjekts als einer grundlegenden Bedingung der empirischen Erkenntnis übernimmt Fichte. So deutet er in seiner Schrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* die transzendente Apperzeption als »das Ich«, das »der höchste Begriff« sei. ⁸¹ Mit diesem Begriff des »Ich« meint Fichte das absolute Subjekt, das jedem endlichen Subjekt zugrunde liegt. Die Tätigkeit des absoluten Subjekts bezeichnet Fichte als »Tathandlung«, die »unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht«. ⁸² Somit betrachtet Fichte das Subjekt der Erkenntnis als

⁸⁰ Adorno: op. cit., pp. 455 sqq.

⁸¹ Johann G. Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), in: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 1/2, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, § 8, p. 150.

⁸² Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 1/2, § 1, p. 255. Fichte ist damit der Ansicht, dass die reine Tätigkeit des absoluten Subjekts nicht in der sinnlichen Wahrnehmung, sondern nur in der »intellektuellen Anschauung« erkennbar sei. In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* bezeichnet Fichte die »intellektuelle Anschauung« als »das unmittelbare Bewußtsein; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue«. Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 1/4, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, p. 217.

ein absolutes Subjekt, das völlig frei von aller Empirie eine »Tatsache des empirischen Bewußtseins« setzt.⁸³

Im Unterschied zum Idealismus besteht der Fehler des *Realismus* darin, dass das *Objekt* als ein Invariantes angesehen wird. Für den Realismus ist das Objekt etwas, was an sich unverändert bleibend ist. In diesem Sinn vertritt Platon eine These des Realismus, denn er bezeichnet die Gegenstände unserer Erkenntnis als »Dinge selbst« (αὐτὰ τὰ πράγματα).⁸⁴ In seinem mittleren Dialog *Phaidon* unterscheidet er zwischen *sichtbaren* und *unsichtbaren* Dingen. Die Dinge, die wir mit unseren Augen sehen, sind nach Platon nicht wirklich seiend. Die wirklich seienden Dinge sind die Dinge selbst, die unsichtbar sind. Platon ist damit der Ansicht, dass diese unsichtbaren Dinge genau die Gegenstände unserer »Erkenntnis« (ἐπιστήμη) seien, weil sie die *wahren* Dinge sind, die sich »an und für sich immer auf gleiche Weise« verhalten.⁸⁵ Diese unveränderlichen Dinge sind für Platon die »Ideen« (ἰδέες); und sie unterscheiden sich von den sichtbaren Dingen, die wir »mit dem Leibe« erfahren, indem sie nur »in dem Denken« der Seele offenbar werden.⁸⁶

Diese Platonische Abgrenzung der *an sich konstant existierenden* Dingen von den *bloß wahrgenommenen* Dingen ist nach Adorno »für die spätere abendländische Philosophie immer wieder maßgebend geblieben«. Daher kehrt diese Grundansicht »bei einem so nominalistischen Philosophen wie John Locke [...] in der Unterscheidung der primären, den Dingen an sich zukommenden und der bloß subjektiven, sekundären Qualitäten wieder.«⁸⁷ Im Gegensatz zur Ideenlehre Platons betrachtet Locke »Erfahrung« (experience) als die Basis unseres Wissens.⁸⁸ Das heißt, dass wir die Materialien für unsere Kenntnisse von äußeren Dingen dadurch bekommen, dass wir die Dinge sinnlich erfahren. Dabei versteht Locke unsere Sinneserfahrung als rein passiven Vorgang, und zwar so, dass ein externes Objekt auf unsere Sinne einwirkt und vermitteltst dieser Sinne diejenigen »Wahrnehmungen« (perceptions) in unserem Geist hervorbringt, die vom Verstand als Stoffe für das Denken verwendet werden.⁸⁹ Locke ist damit der Ansicht, dass unsere Sinne wie Sehen, Hören,

⁸³ Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), § 1, p. 258.

⁸⁴ Platon: *Phaidon* 66d-e.

⁸⁵ Platon: op. cit. 78d.

⁸⁶ Platon: op. cit. 65b-c.

⁸⁷ Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965), in: NL, Abt. 4, Bd. 14, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1998, pp. 29 sqq. Zu John Lockes nominalistischem Ansatz cf. seinen *An Essay concerning Human Understanding*, hrsg. von Peter H. Niddich, Oxford 1975, Buch 3, Kap. 3, § 11, p. 414. Dort behauptet Locke, dass die Allgemeinbegriffe keine reale Existenz haben, sondern nur die Erfindungen vom Verstand für seinen eigenen Zweck seien. Damit vertritt Locke gewiss eine Gegenposition zum Platonischen Begriffsrealismus.

⁸⁸ Locke: op. cit., Buch 2, Kap. 1, § 2, p. 104.

⁸⁹ Locke: op. cit., Buch 2, Kap. 1, § 3, p. 105.

Tasten gewisse Qualitäten eines externen Objekts in unseren Geist bringen. Diese Qualitäten, die von dem Gegenstand völlig »untrennbar« sind und sich trotz aller Änderung des Gegenstandes »konstant« halten, nennt Locke »primäre Qualitäten«.⁹⁰ Locke unterscheidet diese primären Qualitäten von sekundären Qualitäten, die gar keine Eigenschaften der Dinge seien. Während die *sekundären* Qualitäten wie »Farben, Töne, Geschmäcke« bloß *subjektive* Wahrnehmungen sind, sind die *primären* Qualitäten wie »Volumen, Gestalt, Struktur und Bewegung« die *objektiven* Eigenschaften, die unabhängig von uns existieren.⁹¹ Für Adorno vertritt Locke daher die »These von dem Ansichsein, also der Realität der sogenannten primären Qualitäten«.⁹²

Die oben dargestellten zwei Grundpositionen der Erkenntnistheorie, nämlich die *idealistische* zum einen und die *realistische* zum anderen, kritisiert Hegel in der Vorrede seiner *Phänomenologie* folgendermaßen:

Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtsein, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankömmt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu sein. Das andere, das Raisonieren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn [...]. (PG, 41)

Demzufolge ist die *realistisch-empiristische* Philosophie ein *materielles* Denken, das sich der Sache zwar bewusst, aber bloß *zufällig* bewusst ist. Denn dem Realismus fehlt der Begriff des erkennenden Subjekts als einer *notwendigen* Bedingung für die Erfahrung eines Objekts. Demgegenüber ist die *idealistisch-subjektivistische* Philosophie durch ein *formales* bzw. *räsonierendes* Denken gekennzeichnet. Zwar ist diesem räsonierenden Denken sein formales Prinzip der synthetischen Einheit bewusst, aber dadurch, dass das Denken sich zu einem Konstanten verselbstständigt, ist es »überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus« (PG, 42).

Aus diesem Grund widerlegt Hegel den Fichteschen Idealismus. Für Fichte ist »das Ich«, das allem empirischen Bewusstsein zugrunde liege, der »absolut-erste Grundsatz«, in dem der Wahrheitsanspruch alles Wissens sich begründen könne.⁹³ Das besagt, dass *alle* Sätze, die das menschliche Wissen ausmachen, ihre Ansprüche auf Wahrheit dadurch erheben können, dass der absolut-erste »Grundsatz notwendig auf *alle* aufgestellten Sätze

⁹⁰ Locke: op. cit., Buch 2, Kap. 8, § 9, p. 134. Locke sagt hier: »Qualities thus considered in Bodies are, First such as are utterly inseparable from the Body, in what estate soever it be; such as in all the alterations and changes it suffers, all the force can be used upon it, it constantly keeps«.

⁹¹ Locke: op. cit., Buch 2, Kap. 8, § 10, p. 135.

⁹² Adorno: *Philosophische Terminologie II*, p. 456.

⁹³ Fichte: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), § 8, p. 150.

führt, und *alle* aufgestellten Sätze notwendig wieder auf ihn zurückführen«. ⁹⁴ Die gesamte Wissenschaft soll daher um ihrer Wahrheit willen »ein *System*« sein, in dem »alle ihre Teile in einem einzigen Grundsatz zusammenhängen«; und die Wissenschaft ist »vollendet, wenn weiter kein Satz gefolgert werden kann«. ⁹⁵ Hegel widerspricht dieser These, indem er darauf verweist, dass »ein sogenannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn es wahr ist, schon darum auch falsch ist, weil er Grundsatz oder Prinzip ist« (PG, 21). Damit meint Hegel die Satzkritik, der zufolge ein Satz aufgrund seiner einseitigen Form gar nicht fähig ist, das absolut Wahre darzustellen. So ist jeder Grundsatz wegen seiner Form unwahr. ⁹⁶

Dieser Kritik folgt Adorno. ⁹⁷ Im Anklang an Hegels Auffassung des rasonierenden Denkens kritisiert Adorno die subjektivistische Denkart, die er »Standpunktphilosophie« nennt (DSH, 251). Nach dieser Art von Philosophie bezieht sich das Subjekt auf seinen Gegenstand nur von einem festen Punkt, und zwar in der Form eines prädikativen Urteils. ⁹⁸ Dagegen ist die Dialektik das sachgemäße Denken, das darauf abzielt, seinen Gegenstand, wie er an und für sich ist, durch »*bestimmte* Negation« stufenweise zu begreifen (PG, 57). Die bestimmte Negation geht nach Adorno »dadurch über die bloße Standpunktphilosophie hinaus, daß sie immanente Kritik übt, indem sie die Begriffe mit ihren Gegenständen und umgekehrt die Gegenstände mit ihren Begriffen konfrontiert«. ⁹⁹ Da Adorno »die Dialektik für das Gegenteil von bloßer Standpunktphilosophie« hält, bezeichnet er sich als »Hegelianer«. ¹⁰⁰

In seiner *Hegel-Studie* deutet Adorno die Hegelsche Dialektik als Aufhebung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus. Das Ansichsein der Platonischen Ideen und das Fürsichsein des Kantischen Selbstbewusstseins schließen sich als Momente zu einem dynamischen Ganzen zusammen. Auf diese Weise sei bei Hegel das metaphysische Erbe der »objektiven Vernunft des Platon« mit der »subjektiven Transzendentalphilosophie« durchsetzt (DSH, 255). Darum sagt Adorno:

⁹⁴ Fichte: op. cit., § 4, p. 130.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Cf. dazu C.-F. Lau: *Hegels Urteilkritik*, p. 163: »Für Hegel ist jeder Versuch, das ganze philosophische System an einem obersten absoluten Grundsatz zu hängen bzw. auf diesem zu gründen, unausweichlich zum Scheitern verurteilt, unabhängig davon, welcher Grundsatz genommen wird. Denn er scheitert schon vom Ansatz her daran, daß der Grundsatz als ein Satz bzw. als ein Gesetztes überhaupt, durch seine Form beschränkt und bedingt ist. Aus einem solchen läßt sich das Absolute weder herleiten noch begründen.«

⁹⁷ Adorno hält Hegels Fichte-Kritik für richtig. Darum sagt er in seiner *Hegel-Studie*: »Die Unzulänglichkeit eines abstrakten Grundsatzes jenseits der Dialektik, aus dem alles folgen soll, ist von Hegel erkannt. Was bei Fichte bereits angelegt, aber noch nicht entfaltet war, wird zum Motor des Philosophierens. Die Konsequenz aus dem Grundsatz negiert diesen zugleich und bricht seinen absoluten Vorrang.« (DSH, 260)

⁹⁸ Genauso wie Adorno betrachtet Hegel das Urteilssubjekt als »ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt«. (PG, 42)

⁹⁹ Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, p. 44.

¹⁰⁰ Adorno: op. cit., p. 22.

Kehrt sich die idealistische Dialektik wider den Idealismus, so darum, weil ihr eigenes Prinzip, ja gerade die Überspannung ihres idealistischen Anspruchs anti-idealistisch zugleich ist. Unterm Aspekt des Ansichseins der Wahrheit nicht weniger als dem der Aktivität des Bewußtseins ist Dialektik ein Prozeß: Prozeß nämlich ist die Wahrheit selber. (DSH, 282)

Hier kann man fragen, wie die *idealistische* These und die *antiidealistische* bzw. *realistische* These in Hegels Dialektik aneinanderschließen. Die Antwort findet man in der Einleitung der *Phänomenologie*:

Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das *Wesen* oder das *Wahre* aber das Seiende oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber *das Wesen* oder das an sich *des Gegenstandes* den *Begriff*, und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande*, ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht. (PG, 59)

Es handelt sich um die Beziehung zwischen zwei Grundelementen der Erkenntnis, nämlich *Begriff* und *Gegenstand*. Hegel fasst hierbei den Begriff vom *Begriff* doppeldeutig auf, und zwar zum einen als *Wissen* des Subjekts, zum anderen als *Wesen* des Objekts. Er differenziert auch den Begriff vom *Gegenstand* – angesichts dessen Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt – zwischen dem Gegenstand *für uns* und dem Gegenstand *an sich*.¹⁰¹ Um des Erkennens objektiver Wahrheit willen soll man die Beziehungen zwischen dem Begriff und dem Gegenstand prüfen, ob die beiden sich gegenseitig vollständig entsprechen. Ein Wissen wird insoweit zum wirklichen Wissen, als das *Wissen* nicht nur dem Gegenstand *für uns*, sondern auch dem Gegenstand *an sich* entspricht; und zugleich als der Gegenstand, der für uns im Bewusstsein ist, seinem objektiven *Wesen* entspricht.

Die idealistische und die realistische These sind in dieser Hinsicht zu überprüfen, ob sie den Anspruch auf objektive Wahrheit erheben können. Zunächst behaupten die *Idealisten*, dass jeder gegenständlichen Erkenntnis das Subjekt der Erkenntnis zugrunde liege. Der Gegenstand der Erkenntnis sei nichts anderes als *das vom Subjekt Gesetzte*. Daraus ergibt

¹⁰¹ So erläutert Theunissen, dass im oben zitierten Passus sowohl Hegels Begriff vom *Begriff* als auch sein Begriff vom *Gegenstand* den »Doppelsinn« habe. »Der Begriff ist im subjektiven und im objektiven Sinne zu nehmen, als Wissen und als Wesen; das Objekt aber, zu dem er als Wesen selber gehört, ist einerseits Gegenstand als Gegenstand, reines Korrelat des Bewußtseins und sonst nichts, andererseits an sich seiender Gegenstand, Seiendes in seinem vorgegebenen Sein und Wesen.« Michael Theunissen: »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, p. 326. Auch Werner Marx verweist auf die doppelte Bedeutung von Hegels Begriff der Gegenständlichkeit. Marx zufolge bedeutet die *Gegenständlichkeit* in der Hegelschen Dialektik zum einen die *Form*, durch die das Subjekt den Gegenstand formiert, zum anderen die *Wahrheit*, die außerhalb des Bewusstseins an sich ist. Werner Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in ›Vorrede‹ und ›Einleitung‹*, Frankfurt/M. (1971) ³2006, pp. 82-84.

sich aber die Kantische Trennung des Gegenstandes *für uns* vom Gegenstand *an sich*.¹⁰² Während der Gegenstand, der durch das Subjekt vermittelt ist, für den Idealismus allein erkennbar ist, ist es ausgeschlossen, dass der Gegenstand so erkannt wird, wie er unabhängig von uns ist. Die *Realisten* gehen hingegen von der Annahme aus, dass der Gegenstand der Erkenntnis *das unmittelbar Gegebene* sei. Es gebe nämlich keinen wirklichen Unterschied zwischen dem *uns gegebenen* Gegenstand und dem *außer uns seienden* Gegenstand. Der Gegenstand existiere so, wie wir ihn erfahren und wahrnehmen. Dieser Realismus ist nach Adorno jedoch *naiv*, weil die Vermitteltheit des Objekts durch das Subjekt nicht reflektiert wird. »Demgegenüber gesteht der kritische Realismus eigentlich durch die kritische Wendung bereits das Prinzip zu, das er negiert.«¹⁰³ Der *kritische* Realismus gerät also in einen Widerspruch, indem er in seiner antiidealistischen Erkenntnistheorie das idealistische Prinzip einräumt. Darum kritisiert Adorno, dass »eine realistische Erkenntnistheorie so etwas [...] wie eine *contradictio in adjecto* [sei]«. ¹⁰⁴

Somit kommt die Überprüfung zu dem negativen Schluss, dass weder Idealisten noch Realisten das objektiv Wahre begreifen können. Dennoch haben die beiden Positionen eigene Einsichten, die dem Erkennen des Wahren unentbehrlich sind. Die *idealistische* Einsicht besteht darin, dass das Objekt nicht unmittelbar gegeben ist, sondern notwendig durch das Subjekt vermittelt wird. Dagegen besagt die *realistische* Einsicht, dass das Objekt kein subjektives Produkt sein darf, sondern die Sache selbst sein muss. Hegel fasst diese antithetischen Positionen als *Momente* auf: Der Idealismus und der Realismus sind folglich für Hegel die falschen Bewusstseinsformen, die ins wahrhafte Wissen integriert werden müssen.

Die »*dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*«, nennt Hegel »*Erfahrung*« (PG, 60). Der wahre Gegenstand, nämlich das Wahre im objektiven Sinn, kommt also aus dieser Erfahrung heraus. Hegel meint damit, dass das Bewusstsein sich Schritt für Schritt entwickelt, indem es seine falsche Gestalt durchschaut und diese zu neuer höher-stufigen Gestalt aufhebt; und im systematischen Ganzen von Gestalten erreicht das Bewusstsein die Wahrheit.¹⁰⁵ Deshalb kann die Wahrheit nach Hegel

¹⁰² Cf. KrV B 69. Dort unterscheidet Kant den Gegenstand als »*Erscheinung*«, deren »Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt«, von dem Gegenstand selber als »*Objekt an sich*«.

¹⁰³ Adorno: *Philosophische Terminologie II*, p. 457.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Diesen Grundgedanken der *Phänomenologie des Geistes* stellt Hegel folgendermaßen dar: »Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das

nicht von Anfang an vorausgesetzt werden, sondern entsteht erst in der *sich selbst bildenden Bewegung* und besteht nur am Ende dieser dialektischen Bewegung, und zwar im *gesamten System* der Momente, die nach der Prüfung als unwahr erwiesen sind.

Daraus folgert Adorno, dass die Wahrheit einen »Zeitkern« habe.¹⁰⁶ Die Wahrheit sei also immer an eine bestimmte Zeit gebunden. Es gebe daher keine »allgemeine, statisch in sich ruhende Wahrheit, auch keine über die Gesellschaft«. ¹⁰⁷ Vielmehr befinde sich die Wahrheit stets im historisch-sozialen Zusammenhang. Durch diese Wahrheitsauffassung unterscheidet sich die Hegelsche Philosophie von dem Fichteschen Versuch, »die Welt aus der reinen Identität, dem absoluten Subjekt, der einen ursprünglichen Setzung herzuleiten« (DSH, 260). Die Wahrheit ist folglich nach Hegel »das System«, das »nicht als ein solcher Grundsatz, als ein Urprinzip sich aussprechen lasse, sondern die dynamische Totalität aller sich auseinander vermöge ihres Widerspruchs erzeugenden Sätze« (ibid.).¹⁰⁸ Dieses System der Sätze sei in der Lage, die objektive Wahrheit darzustellen, und zwar die vollkommene Entsprechung von Begriff und Realität.

Zwar übernimmt Adorno den Hegelschen Begriff von Dialektik als durchlaufender Spannung zwischen Begriff und Sache, aber er widerspricht letztendlich der Hegelschen Ansicht, dass »das Wahre nur als System wirklich« sei (PG, 22). Während Adorno dem *prozessualen* Charakter des Hegelschen Wahrheitsbegriffs zustimmt, lehnt er dessen *totalitären* Charakter entschieden ab. So steht Adorno zu Hegel im ambivalenten Verhältnis.

ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins* sind.« (PG, 61)

¹⁰⁶ Adorno: *Einführung in die Dialektik*, p. 27.

¹⁰⁷ Adorno: op. cit., p. 55.

¹⁰⁸ Zum dynamischen Charakter des Hegelschen Systems cf. vor allem H. Röttges: *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, p. 86. Dass »das dauernde Verschwinden der einzelnen Teile gerade die Bestimmtheit der Gestalt ausmacht, deutet schon der junge Hegel am Bild des Wasserfalls für den Begriff an, der eine bleibende Gestalt nicht trotz des, sondern durch das dauernde Verschwinden der einzelnen Wasserteilchen gewinnt; das unmittelbare Dasein als aufgehobene Vermittlung wird hier direkt sichtbar«. Cf. dazu auch R. Brandom: »Erkennen und Repräsentieren. Eine Lektüre (zwischen den Zeilen) von Hegels Einleitung in die *Phänomenologie*«, p. 215: »Anstatt Wahrheit als einen erreichbaren Zustand oder Status aufzufassen, möchte Hegel, dass wir sie als etwas begreifen, das einen *Prozess* charakterisiert – den Prozess der *Erfahrung*, in welchem Erscheinungen »entstehen und vergehen«.

1.2.2 Identität von Subjekt und Objekt im absoluten Geist

Indem Hegel das Wahre als einen dialektischen Prozess auffasst, nimmt er die *erste Philosophie* und den *ersten Grundsatz* als »festes und im Fortgang des Denkens unverändert sich selbst gleichbleibendes Prinzip« nicht an und »läßt damit alle traditionelle Metaphysik und den vorspekulativen Begriff des Idealismus weit unter sich« (DSH, 261).¹⁰⁹ »Bei alledem jedoch«, so Adorno, »hat Hegels Philosophie als eine des Geistes den Idealismus festgehalten« (DSH, 259). Hegel setzt also das wirklich Seiende mit dem Geistigen gleich; und dabei kehren der metaphysische Begriff des *Nus* und der idealistische Begriff des *absoluten Subjekts* in modifizierter Form wieder. In der Vorrede der *Phänomenologie* sagt Hegel:

Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *an sich* Seiende, [...] oder es ist *an und für sich*. (PG, 22)

Demnach ist das Geistige nicht bloß das erkennende Subjekt, das sich dem Objekt gegenübersteht, vielmehr das An-und-für-sich-Seiende. Damit vertritt Hegel die Ansicht, dass das Geistige die Grundstruktur sei, die sowohl *unserem Denken* wie auch *allem Seienden* zugrunde liegt. Hegel versteht folglich das Geistige nicht nur als Denkstruktur, sondern auch als Seinsstruktur. Die Transzendentalphilosophie und die Ontologie schließen sich somit im Hegelschen Begriff des Geistigen zusammen. Diese Konzeption des Geistigen hält Adorno jedoch für falsch, denn damit fällt Hegels Philosophie in den idealistischen Fehler zurück. Dazu sagt Adorno in seiner *Hegel-Studie*:

Falsch aber wird der Idealismus, sobald er die Totalität der Arbeit in deren Ansichsein verkehrt, ihr Prinzip zum metaphysischen, zum *actus purus* des Geistes sublimiert und tendenziell das je von Menschen Erzeugte, Hinfällige, Bedingte samt der Arbeit selber, die ihr Leiden ist, zum Ewigen und Rechten verklärt. (DSH, 269)

Der »*actus purus*« ist die Kennzeichnung Gottes in der scholastischen Philosophie. So sagt z. B. Thomas von Aquin: »Gott ist reine Aktualität ohne irgendeine Potentialität. Daher ist es

¹⁰⁹ Adorno macht in seiner *Husserl-Studie* darauf aufmerksam, dass der »Begriff des Ersten, der in den Urtexten der abendländischen Philosophie waltet und im Seinsbegriff der Aristotelischen Metaphysik thematisch ward«, mit dem Ordnungsprinzip gedanklich verknüpft sei, und zwar dem Prinzip, durch das all das Seiende zu ordnen ist. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: GS, Bd. 5, p. 17.

unmöglich, dass Gott aus Materie und Form zusammengesetzt ist.«¹¹⁰ Diese Bestimmung Gottes als immaterielles Wesen rekuriert sich auf den Begriff der reinen »Energie«, die Aristoteles in seiner *Metaphysik* als eine ewige und unbewegliche Substanz erklärt hat. Um diesen Begriff der reinen Energie zu verstehen, werde ich im Folgenden die Aristotelische Substanzlehre rekapitulieren.

Aristoteles spricht zunächst in der *Kategorienschrift* von der ersten »Substanz« (οὐσία) als sinnlich wahrnehmbarem und unteilbarem Einzelding, das im Satz nur substantivisch ausgesagt wird. Diese erste Substanz erörtert er später in der *Metaphysik Z* als »Wesenswas« (τὸ τί ἦν εἶναι), durch das ein Einzelding bestimmt wird.¹¹¹ Jedes Einzelding sei aus Materie und Form zusammengesetzt. Dabei sei »Form« (εἶδος), die einem Ding innewohnt, das Wesenswas; dagegen sei »Materie« (ὑλη), die das stoffliche Substrat eines Dings ausmacht, kein Wesenswas, denn man kann die einzelnen Substanzen wie die Sonne oder Sokrates durch ihre Materie nicht bestimmen.¹¹²

Darüber hinaus unterscheidet Aristoteles in der *Metaphysik A* angesichts der wahrnehmbaren Substanzen zwischen *vergänglichen* und *ewigen*.¹¹³ Er ist dabei der Ansicht, dass die *sublunaren Substanzen* wie etwa die Tiere entstehen und vergehen; hingegen seien die *Substanzen über dem Mond* gleichbleibend. Dieser grundlegende Unterschied sei auf deren Materie zurückzuführen: Während jedes irdische Einzelwesen bloß vergängliche Materie habe, sei die Materie von Himmelskörpern unvergänglich und »nur für Bewegung« zuständig.¹¹⁴ Mit dieser »Bewegung« meint Aristoteles die Himmelsbewegung. Er weist also darauf hin, dass die Sonne und die Fixsterne permanente Kreisbewegung machen, ohne dass sie entstehen und vergehen. Alle Lebewesen seien jedoch vergänglich, weil »die Sonne und die Ekliptik« die Vergänglichkeit der irdischen Wesen verursachen.¹¹⁵

Hiermit fragt Aristoteles nach der Ursache für die ewige Kreisbewegung der Himmelskörper. Die Ursache muss etwas sein, das sich nicht in Bewegung findet, sonst führt die Frage nach der Ursache zu einem infiniten Regress. Die Ursache ist darum ein

¹¹⁰ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I q. 3, a. 2. »Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.«

¹¹¹ Aristoteles: *Metaphysik Z* 5, 1031a.

¹¹² Auch die zweiten Substanzen, nämlich Arten und Gattungen, sind nach Aristoteles keine Wesenheiten. »Denn die [...] Wesenheit eines jeden Einzelnen ist diesem Einzelnen eigentümlich und findet sich nicht noch in einem anderen, das Allgemeine aber ist mehreren gemeinsam«. Aristoteles: op. cit. Z 13, 1038b. Darum lehnt Aristoteles die Platonische Lehre von den Ideen als Wesenheiten ab, weil Platon mit seinem Begriff der Ideen diejenigen unsichtbaren Allgemeinen meint, die als selbstständig existierende Dinge an mehreren sichtbaren Dingen beteiligt sind. Cf. Aristoteles: op. cit. Z 14, 1039b.

¹¹³ Aristoteles: op. cit. A 1, 1069a.

¹¹⁴ Aristoteles: op. cit. A 2, 1069b.

¹¹⁵ Aristoteles: op. cit. A 5, 1071a.

»unbewegter Beweger«, nämlich etwas, »das ohne bewegt zu werden selbst bewegt«. ¹¹⁶
 Aristoteles bezeichnet diesen unbewegten Beweger als »Energiea« (ἐνέργεια). ¹¹⁷ Damit meint er reine Aktualität, die den Modus der Potenzialität ausschließt. ¹¹⁸ Diese reine Aktualität ist reine Form ohne Materie, denn alles, was aus Form und Materie zusammengesetzt ist, ist beweglich. Aristoteles fasst somit den ersten Beweger, der die ewige, unbewegliche, immaterielle Substanz ist, als rein intellektuelles Wesen auf, nämlich den göttlichen »Nus« (νοῦς). ¹¹⁹ Er vertritt damit die Ansicht, dass das Verhältnis des Nus zur Himmelsbewegung kein kausal-mechanisches, sondern ein final-noetisches Verhältnis sei. Das besagt, dass die ewige Himmelsbewegung in metaphysischer Hinsicht der Zweck des Nus und zugleich der denkende Akt des Nus sei. ¹²⁰

Diese Grundidee der Metaphysik deutet Hegel im Hinblick auf seine identitätsphilosophische These, dass das Objektive und das Subjektive eins seien. Hegel sagt in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: »Das Hauptmoment in der Aristotelischen Philosophie ist, [...] daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist.« ¹²¹ Damit meint Hegel, dass die ununterbrochene Bewegung des Sternenhimmels nichts anderes als reine Tätigkeit des göttlichen Nus sei. Weiterhin weist Hegel darauf hin, dass diese beiden, nämlich »denkende Vernunft und ewiger Himmel«, die »zwei Weisen« seien, in denen die höchste Substanz sich darstellt. ¹²² Demnach erscheine die unbewegte, absolute Substanz zum einen als ewige Himmelsbewegung in der Natur, zum anderen als reine Tätigkeit der denkenden Vernunft.

¹¹⁶ Aristoteles: op. cit. A 7, 1072a.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Das Begriffspaar von »Energiea« und »Dynamis« bzw. *Akt* und *Potenz* erläutert Aristoteles in der *Metaphysik Θ* in Bezug auf ein relevantes Begriffspaar von *Form* und *Materie*. Zum Beispiel vermag ein Stück Marmor als stoffliches Substrat einer Perikles-Statue zu dienen. Der Marmor ist in diesem Fall eine *potenzielle* Statue, und zwar als deren *Materie*. Dagegen ist die aus Marmor gebildete *Form* des Perikles eine *aktuelle* Statue. Der Marmorstein vermag also eine Statue des Perikles zu sein; aber es ist auch möglich, dass dieser Stein nicht zu einer Statue wird, wenn er nicht geformt wird. »Was also zu sein vermag, das kann sowohl sein als nicht sein, und hat also als eins und dasselbe das Vermögen sowohl zu sein als nicht zu sein.« (Aristoteles: op. cit. Θ 8, 1050b) Daraus lässt sich folgern, dass etwas, das ewig ist, gar nicht *potenzial*, sondern nur *aktual* ist, denn das ewig Seiende schließt die Möglichkeit des Nicht-Seins komplett aus.

¹¹⁹ Aristoteles: op. cit. A 9, 1075a.

¹²⁰ Ibid. Aristoteles weist auch darauf hin, dass das menschliche Wesen diesen Nus mit dem göttlichen Wesen teile und dadurch die Menschen sich von den Tieren wesentlich unterscheiden. Cf. dazu Aristoteles: *Über die Seele*, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 13, übers. von Willy Theiler, Berlin 1959, III, 3, 428a. Dort sagt Aristoteles: »Von den Tieren aber kommt einigen Vorstellung (φαντασία) zu, nicht aber Rede (λόγος).«

¹²¹ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: TW, Bd. 19, Frankfurt/M. 1986, pp. 162 sqq.

¹²² Hegel: op. cit., p. 160.

Adornos Ansicht nach wird diese Einheit von Bewegtem und Unbewegtem, die eine Grundidee der Aristotelischen Metaphysik ist, zum Vorbild für Hegels Philosophie.¹²³ So weist Adorno darauf hin, dass das Hegelsche System als Einheit von Dynamik und Statik konzipiert sei, und zwar die Einheit von der dialektischen Bewegung des Satzes und der ontologischen Struktur von allem, was es gibt. Dieser Einheit wohne jedoch ein Widerstreit zwischen dem Begriff der dynamisch-offenen *Systematik* und dem des statisch-geschlossenen *Systems* inne.¹²⁴ Hegel fasse daher den absoluten Geist als Einheitsprinzip auf, durch das diese Spannung zwischen *Systematik* und *System* aufgelöst werden könnte. In der *Negativen Dialektik* sagt Adorno:

Die Spannung von Statik und Dynamik konnte Hegel ausgleichen nur vermöge der Konstruktion des Einheitsprinzips, des Geistes, als eines zugleich Ansichseienden und rein Werdenden, unter Wiederaufnahme des aristotelisch-scholastischen *actus purus*. Die Ungereimtheit dieser Konstruktion, die subjektive Erzeugung und Ontologie, Nominalismus und Realismus, auf dem archimedischen Punkt synkopiert, verhindert auch systemimmanent die Auflösung jener Spannung. (ND, 36)

Unter dem *absoluten Geist* versteht Hegel »ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte *Identität*«. ¹²⁵ Damit wird der absolute Geist, der nach Adorno »das je von Menschen Erzeugte« ist, von Hegel »zum Ewigen« verklärt (DSH, 269); und in dem absoluten Geist verschwindet »die Differenz von Subjekt und Objekt [...], der nichts außer sich hat« (DSH, 311). Dieser Hegelschen These, dass im absoluten Geist Subjekt und Objekt völlig identisch seien, widerspricht Adorno. Seiner Meinung nach kann das objektiv Seiende mit unserem Denken *nicht* restlos identifiziert werden, weil *nicht* all das, was es gibt, in begrifflicher Art ist.

¹²³ Cf. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, p. 141. Hier behauptet Adorno, dass Aristoteles in der »Lehre von dem letzten Wesen als einem [...] unbewegten, unveränderlichen, unkörperlichen, bereits die Grundthese des objektiven Idealismus« habe; und diese Grundthese werde später bei Hegel »durch die transzendente Analyse« weiterentwickelt.

¹²⁴ Cf. ND, 35. Hier macht Adorno auf d'Alemberts Unterscheidung zwischen »esprit de système und esprit systématique« aufmerksam. Cf. dazu Jean Le Rond d'Alembert: *Einleitung zur Enzyklopädie* (1751), übers. von Annemarie Heins, hrsg. von Günther Mensching, Hamburg 1997, p. 84. D'Alembert, ein Hauptvertreter der französischen Aufklärung, lehnt die rationalistische Systemkonzeption ab, weil seiner Meinung nach unser Wissen nicht von einem Axiom rein logisch abgeleitet werden kann. Daher folgt er den britischen Empiristen, die unsere »Sinnesempfindungen« (sensations) als »die Grundlage unserer gesamten Kenntnisse« ansehen (9). Doch im Unterschied zu den Empiristen wie Bacon und Locke verwendet d'Alembert eine systematische Methode. So stellt er sein Ordnungsprinzip der Einzelwissenschaften als *Systematik* dar. Damit meint er das Prinzip der enzyklopädischen Zuordnung, die sich durch neue Entdeckungen ständig erweitert, sodass die »Aufstellung unserer Kenntnisse [...] sich ins Endlose fortsetzen« lassen kann (43). Somit steht die *Systematik*, die sich induktiv immer weiterentwickelt, dem deduktiv-abschließenden *System* gegenüber.

¹²⁵ Hegel: *Enzyklopädie* (1830), § 554.

1.2.3 Nichtidentität des Nichtbegrifflichen und der begrifflichen Totalität

Das Denken ist ein menschlicher Akt, nämlich das Identifizieren durch Begriffe. Alle Formen des Denkens sind Formen der begrifflichen Identifikation. Ein *Erfahrungsurteil* ist das Identifizieren eines empirischen Gegenstandes mit einem Prädikatsbegriff. *Systematik* ist das Ordnungsschema, in dem ein Einzelphänomen mit einem Allgemeinbegriff wie einer Gattung oder Klasse identifiziert werden kann. *System* ist die begriffliche Totalität, in der Begriff und Sache miteinander vollständig übereinstimmen. All diese Denkformen – Subsumtion, Klassifikation, Begriffssystem – sind nach Adorno und Horkheimer die geistigen Produkte, die die Menschen zwecks ihrer Beherrschung der Natur hervorgebracht haben. Doch durch diese geistige Beherrschung der Natur seien nicht nur die Unterjochung der *äußeren* Natur, sondern auch die Unterdrückung der *inneren* Natur des Menschen hervorgerufen worden.¹²⁶ So sagen Adorno und Horkheimer in ihrer *Dialektik der Aufklärung*:

Denken, in dessen Zwangsmechanismus Natur sich reflektiert und fortsetzt, reflektiert eben vermöge seiner unaufhaltsamen Konsequenz auch sich selber als ihrer selbst vergessene Natur, als Zwangsmechanismus. Zwar ist Vorstellung nur ein Instrument. Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist. (DA, 56)

Adorno betrachtet *Dialektik* als Selbstreflexion des Denkens, das versucht, das Nichtbegriffliche *nicht* mit sich selbst zu identifizieren, sondern sich der unauflöselichen Nichtidentität von Geist und Natur bewusst zu werden. Das ist der Grundgedanke der *Negativen Dialektik* Adornos.¹²⁷ Er sagt darum:

Insgeheim ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende; der Fehler des traditionellen Denkens, daß es die Identität für sein Ziel hält. Die Kraft, die den Schein von Identität sprengt, ist die des Denkens selber: die Anwendung seines ›Das ist‹ erschüttert seine gleichwohl unabdingbare Form. Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. (ND, 152)

¹²⁶ Zu dieser These von Adorno und Horkheimer cf. vor allem Axel Honneth: *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1989, pp. 43-69.

¹²⁷ Cf. Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, p. 37: »Wir werden darauf stoßen, daß die These von der Identität zwischen dem Begriff und der Sache eigentlich der Lebensnerv überhaupt des idealistischen Denkens, man kann sagen: des traditionellen Denkens überhaupt ist; und daß diese Behauptung der Identität von Begriff und Sache auch aufs tiefste verwachsen ist mit der Struktur der Realität selber. Und negative Dialektik als Kritik heißt vor allem anderen die Kritik eben an diesem Identitätsanspruch, der natürlich nun nicht an jeder einzelnen Sache in schlechter Unendlichkeit zu führen ist, der aber wohl zu führen ist an den wesentlichen Strukturen, die das philosophische Interesse, auch vermittelt durch die Thematik der Philosophie, sich gegenüber findet.«

Interessant ist dabei, dass Adorno die Hegelsche »adaequatio«-Auffassung als »Schein« betrachtet, und zwar als *notwendigen* Schein. Adorno vertritt bekanntlich in seinen *Minima Moralia* die These: »Das Ganze ist das Unwahre.«¹²⁸ Damit hält er den Wahrheitsanspruch des Hegelschen Systems für falsch.¹²⁹ Doch diese »Kritik liquidiert [...] nicht einfach das System« (ND, 35). Adorno schafft also das System nicht ab, denn diese begriffliche Totalität sei diejenige spekulative *Identität* von Identität und Nichtidentität, die mit einem nichtbegrifflichen Phänomen *nicht endgültig* identifizierbar ist.¹³⁰ Das System ist darum unerlässlich für »das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität« (ND, 17). Aus diesem Grund versteht Adorno das systematische Ganze als den notwendigen Schein. Er sagt über die Idee seiner *Negativen Dialektik*:

Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will. Sein Schein und seine Wahrheit verschränken sich. [...] Dem Bewußtsein der Scheinhaftigkeit der begrifflichen Totalität ist nichts offen, als den Schein totaler Identität immanent zu durchzuberechnen: nach ihrem eigenen Maß. (ND, 17)

Bemerkenswert ist hierbei die Art und Weise, wie Adornos Satz: »Denken heißt identifizieren« formuliert wurde. Der Satz scheint zwar ein Urteil zu sein, aber in Wahrheit ist er nicht in Form eines normalen Urteils formuliert. Denn anstelle der Kopula ›ist‹ wurde das Verb ›heißt‹ verwendet, dessen Sinngehalt ›das Gleiche bedeutet‹ ist. Dieser Satz besteht demnach nicht in einer Prädikation des Subjekts, sondern in einer Gleichsetzung von zwei Begriffen. Dennoch wird dieser Satz nicht zum ›identischen Satz‹ im Sinne Hegels, weil an die Stelle vom Prädikat nicht ein Substantiv wie ›Identifizieren‹ oder ›Identifikation‹, sondern die infinite Form des Verbs ›identifizieren‹ gesetzt wurde. Dadurch, dass Adorno auf diese Weise seine Aussage nicht in Form eines natürlichen Urteils ausdrückt, stellt er die identische Beziehung zwischen dem *denkenden* und dem *identifizierenden* Verhalten des Menschen infrage, statt diese festzulegen.¹³¹

¹²⁸ Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: GS, Bd. 4, p. 55.

¹²⁹ Die Kritik am philosophischen System ist ein wesentlicher Teil der Adornoschen Philosophie. So bezeichnet er in der Vorrede zur *Negativen Dialektik* die Grundidee seiner Philosophie als »Antisystem« (ND, 10).

¹³⁰ Cf. ND, 38: »Die spekulative Kraft, das Unauflöbliche aufzusprennen, ist aber die der Negation. Einzig in ihr lebt der systematische Zug fort. Die Kategorien der Kritik am System sind zugleich die, welche das Besondere begreifen. Was einmal am System legitim das Einzelne überstieg, hat seine Stätte außerhalb des Systems.«

¹³¹ Damit schließt sich Adorno bewusst dem Hegelschen Ansatz der Urteilskritik an. Hegel schreibt in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*: »Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats, und des gewöhnten Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Korrektur seiner Meinung nötigt das Wissen, auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.« (PG, 44)

»Das Nichtidentische« ist folglich das Ziel der Erkenntnis, zu dem unser Denken sich bewegen sollte. In diesem Sinn bezeichnet Adorno das Nichtidentische als »das Absolute«; und darum thematisiert er den Begriff des Nichtidentischen unter seinen »Meditationen zur Metaphysik«. ¹³² Indem Adorno das Absolute nicht als das Ganze, sondern als das Kleinste auffasst, wendet er sich gegen Hegel und schließt an Benjamins Mikrologie an. ¹³³ Ganz am Ende seiner *Negativen Dialektik* sagt er:

Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Maß des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelten und sprengt seine Identität, den Trug, es wäre bloß Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes. (ND, 400)

1.3 »Affinität« – Adornos Begriff der Wahrheit

Bei der Wahrheitsauffassung von Adorno spielen die Einsichten von Friedrich Nietzsche und Walter Benjamin eine wesentliche Rolle. Beide vertreten die Ansicht, dass das Erkennen des Menschen eine rationalisierte Form des mimetischen Vermögens sei.

1.3.1 Nietzsches Systemkritik

Nietzsche schreibt in seinen *Nachgelassenen Fragmenten*: »Das Erkennen ist nur ein Arbeiten in den beliebtesten Metaphern, also ein nicht mehr als Nachahmung empfundenes Nachahmen.« ¹³⁴ Nietzsche zufolge ist das Erkennen seinem Wesen nach das Nachahmen der

¹³² Adorno vertritt die Ansicht: »Metaphysik handelt von einem Objektiven, ohne doch von der subjektiven Reflexion sich dispensieren zu dürfen. Die Subjekte sind in sich, ihre ›Konstitution‹ eingelassen: an Metaphysik ist es, darüber nachzudenken, wie weit sie gleichwohl über sich hinauszusehen vermögen.« (ND, 369) Und »[d]as Absolute jedoch, wie es der Metaphysik vorschwebt, wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging.« (ND, 398)

¹³³ In diesem Punkt folge ich der Auslegung von M. Theunissen »Negativität bei Adorno«, in: Friedeburg, Ludwig von; Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M. 1983, p. 60. Theunissen meint dort: »Adorno hebt Metaphysik negativ und positiv zugleich auf, indem er sie, jedenfalls nach seinem Selbstverständnis, als Ontologie verabschiedet und als Theologie in verwandelter Form fortführt. Mit anderen Worten: Im Gegenzug gegen den hegelianisierenden Marxismus im Stil von Lukács, der Totalität ohne das Absolute bewahren will, hält er am Absoluten ohne Totalität fest. Das Absolute wird ihm zum Gegenteil des Ganzen, zu dem Kleinsten, als das es nur noch mikrologischer Untersuchung zugänglich ist.« Und deswegen stimmt das nicht zu, wenn Schnädelbach so meint: »Auch in der Wendung zur negativen Dialektik, die er als materialistische Wendung verstand, hat Adorno den totalisierenden Vorgriff auf das Ganze nicht problematisiert und ist damit trotz aller Hegelkritik bei Hegel geblieben.« H. Schnädelbach: »Dialektik als Vernunftkritik«, in: Friedeburg, Ludwig von; Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M. 1983, pp. 66-93.

¹³⁴ Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, begr. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. 3, Bd. 4: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 - Ende 1874*, Berlin/New York 1978, 19 [228], p. 79.

äußeren Natur, dessen Zweck die »Aneignung eines fremden Eindrucks durch Metaphern« ist.¹³⁵ Damit meint Nietzsche, dass die Urform des menschlichen Denkens das nachbildende Verhalten sei und die Urmenschen ihre natürliche Umgebung nachahmten, um sich bedrohlichen Eindrücken widersetzen zu können. Das Erkennen sei demnach das begriffliche Nachahmen, nämlich das Einordnen der verschiedenen Sachen in einen Begriff. Nietzsche behauptet in diesem Sinn:

Die einzige Art, die Vielheit zu bezwingen, ist, daß wir Gattungen machen, z. B. kühn eine ganze Menge von Handlungsweisen nennen. Wir erklären sie uns, wenn wir sie unter die Rubrik ›kühn‹ bringen. Alles Erklären und Erkennen ist eigentlich nur ein Rubrizieren.¹³⁶

Dabei betont Nietzsche, dass unser Erkennen grundsätzlich der Irrtum sei. Wir setzen zwar um der Beherrschung der Natur willen ein Ähnliches mit dem anderen Ähnlichen gleich, aber dieses Verfahren sei »unlogisch und ungerecht«.¹³⁷ Denn »es giebt an sich nichts Gleiches«.¹³⁸ Wir betrachten also nach Nietzsche den Gegenstand unserer Erkenntnis als etwas, was an sich gleich bleibt, doch in Wahrheit ändert sich alles unaufhörlich. Deswegen hält Nietzsche sowohl das synthetische Urteil wie auch die Klassifikation für grundfalsch, und zwar aufgrund seiner Ansicht über die prinzipielle Unidentifizierbarkeit von Begriff und Realität.¹³⁹ Nietzsche vertritt somit die These: Obwohl unser identifizierendes Verhalten ungerecht gegen die Sachen ist, brauchen wir diese Irrtümer, um unser Leben zu erhalten. Folglich sei alle Erkenntnis die lebensnotwendige »Fälschung«.¹⁴⁰

Aus diesem Grund kritisiert Nietzsche auch die systematisch vorgehenden Philosophen bzw. Wissenschaftler. Nietzsche sagt in der *Götzen-Dämmerung*: »Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an

Nietzsche meint mit den »Metaphern« das analogische Schlussverfahren, bei dem »Ähnliches mit Ähnlichem« identifiziert wird. Nietzsche: op. cit., 19 [217], p. 75.

¹³⁵ Nietzsche: op. cit., 19 [227], p. 78.

¹³⁶ Nietzsche: op. cit., 19 [215], p. 74.

¹³⁷ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke*, Abt. 5, Bd. 2, p. 148. Cf. auch Nietzsche: *Werke*, Abt. 3, Bd. 4, 19 [236], p. 81. »Das Erkennen, ganz streng genommen, hat nur die Form der Tautologie und ist leer. Jede uns fördernde Erkenntniß ist ein *Identifizieren des Nichtgleichen*, des Ähnlichen, d. h. ist wesentlich unlogisch.«

¹³⁸ Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke*, Abt. 5, Bd. 2, p. 147.

¹³⁹ Von der Urteilsform sagt Nietzsche: »Der Begriff ›Bleistift‹ wird verwechselt mit dem ›Ding‹ Bleistift. Das ›ist‹ im synthetischen Urtheil ist falsch, es enthält eine Übertragung, zwei verschiedenen Sphären werden neben einander gestellt, zwischen denen nie eine Gleichung stattfinden kann.« Nietzsche: *Werke*, Abt. 3, Bd. 4, 19 [242], pp. 83 sqq.

¹⁴⁰ Hierzu cf. Sung Young Baek: *Interpretation bei Friedrich Nietzsche. Eine Analyse*, Würzburg 1999, p. 157: »Nietzsche spricht von Erkenntnis als Fälschung, insofern sie etwas Ungleiches gleichmacht und dies die unvermeidbare erste Stufe im gesamten Erkenntnisprozeß ist. Es geht ihm also nicht darum, welchen rationalen Gehalt ein Urteil oder eine Proposition haben. Fälschung ist die Voraussetzung und das Hauptmerkmal des Denkens.«

Rechtschaffenheit.«¹⁴¹ Diesem Ansatz zur Systemkritik folgt Adorno. Wie oben bereits erklärt widerspricht Adorno der Hegelschen Identitätsthese, dass in einem durchgeführten System Begriff und Realität miteinander korrespondieren können. Adorno thematisiert in seiner Vorlesung über *Philosophische Terminologie* Nietzsches Kritik am System:

Und Nietzsche ist ja dann darin so weit gegangen, daß er aufgrund der prinzipiellen Unangemessenheit der Totalität der Welt an unsere Bewußtseinsformen die Konsequenz gezogen hat, daß das System unredlich sei, das heißt, daß es dem Subjekt eine Macht zuspricht, die dem Subjekt eigentlich gar nicht gebührt.¹⁴²

Allerdings misstraut Nietzsche der Identitätssetzung überhaupt. Nietzsche hält die Identifikation für absolut unmöglich und deswegen für unredlich. Es sei daher ausgeschlossen, dass ein Objekt an und für sich selbst erkannt wird. Gegen diese totale Skepsis von Nietzsche vertritt Adorno die Ansicht, dass das wahrhaft Objektive doch erreichbar sei, und zwar durch begriffliche Mimesis. Adorno bezieht deshalb Benjamins Lehre vom Ähnlichen in seine Überlegung ein.

1.3.2 Benjamins Lehre vom Ähnlichen

Benjamin problematisiert in seiner frühen Schrift »Über das Programm der kommenden Philosophie« die Kantische Erkenntnistheorie. Dabei stellt Benjamin Kants Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung infrage. Bekanntlich vertritt Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die These, dass unserem Erkennen des Objekts sowohl die transzendente Apperzeption als auch die objektive Geltung des Urteils zugrunde liegen.¹⁴³ Diese transzendentalphilosophische Grundthese hält Benjamin für fraglich, weil Kant »den

¹⁴¹ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, in: *Werke*, Abt. 6, Bd. 3, Berlin/New York 1969, p. 57. Cf. auch Nietzsche: *Werke*, Abt. 5, Bd. 2, 11 [410], p. 431. Zu Nietzsches Systemkritik cf. Tilman Borsche: »System und Aphorismus«, in: Djuric, Mihailo; Simon, Josef (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, pp. 48-64.

¹⁴² Adorno: *Philosophische Terminologie II*, p. 621.

¹⁴³ Kant begründet in der transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft* die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis in *subjektiver* und in *objektiver* Hinsicht. Nach Kant ist der *subjektive* Grund der Möglichkeit der Erkenntnis die »synthetische Einheit der Apperzeption« (B 135, § 16); und der *objektive* Grund ist die »objektive Gültigkeit« des Urteils (B 137, § 17). Damit kommt Kant zum Schluss, dass wir einen Gegenstand erkennen können, weil dieser Gegenstand genauso strukturiert ist, wie wir ihn erfahren. Kant sagt daher in seiner KrV, A 158/B 197: »[D]ie Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.«

Erfahrungsbegriff *ausschließlich* auf das transzendente Bewußtsein bezieht.¹⁴⁴ Nach Benjamin ist die menschliche Erfahrung des Objekts nicht auf die kategorial bestimmte Erfahrung einzuschränken. Deswegen weist Benjamin auf das *mimetische Vermögen* hin. Dabei geht es darum, »Ähnlichkeit zu sehn«.¹⁴⁵ Im Gegensatz zur Kantischen Auffassung des Erkenntnisvermögens, das ein apriorisches, d. h. ein von Zeit unabhängiges Vermögen des Menschen sei,¹⁴⁶ versteht Benjamin das mimetische Vermögen als ein zeitbedingtes Vermögen des Menschen. Benjamin sagt daher:

Dabei ist zu bedenken, daß weder die mimetischen Kräfte noch die mimetischen Objekte, ihre Gegenstände, im Zeitlauf unveränderlich die gleichen blieben; daß im Laufe der Jahrhunderte die mimetische Kraft, und damit später die mimetische Auffassungsgabe gleichfalls, aus gewissen Feldern, vielleicht um sich in andere zu ergießen, geschwunden ist.¹⁴⁷

1.3.3 Adornos Begriff der Mimesis

Adorno und Horkheimer bestimmen in der *Dialektik der Aufklärung* »Mimesis« als menschliches Verhalten der »Angleichung an die umgebende unbewegte Natur« (DA, 204). Diese mimetische Verhaltensweise entspreche »archaische[n] Schemata der Selbsterhaltung« (DA, 205); denn dadurch konnten die Urmenschen sich vor der Gefahr schützen. Die Idiosynkrasie, nämlich die Erstarrung vor Schrecken, sei diese Art von Mimesis, weil sich die Menschen in den Erstarrungsreaktionen an die umgebende unbewegte Natur angleichen. Adorno und Horkheimer behaupten dabei, dass das unmittelbar-mimetische Verhalten für die Selbsterhaltung einer primitiven Menschheit eine entscheidende Rolle spielte und im Aufklärungsprozess nach und nach durch begriffliches Denken ersetzt worden sei. Damit wurde das subjektive Verhalten der unmittelbaren Nachahmung zwar von der

¹⁴⁴ Walter Benjamin: »Über das Programm der kommenden Philosophie«, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, Bd. II·1, p. 164.

¹⁴⁵ Benjamin: »Lehre vom Ähnlichen«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II·1, p. 210. Benjamin betrachtet die Sprache als »die höchste Verwendung des mimetischen Vermögens« (209). Diese Ähnlichkeitslehre rekurriert auf Platons sprachphilosophischen Ansatz. Deswegen macht auch Adorno darauf aufmerksam, dass Platon im *Kratylos* ein »dialektisches Verhältnis zur Sprache« dargestellt hat. Nach Adorno ist die Sprache bei Platon zwar »Werkzeug, Konvention, aber nicht willkürlich sondern enthält das Moment der Ähnlichkeit«. Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*, p. 223. Cf. dazu Platon: *Kratylos* 430a-e.

¹⁴⁶ Cf. hierzu KrV, B 3 sqq. Adorno deutet den Kantischen Begriff des Apriori als »das, was notwendig und allgemein ist, [...] was schlechterdings unveränderlich und konstant ist, das heißt, was die Bedingung eines jeden überhaupt möglichen Urteils ist«. Adorno: *Einführung in die Dialektik*, pp. 26 sqq.

¹⁴⁷ Benjamin: »Lehre vom Ähnlichen«, p. 205. Dazu auch cf. Benjamin: *Berliner Kindheit im Neunzehnhundert*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV·1, p. 261: »Die Gabe, Ähnlichkeit zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhalten.« Cf. dazu Wolfram Högge: *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006, p. 33.

fortgeschrittenen Zivilisation unterdrückt, doch es bleibt übrig als »isolierte Reste, als beschämende Rudimente« (DA, 206) in der rationalisierten Gesellschaft und zeigt sich in mimischen Ausdrücken der Miene und Geste.

Adorno modifiziert diesen Begriff der Mimesis als eines archaischen Rudiments und integriert ihn sowohl in seine Theorie des Ästhetischen als auch in seine Theorie des Erkennens. Auf der einen Seite betrachtet Adorno das Mimetische als ein unabdingbares Moment in der Kunst. Das Verhalten der unmittelbaren Nachahmung ist in der Kunst das *naturhafte Moment*, weil es nicht durch Geistiges, sondern durch einen leiblichen Impuls hervorgerufen wird.¹⁴⁸ Erst durch die Reflexion über das naturhafte Mimetische wird die Kunst zu einem Geistigen.¹⁴⁹

Auf der anderen Seite transformiert Adorno den Begriff der Mimesis in einen *methodischen Begriff*, der mit dem Ideal des Erkennens zusammenhängt. Dasjenige Ideal des Erkennens, das Adornos negative Dialektik erreichen will, ist nur durch die Konstellation der vielfältigen Bestimmungen der Sache zu erreichen, und nicht durch die Identifizierung der Sache mit ihrem Begriff. Damit verhält sich die Sprache, die das Medium der Erkenntnis ist, zu der Sache nicht bloß als Zeichen, sondern als »Rhetorik«.¹⁵⁰ Die Erkenntnis eines Objekts ist demzufolge durch die rhetorische Sprache zu vollziehen, und zwar durch die »Konstellation« der Bestimmungen der Sache.¹⁵¹ Die Sprache als Ausdruck der Sache ist daher nicht mehr unmittelbar-nachahmendes Verhalten eines Subjekts, sondern rationales Verhalten, das durch Begrifflichkeit vermittelt ist.¹⁵² Daraus folgert Adorno, dass »Rationalität insgesamt die Entmythologisierung mimetischer Verhaltensweisen« sei.¹⁵³ Die objektive Erkenntnis setzt daher das mimetische Vermögen des Subjekts voraus. Im Einklang

¹⁴⁸ Zum dialektischen Verhältnis zwischen dem Mimetischen und dem Geistigen in der Kunst cf. ÄT, 411. Nach Adorno muss das Mimetische in der Kunst »gestaltend in sich reflektiert« werden, sonst wird es »in der Kunst zum Schlechten« (ÄT, 181).

¹⁴⁹ Adorno versteht darum die Kunst als einen Fall der Dialektik der Aufklärung, und zwar als Verhältnis von naturhaftem Mimetischen und geistiger Beherrschung des Mimetischen. Das mimetische Moment bezeichnet er auch als Ausdruck in der Kunst. Cf. dazu Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 81.

¹⁵⁰ Unter »Rhetorik« versteht Adorno den Ausdruck der Sache, der sich von der »Kommunikation bereits erkannter und fixierter Inhalte« wesentlich unterscheidet (ND, 65).

¹⁵¹ Zum Begriff der Konstellation cf. ND, 164. Adorno zufolge bietet Konstellation »kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt.«

¹⁵² Dagegen deutet Andrea Kern die »Fähigkeit zur Mimesis ans Objekt« als etwas, das den begrifflichen Fähigkeiten gegenübersteht. Kern zufolge ist die mimetische Fähigkeit »eine Leistung des Subjekts, indes eine Leistung nicht der Aktualisierung seiner begrifflichen Fähigkeiten, sondern deren Zurückhaltung«. Diese Deutung kann jedoch bezweifelt werden, weil die Idee der »Zurückhaltung der begrifflichen Fähigkeiten« auf Widerspruch stieß. Andrea Kern: »Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens«, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit*, Frankfurt/M. 2005, pp. 65 sqq.

¹⁵³ Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: GS, Bd. 5, p. 148, Anm.

mit Benjamin meint Adorno, »nur als Sprache vermag Ähnliches das Ähnliche zu erkennen« (ND, 65). Damit fasst Adorno seinen Wahrheitsbegriff als »Affinität« auf. Er sagt in seiner *Hegel-Studie*:

Der Hegelsche spekulative Begriff errettet die Mimesis durch die Besinnung des Geistes auf sich selbst: Wahrheit ist nicht adaequatio sondern Affinität, und am untergehenden Idealismus wird, durch Hegel, dies Eingedenken der Vernunft an ihr mimetisches Wesen als ihr Menschenrecht offenbar. (DSH, 285)

2. ADORNOS THESE VOM VORRANG DES OBJEKTS VOR DEM SUBJEKT

Mit seiner »These vom Vorrang des Objekts« (ND, 185) kritisiert Adorno zwei Typen von Erkenntnistheorie, nämlich die *realistische* und die *idealistische*. Diese beiden Positionen hält Adorno für falsch, denn sie seien ihren eigenen Prinzipien widersprechend.

2.1 Kritik der Unmittelbarkeit

Der realistisch-empiristischen Erkenntnistheorie zufolge liegt unserem Erkennen eines Objekts das, was uns unmittelbar sinnlich gegeben ist, zugrunde. Diese Konzeption der unmittelbaren Gegebenheit nennt Adorno den »naiven Realismus« (ND, 188). Die Vertreter des naiven Realismus behaupten, dass die Unmittelbarkeit der sinnlichen Daten – wie ein »Rohmaterial des subjektiven Produktionsprozesses« (ND, 187) – die Grundlage für unsere empirische Erkenntnis werde. Das ist aber Adornos Ansicht nach unmöglich, denn das sinnlich Gegebene sei aufgrund »seiner armen und blinden Gestalt« (ND, 188), d. h. seiner Begriffslosigkeit, gar nicht in der Lage, als ein Objekt beurteilt zu werden. Darum kann das Unmittelbare keine Grundlage der empirischen Erkenntnis sein. Die Sinnlichkeit, die sich auf ein Erkenntnisobjekt bezieht, muss folglich schon begrifflich sein. So weist Adorno den naiven Realismus zurück.

2.1.1 Dialektik der sinnlichen Gewissheit

Diesen Ansatz zur Kritik der Unmittelbarkeit teilt Adorno mit Hegel, der sich bereits im ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* mit diesem Problem des unmittelbaren Wissens auseinandergesetzt hat. Dabei thematisiert Hegel eine Wissensform, die nicht durch begriffliche Vermittlung, sondern bloß sinnlich gegeben ist. Diese Wissensform, deren Wahrheitsanspruch allein in der unmittelbar-einzelnen Sinnenerfahrung liegt, bezeichnet Hegel die »sinnliche Gewißheit«. Hegel verweist darauf, dass diese sinnliche Gewissheit die »reichste«, sogar »wahrhafteste« Erkenntnis zu sein scheint, »denn sie hat von dem Gegenstände noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich«; aber diese »Gewißheit« gibt nach Hegel »in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus« (PG, 63). Der Grund für diesen Widerspruch liegt darin, dass die Wahrheit nur

sprachlich dargestellt werden kann, und die Sprache, die »das Wahre der sinnlichen Gewißheit« ausdrückt, gar keine konkrete, sondern ganz allgemeine Sprache ist (PG, 65). Man drückt also seinen sinnlich gewissen Bewusstseinszustand mit simplen Vokabeln wie ›Dieses‹, ›Jetzt‹, ›Hier‹ aus, doch der Inhalt dieser Erkenntnis ist der abstrakteste. Des Weiteren weist Hegel darauf hin, dass unmittelbare Erkenntnis in Wahrheit gar nicht unmittelbar, sondern begrifflich vermittelt ist. Hegel führt ein Beispiel dafür an:

Auf die Frage: *Was ist das Itzt?* Antworten wir also zum Beispiel: *Das Itzt ist die Nacht*. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch einreichen. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir *Itzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist. (PG, 64)

Dieser Widerspruch entsteht dadurch, dass der Begriff vom ›Jetzt‹ zwei gegensätzliche Begriffe zum Inhalt hat, nämlich den von ›Tag‹ und den von ›Nacht‹. Und der Satz: »*Das Itzt ist die Nacht*« ist nicht nur tags falsch, sondern auch nachts falsch, weil dieser Satz im Grunde besagt, dass kein bestimmtes Jetzt, sondern das Jetzt im Allgemeinen die Nacht sei.¹⁵⁴ Daraus zieht Hegel die Konsequenz: »Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine« (PG, 71). Die sinnliche Gewissheit geht damit in die Theorie der Wahrnehmung über.

Für Hegel ist Friedrich Jacobi ein Vertreter dieser unmittelbaren und darum inkonsistenten Wissensauffassung. Hegel kritisiert in *Glauben und Wissen*, dass »Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen« habe.¹⁵⁵ Jacobi sehe dabei den Glauben des Menschen als unmittelbare Tatsache an, die von der vernünftigen Erkenntnis wesentlich unterschieden ist: Während das begriffliche Erkennen bei Jacobi nur als »etwas Subjektives und formales Wissen anerkannt ist«, setzt der Glaube »das Ewige als absolutes Objekt«.¹⁵⁶ Hegel widerspricht dieser Entgegensetzung der »vernünftigen Erkenntnis« und der »unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objektiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden ist«.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Cf. dazu Anton F. Koch: »Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*«, in: Vieweg, Klaus; Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2008, pp. 135-152.

¹⁵⁵ Hegel: *Glauben und Wissen*, p. 378.

¹⁵⁶ Ibid. Cf. hierzu Friedrich H. Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza* (1785), in: *Werke. Gesamtausgabe*, Bd. 1, hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg; Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, p. 105. Hier schreibt Jacobi an Moses Mendelssohn: »Das absolute Denken ist das reine unmittelbare absolute Bewußtsein in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ' ἐξοχήν, oder der Substanz.«

¹⁵⁷ Hegel: op. cit., p. 379.

2.1.2 Bergsons Begriff der reinen Dauer

Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit findet Adorno in der zeitgenössischen Philosophie wieder, und zwar in der Lebensphilosophie von Henri Bergson.¹⁵⁸ Für Adorno ist Bergson ein »Träger philosophischer Moderne« (ND, 20), denn Bergson habe gegen den Idealismus und den Szientifismus versucht, das wahrhafte Erleben des Menschen theoretisch aufzufassen. Dabei spielt der Begriff der »reinen Dauer« eine zentrale Rolle. Bergson erklärt diesen Begriff der Dauer in seinem *Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*:

Was ist die Dauer innerhalb von uns? Eine qualitative Vielheit ohne Ähnlichkeit mit der Zahl; eine organische Entwicklung, die dennoch keine wachsende Quantität ist; eine reine Heterogenität, im Innern derer es keine unterschiedenen Qualitäten gibt. Kurz, die Momente der internen Dauer sind einander nicht äußerlich.¹⁵⁹

Bergson stellt in seinem *Versuch* zwei entgegengesetzte Begriffe des Zeitlichen dar. Er unterscheidet zwischen der Dauer, »die das Bewußtsein unmittelbar erreicht«, und der räumlichen Zeit, »die durch eine Entfaltung im Raum zur Quantität geworden ist«.¹⁶⁰ Diese Unterscheidung erläutert er anhand eines Beispiels: Wenn man die Schläge einer entfernten Glocke hört, kann man entweder die Töne zählen oder ihre Qualitäten erleben.¹⁶¹ Beim Zählen stellt sich das Bewusstsein, durch den Vollzug eines homogenen Mediums, die Töne symbolisch im Raum vor. Damit werden die Töne quantitativ wahrgenommen, und die Zeit wird räumlich bestimmt. Wenn man sich aber darauf beschränkt, die Qualitäten der Töne zu empfangen, dann schließen die Empfindungen sich aneinander im Gedächtnis an. Damit bilden sie »die reine Dauer«, die »ein Nacheinander qualitativer Veränderungen« ist.¹⁶² Diese Dauer bezeichnet Bergson als *temps durée*, die erlebte Zeit, die sich vom *temps espace* abhebt.

¹⁵⁸ In diesem Zusammenhang schreibt Adorno in seiner zurückgezogenen ersten Habilitationsschrift: »Nicht zufällig richtet sich die protestantische Metakritik Herders sowohl wie die katholisch inspirierte Gegenposition der Jaobischen Glaubensphilosophie gerade gegen den Primat des Bewußtseins in der kritischen Philosophie; Jacobis Lehre bereits mit jenen pantheistischen Akzenten, die für die Folge die Philosophien des Unbewußten bis zum zeitgenössischen Intuitionismus und Vitalismus charakterisieren.« Adorno: *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, in: GS, Bd. 1, p. 91. Dazu cf. Birgit Sandkaulen: *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München, 2000, p. 65.

¹⁵⁹ Henri Bergson: *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*, übers. und hrsg. von Margarethe Drewsen, Hamburg 2016, p. 198.

¹⁶⁰ Bergson: op. cit., p. 113.

¹⁶¹ Bergson: op. cit., p. 80.

¹⁶² Bergson: op. cit., p. 95.

Wichtig ist dabei, dass Bergson mit der »Dauer« und dem »Raum« nicht nur zwei zeitliche Modi, sondern »zwei Wirklichkeiten unterschiedlicher Ordnung« meint.¹⁶³ Er behauptet, dass die Dauer die unmittelbare Gegebenheit des Bewusstseins sei, die durch Heterogenität charakterisiert ist, während der Raum ein homogenes Medium sei. Und dieses Medium scheint nach Bergson »eine Art von Reaktion gegen jene Heterogenität zu erfordern, die den Boden unserer Erfahrung ausmacht.«¹⁶⁴ Demzufolge bestehe unser Bewusstsein aus zwei Schichten. Unterhalb des analytisch reflektierenden Bewusstseins gebe es die unmittelbaren Tatsachen des Bewusstseins. Bergson erläutert diese zwei Schichten des Bewusstseins später in seiner Schrift über *Denken und schöpferisches Werden* mit dem Begriff der »Intuition«:

Intuition bedeutet also zunächst Bewußtsein, aber ein unmittelbares Bewußtsein, eine direkte Schau, die sich kaum von dem gesehenen Gegenstand unterscheidet, eine Erkenntnis, die Berührung und sogar Koinzidenz ist. Es ist zudem ein erweitertes Bewußtsein, das gleichsam die Schranken des Unterbewußtsein vorübergehend durchbricht und in rascher Folge von Erhellung und widerkehrendem Dunkel uns dieses Unterbewußte inne werden läßt.¹⁶⁵

Indem Bergson die Intuition als »unmittelbaren Kontakt mit einer Kontinuität andersartiger Dauern« auffasst,¹⁶⁶ stellt er den Wahrheitsbegriff der szientistischen Erkenntnistheorie infrage. Bergsons Intuitionismus geht jedoch in die traditionelle Metaphysik zurück, weil er behauptet, dass wir durch unsere Intuition eine »lebendige und infolgedessen bewegliche Ewigkeit« erreichen würden.¹⁶⁷ Diese Bergsonsche Auffassung der Unmittelbarkeit kritisiert Adorno als eine »Ideologie des Unbewußten« (ÄT, 107 sqq.). Adorno hält nämlich Bergsons Theorie der Dauer für widersprüchlich: Obzwar er »gegen das begrifflich-klassifikatorische Denken der Wissenschaft ein unmittelbar-anschauliches Innwerden des Lebendigen postulierte«,¹⁶⁸ hypostasierte er die Dauer als eine Art von Bewusstseinstatsache und damit verdinglichte die erlebte Zeit. Adorno sagt daher:

Unter diesem Aspekt ist die Bergsonsche Doppelung des Zeitbegriffs ein Stück ihrer selbst unbewußter Dialektik. Er hat im Begriff des *temps duré*, der gelebten Dauer, die lebendige Zeiterfahrung und damit ihr inhaltliches Moment theoretisch zu rekonstruieren versucht, das der

¹⁶³ Bergson: op. cit., p. 89.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Bergson: *Denken und schöpferisches Werden*, übers. von Leonore Kottje, Hamburg 1993, p. 44.

¹⁶⁶ Bergson: op., cit., p. 210.

¹⁶⁷ Bergson: op., cit., p. 211. Über Bergsons Rückfall in die traditionelle Metaphysik sagt Adorno in ND, 20: »Die zum Absoluten erhobene Dauer, das reine Werden, der *actus purus*, schлüge um in die gleiche Zeitlosigkeit, die Bergson an der Metaphysik seit Platon und Aristoteles tadelt.«

¹⁶⁸ Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, p. 52.

Abstraktion der Philosophie und der kausal-mechanischen Naturwissenschaften geopfert war. Gleichwohl ist er so wenig wie diese [...] zum dialektischen Begriff übergegangen; hat das dynamische Moment, aus *dégoût* gegen die heraufziehende Verdinglichung des Bewußtseins, verabsolutiert, seinerseits gleichsam zu einer Form des Bewußtseins, einer besonderen und privilegierten Erkenntnisweise gemacht, es [...] zur Branche verdinglicht. (ND, 327)

Es sei deshalb grundfalsch, dass Bergson »seine beiden Weisen von Erkenntnis so dualistisch gegeneinander« entwerfe (ND, 20) und die Intuition als »eine Art besonderer Erkenntnisquelle« konzipiere.¹⁶⁹ Diesem Dualismus zuwider betont Adorno, dass »Unmittelbarkeit und Mittelbares ihrerseits durch einander vermittelt« seien (ÄT, 260).

2.2 Kritik des Idealismus in Bezug auf dessen Ästhetik

Gegen die Vertreter des naiven Realismus behaupten die Vertreter des Idealismus, dass die Grundlage unseres empirischen Wissens das erkennende Subjekt sei und darum das Wissen den »Vorrang des Subjekts« habe (ND, 188). Diese idealistische Position weist Adorno ebenfalls zurück. Er kritisiert sowohl den *Dualismus* von Subjekt und Objekt, der aus der Fichteschen Wissenschaftslehre resultiert, wie auch die Hegelsche systemphilosophische Ansicht über die *Einheit* von Subjekt und Objekt.

Für Fichte ist das reine Ich ein absolut wahrer Satz, das die Wahrheit alles Wissens begründen kann. Der zweite Grundsatz ist das Nicht-Ich, das dem Ich schlicht entgegengesetzt ist. Fichte vertritt damit die idealistische These vom Vorrang des reinen Subjekts vor jedem Objekt und jedem empirischen Subjekt. Demnach setzt die Tatsache des Bewusstseins die Tathandlung des Subjekts voraus.¹⁷⁰ Diesem Dualismus widerspricht Adorno, weil »der abstrakte Dualismus selbst, wie bei Fichte der von Ich und Nicht-Ich, Primat des abstrahierenden Subjekts« sei.¹⁷¹

Hegels These von der Einheit ergibt sich zwar aus dem Versuch, diesen abstrakten Dualismus aufzuheben, aber seine Lösung ist wiederum auf den Primat des Subjekts

¹⁶⁹ Adorno: *Einführung in die Dialektik*, p. 143.

¹⁷⁰ Fichte erklärt in seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*: »Es ist daher gar nicht so unbedeutend, als es einigen vorkömmt, ob die Philosophie von einer ThatSache ausgehe, oder von einer ThatHandlung (d. i. von reiner Thätigkeit, die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *That* wird). Geht sie von der ThatSache aus, so stellt sie sich in die Welt des Seyns und der Endlichkeit, und es wird ihr schwer werden, aus dieser einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen zu finden; geht sie von der ThatHandlung aus, so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft, und von welchem aus sie mit Einem Blicke übersehen werden können.« Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), in: *Gesamtausgabe*, Bd. I/4, hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, p. 221.

¹⁷¹ Adorno: *Ontologie und Dialektik*, p. 334.

zurückgefallen, weil bei Hegel die Objektivität in der Subjektivität aufgelöst wurde. »Primat des Subjekts ist, auch in der Hegelschen Konzeption, die das einzelmenschliche Bewußtsein und noch das Kantische und Fichtesche transzendente überflügelte, geschichtlich verurteilt.« (ND, 18) Aus dieser Kritik des Idealismus zieht Adorno die Konsequenz, Subjekt und Objekt seien weder »letzte Zweiheit, noch verbirgt hinter ihnen sich letzte Einheit« (ND, 176).

Adorno ist dabei der Ansicht, dass in der idealistischen Entwicklung der Philosophie das Subjekt als Schöpfer des Objekts begründet wurde und dadurch die Priorität des Subjekts nach und nach verstärkt wurde. Das bedeutet, dass die nachkantischen Idealisten das logische Subjekt in der Kantischen Transzendentalphilosophie als allererste Bedingung der Möglichkeit der Konstitution von Gegenständen verabsolutierten.¹⁷² Und schließlich fasste Hegel das Subjekt als Begriffssystem auf; und dadurch wurde die Objektivität »in einem Prozeß zunehmender Identifikation, dialektischer Identifikation, in Subjektivität« völlig aufgelöst.¹⁷³

In diesem Zusammenhang macht Adorno auf die idealistische Entwicklung der Ästhetik von Kant zu Hegel aufmerksam.¹⁷⁴ Angesichts dieser Entwicklung stellt Adorno die Frage, warum die Thematisierung des Naturschönen, worauf sich noch Kants *Kritik der Urteilskraft* zentriert, in der Ästhetik von Schiller und Hegel deutlich ausgeblieben ist. Adornos Antwort lautet, dass »durch die sich ausbreitende Herrschaft des [...] in die Ästhetik transplantierten Begriffs von Freiheit und Menschenwürde« (ÄT, 98) das Thema des Naturschönen aus den idealistischen Auffassungen vom Schönen verschwunden ist. Adorno behauptet damit, dass die idealistischen Konzeptionen des Subjekts den Verzicht auf das Thema des Naturschönen ausgelöst hätten.

2.2.1 Schillers ästhetischer Begriff der Menschenwürde

In seiner Abhandlung *Über Anmut und Würde* stellt Schiller seine Lehre des Schönen dar. Seine Thematisierung der Schönheit wird dabei auf die Schönheit des Menschen eingeschränkt. Demnach gibt es zwei Arten der Schönheit bei Menschen: Während eine *fixe*

¹⁷² Cf. KrV, B 134, Anm. Kant sagt dort: »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nah ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.«

¹⁷³ Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, p. 222.

¹⁷⁴ Zur Konstellation der nachkantischen Ästhetik cf. Peter Bürger: *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt/M. (1983) ²1990, pp. 17-44.

Schönheit des menschlichen Körperbaus notwendigerweise von der Natur gegeben ist, wird die andere *bewegliche Schönheit* »von dem Subjekte selbst hervorgebracht«. ¹⁷⁵ Diese aus dem Subjekt willkürlich entstehende Schönheit nennt Schiller »Anmut«, und sie tritt aus der Harmonie zwischen dem Sinnlich-Triebhaften und dem Vernünftig-Geistigen des Menschen hervor. Diese anmutige Schönheit ist aber bloß eine Idee, weil die beiden Prinzipien des Menschen, nämlich Sinnlichkeit und Vernunft, so antagonistisch sind, dass trotz aller Anstrengung die Harmonie der beiden nie erreichbar ist. ¹⁷⁶

Nach Schiller zeichnet sich der Mensch durch seinen »Willen« aus, durch den er sich im Wesentlichen von den Tieren unterscheidet und der es ihm ermöglicht, frei von der Naturnotwendigkeit und insofern moralisch zu handeln. Die moralische Freiheit sei nichts anderes als Beherrschung der Naturtriebe durch Vernunft, und der Ausdruck dieser Freiheit in der Erscheinung heiße »Würde«. ¹⁷⁷ Die Würde sei »ein Ausdruck des Widerstandes [...], den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet«. ¹⁷⁸ Anmut und Würde sind folglich die Begriffe Schillers, in denen die ideale Vollendung des Menschen und die Freiheit des Geistes in ästhetischer Art und Weise ausgedrückt werden.

Adorno weist jedoch diesen ästhetischen Begriff der Würde zurück, weil die geistige Freiheit, die sich als Würde zeigt, in Wahrheit »Unfreiheit fürs Andere« impliziert (ÄT, 98). Das heißt, die Freiheit des Geistes setzt in der Tat die Unterdrückung des Gegenpols, nämlich des Naturtriebs, voraus. Darum sagt Adorno zu Schiller:

Dem Kantianer, der die Disjunktion von Preis und Würde seinem Meister glaubte, war diese noch ein Wünschbares. Das brachte ihn um die volle Einsicht, welcher der große Schriftsteller so nahe rückte: daß der Würde ihre Verfallsform immanent ist: durchschaubar, sobald Intellektuelle der Macht sich anbiedern, die sie nicht haben und der sie zu widerstehen hätten. Im Jargon der Eigentlichkeit stürzt am Ende die Kantische Würde zusammen, jene Menschheit, die ihren Begriff nicht an der Selbstbesinnung hat sondern an der Differenz von der unterdrückten Tierheit. ¹⁷⁹

2.2.2 Hegels Ausschließen des Naturschönen

Adorno setzt sich kritisch mit dem Hegelschen Begriff des Naturschönen auseinander. Hegel betrachte im Unterschied zu Kant, der die Schönheit der Natur als subjektives Gefühl versteht,

¹⁷⁵ Friedrich Schiller: »Ueber Anmuth und Würde«, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 20, hrsg. von Benno von Wiese, Weimar 2001, p. 255.

¹⁷⁶ Schiller: op., cit., p. 289.

¹⁷⁷ Schiller: op., cit., p. 294.

¹⁷⁸ Schiller: op., cit., p. 297.

¹⁷⁹ Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, in: GS, Bd. 6, p. 523.

das Schöne überhaupt als Objektives.¹⁸⁰ Doch letztlich sei Hegel mit der objektiven Begründung des Naturschönen nicht gelungen. Zunächst kommt Hegel zu einer objektiven Schönheitsauffassung, indem er das Schöne als »Idee« bezeichnet. Damit meint Hegel die objektive Wahrheit, und zwar die »Einheit des Begriffs und der Realität«.¹⁸¹ Somit enthält das Schöne bei Hegel ein Moment der konkreten Übereinstimmung des Begriffs mit der Realität, und auf diese Weise wird das Schöne weder sinnlich Wohlgefälliges noch bloß Formales, sondern »etwas in der Sache selbst«.¹⁸² Nach Hegel ist das Schöne etwas, an dem die Idee erscheint, und zwar in anschaulicher Form.

Hegel unterscheidet das Natur- und das Kunstschöne. Das Naturschöne bestimmt Hegel als das Lebendige eines Naturproduktes und das Kunstschöne als das Geistige, das sich in einem von Menschen hergestellten Produkt manifestiert. Hegel ist allerdings der Ansicht, dass das Kunstschöne den Vorrang vor dem Naturschönen habe. Der Grund liege im wesentlichen Mangel des Naturschönen. Hegel meint also, dass dem lebendigen Schönen des Natürlichen die Wahrheit der Idee, nämlich die Einheit des Begriffs in seiner Äußerlichkeit, fehle.¹⁸³ Denn bei dem Naturschönen erscheine die Idee nur getrübt und abstrakt, und daher lasse es seinen begrifflichen Zusammenhang nicht erkennen, sondern bloß erahnen.¹⁸⁴ Die Wahrheit der Idee realisiert sich erst im Kunstschönen, denn die Kunst ist für Hegel das Menschenwerk, in dem das Geistige und das Sinnliche sich zusammenschließen. Der Geist hat in der Kunst sein sinnliches Dasein, und zugleich hat das Sinnliche der Kunst eine dem Geist angemessene Gestalt.¹⁸⁵ Aufgrund dieser Eigentümlichkeit der Kunst, nämlich der konkreten Manifestation des Geistigen in der sinnlichen Wirklichkeit, ist allein das Kunstschöne bei Hegel der Gegenstand seiner wissenschaftlichen Betrachtung. Damit vertritt Hegel die idealistische Ansicht über das Schöne:

¹⁸⁰ Cf. Hegel: *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, Frankfurt/M. 2005, p. 60. Hegel kritisiert dort Kants subjektivistischen Ansatz zum Schönheitsbegriff: »Die Kantische Philosophie hat aber in Rücksicht auf das Schöne die abstrakte Auflösung dieses Gegensatzes angegeben, selbst aber nur in dem Sinne, daß dies eine subjektive Weise von uns sei.«

¹⁸¹ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), Hamburg 2003, p. 47.

¹⁸² Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 13.

¹⁸³ Adorno weist darauf hin, dass Hegels Geringschätzung des Naturschönen gerade aus seiner »Bestimmung der Natur als der Idee in ihrer Andersheit« abgeleitet werde (ÄT, 116). In der Tat bestimmt Hegel die Natur überhaupt z. B. in § 193 der *Enzyklopädie* (1817): »Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben«. Und weiter in § 194: »Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber in dieser ist ihre bestimmte Art und Weise, wodurch sie Natur ist, aufgehoben. Wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; ihre existierende Wirklichkeit hat daher keine Wahrheit«. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), Hamburg 2000, p. 113.

¹⁸⁴ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 63.

¹⁸⁵ Mit den Worten Hegels: Kunst »vergeistigtes Sinnliches sowie versinnlichtes Geistiges zum Material«. Hegel: op. cit., p. 21.

Das Kunstprodukt also ist aus dem Geist und für den Geist und hat schon den Vorzug, daß das Naturprodukt, wenn es Lebendiges ist, ein Vergehendes ist, das Kunstwerk aber ein Bleibendes, Dauerndes. Schon die Dauer ist sogar ein höheres Interesse.¹⁸⁶

Adorno widerlegt allerdings Hegels negative Auffassung des Naturschönen: Obwohl Hegel das Schöne selbst als etwas Objektives charakterisiert, begründet er das Naturschöne bloß subjektivistisch und ignoriert dabei dessen wesentliches Merkmal, nämlich »tendenziell alles Unbegriffliche« (ÄT, 119). Tatsächlich ist Hegels Theorie des Schönen widersprüchlich, weil Hegel in seiner Ästhetik »das Schöne des lebendigen Organismus« objektivistisch nicht erklären kann. Hegel versucht stattdessen, das lebendige Schöne rein formal zu klären, wobei er z. B. von der »Wellenlinie« als einer Schönheit der organischen Natur spricht.¹⁸⁷ Doch der Grund für diese formale Schönheit liegt eigentlich nicht im lebendigen Organischen selbst, sondern im abstrahierenden Subjekt, das ein Organisches auf eine Wellenlinie reduziert. Daher kritisiert Adorno, dass Hegel auf diese Weise ganz gegen seine objektivistische Haupttendenz auf eine subjektivistische Begründung des Naturschönen zurückgegriffen habe.

Adorno weist auch darauf hin, dass Hegel, wegen seiner Unzulänglichkeit der objektiven Begründung des lebendigen Schönen, das Naturschöne als mangelhaft verurteile und es zu Unrecht aus seiner Ästhetik ausgeschlossen habe. »Was jedoch Hegel dem Naturschönen als Mangel vorrechnet«, ist für Adorno »die Substanz des Schönen selbst« (ÄT, 118). Das heißt, auch das Kunstschöne hat »das dem festen Begriff sich Entziehende« (ibid.) als seinen wesentlichen Teil. Hegel übersieht jedoch diesen Zusammenhang des Nicht-Begrifflichen und des Schönen. Im Unterschied zur schönen Kunst, die Hegel als absoluten Geist ansieht, spricht er dem Naturschönen die objektiv seiende Wahrheit ab. Somit »verlischt« das Naturschöne in der Hegelschen Ästhetik, »ohne daß es im Kunstschönen wiedererkannt würde« (ÄT, 119). Darum kritisiert Adorno:

Hegels Philosophie versagt vor dem Schönen: weil er die Vernunft und das Wirkliche durch den Inbegriff ihrer Vermittlung einander gleichsetzt, hypostasiert er die Zurüstung alles Seienden durch Subjektivität als das Absolute, und das Nichtidentische taugt ihm einzig als Fessel der Subjektivität, anstatt daß er dessen Erfahrung als Telos des ästhetischen Subjekts, als dessen Emanzipation bestimmte. (ÄT, 119)

¹⁸⁶ Hegel: op. cit., p. 11.

¹⁸⁷ Hegel: op. cit., p. 71. Hier spricht Hegel von der Wellenlinie als einer abstrakten Form der Naturschönheit: »Dies nun ist Gesetzmäßigkeit ohne Regelmäßigkeit; es ist die Form, die am Lebendigen unendlich mannigfach sich zeigt, und das Zeichen hängt in seiner Schönheit von diesen Wellenlinien ab, von dieser Schwingung, die zwischen dem Geraden und dem Kreise schwebt, aber unter einem Gesetz steht. Dies nun wäre von der abstrakten Seite die Form gewesen; am Gesetz findet sie ihre Grenze und geht schon der freien Subjektivität zu«.

Gegen Hegels Philosophie vertritt Adorno die Ansicht, dass das Nichtidentische nicht bloß *Moment* der objektiven Wahrheit, das im prädikativen Urteil nicht ausgedrückt ist, sondern vielmehr *das Absolute* sei, das sich unter dem begrifflichen Ganzen nicht restlos subsumieren lässt.¹⁸⁸

2.3 Die notwendige Vermittlung von Objekt und Subjekt

Durch eine doppelte Kritik stellt Adorno das richtige Verhältnis von Objekt und Subjekt dar. Zum einen besagt seine Kritik des naiven Realismus, dass das Objekt kein unmittelbar Gegebenes, sondern durch Begriffe Vermitteltes sei. »Vermittlung des Objekts« bedeutet daher, dass das Objekt »nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu ergreifen sei« (ND, 186 sqq.). Da das Objekt nur »durch Subjekt gedacht werden« (ND, 184) kann, ist die unmittelbare Erfahrung des Objekts schlicht unmöglich.

Zum anderen besagt Adornos Kritik des Idealismus, dass das Subjekt der Erkenntnis nicht auf das »logische Subjekt« (KrV, A 350) eingeschränkt werden darf, sondern als »lebendiges Subjekt« verstanden werden muss. Denn das transzendente Subjekt ist nach Adorno das vom lebendigen Einzelmenschen abstrahierte Subjekt.¹⁸⁹ Darum meint Adorno, dass das lebendige Subjekt die notwendige Bedingung für das logische Subjekt sei; und er widerspricht der idealistischen These, dass dem empirischen Subjekt das reine Subjekt zugrunde liege:

Bewußtsein ist Funktion des lebendigen Subjekts, sein Begriff nach dessen Bild geformt. Das ist aus seinem eigenen Sinn nicht zu exorzieren. Der Einwand, dabei würde das empirische Moment der Subjektivität mit dem transzendentalen oder wesenhaften vermengt, ist schwächlich. Ohne alle Relation zu einem empirischen Bewußtsein, dem des lebendigen Ichs, wäre kein transzendentales, rein geistiges. (ND, 186)

¹⁸⁸ Guzzoni weist darauf hin, dass in der Hegelschen spekulativen Dialektik »das Nichtidentische die Rolle des Moments« spiele, während Adornos negative Dialektik »eine *Dialektik ohne Momente*« sei, »weil sich bei ihm das Nichtidentische gerade nicht in die Bewegung eines umfassenden und alles durchgreifenden Ganzen aufhebt«. Cf. Ute Guzzoni: *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg/München 1981, pp. 39-41.

¹⁸⁹ Für Adorno gehört der Kantische Begriff des transzendentalen Subjekts zur aufklärerischen »Tradition des naturbeherrschenden Denkens«, denn das erkennende Subjekt mache durch seine Funktion der Unterordnung »das Mannigfaltige, das Viele, das der Autonomie der sich selbst beherrschenden Vernunft Entgegengesetzte« beherrschbar. Adorno: *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* (1959), in: NL, Abt. 4, Bd. 3, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1995, pp. 298 sqq.

Wider die These vom Vorrang des Subjekts besagt die »Vermittlung des Subjekts«, dass das Subjekt »ohne das Moment der Objektivität buchstäblich nichts wäre« (ND, 187). Das besagt, dass das erkennende Subjekt nicht nur das Subjekt der begrifflichen Fähigkeiten, sondern auch das Subjekt des mimetischen Vermögens ist. Das mimetische Vermögen bedeutet nach Adorno das subjektive Vermögen, das Objekt nachahmend zu erfahren; und das Erkenntnissubjekt ist deshalb nicht auf das rein kognitive Subjekt zu reduzieren.

Adorno ist der Ansicht, dass das vermittelte Subjekt *ein* Objekt sei, weil das Subjekt durch sein mimetisches Vermögen eines Objektiven innerwerde. Dies erklärt er mit seiner These vom Vorrang des Objekts. Der »Vorrang des Objekts« heißt nicht dessen Priorität, sondern, dass »Subjekt in einem qualitativ anderen, radikaleren Sinn seinerseits Objekt sei als Objekt« (ND, 177). Umgekehrt sei Objekt auch Subjekt, weil das Objekt dem Subjekt nicht anders als durch subjektives Bewusstsein vermittelt wird. Subjekt ist deswegen nach Adorno »in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt«. ¹⁹⁰ Demnach ist weder Subjekt noch Objekt als ein Invariantes zu verstehen. Adorno widerlegt damit den Idealismus und den naiven Realismus. Schließlich betont er, dass allein »durch Subjektivität hindurch [...] der Vorrang des Objekts zu erreichen« sei, doch nur »durch die Bestimmung der Divergenz des Begriffs und seiner Sache in jedem Begriff«. ¹⁹¹

¹⁹⁰ Adorno: »Zu Subjekt und Objekt«, in: GS, Bd. 10-2, p. 746. Diese Subjekt-Objekt-Dialektik formuliert er in der *Negativen Dialektik*: Durch die Vermittlung fällt »das Subjekt ganz anders ins Objekt«, nämlich als Objekt im Subjekt. Deshalb kann Objekt »nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber« diesem Subjekt gegenüber »immer als Anderes« (ND, 184).

¹⁹¹ Adorno: *Ontologie und Dialektik*, p. 336.

3. SPRACHE DER NATUR: ÄSTHETISCHE ERFAHRUNG DER NATUR

Im Unterschied zum Kunstschönen ist das Naturschöne etwas, was nicht von Menschen gemacht ist. So kann man das Naturschöne nur in Bezug auf dessen Erfahrung thematisieren. Die »Erfahrung des Naturschönen«, die Adorno auch »ästhetische Naturerfahrung« nennt,¹⁹² ist das zentrale Thema seiner gesamten Theorie des Naturschönen. Dabei nimmt er vor allem die Begriffe wie »Sprache der Natur« von Friedrich Schlegel und »Aura« von Walter Benjamin in seine Theorie der ästhetischen Naturerfahrung auf.

3.1 Kritik der formalistischen Schönheitsbegriffe

»Das Schöne« ist für Adorno eine ästhetische Kategorie, d. h. ein Grundbegriff der philosophischen Ästhetik, durch den sowohl konkrete Phänomene des Ästhetischen wie andere Teilbegriffe zu begreifen sind. In der *Ästhetischen Theorie* thematisiert Adorno die Kategorie des »Schönen« in Bezug auf die Kategorie des »Hässlichen«. Daraus folgen der Begriff des »Naturschönen« und der Begriff des »Kunstschönen«. Diese zwei Begriffspaare, nämlich »Schönes – Hässliches« und »Naturschönes – Kunstschönes«, bilden bei Adorno gar keine Rangordnung des Schönen, die für die systematische Ästhetik Hegels und seiner Schüler ganz charakteristisch ist, sondern beziehen sich *antithetisch* aufeinander und bestimmen sich *negativ* gegeneinander. So sagt Adorno: »Schön und Häßlich sind weder zu hypostasieren noch zu relativieren; ihr Verhältnis enthüllt sich stufenweise und dabei freilich wird vielfach eines zur Negation des anderen.« (ÄT, 406) Auch das von Menschen gemachte Kunstschöne steht zwar »seinem Anschein nach nicht Gemachtem« gegenüber. »Als pure Antithese aber sind beide aufeinander verwiesen: Natur auf die Erfahrung einer vermittelten, vergegenständlichten Welt, das Kunstwerk auf Natur, den vermittelten Statthalter von Unmittelbarkeit.« (ÄT, 98)

Adorno weist darauf hin, dass das Kriterium zur Unterscheidung zwischen Schöнем und Hässlichem in der Natur nicht kategorisch vorbestimmt werden kann. Das Naturschöne manifestiert sich erst im ästhetischen Bewusstsein, das an einem bestimmten Ort der Natur zur qualitativen Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Nicht-Schönen herausgefordert wird. Da diese qualitative Unterscheidung notwendig die Negation des

¹⁹² Cf. ÄT, 103 sqq. Hier findet man im Grunde keinen Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken von Adorno, nämlich »Erfahrung des Naturschönen« und »ästhetischer Naturerfahrung«.

Schönen voraussetzt, kann das Schöne nie abgelöst von seiner natürlichen Umgebung betrachtet werden. Das Naturschöne ist deshalb nicht zu hypostasieren. Adorno ist daher der Ansicht, dass das Naturschöne *das unbestimmbare Phänomen der Natur* sei. »Nach dem Kanon allgemeiner Begriffe ist es aber darum unbestimmbar, weil sein eigener Begriff seine Substanz hat in dem der Allgemeinbegrifflichkeit sich Entziehenden.« (ÄT, 110)

Damit widerspricht Adorno allen Thesen, dass dem Schönen der Natur die reine Formalität der Gegenstände zugrunde liege. Die Auffassung der älteren Ästhetik, dass der Grund für die Schönheit die *qualifizierbaren Verhältnisse* wie Ebenmaß, Proportion und Symmetrie seien, bietet für Adorno keine Erklärung für die Schönheit.¹⁹³

Adorno kritisiert auch Kants Auffassung des Naturschönen, weil er den Grund der Naturschönheit nicht ins Objekt der Natur, sondern in die Erkenntnisformen des Subjekts gelegt hat. Kant hat also die Naturschönheit als subjektives Gefühl der Lust bestimmt und den Begriff der Naturschönheit im transzendentalen Subjekt begründet.¹⁹⁴ Damit ist Kants Auffassung über die Naturschönheit *subjektivistisch* charakterisiert. Adorno lehnt diese Ansicht ab, weil das ästhetische Phänomen bei Kant »auf das in seiner Isolierung höchst fragwürdige Formal-Schöne« reduziert werde (ÄT, 22).

Es war zwar Hegel, der die lange Tradition der formalistischen Ästhetik gebrochen hat, indem er das Schöne als Scheinen der objektiv seienden Idee bezeichnet, doch er ist in den ästhetischen Formalismus zurückgefallen, insofern er meint, dass die mathematischen Verhältnisse Naturschönes begründen.¹⁹⁵ Diese Begründung des Naturschönen durch Regelmäßigkeit der Formen ist symptomatisch für die Ästhetik der Hegel-Schule. So sagt z. B. Friedrich Vischer: »Die Anordnung der Blätter am Zweige ist von einem festen Gesetze der Symmetrie bedingt, und so scheint sich eine Gestalt von kristallischer Regelmäßigkeit herzustellen.«¹⁹⁶ Auch Karl Rosenkranz meint, dass die ideelle Schönheit in den

¹⁹³ Diese Auffassung über rein formale Schönheit geht auf die Vorsokratiker zurück: Für Diogenes von Apollonia sind »bestimmte Maße« die Grundlage aller schönen Dinge (VS 64, B 3); und nach den Pythagoreern bringen »Ordnung und Proportion« die Schönheit hervor (VS 58, D 4). Zur pythagoreischen Begründung der Schönheit durch formale Eigenschaften der Dinge cf. Władysław Tatarkiewicz: *Geschichte der sechs Begriffe*, übers. von Friedrich Griese, Frankfurt/M. 2003, pp. 283 sqq.

¹⁹⁴ Bekanntlich behauptet Kant in der *Analytik des Schönen*, dass das Schönheitsurteil ein subjektives, allgemeines Urteil ist. Das ästhetische Urteil über die Schönheit hat also zwar bloß subjektive Gültigkeit, doch allgemeine Gültigkeit, indem das urteilende Subjekt die Mitteilungsfähigkeit seiner Erkennbarkeit, deren Grund in seinem Gemütszustand der zusammenstimmenden Erkenntniskräfte liegt, beansprucht. Das besagt, dass dem Schönheitsurteil – im Gegensatz zu einem theoretischen und einem praktischen Urteil – kein bestimmter Begriff, sondern »Erkenntnis überhaupt«, nämlich die Erkenntnisbedingung eines Subjekts überhaupt, zugrunde liegt. Da nach Kant der Gemütszustand der übereinstimmenden Erkenntniskräfte allein durch das Lustgefühl dem Subjekt bewusst wird, heißt das Schöne letztlich das Wohlgefallen, das auf dem Zusammenspiel der sinnlich gegebenen Vorstellung mit den subjektiven Erkenntnisformen überhaupt beruht.

¹⁹⁵ Cf. ÄT, 117.

¹⁹⁶ Friedrich Th. Vischer: *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, Reutlingen/Leipzig 1846, § 273.

»geometrischen und stereometrischen Formen« besteht; und sie erscheinen »als Formen bestimmter Naturgestalten an den Kristallen, Pflanzen und Tieren«. ¹⁹⁷ Ferner hat Ernst Haeckel in seinen *Kunstformen der Natur* zwar versucht, das rein Symmetrische der tierischen Körper zu systematisieren, doch sein Versuch scheint kein wirklicher Vollzug der Systematisierung, sondern nur Stilisierung der Tiermotive zu sein. ¹⁹⁸

Ein weiterer Grund dafür, dass die Schönheit der Natur nicht auf bloß formale Merkmale der Naturdinge zurückzuführen ist, liegt darin, dass das Naturschöne kein Unmittelbares, sondern das Vermittelte durch Geschichte ist. »Das vorgeblich geschichtslos Naturschöne hat seinen geschichtlichen Kern; das legitimiert es ebenso, wie es seinen Begriff relativiert.« (ÄT, 102)

3.2 Naturschönes als Ausdruck des Objekts

Adorno versteht unsere Erfahrung des Naturschönen als Erfahrung des objektiven Ausdrucks der Natur. Diesen objektiven Sprachcharakter des Naturschönen stellt Adorno anhand eines Beispiels dar:

Ich glaube, es wird [...] wenige Menschen geben, die nicht, wenn sie einmal in der richtigen Verfassung das Rauschen von Blättern gehört haben, dabei das Gefühl gehabt hätten, daß diese Blätter etwas sagen; daß es überhaupt etwas wie eine Sprache der Natur gibt, und daß nur wir diese Sprache nicht verstehen, obwohl es eine sehr bestimmte Sprache ist. ¹⁹⁹

Der objektive Ausdruck, den Adorno »Sprache der Natur« nennt, sei unverständlich und doch »eine sehr bestimmte Sprache«. Was Adorno unter dieser »Sprache« versteht, sollte man näher betrachten. Er schränkt seine Konzeption der »Sprache« nicht auf signifikante Sprache ein, die in der Kommunikation und der Mitteilung aufgeht. Es gebe eine andere Form der Sprache, die Adorno »Ausdruck der Sache« nennt. ²⁰⁰ Diese Sprache als Ausdruck der Sache bestimmt er als »Fähigkeit, die Sache selbst zu nennen«. ²⁰¹ Er behauptet damit, dass »Sprache als Ausdruck« nicht ganz unabhängig von der signifikanten Sprache, sondern mit ihr gewissermaßen verbunden ist. Und eigentlich seien die beiden Sprachen, nämlich

¹⁹⁷ Karl Rosenkranz: *Ästhetik des Häßlichen* (1853), Stuttgart 2007, p. 22.

¹⁹⁸ Ernst Haeckel: *Kunstformen der Natur*, Leipzig 1904. So hat Haeckels Versuch die Entfaltung des Jugendstils ausgeübt. Zu Haeckels naturästhetischem System cf. Christoph Kockerbeck: *Die Schönheit des Lebendigen. Ästhetische Naturwahrnehmung im 19. Jahrhundert*, Wien u. a. 1997, pp. 79-101.

¹⁹⁹ Adorno: *Ontologie und Dialektik*, p. 274.

²⁰⁰ Adorno: »Skoteinos oder Wie zu lesen sei«, in: GS, Bd. 5, p. 339.

²⁰¹ Ibid.

»Sprache als Ausdruck der Sache und Sprache als Mitteilung«, gleichermaßen erforderlich, um die Sache zu verstehen. Und deswegen Adorno kritisiert den Positivismus, der »Sprachtheorie durch Kommunikationstheorie« ersetzt hat.²⁰² Obwohl nach Adorno »Ausdruck der Sache« ein notwendiges Element der Verständlichkeit der Sache ist, haben die Vertreter des Positivismus ihre Sprachkonzeption lediglich in die kommunikative Sprache eingeschlossen. Darauf bezieht sich Adornos Kritik an Hegel. Adorno meint nämlich, dass nicht nur der Hegelschen Sprachtheorie, sondern auch seiner Ästhetik »das Organ für alles Sprechende, das nicht signifikativ wäre«, fehlt (ÄT, 116). Die Sprache der Natur, insofern sie in der ästhetischen Erfahrung vorkommt, ist genau dieser »Ausdruck der Sache«, der die nicht-signifikante, doch eine bestimmte Sprache ist.

3.2.1 Das Unverständliche: Friedrich Schlegels Sprachphilosophie

Adorno übernimmt den Begriff der »Sprache der Natur« aus der frühromantischen Philosophie, vor allem der von Friedrich Schlegel. In Schlegels Vorlesungen über *Philosophie der Geschichte* kommt das Problem des Ursprungs der Sprache vor. Dort vertritt Schlegel die Ansicht, dass die Sprache des Menschen ursprünglich aus dem von Gott mitgeteilten Wort hervorgehe.²⁰³ Das von Gott verliehene Wort, das nach Schlegel allein den eigentümlichen Vorzug des Menschen ausmacht, habe seine göttliche Klarheit verloren und sich dadurch verhüllt. Diese Verdunklung des Wortes betrachtet er als den Anfang der Geschichte der Menschheit. Er meint, dass es am Anfang der Menschheitsgeschichte wohl nur eine Sprache gegeben hatte, die aber nach dem Verlust ihres göttlichen Zusammenhangs in die »Menge chaotisch verschiedener Sprachen« zerteilt wurde.²⁰⁴ In diesem Zerfallsprozess wurde auch die Natur, die am Anfang »offen und durchsichtig vor dem klaren Auge des Menschen stand«, nach und nach unverständlich.²⁰⁵ Schlegel sagt zu diesem Punkt über die »stumme Sprache der Natur« und ihr Verhältnis zum erkennenden Geist:

Auch die Natur redet in ihrer stummen Bilderschrift eine Sprache; allein sie bedarf eines erkennenden Geistes, der den Schlüssel hat und zu brauchen weiß, der das Wort des Rätsels in

²⁰² Adorno: op. cit., p. 340.

²⁰³ Friedrich Schlegel: *Philosophie der Geschichte* (1828), in: *Kritische Ausgabe*, Bd. 9, p. 31. Schlegel spricht hier von einem biblischen Wahlspruch, den er selbst aus *Moses* und *Johannes* zusammengesetzt hat: »Im Anfange hatte der Mensch das Wort, und dieses Wort war von Gott«.

²⁰⁴ Schlegel: op. cit., p. 37.

²⁰⁵ Schlegel: op. cit., p. 35.

dem Geheimnis der Natur zu finden versteht, und statt ihrer, das in ihr verhüllte innere Wort laut auszusprechen vermag, damit die Fülle ihrer Herrlichkeit offenbar werde.²⁰⁶

Diesen Gedanken der »Sprache der Natur«, der nicht nur biblisch, sondern auch mystisch geprägt wurde, transformiert Adorno für seinen ästhetischen Begriff.²⁰⁷ Die Sprache der Natur wird bei Adorno als der Ausdruck der Natur verstanden. Dieser Ausdruck der Natur ist zwar etwas, das kein begriffliches Merkmal hat, aber zugleich etwas, das von dem begrifflichen Denken nicht unabhängig ist. Das heißt, dass die Sprache der Natur als ihr Ausdruck etwas ist, das mit dem Begrifflichen verknüpft werden muss. Dennoch ist diese Sprache der Natur, so Adorno, für begriffliches Instrumentarium prinzipiell »unzulänglich«.²⁰⁸ Das heißt, dass trotz begrifflicher Anstrengung des Subjekts die Natur ein endgültiges Urteil über ihren Ausdruck nicht zulässt; und somit bleibt die Rede der Natur »unbestimmt«. Adorno nennt darum die Sprache der Natur »das Enigmatische« (ÄT 114).²⁰⁹

Die Sprache der Natur als ästhetischer Begriff wird zum Vorbild der gelungenen Kunst, denn wie das Naturschöne hat das Kunstschöne den Charakter des Unbestimmten.²¹⁰ Aus diesem Grund meint Adorno, dass »alle Kunstwerke, und Kunst insgesamt, [...] Rätsel« seien; und der Rätselcharakter der Kunstwerke »unterm Aspekt der Sprache« bestehe darin, dass »Kunstwerke etwas sagen und mit dem gleichen Atemzug es verbergen« (ÄT, 182).²¹¹ Adorno vertritt damit die These, dass die Kunst unter dem Aspekt der unverständlichen Sprache Nachahmung des Naturschönen sei. »Die gescholtene Unverständlichkeit der hermetischen Kunstwerke ist das Bekenntnis des Rätselcharakters aller Kunst.« (ÄT, 186) Daraus folgert Adorno:

Je mehr Kunst als Objekt des Subjekts durchgebildet und dessen bloßen Intentionen entäußert wird, desto artikulierter spricht sie nach dem Modell einer nicht begrifflichen, nicht dingfest

²⁰⁶ Schlegel: op. cit., p. 30.

²⁰⁷ Adornos Rezeption der frühromantischen Sprachkonzeption wurde von Benjamins metaphysisch-theologischer Sprachphilosophie motiviert. Cf. Benjamin: »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II·1, pp. 154 sqq: »Das Leben des Menschen im reinen Sprachgeist war selig. Die Natur aber ist stumm. Es ist zwar im zweiten Kapitel der Genesis deutlich zu fühlen, wie diese vom Menschen benannte Stummheit selbst Seligkeit nur niederen Grades geworden ist.«

²⁰⁸ Cf. ÄT, 114. Hier spricht Adorno vom subjektiven »Leiden an der Unzulänglichkeit der Erscheinung«.

²⁰⁹ Diese enigmatische Sprache der Natur bezeichnet Wolfram Höggebe als ein *mantisches* Phänomen, und zwar als ein Phänomen, das man in begriffliche Sprache nicht vollständig übersetzen kann. Cf. W. Höggebe: *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006, pp. 24 sqq.

²¹⁰ Cf. hierzu Ruth Sonderegger: »Ästhetische Theorie«, in: Klein, Richard; Kreuzer, Johann; Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): *Adorno Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2011, p. 416. Dort weist Sonderegger darauf hin, dass »[i]n den Augen Adornos [...] dieses Unbestimmte gerade der Kern von Kunst« sei.

²¹¹ Darum weist Manfred Frank zu Recht darauf hin, dass die rätselhafte »Unverstehbarkeit« der Kunst für Adorno »ihre Unauflösbarkeit in endgültiges Verstehen« sei. Cf. Manfred Frank: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1989, p. 27.

signifikativen Sprache; es wäre die gleiche, die in dem verzeichnet ist, was dem sentimentalen Zeitalter mit einer verschlissenen und schönen Metapher Buch der Natur hieß. (ÄT, 105)

Adornos Vergleich des unverständlichen Sprachcharakters mit dem romantischen Begriff der Sprache der Natur ist daher kein Rückfall in die Metaphysik, wie Martin Seel vorwirft.²¹² Vielmehr meint Adorno: Wenn ein Kunstwerk gut gelungen ist, dann ist es kein bloßes Abbild von einem Stück Natur, sondern eine Nachahmung der unverständlichen Sprache der Natur. So grenzt er seine Nachahmungsthese von der klassisch aristotelischen Nachahmungstheorie ab.

3.2.2 Das Flüchtige: Benjamins Begriff der Aura

Auch Benjamins religiös-kunsttheoretischen Begriff der Aura wandelt Adorno in seine Theorie der ästhetischen Naturerfahrung um. Benjamin hat den Begriff der Aura in erster Linie im negativen Sinne gebraucht, wenn er diesen Begriff in seinem Aufsatz über das technisch reproduzierte Kunstwerk eingeführt hat. Dabei vertritt Benjamin die These, dass die Aura des traditionellen Kunstwerks, die nach seiner Definition das »Hier und Jetzt des Kunstwerks – sein einmaliges Dasein an dem Orte« ist,²¹³ infolge der Entwicklung der Reproduktionstechnik verfallen ist; und diese Aura als Einmaligkeit des Werks müsse weiter in der gegenwärtigen Kunstproduktion überwunden werden, denn der kultische Wert dieser Aura sei politisch zu missbrauchen, und zwar besonders »für die Zwecke des Faschismus«.²¹⁴

Benjamin behauptet, dass nicht nur die Aura des Kunstwerks, sondern auch die »Erfahrung der Aura« durch ein Schockerlebnis, das sich aus der Schnelligkeit der neuen großstädtischen Verkehrsmittel ergab, zertrümmert sei.²¹⁵ Benjamin hat dies in seinem *Baudelaire*-Aufsatz aufgezeigt. Baudelaire war für Benjamin ein Lyriker, der im Einverständnis mit der »Zertrümmerung der Aura« das Schockerlebnis zur Norm seiner Poesie gemacht hat.²¹⁶ Aus dieser Betrachtung der historisch-sozialen Bedingtheit des

²¹² M. Seel: *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt/M. 1991, pp. 178-181. Eine entmystifizierende Ausdeutung der neuzeitlichen und romantischen Metaphorik »Buch der Natur« findet sich in Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1983.

²¹³ Benjamin: »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« (1939), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I-2, p. 475.

²¹⁴ Benjamin: op. cit., p. 473.

²¹⁵ Cf. Benjamin: »Über einige Motive bei Baudelaire«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I-2, pp. 646 sqq. Hier bezeichnet Benjamin die Erfahrung der Aura als eine Aufmerksamkeit: »Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzuschlagen.«

²¹⁶ Benjamin: op. cit., p. 653.

Auratischen ergibt sich Benjamins Plädoyer für das filmische Werk, das keine Aura hat, sondern den Schock auslöst.

Adorno kritisiert diese dichotomische Auffassung in Benjamins Aufsatz über das technisch reproduzierte Kunstwerk. Gegen Benjamins These vom Verfall der Aura vertritt Adorno die Ansicht, dass das filmische Werk keineswegs auralose Kunst sei. Aus der Sicht von Adorno macht »[j]ede Großaufnahme im kommerziellen Film« das auratische Moment konsumierbar, »indem sie die veranstaltete Nähe des Fernen veranstaltend ausbeutet« (ÄT, 461). Das heißt: Das Unterhaltungsmedium verfälscht die auratische Erscheinung. Darüber hinaus behauptet Adorno, dass die Kunstwerke, in einer mit Baudelaire einsetzenden Entwicklung, »des atmosphärischen Elements sich ent schlagen«, so dass deren Aura nicht einfach verfällt, sondern »als negiertes, vermiedenes« Moment in den Kunstwerken aufgehoben ist (ÄT, 409). Adorno stellt damit fest, dass in modernen Kunstwerken, insofern sie authentisch sind, das Moment der Aura als Negiertes enthalten ist.

Aus diesem Grund transformiert Adorno den Begriff der Aura für seinen Begriff der künstlerischen Erscheinung. Der Modus der Erscheinung von authentischen Kunstwerken ist nach Adorno *blitzende Aura*. Das besagt zunächst, dass die Erscheinung der Kunstwerke keine bloße sinnliche Erscheinung, sondern der »Schein« im Sinne vom Transzendieren der empirischen Wirklichkeit ist. »In jedem genuinen Kunstwerk erscheint« folglich »etwas, was es nicht gibt« (ÄT, 127). Aber die Art und Weise, wie die modernen Kunstwerke erscheinen, ist keine Dauerhaftigkeit, sondern Explosion. »Die Schocks, welche die jüngsten Kunstwerke austeilen, sind die Explosion ihrer Erscheinung.« (ÄT, 131) Demnach erscheint die Schönheit der modernen Kunstwerke nicht dauerhaft, sondern im Augenblick; dann zerstört es sich selbst.²¹⁷ Benjamin hat schon diesen ephemeren Charakter der auratischen Erscheinung dargestellt, aber nicht in Bezug auf die Aura des Kunstwerks, sondern in Bezug auf die Aura des Naturphänomens:

An einem Sommermittag ruhend einem Gebirgszug am Horizont oder einem Zweig folgen, der seinen Schatten auf den Betrachter wirft, bis der Augenblick oder die Stunde Teil an ihrer Erscheinung hat – das heißt die Aura dieser Berge, dieses Zweiges atmen.²¹⁸

²¹⁷ Cf. dazu Karl H. Bohrer: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M. 1981, p. 8 : »Adorno hat in der ›Ästhetischen Theorie‹ (1970) anlässlich seiner Kritik an Hegels Verbot des ›Naturschönen‹ die ›plötzliche‹ Erscheinungsweise von Kunstwerk betont und in ihr sogar die ›Nachbilder des vorweltlichen Schauers‹ gesehen.«

²¹⁸ Benjamin: »Kleine Geschichte der Photographie«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II·1, p. 378.

Diese auratische Erscheinung der Natur begreift Adorno als eine Erfahrung des Naturschönen. Dabei macht Adorno auf zwei wesentliche Merkmale des auratischen Naturphänomens aufmerksam. Zum einen deutet er das Phänomen der Aura als »Flüchtiges«. Es ist nämlich etwas, was sich dem Begriff entzieht und sich nicht dingfest machen lässt. Zum anderen weist er darauf hin, dass der Betrachter in seiner kontemplativen Naturbetrachtung einen Ausdruck als »ein Objektives« gewinnt.²¹⁹ Adorno erläutert, dass diese Erfahrung des objektiven Ausdrucks mit einer gewissen Haltung des Betrachters zusammenhängt. Wenn man also die Natur *nicht* als Aktionsobjekt betrachtet, kann man einen objektiven Ausdruck der Natur erfahren. Unter diesem Aspekt der »Lossage von den Zwecken der Selbsterhaltung« (ÄT, 103) hängt die ästhetische Naturerfahrung mit der künstlerischen Erfahrung zusammen. Dazu sagt Adorno in seiner *Ästhetik*-Vorlesung:

Ich möchte gar nicht mich dabei aufhalten, Sie darauf hinzuweisen, daß wohl, wer das Naturschöne nicht wahrzunehmen vermag – wer also nicht in der Erfahrung der Natur bereits jene eigentümliche Trennung von den Aktionsobjekten, den praktischen Objekten zu vollziehen fähig ist, die das Ästhetische ausmacht –, daß ein solcher Mensch wohl auch der künstlerischen Erfahrung eigentlich nicht recht mächtig ist.²²⁰

Das besagt umgekehrt: Wenn man die Natur als Mittel zur Selbsterhaltung betrachtet, wird die eigene Vorstellung des Zwecks zwangsläufig auf die Natur projiziert, und dadurch ist die Möglichkeit ihres Ausdrucks nicht mehr vorhanden. Aus diesem Grund deutet Adorno das auratische Naturphänomen als »Modell der Distanzierung von den Naturgegenständen als potentiellen Mitteln zu praktischen Zwecken« (ÄT, 409). Daraus schließt Adorno, dass in diesen Merkmalen der Aura, nämlich der *Flüchtigkeit* und des *objektiven Ausdrucks*, die ästhetische Naturerfahrung mit der künstlerischen Erfahrung übereinstimme.²²¹ Darum schreibt er:

An der Natur so ihre Aura wahrnehmen, wie Benjamin es zur Illustration jenes Begriffs verlangt, heißt an der Natur dessen innwerden, was das Kunstwerk wesentlich zu einem solchen macht. Das ist aber jenes objektive Bedeuten, an das keine subjektive Intention heranreicht. Ein Kunstwerk schlägt dann dem Betrachter die Augen auf, wenn es emphatisch ein Objektives sagt, und diese Möglichkeit einer nicht bloß vom Betrachter projizierten Objektivität hat ihr Modell an jenem Ausdruck der Schwermut, oder des Friedens, den man an der Natur gewinnt, wenn man sie nicht als Aktionsobjekt sieht. (ÄT, 409)

²¹⁹ Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 46.

²²⁰ Adorno: op. cit., p. 44. Damit hängt Adornos Plädoyer für autonome Kunst.

²²¹ Adorno: op. cit., p. 45.

3.2.3 Dialektik von Unwillkürlichem und Willkür

Adorno bezeichnet die Erfahrung des Naturschönen als Spannungsverhältnis von *unwillkürlicher* Wahrnehmung und *willkürlicher* Analyse. Dieses Verhältnis zwischen zwei sich einander widersprechenden Momenten macht die Eigentümlichkeit der ästhetischen Naturwahrnehmung aus. Um dies zu erklären, bezieht Adorno sich auf Bergsons Theorie der Zeit. Adorno transformiert den »temps durée« als unmittelbar-sinnliche Wahrnehmung, die ein unabdingbares Moment der ästhetischen Naturwahrnehmung sei. Adorno behauptet, dass für die Erfahrung des Naturschönen sowohl die unmittelbar-sinnliche Wahrnehmung als auch die begriffliche Analyse unbedingt nötig seien.

Zunächst setzt die Erfahrung des Naturschönen die unmittelbar-sinnliche Wahrnehmung voraus. Denn nur in diesem Modus der Wahrnehmung, die Adorno als »bewußtlose Wahrnehmung« bezeichnet (ÄT, 108), kann man das Naturphänomen als nicht-begrifflichen Ausdruck erfahren. Wenn man dagegen das Naturphänomen mit Bewusstheit wahrnimmt, kann man dessen Schönheit kaum erfahren, weil die intensive Betrachtung der Natur ihre »Vergegenständlichung« hervorbringt (ibid.). Doch die Erfahrung des Naturschönen bedarf nicht nur der unmittelbar-sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch der begrifflichen Analyse. Denn die bewußtlose Wahrnehmung ist – mit Kantischem Ausdruck – »blinde Anschauung«. Man muss begrifflich denken, um sich dieser blinden Anschauung bewusst zu werden. Adorno schreibt dazu:

Kann man aber Natur gleichsam nur blind sehen, so sind bewußtlose Wahrnehmung und Erinnerung, ästhetisch unabdingbar, zugleich archaische Rudimente, unvereinbar mit steigender rationaler Mündigkeit. Pure Unmittelbarkeit reicht zur ästhetischen Erfahrung nicht aus. Sie bedarf neben dem Unwillkürlichen auch Willkür, Konzentration des Bewußtseins; der Widerspruch ist nicht fortzuschaffen. (ÄT, 109)

Aufgrund der Unzulänglichkeit der Begriffe scheitert das Subjekt an der Erkenntnis des Naturphänomens. Dennoch versucht das Subjekt weiter, den Sinn von dem unerkennbaren Phänomen der Natur zu verstehen. In diesem Deutungsprozess erscheint das Naturschöne als etwas, was »nicht aufs Subjekt« reduziert werden kann (ÄT, 111). Adorno betrachtet daher die Erfahrung des Naturschönen als »Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewußtsein« (ÄT, 363). Dies gilt nicht nur für die ästhetische Naturerfahrung, sondern auch für die künstlerische Erfahrung. Deshalb schreibt Adorno die Erfahrung des Kunstwerks den Augenblicken zu, »in denen der Rezipierende sich vergißt und im Werk verschwindet: dem

von Erschütterung« (ibid.).²²² Sie ist weder bloß begriffslose sinnliche Erfahrung noch Erkenntnis eines Naturobjekts, vielmehr der *Vollzug der Objektivierung* durch begriffliche Analyse der unmittelbar-sinnlichen Wahrnehmung.

3.3 Naturschönes als Spur des Nichtidentischen

Wie oben dargestellt, meint Adorno mit seiner These vom Vorrang des Objekts, dass es einerseits keine unmittelbare Erkenntnis des Objekts und andererseits keinen Vorrang des Subjekts in der Erkenntnis gebe. In der *Ästhetischen Theorie* vertritt Adorno damit die Ansicht, dass das Naturschöne auf den »Vorrang des Objekts in der subjektiven Erfahrung« deute (ÄT, 111). Das besagt, dass das Naturschöne der Ausdruck des Objekts ist, der weder als Intuition des Objekts noch als Konstitution des Objekts verstanden werden darf. Das Naturschöne als objektiver Ausdruck zeigt vielmehr auf den eigentümlichen Modus der Subjekt-Objekt-Vermittlung: »Wahrgenommen wird«, so Adorno, das Naturschöne »ebenso als zwingend Verbindliches wie als Unverständliches, das seine Auflösung fragend erwartet« (ibid.). Das heißt, dass das Naturschöne das zu Begreifende und zugleich das Unbestimmbare ist. Aus diesem Charakter der Unbestimmbarkeit schließt Adorno die Grundthese seiner Theorie des Naturschönen: »Das Naturschöne ist die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität.« (ÄT, 114) Das bedeutet: Obwohl unsere Lebenswelt durch Begriffe hindurch bestimmt ist, spüren wir in unserer Erfahrung des Naturschönen etwas, was den Begriffen nicht ganz entspricht.²²³

3.3.1 Die Unbestimmbarkeit des Naturschönen

Adorno bezeichnet das Naturschöne als *Unbestimmtes*. Das besagt, dass das Subjekt in seiner ästhetischen Erfahrung die schöne Natur begrifflich nicht festlegen kann. Das Naturschöne

²²² Man kann darauf hinweisen, dass Adornos Ansicht über diese »Selbstvergessenheit der ästhetischen Erfahrung« von Schopenhauers metaphysischer Kunstphilosophie stark motiviert wurde. Cf. Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt/M. und Leipzig 1996, Bd. 1, § 30.

²²³ Ich beziehe mich in dieser Deutung auf Husserls Begriff der Lebenswelt. Cf. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag (1954) ²1956, § 60. In der *Dialektik der Aufklärung* machen Adorno und Horkheimer auf Husserls *Krisis*-Schrift aufmerksam, und zwar in Bezug auf ihre Kritik der »Mathematisierung der Natur«. Cf. DA, 42; Husserl: op. cit., § 9, p. 20.

sei deshalb »das dem festen Begriff sich Entziehende« (ÄT, 118).²²⁴ Und daher bleibe das Naturschöne »so versprengt und ungewiß« (ÄT, 114). Da das Subjekt das Naturschöne nicht bestimmen kann, ahnt das Subjekt im Angesicht des Schönen seine Grenze der Erkennbarkeit. Diese »Schwäche des Gedankens angesichts des Naturschönen« ruft nach Adorno den *Schmerz* des Subjekts hervor (ibid.). Darum leidet das Subjekt ästhetischer Erfahrung zwar an der Unzulänglichkeit des Schönen, aber zugleich empfindet es *Sehnsucht*, weil das Subjekt dem Naturschönen zuliebe vergeblich versucht, es zu deuten. In diesem erfolglosen Deutungsvollzug wird das Subjekt sich einer Objektivität bewusst, weil eine Konstellation vielfältiger Deutungen des Naturphänomens dessen Objektivität ausmacht. Auf diese Weise wird die Erfahrung des Naturschönen, ebenso wie die Erfahrung des Kunstschönen, zum »Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewußtsein« (ÄT, 363).

Dadurch unterscheidet sich Adornos Theorie des Schönen von der Kantischen. Nach Kant bezieht sich das Urteil über das Schöne auf das Gefühl der Lust, dessen Grund in der »subjektive[n] allgemeine[n] Mitteilbarkeit« liegt (KU, B 29). Aber diese Kantische Auffassung kritisiert Adorno, weil die Lust am Schönen, die durch die zugrunde liegende »allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes« hervorgerufen wird (KU, B 27), letztlich die Lust am Subjekt selbst ist, und dadurch die Erfahrung des schönen Gegenstandes *subjektivistisch* aufgefasst wird.

Dagegen vertritt Adorno die Ansicht, dass das Gefühl gegenüber dem Naturschönen durch subjektives »Leiden an der Unzulänglichkeit« und »Sehnsucht« nach dem Schönen gekennzeichnet ist (ÄT, 114).²²⁵ Diese beiden Merkmale des Gefühls sind für Adornos Theorie des Schönen entscheidend, weil sie die *objektive* Erfahrung des Schönen garantieren. Adorno behauptet darum, dass das Schöne als ein dialektisches Verhältnis zwischen Schmerz und Sehnsucht, als eine Spannung zwischen Abstoßendem und Anziehendem erscheint.²²⁶ Deswegen stellt Adorno fest, dass nicht Kants »Analytik des Schönen«, sondern dessen

²²⁴ Cf. auch Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 43. Dieses »Nicht-sich-dingfest-machen-Lassen« zählt nach Adorno nicht nur zum Wesen des Naturschönen, sondern auch zum Wesen des Schönen überhaupt.

²²⁵ Cf. Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 141. Interessanterweise bezieht Adorno das »Motiv des Schmerzes und der Sehnsucht, die den Menschen im Angesicht des Schönen ergreift«, auf die Platonische Theorie des Schönen im *Phaidros*. Cf. Platon: *Phaidros* 249d-251e.

²²⁶ Cf. hierzu Paul Valéry: *Eupalinos oder der Architekt*, übers. von Rainer Maria Rilke, Frankfurt/M. 1973, p. 12. Valéry beschreibt hier seine ästhetische Erfahrung eines natürlichen Dinges: »Der Geist gibt nicht so leicht ein Rätsel wieder her. Die Seele erreicht ihre Ruhe nicht auf so einfache Weise wie das Meer... Diese Frage, die da in mir aufgekommen war, der es nicht an Hilfsmitteln fehlte, nicht an Widerhall, weder an Muße noch an Raum in meiner Seele, diese Frage begann zu wachsen, und während mehrerer Stunden bedrängte sie mich.« Dazu cf. W. Högrefe: *Metaphysische Einflüsterungen*, Frankfurt/M. 2017, p. 21: »Es handelt sich um das berühmte *objet ambigu*, jener nicht identifizierbare, zufällig am Meeresstrand aufgefundene Gegenstand.«

»Analytik des Erhabenen« für seine Konzeption des Schönen zu einem theoretischen Vorbild wurde.²²⁷ Darum meint Adorno:

Das Subjekt wird an jeglichem Schönen, wie Kant allein am Erhabenen es konstatierte, seiner Nichtigkeit sich bewußt und gelangt über sie hinaus zu dem, was anders ist. Die Kantische Lehre krankt allein daran, daß sie den Widerpart solcher Nichtigkeit zum positiv Unendlichen erklärte und wiederum ins intelligible Subjekt verlegte. (ÄT, 396)

Dennoch ist Adornos Theorie des Naturschönen mit der Kantischen Theorie des Schönen insofern eng verbunden, als Kant Schönheit als »Ausdruck ästhetischer Ideen« bezeichnet (KU, B 204). Kant definiert eine ästhetische Idee als »eine Anschauung [...], der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann« (KU, B 240). Das besagt, dass die ästhetische Idee diejenige anschauliche Vorstellung der Einbildungskraft ist, die nie mit einem bestimmten Begriff in Übereinstimmung gebracht und darum gar »keine Erkenntnis« werden könne. Das bedeutet aber nicht, dass eine ästhetische Idee eine sinnliche Vorstellung ist, die gar keinen Bezug zu empirischen Begriffen hat; vielmehr ist sie eine anschauliche Vorstellung, die zwar einem Begriff des Gegenstandes subsumiert wird, »aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert« (KU, B 194). Eine ästhetische Idee kann in Begriffen nicht völlig ausschöpft werden, weil sie sich vielfach deuten lässt, ohne dass sie in einem bestimmten Begriff dingfest gemacht werden könnte.²²⁸ In diesem Sinn sagt Adorno: »Daß Natur so rede, davon läßt sich nicht urteilen, es sei verbürgt, denn ihre Rede ist kein Urteil« (ÄT, 115). Das besagt allerdings nicht, dass das Naturschöne mit einem Urteil gar nichts zu tun hat, sondern, dass das Naturschöne kein endgültiges Urteil zulässt.

Dazu behauptet Kant, dass in der schönen Natur »die bloße Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, zu Erweckung und Mitteilung« der ästhetischen Idee hinreichend sei (KU, B 204). Das heißt, dass im Falle von Anschauung der schönen Natur eine ästhetische Idee mitgeteilt werden kann, ohne die schöne Natur als einen empirischen Gegenstand zu bestimmen. Somit wird auch bei Kant das Naturschöne als Unbestimmtes verstanden; und die Erfahrung des Naturschönen ist durch

²²⁷ Cf. Adorno: *Ästhetik* (1958/59), pp. 163 sqq. Hier sagt Adorno, dass in der Kantischen Theorie »nicht des Schönen, sondern des Erhabenen dieses Moment der Ambivalenz, [...] – also des Schwankens zwischen der Negativität und der Positivität im Schönen –, bereits vorkommt«.

²²⁸ Diese Unausschöpfbarkeit ist das wesentliche Merkmal des Kantischen Begriffs der ästhetischen Idee. Cf. hierzu Gottfried Gabriel: »Zwischen Wissenschaft und Dichtung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), p. 416; Christiane Schildknecht: »Anschauungen ohne Begriffe?«, in: op. cit., p. 460.

nicht-propositionale Erfahrung gekennzeichnet.²²⁹ Genau in dieser Hinsicht bezieht sich Adornos Begriff des Naturschönen auf den Kantischen.²³⁰

3.3.2 Die Vieldeutigkeit des Naturschönen

Adorno führt Wolken und Felsen als Beispiele für das unbestimmbare Naturschöne an:

Eine Baumgruppe löst dort als schön – schöner als andere – sich ab, wo sie wie immer auch vag Mal eines vergangenen Vorgangs dünkt; ein Fels, der für eine Sekunde dem Blick zu einem vorweltlichen Tier wird, während dem nächsten die Ähnlichkeit wieder entgleitet. Eine Dimension der romantischen Erfahrung, die jenseits von romantischer Philosophie und Gesinnung sich behauptet, hat dort ihre Stätte. Im Naturschönen spielen, musikähnlich und kaleidoskopisch wechselnd, naturhafte und geschichtliche Elemente ineinander. Eines kann für andere eintreten, und in der Fluktuation, nicht in der Eindeutigkeit der Beziehungen lebt das Naturschöne. (ÄT, 111)

Wolken sind schön, weil sie mehr zu sagen scheinen, als sie sind: Ein Teil von Wolken wird zu einem Naturschönen, wenn es durch die Wechselhaftigkeit und die Unbestimmtheit das Imaginieren beim Betrachter veranlasst. Die Schönheit der Wolken liegt in der Veranlassung zu vielfältigen Deutungen. Unter diesem Aspekt sind die schöne Natur und die rätselhafte Kunst miteinander verwandt. Das Naturschöne ist »Schaupiel, wie Wolken Shakespearesche Dramen vorführen, oder beleuchtete Wolkenränder Blitze dem Schein nach zur Dauer verhalten« (ibid.).²³¹ Auch ein Fels erscheint als schön, wenn er mehr zu sagen scheint, als er ist. Dem Betrachter, der durch einen Wald wandert, kann ein Fels plötzlich wie ein lebendiges Tier erscheinen. In diesem Falle erscheint das Naturschöne als Momentanes, das das Subjekt zum Reflektieren über das unbestimmte Phänomen veranlasst.

²²⁹ Högrefe nennt diese nicht-propositionale Erfahrung des Schönen eine *mantische* Erfahrung. Cf. W. Högrefe: *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992, p. 81: »Das Schöne zieht gewissermaßen Worte auf sich, wir beginnen zu interpretieren. Und dies ist ja auch das ursprüngliche, übrigens aristotelische (!), hermeneutische Phänomen noch vor der auf bereits begrifflich Gegebenes (Texte) fixierten Hermeneutik: die Wortwerdung des Gedankens, der Gefühle und Wünsche. Man verfügt also, indem man Gefühle hat, bereits über eine Semantik, und zwar über eine Semantik von Worten, die man noch nicht kennt, die man erst noch sucht und vielleicht niemals finden wird.«

²³⁰ Cf. dazu Ulrich Müller: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Frankfurt/M. 1988, p. 211. Dort schreibt Müller: »Adornos Charakterisierung des Naturschönen als unbestimmt und vieldeutig entspricht der Offenheit und Spontaneität, die Kant der ästhetischer Naturerfahrung zusprach«; und »was unbestimmt ist, entzieht sich begrifflicher Fixierung, während das Vieldeutige eine sprachliche Auflösung verlangt.«

²³¹ Seel spricht in seinem Buch *Eine Ästhetik der Natur* (1991) von »imaginativer Naturwahrnehmung« als Schönheit der Natur. Er ist damit wohl der Meinung, dass die Schönheit der imaginativen Natur letztlich nicht im Phänomen von Natur selbst, sondern im künstlerischen Einbilden des Subjekts, etwa Malen oder Komponieren, liege. Seel betont zwar, dass diese »imaginativ im Zeichen der Kunst wahrgenommene« Natur »nicht einfach ein Erzeugnis unserer kunstgebildeten Phantasie« sei (136); doch sie scheine eine subjektive Fantasie und nicht die Schönheit von Natur zu sein.

Zum Schluss weist Adorno darauf hin, dass diese »Vieldeutigkeit des Naturschönen [...] inhaltlich ihre Genese in der der Mythen« habe (ÄT, 105). Das liegt daran, dass das mythische Denken durch Mehrdeutigkeit charakterisiert ist, weil seine imaginativen Vorstellungen von Natur die mannigfaltigen Naturbilder hervorbringen, während das rationale Denken zu einem einheitlichen Naturbild strebt. Doch das Naturschöne ist mit dem Mythischen nicht gleichzusetzen, denn die Mythen sind nichts anderes als Anthropomorphisierung, also die Vermenschlichung der Natur.²³² Daher betont Adorno, dass das Naturschöne kein Vermenschlichtes, sondern der objektive Ausdruck von Natur ist, der sich »als Unverständliches« hält (ÄT, 111).

²³² In diesem Zusammenhang vertritt Janich die interessante These, dass die »Sprache der Tiere« unbedingt »metaphorisch« verstanden werden müsse. Cf. Peter Janich: *Der Mensch und andere Tiere*, Berlin 2010, p. 70. Der Grund liege darin, dass die tierphilosophische Ansicht über die »Sprachfähigkeit der Tiere« eine Art von »Vermenschlichung des Tieres« sei, und zwar »Anwendung von Wörtern für Menschen auf Tiere« (77). Die Sprache der Tiere sei in Wahrheit keine Sprache von Tieren, sondern die »Deutungen von Verhalten«, die die Menschen durch ihre Beobachtungen vornehmen (115). Daher lehnt Janich die These ab, dass »der Mensch das einzige Tier ist, das metasprachliche Fähigkeit besitzt«. Janichs Ansicht nach vergleichen die Tierphilosophen zu Unrecht die Sprachfähigkeit der Tiere mit der menschlichen, ohne deren »metaphorischen Charakter der Zuschreibungen« zu reflektieren (105).

4. LANDSCHAFT ALS GESCHICHTLICHES BILD DER NATUR

Indem Adorno das Naturschöne unter dem Aspekt der Landschaft thematisiert, akzentuiert er dessen notwendige Vermitteltheit durch Geschichte. Nach Adorno spielen im Naturschönen »naturhafte und geschichtliche Elemente ineinander« (ÄT, 111).

4.1 Kants Begriff des Naturerhabenen

Adorno modifiziert die Kantische Lehre vom Erhabenen und integriert sie in seine Theorie der ästhetischen Erfahrung.²³³ Dabei setzt sich Adorno mit dem Kantischen Begriff des Dynamisch-Erhabenen der Natur in Bezug auf seine eigene Auffassung der Erfahrung des Naturschönen auseinander.²³⁴ Kant nennt in der »Analytik des Erhabenen« diejenige Natur, die wir in unserem ästhetischen Urteil als Macht betrachten, »dynamisch-erhaben« (KU, B 102). Als Beispiele führt Kant an:

Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit. (KU, B 104)

Nach Kant weckt der Anblick dieser übermächtigen Naturgegenstände »ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns« (ibid.), sofern wir uns in Sicherheit befinden. Durch dieses Wecken des Vernunftvermögens sind wir in der Lage, uns als von der Natur unabhängige Wesen zu beurteilen, und damit werden wir uns bewusst, dass wir als freie Wesen sowohl gegenüber der Natur in uns als auch der Natur außer uns souverän sind. In der Beurteilung der erhabenen Natur verwandelt sich auf diese Weise die Erkenntnis der

²³³ Es gibt mehrere Hinweise, dass Adorno die Kantische »Analytik des Erhabenen« für den wesentlichen Teil seiner Ästhetik transformiert hat. Cf. G. Hindrichs: »Scheitern als Rettung. Ästhetische Erfahrung nach Adorno«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74 (2000), pp. 146-175; Albrecht Wellmer: »Adorno, die Moderne und das Erhabene«, in: Ders.: *Endspiele*, Frankfurt/M. 1993, pp. 178-203. Vor allem legt Hindrichs dar, wie Kants Theorie des Erhabenen mit der Ästhetik Adornos zusammenhängt. Laut Hindrichs hat Adorno zwei Aspekte der Kantischen Lehre vom Erhabenen, nämlich das »Scheitern der Einbildungskraft« und die »negative Darstellung des Absoluten«, in seine Theorie der ästhetischen Erfahrung aufgenommen. Hindrichs' Deutung beschränkt sich aber hauptsächlich auf den Zusammenhang zwischen dem »Mathematisch-Erhabenen« bei Kant und der »ästhetischen Erfahrung« bei Adorno. Es soll weiterhin erläutert werden, wie der Kantische Begriff vom »Dynamisch-Erhabenen« mit der Adornoschen Theorie des Schönen zusammenhängt.

²³⁴ Adorno: *Ästhetik* (1958/59), pp. 50 sqq.

physischen Ohnmacht vom naturhaften Subjekt ins Bewusstsein der geistigen Souveränität des freien Subjekts; und diese Umwandlung des Bewusstseins ruft das Gefühl der Lust hervor. Das Urteil über die Erhabenheit der Natur ist darum das Urteil über das Lustgefühl des Subjekts, und das, was diesem Gefühl zugrunde liegt, ist das Freiheitsbewusstsein.

Adorno weist darauf hin, dass Kant in seiner Bestimmung des Naturerhabenen ein konstitutives Moment für die Erfahrung des Naturschönen, nämlich das Moment von »Vermitteltheit durch Geschichte«, aufgezeigt hat.²³⁵ Die Erfahrung des Naturerhabenen ist immer eine durch Geschichte vermittelte Erfahrung, weil in jener Erfahrung »die gesamte geschichtliche Auseinandersetzung zwischen den Menschen und der Natur« enthalten ist.²³⁶ Adorno vertritt dabei die These, dass das Gefühl zur erhabenen Natur, das Kants Bestimmung nach durch Bewegung des Bewusstseins hervorgerufen wird, »historisch ephemer« war (ÄT, 109). Adorno meint damit, dass das Gefühl des Naturerhabenen sich auf bestimmte Phasen der Geschichte beschränkt. Denn in früheren Zeitaltern hat die Naturgewalt die Menschen tatsächlich überwältigt, so dass die von der Natur distanzierte Betrachtung nicht möglich war. Dazu sagt Adorno: »In Zeitläuften, in denen Natur den Menschen übermächtig gegenübertritt, ist fürs Naturschöne kein Raum« (ÄT, 102). Dagegen haben die Menschen in der modernen Zeit die Natur technisch beherrscht, so dass die Natur ihre Allgewalt in gewissem Maße verloren hat. Daher kann man mit Adorno davon ausgehen, dass seit der Moderne das Gefühl des Naturerhabenen, das durch die Überwältigung von der gewaltigen Natur hervorgerufen wird, nicht mehr so mächtig sein könne. Adorno weist deshalb darauf hin, dass Karl Kraus, ein scharfsinniger Kulturkritiker, »in Übereinstimmung mit dem modern style etwa Peter Altenbergs, dem Kultus großartiger Landschaft sich verweigert, offenbar kein Glück am Hochgebirge empfunden« habe (ibid.).²³⁷

Darüber hinaus macht Adorno deutlich, dass etwas, was in der Moderne auf dem Gefühl gegenüber der Größe der Natur beruht, kein Bewusstsein der geistigen Souveränität im Sinne Kants, sondern ein falsches Bewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft, z. B. »Reflex des bürgerlichen Größenwahns, des Sinns für Rekord, [...] auch des bürgerlichen Heroenkults« (ÄT, 110), zu sein scheint. Adorno ist darum skeptisch gegenüber der Möglichkeit der Wahrnehmung des Naturerhabenen in der modernen Zeit.

²³⁵ Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 48.

²³⁶ Adorno: op., cit., p. 50.

²³⁷ Karl Kraus' Bedenken gegen den modernen Hochgebirgstourismus hängt mit »seiner Apologie des unterm Kapitalismus Unterdrückten [...] der Landschaft« zusammen (ÄT, 99). Cf. dazu Adorno: »Sittlichkeit und Kriminalität«, in: GS, Bd. 11, p. 371: »Er ist Kritiker der Ideologie im genauen Sinn: er konfrontiert das Bewußtsein, und die Gestalt seines Ausdrucks, mit der Realität, die es verzerrt«.

Dennoch ist das Dynamisch-Erhabene für Adorno ein wichtiges Modell der ästhetischen Naturerfahrung. Deshalb modifiziert er Kants Bestimmung des Naturerhabenen zu seiner Auffassung der ästhetischen Naturerfahrung, und zwar als Erfahrung des Kontrastes zwischen Natur und Gesellschaft. Man kann auf diese Weise die hohen Berge als »Bilder eines vom Fesselnden, Einengenden befreiten Raums« ansehen (ÄT, 296). Denn beim Anblick der Berge wird man sich bewusst, dass dieser natürliche Raum in Kontrast zur »zugerichteten und veranstalteten Welt« steht (ÄT, 100). Das Gefühl für das Naturschöne, das durch dieses reflexive Betrachten hervorgerufen wird, ist damit durch ein Gefühl des Heraustretens aus der entfremdeten Gesellschaft gekennzeichnet. Dieses Gefühl unterscheidet sich von demjenigen Gefühl der Lust an der erhabenen Natur, das nach Adorno auf die idealistische Konzeption des Subjekts zurückzuführen ist. Daher sagt er:

Das Glück an der Natur war verflochten mit der Konzeption des Subjekts als eines Fürsichseienden und virtuell in sich Unendlichen; so projiziert es sich auf die Natur und fühlt als Abgespaltenes ihr sich nahe; seine Ohnmacht in der zur zweiten Natur versteinerten Gesellschaft wird zum Motor der Flucht in die vermeintlich erste. (ÄT, 103)

4.2 Naturschönes als Allegorisches

Mit dem dialektischen Begriff der »Naturgeschichte« versucht Adorno, die ontologische Antithese von Natur und Geschichte, nämlich »das Auseinanderfallen der Welt in Natur- und Geistsein oder Natur- und Geschichtesein« aufzuheben.²³⁸ Dabei macht er auf die Hegelsche und Marxsche Auffassung von Naturgeschichte aufmerksam, denn beide haben die Problematik der Geschichte unter dem Aspekt der Natur-Geschichte-Vermittlung behandelt. Für Adorno ist der Hegelsche Begriff der »Naturgeschichte« problematisch, weil darin »Natur« nur als physische Basis der Geschichte vorkommt.²³⁹ Im Gegensatz zu Hegel stellt Marx die innere und wechselseitige Vermittlung von Natur und Geschichte dar: Während bei Hegel »die Geschichte als eine Sondersphäre sich auf der Schicht Natur aufbaut«, bedingen bei Marx »Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen sich gegenseitig.«²⁴⁰ Daher folgt Adorno in erster Linie dem Marxschen Begriff der Naturgeschichte.²⁴¹

²³⁸ Adorno: »Die Idee der Naturgeschichte«, in: GS, Bd. 1, p. 354.

²³⁹ Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65), in: NL, Abt. 4, Bd. 13, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 2001, p. 169.

²⁴⁰ Adorno: op. cit., p. 176. Zu dieser dialektischen Auffassung der Naturgeschichte bei Marx cf. Karl Marx und Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1956 ff., p. 18.

²⁴¹ Cf. ND, 348: »Dadurch indessen verliert die Marxsche Rede von Naturgeschichte nichts von ihrem Wahrheitsgehalt, eben dem kritischen. Hegel behalf sich noch mit einem personifizierten Transzendentsubjekt,

Doch Hegels seinslogische Kategorie von »Werden«, dessen Momente das Entstehen und das Vergehen sind, spielt eine entscheidende Rolle für Adornos Begriff des »Geschichtlichen«. Denn Adorno behauptet, dass das Geschichtliche gar nicht zu ontologisieren, sondern nur als ein »Gewordenes« aufzufassen sei.²⁴² Auf diesen Begriff des Geschichtlichen bezieht sich Adornos »Idee der Naturgeschichte«. Damit meint er, dass alles Seiende nur als Verschränkung von Naturhaftem und Geschichtlichem zu fassen sei.²⁴³ Das besagt, dass im Lichte dieser Idee alle Natur als Geschichte zu begreifen und alle Geschichte als Natur zu begreifen sei. Das vermittelnde Moment, »in dem Natur und Geschichte einander kommensurabel werden«, sei das Moment von »Vergängnis« (ND, 353). Damit meint Adorno, dass Naturerfahrung überhaupt durch »Vermögen bestimmter Negation« konstituiert wird (ÄT 107). Darum ist auch in der Erfahrung von Natur als erscheinendem Schönen das Moment des Geschichtlichen enthalten. »Naturschönes ist sistierte Geschichte, innehaltendes Werden.« (ÄT, 111)

Das Naturschöne bezeichnet Adorno auch als »Allegorisches«. Damit bezieht sich er auf die Lukácssche und die Benjaminsche Theorie der »Naturgeschichte«. Lukács hat die moderne Gesellschaft als »zweite Natur« charakterisiert. Denn der soziale Raum ist in der Moderne zum bloß gesetzmäßigen Naturhaften erstarrt, und zwar wie die physische Welt, die Lukács die »erste Natur« nennt. Das heißt, dass die von Menschen gebildete Welt der Konvention unter der totalen Herrschaft der »überpersönlichen, seinsollenden Notwendigkeiten« steht.²⁴⁴ Diese Notwendigkeiten der sozialen Regeln erscheinen dem modernen Subjekt völlig sinnentleert, sodass der Schein der zweiten Natur zu einer Chiffre wird, die das Subjekt nicht entziffern kann.

Darüber hinaus betrachten Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* das Verhältnis von Natur und Geist als widerstreitendes Verhältnis. Diese beiden Pole stehen in *jedem* geschichtlichen Stadium in einem bestimmten Herrschaftsverhältnis: Während die Natur in der Vorgeschichte ihre Allgewalt über die Menschen hatte, üben die Menschen seit der Aufklärung durch ihr rationales Denken ihre Herrschaft über die Natur aus. So sind die modernen Menschen zwar von der Naturgewalt in gewissem Grade befreit, aber zugleich ist

dem freilich bereits das Subjekt abgeht. Marx denunziert nicht nur die Hegelsche Verklärung, sondern den Sachverhalt, dem sie widerfährt.«

²⁴² Darum kritisiert Adorno die ontologische Auffassung von invarianter Geschichtlichkeit. Cf. ND, 352 sqq.: »Der einmal gesetzte Unterschied von θέσει und φύσει läßt von der Reflexion sich verflüssigen, nicht aufheben. Unreflektiert allerdings verharmloste jene Zweiteilung den essentiellen geschichtlichen Prozeß zur bloßen Zutat und hülfe auch ihrerseits, das Ungewordene als Wesen zu inthronisieren.«

²⁴³ Adorno: »Die Idee der Naturgeschichte«, p. 360.

²⁴⁴ Cf. Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Form der großen Epik*, Berlin 1920, p. 52.

das gesellschaftliche System ständig gewachsen, bis dahin, dass es die individuellen Menschen unterjocht.²⁴⁵ Dadurch schlägt die moderne Rationalität in eine neue Irrationalität um. Adorno und Horkheimer vertreten dabei die Ansicht, dass die Herrschaft über die Natur nie gerechtfertigt werden darf. So spricht Adorno von einer »Idee der Versöhnung von Natur« (ÄT, 100). Diese Versöhnungsidee ist als Kritik an derjenigen Fortschrittsidee konzipiert, unter der die Beherrschung und die Ausbeutung der Natur legitimiert werden. In diesem Zusammenhang spricht Benjamin von der Utopie einer ausbeutungslosen Gesellschaft. Gegen die technokratische Idee der Fortschritte der Naturbeherrschung erinnert Benjamin an eine utopische Gesellschaft, die von Charles Fourier dargestellt wurde:

Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehen, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem korrumpierten Begriff der Arbeit gehört als sein Komplement *die* Natur, welche wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, »gratis da ist«.²⁴⁶

Wir können der Idee der Versöhnung von Natur und Menschen erst dann innwerden, wenn wir dessen eingedenk sind, dass der Fortschritt der Naturbeherrschung letztlich nicht die Freiheit der Menschen bringt. Adorno behauptet, dass das Naturschöne als Allegorie dieser Versöhnungsidee erscheint. Er nimmt dabei die »Idee der Versöhnung von Natur« in transformierter Form auf, und zwar als »Urgeschichte«. Die Urgeschichte ist konzipiert als ein idealer Zustand, in dem es gar keine Naturbeherrschung gibt. Die Erfahrung des Naturschönen wird zur »Anamnese« dieser idealen Urgeschichte.²⁴⁷ Dabei behauptet Adorno, dass die Erfahrung des Naturschönen sowohl ihre Stärke wie ihre Schwäche habe:

Ihre Stärke, weil sie des herrschaftslosen Zustands eingedenkt, der wahrscheinlich nie gewesen ist; ihre Schwäche, weil sie eben dadurch in jenes Amorphe zerfließt, aus dem der Genius sich erhob und jener Idee von Freiheit überhaupt erst zuteil war, die in einem herrschaftslosen Zustand sich realisierte. Die Anamnese der Freiheit im Naturschönen führt irre, weil sie Freiheit im älteren Unfreien sich erhofft. (ÄT, 104)

Da die uns schön erscheinende Natur unverständlich und unbestimmbar ist, entzieht sie sich der Herrschaft der Menschen. Der Grund liegt darin, dass die theoretische Identifikation der

²⁴⁵ Cf. DA, 56.

²⁴⁶ Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I·2, p. 699. Cf. auch das »Fourier«-Konvolut vom *Passagen-Werk* Benjamins, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V·2, pp. 764-799.

²⁴⁷ Der Begriff der »Anamnese« geht auf Platons Theorie des Erkennens in *Phaidon* zurück.

Sache mit dem Denken eine notwendige Bedingung für die praktische Nutzung der Sache ist. Das Subjekt, das die Natur ästhetisch wahrnimmt, bezieht sich daher auf die Natur »einzig als Erscheinung, nie als Stoff von Arbeit und Reproduktion des Lebens, geschweige denn als das Substrat von Wissenschaft« (ÄT, 103). Die Erfahrung des Naturschönen wird darum auch als Erinnerung an einen idealen herrschaftslosen Zustand aufgefasst. In diesem Sinne bezeichnet Adorno das Naturschöne als ein Noch-Nicht-Seiendes: »Die Würde der Natur ist die eines noch nicht Seienden, das intentionale Vermenschlichung durch seinen Ausdruck von sich weist.« (ÄT, 115)

Schließlich besagt Adornos Auffassung des Naturschönen als allegorischem Bild, dass das Naturschöne das Bild eines unerreichbaren Ideals sei. Und »Allegorie heißt gewöhnlich«, so definiert Adorno, »sinnliche Darstellung eines Begriffes, und darum nennt man sie abstrakt und zufällig. Die Beziehung des allegorisch Erscheinenden und des Bedeuteten aber ist keine zufällige zeichenhafte« Beziehung, sondern eine »Sachbeziehung«.²⁴⁸ Allegorie sei »Ausdruck«; und was sich ausdrückt, sei nichts anderes als »ein geschichtliches Verhältnis«.²⁴⁹ So sind im allegorischen Naturphänomen das Naturhafte und das Geschichtliche miteinander verschränkt.²⁵⁰ Adorno ist dabei der Ansicht, dass die Erfahrung dieser Verschränkung von Natur und Geschichte den »allegorischen Tiefblick« verlange, der die kritische »Haltung der melancholischen Versenkung« sei.²⁵¹ Erst unter diesem allegorischen Blick offenbart sich Natur als Geschichte; umgekehrt erweist sich Geschichte als Vergängnis, also Natur. Die allegorische Erfahrung der Natur ist folglich die Erinnerung an das ideale Vergangene in einem Naturphänomen.²⁵² In diesem Punkt kann man darauf hinweisen, dass Adornos Bezeichnung des Naturschönen als Allegorie die Transformation des Schlegelschen Begriffs der Allegorie ist. In »Gespräch über die Poesie« sagt Friedrich Schlegel: »Alle Schönheit ist Allegorie. Das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen«.²⁵³ Im Anklang an diesen Gedanken schreibt Adorno:

²⁴⁸ Adorno: »Die Idee der Naturgeschichte«, p. 358.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Das ist Benjamins Begriff der Naturgeschichte. Ihm zufolge liegt »in der Allegorie die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen«. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I-1, p. 343. Benjamin betrachtet die Geschichte der irdischen Welt als Prozess des Naturverfallens. Damit grenzt er sich von der ganzen Linie des Historismus definitiv ab.

²⁵¹ Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 188.

²⁵² Ibid. Adorno führt als Beispiel für die »Erinnerung in dem Phänomen selber« Hölderlins Gedicht ›Der Winkel von Hardt‹ an. Cf. dazu ÄT, 111 und Adorno: »Parataxis«, in: *GS*, Bd. 11, pp. 449-452. Gegen Friedrich Beißners »philologische« Erklärung vertritt Adorno die Position, dass Hölderlins ›Der Winkel von Hardt‹ im Licht der »Idee einer allegorischen Naturgeschichte« interpretiert werden müsse, um dessen komplexen Sinn aus der »naturgeschichtlichen Konstruktion« zu empfangen.

²⁵³ Schlegel: »Gespräch über die Poesie«, in: *Kritische Ausgabe*, Bd. 2, p. 324.

Das Naturschöne bleibt Allegorie dieses Jenseitigen trotz seiner Vermittlung durch die gesellschaftliche Immanenz. Wird aber diese Allegorie als der erreichte Stand von Versöhnung unterschoben, so erniedrigt sie sich zum Behelfsmittel, den unversöhnten zu verschleiern und zu rechtfertigen, in dem doch solche Schönheit möglich sei. (ÄT, 108)

Das allegorisch wahrgenommene Naturschöne gewinnt demnach die kritische Fähigkeit, sich nicht zur Ideologie der versöhnten Natur degradieren zu lassen, indem es sich als Unerreichbares und Unverständliches verhält.

4.3 Kulturlandschaft: Ruinen der Burgen

Indem Adorno das Thema der »Kulturlandschaft« behandelt, zeigt er auf, wie im Naturschönen »naturhafte und geschichtliche Elemente ineinander« spielen (ÄT, 111). Unter »Kulturlandschaft« versteht Adorno einen Ort, wo Zweckbauten sich an »landschaftliche Formen und Linien« ihrer Umgebung anpassen; und wo ihre Baumaterialien auch »ihrer Umgebung entstammten« (ÄT, 76). Dazu kann man z. B. die Agrarlandschaft der Toskana rechnen.

Im Anschluss an Benjamins *Trauerspiel*-Buch führt Adorno als Beispiel für die Kulturlandschaft die »Ruine« an.²⁵⁴ Denn die Ruinen der Burgen oder Schlösser veranschaulichen durch ihre verfallende Form, wie die Geschichte sich in einen Raum der Natur einprägt. Die Ruinen sind also nicht bloße Reste von einem Bauwerk, sondern ein »Ausdruck von Geschichte« (ÄT, 102). Der Reiz der Trümmer besteht nicht in ihrer zerstörten Gestalt, sondern in ihrer eigentümlichen und komplexeren Verschränkung von Natur und Geschichte. Adorno zählt darum die Ruinen zum Naturschönen:

Geschichtliche Gebilde, oftmals in Relation zu ihrer geographischen Umgebung, etwa auch ihr durch das verwandte Steinmaterial ähnlich, werden als schön empfunden. In ihnen steht nicht, wie in der Kunst, ein Formgesetz zentral, sie sind selten geplant, obwohl ihre Ordnung um den Kern von Kirche oder Marktplatz im Effekt zuweilen auf etwas dergleichen herausläuft, wie denn überhaupt ökonomisch-materielle Bedingungen zuzeiten Kunstformen aus sich entlassen. Gewiß besitzen sie nicht den Charakter der Unberührbarkeit, der von der gängigen Ansicht mit dem Naturschönen assoziiert wird. (ÄT, 111)²⁵⁵

²⁵⁴ Cf. dazu Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 353: »Die allegorische Physiognomie der Natur-Geschichte, die auf der Bühne durch das Trauerspiel gestellt wird, ist wirklich gegenwärtig als Ruine. Mit ihr hat sinnlich die Geschichte in den Schauplatz sich verzogen«.

²⁵⁵ Auf ähnliche Weise schreibt Georg Simmel in seinem Essay »Die Ruine: Ein ästhetischer Versuch«, in: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/M. 1993, p. 126. Simmel zufolge ist »der Reiz der Ruine, daß hier ein Menschenwerk ganz wie ein Naturprodukt empfunden wird«.

Adorno weist darauf hin, dass die »Entdeckung dieser ästhetischen Schicht« auf die Romantik zurückdatiere (ibid.). In der Romantik spielte die Ruine eine wichtige Rolle, weil die bruchstückhaften Reste eines Gebäudes nicht nur als ein Motiv der romantischen Landschaftsmalerei, sondern auch als ein Modell der romantischen Philosophie dienten.²⁵⁶ Daher kann man darauf aufmerksam machen, dass Friedrich Schlegel den ästhetischen Begriff von »Fragment« als ein spezifisches Prinzip der romantischen Philosophie konzipierte, so dass er seine Texte wie *Athenäums*-Fragmente in Form von »in sich selbst vollendet[en]« Fragmenten verfasste.²⁵⁷

²⁵⁶ Einen guten Überblick über das Thema »Ruinen und Natur« findet sich in Michel Makarius: *Ruinen. Die gegenwärtige Vergangenheit*, übers. von Michael Bayer, Paris, pp. 133-149.

²⁵⁷ Cf. Schlegel: *Athenäums*-Fragmente Nr. 206, in: *Kritische Ausgabe*, Bd. 2, p. 197.

5. KRITIK AN DEN IDEOLOGIEN DER NATUR

Adornos kritische Theorie der Gesellschaft ist als »Ideologiekritik« zusammenzufassen, nämlich die Kritik des falschen Bewusstseins. Adornos Auffassung der Ideologiekritik ist sehr vielschichtig, denn er spricht von dem dialektischen Begriff der Ideologie. Er definiert Ideologie als »objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren«; und damit übernimmt er den marxistischen Ideologiebegriff.²⁵⁸ Adorno vertritt aber einen eigenen Ideologiebegriff, indem er die Ideologie als »reale Gesellschaft selber« bezeichnet.²⁵⁹ Adornos Theorie des Naturschönen ist zum Teil auch kritische Gesellschaftstheorie, insofern er die ideologischen Bewusstseinstypen, die auf Naturerfahrung bezogen sind, kritisiert. Dabei spricht er von drei Formen der Ideologie des Naturschönen: die an sich seiende Natur, Trugbild, Projektion.

5.1 Der Ideologiebegriff von Adorno

Karl Marx und Friedrich Engels haben in ihrer *Deutschen Ideologie* die Religionskritik von Ludwig Feuerbach eine »Ideologie« genannt. Denn Feuerbach habe zwar das religiöse Wesen in das menschliche Wesen aufgelöst, aber dieses Wesen des Menschen sei ein »Abstraktum« geworden, indem das menschliche Wesen, nämlich die weltliche Grundlage der Religion, »ein selbständiges Reich« gebildet habe.²⁶⁰ Um das wirkliche menschliche Wesen zu erfassen, soll man vor allem die Natur- und Lebensbedingungen der Menschen betrachten, und zwar sowohl die natürlichen Grundlagen der lebendigen Menschen wie auch die Art und Weise, wie sie ihre Lebensmittel produzieren und handeln.²⁶¹ Aus dieser Einsicht ergibt sich der »historische Materialismus«, dem gemäß die Analyse der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse die zentrale Rolle in der Geschichtsschreibung spielt. Auch geistige »Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins« ist Marx und Engels zufolge nichts anderes als unsere lebensnotwendige Produktion, die »unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen« ist.²⁶² Dennoch seien

²⁵⁸ Adorno: »Beitrag zur Ideologienlehre«, in: GS, Bd. 8, p. 465.

²⁵⁹ Adorno: »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: GS, Bd. 10·1, p. 26.

²⁶⁰ Marx: *Thesen über Feuerbach*, These 4 und 6, in: MEW, Bd. 3, p. 6.

²⁶¹ Marx; Engels: *Die deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, pp. 20 sqq.

²⁶² Marx; Engels: op. cit., p. 26.

»Moral, Religion, Metaphysik« etc. von ihrer materiellen Grundlage losgelöst und verselbstständigt worden. Diese verselbstständigte geistige Erzeugung sei »Ideologie«.

Für Marx bedeutet die Kritik der Ideologie zunächst die Kritik des *religiösen* Bewusstseins, und dann die des *rechtlichen* Bewusstseins.²⁶³ Er kritisiert dabei diejenige idealistische Auffassung des Rechts und des Staats, in der das Menschenwesen nicht als wirkliches, sondern als ideelles Wesen bestimmt worden ist.²⁶⁴ Hegels Rechtsphilosophie ist Marx zufolge insofern ideologisch, als Hegel in seiner Geschichtsschreibung nur eine von den beiden Seiten der Geschichte, also die geistige Seite, als wesentliche begreift. Deshalb besagt der Leitgedanke Marx', dass die Menschheitsgeschichte nicht von der bloßen Geistesgeschichte, sondern von der Naturgeschichte betrachtet werden müsse.²⁶⁵

Die marxistische Formel »Ideologie ist gesellschaftlich notwendig falsches Bewusstsein« kommt jedoch in der *Deutschen Ideologie* kaum vor, weil dort das Wort »Ideologie« eigentlich im Sinne von »verkehrtem oder verselbstständigtem Bewusstsein« gebraucht wird. Es war Georg Lukács, der den Ideologiebegriff nicht nur als falsches, sondern auch als gesellschaftlich notwendiges Bewusstsein positiv bewertet hat.²⁶⁶ In seiner Aufsatzsammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein* hat Lukács das ideologische Klassenbewusstsein als ein Erkenntnismoment, ein Moment des »Bewußtwerdenkönnens«, aufgefasst.²⁶⁷ Unter »Klassenbewußtsein« versteht Lukács »eine klassenmäßig bestimmte Unbewußtheit über die eigene gesellschaftlich-geschichtliche ökonomische Lage«²⁶⁸. Das Klassenbewusstsein ist widersprüchlich in sich, weil es sich durch »Unbewußtheit« bestimmt; und sowohl das Klassenbewusstsein des Proletariats wie das der Bourgeoisie sind demnach *falsches Bewusstsein*: Das Klassenbewusstsein des Proletariats ist insofern ein falsches Bewusstsein, als die geschichtliche Lage der proletarischen Klasse nicht bewusst wird. Demgegenüber hat die Bourgeoisie ihre geschichtliche Klassenlage erkannt, doch sie hat in ihrer »Wirtschafts-, Staats-, Gesellschaftslehre« auf den Klassencharakter verzichtet, um die Tatsache zu verhüllen, dass mit Beziehung auf »die Frage des Ganzen« ihre Herrschaft über

²⁶³ Cf. Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: MEW, Bd. 1, p. 378. Dort behauptet Marx, dass die Kritik des religiösen Bewusstseins die »Voraussetzung aller Kritik« sei. Und die Kritik der Religion als einer Ideologie heißt: »Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. [...] Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind.«

²⁶⁴ Cf. Marx: op. cit., pp. 384 sqq.

²⁶⁵ Zur Marxschen Konzeption der Naturgeschichte cf. ND, 347-349; cf. auch Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg (1960) ⁴1993, pp. 37-45.

²⁶⁶ Cf. Herbert Schnädelbach: »Zum Ideologiebegriff. 20 Jahre nach der Wende«, in: Rohbeck, Johannes (Hrsg.): *Philosophie und Weltanschauung*, Dresden 2011, p. 18.

²⁶⁷ Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, p. 71.

²⁶⁸ Lukács: op. cit., p. 63. Diese »Unbewußtheit« ist nach Lukács »als ein bestimmtes Strukturverhältnis, als eine bestimmte Formbeziehung, die alle Gegenstände des Lebens zu beherrschen scheint, gegeben«.

die Gesellschaft bloß »eine Minoritätsherrschaft« ist; aber diese »Verschleierung des Wesens der bürgerlichen Gesellschaft« ist für die Bourgeoisie »eine Lebensnotwendigkeit«. ²⁶⁹ So wird der »Gegensatz von Klasseninteresse und Interesse der Gesellschaft« im bürgerlichen Klassenbewusstsein unauflösbar, ²⁷⁰ während der Widerspruch im proletarischen Klassenbewusstsein lösbar ist, indem der dialektische Widerspruch des Einzelinteresses zum einheitlichen Ganzen durch »Selbstaufhebung« gelöst wird. ²⁷¹ Darum hat nur das Proletariat, und nicht die Bourgeoisie, die geschichtliche Aufgabe, die falsche Klassengesellschaft in die Gesellschaft als »streng Einheitliches« aufzuheben. ²⁷² Und deshalb wohnt dem falschen Klassenbewusstsein des Proletariats »die objektive Intention auf das Richtige« inne. ²⁷³

Im Anschluss an diesen traditionellen Ideologiebegriff versteht Adorno unter *Ideologie* sowohl *falsches Bewusstsein* als auch *objektiv notwendiges Bewusstsein*, in dem ein Moment des Wahren enthalten ist. So übernimmt er den traditionellen Ideologiebegriff mit Modifikation, und zwar als »Verschränkung des Wahren und Unwahren«. ²⁷⁴ Damit meint er, dass die Ideologie als wahres und zugleich falsches Weltbild selber »einer entfalteten städtischen Marktwirtschaft« angehöre und als *Rechtfertigung des Bestandes der kapitalistischen Gesellschaft* fungiere. ²⁷⁵ Ein Beispiel für diese Ideologie als Durchdringung des Wahren mit Falschem ist die Idee von Freiheit und Gerechtigkeit. Diese Idee ist insofern wahr, als die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft nach der »ratio des freien und gerechten Tauschs« konstituiert wird. ²⁷⁶ Aber diese Idee ist zugleich unwahr, weil die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft die reale Macht über ihre Mitglieder ausübt, sodass sie gegen die einzelnen Subjekte unfrei und ungerecht ist. So verwickelt sich die Idee der Freiheit und Gerechtigkeit durch ihre Umsetzung in einen Widerspruch; und die sozialen Normen werden zu Ideologien, indem sie in facto die Individuen beherrschen. ²⁷⁷

²⁶⁹ Lukács: op. cit., p. 78.

²⁷⁰ Lukács: op. cit., p. 85.

²⁷¹ Lukács: op. cit., p. 84.

²⁷² Lukács: op. cit., p. 83. Hierbei kann man deutlich erkennen, dass Lukács die Hegelsche Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* in den Marxschen historischen Materialismus aufgenommen hat. Adorno ist auch davon beeinflusst, dass Lukács versuchte, »den dialektischen Begriff überhaupt in der materialistischen Version der Dialektik wiederzuerwecken«. Er betrachtet aber die Spätschriften Lukács' sehr kritisch, weil in ihnen »aus den fixierten, aus der Dialektik übernommenen Begriffen alle möglichen Werturteile herausgesponnen« worden seien. Cf. Adorno: *Einführung in die Dialektik*, pp. 146 sqq.

²⁷³ Lukács: op. cit., p. 85.

²⁷⁴ Adorno: »Beitrag zur Ideologienlehre«, p. 465.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Adorno: »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, in: GS, Bd. 8, p. 368.

²⁷⁷ Jaeggi macht in ihrer Deutung von Adornos Ideologiebegriff darauf aufmerksam, dass es sich um »ein in mehrfacher Hinsicht komplexes (und wechselseitig konstitutives) Verhältnis von Normen und Praktiken« handelt, wenn er Ideologie als »Durchdringung von wahr und falsch« bezeichnet. Rahel Jaeggi: »Was ist Ideologiekritik?«, in: Dies.; Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M. 2009, p. 276.

Damit vertritt Adorno die Position, dass die Ideologie »heute die reale Gesellschaft selber« sei.²⁷⁸ Das bedeutet erstens, dass sich die kapitalistische Gesellschaft heutzutage verselbstständigt hat, indem sie sich für ein »System« hält, und zwar für die »Synthesis eines atomisierten Mannigfaltigen«.²⁷⁹ Soweit die Gesellschaft das ganzheitliche System ist, bedrängt diese Gesellschaft »eine Art negativer Identität von Allgemeinem und Besonderem«.²⁸⁰ Und dadurch, dass der »objektive Geist«, also die objektivierten sozialen Normen, sich zu einer Herrschaft über die menschlichen Subjekte verselbstständigt, entsteht das moderne Phänomen der »Entfremdung«. Die soziale Welt ist dem Subjekt entfremdet, weil diejenigen sozialen Normen, die ihre Allmacht über das Subjekt haben, in ihrer Verwirklichung zum Abstraktum geworden sind. Darum leidet das moderne Subjekt unter dem Gefühl der Ohnmacht und Sinnlosigkeit.²⁸¹

Dass die Ideologie heutzutage »die reale Gesellschaft selbst« sei, bedeutet zweitens, dass die kapitalistische Gesellschaft eine fiktive Welt erzeugt, und zwar als Kompensation der sinnenleerten, zur »zweiten Natur« erstarrten Welt. Diese »Konstruktion abstrakter Utopien« ist für Adorno die gegenwärtige Ideologie, die sich von dem traditionellen Ideologiebegriff unterscheidet.²⁸² Deshalb behauptet er, dass »es im eigentlichen Sinn von falschem Bewußtsein keine Ideologien mehr gibt, sondern bloß noch die Reklame für die Welt durch deren Verdopplung«; und diese neue Ideologie sei »der gesellschaftlich notwendige Schein«, weil die scheinhafte Welt gesellschaftlich bedingt ist.²⁸³ Das besagt, dass die Produktion des Scheins die notwendige Konsequenz der Verselbstständigung der kapitalistischen Gesellschaft ist. Diese Gesellschaft benötigt für ihren Bestand die »Kulturindustrie«, die die fiktive Welt produziert und reproduziert. »Das gesellschaftlich bedingte falsche Bewußtsein von heute« ist deshalb nach Adorno der durch Kulturindustrie manipulierte »Bewußtseins- und Unbewußtseinszustand der Massen«.²⁸⁴

²⁷⁸ Adorno: »Kulturkritik und Gesellschaft«, p. 26. Allerdings meint Adorno mit »heute« die Mitte des 20. Jahrhunderts und bestimmt die »Gesellschaft« jener Zeit – ihren Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gemäß – als »Industriegesellschaft« und »Kapitalismus«. Cf. dazu Adorno: »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, p. 361. Diese Bestimmung gilt, wenn auch bedingt, noch für unsere Zeit, weil die Produktionsverhältnisse der meisten Staaten kapitalistisch strukturiert sind.

²⁷⁹ Adorno: »Einleitung zum *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*«, in: GS, Bd. 8, p. 321.

²⁸⁰ Adorno: »Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute«, in: GS, Bd. 8, p. 186. Cf. auch ND, 338.

²⁸¹ Zum Begriff der Entfremdung als »Form von Machtlosigkeit und Ohnmacht« cf. R. Jaeggi: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. 2005, pp. 40 sqq.

²⁸² Adorno: »Kulturkritik und Gesellschaft«, p. 26.

²⁸³ Adorno: op. cit., p. 29.

²⁸⁴ Adorno: »Beitrag zur Ideologienlehre«, p. 474 und 466. Cf. dazu Adorno: »Résumé über Kulturindustrie«, in: GS, Bd. 10-1, p. 337. Unter dem »kollektiven Unbewußten« versteht Adorno in Anlehnung an die Psychoanalyse Freuds, dass »in der tiefsten Schicht der Individuation, nämlich in der, an welche die individuelle Triebdynamik eigentlich gar nicht heranreicht, sich das gesellschaftliche, das kollektive Moment durchsetzt«. Adorno:

Adorno vertritt damit die Auffassung, dass die Ideologie heutzutage als »Bewußtseins- und Unbewußtseinszustand der Massen« total geworden sei, weil das kapitalistische System der Gesellschaft umfassend versucht, »die Massen als Konsumenten einzufangen«, und »ihren Bewußtseinszustand zu modellieren und zu fixieren«. ²⁸⁵ Es ist zwar schwierig, den nichtigen Schein zu durchschauen, doch diese scheinhafte Ideologie, die ihre Macht über das Einzelsubjekt ausübt, ist nach Adorno »vermöge der Fähigkeit zur Reflexion« durchschaubar (ND, 339). Das falsche Bewusstsein sei dadurch aufzuheben, dass das Subjekt über seinen eigenen Bewusstseinszustand und seine Erfahrung der Welt reflektiert. Dazu sagt Adorno:

In der menschlichen Erfahrung ist der Bann das Äquivalent des Fetischcharakters der Ware. Selbstgemachtes wird zum An sich, aus dem das Selbst nicht mehr hinausgelangt; im dominierenden Glauben an Tatsachen als solche, in ihrer positiven Hinnahme verehrt das Subjekt sein Spiegelbild. Als Bann ist das verdinglichte Bewußtsein total geworden. Daß es ein falsches ist, verspricht die Möglichkeit seiner Aufhebung: daß es nicht dabei bleibe, daß falsches Bewußtsein unvermeidlich sich über sich hinaus bewegen müsse, nicht das letzte Wort behalten könne. (ND, 339)

Bevor ich auf diese Aufgabe des reflektierenden Bewusstseins eingehe, werde ich im folgenden Marx' Theorie des Warenfetischismus und Lukács' Begriff der Verdinglichung rekapitulieren. Marx hat in seinem *Kapital* die reflexionslogische Struktur der Warenform analysiert. Marx zufolge ist eine Ware zunächst ein sinnliches Ding, das »durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt«. ²⁸⁶ Zugleich ist dieselbe Ware als ein übersinnliches oder gesellschaftliches Ding zu betrachten, weil sie gegen eine andere Ware in Geldform austauschbar ist. Darum bezeichnet Marx eine Ware als »ein sinnlich übersinnliches Ding«. ²⁸⁷ Damit hat jede Ware einen doppelten Charakter, nämlich als Gebrauchs- und als Tauschwert. Die Pointe dieser Warenformanalyse liegt darin, dass der »Gebrauchswert [...] zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts [wird]«. ²⁸⁸ Das besagt, dass eine Ware nicht als ein Produkt menschlicher Tätigkeit, sondern als ein sinnliches Ding erscheint, dessen natürliche Eigenschaften nützlich sind. Dadurch, dass sich ein Arbeitsprodukt in eine Ware verwandelt, also nicht nur in einen nützlichen Gegenstand, sondern auch in einen Träger des Tauschwertes, erscheint die Ware den Menschen als ein Ding, das selbst beide Werte enthält. Marx nennt dies den »Fetischcharakter der Ware«. Die

Einleitung in die Soziologie (1968), in: NL, Abt. 4, Bd. 15, hrsg. von Christoph Gödde, Frankfurt/M. 1993, p. 191.

²⁸⁵ Adorno: »Beitrag zur Ideologienlehre«, p. 474.

²⁸⁶ Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in: MEW, Bd. 23, p. 49.

²⁸⁷ Marx: op. cit., p. 85.

²⁸⁸ Marx: op. cit., p. 70. Zur reflexionslogischen Analyse der Warenform vgl. Georg Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M. 1991, pp. 210 sqq.

Ware wird zu einem Schein, indem sie den wesentlichen Charakter eines menschlichen Arbeitsprodukts durch ihre unmittelbare Erscheinung verhüllt. Damit spiegelt die Warenform den Menschen »das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen« zurück.²⁸⁹

Diesen Marxschen Ansatz hat Lukács in seinem Aufsatz *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats* weitergeführt. Er vertritt darin die Ansicht, dass im modernen Kapitalismus die Beziehungen zwischen Personen verdinglicht und damit entmenschlicht worden seien. Der Grund für das Phänomen der Verdinglichung liege darin, dass in der kapitalistischen Gesellschaft die Warenform nicht bloß als eine Form des »gesellschaftlichen Stoffwechsels der Menschen«, sondern vielmehr als universelle Form der »Gestaltung der Gesellschaft« erscheine.²⁹⁰ Lukács behauptet also, dass im Kapitalismus die Warenform »alle Lebensäußerungen« bestimme,²⁹¹ sodass »die abstrakt-quantitative Form der Kalkulierbarkeit«²⁹² sowohl subjektives Verhalten wie subjektive Erfahrung prägt. So verwandelt sich auch die menschliche Arbeit, die im Grunde keine Ware, sondern eine gesellschaftliche Tätigkeit ist, im kapitalistischen Wirtschaftssystem bloß in einen verkäuflichen Gegenstand, indem die »Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters« getrennt wird.²⁹³

Diese Auffassung der Verdinglichung übernimmt Adorno mit einer Modifikation: Während Lukács die verdinglichte Bewusstseinsform als grundlegende Struktur alltäglicher Praxis und menschlicher Verhaltensweise auffasst,²⁹⁴ ist das verdinglichte Bewusstsein für Adorno nicht nur ein sozialphilosophisches, sondern auch ein erkenntnistheoretisches Problem. Er versteht unter dem verdinglichten Bewusstsein diejenige subjektive Reflexionsform der Waren, die eine dinghafte Gestalt des Bewusstseins ist.²⁹⁵ Daraus folgert Adorno, dass »Verdinglichung selbst [...] die Reflexionsform der falschen Objektivität« sei (ND, 191). Das heißt, dass die Form des verdinglichten Bewusstseins ein Typus des Identitätsdenkens ist, das die falsche Identität von Subjekt und Objekt setzt. Damit vertritt Adorno gegen Lukács die Meinung, dass die dinghafte Gestalt des Bewusstseins nicht auf die

²⁸⁹ Marx: op. cit., p. 86.

²⁹⁰ Lukács: »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats«, in: Ders.: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, p. 96.

²⁹¹ Lukács: op. cit., p. 95.

²⁹² Lukács: op. cit., p. 105.

²⁹³ Lukács: op. cit., p. 110.

²⁹⁴ Dass Lukács »die Verdinglichungszwänge auf das gesamte Alltagsleben im Kapitalismus überträgt«, stellt Axel Honneth in Frage. Denn es sei »im Text nicht ganz klar, wie diese soziale Generalisierung theoretisch vonstatten geht«. Axel Honneth: *Verdinglichung*, Frankfurt/M. 2005, p. 21.

²⁹⁵ Cf. ND, 190.

dominierende Bewusstseinsform in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft eingeschränkt werden dürfe; vielmehr sei jede subjektivistische Position, dass das Objektive letztlich mit der Subjektivität restlos identifiziert werden könne, eine falsche Form des Bewusstseins und darum eine Ideologie.²⁹⁶

Hinzu kommt die Ansicht Adornos, dass die Überwindung dieser Ideologie dadurch möglich sei, dass das Subjekt durch seine Fähigkeit der Reflexion die falsche Identifizierung des Objektiven mit dem Subjekt selbst kritisiert und das richtige Verhältnis von Subjekt und Objekt dialektisch entdeckt. Dies ist genau die Aufgabe der negativen Dialektik Adornos, nämlich sich der Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt bewusst zu werden, ohne das Objekt mit dem Subjekt gleichzusetzen. Das Ziel der negativen Dialektik ist dann das Bewusstsein der Nichtidentität von Subjekt und Objekt, d. h. das Bewusstwerden der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt »im verwirklichten Frieden«; und »Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander«.²⁹⁷

5.2 Naturschutzpark: Ideologie der unberührten Natur

Adorno behauptet, dass es überhaupt unmöglich sei, ein absolutes Naturhaftes zu erfahren. Denn ein Naturhaftes, das von Geschichte und Gesellschaft ganz unabhängig ist, gibt es nicht. Jedes Naturhafte existiert nur im historischen und sozialen Kontext. Ein Naturhaftes ist deshalb kein Unmittelbares, sondern ein Vermitteltes. Der Grund dafür liegt darin, dass das Natürliche ausschließlich als negativ, d. h. als Gegensatz vom Künstlichen, begriffen werden kann. Daraus schließt Adorno, dass eine unverstümmelte Natur, die an sich zu existieren scheint, ein ideologisches Naturbild sei.²⁹⁸ So z. B. drückt das Wort »Naturparadies« die Vorstellung von einer unberührten Natur aus, und zwar die Vorstellung von einem natürlichen Raum, in dem die vielfältigen Arten der Tiere und Pflanzen frei von menschlichen Nutzungen ihre Leben erhalten. Aber derartige reine Natur ist ein *Schein*, der deren gesellschaftliche Vermitteltheit verhüllt. Aus diesem Grund sagt Adorno, dass »das

²⁹⁶ Cf. Adorno: »Zu Subjekt und Objekt«, p. 750.

²⁹⁷ Adorno: op. cit., p. 743. Cf. hierzu M. Seel: »Anerkennende Erkenntnis. Eine normative Theorie des Gebrauchs von Begriffen«, in: Ders.: *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt/M. 2004, pp. 57-61. Zu Recht sagt Seel zu Adornos *Negativer Dialektik*, dass es um die »normative Begriffstheorie« geht, nämlich die Theorie der »aner kennenden Erkenntnis«. Nicht nur logisch wahre, sondern auch ethisch richtige Erkenntnis eines Objekts besteht nach Seel im Anerkennungsverhältnis, »in dem Erkennendes und Erkanntes füreinander da sind, ohne voneinander dominiert zu werden«.

²⁹⁸ Cf. Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 125.

reflektierende Bewußtsein die Aufgabe hat, gerade diesen Schein des Ansichseins zu zerstören und demgegenüber in dem, was sich verschließt, was also nicht offenbar ist, in dem verborgenen Wesensgesetz der Bewegung das eigentliche Sein zu entdecken«. ²⁹⁹ Dies ist die Aufgabe des deutenden und allegorischen Blicks; und »Deuten« heißt nach Adorno, »der Spur dessen innewerden, was an dem was ist hinausweist über das bloß Seiende«. ³⁰⁰ Deshalb sind die erhabenen oder auratischen Naturphänomene für Adorno die kritischen Modelle gegen die bloße unmittelbare Naturerfahrung. ³⁰¹

Wenn Naturphänomene nicht deutend reflektiert werden, sodass die Natur als bloß Seiendes scheint, dann verwandeln sich diese Erscheinungen in die Deckbilder, die die geschichtliche Vermitteltheit der Natur unsichtbar macht. Adorno ist deswegen der kritischen Ansicht, dass Naturschutzparks insofern einen ideologischen Charakter haben, als Natur in den Schutzgebieten nicht wirtschaftlich benutzt und damit unberührt zu bleiben scheint. ³⁰² Die scheinbar unverstümmelte Natur in den Naturschutzparks fungiert dann als eine Ideologie, indem diese Natur die Ausbeutung jener Natur, die außerhalb der Gebiete liegt, legitimiert. Adorno ist deshalb der Meinung, dass die Menschen diejenige »Natur zum Naturschutzpark«, die nur winzige Teile der ganzen Erde umfasst, als »Alibi« für ihre totale Ausbeutung der Natur nehmen (ÄT, 107). ³⁰³

Adorno ist der Ansicht, dass der Schein der reinen Natur eine wichtige Rolle in der bürgerlichen Ideologie spiele. Ein Ideal des Natürlichen sei »ein Kernstück der bürgerlichen Ideologie«. ³⁰⁴ Denn das Bürgertum, das durch seine Revolutionen den Feudalabsolutismus letztendlich aufgelöst hat, hat seine Idee der Freiheit und Gleichheit in Zeichen von Natürlichem ausgedrückt, indem es das Rechtssystem auf den *natürlichen* Menschenrechten aufgebaut und entgegen der alten aristokratischen Klasse, deren Lebensstil gekünstelt und konventionell war, seine eigene Lebensform als *natürliches* Leben bestimmt hat. Dies zeigt

²⁹⁹ Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 192.

³⁰⁰ Adorno: op. cit., p. 194.

³⁰¹ Cf. ÄT, 109 und 408.

³⁰² Adorno bezeichnet »Kulturlandschaft« als Gegenmodell zum Schein der unberührten Natur. Denn die Kulturlandschaften besitzen ganz gewiss »nicht den Charakter der Unberührbarkeit, der von der gängigen Ansicht mit dem Naturschönen assoziiert wird« (ÄT, 101).

³⁰³ Cf. hierzu Konrad P. Liessmann: *Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno*, Wien 1991, pp. 80 sqq. Liessmann weist darauf hin, dass auch Natur in den Schutzgebieten nicht geschützt werden kann, insofern die ökologische Krise nicht grundsätzlich verhindert werden kann. Des Weiteren verweist Liessmann darauf, dass »die ästhetische Nutzung solcher Parks durch deren Besucher diese tendenziell wiederum gefährdet«, weil diese Naturdenkmäler aufgrund der landschaftlichen Eigentümlichkeit errichtet sind. Diese beiden Hinweise sind zwar interessant, aber nicht wirklich relevant für Adornos Kritik der ideologischen Zutat der Naturschutzparks. Denn es handelt sich dabei *nicht* um den Naturschutz, sondern um die durch den Naturschutz *legitimierte* Naturausbeutung.

³⁰⁴ Adorno: »Kulturkritik und Gesellschaft«, p. 26.

sich daran, dass das Bürgertum den bürgerlichen Staat als einen »naturwüchsigen«³⁰⁵ Staat bezeichnet und die bürgerliche Sexualmoral durch ein »Ideal des Natürlichen«³⁰⁶ gesetzt hat.

Die Durchsetzung eines bürgerlichen Ideals findet sich insbesondere im Übergang des Gartenstils in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, nämlich vom geometrischen zum landschaftlichen Stil. Im Gegensatz zum französischen Gartenstil suchte »der Landschaftsstil, wie er in England entstanden war, in den Parks ein Stück unberührte Natur nachzubilden.«³⁰⁷ Aber diese bürgerlichen Ideale des puren Naturhaften sind Ideologien, weil das, was »dem bürgerlichen Bewußtsein als Natur und natürlich gilt« (ND, 351), ein nichtiger Schein des Ansichseins der Natur, ist. Dieser Schein der puren Natur ist letztlich ein Behelfsmittel, die Herrschaft der bürgerlichen Klasse zu rechtfertigen.

5.3 Rousseauismus: Ideologie der idyllischen Natur

Nicht nur eine reine Natur, sondern auch eine idyllische Natur ist für Adorno ein ideologisches Naturbild. Das Idyllische ist ein Motiv der Kunst und schildert ein einfaches, ländliches Leben. Das Idyllische findet man z. B. in einer dichterischen oder malerischen Darstellung von Hirten- und Schäferszenen.³⁰⁸ »In der Idylle vergleichen wir Unruhe und Mühsal unseres Lebens mit der Ruhe der Hirten, die Herrschaft unserer Leidenschaften mit der Einfachheit ihrer Sitten und Gefühle.«³⁰⁹ So werden die idyllischen Szenen den städtischen gegenübergestellt.

Schon Schiller und Hegel haben diesen Begriff der Idylle gründlich abgelehnt. Hegel hat in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* den idyllischen Zustand als Versetzung des Menschen in »die Vorstellung des goldenen Zeitalters« kritisiert.³¹⁰ Das besagt, dass man den idyllischen Zustand als einen »idealischen« Zustand betrachtet, in dem »der Mensch sich unmittelbar mit dem begnügt, was ihm die Natur liefert«, während in der

³⁰⁵ Cf. ND, 350 sqq. Adorno findet in der Hegelschen Rechtsphilosophie den Typus der Naturwüchsigkeit des gesellschaftlichen Systems, denn Hegel sagt im § 4 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, dass »das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur«, sei.

³⁰⁶ Nach Adorno hat die bürgerliche Sexualmoral »ein Ideal des Natürlichen, das unter einer Art von Freiluftkultur möglichst auf die pure Genitalität hinausläuft und gegen jedes Raffinement sich sträubt«. Adorno: »Sexualtabus und Recht heute«, in: GS, Bd. 10-2, p. 538.

³⁰⁷ Andrea van Dülmen: *Das irdische Paradies. Bürgerliche Gartenkunst der Goethezeit*, Köln 1999, p. 1. Hier erläutert die Autorin, dass »die Ablösung des geometrischen Stils durch landschaftliche, natürliche Formen« die Folge »eines grundlegenden Wandels« des Geistigen, Gesellschaftlichen, Politischen sei.

³⁰⁸ Das Wort »Idylle« herrührt vom griechischen Wort »εἰδύλλιον«.

³⁰⁹ Ulrich Dierse: »Idylle«, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976, p. 193.

³¹⁰ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), p. 108.

Stadt die »Leidenschaften des Ehrgeizes, der Habsucht« den Menschen beherrschen.³¹¹ Damit meint Hegel, dass die Vorstellung eines idealischen Naturzustands sowohl mangelhaft als auch abstrakt sei, weil beim idyllischen Zustand das Wesentliche der menschlichen Arbeit an den Naturdingen, nämlich die intersubjektive Anerkennungsstruktur in der menschlichen Bearbeitung der Natur, übersehen werde. Daher sagt Hegel im Anschluss an die Kritik an Salomon Gessner, dass der Mensch »höhere Triebe habe als ihm die Natur befriedigt«; und aufgrund des »Mangel[s] der Entwicklung des Geistes« hat Hegel den Gedanken des idyllischen Zustandes abgelehnt.³¹²

Adorno kritisiert wie Hegel das Idyllische als ein idealisiertes Bild des Naturzustands, doch seine Kritik ist viel komplexer als die von Hegel. Zunächst weist Adorno darauf hin, dass im Industriezeitalter das Motiv der Idylle anachronistisch geworden sei. Dies erläutert er durch ein Beispiel so:

Daß der Waldgänger heute, wofern er nicht planvoll die abgelegensten Landschaften sich errechnet, über sich die Düsenflugzeuge tosen hört, macht nicht einfach Natur gegenständlich, etwa als ein von Lyrik zu Feierndes, inaktuell. Der mimetische Impuls wird davon tangiert. Naturlyrik ist anachronistisch nicht bloß vom Stoff her: ihr Wahrheitsgehalt ist geschwunden. (ÄT, 325)

Während die idyllische Darstellung der Natur in der modernen Kunst verschwunden ist, bleibt die idyllische Vorstellung der Natur als eine unschuldige Natur noch im bürgerlichen Bewusstsein. Die bürgerliche Vorstellung einer idyllischen Natur ist in zweifacher Hinsicht ideologisch. Dies liegt zum einen daran, dass eine idyllisch scheinende Natur die wahre Beziehung zwischen Mensch und Natur verschleiert. Eine idyllische Landschaft, in der Mensch und Natur friedlich nebeneinander zu existieren scheinen, wird zu einem Trugbild, indem sie das wirkliche Verhältnis des Menschen zur Natur, also die menschliche Beherrschung der Natur, verdeckt. Die idyllische Natur ist in Wahrheit die von Menschen gebändigte Natur; und deswegen erscheint sie sanft. Darum meint Adorno: »Wo Natur real nicht beherrscht war, schreckte das Bild ihres Unbeherrschtseins. Daher die längst befremdende Vorliebe für symmetrische Ordnung der Natur.« (ÄT, 102 sqq.)

Ein weiterer Grund dafür, dass in der Moderne die idyllische Vorstellung der Natur ideologischen Charakter hat, liegt darin, dass die idyllisch schöne Natur eine Rolle für die Kompensation der industrialisierten Welt spielt. Daraus ergibt sich die »Vulgäranthese von Technik und Natur« (ÄT, 106). In dieser dichotomischen Auffassung wird das Natürliche

³¹¹ Hegel: op. cit., pp. 108 sqq.

³¹² Hegel: op. cit., p. 109. Zu Hegels Kritik der Idylle cf. Karsten Berr: *Hegels Bestimmung des Naturschönen*, Hagen: Fernuniversität, Diss. 2009, pp. 207-213.

dem Technischen unmittelbar gegenübergestellt; und dabei wird das Natürliche immer als schön und unschuldig eingeschätzt, während das Technische als hässlich und unnatürlich angesehen wird.

Diesen Typus der starren Antithese von Natur und Technik bezeichnet Adorno als »Rousseauismus des *retourmons*« (ibid.). Adorno findet also im Rousseauismus mit dessen Ausspruch ›Zurück zur Natur‹ ein ideologisches Moment.³¹³ Es ist allgemein bekannt, dass Jean-Jacques Rousseau den gesellschaftlich-kulturellen Fortschritt kritisiert und den ursprünglichen Naturzustand zum Ziel der Menschheit setzt.³¹⁴ In Anlehnung an dieses Ideal des natürlichen Zustands haben die Rousseauisten nach einem idyllischen, einfachen Leben gestrebt, in dem man stets die schöne Natur im eigenen Garten oder beim Spaziergang empfinden kann. In diesem Zusammenhang weist Adorno darauf hin, dass Kant ein Rousseauist sei, wenn er vom »Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit« rede (KU, B 167). Adorno hält jedoch Kants Ansicht für kritisch, weil dabei das Schöne der Natur und das Schöne der Kunst antithetisch aufgefasst sind: »Noch Kant hegte einige Mißachtung der von Menschen gemachten Kunst, die konventionell der Natur gegenübersteht.« (ÄT, 100)

Und die Freude des Menschen an schöner Natur ist im Grunde eine Freude an sich selbst, nämlich an dem sich der Gesellschaft entfremdeten Subjekt. Das Bild der idyllischen Natur ist das auf die Natur projizierte Spiegelbild des entfremdeten Subjekts. Daraus lässt sich schließen, dass in einer idyllischen Wahrnehmung die Natur mit dem Subjekt identifiziert und dadurch verdinglicht wird. Adorno kritisiert daher den Schein der idyllischen Natur als eine Ideologie des Naturschönen: »Mit der Ausbreitung der Technik, mehr noch in Wahrheit der Totalität des Tauschprinzips wird das Naturschöne zunehmend zu dessen kontrastierender Funktion und dem befochtenen verdinglichten Wesen integriert.« (ÄT, 107)

Dass die reine Entgegensetzung von Schönheit der Naturlandschaft und Hässlichkeit der Industrielandschaft ein Irrtum ist, zeigt sich z. B. daran, dass es in den Alpen verwüstete

³¹³ Der Rousseauismus bedeutet »im weitesten Sinne das Ensemble der fortschrittskritischen Ideen und Prinzipien Jean-Jacques Rousseaus sowie alle zustimmenden Bezugnahmen auf dieses Denken«. Ursula Link-Heer: »Rousseauismus«, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, p. 1086.

³¹⁴ Es steht fest, dass Rousseau mit seinem Begriff des ursprünglichen Naturzustands – anders als seine Anhänger – nie ein ›Zurück zur Natur‹ gemeint hat. Vielmehr spielt sein Begriff des Naturzustands eine methodische Rolle für den Gegenbegriff des Gesellschaftszustands, den er eigentlich analysieren und kritisieren wollte. Rousseau schreibt daher in seinem *Diskurs* unmissverständlich, es sei »kein geringes Unterfangen zu unterscheiden, was in der aktuellen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist, und einen Zustand richtig zu erkennen, der nicht mehr existiert, der vielleicht nie existiert hat, der wahrscheinlich niemals existieren wird«. Jean-Jacques Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit* (1755), übers. von Heinrich Meier, Paderborn 2008, p. 47. Rousseaus antithetische Auffassung von Natürlichem und Künstlichem ist jedoch unübersehbar, wenn er das *natürliche* Gefühl der Selbstliebe (*amour de soi*) von dem *künstlichen* Gefühl der Eigenliebe (*amour-propre*) streng unterscheidet. Cf. Rousseau: op. cit., p. 369.

Gelände gibt, deren Geröllhalden »den industriellen Abfallhaufen gleichen« (ibid.). Im Vergleich dazu gibt es Industrielandschaften, in denen die Zweckbauten nicht bloß hässlich, sondern interessant erscheinen, wie z. B. die Zechenanlagen im Ruhrgebiet, die man heute als Industriedenkmäler *ästhetisch* betrachtet. Adorno sagt darum:

Der Eindruck der Häßlichkeit von Technik und Industrielandschaft ist formal nicht zureichend erklärt, dürfte übrigens bei rein durchgebildeten und im Sinn von Adolf Loos ästhetisch integren Zweckformen fortbestehen. Er datiert zurück aufs Prinzip der Gewalt, des Zerstörenden. Unversöhnt sind die gesetzten Zwecke mit dem, was Natur, wie sehr auch vermittelt, von sich aus sagen will. In der Technik ist Gewalt über Natur nicht durch Darstellung reflektiert, sondern tritt unmittelbar in den Blick. (ÄT, 75)

Des Weiteren kritisiert Adorno, dass es auch ideologisch sei, wenn man Technik nur als Instrument der Naturbeherrschung betrachtet. Denn damit werde die technische Herrschaft über Natur legitimiert. Gegen diese Ideologie von Herrschaft behauptet Adorno, dass Technik »unter veränderten Produktionsverhältnissen ebenso fähig« wäre, der zerstörten Natur zu helfen (ÄT, 107). Diese Idee der Versöhnung von Technik und Natur scheint sich durch gegenwärtige Umwelttechniken zu verwirklichen. Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Tendenz der »umweltfreundlichen« Technologien wirklich der Natur beisteht.

5.4 Tourismus: Ideologie der Freizeit

Adorno vertritt die Ansicht, dass es kein *Schönes* in der Natur ohne ein *Subjekt* gibt, das imstande ist, die Natur ästhetisch zu erfahren; und dieses Subjekt ist geschichtlich und gesellschaftlich bedingt. So sind in jeder ästhetischen Naturerfahrung geschichtlich-gesellschaftliche Momente enthalten. Die Erfahrung der schönen Natur ergibt sich aus der Verschränkung von Natur und Geschichte. Als Konsequenz ergibt sich daraus, dass das Subjekt der Moderne zwar fähig ist, Natur ästhetisch wahrzunehmen. Doch seine Naturwahrnehmung ist durch die Warenform geprägt, denn sie steht unter dem Bann des »Äquivalent[s] des Fetischcharakters der Ware« (ND, 339). Da die Naturerfahrung in der modernen Zeit von den Schemata der Kalkulierbarkeit und Austauschbarkeit beeinflusst wird, trägt das Naturschöne in gewisser Weise die Abdrücke der Ware in sich.³¹⁵ Adorno meint damit, dass ein Naturschönes, das notwendigerweise durch die Warenform vermittelt ist, insofern unter dem Verdacht der Ideologie stehe, als es gar keine Eindrücke der Ware zeigt,

³¹⁵ Dazu cf. ÄT, 106.

sondern als ein unmittelbar Schönes erscheint. Demnach könne ein Naturschönes ein Trugbild, wenn es ein Unmittelbares zu sein scheint, obwohl es in Wahrheit ein Vermitteltes ist. »Ideologie ist das Naturschöne als Subreption von Unmittelbarkeit durchs Vermittelte.« (ÄT, 107)

In diesem Zusammenhang weist Adorno darauf hin, dass das Gefühl für die Naturlandschaft durch modernen Tourismus »kommerziell verwertbar« geworden sei (ÄT, 108). Naturlandschaft wird heutzutage als Erholungslandschaft kommerzialisiert, und das ferienhafte Naturerlebnis wird zur Ware. Jedoch ist das Naturschöne im organisierten Tourismus schwerlich zu erfahren, denn es lässt sich überhaupt nicht dingfest machen. Darüber hinaus findet Adorno im touristischen Naturerlebnis zwei entscheidende Momente des Entfremdungsphänomens, nämlich Projektion und Ohnmacht: Das moderne Subjekt, das sich als für sich seiendes Wesen versteht, »projiziert [...] sich auf die Natur und fühlt als Abgespaltenes ihr sich nahe; seine Ohnmacht in der zur zweiten Natur versteinerten Gesellschaft wird zum Motor der Flucht in die vermeintlich erste« (ÄT, 103).³¹⁶

Das besagt, dass das glückliche Gefühl an der grandiosen Natur durch die Projektion des Subjekts auf die Natur hervorgerufen wird. Das Subjekt ist dabei in zwei Ichs, nämlich das *triebhaft*e und das *vernünftige* Ich, gespalten. Das geistig-vernünftige Ich, das sich von dem naturhaft-triebhaften Ich abgespalten hat und sich als ein Wesen des »virtuell in sich Unendlichen« (ibid.) ansieht, findet beim Betrachten der erhabenen Natur, die auch als ein Unendliches erscheint, eine gewisse Ähnlichkeit mit sich selbst und hat dabei ein glückliches Gefühl. Der moderne Mensch, der von den Menschenrechten und Verfassungen her als freies Wesen konzipiert ist, fühlt sich in der Realität unfrei und machtlos, weil die sozialen Normen große Macht über ihn ausüben. Dieser moderne Mensch, der sich in der Welt der Konventionen ohnmächtig vorfindet, hat das Bedürfnis, in einen Ort der Natur zu fliehen. Doch genau darin besteht die moderne »Fremdenindustrie« (ÄT, 107). Dem kurzen Glück an der Natur, das ein moderner Mensch in seinem Urlaub empfindet, liegt derjenige

³¹⁶ Hierbei folgt Adorno der Lukácsschen Theorie der Naturgeschichte. Lukács hat schon in seiner *Theorie des Romans* auf den projektiven Charakter des modernen Naturgefühls, in Anlehnung an den romantischen Begriff des Sentimentalischen, hingewiesen: »Die Fremdheit der Natur, der ersten Natur gegenüber, das moderne sentimentalische Naturgefühl ist nur die Projektion des Erlebnisses, daß die selbstgeschaffene Umwelt für den Menschen kein Vaterhaus mehr ist, sondern ein Kerker«. Nach Lukács erscheint die bürgerliche Gesellschaft dem modernen Mensch sinnentleert, weil diese Gesellschaft ihm entfremdet ist. Er kann daher in diesem zur zweiten Natur erstarrten sozialen Raum sein Ziel des Lebens nicht finden; stattdessen entsteht in ihm die Sehnsucht nach der Natur, die er »als Gegenstand des Suchens und des Findens« empfindet. Lukács: *Die Theorie des Romans*, p. 55. Friedrich Schiller und Friedrich Schlegel bezeichnen das Sentimentalische als ein reflexives Gefühl, in dem das moderne Subjekt sich spiegelt. Cf. Schiller: »Über naive und sentimentalische Dichtung«, in: *Schillers Werke*, Bd. 20, p. 441; Schlegel: »Brief über den Roman«, in: *Kritische Ausgabe*, Bd. 2, p. 333. Allerdings betrachtet Adorno das sentimentalische Naturgefühl als eine Ideologie des Naturschönen, denn es sei »bloß der trügerische Zuspruch, den Sehnsucht sich zurückspiegelt« (ÄT, 115).

Entfremdungszustand zugrunde, unter dem er im Alltag ständig leidet. Adorno kritisiert darum die bürgerliche Norm der Unterscheidung zwischen Arbeit und Freizeit:

Allbekannt, aber darum nicht weniger wahr, daß spezifische Freizeitphänomene wie der Tourismus und das Camping um des Profits willen angedreht und organisiert werden. Zugleich ist dem Bewußtsein und Unbewußtsein der Menschen der Unterschied von Arbeit und Freizeit als Norm eingebrannt worden. Weil, nach der herrschenden Arbeitsmoral, die von Arbeit freie Zeit die Arbeitskraft wiederherstellen soll, wird die der Arbeit ledige Zeit, gerade weil sie bloßes Anhängsel der Arbeit ist, mit puritanischem Eifer von dieser getrennt. Man stößt hier auf ein Verhaltensschema des bürgerlichen Charakters.³¹⁷

Demnach ist die »Freizeit« nicht nur durch die Freizeitindustrie gestaltet, sondern auch durch das Ziel der Wiederherstellung der Arbeitskraft ökonomisch begründet. Diese weit verbreitete Meinung, dass man nach einer Freizeit umso besser arbeiten könne, bezweifelt Adorno. Denn in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft sei die Arbeit grundsätzlich dem Arbeiter entfremdet, weil Arbeit zur Lohnarbeit geworden ist. Die Lohnarbeit ist eine entfremdete Arbeit, weil der Lohn auf derjenigen Arbeitskraft beruht, die von dem Arbeiter abstrahiert wurde. Adorno stellt fest, dass der Lohnarbeiter eine gewisse »Langeweile« habe. Die Langeweile in der Arbeitszeit sei ein Symptom für Verzweiflung und Unfreiheit des Arbeiters.³¹⁸ Durch diese Langeweile wird das Bedürfnis nach »Ferienreisen und anderen freizeithlichen Ausnahmesituationen« hervorgerufen.³¹⁹ Aber man muss nach der Freizeit wieder arbeiten, um den Lohn zu erhalten. Adorno kritisiert deshalb, dass in der »starrren Grenze zwischen Arbeit und Freizeit« die falschen »Formen des nach dem Profitsystem eingerichteten gesellschaftlichen Lebens« sich fortsetzen.³²⁰ Freizeit ist eine moderne Ideologie von Freiheit.³²¹

³¹⁷ Adorno: »Freizeit«, in: GS, Bd. 10·2, p. 647.

³¹⁸ Adorno: op. cit., p. 650.

³¹⁹ Adorno: op. cit., p. 649.

³²⁰ Adorno: op. cit., p. 647. In diesem Zusammenhang versucht Jaeggi, die sozialphilosophische Kritik der Entfremdung auf die Gegenwart zu beziehen, indem sie z. B. das Aufkommen des sogenannten »flexibel-kreativen, modernen ›Arbeitskraftunternehmer[s]«, für den es zwischen Arbeit und Freizeit keine Grenze mehr« gebe, berücksichtigt. R. Jaeggi: *Entfremdung*, pp. 11 sqq.

³²¹ Ritter vertritt in seinem Aufsatz *Landschaft* die These, dass die als Landschaft vergegenwärtigte Natur in der modernen Gesellschaft die positive Funktion habe, den städtisch Wohnenden mit der umruhenden Natur zu vermitteln. Joachim Ritter: »Landschaft« (1963), in: Ders.: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 2003, p. 432. Ritter zufolge besteht in der Landschaftswahrnehmung die Möglichkeit, diejenige »ganze Natur« ästhetisch zu vergegenwärtigen, die durch die »Verdinglichung der Natur zum Objekt« verloren gegangen ist (431). Ritters Auffassung wird jedoch problematisch, wenn er behauptet, dass »die ästhetische Zuwendung zur Natur [...] die gesellschaftliche Herrschaft über die Natur« voraussetze; »Freiheit« sei »Dasein über der gebändigten Natur« (433). Ritter hält also die modernen Phänomene der Verdinglichung und Entfremdung – im Unterschied zu Adorno – eher für *positiv*, denn sie seien die notwendigen Bedingungen der Freiheit des Menschen.

6. NATURSCHÖNES ALS MODELL FÜR DIE MODERNE KUNST

Gegen Hegels idealistische Ästhetik vertritt Adorno die Ansicht, dass es keinen Vorrang des Kunstschönen vor dem Naturschönen geben könne. Denn beide seien unter dem Aspekt der nicht-begrifflichen, nicht-signifikanten Sprache miteinander »verklammert« (ÄT, 103). Demzufolge gehört das Sich-dem-festen-Begriff-Entziehende nicht nur zum Wesen des Naturschönen, sondern auch zum Wesen des Kunstschönen.³²² Nach Adorno besitzt »das Naturschöne einen ganz spezifischen Modellcharakter für das Kunstschöne [...], weil die Konzeption des Kunstschönen selbst ihrem eigentümlichsten Sinn nach mit dem Naturschönen [...] verwachsen ist.«³²³

6.1 Adornos Begriff des Kunstschönen

Adorno weist darauf hin, dass das Kunstschöne »seinem Anschein nach« zwar dem Naturschönen entgegengesetzt wird, weil das Kunstwerk reines Artefakt ist, während die Natur nicht von Menschen Gemachtes ist (ÄT, 98). Doch der Unterschied zwischen beiden sei nicht so beträchtlich, denn sowohl das Natur- wie das Kunstschöne sind ihren Wesen nach etwas, das der begrifflichen Fixierung spottet. Das besagt, dass unter dem Aspekt der Unbestimmbarkeit das Kunstschöne mit dem Naturschönen zusammenhängt. Dabei vertritt Adorno die Ansicht, dass die Unverständlichkeit des Naturschönen zum Vorbild für das Kunstschöne werde, denn Kunst sei der Versuch, »mit menschlichen Mitteln das Sprechen des nicht Menschlichen« nachzuahmen (ÄT, 121). Und indem die Kunst »nach dem Modell einer nicht begrifflichen, nicht dingfest signifikativen Sprache« spricht (ÄT, 105), protestiert sie gegen die verdinglichte Bewusstseins- und Lebensform.

Wie genau die Kunst ein Organ für die nicht-begriffliche Sprache werden kann? Adorno bezeichnet die Kunst als ein dialektisches Spannungsfeld zwischen zwei Momenten, nämlich dem der *unterdrückten Natur* und dem der *Naturbeherrschung*. Das Moment der unterdrückten Natur bezeichnet Adorno als *Ausdrucksmoment*; und mit »Ausdruck« meint er »ein mimetisches Residuum, also ein Moment, das noch übrig ist aus der sonst gebändigten Natur«. ³²⁴ Das besagt, dass das Ausdrucksmoment dasjenige Unmittelbar-Mimetische im subjektiven Verhalten ist, das von der fortschreitenden Rationalität unterdrückt und tabuisiert

³²² Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 43.

³²³ Adorno: op. cit., p. 44.

³²⁴ Adorno: op. cit., p. 81.

wurde, dennoch als Rudimente in der rationalisierten Gesellschaft übrig bleibt. Dieses Moment der Mimesis bzw. des Ausdrucks betrachtet Adorno als ein unabdingbares Moment der Kunst, weil die Kunst eigentlich der Ort der »Regungen, Verhaltensweisen, Gefühle« ist.³²⁵ Kunst sei darum »Zuflucht des mimetischen Verhaltens« (ÄT, 86).

Hinzu kommt die Ansicht Adornos, dass die Elemente des mimetischen Impulses notwendig zum Ganzen synthetisiert werden müssen, um die unterdrückte Natur des Subjekts zum Sprechen zu bringen. Deshalb ist nicht nur das irrationale Naturmoment, sondern auch das rationale Moment der Naturbeherrschung für die Kunst unentbehrlich. Dieses rationale Moment in der Kunst nennt Adorno *Konstruktion*; und sie bedeutet das Herausholen der ästhetischen Form, die »rein aus dem Ausdruck selber heraus« gelangen soll.³²⁶ Darum hat die Synthesis »ihr Fundament in der geistfernen, materialen Seite der Werke, in dem, woran sie sich betätigt, nicht bloß in sich. Das verbindet das ästhetische Moment der Form mit Gewaltlosigkeit« (ÄT, 19). Somit versteht Adorno Kunst als einen symbolischen Ort, in dem das rationale Denken sich mit der unterdrückten Natur zu versöhnen versucht. Darum sagt Adorno, dass Kunst »die Interessen der Natur gegen die Naturbeherrschung wahrnimmt, [...] dadurch, daß sie zugleich in sich selbst immer auch ein Stück Aufklärung ist.«³²⁷ Die Kunst sei folglich der Versuch, in einer »Sondersphäre dem Unterdrückten, dem also, was nicht ratio ist, zu seiner Stimme zu verhelfen«.³²⁸

Adorno ist dabei der Ansicht, dass die Kunst eine Sondersphäre sei, in der »etwas, was *θέσει* ist, sich als *φύσει* gibt.«³²⁹ Das Kunstwerk sei etwas, das zwar von Menschen gemacht ist (*thései*), doch etwas vertritt, das von Natur aus ist (*phýsei*).³³⁰ Adorno versteht daher Kunst als Dialektik von zwei gegensätzlichen Momenten, nämlich dem Konstruktionsmoment und dem Ausdrucksmoment. In der Kunst wird das naturhaft-mimetische Moment zum Sprechen gebracht, indem es durch die ästhetische Form artikuliert wird.³³¹

Daraus lässt sich schließen, dass die Kunst nach dem Modell der nicht-signifikanten Sprache sprechen kann, indem ihr Moment des Ausdrucks durch die Form konfiguriert wird.

³²⁵ Adorno: op. cit., p. 21.

³²⁶ Adorno: op. cit., p. 98.

³²⁷ Adorno: op. cit., p. 77.

³²⁸ Adorno: op. cit., pp. 83 sqq.

³²⁹ Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 192.

³³⁰ So nimmt Adorno den alten Physei-Thesei-Streit in seine Ästhetik auf. Die Antithese von *φύσει* – *θέσει* rekurriert auf die antike Sprachauffassung, vor allem die in Platons *Kratylos*. Dort stellt Platon die Frage, ob die Wörter von Natur aus sind oder *willkürlich gesetzt* sind. Cf. dazu Platon: *Kratylos* 430a-e.

³³¹ Interessanterweise betrachtet Adorno die klassische Antike als Zeitalter, »in dem die große philosophische Richtung der Sophistik den Gegensatz überhaupt des Gesetzten, Gemachten, des Artifizialen, dessen, was *θέσει* ist, und dessen, was *φύσει* ist, dessen, was von Natur aus sein soll, eigentlich auskristallisiert hat«. Dabei deutet Adorno die griechische Plastik als »Geltendmachen der Physis gegenüber der Thesis«. Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 91.

»In Form faßt alles Sprachähnliche an den Kunstwerken sich zusammen und dadurch gehen sie in die Antithesis zur Form, den mimetischen Impuls über. Form versucht, das Einzelne durchs Ganze zum Sprechen zu bringen.« (ÄT, 217) Und dadurch, dass das Kunstwerk ein stimmiger Zusammenhang der mimetischen Elemente und ein nicht-begriffliches Gebilde ist, wird es zu einem ästhetischen Objekt, das sich vom begrifflichen Denken nicht vollständig erschließen lässt. Das Kunstphänomen ist schön, weil es seine begriffliche Bestimmung transzendiert. Wie Natur hat auch Kunst ihre Schönheit in dieser Transzendenz.³³² Deshalb schreibt Adorno zusammenfassend: »Kunstschön ist das objektiv im Bild Beherrschte, das vermöge seiner Objektivität Herrschaft transzendiert.« (ÄT, 120)

6.2 Moderne Kunst als Nachahmung des Naturschönen

Adornos Theorie der Kunst versteht sich grundsätzlich als eine Theorie der modernen Kunst. Er vertritt die Ansicht, dass moderne Kunst in doppelter Weise autonome Kunst sei bzw. sein solle.³³³ Die moderne Kunst ist demnach die Kunst, die eigengesetzlich ist. Sie befolgt keine konventionell-vorgegebenen Regeln, sondern holt ihr eigenes Formgesetz aus der Sache selbst heraus. Damit folgt sie einer eigenen Logik, die sich von jeder subsumierenden Logik grundlegend unterscheidet.³³⁴ Die moderne Kunst ist zugleich die Kunst, die selbstständig ist. Sie verfolgt keinen außer-künstlerischen Zweck, sondern nur den Selbstzweck. Demgemäß ist Autonomie der Kunst hinsichtlich deren Verhältnisses zur Gesellschaft als Emanzipation der Kunst von der Gesellschaft bestimmt. Doch die absolute Unabhängigkeit der Kunst ist für Adorno eine Illusion. Denn die Beziehung zwischen Kunst und Gesellschaft äußert sich »in handfesten Abhängigkeiten und Konflikten der beiden Sphären« (ÄT, 340).

³³² Cf. ÄT, 122: »Natur hat ihre Schönheit daran, daß sie mehr zu sagen scheint, als sie ist. [...] Kunstwerke werden sie in der Herstellung des Mehr; sie produzieren ihre eigene Transzendenz [...].« In diesem Punkt bezieht sich Adornos Begriff des Schönen auf Kants Begriff der ästhetischen Idee.

³³³ Allerdings ist nicht alle moderne Kunst autonome Kunst. Ein typisches Beispiel wäre die Kunst des Dadaismus: Ein Ready-made von Marcel Duchamp ist zwar moderne Kunst, aber keine autonome Kunst; denn diese Kunst versucht, sowohl auf den Begriff des autonomen Werks als auch auf die Abgrenzung von der Lebenspraxis, also zwei Grundbedingungen für Autonomie der Kunst, zu verzichten. Cf. dazu P. Bürger: *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/M. 1974, pp. 63-73. Hierbei vertritt Bürger die Ansicht, dass Autonomie der Kunst im Grunde der Charakter der *bürgerlichen* Kunst sei und deswegen die *anti-bürgerlichen* Avantgardisten wie Dadaisten und frühe Surrealisten versuchten, den Begriff der Autonomie der Kunst aufzuheben. Daraus zieht Bürger die Konsequenz, dass Adorno gegen diesen Avantgardismus die traditionelle Kategorie des Werks beibehalte, um den »Autonomiestatus der Kunst zu sichern«. P. Bürger: »Der Anti-Avantgardismus in der Ästhetik Adornos«, in: Ders.: *Das Altern der Moderne*, Frankfurt/M. 2001, p. 41.

³³⁴ Die Logizität des Kunstwerks ist deshalb nach Adorno »nicht die des prädikativen Urteils, sondern der immanenten Stimmigkeit«. Adorno: »Erpreßte Versöhnung«, in: GS, Bd. 11, p. 270.

Daraus folgt das berühmte Diktum Adornos, dass Kunst einen Doppelcharakter habe, und zwar »als autonom und als *fait social*« (ÄT, 16). Demnach sei Kunst einerseits *autonom*, weil sie durch eine eigengesetzliche Form gebildet wird und sich damit von aller gesellschaftlichen Funktion befreit; andererseits *fait social*, weil sie durch gesellschaftliche Arbeit des Geistes produziert wird.³³⁵ Diese »Doppelschlächtigkeit der Kunstwerke als autonomer Gebilde und gesellschaftlicher Phänomene« (ÄT, 368) sichert die Kunst gegen Degradierung zur Ideologie. Denn die autonome Kunst, die sich der Gesellschaft gegenüber verselbstständigt hat, kann sich nur dann der Ideologie entziehen, wenn sie sich stets als *fait social* hält, d. h. des Moments ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit innewird. Und dadurch, dass das Kunstwerk eine autonom durchgebildete Einordnung und ein funktionsloses Objekt ist, bezieht es die »Gegenposition zur Gesellschaft« (ÄT, 335). Demzufolge kritisiert Kunst die Gesellschaft, »[i]ndem sie sich als Eigenes in sich kristallisiert, anstatt bestehenden gesellschaftlichen Normen zu willfahren und als ›gesellschaftlich nützlich‹ sich zu qualifizieren« (ibid.). Die Kunst hat folglich das kritische Potenzial nicht anders als in ihrem autonomen Gebilde.

Adorno vertritt die These, dass das Naturschöne für die moderne, autonome Kunst in mehrfacher Hinsicht ein Vorbild sei. Erstens wird die Zwecklosigkeit des Naturschönen zum Vorbild für die Funktionslosigkeit der autonomen Kunst. In der ästhetischen Naturerfahrung bezieht sich die Erfahrung auf Natur nur »als Erscheinung, nie als Stoff von Arbeit und Reproduktion des Lebens, geschweige denn als das Substrat von Wissenschaft« (ÄT, 103). Das autonome Gebilde der Kunst, das sich von aller Nützlichkeit lossagt, ist eine Nachbildung des Naturschönen.

Zweitens ist die Natur-Geschichte-Vermittlung des Naturschönen vorbildlich für die moderne Kunst. Wie das allegorische Naturphänomen, in dem Natur und Geschichte durchdrungen sind, vertritt das Kunstwerk kein bloßes Menschliches, sondern etwas, was von Natur aus ist. Natur und Kunst sind deshalb in der ästhetischen Erfahrung aufeinander verwiesen: »Natur auf die Erfahrung einer vermittelten, vergegenständlichten Welt, das Kunstwerk auf Natur, den vermittelten Statthalter von Unmittelbarkeit.« (ÄT, 98)

Drittens wird der sprachähnliche Charakter des Naturschönen zum Vorbild für den Rätselcharakter der Kunstwerke. Nach Adorno bedeutet der Rätselcharakter, dass »Kunstwerke etwas sagen und mit dem gleichen Atemzug es verbergen« (ÄT, 182). Kunstwerke werden Rätsel, weil in künstlerischer Durchbildung das Ausdrucksmoment durch

³³⁵ Der Begriff von *fait social* bedeutet *soziale Tatsache* und geht auf die Soziologie von Durkheim zurück. Cf. dazu Émile Durkheim: *Regeln der soziologischen Methode* (1895), Darmstadt/Neuwied 1980, p. 114.

Form sprachähnlich wird. Demzufolge wird das autonom durchgebildete Kunstwerk rezipiert in gleicher Weise, wie das Naturschöne als etwas Unverständliches wahrgenommen wird.³³⁶ Unter diesem Charakter der unverständlichen Sprache ist »Kunst, anstatt Nachahmung der Natur, Nachahmung des Naturschönen« (ÄT, 111). Adorno meint damit, dass moderne Kunst der Versuch sei, nicht die Gegenständlichkeit der Natur, sondern die Sprache der Natur nachzuahmen. Adorno schließt in dieser Nachahmungsthese an die Kunstauffassung von Paul Valéry an. Valéry hat die moderne Poesie als den Versuch bezeichnet, durch die signifikante Sprache den reinen Ausdruck nachzuahmen:

*Poesie ist der Versuch, mit den Mitteln der artikulierten Sprache das darzustellen oder wiederherzustellen, was Schreie, Tränen, Liebkosungen, Küsse, Seufzer usw. dunkel auszudrücken versuchen, und was die Dinge scheinbar ausdrücken wollen in dem, was wir für ihr Leben und ihre Absicht nehmen.*³³⁷

Demnach versucht moderne Kunst, keine Ähnlichkeit mit dinghaft Gegenständlichem der Natur, vielmehr die Ähnlichkeit mit insignifikanter Sprache der Natur herzustellen. Diese Herstellung der »ungegenständlichen Ähnlichkeit mit der Natur« (ÄT, 113) ist für Adorno das Telos der modernen Kunst. In diesem Sinn zitiert er Valérys Aphorismus über Kunst in den *Windstrichen*: »Das Schöne erfordert vielleicht die sklavische Nachahmung dessen, was in den Dingen unbestimmbar ist.« (ibid.)

6.3 Autonome Kunstwerke als Monaden

Wie oben gezeigt wurde, versteht Adorno moderne Kunstwerke als autonome Gebilde, in denen eine Dialektik zwischen dem mimetischen und dem rationalen Element herrscht.³³⁸ Daraus schließt er, dass die moderne, autonome Kunst die empirische Realität nicht bloß nachahme. Die autonomen Kunstwerke sind keine Abbildung der Wirklichkeit. Dennoch bezieht sich jedes autonome Kunstwerk auf die empirische Welt, und zwar auf eigentümliche Art und Weise. Dies erörtert Adorno in Anlehnung an den Leibnizschen Begriff der Monade:

³³⁶ Cf. auch ÄT, 115: »Die Würde der Natur ist die eines noch nicht Seienden, das intentionale Vermenschlichung durch seinen Ausdruck von sich weist. Sie ist übergegangen an den hermetischen Charakter der Kunst, ihre von Hölderlin gelehrte Absage an jeglichen Gebrauch, wäre es auch der durchs Einlegen menschlichen Sinnes sublimierte.«

³³⁷ P. Valéry: *Windstriche. Aufzeichnungen und Aphorismen*, Frankfurt/M. 1995, p. 83. Adorno übernimmt diesen Gedanken Valérys und führt ihn in seiner »Konzeption ungegenständlicher Ähnlichkeit« weiter. Er versteht damit moderne Kunst als Nachahmung »nicht eines Gegenständlichen«, sondern der »Sprache der Dinge selber«. Adorno: »Valérys Abweichungen«, in: GS, Bd 11, p. 198.

³³⁸ Cf. Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 71.

Die Kommunikation der Kunstwerke mit dem Auswendigen jedoch, mit der Welt, vor der sie selig oder unselig sich verschließen, geschieht durch Nicht-Kommunikation; darin eben erweisen sie sich als gebrochen. Leicht ließe sich denken, daß ihr autonomes Reich mit der auswendigen Welt nicht mehr gemein hat als entlehnte Elemente, die in einen gänzlich veränderten Zusammenhang treten. [...] Daß die Kunstwerke als fensterlose Monaden das ›vorstellen‹, was sie nicht selbst sind, ist kaum anders zu begreifen als dadurch, daß ihre eigene Dynamik, ihre immanente Historizität als Dialektik von Natur und Naturbeherrschung nicht nur desselben Wesens ist wie die auswendige, sondern in sich jener ähnelt, ohne sie zu imitieren. (ÄT, 15)

Adorno übernimmt den Leibnizschen Monadenbegriff in seine Kunsttheorie, weil mit dem Modell der Monade die wesentlichen Merkmale der autonomen Kunstwerke – Individualität, Verschlossenheit, Dynamismus – adäquat erklärbar sind. So meint Adorno, dass autonome Kunstwerke *monadologisch* konstituiert seien.³³⁹ Zunächst ist jedes autonome Kunstwerk *individuell*. Die autonomen Werke bestehen nur einmal, denn sie werden gestaltet durch eine einzige Form, die aus der Sache selbst heraus erwächst. Diese Einmaligkeit fehlt den konventionellen Kunstwerken, weil sie durch Anwendung der vorgegebenen Regel gemacht werden.

Jedes autonome Werk ist auch *in sich geschlossen*. »Kunstwerke sind gegeneinander verschlossen, blind, und stellen doch in ihrer Verschlossenheit vor, was draußen ist.« (ÄT, 268) Mit der »Verschlossenheit« meint Adorno den Rätselcharakter autonomer Kunstwerke. Die Gesellschaft ist von den hermetischen Kunstwerken nicht abzulesen, weil in ihnen die soziale Wirklichkeit nicht fotografisch abgebildet, sondern verschlüsselt worden ist. Der Grund dafür ist, dass in autonomer Kunst das Element des Wirklichen durch das Element der ästhetischen Form bearbeitet worden ist.³⁴⁰ Die Pointe dieser Ansicht besteht darin, dass in künstlerischer Durchbildung das irrationale Moment, also Impulse, Gefühle, mimetische Verhaltensweisen, die alle »zu den Opfern der [...] fortschreitenden Rationalität gehören«³⁴¹, als Moment der Entfremdung gebraucht und durch das rationale Moment der Konstruktion in

³³⁹ Die Monaden sind für Leibniz die Wesen der Dinge, also die Substanzen. Leibniz zufolge haben die Monaden drei wichtige Charaktere: (i) In der Natur gibt es unendlich viele Monaden, doch jede Monade ist von jeder anderen unterschieden. Es gibt also keine zwei Monaden, die identisch sind. Die Monaden sind in diesem Sinne die individuellen Substanzen. (ii) Jede Monade ist in sich geschlossen, so dass eine Monade weder die andere beeinflussen noch von der anderen beeinflusst werden kann. Daraus folgt die Metaphorik ›Die Monaden haben keine Fenster‹. (iii) Die Monaden sind durch inneren Dynamismus gekennzeichnet. Jede Monade hat die Fähigkeit, zu handeln. Doch es gibt unendlich viele Grade in den Monaden, so dass die eine Monade vermag, nur die äußeren Dinge vorzustellen, während die andere vermag, auch sich zu reflektieren. Cf. Gottfried W. Leibniz: *Monadologie* (1714), § 7; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714), § 4.

³⁴⁰ Cf. dazu ein Kafka-Beispiel von Adorno: »Kafka, in dessen Werk der Monopolkapitalismus nur entfernt erscheint, kodifiziert am Abhub der verwalteten Welt getreuer und mächtiger, was den Menschen unterm totalen gesellschaftlichen Bann widerfährt, als Romane über korrupte Industrietrusts. Daß Form der Ort des gesellschaftlichen Gehalts sei, ist bei Kafka zu konkretisieren an der Sprache.« (ÄT, 342)

³⁴¹ Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 21.

einem autonomen Gebilde aufgespeichert wird. Deshalb sagt das autonome Kunstwerk über die Gesellschaft nichts explizit aus; dennoch kann man in der Kunst die Gesellschaft indirekt erfahren, indem man dasjenige irrationale Moment belebt, das mit einem gewissen gesellschaftlichen Zustand zusammenhängt. Die Kunsterfahrung verlangt daher sowohl die mimetisch vollziehende Haltung als auch die allegorische Deutung, und zwar die Deutung des Naturhaften als des Geschichtlichen. Und aus den Deutungen eines Werks ergeben sich viele Prädikate, in denen sich der geschichtlich-gesellschaftliche Kontext manifestiert.

»Deshalb bedarf Kunst der Philosophie, die sie interpretiert, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt.« (ÄT, 113) Daraus schließt Adorno, dass jedes autonome Kunstwerk zwar verschlossen, doch »wie ein Spiegel« der gesamten Gesellschaft sei. In jedem autonomen Kunstwerk komme also die Gesellschaft auf je eigene Weise zum Ausdruck.³⁴² In diesem Sinn sind Kunstwerke »fensterlose Monaden«.³⁴³

Zuletzt ist jedes autonome Kunstwerk *dynamisch*. Adornos Ansicht nach sind »Kunstwerke [...] ein Stillstehendes so gut wie ein Dynamisches« (ÄT, 124). Dass jedes Kunstwerk ein Stillstand sei, besagt, dass ein Kunstwerk notwendig unter bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen – wie z. B. Geist einer Epoche, Produktivkräfte – produziert wird. Ein Kunstwerk ist folglich ein geschichtlich stillgestelltes Objekt. Ein Kunstwerk ist zugleich ein Spannungsfeld zwischen Natur und Naturbeherrschung. Adorno ist damit der Meinung, dass in Kunstwerken die naturhaft-irrationalen Momente durch das Moment der ästhetischen Form eingeordnet werden. Obwohl die Momente, die nicht ratio sind, mit dem rationalen Moment der Form prinzipiell nicht vollständig in Übereinstimmung gebracht werden können, versucht die Form, die heterogenen Momente zu einem Ganzen zusammenzufügen. Dadurch entsteht eine Spannung zwischen Ausdruck und Konstruktion; und je mehr das Ausdrucksmoment durchgeformt wird, desto mehr ähnelt das Kunstwerk dem Naturschönen. Daher sagt Adorno:

Die Möglichkeit musikalischer Objektivierung hat sich während dieser Phase in die Konsequenz des Subjekts verkapselt: kraft vollkommener Konsequenz schlägt es auch musikalisch in sein

³⁴² Cf. Leibniz: *Discours de métaphysique* (1686), § 9.

³⁴³ Recki deutet die Fensterlosigkeit der Kunstwerke als eine gesellschafts- und kulturkritische Metapher. Sie interpretiert »Fensterlosigkeit« im Hinblick auf die Monadenmetaphorik in der *Dialektik der Aufklärung* als »Isolation, Einsamkeit und die Gefahr der Hypostase« des Individualsubjekts. Sie vertritt damit die Ansicht, dass Adorno »das Kunstwerk in seiner subjektiven Autonomie als Monade begreift und ihm gerade dadurch die hoffnungsvolle Bedeutung eines Statthalters des Humanen zuschreiben kann«. Birgit Recki: *Aura und Autonomie*, Würzburg 1988, p. 111. Diese Deutung widerspricht jedoch der relevanten Behauptung Adornos, dass Kunst »mit menschlichen Mitteln das Sprechen des nicht Menschlichen realisieren« möchte (ÄT, 121).

Gegenteil um. Der reine Laut, auf den, als seinen Ausdrucksträger, das Subjekt intendiert, ist befreit von der Gewalt, die formende Subjektivität sonst dem Material antut. Indem das Subjekt selber, ohne alle Vermittlung musikalischer Sprache, tönt, tönt Musik als Natur, subjektiv nicht länger.³⁴⁴

Auch die Erfahrung der Kunstwerke wird nicht als statisch, sondern als dynamisch charakterisiert: »Durch betrachtende Versenkung wird der immanente Prozeßcharakter des Gebildes entbunden. Indem es spricht, wird es zu einem in sich Bewegten.« (ÄT, 262) Somit bezeichnet Adorno Kunsterfahrung als mikrologische »Versenkung ins einzelne Werk« (ÄT, 268).³⁴⁵ Jedes autonome Kunstwerk ist darum eine Dialektik im Stillstand und eine »Monade: Kraftzentrum und Ding in eins« (ibid.).

6.4 Das Verbot der Abbildung von Natur

Adornos These über die Nachahmung des Naturschönen besagt, dass die Kunstwerke allein dann dem Naturschönen ähnlich werden, wenn sie Monaden, also autonome Gebilde werden. »Sprachähnlich wird das Kunstwerk im Werden der Verbindung seiner Elemente, eine Syntax ohne Worte noch in sprachlichen Gebilden.« (ÄT, 274) Die wichtigste Voraussetzung dafür ist ästhetische Objektivierung: Ein Kunstwerk, das vom Ursprung her ein Subjektives ist, muss in ein Objektives umschlagen, indem die mimetischen Momente »so und nicht anders« zusammengefügt werden.

Für Adorno ist das Naturschöne nicht abbildbar. Der Grund dafür sei, dass das Naturschöne als Erscheinendes »selber Bild« ist (ÄT, 105). Er meint damit, dass das erscheinende Schöne der Natur ein eigentümlich vermittelter Anblick sei: Ohne Vermittlung durch subjektives Bewusstsein gibt es kein Naturschönes, doch es »reduziert sich nicht aufs Subjekt« (ÄT, 111). Demnach ist das Naturschöne diejenige bildliche Vorstellung der Natur, die das wahrnehmende Subjekt nicht vollständig bestimmen kann. Das Bild der Natur bleibt unbestimmt, obwohl das Subjekt sich bemüht, es zu begreifen. Darüber hinaus ist das Naturschöne als Erscheinendes nicht dauerhaft, sondern flüchtig. »Wie in Musik blitzt, was schön ist, an der Natur auf, um sogleich zu verschwinden vor dem Versuch, es dingfest zu machen. Kunst ahmt nicht Natur nach, auch nicht einzelnes Naturschönes, doch das

³⁴⁴ Adorno: »Anton von Webern«, in: GS, Bd. 16, p. 118.

³⁴⁵ Das mikrologische Verfahren hat Adorno von Benjamin aufgenommen und in seiner Konzeption der Dialektik im Stillstand fortentwickelt. Cf. Adorno: »Einleitung zu Benjamins *Schriften*«, in: GS, Bd. 11, p. 577. Zu Adornos Konzeption der »Dialektik im Stillstand« cf. ND, 159: »Die Statik der Begriffe soll, damit diese sich Genüge tun, ihre Dynamik aus sich entlassen, vergleichbar dem Gewimmel in Wassertropfen unterm Mikroskop.«

Naturschöne an sich.« (ÄT, 113) Damit lehnt er die klassisch aristotelische Auffassung der Kunst als Nachahmung der Natur definitiv ab.³⁴⁶

Die figurativ-gegenständliche Darstellung des Naturschönen ist darum ausgeschlossen. Wenn man das Erscheinende der Natur trotzdem vergegenständlicht, dann wird das Abbild eine unnötige »Verdopplung in der Kunst« (ÄT, 106); dabei wird das wesentliche Ephemere des Naturschönen weggeschafft. Das ist der Grund, warum manche naturgetreu abgemalten Landschaftsbilder als »Kitsch« empfunden werden.³⁴⁷ Auch darin liegt ein Grund, weshalb die moderne Malerei auf die naturalistisch abbildende Darstellungsweise verzichtet hat.³⁴⁸ Dies nennt Adorno das »Tabu über dem Abbild von Natur« (ÄT, 106). Da das Bilderverbot, wie man weiß, in religiösen Kulturen seinen Ursprung hat, macht Adorno auf das Bilderverbot in der Frühgeschichte aufmerksam.³⁴⁹ Doch sein Ansatz zum ästhetischen Abbildungsverbot hängt eigentlich mit seiner Theorie der autonomen Kunst zusammen: Die moderne Kunst entwickelte – als Konsequenz ihrer Reflexion über realistische Darstellungsweisen – neue Verfahrensweisen, die sich »von der Beziehung auf Gegenständlichkeit wie auf Topoi« emanzipierten (ÄT, 119). Sie bildet deshalb die Landschaft der schönen Natur nicht mehr ab. Auch da in der Moderne die Natur unter der fortschreitenden Naturbeherrschung unterdrückt ist, wird jede naive Darstellung der schönen Natur zum Trugbild degradiert. Für Adorno steht darum alle naturalistische Kunst unter dem Verdacht der Ideologie.³⁵⁰

Daraus schließt Adorno, dass die einzige Möglichkeit, die unterdrückte Natur künstlerisch darzustellen, »die Negativität, das heißt, eben der Ausdruck der Entfremdung selber« sei.³⁵¹ Adornos These von ästhetischer Negativität besagt, dass sich alle naive

³⁴⁶ Zur aristotelischen Nachahmungsthese cf. Aristoteles: *Physikvorlesung*, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 11, übers. von Hans Wagner, Darmstadt 1967, II 8, 199a: »Ganz allgemein gilt: Das menschliche Herstellen bringt Gebilde der Natur teils zum Abschluß, nämlich dort, wo sie die Natur selbst nicht zu einem Abschluß zu bringen vermag; teils bildet es Gebilde der Natur nach.« Cf. dazu H. Blumenberg: »Nachahmung der Natur«, in: Ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, p. 55. Blumenberg weist auf die Doppeldeutigkeit des Naturbegriffs in der aristotelischen Nachahmungsthese hin, und zwar des Begriffs von Natur »als produzierendem Prinzip (*natura naturans*) und produzierter Gestalt (*natura naturata*)«.

³⁴⁷ Cf. ÄT 105: »Die keineswegs esoterische Reaktion, welche die lila Heide und gar das gemalte Matterhorn als Kitsch empfindet, reicht weit über derlei exponierte Sujets hinaus: innerviert wird darin die Unabbildbarkeit des Naturschönen schlechthin.«

³⁴⁸ Gottfried Boehm deutet Paul Klees Bilder als neue Bilder der Natur ohne Abbildlichkeit. Klees »Satz, die Kunst gebe nicht das Sichtbare wieder, sondern mache sichtbar, ist erst sinnvoll, wenn sich eine Erfahrung von Natur als *natura naturans* völlig durchgesetzt hat. Nur unter diesen Bedingungen ist ein zugleich abstraktes und radikal poetisches Bildverständnis sinnvoll. Der offene Prozeß der Natur wird Bild der Natur ohne das Schema der Landschaft und ohne Abbildlichkeit.« Gottfried Boehm: »Das neue Bild der Natur. Nach dem Ende der Landschaftsmalerei«, in: Smuda, Manfred (Hrsg.): *Landschaft*, Frankfurt/M. 1986, pp. 87-110, hier p. 104.

³⁴⁹ Cf. ÄT, 416.

³⁵⁰ Cf. ÄT, 104: »Kunst vertritt Natur durch ihre Abschaffung in effigie; alle naturalistische ist der Natur nur trügend nahe, weil sie, analog zur Industrie, sie zum Rohstoff relegiert. Der Widerstand des Subjekts gegen die empirische Realität im autonomen Werk ist auch einer gegen die unmittelbar erscheinende Natur.«

³⁵¹ Adorno: *Ästhetik* (1958/59), p. 126.

Darstellung der unmittelbar erscheinenden Natur aufgrund der gesellschaftlichen Bedingungen verbiete. Darum versuchen die Kunstwerke, der unterdrückten Natur zu ihrer Stimme zu verhelfen, indem sie autonome Gebilde der Ausdrucksmomente werden.³⁵² »Treu ist Kunst der erscheinenden Natur einzig, wo sie Landschaft vergegenwärtigt im Ausdruck ihrer eigenen Negativität« (ÄT, 106). Auf diese Weise verknüpft sich seine These vom Bilderverbot mit seiner Rettung des Scheins.³⁵³

Das Bild von Natur überlebt, weil seine vollkommene Negation im Artefakt, welche dies Bild errettet, notwendig gegen das sich verblendet, was jenseits der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Arbeit und ihrer Waren wäre. (ÄT, 108)

³⁵² Adorno kritisiert deshalb Lukács' Theorie der Mimesis, der zufolge die Aufgabe der Kunst nichts anderes als Erkenntnis der Wirklichkeit sei. Für Lukács sollen die sozialen Zustände in der Kunst fotografisch abgebildet werden, um diese Zustände zu erkennen und aufzuheben. Gegen diese moderne Abbildungstheorie von Lukács sagt Adorno: »Kunst erkennt nicht dadurch die Wirklichkeit, daß sie sie, photographisch oder ›perspektivisch‹, abbildet, sondern dadurch, daß sie vermöge ihrer autonomen Konstitution ausspricht, was von der empirischen Gestalt der Wirklichkeit verschleiert wird.« Adorno: »Erpreßte Versöhnung«, in: GS, Bd 11, p. 264.

³⁵³ Zu Adornos ästhetischer »Rettung des Scheins« cf. ND, 386: »Was von endlichen Wesen über Transzendenz gesagt wird, ist deren Schein, jedoch, wie Kant wohl gewahrte, ein notwendiger. Daher hat die Rettung des Scheins Gegenstand der Ästhetik, ihre unvergleichliche metaphysische Relevanz.« Dabei bezieht sich Adorno auf den Kantischen Begriff des transzendentalen Scheins als »einer *natürlichen* und unvermeidlichen *Illusion*«. (KrV, A 298/B 354)

Literaturverzeichnis

- ADORNO, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt/M. 2003.
— *Nachgelassene Schriften*, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt/M. 1993 ff.
- ALEMBERT, Jean Le Rond d': *Einleitung zur Enzyklopädie*, übers. von Annemarie Heins, hrsg. von Günther Mensching, Hamburg 1997.
- ARISTOTELES: *Werke in deutscher Übersetzung*, begr. von Ersnt Grumach, fortgef. von Hellmut Flashar, hrsg. von Christof Rapp, Berlin 1956 ff.
— *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, Hamburg 1994.
- BAEK, Sung Young: *Interpretation bei Friedrich Nietzsche. Eine Analyse*, Würzburg 1999.
- BENJAMIN, Walter: *Gesammelte Schriften in sieben Bänden*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991.
- BERGSON, Henri: *Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewußtsein unmittelbar Gegebene*, übers. und hrsg. von Margarethe Drewsen, Hamburg 2016.
— *Denken und schöpferisches Werden*, übers. von Leonore Kottje, Hamburg 1993.
- BERR, Karsten: *Hegels Bestimmung des Naturschönen*, Hagen: Fernuniversität, Diss. 2009.
- BLUMENBERG, Hans: »Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen«, in: Ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, pp. 55-103.
— *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1983.
- BOEHM, Gottfried: »Das neue Bild der Natur. Nach dem Ende der Landschaftsmalerei«, in: Smuda, Manfred (Hrsg.): *Landschaft*, Frankfurt/M. 1986, pp. 87-110.
- BOHRER, Karl H.: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M. 1981.
- BORSCHKE, Tilman: »System und Aphorismus«, in: Djuric, Mihailo; Simon, Josef (Hrsg.): *Nietzsche und Hegel*, Würzburg 1992, pp. 48-64.
- BRANDOM, Robert B.: »Erkennen und Repräsentieren. Eine Lektüre (zwischen den Zeilen) von Hegels Einleitung in die Phänomenologie«, in: Ders.: *Wiedererinnerter Idealismus*, Berlin 2015, pp. 120-221.
- BREDEKAMP, Horst: *Die Fenster der Monade*, Berlin 2008.
— *Leibniz und die Revolution der Gartenkunst*, Berlin 2012.
- BUBNER, Rüdiger: *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M. 1989.
- BÜRGER, Peter: *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt/M. 1974.
— *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt/M. (1983) 21990.
— *Das Altern der Moderne. Schriften zur bildenden Kunst*, Frankfurt/M. 2001.
- CHO, Dae-Ho: *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*, Stuttgart 2003.
- DIERSE, Ulrich: »Idylle«, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976, pp. 192-197.
- DÜLMEN, Andrea van: *Das irdische Paradies. Bürgerliche Gartenkunst der Goethezeit*, Köln 1999.
- DURKHEIM, Emil: *Regeln der soziologischen Methode*, Darmstadt/Neuwied 1980.
- FICHTE, Johann G.: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von Reinhard Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012.

- FIGAL, Günter: *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur*, Bonn 1977.
- FRANK, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1989.
- FRÜCHTL, Josef: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg 1986.
 — »Natur als Projektion und Adornos Modell von Wahrheit«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), pp. 371-381.
- GABRIEL, Gottfried: »Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigungen in der Philosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), pp. 415-425.
- GUZZONI, Ute: *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg/München 1981.
- HAECKEL, Ernst: *Kunstformen der Natur*, Leipzig 1904.
- HEGEL, Georg W. F.: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
 — *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl M. Michel, Frankfurt/M. 1986. (Theorie-Werkausgabe)
 — *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, Hamburg 2003.
 — *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, Frankfurt/M. 2005.
- HINDRICHS, Gunnar: *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt/M. (2008) 2011.
 — »Scheitern als Rettung. Ästhetische Erfahrung nach Adorno«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74 (2000), pp. 146-175.
- HOGREBE, Wolfram: *Metaphysik und Mantik*, Frankfurt/M. 1992.
 — *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006.
 — *Metaphysische Einflüsterungen*, Frankfurt/M. 2017.
- HONNETH, Axel: *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1989.
 — *Verdinglichung*, Frankfurt/M. 2005.
- HONNETH, Axel; Menke, Christoph (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik*, Berlin 2006.
- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag (1954) 1956.
- JACOBI, Friedrich H.: *Über die Lehre des Spinoza*, in: *Werke. Gesamtausgabe*, Bd. 1, hrsg. von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, Hamburg; Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.
- JAEGGI, Rahel: *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. 2005.
 — »Was ist Ideologiekritik?«, in: Dies.; Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M. 2009, pp. 266-295.
- JANICH, Peter: *Der Mensch und andere Tiere*, Berlin 2010.
- KANT, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1900 ff. (Akademieausgabe)
- KERN, Andrea: »Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens«, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit*, Frankfurt/M. 2005.

- KOBUSCH, Theo: »Adequatio rei et intellectus. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit«, in: Enders, Markus; Szaif, Janz (Hrsg.): *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin/New York 2006, pp. 149-166.
- KOCH, Anton F.: »Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*«, in: Vieweg, Klaus; Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2008, pp. 135-152.
- KOCKERBECK, Christoph: *Die Schönheit des Lebendigen. Ästhetische Naturwahrnehmung im 19. Jahrhundert*, Wien u. a. 1997.
- KREIS, Guido: »Die Kritik der Gottesbeweise in der klassischen deutschen Philosophie«, in: Ders.; Bromand, Joachim (Hrsg.): *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, Berlin 2011, pp. 210-243.
- KÜNNE, Wolfgang: *Conceptions of truth*, Oxford 2003.
- KULENKAMPFF, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt/M. (1978) ²1994.
- LAU, Chong-Funk: *Hegels Urteilkritik. Systematische Untersuchung zum Grundproblem der spekulativen Logik*, München 2004.
- LEIBNIZ, Gottfried W.: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg 2002.
- LIESSMANN, Konrad P.: *Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno*, Wien 1991.
- LINK-HEER, Ursula: »Rousseauismus«, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, pp. 1086-1091.
- LOCKES, John: *An Essay concerning Human Understanding*, hrsg. von Peter H. Nidditch, Oxford 1975.
- LOHMANN, Georg.: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M. 1991.
- LUKÁCS, Georg: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Form der großen Epik*, Berlin 1920.
— *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923.
- MAKARIUS, Michel: *Ruinen. Die gegenwärtige Vergangenheit*, übers. von Michael Bayer, Paris 2004.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich: *Werke*, hrsg. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung Berlin, Berlin 1956 ff.
- MARX, Werner: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in ›Vorrede‹ und ›Einleitung‹*, Frankfurt/M. (1971) ³2006.
- MENKE, Christoph: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M. 1991.
- MÖRCHEN, Hermann: *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980.
— *Adorno und Heidegger*, Stuttgart 1981.
- MÜLLER, Ulrich: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, Frankfurt/M. 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, begr. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, fortgef. von Volker Gerhardt u. a., Berlin/New York 1967 ff.
- PLATON: *Werke in acht Bänden*, übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1974.

- PRAUSS, Gerold: »Zum Wahrheitsproblem bei Kant«, in: *Kant-Studien* 60 (1969), pp. 166-182.
- RECKI, Birgit: *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Würzburg 1988.
- RITTER, Joachim: *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, in: Ders.: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 2003, pp. 407-441.
- RÖTTGES, Heinz: *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Königstein/Ts. (1976)²1981.
- ROSENKRANZ, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*, Stuttgart 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit*, übers. von Heinrich Meier, Paderborn 2008.
- SANDKAULEN, Birgit: *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000.
- SCHILDKNECHT, Christiane: »Anschauungen ohne Begriffe? Zur Nichtbegrifflichkeitsthese von Erfahrung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), pp. 459-475.
- SCHILLER, Friedrich: »Über Anmut und Würde«, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 20, hrsg. von Benno von Wiese, Weimar 2001, pp. 251-308.
— »Über naive und sentimentalische Dichtung«, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 20, hrsg. von Benno von Wiese, Weimar 2001, pp. 413-503.
- SCHLEGEL, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von Ernst Behler, Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner, Paderborn u. a. 1958 ff.
- SCHMIDT, Alfred: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg (1960)⁴1993.
- SCHNÄDELBACH, Herbert: »Dialektik als Vernunftkritik«, in: Friedeburg, Ludwig von; Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M. 1983, pp. 66-93.
— »Hegels Lehre von der Wahrheit«, in: Ders.: *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt/M. 2000, pp. 64-85.
— »Zum Ideologiebegriff. 20 Jahre nach der Wende«, in: Raupach-Strey, Gisela; Rohbeck, Johannes (Hrsg.): *Philosophie und Weltanschauung*, Dresden 2011, pp. 13-30.
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt/M. und Leipzig 1996.
- SEDGWICK, Sally: »Erkennen als ein Mittel. Hegels Kantkritik in der Einleitung zur *Phänomenologie*«, in: Vieweg, Klaus; Welsch, Wolfgang (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2008, pp. 95-111.
- SEEL, Martin: *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt/M. 1991.
— *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt/M. 2004.
- SIMMEL, Georg: »Die Ruine. Ein ästhetischer Versuch«, in: Ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/M. 1993, pp. 124-130.
- SONDEREGGER, Ruth: »Ästhetische Theorie«, in: Klein, Richard; Kreuzer, Johann; Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): *Adorno Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2011, pp. 414-427.
- SZAIFF, Jan: *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg/München (1996)²1998.
- TATARKIEWICZ, Władysław: *Geschichte der sechs Begriffe*, übers. von Friedrich Griese, Frankfurt/M. 2003.
- THEUNISSEN, Michael: »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M. (1978)²1989, pp. 324-359.
— »Negativität bei Adorno«, in: Friedeburg, Ludwig von; Habermas, Jürgen (Hrsg.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M. 1983, pp. 41-65.

- THOMAS von Aquin: *Von der Wahrheit*, übers. und hrsg. von Albert Zimmermann, Hamburg 1986.
 — *Summa theologica*, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 2, Salzburg/Leipzig 1934.
- THYEN, Anke: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M. 1989.
- TUGENDHAT, Ernst: »Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles«, in: Ders.: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, pp. 251-260.
- VALÉRY, Paul: *Eupalinos oder der Architekt*, übers. von Rainer Maria Rilke, Frankfurt/M. 1973.
 — *Windstriche*, übers. von Bernhard Böschstein u. a., Frankfurt/M. 1995.
- VISCHER, Friedrich Th.: *Asthetik oder Wissenschaft des Schönen*, Reutlingen/Leipzig 1846.
- WELLMER, Albrecht: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt/M. 1993.
- WERCKMEISTER, Otto Karl: »Das Kunstwerk als Negation. Zur Kunsttheorie Th. W. Adornos«, in: *Die Neue Rundschau* 73 (1962), pp. 111-130.
- WILLASCHEK, Marcus: »Die Mehrdeutigkeit der Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen«, in: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin/New York 2001, Bd. 2, pp. 679-690.