

MAGISTERARBEIT
im Fachbereich Philosophie
der Fakultät für Philosophie und Geschichte
an der Eberhard Karls-Universität Tübingen

Zweite Kopernikanische Wende

**Adornos Erkenntniskritische Interpretation von
Kant im Rahmen vom Nichtidentischen**

Vorgelegt von: Mehmet Baris Albayrak (Matrikelnummer: 2724850)
Eugenstr.57, 72072 Tübingen
E-mail: manastin@hotmail.com

April 2007

Erste Fachprüferin: Prof. Dr. phil. habil. Cornelia Klinger

Zweite Fachprüfer: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Hiermit erkläre ich, Mehmet Baris Albayrak, geboren am 13-08-1978, in Istanbul, dass die vorgelegte Magisterarbeit mit dem Titel "Adornos Kant Interpretation im Rahmen des Nichtidentischen" durch mich selbstständig verfasst wurde. Ich habe keine anderen als die angegebenen Quellen sowie Hilfsmittel benutzt und die Magisterarbeit nicht bereits in derselben oder einer ähnlichen Fassung an einer anderen Fakultät oder einem anderen Fachbereich zur Erlangung eines akademischen Grades eingereicht.

Tübingen, den 24. April 2007

Unterschrift

Inhaltsverzeichnis:

0	Einleitung	4
1	Erstes Kapitel: Zwischen Kant und Hegel	8
1.1	Problemstellung	8
1.2	Die Kopernikanische Wende und ihre Wirkung	10
1.3	Hegels Kritik	18
1.3.1	Eingrenzung des Themas	18
1.3.2	Kritik an Kants Bewusstseinskonzeption	20
1.4	Schlußbemerkung zum ersten Kapitel	31
2.	Zweites Kapitel: Adornos zweite Kopernikanische Wende	34
2.1	Ausgangspunkt: Identitätsdenken und seine Kritik	34
2.2.	Constituens und Constitutum	45
2.2.1	Eine Vorbereitung hinsichtlich des Konstitutionsbegriff bei Kant	45
2.2.2	Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung: Eine allgemeine Beschreibung	49
2.2.2.1	Kurze Definition des Erfahrungsbegriffs bei Kant	49
2.2.2.2	Die Erscheinung <i>des</i> möglichen Objekts	51
2.2.3	Der „Block“	55
2.2.4	Die Elemente der Konstruktion der Gegenstände der Erfahrung und deren Verhältnis zur Adornos Begriff des „Nichtidentischen“	57
2.2.4.1	Phaenomena/Noumena	57
2.2.4.2	Das Nichtidentische im Rahmen des <i>Vorrang des Objekts</i>	68
2.2.4.3	...dass „Ich denke“/Schlusswort	80
2.3	Schlußbemerkung zum zweiten Kapitel	89
3.	Exkurz: Statt eines Schlußwortes	92
	Abkürzungen	97
	Literaturverzeichnis	98

Einleitung

Für Horkheimer und Adorno reflektiert Kantisches Denken eine Spaltung, in dem sich der moderne Mensch befindet. Diese Spaltung zeigt sich im Kantischen Denken als ein Doppelcharakter¹, der zugleich den Widerspruch des bürgerlich-neuzeitlichen Vernunftanspruchs andeutet:

„Kants Begriffe sind doppelsinnig. Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewussten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie. Zugleich jedoch bildet die Vernunft die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet und keine anderen Funktionen kennt als die Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung.“²

Hier kritisieren die Autoren zugleich die Spaltung der Vernunft, spezifischer die Entstehung der instrumentellen Vernunft, die sich dem Reflexivitätsvermögen entzieht und vielmehr den Herrschaftsmechanismen dient. Jetzt, in der Einleitung, möchte ich mich noch nicht mit diesen Auseinandersetzungen beschäftigen. Stattdessen verorten wir zuerst den so genannten Doppelcharakter. Die Kantischen Dualitäten, wie „Noumenon-Phaenomenon“ oder „Begriff-Anschauung“, die von der radikalen Trennung verschiedener Weltkonzeptionen ausgehen, liefern einen geeigneten Ausgangspunkt für die Autoren, die die gespaltene Weltkonzeption des aufklärerisch-bürgerlichen Denkens kritisieren wollen. Horkheimer spricht dementsprechend von Kant als ein typisch traditioneller Denker; d.h. als ein Philosoph, der zwischen dem theoretischen und praktischen Leben eine bestimmte und unüberschreitbare Grenzlinie zieht.³ Die Kantischen Dualitäten wurden in der Tat schon von Hegel kritisiert. Wie auch Horkheimer berichtet⁴, hatte Hegel den grundsätzlichen Widerspruch bei Kant

¹ Vgl. Schweppenhäuser, Gerhard. Ethik nach Auschwitz, Argument Verlag 1993, S. 66.

² Max Horkheimer und Theodor Adorno. Dialektik der Aufklärung, in: Gesammelte Schriften Band 3, Frankfurt/M. 1984, S. 102.

³ Vgl. Horkheimer, Max. Traditionelle und kritische Theorie; in: Gesammelte Schriften, Band 4; Alfred Schmidt (Hsbg.), Frankfurt am Main 1988, S. 176-178.

⁴ Ebd. S. 178.

bereits erfasst: Bei Kant war der Mensch zwar ein vernünftiges Wesen, doch sollte ihm seine eigene *Tiefe* nicht erkennbar bleiben, das heißt: die echte Bedeutung seiner eigenen Fähigkeit war ihm unzugänglich.

Außerdem hatte Hegel die dunklen, zweideutigen Aussagen („verborgene Kunst“) und die mit dem aufklärerischen Geist unversöhnlichen Argumente (nicht erkennbare Bereiche: Noumena) bei Kant kritisiert und sie in ihrem geschichtlichen Kontext erörtert. Deshalb ist es nicht schwer anzunehmen, dass an Stelle von Kant eher Hegel ein Vorbild für die kritische Schule war. Im Gegensatz zu Hegel war Kant, wie gesagt, eine typische Figur des traditionellen Denkens, indem die gesellschaftlichen Verhältnisse und die materielle Geschichte ganz unterschiedlich von den philosophischen (begrifflichen) Verhältnissen und der Geschichte des Geistes (Geschichte der Philosophie) behandelt werden sollte. Die Kantischen Dualitäten, besonders die Spaltung zwischen der intelligiblen und der sensiblen Welt, passen wohl sehr gut in dieses traditionelle Denken. Es ist dann auch selbstverständlich, wenn Hegel in diesem Rahmen als eine sympathischere Figur als Kant erscheint, denn jener hatte versucht, die Kantischen Dualitäten in dem geschichtlichen Kontext zu lösen, ja, sie zu versöhnen.

Andererseits aber beinhaltet Kants Philosophie etwas mehr, als was sie sich im ersten Blick darstellt. Eine der größten Tugenden Kants ist seine Stärke, sich mit seinen eigenen Widersprüchen zu konfrontieren und mit seiner Kritik, diese Widersprüche bis zu ihren Grenzen zu führen. Diesen Geist der Selbstreflexion und den Kampf gegen einen Fall in den Dogmatismus spürt man besonders in dem begrifflichen Ozean der ersten *Kritik*. Dort reflektiert Kant genau den Doppelcharakter der frühen Aufklärungsperiode: Einerseits, die Ablehnung aller dogmatischen Abkürzungen, andererseits die Angst vor einem ewigen Zyklus der Selbstreflexion. Während Horkheimer die Oszillation und die Zweideutigkeit dieser Einstellung kritisiert, betont er auch die Bedeutung von Kant:

„Die inneren Schwierigkeiten, mit denen die höchsten Begriffe der Kantischen Philosophie, vor allem das Ich der transzendentalen Subjektivität, die reine oder ursprüngliche Apperzeption, das Bewusstsein an sich behaftet sind, zeugen von der Tiefe und Aufrichtigkeit seines Denkens. Der Doppelcharakter dieser Kantischen Begriffe, die einerseits die höchste Einheit und Zielrichtung, andererseits etwas Dunkles, Bewusstloses, Undurchsichtiges bezeichnen, trifft genau die widerspruchsvolle Form der menschlichen Aktivität in der neueren Zeit.“⁵

⁵ Ebd. S. 177.

Einer zweideutigeren und intensiveren Beziehung zu Kant begegnet man jedoch in Adornos späterer Philosophie, und in dieser Arbeit möchte ich diese Beziehung behandeln. Ich bin mir bewusst, dass es unmöglich ist, eine strenge Unterscheidung zwischen Adornos früher und später Philosophie zu machen, da es so scheint, als ob er später eine ganz andere Philosophie der kritischen Theorie entworfen hätte. Trotzdem hat Adornos spätere Philosophie eine einzigartige Terminologie, die es verdient, auch einzeln betrachtet zu werden. Wenn man diese, vor allem erkenntniskritische Terminologie Adornos so betrachtet, begegnet man einer anderen Kantfigur. Kant wird zwar wieder als ein typischer Vertreter des Identitätsdenkens kritisiert, aber Adornos eigentümliche Kritik an Kant zeigt zugleich einige radikale Aspekte von Kant, besonders hinsichtlich des Verhältnisses vom Subjektiven und Objektiven. Diese Aspekte erweisen sich dank der radikalen Konfrontation Kants mit seinen eigenen Widersprüchen. Ich werde dementsprechend versuchen, in Adornos Terminologie einige Elemente zu finden, die ihren Ursprung in diesen Aspekten von Kant nehmen, die von Adorno selbst erörtert werden.

Im ersten Kapitel werde ich versuchen zu zeigen, warum in der Erkenntniskritik von Adorno, *im letzten Analysis*, nicht Hegel, sondern Kant eine eher schlüssige Figur sein könnte. In diesem Rahmen werde ich versuchen zu zeigen, dass Adorno eher die Hegelsche Methode (die Möglichkeit des Scheiterns und der Verzweiflung) wählen würde, ihn aber am Ende wegen seinem *affirmativen Charakter* bzw. der Opferung des Besonderen zugunsten des Allgemeinen, ablehnen würde. In diesem Kapitel werde ich mich mehr mit Hegels Kritik der Kantischen Bewusstseinskonzeption beschäftigen, in der wir sowohl die Schwächen von Kants Argumentation als auch Adornos Kritikpunkte an Hegel finden können. Dieses Kapitel werde ich zugleich als einen begrifflichen Referenzpunkt benutzen. In diesem Sinne werde ich in der Folge der Arbeit oft zur Auseinandersetzung zwischen Kant und Hegel zurückkommen, die uns den begrifflichen Hintergrund liefern kann.

In dem zweiten Kapitel werde ich Adornos Verhältnis zu Kant näher betrachten. Dort werde ich besonders ein Buch als Verweis nehmen: Adornos *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ich bin mir bewusst, dass es zuletzt ein „Vorlesungsbuch“ ist, d.h. es kann weder als eine Hauptquelle für Adorno gelten, noch bietet es endgültige Beweise für Adornos Denken selbst. Nichtsdestoweniger präsentieren diese Vorlesungen die Haltung Adornos gegenüber Kant ziemlich deutlich, wenn nicht einfacher als seine Hauptwerke. Im Rahmen seines Verhältnisses zu Kant werde ich auch Adornos wichtige Kritikpunkten zu dem

Identitätsdenken und seine eigene Theorie der *Negativen Dialektik*, besonders aber den Begriff des *Nichtidentischen* betrachten. In Adornos Interpretation hoffe ich, bestimmte Kantische Elemente zu finden, die jedoch bei Adorno „vom Kopf auf die Füßen gestellt“ wurden. Mit der Interpretation meine ich keine distanzierte Kritik oder bloß eine Beobachtung der Kantischen Philosophie; im Gegenteil übt Adorno seine Kritik *in* dem begrifflichen Palast von Kant aus und versucht dort die innerlichen Konflikte und Widersprüche finden. Während seiner Interpretation hören wir, meines Erachtens, die Töne von einer möglichen *Kantischen Soziologie*, wie sie Horkheimer nennt. In dieser Arbeit möchte ich untersuchen, ob Adorno in seiner Interpretation eine solche Absicht hat; und wenn ja, in welchem Sinne er sie hat.

„Eine Kritik der reinen Vernunft schreiben wie Kant, nur dass die bearbeitenden Faktoren, der Mechanismus, der aus dem Material die 'einheitliche' Erfahrung macht, anstatt in den reinen Formen der Anschauung und des Verstandes im sozialen Schematismus besteht. Selbst die Anordnung könnte beibehalten werden. Die transzendente Ästhetik hätte von der materiellen Produktion zu handeln, die den Menschen die Welt unmittelbar strukturiert: aus ihr gehen die herrschaftmäßigen Wahrnehmungsweisen im allgemeinen und speziellen hervor, ferner alles, was Marx den notwendigen Schein nennt. Die transzendente Analytik wären die Medien der gesellschaftlichen Intellektualität von der Schule bis zum Kino. Die Sphäre der Vernunft aber die Tendenz zur Anpassung der Gesellschaft an immer höhere Stufen, was Hegel die List der Vernunft nennt.“⁶

⁶ Horkheimer, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6; Alfred Schmidt (Hsgb.), Frankfurt am Main 1988, s. 191-192.

1. Erstes Kapitel: Zwischen Kant und Hegel

1.1 Problemstellung

Die Grundvoraussetzung der modernen Naturwissenschaften (nach Kepler, Galileo, Kopernikus und letztlich Newton) ist die Annahme, dass wir ein Phänomen nur dann genau objektiv beschreiben können, wenn wir alle Anfangsbedingungen dieses Phänomens genau betrachten und wissen können. Zum Beispiel die Aussage „das Wasser kocht bei 100 Grad Celsius“ ist *allgemein* und *notwendig*, weil die Anfangsbedingungen dieses Phänomens zu jeder *Zeit* und an jedem *Ort* dieselben sind; anders gesagt, die Wissenschaft kann diese Bedingungen zu jeder *Zeit* und an jedem *Ort* als dieselben Bedingungen bestimmen. Deswegen ist es nicht ohne Grund, wenn man auch einen Philosophen, Immanuel Kant, immer wieder neben den größten Naturwissenschaftlern wie Newton oder Kopernikus erwähnt. Kant wollte der Erkenntnisphilosophie einen *neuen*, wissenschaftlichen Grund geben, denn mit den neuesten wissenschaftlichen Erfindungen wurde auch der traditionelle metaphysische Grund der Philosophie, wie zum Beispiel die Religion, grundsätzlich erschüttert.

Auf den ersten Blick scheint es eine Ähnlichkeit zwischen Kants Erkenntnistheorie und den modernen Wissenschaften zu geben. Wenn ich grob formulieren darf, zeigt sich diese Ähnlichkeit, wenn wir einerseits die Anfangsbedingungen der naturwissenschaftlichen Paradigmen mit den subjektiven Bedingungen des Verstandes, nämlich mit den Kategorien, und andererseits die Notwendigkeit des Phänomens zu jeder *Zeit* und an jedem *Ort* mit den subjektiven Bedingungen der Anschauung, nämlich mit Raum und Zeit vergleichen.

Diese Ähnlichkeit hat Kant selbst in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* betont und seine neue erkenntniskritische Position mit den Entdeckungen in der Astronomie, besonders mit Kopernikus verglichen.⁷ Diese neue Position ist jedoch keine bloße wörtliche Nachahmung von Kopernikus' Ansatz geblieben. Kant hatte die traditionellen Paradigmen des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts so verändert, dass ihre Wirkung in der geistigen Welt so groß wie die der astronomischen Entdeckungen wurde.

Durch die so genannte Kantische *Kopernikanische Wende* wird die traditionelle Subjekt-Objekt-Beziehung meines Erachtens nach zu einer bis heute noch nicht gelösten Spannung gebracht.

Natürlich war Kant nicht der erste, der das Erkenntnisvermögen des Menschen nicht in irgendwelchen transzendenten Quellen suchte. Descartes war vielleicht der erste, der das Denken des Menschen unmittelbar auf sich selbst bezogen hatte. Mit seiner Methode des Zweifels hatte er zwar eine neue epistemologische Epoche eröffnet, wir können ihn aber eher als den Gründer des Rationalismus bezeichnen. Auf diesem rationalistischen Weg folgten ihm dann Leibniz, Spinoza und Wolff, die die Erkenntnis aus den bloßen Vernunftschlüssen und Prämissen zu begründen versuchten. Die entgegengesetzte Konzeption zur Epistemologie war der Empirismus. Für die Empiristen war die Erkenntnis ein Bündel von Wahrnehmungen, die selbst eine unmittelbare Präsentation der mannigfaltigen Außenwelt sind; die wahre Erkenntnis sollte daher von den wahrgenommenen Gegenständen her kommen.

Auf den ersten Blick, bestand die große Leistung Kants im Folgenden: er hat beide Positionen nicht total abgelehnt, sondern die Momente beider Positionen, die er plausibel fand, bewahrt und sie auf eine neue Höhe gebracht (Transzendentalphilosophie) und in einer neuen Synthesis vereinigt, die die vorhergehenden Positionen am Ende negieren musste (eine ziemlich Hegelsche Methode von Kant). Im ersten Teil meiner Arbeit werde ich jedoch versuchen zu zeigen, dass der philosophische Hintergrund dieser neuen Subjekt-Objekt-Beziehung eine ganz neue **Form** enthält, deren *Deduktion* (die Rechtfertigung des Gebrauchs dieser Form) sich weder zuletzt an Gott (Descartes) noch an die Gewöhnung oder an die Zufälligkeit (Hume) anlehnen muss.

Nach der Veröffentlichung der „ersten Kritik“ hat diese transzendente Wende, deren erkenntniskritischen Aspekt man „Kopernikanische Wende“ nennt, eine der größten philosophischen Diskussionen verursacht, die bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Man darf vielleicht sogar behaupten, dass die große philosophische Epoche des Deutschen Idealismus ihre Gründe in dieser Wende findet, und nicht nur deswegen, weil sie auch zeitlich *nachkantisch* ist. Der Höhepunkt dieser Epoche war Hegels Philosophie, in der zum ersten Mal ganz anders auf Kants Deduktion geantwortet wurde, nämlich mit der Dialektik. Der Ausgangspunkt dieser Dialektik war Hegels Kantkritik, deren Aufgabe es war, die Kantischen Brüche, die eigentlich den Kern seiner neuen epistemologischen Position ausmachten, zu

⁷ Vgl. KrV, B XIII-B XVIII.

überwinden. Ich werde im zweiten Teil diese Kritik betrachten. Ich bin mir jedoch bewusst, dass diese Betrachtung eine gewaltig große Untersuchung erfordert. Deshalb werde ich mich nicht auf alle Aspekte der Hegelschen Kritik, sondern nur auf die Bewusstseinskonzeption beider Denker konzentrieren. Andererseits ist es nicht die Absicht der vorliegenden Arbeit, zu einem endgültigen, zwanghaften Schluss wie „Kant oder Hegel“ zu kommen. Ich glaube daran, dass wir vielmehr immer noch „**zwischen** Kant und Hegel“ bleiben; in diesem Sinne würde ich eher Adorno folgen, der meint, dass „der Prozess zwischen Kant und Hegel, in dem dessen schlagende Beweisführung das letzte Wort hatte, nicht zu Ende [ist]“.⁸ Ich werde versuchen, in den Schlusszeilen zu beweisen, warum es so ist.

1.2 Die Kopernikanische Wende und ihre Wirkung

In der Vorrede zur B-Auflage der *KrV* vergleicht Kant seine neue erkenntniskritische Position mit Kopernikus' naturwissenschaftlicher Position:

„Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“⁹

In der Tat ist diese Analogie eine umgekehrte Version von Kopernikus' astronomischer Entdeckung. Ein Kantisches Subjekt kann man nicht, wie in mancher philosophischen und soziologischen Studie geschehen, einfach mit Kopernikus' Erde vergleichen, denn während jenes eine zentrale Position einnimmt, verliert diese eine solche Position. Kant wollte mit dieser Analogie eher das Nichtmehrgültigsein der metaphysischen

⁸ Adorno, Theodor. *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt/M. 1970, S. 103.

⁹ *KrV*, B XVI.

Erkenntnis betonen. Die Entdeckungen der naturwissenschaftlichen Forschung vor und zu Kants Zeiten haben einen Paradigmenwechsel im Erkenntnisbereich des Menschen erzwungen, so dass die Erfahrung ab da zur *Lehrerin* (KrV, A222) werden sollte. Diese neue Lehrerin sollte aber auch nicht der Empirismus im Humeschen Sinne sein, denn es wäre unmöglich, mit einer durch Gewohnheit oder Kontingenz begründeten Erfahrungskonzeption, die durch ein Wahrnehmungsbündel entsteht, eine Newton gerechte wissenschaftliche Position zu gewinnen. Das empirische Wissen sollte auf einer anderen Art von Erfahrung beruhen¹⁰. Die Erfahrung sollte nur von ihrer Möglichkeit her die *Lehrerin* sein, damit sie der Newtonschen Notwendigkeit und Allgemeinheit entsprechen könnte; anders gesagt, die Erfahrung sollte nach ihren Bedingungen der Möglichkeit im Erkenntnisvermögen des Subjekts selbst konzipiert werden. Die daraus folgende Frage ist: Wie ist eine solche Erfahrung (als empirisches Wissen) möglich? Denn wir können nur dann die Erfahrung definieren (was sie sein soll), wenn wir ihre Möglichkeit bestimmen können.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist anders als die tatsächliche Erfahrung. Dieses Anderssein ist buchstäblich gemeint: die erstere macht die letztere (nämlich die Erfahrung - das empirische Wissen - oder unser Bewusst-Sein der Außenwelt, nämlich das empirische Bewusstsein) möglich. Diese Möglichkeit der Erfahrung heißt zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Diese Bedingungen sind, nach Kant, subjektive Bedingungen des Erkenntnisvermögens, die Kategorien des Verstandes. Der rohe Inhalt der Erfahrung, nämlich die Erscheinung oder die Vorstellung durch die Anschauung, muss jederzeit durch diese a priori Begriffe des Verstandes, nämlich durch die Kategorien, definiert werden, damit er erst zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird. Das heißt: dieser Inhalt, der durch die Anschauungen *gegeben* wird, *muss* durch die Kategorien bearbeitet und bestimmt werden, um erst zum Gegenstand der Erfahrung zu werden und somit die Erfahrung selbst zu konstituieren. Die Kategorien sind die *notwendigen* (und allgemeinen) Bedingungen für die Vorstellungen der Gegenstände der Erfahrung. Die Definition der Kopernikanischen Wende, nach welcher die Gegenstände sich nach dem Erkenntnisvermögen richten müssen, beinhaltet somit auch die Feststellung der Möglichkeit der Kantischen Erfahrung:

¹⁰ Unter dem Titel Analogien der Erfahrung setzt Kant empirisches Wissen mit Erfahrung gleich. Vgl. dazu: KrV, B 219.

„...die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung...“¹¹

Kant reklamiert mit dieser Aussage zugleich „das oberste Principium aller synthetischen Urteile“.¹² Vor dem Hintergrund dieser Aussage können wir auch den Kern der transzendentalen Deduktion erreichen, denn hier versucht Kant seine Hauptthese zusammenzufassen: Nicht die Erfahrung selbst, sondern erst ihr Gegenstand selbst soll durch die subjektiven Bedingungen *bearbeitet* werden. Die Mannigfaltigkeit, die durch das passive Anschauungsvermögen empfangen wird, muss durch die spontane Tätigkeit des Verstandes erst konstituiert und in eine Einheit gebracht werden, damit diese Mannigfaltigkeit sich als ein Objekt (re)präsentieren kann, das zugleich als ein Gegenstand der Erfahrung gilt. Dies bedeutet, dass das menschliche Erkennen niemals, wie die Empiristen oder Realisten behaupten würden, einen direkten Zugang zur Dingwelt haben kann. Hier geht es nicht um eine skeptische oder rationalistische, sondern um eine diskursive (sich durch die Begriffe herstellende) Theorie. Wie wir jedoch sehen werden, wird diese Diskursivität bei Kant keineswegs eine Immanenz bedeuten, sondern sie wird sich durch die ursprünglichen Dualitäten erweisen, welche der nachkantische Idealismus immer wieder zu bewältigen versucht. Diese Dualitäten sind grundsätzlich zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt. Die größte Schwierigkeit in Kants Philosophie ist, dass er zwar die Erfahrung nur der sinnlichen Welt zugeschrieben hat, die Möglichkeit dazu jedoch der intelligiblen Welt. Diese Beziehung grundsätzlich zu erklären war er jedoch niemals imstande.

Inwiefern sich Kants Denken von Descartes' Rationalismus oder Berkeleys Idealismus unterscheidet, können wir durch Kantische Dualitäten fixieren. Bei Descartes zum Beispiel ist von einem Dualismus zwischen einem substantiellen (und sich bewussten) Denken und seinen Gegenständen die Rede. Descartes überwindet diesen Dualismus mit der endgültigen Unterwerfung der Gegenstände unter das substanzielle Denken, dessen Autorität von Gott gesichert wird. Bei Descartes' Dualismus begegnen wir einer einfachen Bestimmung des Inhaltes (*res extensa* - die Gegenstände) durch die Form (*res cogitans* - die denkende Substanz). Kant verbindet jedoch die gesamte Beziehung zwischen der denkenden Substanz und seinem Gegenstand unter einem ganz anderen Prinzip. Er fügt dem kartesianischen Dualismus noch eine ursprünglichere (transzendente) Form zu, ohne die keine Bestimmung

¹¹ KrV, B197-A158.

¹² Vgl. dazu: KrV, A158/B197.

überhaupt möglich wäre. Diese Form ist, wie Kant sie nennt, die ursprüngliche Einheit des Selbstbewusstseins oder transzendente Apperzeption, was zugleich die Bedingung der Möglichkeit aller empirischen Erkenntnisse ist:

„Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich transzendente Apperzeption nennen.“¹³ (KrV, A107).

Dieses ursprüngliche Bewusstsein, als transzendente Apperzeption, muss vor allem vom empirischen Bewusstsein unterschieden werden. Denn das erstere ist *objektiv*, insofern es „alle in einer Anschauung gegebene Mannigfaltigkeit in einem Begriff vom Objekt vereinigt...“ (KrV, B139). Das empirische Bewusstsein ist im Gegenteil eine subjektive Einheit und betrifft vielmehr selbst eine Erscheinung, die durch die Assoziation der Vorstellungen gegeben wird (KrV, B140). Das ursprüngliche Bewusstsein ist dagegen ein Akt des Denkens, der „Ich denke“ heißt, und alle meine Vorstellungen begleiten muss (KrV, B132). Damit *Ich* die sinnliche Mannigfaltigkeit als Erscheinung bestimme, müssen diese sinnlichen Vorstellungen als *meine* Vorstellungen erkannt werden. Jede sinnliche Vorstellung und Empfindung muss also in einer ursprünglichen Einheit zu einer Verbindung gebracht werden, damit sie nicht in der chaotischen Mannigfaltigkeit verloren geht. Die Vorstellung dieser Einheit selbst, also das „Ich denke“, gehört jedoch nicht zur Sinnlichkeit; sie ist „ein Actus der Spontaneität“.

Dieses Selbstbewusstsein als ein Akt der Spontaneität bringt der bisherigen Subjekt-Objekt-Konzeptionen eine neue Dimension; ja eine neue Art von *Form*. Das ursprüngliche Selbstbewusstsein erweist sich in diesem Rahmen als die Form aller Bestimmungsverhältnisse des Subjekts und des Objekts, deren Natur uns immer verschlossen bleiben muss, denn diese Form ist die Form aller Bestimmungen überhaupt. Jeder Versuch, diese Form in irgendeiner Art zu bestimmen, würde deswegen ihr selbst widersprechen. Dieser neue Bewusstseinsansatz hinsichtlich der Subjekt-Objekt-Verhältnisse hat bis heute zahlreiche geisteswissenschaftliche Diskussionen ausgelöst, und außerdem viele andere Ansätze, wie zum Beispiel den Strukturalismus wesentlich geprägt. Ein anderes überraschendes Beispiel wäre die

¹³ KrV, B132.

gesellschaftskritische Theorie von Adorno. Er anerkennt Kants neuen Ansatz, die Spontaneität nicht einfach mit bewusster Tätigkeit gleichzusetzen, zugleich als seine große Entdeckung:

„Die maßgeblichen, konstitutiven Leistungen des Denkens waren ihm nicht dasselbe wie Denkakte innerhalb der bereits konstituierten Welt. Ihr Vollzug ist das Selbstbewusstsein kaum gegenwärtig. Der Schein des naiven Realismus, die Ansicht, man habe es in der Erfahrung mit den Dingen an sich zu tun, gründet, so wäre aus Kant herauszulesen, auch darin: die Akte, durch welche das Bewusstsein die Sinnesmaterialien vorweg formt, seien ihm als solche nicht bewusst: das ist ihre ‚Tiefe‘, passivisch durchaus.“¹⁴

Nachher wird für Adorno diese Position ein Ausgangspunkt seiner negativen Epistemologie sein. Für ihn steht Kant (obwohl ungewollt) „gegen die Epistemologie“, nämlich gegen das traditionelle erkennende Subjekt, denn es gibt für Kant kein erkennendes Subjekt ohne die Bestimmung (und ohne die Form derselben Bestimmung) der Objektivität selbst.¹⁵ Daher kann ein Kantisches Subjekt „sein“ Objekt nicht unmittelbar beherrschen, wie die traditionelle Epistemologie behaupten würde. Was aber für Adorno eine Möglichkeit für eine neue Epistemologie war, hatte schon während Kants Leben große und höchst komplizierte philosophische Probleme mit sich gebracht. Man kann behaupten, dass die Ära zwischen Salomon Maimon und Hegel, die man als Nachkantischer Idealismus nennt, grundsätzlich darum bemüht war, diese Probleme, die Kants neuer Form der Bestimmung entsprungen waren, zu beseitigen.

Den Kern dieser Probleme bildet die Deduktion der Bestimmung der Objektivität, nämlich die Rechtfertigung einer solchen Bestimmung und ihrer Form, die die ganze Objektivität unserer Erfahrungen, Erkenntnisse und zuletzt unser Selbst (als das empirische Bewusstsein) bestimmt. Kant selbst nennt seine Methode die transzendente Deduktion (*quid juris*) und unterscheidet sie von allen empirischen Deduktionen (*quid facti*) (KrV, A84-85/B116-117). Die transzendente Deduktion behandelt grundsätzlich zwei Fragen: Die erste Frage ist die der Beziehung zwischen den Begriffen a priori und den Gegenständen der Anschauung, also die Rechtfertigung der Anwendung der reinen Begriffe: Wie können sich die Begriffe a priori auf die Gegenstände beziehen? Die zweite Frage, welche Kant sich nicht

¹⁴ Adorno, Theodor. Anmerkungen zum philosophischen Denken; in: Kritische Modelle II; Frankfurt/M. 1969, S.12.

¹⁵ Vgl. Ebd. S.14.

unmittelbar gestellt hatte, ist die der Beziehung des empirischen Bewusstseins zu sich selbst und zum transzendentalen Bewusstsein: Wie bin ich (als empirisches Bewusstsein) mir eines reinen Bewusstseins (reines- transzendentales Ich) *bewusst*, wenn ich in der Tat keinen Zugang zum transzendentalen Bewusstsein habe, was eigentlich meine Einheit, nämlich die Identität mit mir Selbst jederzeit ermöglicht, damit ich erst gewiss „Ich“ sagen kann?

Kants Antwort auf die erste Frage ist, wenn ich grob zusammenfassen darf, also folgende: Die reinen, nämlich nicht empirischen Begriffe können die durch die Anschauung gegebene Mannigfaltigkeit bestimmen, denn die Formen der Anschauung (Raum und Zeit) sind bereits a priori Formen, denen entsprechend die Gegenstände **erscheinen** müssen. Außerdem liefert die ursprüngliche Einheit der Apperzeption die Verbindung beider a priori Formen, nämlich des Verstandes und der Anschauung. Wir haben also keine Vorstellung davon, wie die Dinge sich uns zeigen, sondern nur davon, wie sie als Gegenstände der Anschauung erscheinen. Die Schlussfolgerung daraus ist, dass wir keinen Zugang zu den Dingen an sich haben können; die Dinge erscheinen nur als Konstruktion der Zusammenwirkung der a priorischen Formen der Anschauung und des Verstandes.

Kant versucht hier also seine Deduktion mit einer bestimmten Begrenzung zu vervollständigen, was Adorno in seinen Vorlesungen über *Kritik der reinen Vernunft* als „Kantischer Block“ nannte.¹⁶ Dieser Block ist die unüberschreitbare Grenze zwischen dem Ding an sich und der Konstruktion der Dinge durch a priori Formen. Diese Antwort ist jedoch nicht unproblematisch. Auf den ersten Blick scheint es eine Lücke in der Anwendung der Begriffe zu geben: Die Gegenstände, die durch das rezeptiv-passive Vermögen der Anschauung rezipiert worden sind, sind nicht die Produkte unserer Fähigkeiten. Wie können denn diese Gegenstände den Begriffen unterworfen werden, wenn die Natur der Erscheinung dieser Gegenstände (Rezeptivität-Passivität) von der Natur dieser Unterwerfung selbst (Spontaneität-Aktivität) ganz unterschiedlich ist? Eine verwandte, aber ebenso wichtige Frage entsteht dann auch so: inwiefern lassen sich die Anschauungsformen von den Dingen an sich affizieren, wenn sie von der Art her ursprünglich unterschiedlich sein sollen? Die Berechtigung dieser Frage wird klarer, wenn wir überlegen, dass die „Affektion“ ein Merkmal von Kausalität ist, und die Kausalität ist eine Kategorie des Verstandes, nämlich ein Begriff a priori, der nicht zu den Dingen an sich gehört. Wir können also nicht wissen oder urteilen, ob wir von den Dingen an sich „affiziert“ werden.

¹⁶ Vgl. Adorno. *Kants Kritik der reinen Vernunft*; Frankfurt/M 1995, S.263.

Diese Lücken in Kants Argumentation hinsichtlich der ersten Frage wurden nach der Veröffentlichung der *KrV* sofort festgestellt und intensiv debattiert. Einer der berühmtesten Einwände kam von Kants Zeitgenossen Salomon Maimon, den Kant als den „besten Kritiker“ seiner Philosophie proklamierte.¹⁷ Für Maimon waren die größten Probleme der *Kritik* die unbegründeten Beziehungen der Fähigkeiten zueinander und letztlich zu den Dingen an sich. Wie wir aus Kants Antwort an Maimon erfahren, war er sich dieser Probleme schon bewusst. Tatsächlich hat Kant in seinen nächsten beiden *Kritiken* versucht, diese Lücken zwischen den unterschiedlichen Fähigkeiten und auch zwischen den unterschiedlichen Welten (*mundus intelligibilis* - *mundus sensibilis*) zu überbrücken. Auf dieses erste Problem werde ich in den nächsten Seiten zurückkommen.

Die Antwort auf die zweite Frage (das Verhältnis des empirischen Ich zu dem reinen Ich) ist gleichermaßen zweideutig, aber auch dunkler:

„Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist eine Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Wie es möglich sei, dass Ich, der Ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Faktum ist...“¹⁸

Nach Kant kann das empirische Ich das reine Ich nicht erkennen, sondern bloß denken (Vgl. *KrV*, A346/B404). Der Grund dafür liegt darin, dass das reine Bewusstsein weder eine psychische noch eine ontologische Entität ist; denn dieses reine, ursprüngliche Bewusstsein als Spontaneität des Denkens und somit intellektuelle Synthesis aller möglichen Gegenstände der Erkenntnis, kann selbst kein Gegenstand sein. Im Gegenteil ist es ein *Prinzip* der logischen Einheit¹⁹, wodurch alle möglichen Gegenstände erst *apperzeptiert* (zu einer ursprünglichen Einheit gebracht) werden sollen. Nach diesem Bild wird es unmöglich, eine Erkenntnis von diesem ursprünglichen Selbst zu haben, „denn die Selbstbetrachtung des Ich setzt das Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn nach der Form der Zeit, also sinnliche Rezeptivität voraus“.²⁰ Wir wissen, dass auch die sinnlichen Vorstellungen sich uns erst durch die transzendente Apperzeption als „meine“ Vorstellungen zeigen. Deshalb

¹⁷ Kant an Marcus Herz (26 Mai 1789); in: *Sämtliche Werke*, Band 9, Hsg: Karl Vorländer, 1924 Leipzig, S.395.

¹⁸ Kant, Immanuel. *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, in: *Sämtliche Werke* Band 5, Karl Vorländer (Hsgb.), Leipzig 1921, S.95.

¹⁹ Vgl. Düsing Klaus. *Subjektivität und Freiheit*; Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S.157.

²⁰ Ebd. S.159.

können diese Vorstellungen keine wesentliche Information über ihre Möglichkeit bieten. Außerdem ist das Erkenntnisvermögen auf die gegebene Mannigfaltigkeit der Vorstellung beschränkt und darf nicht darüber hinausgehen. In diesem Sinne bleiben die Erkenntnisse *endlich* (auf gewisse Art und Weise beschränkt) und das empirische Ich jederzeit (durch das transzendente Bewusstsein) bedingt. In dieser Hinsicht bleibt die Rechtfertigung (*quid juris*) des transzendentalen Bewusstseins nicht gelungen. In der Tat müssen alle Versuche um eine Beweisführung eines solchen Bewusstseins im Zirkel bleiben, wie es Kant selbst ausdrückt (Vgl. KrV, A346/B404-B422).

Wenn wir beide Fragen in Bezug auf das empirische Ich betrachten, bleibt dieses Ich (und natürlich die Erkenntnis dessen) nach oben skizzierten Schema in sich geschlossen, und seinen eigenen Quellen unzugänglich: a) nach seinen Erkenntnisarten her hat es keinen Zugang zur Quelle seiner Erkenntnis hinsichtlich der Außenwelt (dem Ding an sich), und b) es hat ebenso keinen Zugang zu seiner ursprünglichen Denkhandlung, die sowohl die Erfahrung als auch die Identität dieses Ich mit sich selbst ermöglicht. Dieses Ich kennzeichnet, was Hegel „unglückliches Bewusstsein“²¹ nennt; ein Bewusstsein nämlich, das sich seiner Grenzen (Unmöglichkeit der Erkenntnis der intelligiblen Welt und des Dinges an sich) bewusst (da es sie denken kann) ist, und das zugleich ein gespaltenes bleibt. Diese Konzeption des gespaltenen Bewusstseins hat (nach der Veröffentlichung der *Kritik*) große Debatten mit sich gebracht. Die wichtigsten nachkantischen Idealisten waren vor allem von dieser Spaltung irritiert. Beeinflusst von Maimon, hat Fichte versucht, die transzendente Apperzeption zu radikalieren, und zu einem absoluten Ich zu verwandeln, *in dem* auch das Problem des Dinges an sich liquidiert wurde. Da aber die Frage *quid juris* über die Objektivität der Erkenntnis durch ein absolutes Ich nicht gelöst werden konnte, hat Schelling die Behauptung der Objektivität von den subjektiven Bedingungen zur „objektiven“ Natur selbst gebracht.

Bis Hegel bleibt man aber immer noch bei dem Problem der Deduktion; nämlich bei der Suche nach der Rechtfertigung der Möglichkeit der transzendentalen Erkenntnisarten. Mit Hegel begegnen wir aber erst einem Gegenbegriff zur Deduktion, nämlich der Dialektik. Auf den nächsten Seiten werde ich untersuchen, inwiefern Hegel eine unterschiedliche und neue Methode im Rahmen der Nachkantischen Philosophie präsentiert, während er die beiden oben genannten Kantischen Probleme kritisiert und versucht sie aufzuheben.

²¹ Vgl. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*; Felix Meiner, Hamburg 1988, S143ff.

1.3 Hegels Kritik

1.3.1 Eingrenzung des Themas

Der Unterschied zwischen Kant und Hegel ist am besten in ihrem unterschiedlichen Gebrauch der philosophischen Termini zu beobachten. In diesem Rahmen kann man zwei allgemeine Unterschiede sehen. Der erste ist der Begriff der Wissenschaft, indem einerseits die Methodologie oder die Grenzen des Wissens, andererseits aber auch die Definition der „Wissenschaft“ selbst das Thema ist. Auf den nächsten Seiten werde ich vielmehr diese Unterscheidung behandeln. Der zweite Unterschied enthält jedoch das Verfahren des ersten Unterschieds; deshalb möchte ich zunächst kurz den zweiten Unterschied erläutern. Dieser zweite Unterschied liegt in ihrem Gebrauch der traditionellen Begriffe „Metaphysik“ und „Logik“. Wie Fulda schreibt²², macht Kant eine endgültige Unterscheidung zwischen den metaphysischen und logischen Bestimmungen, während Hegel in seiner Terminologie diese Begriffe nicht endgültig unterscheidet. Fulda zeigt, wie die metaphysischen und logischen Bestimmungen traditionell unterschieden werden: Demgemäß stehen unter den Metaphysischen, u. a. die Begriffe wie „etwas“, „nichts“, „an sich“, „veränderlich-unveränderlich“; unter den Logischen, u. a. „Allgemeinheit- Besonders- Einzel“, „Subjekt-Prädikat“, „Folge sein von“, „Möglichkeit“. In der *KrV* sehen wir diese Unterscheidung klar. Während die zweiten, die Logischen, den Kern der Analyse der *transzendentalen Logik* bilden, und außerdem die Merkmale der Kategorien repräsentieren, begegnen wir zugleich den so genannten metaphysischen Bestimmungen fast gar nicht, und wenn wir ihnen begegnen, nur als etwas Negatives. Vielmehr sind die metaphysischen Begriffe das Thema der *transzendentalen Dialektik*, in der der falsche und richtige Gebrauch der Vernunft behandelt wird. In der Tat baut Kant seine Erkenntniskritik auf der Unterscheidung der metaphysischen und logischen Urteile auf.

Die Hegelsche „Logik“ schließt die oben genannten metaphysischen Begriffe nicht unmittelbar aus. Man muss aber vor allem notieren, dass Hegel nicht die „Metaphysik“ selbst einschließt. In der *Enzyklopädie* kritisiert er die Metaphysik als die Abstraktion des

²² Fulda, Hans Friedrich. Hegel; C.H. Beck Verlag, München 2003, S.77-78.

Verstandes, in dem sie die Begriffe wie „Seele, Welt, Gott“ aus der bloßen Vorstellung aufnimmt; außerdem „legte [die Metaphysik] sie als *fertige gegebene Subjekte*, bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf, zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den *Maßstab*, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht“ (Enz. §27.) Deshalb wurde diese Metaphysik zum *Dogmatismus*, weil sie die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge betrachtete und von diesen endlichen Bestimmungen aus unmittelbar die absoluten Urteile erreichen wollte, indem von zwei gegensätzlichen Behauptungen (Gott existiert- Gott existiert nicht) eine wahr und andere falsch sein müsste (Vgl. Enz. §30-32). In diesem Rahmen benutzt Hegel nicht die Methode der Metaphysik als solche in seiner Logik, sondern übernimmt das „Wahre“ davon, nämlich die Metaphysik als die Abstraktion des Verstandes, und macht sie zu einer der drei Seiten des „Logischen“ (Enz. §79). Deshalb würde man Hegel Unrecht tun, wenn man behauptete, dass er *die vormalige Metaphysik vor der Kantischen Philosophie* (Hegels Bemerkung; Vgl. Enz. §27), wieder zu beleben versucht. Andererseits hatte Hegel die oben genannten metaphysischen Bestimmungen unverändert in seine *Logik* aufgenommen. Worin liegt denn die *kritische Metaphysik* (Fuldas Ausdruck; S.78) Hegels?

Die Formulierung, es werde *etwas in* den Formen und Weisen gedacht, kann hierbei zum Anhaltspunkt dienen. Natürlich handelt es sich um begriffliche Bestimmungen, die allem, was gedacht wird, im Denken Bestimmtheit verleihen. Aber die Funktion, in der sie das leisten, ist nicht diejenige der – zur Kennzeichnung und Prädikation normalerweise brauchten- empirischen Begriffe, sondern eine im Verhältnis dazu gleichsam *mediale*. Die zu bearbeitenden Formen sind Bestimmungen, deren Gebrauch man beherrschen muss, um empirische Begriffe zu bilden oder anzuwenden, mag der Gebrauch auch nicht als solcher explizit gemacht und bewusst sein.²³

Der Grund dafür, warum ich dieses lange Zitat bringe, ist, dass Fulda in diesem Absatz meines Erachtens nach den wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Kant kennzeichnet. Die oben genannte *mediale* wäre für Kant die transzendente Bedingung der Möglichkeit, dieses *Etwas in* den Formen und in bestimmter Weise denken und erkennen zu können. Für Kant unterscheiden sich jedoch Logik und Metaphysik genau hier, wo es um das Verhältnis dieser transzendentalen Bedingung zu sich selbst geht. Für Kant darf diese Bedingung der Möglichkeit nicht ein Gegenstand der Erkenntnis sein, da sie erst die Möglichkeit dieser

²³ Ebd. S.78.

Erkenntnis ist. Diese Möglichkeit kann nur gedacht werden, wo für Kant die Metaphysik ihre Aufgabe erfüllt. Dieselbe Aufgabe, und damit der Inhalt dieses Transzendentalismus sind für Hegel im Gegenteil unerfüllt und leer, denn Kant weist hier eigentlich auf die ursprüngliche Trennung des Denkens vom Sein hin, was für Hegel unmöglich ist. Auch für Hegel kann es zwar nicht die Aufgabe der Metaphysik sein, die Gegenstände selbst zu erkennen; sie können aber dazu dienen, die Vernunft „ihren Gehalt darstellen, und sich zur Bestimmtheit bringen zu lassen.“²⁴ In diesem Sinne ist Kants kritische Philosophie für Hegel unvollständig geblieben, denn die menschliche Vernunft und der Verstand sind nur insofern Gegenstände der Erkenntnis, als sie durch ihre eigenen Bestimmungen bedingt sind. Es geht also darum, den Gebrauch der logischen und metaphysischen Bestimmungen (das ganze Verfahren der Logik, nämlich die Dialektik) zu beherrschen, damit man das Verhältnis der Vernunft zum Unbedingten, zum Absoluten nicht verliert. Das ist, nach Fulda, die konstruktiv-affirmative Abweichung Hegels von Kants destruktiv-kritischer Erkenntnistheorie, die Hegel als seinen Ausgangspunkt verwendet.²⁵

Hegels Kritik an Kant vom Standpunkt ihres unterschiedlichen Gebrauchs der Denkbestimmungen, nämlich von ihren unterschiedlichen „Logik“-Ansätze her zu behandeln, wäre zwar der wichtigste Versuch, zugleich aber der schwierigste. Stattdessen werde ich mich auf Hegels Kritik an Kants Gebrauch der „Erfahrung des Bewusstseins“ konzentrieren.

1.3.2 Kritik an Kants Bewusstseinskonzeption

Ich möchte zunächst kurz erläutern, warum ich das oben genannte erste Problem bei Kant, nämlich die fehlende Begründung für die Beziehung zwischen Begriffen des Verstandes und den Formen der Anschauung nicht im Voraus behandeln werde. In der Tat gab es die ersten Kritiken an Kant wegen des Legitimationsproblems der Anwendung der reinen Begriffe auf das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige. Der Grund dafür war, wie wir oben kurz behandelt haben, dass die Begriffe des Verstandes und die Formen der Anschauung einerseits und dieselben Formen der Anschauung und das Ding an sich (das die Anschauung affiziert) aus ganz unterschiedlichen Quellen stammten. Die Ansätze bis Hegel sind meistens Versuche,

²⁴ Ebd. S.79.

²⁵ Vgl. ebd. S.79-81.

diese unterschiedlichen Quellen in einem absoluten Punkt (entweder absolut subjektiv oder absolut objektiv) zu vereinigen. Hegel behauptet jedoch in *Glauben und Wissen*:

„dass die Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolierte Vermögen auseinander liegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. Eine und ebendieselbe synthetische Einheit, ...[transzendente Apperzeption]..., ist das Prinzip des Anschauens und des Verstandes.“²⁶

In dieser Hinsicht ist es für Hegel wesentlicher, die Bestimmungen dieser synthetischen Einheit als transzendentes Bewusstsein zu untersuchen. In der Bewusstseinsstruktur Kants sieht Hegel sowohl die Kraft als auch die Schwäche Kantischer Philosophie:

„Die Kantische Philosophie kann am bestmöglichen so betrachtet werden, dass sie den Geist als Bewusstsein aufgefasst hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält.“²⁷

Kant hatte nur das empirische Bewusstsein zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht, und es als eine Erscheinung (Phänomen) behandelt. Hegel will jedoch das Bewusstsein als Ganzes behandeln, auch etwas über seine Möglichkeit *wissen*. Die Bestimmung des Bewusstseins macht „die Stufe der Reflexion oder des *Verhältnisses* des Geistes, seiner als *Erscheinung*, aus“ (Enz. §413). In diesen Bestimmungen sucht er die Verhältnisse des Bewusstseins zu sich selbst, zu seinen Gegenständen und zur Natur dieser Gegenstände. Dieses Bewusstsein ist zugleich, wie bei Kant, das Prinzip der Erfahrung, und deshalb muss man nach Hegel „eine Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“²⁸ fortführen, um diesen Beziehungszusammenhang erschließen zu können.

Die Fortführung dieser Wissenschaft bei Hegel ist jedoch wesentlich anders als bei Kant; der oberflächliche Grund dafür ist, wie oben erklärt, Hegels Verwendung der metaphysischen, spekulativ-logischen Bestimmungen. In der Tat liegt jedoch der wesentliche Unterschied in ihren unterschiedlichen Maßstäben hinsichtlich der *Wahrheit*. Da es hier bei diesen Maßstäben um die Wissenschaft der Erfahrung (zugleich als empirische Erkenntnis) des Bewusstseins geht, nämlich um die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dieser Erkenntnis und seinem Gegenstand, stimme ich daher Düsings Behauptung zu, dass „das eigentliche Feld der Auseinandersetzung zwischen Kant und Hegel die Logik der Wahrheit

²⁶ Hegel. *Glauben und Wissen*; in: *Jenaer Kritische Schriften (III)*, Felix Meiner, Hamburg 1986, S.18.

²⁷ Hegel. *Enzyklopädie*; Felix Meiner, Hamburg 1969, §415.

²⁸ So lautet der Untertitel von *Phänomenologie des Geistes*.

[ist]“.²⁹ Wie Düsing erklärt, bringt Kant eine neue Wahrheitsdefinition mit seiner kritischen Philosophie, weil mit ihr die traditionelle Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt abgeschafft wurde.³⁰ Nach der kritischen Philosophie, nach der Begrenzung des Erkenntnisvermögens, gab es keine Gegenstände mehr, die uns ihre „Wahrheit“ präsentieren konnten. In der *Kritik der reinen Vernunft* (A58/B82) beschreibt Kant seine neue Wahrheitsmethode und unterscheidet in diesem Rahmen die transzendente Logik von der formalen Logik. Dementsprechend ist der Maßstab der Wahrheit in der formalen Logik die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand. Nach dieser Übereinstimmung kann die Erkenntnis entweder richtig oder falsch sein.

Um die Richtigkeit oder Falschheit der Erkenntnis zu erfahren, muss sie mit den anderen Erkenntnissen verglichen werden. Die Erkenntnis und der Gegenstand dürfen nicht unmittelbar verglichen werden, weil der Gegenstand nie unmittelbar, sondern nur vermittelt, nämlich durch die Formen der Anschauung, vorgestellt werden kann. Der Gegenstand an sich bietet also kein gerechtes Kriterium. Was auch wichtig ist: die Falschheit der Erkenntnis bedeutet nicht, dass diese Erkenntnis verworfen werden muss. Der Grund dafür ist, dass diese Erkenntnis, wenn sie auch falsch ist, überhaupt auf dem möglichen Objekt der Anschauung beruht.³¹ Weil die *Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis zugleich die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände* sind, kann die *formale Logik* nicht hinreichend das endgültige Wahrheitsverhältnis der Erkenntnis erreichen, indem diese Logik bloß die Übereinstimmung der empirischen Erkenntnis mit ihrem Gegenstand oder mit anderen empirischen Erkenntnissen sucht.

Die *transzendente Logik* untersucht nicht die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, sondern den Maßstab dieser Übereinstimmung selbst, nämlich ob die Bedingungen der Erkenntnisse der Erkenntnis selbst überhaupt entsprechen. Dementsprechend stellt Kant hier den Begriff der **transzendenten Wahrheit** vor (Vgl. KrV, A146/B185), die die hinreichenden Bedingungen zu irgendeiner empirischen Erkenntnis und ihrem Gegenstand überhaupt enthält. Wie wir wissen, sind diese hinreichenden Bedingungen für Kant die Begriffe a priori. Kant nennt diese Begriffe auch die Regeln des Verstandes (KrV, A113), und den Verstand das Vermögen der Regeln, in dem Sinne, wie wir denken **sollen** (KrV, A132/B171). Weil die Gegenstände des Denkens oder die Objekte der

²⁹ Düsing (2002). S. 170.

³⁰ Vgl. ebd. S.171 ff.

³¹ Vgl. Becker, Wolfgang. *Selbstbewusstsein und Erfahrung*; Freiburg [u.a.]: Alber, 1984, S.50ff.

Erfahrung (der empirischen Erkenntnisse) als „allgemeine, gesetzmäßige Einheit“³² konstituiert werden, wird die Möglichkeit der Wahrheit demgemäß auf die richtige Anwendung der subjektiven Bedingungen reduziert.

Hegel war mit dieser transzendentalen Wahrheitskonzeption nicht zufrieden, denn mit dieser Konzeption reduzierte Kant die Wahrheit auf die transzendente Möglichkeit der Konstitution der Gegenstände der Erfahrung, die ihrerseits eine geregelte Einheit, ein Produkt der Verstandeskategorien sind. Außerdem hatte Kant die für Hegel notwendigen metaphysischen Begriffe wie Unendlichkeit außer Sicht gelassen, denn diese Begriffe waren für Kant die Ideen der Vernunft, die hinsichtlich der Gegenstände der Erfahrung keine konstitutive, sondern eine regulative Rolle spielten. In diesem Rahmen waren sie vielmehr Prinzipien als Regeln, die dem Verstand seine Aufgabe oder seinen Zweck zeigten. Für Hegel war es aber umgekehrt, denn für ihn ist „die Idee (...) das Wahre *an und für sich*, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität“³³. Die *Idee* ist für Hegel kein distinktives Element der Vernunft wie bei Kant, und weist nicht auf eine Tätigkeit der Vernunft hin, die logischerweise von der Konstitution der Objekte getrennt bleiben muss, sondern die Idee ist die Definition des *Absoluten*, des *Unbedingten*, und als solche ist sie die *Wahrheit als Ganzes*:

„...denn die Wahrheit ist dies, dass die Objektivität dem Begriffe entspricht, - nicht dass äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. – Aber auch *alles* Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee.“³⁴

Bevor wir Hegels Kritik an Kant behandeln, können wir kurz Hegels *Idee* betrachten, in der die Wahrheit sich sowohl als Ganzes als auch in ihren Momenten darstellt. Die Idee kann für Hegel als die *Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Möglichkeit und ihrer Wirklichkeit* gefasst werden, und als solche ist sie ein *Ausdruck* des Absoluten (Vgl. Enz. §214) Während die absolute Idee zugleich die unbedingte ist, muss sie sich aber unter den Momenten der konkreten Bedingungen vollziehen. Die erste Konkretisierung (nämlich die *Unterscheidung* des Absoluten von sich selbst) ist das *Leben*, als die unmittelbare Idee, die ihrerseits durch drei Prozesse *vermittelt* wird: unorganische

³² Vgl. Düsing (2002). S. 171.

³³ Enz. § 213.

³⁴ Enz. § 213.

Natur, organische Natur als lebendiges Individuum, und zuletzt die Vermittlung dieses Individuums durch den Prozess der *Geschlechterdifferenz* und durch die *Gattung*. Damit kommt die Idee des Lebens zu ihrer Wahrheit (Enz. §216-§222). Im nächsten Moment beginnt der Prozess des *Erkennens*, indem das Individuum sich von sich selbst *und* von den äußerlichen Gegenständen unterscheidet. In diesem zweiten Prozess werden wir zuerst die Kantische Etappe finden, in dem die Wahrheit als die Widerspruchslosigkeit und Übereinstimmung der endlichen Erkenntnis mit sich selbst und seinem Gegenstand bestimmt wird. Der zweite Moment wird jedoch die Aufhebung dieser Kantischen Etappe sein. Dort wird Hegel versuchen zu zeigen, dass die absolute Idee sich nicht mit einer transzendentalen Deduktion und mit einer kritischen Begrenzung ihrer selbst erschöpft, sondern das Zusammenkommen des Subjekts und Objekts, die Erkenntnis des Geistes und somit die absolute Wahrheit verlangt. Weil aber die Erkenntnis des Geistes zugleich die *konkreteste* ist (Enz. §377), muss vor allem die Interaktion zwischen dem Bewusstsein und seinem konkreten Inhalt untersucht werden, was Hegel als die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins bezeichnet.

Zusammengefasst, stehen sich Kant und Hegel wesentlich in der Wahrheitsauffassung entgegen. In der Einleitung zur *Phänomenologie* beschuldigt Hegel Kant, dass dieser Furcht vor der Wahrheit hat, indem er das Erkennen vom Absoluten unterscheidet (nämlich von seinen Bedingungen der Möglichkeit) und das Absolute gegenüber dem Erkennen relativiert.³⁵ Diese Entgegensetzung wird in der unterschiedlichen Bewusstseinskonzeption der beiden am stärksten sichtbar sein. Während Kant die Rechtfertigung der Erkenntnisformen aus der *Identität* des Selbstbewusstseins herleitet, versucht Hegel den oben genannten *Prozess* der Idee genauso für das Verfahren des Selbstbewusstseins zu verifizieren, indem er als das Prinzip des Selbstbewusstseins die Identität *und* die *Differenz* vorstellt. In diesem Sinne muss für Hegel Kants Bewusstsein immer das *natürliche Bewusstsein* bleiben, nämlich in der zeitspezifischen Befangenheit³⁶, weil es sich nur mit seinen eigenen zeitspezifischen Bedingungen und Umständen identifizieren kann. Wir müssen uns jedoch erinnern, dass Hegels *natürliches Bewusstsein* mit Kants empirischem Bewusstsein korrespondiert. Für Hegel wird die Aufgabe der Philosophie sein, von der zeitspezifischen Identität, nämlich von der historischen Befangenheit hinauszugehen.

³⁵ Vgl. Phän. S.58-59.

³⁶ Vgl. Fulda (2003). S. 83.

In *Glauben und Wissen* begrüßt Hegel zunächst die Kantische Philosophie, weil sie das Verdienst hat, Idealismus zu sein.³⁷ In diesem Rahmen erinnert uns Hegel an den berühmten Satz von Kant, dass die Anschauung ohne Begriffe blind, und die Begriffe ohne Anschauung leer seien. Anders formuliert: weder der Begriff für sich allein, noch die Anschauung für sich allein haben die Fähigkeit, *Etwas* zu erkennen. Dies weist darauf hin, dass Kant den Anspruch des naiven Bewusstseins überwunden hat. Das naive Bewusstsein behauptete, dass man mit den erworbenen Daten der unmittelbaren Sinnempfindungen entweder durch das Denken und seine Begriffe oder durch die Anschauung zur echten Natur der Gegenstände selbst Zugang hat. Kant zerstört dieses Bild mit seinem kritischen Idealismus, indem er sagt, dass wir uns die durch die Sinne rezipierten Gegenstände nur vermittelt vorstellen können.

Wie vorher erwähnt wurde, akzeptiert Hegel diese kritisch-transzendente Seite von Kant, die einerseits der Erkenntnis eine Grenze zieht und andererseits behauptet, dass die Gegenstände nur vermittelt vorgestellt werden können. Außerdem müssten diese Gegenstände in der diskursiven Bearbeitung der Denkbestimmungen in eine Einheit gebracht werden, damit sie **die** Gegenstände **der** Erfahrung werden. Für Hegel liegt das Problem auch nicht darin, wie Kants Kritik gewöhnlicherweise behauptet, dass die Formen der Anschauung und die Formen des Verstandes voneinander isoliert seien. Im Gegenteil haben beide Vermögen ihre Quelle in der ursprünglichen Identität. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen der Anschauung wird durch diese Identität in eine Einheit gebracht, indem *Ich* diese Vorstellungen zu *jeder Zeit* als die *meinigen* vorstelle. Diese Vorstellungen werden danach durch die Verstandeskategorien von der Wahrnehmung zur Objektivität, genauer zur Erfahrung gesteigert.

Das Problem beginnt für Hegel dort, wo a) die Denkbestimmungen bei Kant nur als Verstandeskategorien bezeichnet werden, die die Regeln der Bestimmung der Objekte überhaupt sind, und b) wo Verstand und Vernunft wie zwei getrennte Entitäten behandelt werden. In diesem Rahmen wird das „Objektive“ in der Erfahrung (das „Subjektive“ in der Erfahrung wären zum Beispiel die Empfindungen) nur durch die subjektiven Bedingungen

³⁷ GW, S.15.

bestimmt, und somit bleibt die Wahrheit, d. h. die Übereinstimmung dieses „Objektiven“ mit ihrem Begriff, bloß formal. Da diese Kategorien ohne Anschauungen *leer* bleiben und ihre Anwendung allein in der Erfahrung haben, bleiben sie unfähig, die „Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvermögend, *die Dinge an sich* zu erkennen“ (Enz. §44), weil sie durch das Gegebene, was schon durch die Anschauung vermittelt wird, bedingt werden müssen. Was uns dann laut Hegel übrig bleibt, ist das *völlige Abstraktum*, das ganz *Leere*, das nur noch als *Jenseits* bestimmt werden soll.

Das bezeichnet Hegel als Kants bloßen Formalismus. Bei Kant muss sich die Erfahrung und somit die Erkenntnis des Bewusstseins an die formalen subjektiven Bedingungen des Denkens anlehnen; ihr Inhalt muss also durch die notwendigen und universalen Formen bestimmt werden. Deshalb sind sie gleichzeitig objektiv. Da die Ursache dieses Inhalts für unsere Denkbestimmungen ein völliges Abstraktum ist, erscheinen die objektive Bestimmtheit und ihre Formen „erst in der Beziehung beider auf einander; und diese ihre Identität ist die formale, die als Kausalzusammenhang erscheint, so dass Ding an sich Objekt wird, insofern es einige Bestimmtheit vom tätigen Subjekt erhält, welche in beiden dadurch allein eine und dieselbe ist, aber außerdem sind sie etwas völlig Ungleiches; identisch wie Sonne und Stein es sind in Ansehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt.“³⁸ Nach diesem Bild behauptet Hegel, dass „die Objektivität der Kategorien in der Erfahrung, und die Notwendigkeit dieser Verhältnisse, selbst wieder etwas Zufälliges und Subjektives [werden].“³⁹ Der Grund dieser Zufälligkeit und einseitiger Subjektivität ist, dass dem Ich als dem Ursprung des Inhalts seiner Vorstellungen nichts als die Empfindungen bleiben, die ihrerseits völlig unbestimmt sind. Da die Objektivierung dieser Unbestimmtheit nur mit ihrer Begegnung mit den Formen des Denkens *begreiflich* wird, bleibt dieser Prozess zufällig. Wir müssen hier aber vorsichtig sein, denn Hegel erhebt keinen Einspruch unmittelbar gegen das Kantische Ding an sich. Für Hegel ist es klar, dass der Verstand die Dinge nur als Erscheinungen erkennen kann, nicht aber an sich.⁴⁰ Vielmehr bestreitet er die Legitimität dieser Unterscheidung.

Das Problem dieser Zufälligkeit und dieses Formalismus wird für Hegel zum fatalen Fehler, wenn Kant diesen Anspruch mit seinem transzendentalen Wahrheitsbegriff zu rechtfertigen versucht, nämlich mit der transzendentalen Logik, welche für Kant den

³⁸ Ebd.S.23.

³⁹ Ebd.S.25.

Ursprung, Umfang und die objektive Gültigkeit der Erkenntnisse bestimmt (Vgl. KrV, A 57). Die Kopernikanische Wende der Wahrheit war, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnisse zugleich die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände sind. Die Anwendung der Bedingungen der Erkenntnisse war aber zugleich auf ihren empirischen Gebrauch beschränkt, d. h., ohne empirischen, sinnlichen Inhalt sind diese Bestimmungen leer und nutzlos. Hegel versucht vor allem zu zeigen, dass die Notwendigkeit der Anwendung dieser Bestimmungen sich als etwas Zufälliges erweist, da die Bedingungen von der Ursache des empirischen Gehalts (dem Ding an sich) ursprünglich getrennt sind. Zudem bestimmt Kant diese transzendentalen Bestimmungen des Verstandes und ihre ursprüngliche Synthesis als absolut Hervorbringende, und somit als die Wahrheit (wenn nicht des Objektes) aller Verhältnisse der Subjekt-Objekt-Beziehung; somit erweist sich dann sein diskursiver Verstandesansatz aus Hegels Perspektive als rein subjektiv und daher auch dogmatisch. (Vgl. GW, S.25).

Wenn wir zusammenfassen: Hegel versteht die Subjektivität des Verstandes im doppelten Sinne. Er hält den ersten Sinn wohl für ganz richtig, der behauptet, dass „der Verstand das Prinzip der Entgegensetzung und die Abstraktion der Endlichkeit ausdrückt“⁴¹, d. h. das Ding an sich wird als die Erscheinung *begrenzt*. Den zweiten Sinn lehnt er jedoch ab, wenn Kant die Möglichkeit dieser Endlichkeit im Sinne der Erscheinung und ihre Erkenntnis auf ein unerkennbares An Sich des erkennenden Ichs reduziert. Kants Kopernikanische Wende bedeutet genau diesen Anspruch, der die *Objektivität* mit dieser sich identischen Ichs *identifiziert*. Für Hegel ist dieser Verstand, der die spontane Tätigkeit und die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbstbewusstseins, und somit die Möglichkeit des Dinges als die Erscheinung kennzeichnet, selbst *eine Erscheinung* (Vgl. GW, S.25). Genau in diesem Punkt beginnt auch der wesentliche Unterschied zwischen Kant und Hegel. Wenn Hegel hier den Verstand eine *Erscheinung* nennt, der seine Gegenstände als Erscheinungen hervorbringt, weist er auf eine bestimmte Stufe des Bewusstseins hin. Der Unterschied zwischen den Bewusstseinskonzeptionen beider Denker wird hier klarer: Während Kant seine Deduktion mit Hilfe der absoluten Identität des Selbstbewusstseins vornimmt, versteht Hegel das Verhältnis des Bewusstseins zu seinem Gegenstand als einen *Prozess* der Identifikation aber auch der Unterscheidung, in dem sich sowohl das Bewusstsein als auch sein Gegenstand

⁴⁰ Vgl. ebd. S.25-26.

⁴¹ Ebd. S27.

ändern. Das Bewusstsein bei Hegel ist deshalb stets in *Bewegung*. Der Motor dieser Bewegung heißt *Negation*.

Bei Kant gehört *Negation* nicht wesentlich zu den Bestimmungen des Bewusstseins.⁴² Die *Antizipationen der Wahrnehmung* beginnt Kant mit der Untersuchung, was *Negation* für die empirische Anschauung bedeutet: „Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (*realitas phaenomenon*); was dem Mangel derselben entspricht, *Negation* = 0“ (A167-168/B209-210). Für Kant kann der Mangel der Empfindung mit Null korrespondieren, weil das, was er Realität nennt, die Gesamtstruktur der Phänomene ist, die ihren Grund im Nicht-empirischen hat. Sowohl die Quelle der Empfindungen, d. h. die Dinge an sich, als auch die Bedingungen der Objektivierung dieser Empfindungen selbst sind niemals empirisch fassbar und haben deshalb auch kein unmittelbares Verhältnis zur Realität. Hier unterscheidet Kant die intelligible Welt von der sinnlichen Welt radikal. In diesem Rahmen ist *Negation* ein Begriff, der mit dem Mangel des Gegenstandes korrespondiert. Die *Negation* ist demnach etwas Äußerliches. Eines der Hauptmotive Hegels ist es, diese Kluft zu überbrücken; in diesem Sinne versucht er, dem Begriff der *Negation* eine immanente Bedeutung zu geben.

Die *Negation* hat bei Hegel insofern eine neue Bedeutung, als sie die Vermittlung zwischen dem Sein und dem Denken bedeutet; vielmehr bezeichnet die *Negation* die Bewegung des Sichselbstsetzens des Geistes, die sich zugleich als Steigerung von der Unmittelbarkeit des Seins zum Selbstbewusstsein vollzieht. Die *Negation* als Motor dieses Prozesses beinhaltet in dieser Hinsicht keine Entgegensetzung verschiedener Entitäten, sondern ein Sich-Anderssein bzw. es bedeutet, sich von sich selbst zu unterscheiden. In der *Vorrede zur Phänomenologie* beschreibt Hegel diesen Prozess, indem er sich auch mit der Kantischen ursprünglichen Einheit (als dem eigentlich Wahren) auseinandersetzt:

“Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die *Negation* dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst - nicht eine

⁴² Wenigstens nicht für das transzendente Bewusstsein; sonst hat die *Negation* seine klassische Rolle in der formalen Logik, in dem Satz des Widerspruches.

ursprüngliche Einheit als solche oder unmittelbare als solche - ist das Wahre.“⁴³

Bei Hegel *ermöglicht* das Selbstbewusstsein die Wahrheit nicht in einem transzendentalen Sinne wie bei Kant, sondern das Selbstbewusstsein selbst ist stets in Bewegung. Das Bewusstsein ist zugleich das natürliche Bewusstsein, das heißt es ist ein dynamischer Prozess. Die erste Stufe des Bewusstseins ist laut Hegel seine Beziehung zum Gegenstand als unvermittelte Gewissheit. In dieser ersten Stufe ist es ein *sinnliches* Bewusstsein. Da aber dieser sinnliche Stoff des Bewusstseins aus einem Ding oder mehreren Dingen mit vielen Eigenschaften besteht, wird diese Mannigfaltigkeit des Dinges als Beziehungen, Reflexionsbestimmungen und Allgemeinheiten zusammengefasst und als logische Bestimmungen zum Bewusstsein reflektiert. In dieser Reflexion verändern sich sowohl der Gegenstand des Bewusstseins als auch das Bewusstsein selbst. Das sinnliche Bewusstsein wird zum Wahrnehmen des Gegenstandes erhoben, und somit zur **Wahrnehmung**. Dieses Bewusstsein, „das über die Sinnlichkeit hinausgegangenen, will den Gegenstand in seiner *Wahrheit nehmen*, ...“ (Enz. §420). In dieser Stufe wird die unvermittelte Gewissheit der Sinnlichkeit zum *bestimmten* Wissen erhoben. Dieses Wissen ist insofern bestimmt und vermittelt, als sein Gegenstand „eine Verbindung von sinnlichen und erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge“ (Enz. §420) ist. Es muss hier wieder daran erinnert werden, dass sowohl die sinnliche Gewissheit als auch das Wissen durch das Wahrnehmen die Identität des Bewusstseins mit seinem Gegenstand bedeuten. Während sich jedoch diese Identität bei der Gewissheitsstufe als etwas Abstraktes zeigt, wird sie bei der Wissensstufe zu etwas *Bestimmtem*. In der Wahrnehmung werden die sinnlichen Apperzeptionen zu etwas notwendig und allgemein Bestimmtem, also zu *Erfahrungen*.

Mit der Erfahrung nimmt die Wahrnehmungsstufe ihre nächste Wahrheit, indem „der Gegenstand vielmehr *Erscheinung* und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seiendes *Inneres* und Allgemeines ist. Das Bewusstsein dieses Gegenstandes ist der *Verstand*.“ (Enz. §422). Dieses Bewusstsein beinhaltet jedoch zugleich eine Unterscheidung in sich selbst: einerseits ist es dieses *Innere*, eine aufgehobene Mannigfaltigkeit, und andererseits enthält es immer noch dieses Mannigfaltige. Dieses Mal handelt es sich also um eine innere Unterscheidung im Bewusstsein und nicht um eine äußere Unterscheidung zwischen den

⁴³ Phän. S.14.

äußeren Gegenständen und dem Bewusstsein als solchem. Hegel nennt diesen einfachen Unterschied das Reich der *Gesetze* der Erscheinung (Vgl. Enz. §422).

Wenn wir hier einen kurzen Rückblick auf Kant werfen, zeigt sich einen wichtigen Unterschied zwischen den beiden Denkern. Bei Kant waren die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit des Inhalts dieser Erfahrung. Diese Bedingungen waren die Gesetze des Verstandes. Damit aber diese Gesetze auf die apperzeptierte Mannigfaltigkeit (sinnliche Apperzeption) angewendet werden können, sollten sie mit den Vorstellungen dieser Mannigfaltigkeit zu einer Synthese gebracht werden. Diese Synthese geschieht durch ein primordiales Bewusstsein, nämlich das transzendente Bewusstsein. Es ist jetzt nicht unsere Frage, ob diese Primordialität zugleich einen gewissen Vorrang für Kant bedeutet. Er unterscheidet jedoch gewiss das Bewusstsein der Erfahrung, das empirische Bewusstsein, von der Möglichkeit dieses Bewusstseins, die transzendente Bewusstsein heißt. Deshalb hatten diese unterschiedlichen Bewusstseinsstrukturen auch verschiedene Aufgaben hinsichtlich der Wahrheitsfrage. Während durch das empirische Bewusstsein die Wahrheit des Wissens (Richtigkeit-Falschheit der empirischen Erfahrung), nämlich die Übereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstand durch andere Erkenntnisse⁴⁴ verglichen werden sollen, gilt für das transzendente Bewusstsein die transzendente Wahrheit, nämlich die Untersuchung der gerechtfertigten Anwendung der Verstandesgesetze auf die Vorstellungen.

Bei Hegel unterscheidet sich das Bewusstsein von sich selbst nicht als etwas Ursprüngliches, wie es bei Kant der Fall ist. Die Konstitution des Wissens und seines Gegenstands ist ein immanenter Prozess zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand. Das Wissen und die Wahrheit dieses Wissens gehören zu demselben Prozess; die Prüfung der Wahrheit des Wissens durch andere Wissen (das Vergleichen der empirischen Erkenntnisse durch andere Erkenntnisse; Richtigkeit-Falschheit der empirischen Erkenntnis) und die Prüfung des Maßstabs der Konstitution dieses Wissens (Untersuchung der Anwendung der a priori Begriffe bei Kant - Deduktion) sind nicht grundsätzlich unterschieden und zueinander indifferent wie bei Kant: „Denn das Bewusstsein ist einerseits Bewusstsein des Gegenstandes, andererseits Bewusstsein seiner selbst; Bewusstsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewusstsein seines Wissen davon.“ (Phän. S.65). Weil die Konstitution des Gegenstandes des

⁴⁴ In dieser Arbeit habe ich keinen Unterschied zwischen Wissen und Erkenntnis gemacht. Obwohl beide Kant und Hegel das Wissen und die Erkenntnis von einander unterscheiden (bei Kant jedoch ein ziemlich unklarer Unterschied), dieser Unterschied scheint für die vorliegende Untersuchung unwichtig zu sein.

Wissens dem Bewusstsein selbst immanent ist, bedeutet die Prüfung dieses Wissens zugleich die Prüfung des Wahren an sich des Bewusstseins selbst: „Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes“ (Phän. S.66). Hegel nennt das die „dialektische Bewegung“, in welcher das Bewusstsein an sich selbst, an seinem Wissen und an seinem Gegenstand seinen Maßstab ausübt. In einem Fall des Scheiterns ändert sich der Maßstab der Wahrheit dieses Bewusstseins, während auch ein neuer wahrer Gegenstand entspringt, als „neue Erfahrung“ (Vgl. Phän. S.66). Die Momente, in der der neue Gegenstand entspringt, sind die „Momente des Ganzen Gestalten des Bewusstseins“. In seiner Bewegung treibt sich das Bewusstsein somit zu seiner wahren Existenz, und somit zu einem Punkt, wo „die Erscheinung und das Wesen gleich wird“. Dieses Ziel ist die Versöhnung; ein Telos, „indem es [das Bewusstsein, M.A] selbst dies sein Wesen erfasst, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen“ (Phän. S.68).

1.4 Schlußbemerkung zum ersten Kapitel

Sowohl Kants als auch Hegels Konzeption der Erfahrung enthalten die Möglichkeit des Fehlgehens und Scheiterns. Die Bedeutung dieser Möglichkeit ist bei den beiden jedoch unterschiedlich. Bei Kant hat dieses Scheitern keine Beziehung zur Möglichkeit der Erfahrung selbst. Für die Falschheit oder Richtigkeit einer Erfahrung ist die Form der Erfahrung, als die ursprüngliche Identität, gleichgültig. Das große Scheitern in den Augen Kants wäre, wenn der Inhalt der Erfahrung durch die Vernunft, die immer eine große Lust an der Erkenntnis der Unbedingten hat, erweitert würde. Die Untersuchung der transzendentalen Wahrheit ist dann auf die angemessene Anwendung der Verstandesgesetze beschränkt. Dies ist für Hegel die Furcht zu irren, die schon der Irrtum selbst ist. (vgl. Phän. S.58) Denn für Hegel bedeutet diese Furcht zugleich Furcht vor der Wahrheit, indem das Erkennen sowohl dem Absoluten als auch der Wahrheit gegenübersteht. Das Erkennen ist außer dem Absoluten, und somit außer der eigentlichen Wahrheit.

In einer anderen berühmten Analogie kritisiert Hegel diese Art des Erkennens als ein Versuch schwimmen zu lernen, ohne sich ins Wasser zu wagen. In dieser Analogie betont Hegel zugleich die dualistische Natur der Kantischen Erkenntnistheorie: Kant setzt ja die Bedingungen der empirischen Erkenntnis voraus, die selbst nie in der sinnlichen Welt zu finden sind; außerdem schließt er die Möglichkeit des Erkennens der Dinge an sich. Hegels Analogie trifft es jedoch nicht ganz, wenn man an Kants Absicht denkt. Kants wesentliches Ziel ist es in der Tat nicht schwimmen zu lernen, sondern er versucht zu zeigen, dass es notwendig ist, ins Wasser zu springen, wenn man schwimmen will.⁴⁵ Kant wagt in der Tat mit den schwierigsten Aspekten und Widersprüche seiner Erkenntnistheorie zu konfrontieren; er bevorzugt jedoch zur Insel zurückzukehren, denn das Territorium des Menschen ist für ihn nur auf die Grenzen dieser Insel begrenzt. Für Kant muss es eine Grenze zwischen dem Ozean der Vernunft und der Insel des Verstandes sein. Diese Grenze bedeutet die kritische Position Kants. Bei Hegel geht es im Gegenteil um einen Ozean des Geistes, in dem das Bewusstsein sein Leben vollzieht. Die Geschichte dieses Bewusstseins ist zugleich die Reise des Geistes zu seiner Wahrheit. Das menschliche Bewusstsein gehört immanent zu dieser Reise, die sich nach logischen Gesetzen vollzieht, und erreicht am Ende das absolute Wissen, indem seine Erscheinung zugleich als sein Wesen erfasst.

Nach diesem Bild erscheint mir eine Antwort zur Frage „Kant oder Hegel“ noch nicht reif zu sein, denn:

„Der Prozess zwischen Kant und Hegel, in dem dessen schlagende Beweisführung das letzte Wort hatte, ist nicht zu Ende; vielleicht weil das Schlagende, die Vormacht der logischen Stringenz selber, gegenüber den Kantischen Brüchen die Unwahrheit ist. Hat Hegel, vermöge seiner Kantkritik, das kritische Philosophieren großartig über den formalen Bereich hinaus erweitert, so hat er in eins damit das oberste kritische Moment, die Kritik an der Totalität, am abschlußhaft gegebenen Unendlichen, eskamotiert.“⁴⁶

Hegel hatte zwar eine schlagende Beweisführung gehabt; sie war aber zugleich der letzte große Versuch, den Menschen mit der absoluten Totalität zu versöhnen. Andererseits bezeichnet Kants Erkenntnistheorie zwar die moderne Einstellung des menschlichen *Bewusstseins*, die alle Arten der Wahrheit ablehnt, die ihren Ursprung außer dem

⁴⁵ Mit dem Hegels Analogie „Wasser“ meine ich den „stürmischen Ozean“, der „das Land der Wahrheit“ umgrenzt; vgl. Krv. B295/B296.

⁴⁶ Adorno. Drei Studien zu Hegel, S.103.

menschlichen Erkennen haben. Da aber diese Einstellung historisch immer noch jung ist, bleibt ihr Kants zurückhaltende Einstellung nicht genug. Dieses autonome Bewusstsein will eigentlich *mehr* wissen als was Kants Erkenntnistheorie bietet; andererseits, weil die bevorzugt es in dieser Erkenntnistheorie In diesem Sinne sind wir immer noch in dem Prozess *zwischen* Kant und Hegel. Trotzdem möchte ich auf den nächsten Seiten zeigen, dass Adorno bevorzugen würde, eher mit Kant scheitern, als mit Hegel zu siegen. In dieses Rahmen werde ich vor allem Adornos Kritik an Identitätsdenken betrachten, wo wir auch Hegels Begriff der *Identität* begegnen, der sich zugleich als eine *Sieggeschichte*⁴⁷ erschließt.

⁴⁷ Vgl. Figal, Günter. Über das Nichtidentische; in: Adorno im Widerstreit; Wolfram Ette, Günter Figal, Richard Klein, Günter Peters (Hsgb.), München 2004, S. 18.

2. Zweites Kapitel: Adornos zweite Kopernikanische Wende

2.1 Ausgangspunkt: Identitätsdenken und seine Kritik

Im vorigen Kapitel habe ich versucht, einige, für die vorliegende Arbeit wichtige Unterschiede zwischen Kant und Hegel zu erörtern. In diesem Rahmen scheinen die unterschiedlichen Subjekt-Objekt-Ansätze beider Denker einen Kernunterschied darzustellen. Dieser Kernunterschied deutet zugleich den Anfang des Nachkantischen Deutschen Idealismus an. In diesem Kapitel werde ich mich jedoch nicht mehr grundsätzlich mit den Debatten während des Deutschen Idealismus beschäftigen; trotzdem werde ich diese Periode an mehreren Stellen erwähnen. Der erste Grund dafür ist, dass der begriffliche Unterschied zwischen Subjekt und Objekt erstmal in dieser Periode systematisch als der Mittelpunkt der Erkenntnistheorie behandelt wird. Außerdem hat Adornos Kritik des Identitätsdenkens besonders beim Deutschen Idealismus eine Bedeutung, denn die primäre Bemühung des Idealismus war zugleich eine Konstruktion der Identität des Seins und Denkens. Der zweite Grund ist eher pragmatisch: eine ausführliche (sprachlich-semantische) Erörterung von „Subjekt und Objekt“ ist ziemlich schwierig. Wie Adorno sagt: „Mit Erwägungen über Subjekt und Objekt einzusetzen bereitet die Schwierigkeit anzugeben, worüber eigentlich geredet werden soll. Offenkundig sind die Termini äquivok.“⁴⁸ Diese begriffliche Äquivokation ist für Adorno zwar ein Werkzeug um das reziproke Verhältnis von Subjekt und Objekt zu betonen⁴⁹, andererseits aber gibt es auch eine bestimmte Schwierigkeit wegen der terminologischen Vielheit. Subjekt-Objekt kann, von dem Kontext abhängig, mit Geist und Natur, mit Theorie und Praxis, Bewusstsein und Gegenstand, Begriff-Gegenstand ersetzt werden. Außerdem kann das Subjekt selbst (z.B. als das Bewusstsein) in sich wieder zu Subjekt und Objekt gespaltet werden (wie es zum Beispiel bei Hegel der Fall ist), um ein Bewusstsein-Selbstbewusstseinsverhältnis zu erörtern. Das bedeutet jedoch nicht, dass die

⁴⁸ Adorno, Theodor. Zu Subjekt-Objekt; in: Kritische Modelle II, S. 151.

⁴⁹ Ebd. S.151.

Benennung des Subjekts und Objekts beliebig oder zufällig ist. Genau hier liegt meine pragmatische Entscheidung: Adornos Kritik an Identitätsdenken fasst in der Tat die gesamte Geschichte der Philosophie. Um ihn gerecht zu werden, sollte ich mich meine Interpretation dieser Geschichte parallel vollziehen; dies würde jedoch die Absicht dieser Arbeit überschreiten. Deshalb konzentriere ich mich vielmehr die Beziehung zwischen dem Identitätsdenken und dem Idealismus.

Obwohl die Ursprünge dieser Entgegensetzung bis Platon (Ideenlehre) zurückgehen, beschäftige ich mich hier, wie gesagt, meistens mit den Themen des Deutschen Idealismus, um das Subjekt-Objekt-Verhältnis in einem relativ kohärenten Kontext erörtern zu können. Nicht definieren, sondern erörtern: Denn Adorno versucht zu zeigen, dass das Subjekt-Objekt-Verhältnis, trotz der Vielheit ihrer Bedeutung, selbst nicht definierbar ist; vielmehr hat sie eine Priorität vor allen Definition, denn „definieren ist soviel wie ein Objektives, gleichgültig, was es an sich sein mag, subjektiv, durch den festgesetzten Begriff einzufangen. Daher die Resistenz von Subjekt und Objekt gegen Definieren.“⁵⁰ Mit diesem Zitat gibt uns Adorno zugleich einige Hinweise über seine Kritik des Identitätsdenkens. Adornos eigener Ansatz zu Subjekt und Objekt werde ich auf den nächsten Seiten behandeln; vor allem können wir jedoch betrachten, was für ihn im traditionellen Subjekt-Objekt-Ansatz problematisch ist. Während ich Adornos Kritik an Identitätsdenken betrachte, werde ich zugleich einige Grundmotive seiner Kritik zusammenfassen. In diesem Rahmen wird dieses Teil zugleich ein Überblick über seine epistemologische Theorie sein. In diesem Überblick liegt auch die Gefahr einer bloßen Nebeneinanderstellung Adornos wichtigsten Begriffen wie „Residualtheorie“ oder „Ideologie“. Deshalb wäre es besser, die vorliegende Erörterung vielmehr als eine Darstellung Adornos begrifflicher Munition gegenüber dem Identitätsdenken zu betrachten.

Adorno nennt den Ansatz, der die Trennung von Subjekt und Objekt ohne irgendwelche Vermittlung fixiert, als Identitätsdenken. Diese Fixierung geschieht durch die Identifikation

⁵⁰ Ebd. S. 151.

des Begriffs des Subjekts mit seinem Gegenstand. Wie wir später sehen werden, diese Identifikation ist zwar notwendig, aber soll nicht als „notwendig wahr“ behandelt werden. Ein allgemeiner Konsensus wie „dieses A ist B“ ist eine notwendige Bedingung für alle menschliche Kommunikation und Interpretation. Wenn aber die Beziehung zwischen A und B, zwischen Begriff und Gegenstand, von ihrem historisch-gesellschaftlichen Kontext losgelöst werden, wird diese Beziehung als *erstarrt* und nimmt einen Fetischcharakter. Dies geschieht vor allem wenn Subjekt und Objekt als absolut getrennte Entitäten behandelt werden, die keine Vermittlung erlauben; dann wird diese Trennung mit einer unvermittelten Fixierung zur *Ideologie*: „Zur Ideologie, geradezu ihrer Normalform, wird die Trennung, sobald sie ohne Vermittlung fixiert ist. Dann usurpiert der Geist den Ort des absolut Selbstständigen meldet sich der herrschaftliche. Einmal radikal vom Objekt getrennt, reduziert Subjekt bereits das Objekt auf sich; Subjekt verschlingt Objekt, indem es vergisst, wie es selber Objekt ist.“⁵¹ Adornos Verwendung des Begriffs Ideologie ist hier wichtig. Im ersten Moment scheint es nicht gerechtfertigt zu sein, einen, der „politischen Philosophie“ gehörigen, Begriff (wie Ideologie) mit den, - vor allem erkenntnistheoretischen Termini, - wie Subjekt und Objekt im gleichen Kontext zu gebrauchen. In dem berühmten *Positivismusstreit* war dieser Punkt ein wichtiger Einwand von den Vertretern des kritischen Rationalismus. Adorno versucht jedoch genau das Gegenteil zu zeigen, nämlich, dass es tatsächlich ein falscher Schein ist, einen solchen terminologischen Unterschied zu machen. Er versucht, seine Erkenntniskritik mit der Gesellschaftskritik zu vereinigen und zu zeigen, dass Kritik an der Gesellschaft zugleich Erkenntniskritik ist, und umgekehrt.⁵²

Er meint mit der *Ideologie* vor allem eine erstarrte, fixierte Weltanschauung. Diese hat zwei Seiten: eine epistemologische und eine soziologische. Beide dürfen nach Adorno nicht getrennt gedacht werden. In dem epistemologischen Sinn bedeutet Ideologie eine erstarrte Weltanschauung, die versucht, entweder von dem konstruierenden Subjekt (Transzendentalphilosophie) oder vom bloß gegebenen Objekt (Realismus) her die Erkenntnis zu gewinnen. Beide operieren zuletzt mit Begriffen, durch welche sie die Dinge identifizieren, nämlich sie gleich machen und ihr Wesen bestimmen.

Genau in dieser Beziehung sieht Adorno eine Paradoxie: Die Begriffe müssen etwas bezeichnen, was in der Tat das *Nichtbegriffliche* (was selbst *nicht* Begriff ist) ist. Das

⁵¹ Ebd. S. 152.

⁵² Ebd. S. 158.

ironische Beispiel dafür ist der Begriff der Materie.⁵³ Der Begriff der Materie und was er eigentlich bezeichnet (also die Materie *selbst*), haben beide den größten Abstand zueinander⁵⁴, obwohl die Materie *selbst* uns als etwas Selbstverständlichstes erscheint. Der Begriff der Materie und was er eigentlich bezeichnet (also die Materie *selbst*), haben beide den größten Abstand zueinander, obwohl die Materie *selbst* uns als etwas Selbstverständliches erscheint. Der *Begriff* der Materie ist keine Materie, und was eine *Materie* ist, darf kein Begriff sein; jedoch brauchen beide einander: Der Begriff braucht sein Objekt (das Nichtbegriffliche), um erst ein Begriff zu werden und um somit sein Objekt als eine Erkenntnis zu bestimmen; andererseits ist ein Objekt nur dann ein Objekt, wenn es als ein Objekt definiert wird. Nach Adorno bedeutet das ein reziprokes Verhältnis, was ich auf den nächsten Seiten behandeln werde.

Das Identitätsdenken, was auf den oben genannten erstarrten Weltanschauungen beruht, übersieht (oder vergisst seine Ursprung) also dieses Verhältnis und meint, dass die Erkenntnis *nur* von dem *Entsprechen* des Begriffs zu seinem Objekt entspringt. Das heißt: Die Erkenntnis ist nur dann die wahre Erkenntnis, wenn der Begriff mit seinem Objekt identifiziert werden kann. Auch der Positivismus selbst, obwohl er dem Objekt einen Vorrang zu geben scheint, gehört dem Identitätsdenken an. Beim Positivismus wird das Objekt zuletzt bei dem Subjekt erkannt und bestätigt. Somit beginnt eine Hierarchie zwischen Subjekt (Begriff) und Objekt, nämlich der Vorrang des Subjekts. Hier sollen wir wieder eine Unterscheidung machen: Adornos Einwand ist nicht unmittelbar an die Identität des Begriffs und des Gegenstands. Diese Identität ist notwendig. Jedoch, das *Moment*, in dem der Begriff mit seinem Gegenstand in *Wirklichkeit* zusammenkommt, muss nicht unbedingt das *Wahre* selbst repräsentieren. Der Grund dafür ist, wie wir sehen werden, dass der Gegenstand des Begriffs enthält in der Tat *etwas*, was nicht dem Begriff gehört.

Man muss aber notieren, dass es nicht erst Adorno war, der eine solche Kritik ausgeübt hatte. Schon Schelling, obwohl ganz in anderer Absicht, hatte in seiner Frühschriften eine solche erstarrte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt als *πρωτον ψευδοξ* kritisiert:

⁵³ Vgl. Adorno. *Metaphysik: Begriffe und Probleme*; Frankfurt/ M. 1998, S.107.

⁵⁴ „Das dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen“, hatte Schelling gesagt, „ist die Materie“; in „Ausgewählte Schriften“, Band 3, Manfred Frank (Hsgb.), Frankfurt/M. 1985, S. 591.

„Jene Unterscheidung [zwischen Subjekt und Objekt; M.B.A.] ist selbst schon ein Produkt unserer Subjektivität und sonach unserer Endlichkeit. Aber eben diese müssen uns im Philosophieren gänzlich verschwinden. Es gibt wahrhaft und an sich überall kein Subjekt, kein Ich, also auch kein Objekt, kein Nicht-Ich. Dass ich sage: ich weiß oder ich bin der Wissende, dies ist schon das *πρῶτον ψευδοξ*.“⁵⁵

Wenn wir zusammenfassen: Ideologie bedeutet einerseits eine philosophische Weltanschauung, die mit der Logik der erstarrten Ideen oder Begriffen operiert und ihre Objekte unmittelbar fixiert. Andererseits benutzt Adorno den Begriff *Ideologie* zugleich in seinem gesellschaftskritischen Sinn. Hier sieht man eine Umkehrung der Mittel-Zweck-Beziehung. Der, dem Identitätsdenken nahe kommenden *ideologischen*, Anschauung begegnet man vor allem in den Gesellschaftstheorien, in denen die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bloß als etwas Instrumentales erscheint, da es einem reflexiven Verhältnis zwischen beiden fehlt. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt erscheint als instrumental, weil die Gegenstände der Natur den Begriffen des Subjekts untergeordnet sind. In diesem Rahmen erscheint hier Rationalität nur als Zweckrationalität, die „als Relation zwischen Mitteln und Zwecken“⁵⁶ definieren soll. Dieses Bild konkretisiert sich für Adorno am Besten in Max Webers Lehre der Wertfreiheit, die eine strenge Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis impliziert. Dank einer solchen Unterscheidung erschließt sich der Praxisbereich als ein Feld, indem die besten Mittel zum bestimmten Zwecke zu suchen sind. In diesem Rahmen ist Praxis als „Naturbeherrschende Praxis in ihrer Indifferenz gegen Objekt“ eine Scheinpraxis.⁵⁷ In der *Dialektik der Aufklärung* hatten Adorno und Horkheimer gezeigt, wie dieses reflexivlose-indifferente Verhältnis in der Tat der Dominierung der Natur (Natur als ein einheitliches *Objekt*) dient. Diese Ideologie zeigt sich nämlich am deutlichsten in zwei verschiedenen Weltanschauungen: Idealismus und Positivismus.

Beide Weltanschauungen, gegen die Adorno seine Kritik richtet, fasst Martin Jay hinsichtlich der Dominierung des Objekts zusammen:

„In philosophical terms, this domination of the object by the subject is expressed both in positivism and idealism. In the former, a subjectivity stands coolly apart from its object in order to manipulate it; although seemingly passive, the positivist subject really has an instrumental relationship

⁵⁵ Ebd. S. 150.

⁵⁶ Adorno. Marginalien zu Theorie und Praxis; in: Kritische Modelle II, S.184.

⁵⁷ Ebd. S. 169.

to the world, a world on which it unreflexively projects the scientifically ascertainable traits it claims merely to discover. In the latter, a more frankly constitutive subjectivity assumes that the world is the product of a consciousness that recognizes itself in its objective creations ... In contrast to both positivism and idealism, a genuinely negative dialectics acknowledges what Adorno called 'the preponderance of the object' irreducible to –although not entirely unmediated by– an active subjectivity."⁵⁸

Bevor wir besprechen, was der "preponderance of the object" in Adornos Denken bedeutet, muss man gestehen, dass das, was in meiner Arbeit gemacht wird, nicht die idealste Arbeit in Adornos Augen gewesen wäre. Wie ich oben erwähnt hatte, sind für ihn die Erkenntniskritik und die Gesellschaftskritik zwei Seiten derselben Medaille. Hier versuche ich jedoch vor allem die erkenntniskritische Seite zu behandeln. Um seine Einwände gegen die philosophische Tradition zu verstehen, muss man natürlich auch mit der anderen Seite seiner Kritik beschäftigen, denn in der Tat ergänzen sich die beiden Seiten. Andererseits aber wäre es auch falsch, wenn man von Martin Jays Paragraph den Eindruck gewinnt, zu behaupten, dass Adorno sowohl Positivismus als auch Idealismus total beiseite legt. Er hatte selbst empirische Forschungen vorgeführt, und viel von den empirischen Daten gebraucht. In diesem Sinne ist er nicht dagegen, dass die empirischen Daten eine bestimmte Wahrheit repräsentieren. Auch der Idealismus beinhaltet einige Wahrheiten. Adorno sieht den Idealismus als ein wichtiges Medium, in dem sich die Vermittlung bewahren kann:

„ ... der Idealismus mag falsch sein als ein abstrakt verstandenes, sich ein für allemal setzendes und behauptendes System oder Schema der Erkenntnis; er ist aber ganz sicher wahr insofern, als er einen bestimmten Stand des Selbstbewusstseins des Geistes anzeigt und zugleich eine Stufe des sich in sich vermittelnden, also nicht naiv der Realität gegenüberstehenden Denkens, die es vorher nicht gegeben hat.“⁵⁹

Andererseits aber, hinsichtlich der Geschichte der Erkenntnisphilosophie, nennt Adorno jeden Ansatz, der das Subjekt-Objekt Verhältnis im Rahmen eines Absolut Ersten begründet, als *Fundierungswahn*, was in der Tat die gesamte philosophische Tradition kennzeichnet:

⁵⁸ Jay, Martin. Adorno; Fontana Paperbacks 1984, S.63.

⁵⁹ Adorno. Vorlesungen, S.206.

„Das [Fundierungswahn] heißt, dass keine Erkenntnis sozusagen im Rahmen dessen genommen werden kann, wo sie steht, sondern dass ich erst dann mit ihr zufrieden bin, wenn ich sie bis ins Unendliche zurückverfolge: dass mir aber auch schon gar nichts mehr geschehen, dass mir durch nichts mehr diese Erkenntnis entrissen werden kann ... Machen Sie sich klar, dass in dieser Forderung –die allerdings als eine selbstverständliche Forderung von der gesamten Tradition des abendländischen Denkens gestützt wird- eigentlich doch das drinsteckt, dass von vornherein eine Adäquatheit zwischen dem erkennenden Geist und den Gegenständen möglicher Erkenntnis besteht, die es erlaubt, jede Erkenntnis auf ein solches Absolutes überhaupt zu reduzieren.“⁶⁰

Was Adorno hier bezeichnet, nennt er in seiner *Metakritik* als *Residualtheorie der Wahrheit*. Dort diskutiert Adorno, dass die Residualtheorie, dank ihrem Reduktionsverfahren, alles was vergänglich, trügerisch, ephemer und historisch ist, wegräumt, und den *Rest*, was übrig bleibt, objektiviert.⁶¹ Nach dieser Durchstreichung bleibt eigentlich die als wahr erscheinende Erkenntnis übrig, deren Gültigkeit durch die ursprüngliche Identität (*adequatio*) zwischen dem Subjekt und Objekt gesichert und jeder Zeit verifiziert wird. Hier werden die verschiedenen Merkmale (und verschiedene Beziehungen zu verschiedenen Gegenständen) eines Gegenstandes eliminiert, und somit wird das Objekt, aber auch das Subjekt auf ein Minimum reduziert. Diese Reduktion hat für Adorno einen bestimmten geschichtlichen Hintergrund.

Laut Adorno repräsentiert dieses Reduktionsverfahren zugleich die Angst des Menschen gegenüber der Kontingenz oder der Veränderlichkeit der Dinge der Welt, die die Sicherheit (Stabilität) des Menschen bedrohen. In diesem Rahmen wurde, zum Beispiel, die Ethik von Aristoteles so konstituiert, dass der Mensch, um *eudaimonia* zu erreichen, sich von der Kontingenz der täglichen Dingen oder Ereignisse der Welt retten und sich gegenüber, zum Unveränderlichen, Immerwährenden, richten soll. In der Geschichte der Philosophie war diese Sucht nach Sicherheit immer die primäre Bemühung. Die Sucht nach Sicherheit (im psychologischen Sinn) und nach der sicheren Erkenntnis (im philosophischen Sinn) ist in der Tat die Geschichte der Wissenschaft (im umfassendsten Sinn) selbst. In dieser Geschichte verändert auch die Bedeutung der Wissenschaft. Zum Beispiel verliert Philosophie durch die Spezifizierung der Einzelwissenschaften ihr Privileg und wird sogar zu einem Rest. Der *Rest* ist die Philosophie „nicht in einem bloß logischen Sinn ...“, sondern ein Rest auch in dem

⁶⁰ Ebd. S. 84.

⁶¹ Vgl. Adorno. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; W. Kohlhammer Stuttgart 1956, S.23-25.

Sinn, dass es buchstäblich das ist, was der Philosophie, nachdem ihr von allen Ecken und Enden die Einzelwissenschaften immer mehr entreißen und in ihre Resorts hineintun, was also dann der armen Philosophie übrig bleibt.“⁶² Die Absicht der Einzelwissenschaften ist für Adorno im Prinzip auch das Gleiche wie die übliche Residualtheorie der Philosophie: Eine gesicherte, von aller vergänglichen, kontingenten Einzelheiten abstrahierten Ordnung der Welt. Was ist aber die Beziehung der Residualtheorie der Philosophie zum Fundierungswahn des Identitätsdenkens?

In dem Residualencharakter der Wahrheit liegt die Idee einer letztendlichen, absoluten Objektivität, die zugleich auf die allgemeine Bestimmung des Objekts durch die subjektive Tätigkeit beruht. Auch beim Identitätsdenken beruht die Wahrheit auf der Entsprechung des Subjekts zu seinem Objekt. In diesem Rahmen ist diese Beziehung zwischen Subjekt und Objekt immer ein hierarchisches Verhältnis, in dem das Objekt, als Besondere, zu seinem Minimum zurückgeführt werden muss, um von dem Subjekt, als allgemeine Tätigkeit, her bestimmt werden zu können. In diesem Rahmen bezeichnet das Objekt lediglich das, was von der Entsprechung (Identität) bloß abgesondert wird.

Adorno sucht in diesem Zusammenhang eine neue Art und Weise, die das Subjekt-Objekt Verhältnis neu definiert; eine vermittelte, herrschaftslose, gegenseitige Beziehung (spezifischer: eine mimetische Beziehung), die eine *Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem*⁶³ bezeichnet. Das impliziert eine neue Art von Dialektik, deren Spuren wir auf den nächsten Seiten folgen werden. Für ein solches neues Verhältnis braucht Adorno neue Elemente, besonders Elemente, die der Allgemeinheit der Begriffe entziehen. Obwohl es ganz paradoxal scheint, findet Adorno einige Grundmerkmale einer solchen neuen Beziehung überraschenderweise in Kants Erkenntnistheorie, besonders in der *Synthesis* der im Prinzip unvereinbaren Erkenntnisquellen. Adorno findet bei Kant in diesem Zusammenhang sogar die Ursprünge der modernen Dialektik:

⁶² Adorno. Vorlesungen, S. 67.

⁶³ Adorno. Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt/M. 1973, S. 55.

„Insofern also kann man sagen, dass das Motiv der Dialektik tatsächlich objektiv, einfach dem Sinn der Kantischen Theorie nach, *in* der Kantischen Theorie selber bereits enthalten ist, obwohl er selber dieses - in Wahrheit dialektische - Moment im Sinn eines krassen Dualismus von Form und Inhalt belassen hat. Aber die Bestimmungen, die er selber den Formen zuerkennt, die nur dann wahr sein sollen, nur dann eigentlich Sein haben sollen, wenn sie sich auf Inhalt beziehen; und des Inhalts auf der anderen Seite, der ganz unbestimmt ist, der nicht gedacht werden kann, sofern er nicht durch diese Formen hindurchgegangen ist, - das drückt eben tatsächlich bereits aus, dass diese beiden obersten Begriffe Form und Inhalt durcheinander vermittelt sind.“⁶⁴

Diese Dialektik ist freilich völlig anders als die Hegelsche Dialektik: Einerseits beinhaltet sie einen strengen Dualismus, eine bloße Unreduzierbarkeit; impliziert jedoch andererseits einen ganz neuen Konstitutionsbegriff. In diesem Rahmen bedeutet die Konstitution eines Objekts der Erkenntnis (d.i. das Objekt der Erfahrung) gleichermaßen eine Selbstkonstitution des (empirischen) Subjekts; das geschieht jedoch paradoxal, durch eine Selbstkonstitution *durch das Andere*, nämlich durch das Objekt selbst. Auf den nächsten Seiten möchte ich diese eigentümliche Konstitutionsfassung bei Kant näher betrachten. Um die Richtung nicht zu verlieren, welches in Kants *Ozean der Begriffe* sehr leicht ist, werde ich diesen Konstitutionszusammenhang unter drei Aspekten betrachten: a) Die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung in der Wahrnehmung: Erscheinung, b) die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung (empirische Erkenntnis) durch die Synthese zweier Quellen: Begriff und Anschauung, c) die ursprüngliche Synthese als transzendentes Bewusstsein: Die Konstitution der Konstitution.

Meine Absicht ist hier zu zeigen, dass Adorno in den Kantischen Elementen der Konstruktion eine Möglichkeit der vermittelten Objektivität sieht, die, anders als Hegel, nicht notwendig durch die Allgemeinheit begründet werden soll. Wir müssen aber mit dem Begriff „Objektivität“ vorsichtig umgehen; wie Ulrich Müller warnt: „Adornos Kant-Auslegung kann jedoch nur dann überzeugen, wenn man akzeptiert, dass Kant mit dem Wort ‚Objektivität‘ mehr verbindet als den Sinn von notwendiger und allgemeiner Gültigkeit, womit zweifellos die Grundbedeutung des Kantischen Terminus bezeichnet ist. Für Adorno hingegen ist der primäre Wortsinn ein ontologischer: Ein Objektives heißt real Seiendes.“⁶⁵ Diesen ontologischen Sinn müssen wir aber von Heideggers Kant-Interpretation klar unterscheiden.

⁶⁴ Adorno. Vorlesungen, S. 135-136.

⁶⁵ Müller, Ulrich. Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno; Athänaum Verlag, Frankfurt/M. 1988, S.116.

Bei Adorno geht es nicht um eine ontologische Subjektivitätsanalyse (Daseinsanalyse), die seine Objektivität von einer ahistorischen Zeitlichkeit, nämlich von den Erschließungs-Momenten des Seins als Seiendes, gewinnt. Vielmehr sieht Adorno die Objektivität in dem Reellen (das Naturgeschichtliche, das heißt, gleichzeitig das Natürliche und das Geschichtliche) selbst, ohne welches auch das Kantische Subjekt zugrunde gehen würde:

„Das Feste der erkenntnistheoretischen Ichs, die Identität des Selbstbewusstseins ist, ersichtlich der unreflektierenden Erfahrung des beharrenden, identischen Objekts nachgebildet; wird auch von Kant wesentlich darauf bezogen. Dieser hätte nicht die subjektiven Formen als Bedingungen von Objektivität reklamieren können, hätte er nicht stillschweigend ihnen eine Objektivität zugebilligt, die er von der erbort, welcher er das Subjekt entgegensetzt.“⁶⁶

In diesem Rahmen ist Kant ein Realist. Er muss auf etwas Reales beharren, um die Objektivität der subjektiven Bedingungen zu bewahren, denn ohne ein objektives Reales „wäre das vom A priori konstituierte Objekt eine pure Tautologie für Subjekt.“⁶⁷ Kants Realismus ist ein Besonderes (wegen der Kopernikanischen Wende), zugleich aber etwas Negatives (wegen dem „Ding an sich“). Die Besonderheit wird am meisten in den Konstitutionselementen des Objekts und in der Objektivität ersichtlich, wo Kant ein *Ozean der Begriffe* entwerfen musste, um diese Objektivität (sowohl hinsichtlich des Subjekts als auch des Objekts) zu retten. Das Negative (Ding an sich) ist paradoxerweise die Garantie der Besonderheit seines Entwurfs. Diesen Widerspruch werde ich auf den nächsten Seiten ausführlicher erwähnen.

Jetzt versuchen wir diese Elemente näher zu betrachten, um zu erkennen, inwiefern diese Elemente sich zugleich als die Momente der Reziprozität zeigen, indem beide, Subjekt und Objekt, sich vermitteln. In dieser Betrachtung werden wir eher die *negative* Seite von Kant behandeln, nämlich die Schwierigkeiten seiner Argumentation, denen auch Kant selbst bewusst war. Diese negative Seite wird am meisten von der erzwungenen Vermitteltheit verursacht. Erzwungen, weil Kant in der Tat keine solche Absicht hatte. In dieser negativen Seite, hoffe ich, einige Elemente von Adornos eigenem Erkenntnisansatz zu finden, nämlich von der negativen Dialektik. Was für eine Vermitteltheit wir suchen, beschreibt Adorno im Folgenden:

⁶⁶ Adorno. Zu Subjekt und Objekt, S.165.

„Beide (Natur und Geist) sind kein Erstes. Dass beide wesentlich durcheinander vermittelt sind, macht beide zu Urprinzipien gleich untauglich; wollte indessen einer in solchem Vermitteltsein selber das Urprinzip entdecken, so verwechselte er einen Relations- mit einem Substanz-Begriff und reklamierte als Ursprung den flatus vocis. Vermitteltheit ist keine positive Aussage über das Sein, sondern eine Anweisung für die Erkenntnis, sich nicht bei solcher Positivität zu beruhigen, eigentlich die Forderung, Dialektik konkret auszutragen.“⁶⁸

Ich werde jetzt versuchen herauszufinden, was es bedeutet die „Dialektik konkret auszutragen“, und hoffe zu zeigen, wie Adorno einige Elemente solcher Vermitteltheit, die in der Tat eine Negativität (etwas Nichtsubjektives im Subjekt) beinhaltet, in Kants Philosophie sucht. Um deutlicher zu werden, zitiere ich diesen langen Paragraph, der zugleich ein wenig Licht in unsere Diskussion über das Identitäts- und Nichtidentitätsdenken im Rahmen Kants bringt:

„... auf der einen Seite ist ‚die Kritik der reinen Vernunft‘ – wenn Sie so wollen: ein Identitätsdenken; das heißt, sie will die synthetischen Urteile a priori und schließlich jede organisierte Erfahrung, jede objektive Erfahrung, auf die Analyse des Bewusstseins des Subjekts eigentlich zurückführen; deshalb nämlich, weil – wie die späteren Idealisten es genannt haben würden – überhaupt nichts in der Welt ist, was nicht vermittelt wäre; das heißt, weil es nichts gibt, wovon wir etwas wüssten, es sei denn durch unsere Vernunft hindurch, es sei denn eben als selber wissende Wesen. Auf der anderen Seite aber möchte dieses Denken ebenso der Mythologie sich entschlagen, die darin besteht, dass der Mensch selber irgendwelche Ideen, die ihm innewohnen, nun verabsolutiert und für die ganze Wahrheit hält. Insofern also ist das Kantische Denken auch ein Denken, das das Moment des *Nichtidentischen* aufs allernachdrücklichste zur Geltung bringen will ... Nun ist das Großartige an der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, dass diese beiden Intentionen in diesem Werk aufeinander stoßen, dass sie zusammenprallen; dass es also, wenn ich es so extrem ausdrücken darf, gleichzeitig eine Identitätsphilosophie ist – das heißt: eine Philosophie, die den Versuch macht, schließlich das Sein im Subjekt zu begründen – und eine Nichtidentitätsphilosophie insofern, als in ihr der Versuch gemacht wird, durch das, woran das Subjekt stößt, durch den *Block*, dem es in seiner Erkenntnis begegnet, eben diesen Identitätsanspruch wiederum einzuschränken.“⁶⁹

⁶⁷ Ebd. S.165.

⁶⁸ Adorno. Metakritik, S.32.

⁶⁹ Adorno. Vorlesungen, S. 104-105.

Die Elemente der Identitäts- und Nichtidentitätsphilosophie in Kants Denken können wir vor allem in den Elementen der Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung finden. In den Momenten dieser Konstruktion ist es möglich, sowohl die allgemein-notwendige Begründung der „Wirklichkeit des Seins“ durch das Subjekt als auch die Heterogenität des Bewusstseins dieses Subjekts zu veranschaulichen, das jederzeit einem *Block* begegnet, was auf ein Nichtsubjektives in der Konstruktion des Gegenstandes hinweist.

2.2 Constituens und Constitutum:

2.2.1 Eine Vorbereitung hinsichtlich des Konstitutionsbegriff bei Kant

Um eine Vermitteltheit bei Kants Philosophie, falls sie es gibt, zu finden, müssen wir die erkenntniskritische Beziehung zwischen dem Subjekt und Objekt bei ihm näher betrachten. Adorno hatte uns durch seine Kritik des Identitätsdenkens gezeigt, dass in der traditionellen epistemologischen Theorie, der Begriff „Objekt“ immer einem verallgemeinerten Subjekt entgegengesetzt vorgestellt werden kann. In der Residualtheorie, die ganz charakteristisch für die traditionelle Theorie ist, sollte am Ende -nach dem alle Unterschiede oder Kontingenz weggeräumt werden- das Subjekt dem Objekt entsprechen und somit die Erkenntnis bilden. Dieser Prozess der Eliminierung der Unterschiede (ein Unterschied als ein Resultat der Geschichte, der Kontingenz oder eines einfachen Widerspruchs; oder an sich etwas Unterschiedliches) durch ein Prinzip des „absoluten Ersten“ oder einer Allgemeinheit, durch die „Primaten der Formen“, oder durch ein autonom tätiges Subjekt, um eine Erkenntnis zu erreichen, gehört, Adorno folgend, dem Kern des Identitätsdenkens. In diesem Rahmen gehört auch Kant zweifellos zu dieser Tradition, wie Adorno selbst erklärt. Bei Kant wird diese Tradition jedoch widersprüchlich beinhaltet. Kant gehört zwar der Tradition an, in der die Erkenntnis auf die Residualtheorie beruht, was jedoch bei ihm *übrig* bleibt, ist etwas *Neues*, was die Residualtheorie von vornherein neu bestimmt. Was nach Adorno *übrig* bleibt, ist für Kant in der Tat das *Erste*, das oberste Prinzip seines transzendentalen Verfahrens. Dieses

Verfahren heißt bei ihm Deduktion und beruht, wie sie Dieter Henrich sie nennt, auf eine fundamentalistische Methode.⁷⁰

Eine Entsprechung des Subjekts zu dem Objekt durch eine endgültige *Leistung* eines obersten Prinzips, ist eine philosophische Idee, die seine höchst komplexe Form in der Kantischen Philosophie findet. Genau in dieser komplexen Form findet Adorno meines Erachtens die Widersprüche dieser Idee selbst, auf die er seine eigene Theorie baut. Um in dieser Komplexität die Richtung nicht zu verlieren, versuche ich jetzt erstens, ein grob zusammengefasstes Bild zu entwerfen, welches wir auf den nächsten Seiten als Referenzpunkt gebrauchen können.

Wenn wir über einen Konstitutionsprozess bei Kant sprechen, dann können wir von einem dreiseitigen Prozess sprechen: a) die konstitutive, bestimmende Seite, b) die konstituierte, noch unbestimmte Seite, und c) eine Konstitution als Ergebnis der Interaktion der ersten beiden.

a) Die eigentlich-konstitutive Seite bei Kant ist das Subjektive, und sie ist die Tätigkeit des Verstandesvermögens, oder die Spontaneität. Obwohl die konstitutive Seite nur das Subjektive ist, ist das Subjektive umgekehrt nicht nur konstitutiv, sondern hat auch eine regulative Seite. Die regulativen Prinzipien des Subjekts haben keine konstitutive Rolle hinsichtlich des Objekts, sondern sie reflektieren eher über die Bedingungen der Möglichkeit einer Konstitution des Gegenstandes der Erkenntnis.

b) Die Konstitution braucht „etwas“, das konstituiert wird. Dieses „etwas“ ist die konstituierte Seite, hat aber zwei Dimensionen. Erstens ist das „Ding an sich“, was das Rezeptivitätsvermögen affiziert und zweitens die durch die subjektiven Formen der Anschauung gegebene Mannigfaltigkeit. Was zu beachten ist, dass die erste Dimension nicht der Konstitution selbst gehört. Der Gegenstand der Konstitution ist nicht einfach die Dinge an sich, sondern wie sie *uns* erscheinen.

c) Die Konstitution ist das Resultat der Synthesis von a) und b), das *bestimmte* Objekt als Gegenstand der Erfahrung (der empirischen Erkenntnis). Dieses Objekt ist allgemein verbindlich und notwendig. Dieses grob gezeichnete Bild werden wir jetzt langsam entfalten.

Vor allem müssen wir vorsichtig sein, wenn wir über eine „Subjekt-Objekt“-Beziehung bei Kant sprechen. Es gibt nämlich drei Ebenen des Objekts: transzendentes Objekt als Ding an sich (unbestimmbare Objekt), mannigfaltige Erscheinung (unbestimmtes

⁷⁰ Vgl. Henrich, Dieter. Deduktion und Dialektik, in: Kant oder Hegel, Stuttgarter Hegel Kongress 1981, Dieter Henrich (Hsgb.); Klett-Cotta, Stuttgart 1983, S. 15-24.

Objekt), und durch das transzendente Verfahren bestimmte Objekt, d.i. Objekt der Erkenntnis. Schon nach diesem Bild ist es klar, dass es bei Kant unmöglich ist, von einer Konstruktion zu sprechen, ohne die Verhältnisse dieser Konstruktion zueinander zu behandeln. Deshalb möchte ich jetzt die Zusammenhänge dieser Elemente betrachten. In diesem Rahmen werde ich zuerst die zwei Seiten der *gegebenen* Mannigfaltigkeit betrachten. Erstens, die subjektiven Formen der Anschauung, und zweitens, das Ding an sich. Somit werden wir näher zu dem, was Adorno mit *Kantischer Block* meint. Unser Ziel ist hier vor allem, die nicht-subjektiven Elemente dieser Konstruktion zu bestimmen, die in der Tat durch zwei subjektive Quellen gebildet zu werden scheint. Dann werde ich die so genannte zweite Quelle der Konstruktion (die erste ist die der Anschauungsformen) betrachten, nämlich die Kategorien des Verstandes. Bevor wir aber unsere Analyse beginnen, muss notiert werden, dass ab jetzt eine relativ spezifischere Auffassung des Subjekts und Objekts behandelt wird, nämlich Subjekt als Medium der Erfahrung und des Objekts dieser Erfahrung. Deshalb wäre es hilfreich kurz zu erwähnen, inwiefern der Erfahrungsbegriff für Adorno wichtig ist. Ich werde jedoch nicht spezifisch den Erfahrungsbegriff bei Adorno analysieren, was den Umfang dieser Arbeit überschreiten würde. Stattdessen werde ich kurz erwähnen, was Adorno in Kantischen Erfahrungskonzeption sucht, obwohl diese Konzeption auf eine fundamentalistisch-transzendente Methode beruht, welche von Adornos geschichtlich bedingtem Erfahrungsbegriff ganz verschieden ist.

Hier kann zuerst ein Einwand beansprucht werden: es scheint nicht logisch zu sein, dass Adorno eher der Kantischen als der Hegelschen Erfahrungskonzeption nah bleibt, denn die Erfahrung ist bei Hegel schon geschichtlich bedingt, dialektisch geformt, und mit dem konkreten, kontextuellen Wissen zusammengebunden. Diese Merkmale sind diejenigen, die Adorno in seine eigene Erfahrungskonzeption gerne übernimmt. Dennoch hat Hegel, nach Adorno, in zwei Hinsichten der Erfahrung *unrecht getan*: erstens hat Hegel, „um die Kantische Trennung von Form und Inhalt zu beseitigen, ein jegliches Seiendes als ein immer zugleich Geistiges interpretiert.“⁷¹ Hegel hat nämlich das Kantische Objekt, was für Adorno als ein ontologisch unreduzierbares Moment oder als ein Reales (was für unsere Arbeit bis jetzt noch nicht geklärt wird) interpretiert werden kann, dem geistlichen Prozess registriert. Zweitens,

⁷¹ Adorno. *Drei Studien zu Hegel*, S. 73.

„hat Hegel, vermöge seiner Kantkritik, das kritische Philosophieren großartig über den formale Bereich hinaus erweitert, so hat er in eins damit das oberste kritische Moment, die Kritik an der Totalität, am abschlußhaft gegebenen Unendlichen, eskamotiert. Selbstherrlich hat er dann doch den Block weggeräumt, jenes fürs Bewusstsein Unauflöslliche, an dem Kants transzendente Philosophie ihre Erfahrung hat, und eine vermöge ihrer Brüche bruchlose Einstimmigkeit der Erkenntnis stipuliert, der etwas von mythischem Blendwerk eignet. Die Differenz zwischen von Bedingtem und Absolutem hat er weggedacht, dem Bedingten den Schein des Unbedingten verliehen. Damit hat er schließlich doch der Erfahrung Unrecht getan, von der er zehrt. Mit dem Erfahrungsrecht seiner Philosophie schwindet zugleich ihre Erkenntniskraft. Der Anspruch, mit dem Ganzen das Besondere aufzusprengen, wird illegitim, weil jenes Ganze selber nicht, wie der berühmte Satz der Phänomenologie ist es will, das Wahre, weil die affirmative und selbstgewisse Bezugnahme auf jenes Ganze, als ob man es sicher hätte, fiktiv ist.“⁷²

In diesem Paragraph versucht Adorno seinen berühmten Satz von *Minima Moralia* zu erörtern, nämlich „das Ganze ist das Unwahre“. Wie wir hier sehen, diese Aussage Adornos war einen unmittelbaren Angriff an Hegel. Diesen langen Paragraph habe ich jedoch nicht zitiert um zu behaupten, dass Adorno Hegel komplett ablehnt. Wir haben im ersten Kapitel gesehen, dass der Prozess zwischen Kant und Hegel, wie Adorno meint, nicht am Ende ist; und dieser Prozess selbst kann wohl schließlich durchaus ein Hegelscher Prozess sein. In diesem Paragraph begegnen wir jedoch einigen Elementen, die für dieses Kapitel unserer Arbeit entscheidend werden, vor allem wenn wir den *Vorrang des Objekts* behandeln.

Schließlich möchte ich notieren, dass Adorno in manchen Stellen dem, von Walter Benjamin vorgeschlagenen, Unterschied zwischen *Erfahrung* und *Erlebnis* sehr nahe kommt. Benjamin hatte diese Unterscheidung vor allem gegen den Diltheyschen Begriff *Erlebnis* vorgeschlagen. Nach Benjamin sollte *Erfahrung* einen größeren Umfang als *Erlebnis* haben, welches vielmehr durch den einmaligen, geschlossenen Eindrücken des Individuums geschieht. Erfahrung dagegen soll eine kontinuierliche Bedeutung haben, die sich in einem Zusammenhang mehrerer Ereignisse bildet. In diesem Sinne ist Erfahrung „die einheitliche und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis.“⁷³ In dieser einheitlichen, kontinuierlichen Mannigfaltigkeit suchen, sowohl Adorno als auch Benjamin, die fehlgeschlagene, nicht verwirklichte Möglichkeiten. Obwohl diese Methode der Erfahrung der Hegelschen Methode annähert, hat keinen Totalitätsanspruch.

⁷² Ebd. S.103.

Jetzt möchte ich die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung bei Kant betrachten, die uns den Schlüssel seiner wichtigsten Entdeckungen (z.B. das „Ich denke“) und Probleme (z.B. das Ding an sich) liefern kann. Ich hoffe mit diesem Schlüssel die Tür zu öffnen, die uns zu Adornos eigentümlicher Kantinterpretation bringt.

2.2.2 Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung: Eine allgemeine Beschreibung

2.2.2.1 Kurze Definition des Erfahrungsbegriffs bei Kant

Zur Einleitung der B Auflage beginnt Kant mit der Begrenzung und der Beschreibung seiner neuen Erkenntnistheorie und ihr Verhältnis zu der Erfahrung:

„Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangen, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt?“⁷⁴

In diesem Paragraphen gibt Kant die wichtigsten Elemente seiner *Erfahrung* mit zwei Quellen wieder, die teils durch „sinnliche Rührung“, teils durch die „Bewegung der Verstandestätigkeit“ entsteht. Wir sehen in diesem Paragraphen auch, dass die Erfahrung

⁷³ Benjamin, Walter. Über das Programm der kommenden Philosophie, in: Gesammelte Schriften II/I, Frankfurt/M. 1977, S. 168.

zugleich die Erkenntnis der möglichen Gegenstände ist. Am Anfang der *Analogien der Erfahrung* erweitert er seine Definition der Erfahrung:

„Erfahrung ist eine empirische Erkenntnis, d.i. eine Erkenntnis, die durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewusstsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d.i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht.“⁷⁵

Ich werde auf den nächsten Seiten die Beschreibungen beider Paragraphen folgen, um ein klares Bild der kantischen Erfahrung andeuten zu können. Wenn wir beide Paragraphen zusammen betrachten: In dem ersten Paragraph sehen wir, dass die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung zwei Quellen enthält; im zweiten Paragraph erweitert Kant seine Definition, und sagt, dass die Erfahrung mehr als eine Wahrnehmung ist, und zwar eine Synthesis, eine synthetische Einheit (des Mannigfaltigen in der Wahrnehmung, was nicht in der Wahrnehmung selbst ist), die in einem Bewusstsein enthalten ist. Diese Synthesis macht, laut Kant, das *Wesentliche* einer Erkenntnis der Objekte der Sinne aus, und zwar die Erfahrung selbst.

Nach dieser Umschreibung werde ich erstens zwei wesentliche Quellen hinsichtlich der Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung untersuchen: a) Anschauungsvermögen, welches die Gegenstände durch seine Formen (Raum und Zeit) unmittelbar *schaut* und sie einlädt (Rezeptivität), und b) das Verstandesvermögen, was durch seine Begriffe die Gegenstände mittelbar denkt und erkennt (Spontaneität). Ich werde nicht die verschiedenen Merkmale dieser beiden Vermögen in den Einzelnen betrachten, unser Thema wird sondern das Verhältnis zu ihren Objekten sein. Danach werde ich versuchen zu beschreiben, wie Kant diese beiden Vermögen in der Einheit des Bewusstseins zu vereinigen versucht, um den Gegenständen der Erfahrung ihre Objektivität endgültig durch die Subjektivität zu versichern.

⁷⁴ KrV, Einleitung zur B Auflage B1.

⁷⁵ KrV, B 218/219.

2.2.2.2 Die Erscheinung *des* möglichen Objekts

Am Anfang der *transzendentalen Ästhetik* beschreibt Kant die erste Quelle, wodurch wir erst den Stoff haben, um das Objekt unserer Erfahrung zu konstituieren:

„Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittels der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen ...“⁷⁶

Die Sinnlichkeit hat aber eine bestimmte Art und Weise, wie sie die Gegenstände wiedergibt. In diesem Rahmen spricht Kant von den Formen der Erscheinung, die den mannigfaltigen, ungeordneten Empfindungen *in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann*.⁷⁷ Was die Empfindungen selbst organisiert, und ihnen eine gewisse Form gibt, kann man nicht in den Empfindungen finden; diese Formen gehören nicht zur Materie der Erscheinung, sondern sie *ermöglichen* erst die Empfindungen in einem gewissen Verhältnis als die Materie der Erscheinung. Deshalb nennt Kant sie a priori Formen der Sinnlichkeit, nämlich *Raum und Zeit*. Sie gehören, im Gegensatz zur empirischen Anschauung, zur *reinen* Anschauung. In Kants philosophischer Terminologie bedeutet *rein* zugleich a priori, nämlich im transzendentalen Sinne, *die Bedingung der Möglichkeit*. Demnach sind Raum und Zeit subjektive Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinung überhaupt. *Etwas* kann nur in den Formen des Raumes und der Zeit als ein Gegenstand erscheinen. Man muss aber hier darauf achten, dass Raum und Zeit zur Sinnlichkeit gehören, d.h. sie haben keine aktive Einstellung gegenüber ihren Inhalten. Sie *bestimmen* den Inhalt nicht, sondern der Inhalt, die Materie, *erscheint* nach den Formen von Raum und Zeit. Deshalb sagt Kant: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“. Wie Prauss über diesen Punkt berichtet, deutet der Gegenstand hier keine Objektivität an, sondern bedeutet bloß eine Gegebenheit, die durch die Begriffe noch nicht bestimmt wird⁷⁸; „doch damit, dass diese bloße Gegebenheit der Erscheinung ihre Unbestimmtheit stützt, verstärkt sie zugleich auch

⁷⁶ KrV, A19-B23.

⁷⁷ Vgl. A20-B34.

⁷⁸ Vgl. Prauss, Gerold. *Erscheinung bei Kant*, Berlin 1971, S. 33-34.

ihre Problematik.“⁷⁹ Diese Problematik kommt von der zweifachen Anwendung des Wortes *Gegenstand* bei Kant.

Um etwas zu erfahren, braucht man ein Objekt, das erfahren werden soll. Dieser selbstverständliche Satz ist kein Geheimnis in der Geschichte der Philosophie. Er hat auch keine Ausnahme bei Kant; der Inhalt dieses Satzes hat jedoch bei ihm durch die so genannten „Kopernikanischen Wende“ eine ganz andere Bedeutung gewonnen. Ich hatte die „Kopernikanische Wende“ im ersten Kapitel zu erörtern versucht. Deshalb gebe ich hier eine grobe Zusammenfassung: Nach dieser Wende sollten sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten. Deshalb sollten sie in der Art und Weise *erscheinen*, die der Bedingungen der Erkenntnis entsprechen sollte. Einen wichtigen Hinweis hinsichtlich dieser Umkehrung finden wir deshalb in dem Begriff der *Erscheinung*.

Mit der neuen Erscheinungskonzeption bringt Kant ein neues Identitätsverhältnis hervor: In diesem Sinne sind die Erscheinungen weder Abbilder von irgendeinem beharrlichen Wesen, noch substantielle Entitäten. Erscheinung erscheint nur nach subjektivem Vermögen. Außerdem zeigen sich die Dinge nicht mehr wie sie sind, sondern *erscheinen* nach subjektiven Anschauungsformen, *Raum und Zeit*. Eine sehr wichtige Entdeckung von Kant war, die a priori Formen der Anschauung, nämlich Raum und Zeit, von dem begrifflichen Bereich zu trennen: Raum und Zeit weisen auf eine ganz unterschiedliche Quelle als die Begriffe des Verstandes. Jedoch ist Kants Fassung von Raum und Zeit als *reine* Anschauungen nicht ohne Probleme. Ein wichtiges Problem scheint im Begriff von *rein* zu sein: „Anschauung als unmittelbare sinnliche Gewissheit, als die Gegebenheit unterm Aspekt des Subjekts, benennt einen Typus von Erfahrung, der, als eben ein solcher, überhaupt nicht *rein*, nicht von Erfahrung unabhängig sein kann; reine Anschauung wäre ein hölzernes Eisen, Erfahrung ohne Erfahrung.“⁸⁰ Für Adorno ist es nämlich unmöglich, eine *reine* Anschauung, oder überhaupt eine Anschauung zu denken, ohne ein Gegebenes, einen Inhalt vorzustellen. Das ist natürlich ein Paradox, denn das Gegebene oder der Inhalt *ist* nur durch die reine Anschauung. Deshalb schlägt Adorno vor, sich auch die andere Seite der Medaille vorzustellen. Man soll vor allem akzeptieren,

„dass zwar Kant sicher Recht hat, dass von Räumlichen und Zeitlichem ohne Raum und Zeit zu reden sinnlos sei; dass das aber ergänzt werden muss dadurch, dass Raum und Zeit ihrerseits ohne ein

⁷⁹ Ebd. S. 34.

⁸⁰ Adorno. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S.156.

Räumliches und ein Zeitliches sinnlos sind, - dass also, mit anderen Worten, auch hier eine Art Reziprozität herrscht zwischen der Form und der Materie der Erkenntnis; oder, um es anders zu wenden, dass, wenn die reinen Formen der Anschauung einem möglichen Inhalt absolut unvermittelt gegenübergesetzt werden, dabei notwendig und unausweichlich bestimmte Widersprüche resultieren.⁸¹

Ohne Reziprozität zwischen der Form (hier Anschauungen) und der Materie der Erkenntnis begegnen wir der Tautologie der Erkenntnis. Diese gilt auch für die andere Dualitätskonzeptionen Kant. Das heißt die Kantischen Dualitäten (zwischen der Anschauung und dem Ding an sich, zwischen dem Begriff und der Anschauung und zwischen dem empirischen und transzendentalen Bewusstsein) müssen eine bestimmte Vermittlung beinhalten. Darüber werden wir auf den nächsten Seiten zurückkommen. Den entscheidenden Punkt hören wir trotzdem von Adorno: „Die Formen, in der Tat, sind *wesentlich* durch Inhalte vermittelt und können ohne Inhalte überhaupt nicht gedacht werden. In den Inhalten aber steckt immer auch etwas drin wie der Hinweis auf das, was in Form nicht ganz aufgeht, was in Form eigentlich nicht ganz sich erschöpft.“⁸² Die Formen sind wesentlich durch Inhalte vermittelt, denn: „Keine Materie ist von den Formen abzusondern. Dennoch aber ist die Form einzig als Vermittlung der Materie. In solchem Widerspruch drückt Einsicht in die Nichtidentität, die Unmöglichkeit sich aus, in subjektiven Begriffen ohne Überschuss einzufangen, was nicht des Subjekts ist ...“⁸³ Diese Einsicht des Nichtidentischen ist für Adorno zugleich ein materialistisches Motiv bei Kant. Der Grund dafür ist, dass man bei dem, was Adorno als *Kantischer Block* bezeichnet, ein nichtsubjektives Element in Subjekten finden kann: eine Vermitteltheit des Unmittelbaren. Dieses Unmittelbare ist am besten bei dem *Ding an sich* zu sehen. Jetzt kehren wir zu Kant zurück.

Da die Dinge, damit sie erst als Erscheinungen entstehen, nicht vom Subjekt her geschaffen werden sollen (um nicht Berkeleys Idealismus zu verfallen), müssen sie einen Inhalt haben, was durch die Sinnlichkeit *empfangen* wird. Damit die Sinnlichkeit als Anschauungsvermögen der Erscheinung durch die a priori Anschauungsformen Raum und Zeit seine Form gibt, muss sie erst den Inhalt dieser Erscheinung *empfinden*:

⁸¹ Adorno. Vorlesungen, S.351.

⁸² Ebd. S.353.

⁸³ Adorno. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S.157.

„Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.“ (KrV, B34)

Bis man zu dem unbestimmten Gegenstand (der durch die Verstandesbegriffe bestimmt wird) kommt, kann man also von zwei Quellen sprechen: nämlich Anschauungsformen a priori, und die Quelle, die auf die Vorstellungsfähigkeit, auf das Rezeptivitätsvermögen wirkt, d.h. das Ding an Sich.

Kant akzeptiert, dass dieses *Etwas* der Sinnlichkeit der Materie, ihr Stoff gibt, damit die Materie *geformt* werden kann, um eine Erscheinung zu ergeben. Die Wirkung dieses unbestimmten Etwas ist aber problematisch. Das Anschauungsvermögen hat einerseits eine passive (rezeptive) Einstellung gegenüber den Dingen; sie empfängt die Wirkung des Dinges an sich; andererseits die Materie, die empfunden wird, gehört nicht dem Ding an sich, sondern den empirischen Dingen, die den subjektiven Bedingungen der Anschauung unterworfen sind, sofern diese Bedingungen eine rezeptive Einstellung gegenüber diesen Dinge haben. Dies verursacht einige zweideutige Verhältnisse. Erstens: Wie ist eine Wirkung des Dings an sich an unserem Rezeptivitätsvermögen denkbar, wenn beide von verschiedener Natur sind? Der berühmte Einwand hier war (Jacobi), dass der Begriff „Wirkung“ ein Kausalverhältnis impliziert, was aber auf die Dinge an sich nicht anwendbar ist. Zweitens: Wie kann diese Materie, die rezipierte Mannigfaltigkeit unter das Verstandesvermögen gebracht werden, obwohl der Ursprung dieser Mannigfaltigkeit (Raum und Zeit) keine einzige Beziehung zu diesem Vermögen hatte?

Diese Probleme wurden schon zu Kants Lebzeit aufgedeckt; selbst Kant hatte sich mit diesen Problemen beschäftigt, und besonders in seiner dritten *Kritik* versucht, die Klüfte zwischen den verschiedenen Vermögen zu überbrücken. Diese Klüfte können uns aber jetzt helfen, um Adornos Ansatz besser zu verstehen. Sie werden bei Adorno als *Block*, und deshalb als ein Indiz des Nichtidentischen bezeichnet.

2.2.3 Der „Block“

Mit dem Unzugänglichkeitsproblem des Dinges an sich begegnen wir einem typischen Beispiel dessen, was Adorno „Block“ nennt. Wie wir in den vorigen Seiten gesehen haben, betont das traditionelle Identitätsdenken eine gewisse Entsprechung zwischen der Erkenntnis des Subjekts und Objekts, was am Ende dem Objekt selbst, und zugleich der Erfahrung des Subjekts ein Unrecht tut. In diesem Rahmen implizieren Subjekt und Objekt eine bestimmte Homogenität. Im Gegensatz zu diesem Ansatz schlägt Adorno vor, eine Diskontinuität, und bestimmte Heterogenität zwischen Subjekt und Objekt zu folgen; eine Spur solcher Art findet er im Begriff „Block“. Adorno schlägt eine neue Art von Dialektik vor, die sich durch diese Blockkonzeption vollzieht. Natürlich wäre es falsch, bei Kant eine dialektische Methode wie in Adornos Sinne zu suchen.⁸⁴ Ebenso wenig entwarf Kant eine immanente oder reziproke Beziehung für seine dualistische Struktur. Kant hatte vor allem die Absicht, eine konsequente Erkenntnistheorie zu *fundieren*. Andererseits sieht Adorno mit Recht bestimmte Brüche und Widersprüche in Kants Versuch, wie es zum Beispiel der Fall beim Ding an sich ist. Diese sind für Adorno jedoch *notwendige* Widersprüche⁸⁵, die einige Wahrheit auf Kants Versuch der transzendentalen Begründung der Erkenntnis bringen. Deshalb sollten nach Adorno die Nachkantischen Versuche, vor allem Fichtes, scheitern, weil sie der Kantischen Erkenntnistheorie eine gesamte Kohärenz beizubringen versuchten, die sie eigentlich niemals hatte. Er findet im Denken Kants kein in sich geschlossenes, widerspruchloses Ganzes:

„Sondern im Gegenteil, mich interessieren eigentlich an Kant viel mehr die Brüche, die Widersprüche. Ich halte diese Brüche, Widersprüche für viel großartiger als die Vereinheitlichung, denn in diesen Brüchen und Widersprüchen drückt eben wirklich das Leben der Wahrheit selber sich aus, während das Glätten von Widersprüchen, das oberflächliche Synthetisieren, das bringt bald einer zustande.“⁸⁶

Einer von diesen Brüchen ist der „Block“, wie es Adorno nennt. Dieser Begriff weist darauf hin, dass das Bewusstsein seinen Gegenstand niemals als ein „Ganzes“ fassen kann,

84

⁸⁵ Vgl. Adorno. Vorlesungen, S.109.

⁸⁶ Ebd. S.125.

insofern es auch von diesem Gegenstand bestimmt wird; deshalb ist es ein Bewusstsein des *Blocks*,

„also das Bewusstsein, dass ... das eigentlich nicht das Ganze ist, und dass wir immerzu auf etwas stoßen, woran das eine Grenze hat. Und man könnte sagen, dass in gewissem Sinn die ganze Kantische Philosophie ihren Lebensnerv daran hat, dass diese beiden Momente: das systematische, auf Einheit, auf Vernunft drängende, und das andere: dieses Moment vom Bewusstsein des Heterogenen, des Blocks, der Grenze, dass diese beiden Momente sich aneinander abarbeiten ...“⁸⁷

Dieser Block zeigt sich als ein Widerspruch bei Kant besonders in den konstitutiven Elementen des Objekts des Bewusstseins, was zugleich der Gegenstand der Erfahrung heißt. Die eigentliche Funktion dieses Blocks werden wir überraschenderweise in der *Kopernikanischen Wende* finden. Im ersten Kapitel hatten wir erwähnt, dass die ursprüngliche Bedeutung von der *Kopernikanischen Wende* mit dieser Aussage zusammengefasst werden kann:

„...die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung...“ (KrV, B197-A158).

Diese Bedingungen sind daher zugleich die Bedingungen der Konstitution dieser Gegenstände. Diesen Gegenstand können wir auch als Objekt des (empirischen) Bewusstseins nennen, was zugleich eine empirische Erkenntnis ist. Ich werde jetzt näher betrachten, welche Beziehung diese Bedingungen mit den subjektiv-konstitutiven Elementen haben, ohne jedoch in die innerlichste Problematik dieser Bedingungen zu gehen. Was ich hier beabsichtige ist zu zeigen, dass die Kantische Absicht, dem Subjekt-Objekt Verhältnis eine *Identität*, eine ursprüngliche Synthesis zu geben, zugleich sein Gegenteil beinhaltet: ein Nicht-Identischer, Nicht-begrifflicher Moment, d.i. ein Block, welcher in der Tat diese Synthesis selbst ermöglicht. Wenn wir auf den nächsten Seiten dieses Bild bei Kant mehr erleuchten können, dann können wir nach meiner Meinung besser verstehen, was Adorno mit dem „Vorrang des Objekts“ meint.

Um die konstitutive Elemente zu erleuchten werde ich zuerst die Unterscheidung zwischen *phaenomena* und *noumena*, dann zweitens die transzendente Apperzeption als die ursprüngliche Synthesis betrachten. Vor allem muss ich notieren, dass ich die Betrachtung

⁸⁷ Ebd. S. 34.

dieser Elemente hauptsächlich von Adornos Augen vollziehen werde. Deshalb werde ich nicht in den tiefsten Details, zum Beispiel, der transzendentalen Apperzeption zu gehen. Die Auseinandersetzung im ersten Kapitel wird auch so entworfen, um eine Grundlage für die Diskussion im zweiten Kapitel zu bieten. Dort hatte ich versucht die Grundmerkmale der transzendentalen Apperzeption in Anschluss an Hegel zu diskutieren. Obwohl diese Methode gleichzeitig die Gefahr bringt, vor allem Adorno und deswegen (da wir hier durch Adornos Augen schauen) Kant ungerecht zu interpretieren, können wir andererseits damit unsere Ziele leichter erreichen, nämlich die Kantische Elemente selbst in Adornos Denken zu suchen. Um noch einmal zu wiederholen: nicht die „Kantische Philosophie“ selbst, sondern die Kantische Elemente; d.h., die Elemente, die nach Adornos Analyse widersprüchlich erscheinen. Diese Widersprüche sind aber *notwendig*, und reflektieren mehr als Kants eigener Intentionen. Kant ist in diesem Sinne für Adorno eine wichtige Figur, und deshalb bedeutet mit seiner Philosophie zu beschäftigen mehr als in seinen Palast der Begriffe einzutreten.

2.2.4 Die Elemente der Konstruktion der Gegenstände der Erfahrung und deren Verhältnis zur Adornos Begriff des „Nichtidentischen“

2.2.4.1 Phaenomena/Noumena

In seiner negativen Bedeutung ist Noumenon (Verstandeswesen) *etwas*, was nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist (z.B das Ding an sich); in seiner positiven Bedeutung impliziert Noumenon ein Denken von *etwas*, was nicht unter die sinnliche Anschauung gebracht werden kann (z.B die Freiheit). Im Gegenteil, alles was durch die Anschauung gegeben wird, heißt Phaenomenon (Sinnenwesen). Die Unterscheidung von Noumenon und Phaenomenon ist besonders hilfreich, um das richtige Gebrauch des Verstandes bestimmen zu können:

„Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d.i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, dass er von seinen Kategorien, in dieser Art sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Identität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori bestimmen können.“⁸⁸

Auf die unterschiedliche Art von Gebrauch des Verstandes werde ich unten zurückkommen. Zuerst möchte ich aber die Beziehung zwischen Noumenon und Phaenomenon weiter behandeln. In diesem Rahmen werde ich zuerst ein spezifisches Noumenon, nämlich das Ding an sich, im Rahmen Kants Erkenntniskonzeption betrachten.

Die Erkenntnis bei Kant bedeutet die Synthesis, oder das Ergebnis der Zusammenarbeit von zwei Vermögen: Rezeptivität (Sinnlichkeit) und Spontaneität (Verstand). Durch den Akt der Verstandeskategorien (Spontaneität), welche durch die Sinnlichkeit gegebenen Inhalt spontan *begreifen*, soll erst die Erkenntnis *hervorgebracht* werden. „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.“⁸⁹ Nur ein bestimmter Gegenstand kann ein Gegenstand der Erkenntnis sein. Wenn also ein Gegenstand durch die Begriffe bestimmt werden soll, um erst die Erkenntnis dieses Gegenstandes zu erlangen, muss dieser Gegenstand durch die Sinnlichkeit gegeben werden. Der durch die Anschauung gegebene Inhalt heißt *Phaenomenon* (Sinnenwesen). Wenn es um die Erkenntnis geht, haben wir daher mit den Dingen zu tun, wie sie uns erscheinen, nicht aber mit den Dingen, wie sie an sich sind.

Wie vorher kurz erwähnt wurde, in diesem Bild gibt es zwei Probleme. Erstens, wie ist es möglich zu behaupten, dass das Ding an sich das Rezeptivitätsvermögen affiziert? Wie verhält es sich dieses mysteriöse Ding, wovon wir nichts erfahren dürfen, zu unseren subjektiven Bedingungen, wenn beide ganz von einander unterschiedliche Natur besitzen? Schon Kants Zeitgenossen hatten dieses Problem tief behandelt, und zum Beispiel mit dem

⁸⁸ Krv, B 307/308.

⁸⁹ Krv, A 258-B314.

*Kausalitätsargument*⁹⁰ (Maimon und Rheinhold) vertieft. Beim zweiten Problem geht es um das Verhältnis zwischen zwei Vermögen selbst: Wie können sich Verstand und Sinnlichkeit verbinden, wenn beide Vermögen von einander ursprünglich getrennt sind? Betrachten wir zuerst das Verhältnis des Dinges an sich (Noumenon) zu der bestimmten Erscheinung (Phaenomenon).

Ding an sich und Erscheinung sind Grenzbegriffe zueinander. Ding an sich weist auf eine Nicht-Erscheinung, in diesem Zusammenhang hat sie eine negative Bedeutung (siehe oben). Wir müssen hier vorsichtig sein, denn diese Nicht-Erscheinung weist nicht unmittelbar auf ein Seinsmodus. In diesem Rahmen schlägt Anke Thyens vor, zwei Ausdrucksweisen von Ding an sich zu unterscheiden und folgt ihrerseits Gerold Prauss' Argument⁹¹: „Der Ausdruck Ding an sich' ergibt sich durch eine besondere Art der Betrachtung, nämlich der transzendentalphilosophischen Reflexion auf Dinge, Gegenstände, Objekte. Nicht gemeint ist bei Kant die Hypostasierung einer metaphysischen Hinterwelt gegenüber der Welt der sinnlichen Erscheinung.“⁹²

Das Ding an sich kann nicht in die Anschauung gebracht und somit bestimmt werden, sondern es kann nur gedacht werden. Deshalb haben die Dinge an sich den Prädikat „ist“ nicht. In diesem Rahmen stimme ich Anke Thyens Aussage zu: „Nicht auf die Dinge sei das ‚an sich‘ bezogen, sondern auf die Art der Betrachtung. ... Die Art der Betrachtung ist nun die der Kritik der reinen Vernunft selbst. Sie ist eine Reflexion, die sich aus der Perspektive ergibt, dass Erkenntnis nur in der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand zustande kommt.“⁹³

Man soll hier wieder vorsichtig sein, denn dieses Bild entspricht nicht der positiven Bedeutung von Noumenon. Eine positive Bedeutung entsteht dann, wenn wir die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinung betrachtet werden, anwenden wollen. Dazu braucht man eine *andere* (intellektuelle) Anschauung als die sinnliche. „Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings außer unseren Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der

⁹⁰ Zu behaupten, dass das Ding an sich uns „affiziert“, impliziert eine Ursache-Wirkung (Kausalität) Beziehung. Kausalität ist jedoch eine Verstandeskategorie, von der wir nur dann erfahren dürfen, wenn wir diese Kategorie auf die empirische Gegenstände anwenden. Es ist dann widersprüchlich zu behaupten, dass das Ding an sich auf uns „wirkt“, wenn wir von dem Ding an sich nichts erfahren dürfen.

⁹¹ Vgl. Prauss, G., Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1974.

⁹² Thyen, Anke. Negative Dialektik und Erfahrung; Frankfurt/ M. 1989, S. 139.

⁹³ Ebd. S. 139-140.

Gegenstände der Erfahrung hinausreichen...“⁹⁴ Die positive Bedeutung hat in der Tat überhaupt keine *Bedeutung*. Das Ding an sich ist demnach eine „negative Bestimmung der Möglichkeit von Erkenntnis.“⁹⁵

Hier geht es um eine Verdopplung vom Dings- und Objektsbegriff. Wir haben zwei Bedeutungen von Dingen und Objekten, die sich gegeneinander kreuzen. Wenn wir uns erinnern, das Objekt bedeutete entweder die durch die Zusammenarbeit des Verstandes und der Anschauung hervorgebrachte Einheit, oder das Objekt *überhaupt*, nämlich das Objektgedanke als die Möglichkeit aller Objektivierungen überhaupt. Andererseits haben wir das Ding als Erscheinung, und das Ding an sich. Wir können das bestimmte Objekt und das Ding als Erscheinung in einer Ebene gleichsetzen. Das Ding an sich und das transzendente Objekt sind jedoch nicht gleich, obwohl beide nur gedacht aber nicht erkannt werden. Das Ding an sich ist die negative Bestimmung der Erscheinung, das transzendente Objekt ist der transzendente Gegenstand, „d.i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt.“⁹⁶ Das transzendente Objekt ist auch kein Noumenon, denn der Begriff von Noumenon (als Grenzbegriff) braucht ein Gedanke der Erscheinung.⁹⁷ Das transzendente Objekt ist begriffslos und erscheinungslos: „Objekt heißt hier nichts anders als das Einheitsmoment, auf das die verschiedenen Vorstellungen bezogen, zu dem zusammengefasst werden.“⁹⁸ In diesem Zusammenhang ist das transzendente Objekt ein Funktion des ursprünglichen Bewusstseins: „Objekt ist aber das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben.“⁹⁹ Die Beziehung zwischen der Einheit des Bewusstseins und des transzendentalen Objekts werde ich unten untersuchen. Hier kommen wir aber langsam zu dem Kern der Bedeutung *der Begründung der Objektivierung im Subjekt*. Das transzendente Objekt dient als Kriterium, was als *Erscheinung* und was als *nicht Erscheinung* betrachtet werden soll.¹⁰⁰ Dieses Kriterium liefert zugleich die Unterscheidung zwischen *Erkennen* und *Denken*:

⁹⁴ Krv, B 309.

⁹⁵ Vgl. Thyen, Anke (1989), S. 139.

⁹⁶ Krv, Anm. zu A 253.

⁹⁷ Vgl. Ebd.

⁹⁸ Adorno. Vorlesungen, S. 162.

⁹⁹ Krv, B 137.

¹⁰⁰ Vgl. Thyen, Anke (1989), S. 146.

„Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloß transzendental, und der Verstandesbegriff hat keinen anderen, als transzendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahiert wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt, nach verschiedenen Modis ausgedrückt.“¹⁰¹

In diesem Rahmen bezeichnet das transzendente Objekt den Grenzpunkt zwischen *Erscheinung* und *nicht Erscheinung*, der zugleich die Grenze zwischen dem Erkennen und Denken ist, denn es muss transzendentalphilosophisch nachgewiesen werden, welche Dinge als Nicht- Erscheinung (Noumenon) und welche als Erscheinung (Phaenomenon) betrachtet werden können. Um wieder zu erinnern: das transzendente Objekt ist nicht ein Noumenon selbst. Noumenon bezieht sich darauf, was Nicht- Erscheinung ist, es ist *ein* Objekt (nicht das Objekt *überhaupt*) des reinen Denkens.

Diese Überlegungen sind wichtig um zu zeigen, dass die Unterscheidung zwischen der Erscheinung und Nicht- Erscheinung keine vorkritische, selbstverständliche Unterscheidung ist. Diese Unterscheidung selbst ist kritisch. Beide Erscheinung und Nicht-Erscheinung beziehen sich aufeinander und die Unterscheidung kommt erst durch eine Reflexion des Subjekts über seine Möglichkeit des Denkens von Etwas überhaupt. Hier befinden wir uns jedoch auf den zweideutigsten und gefährlichsten Feldern Kants Erkenntnistheorie, auf dem Ich sehr vorsichtig laufen muss.

Kants Erkenntnistheorie ist ja auf die Erscheinungen beschränkt; somit ist sie eine Theorie der Erfahrung, die auf die notwendige Verbindung zwischen Verstand und Sinnlichkeit beruht, wovon man erst den Gegenstand der Erfahrung gewinnt. Andererseits beruht eine solche Möglichkeit auf einer Negativität: Weil die Dinge sich nicht zeigen, wie sie an sich sind, müssen sie nach unseren Bedingungen erscheinen. Jedoch macht Kant hier eine kluge Wendung, damit die Unterscheidung Phaenomenon und Noumenon nicht in Skeptizismus oder Berkeleyschen Idealismus fällt. Er bringt nämlich die Idee des transzendentalen Objekts, eine Idee von einem Objekt *überhaupt*. Diese Idee, als Grenzbegriff zwischen Erscheinung und Nicht- Erscheinung ermöglicht sowohl die Gedanke einer unbestimmten Wirkung (das Ding an sich) auf das Sinnesvermögen, als auch die durch die

¹⁰¹ Krv, B 304.

Verbindung von Verstandes und Sinnlichkeit hervorgebrachte Erscheinung. In diesem Rahmen scheint die Idee eines Objekts überhaupt, zugleich eine mögliche Vermittlung zwischen Phaenomenon und Noumenon zu sein. Auf diesen Punkt werde ich wieder kommen, während ich die Beziehung zwischen der Einheit des Bewusstseins und dem transzendentalen Objekt untersuche. Die Schwierigkeit und die Zweideutigkeit sind schon mit der Verdopplung des Dings und Objektsbegriff sichtbar; doch die Probleme werden deutlicher wenn wir Phaenomenon und Noumenon zu Phaenomena und Noumena erweitern.

Mit dieser Erweiterung wird auch die Trennung zweier Welten mehr sichtbar: Sinnenwelt (Welt von Phaenomena) und Verstandeswelt (Welt der Noumena). Einerseits ist es klar, dass der Prozess der transzendentalphilosophischen Begründung durch einen solchen Dualismus der zwei Welten vollzogen muss. Die Objektivität der Sinnenwelt hängt von den subjektiven Bedingungen ab, weil *Phaenomena* dem subjektiven Gesetzen unterworfen sind. Nur durch eine solche Trennung kann die Erkenntnistheorie in der Erfahrungswelt, in der Welt der Phaenomena begründet werden. Dieses Bild bringt aber offensichtlich große Probleme mit sich. Das heißt: „die Welt wird auf diese Weise gewissermaßen selber verdoppelt, und zwar auf die ... paradoxe Weise, dass das wahre Sein dabei zu dem gemacht wird, was gleichzeitig als das gänzlich Unbestimmte, Abstrakte, Nichtigte gedacht werden muss, während umgekehrt das, was wir wissen: das Bestimmte, das positive Sein, in gewisser Weise bloßer Trug der Erscheinung sein soll, bloß der Zusammenhang der Phänomene, die wir haben, -und uns sind über das wahre Sein eigentlich entscheidende Schlüsse überhaupt gar nicht erlaubt.“¹⁰² Diese Verdopplung des Dingsbegriffs verursacht nach Adorno große Schwierigkeiten in der Geschichte der Erkenntnistheorie, die man bis Husserl ihre Spuren findet.¹⁰³ Laut Adorno gilt dieses Bild freilich nicht nur für die Erkenntnistheorie. Diese Schwierigkeiten präsentieren zugleich gesellschaftliche Probleme. In dieser Gelegenheit, können wir jetzt die gesellschaftskritische Position Adornos kurz betrachten.

¹⁰² Adorno. Vorlesungen, S. 165.

¹⁰³ Vgl. Ebd. S.165-166.

In diesem Rahmen interpretiert Adorno die oben genannte Verdopplung nicht nur als eine philosophische Annahme, sondern als ein wichtiger Moment in der Geschichte des menschlichen Bewusstseins (wie es bei Hegel bestätigt wurde). Kants neue Ordnung der Dinge repräsentiert zugleich die Zweideutigkeit des modernen autonomen Menschen. Im Paragraph unten versucht Adorno die Erkenntnistheorie zur Gesellschaftstheorie zu erweitern und fasst zugleich seine Grundgedanken von den früheren Schriften wie „Idee der Naturgeschichte“ aber auch die „Dialektik der Aufklärung“ zusammen:

„Es steht also hinter der Verdopplung zunächst einmal das, dass unsere Welt, die Welt der Erfahrungen, nun tatsächlich zu einer uns vertrauten geworden ist; dass die Welt, in der wir als Erfahrende leben, nicht länger von Rätselhaftem, Unerklärtem durchherrscht ist, sondern dass wir sie eigentlich ganz und gar als *unsere* Welt in diese in dem Sinn erfahren, dass uns in ihr nichts mehr begegnet, was nicht eigentlich von vornherein unserer eigenen Rationalität angemessen wäre. Diese Erfahrung, dass man sozusagen mit beiden Beinen fest auf der Erde steht, und sich in der eigenen Welt nun ohne Dämonenfurcht, ohne magische und mythische Ängste auskennt, das ist auf der einen Seite also durch den immanenten Dingbegriff ausgedrückt, den Kant gehabt hat...Das ist also zunächst einmal in dem ausgedrückt, dass die Welt der Erfahrung, der Dinge unserer Erfahrung mein eigenes Produkt, dass sie meine eigene Welt sein soll.“¹⁰⁴

Jedoch hat diese Konzeption der zu uns gemachten Erfahrungswelt zugleich seine Folgen:

„Je mehr die Welt eines objektiven Sinnes entäußert wird und ganz und gar aufgeht in unserer Kategorien, also ganz und gar *unsere* Welt wird, um so mehr wird zugleich der Sinn überhaupt aus der Welt getilgt; um so mehr werden wir gewissermaßen- um es einmal modern auszudrücken: in etwas wie die kosmische Nacht eigentlich hineingehalten. Die Entmagisierung oder die Entzauberung der Welt ... ist sozusagen eins mit dem Bewusstsein des Versperrtseins, des Dunkels, in dem wir uns überhaupt bewegen.“¹⁰⁵

Hier geht es zugleich wieder um den Begriff des *Blocks*. Wir sehen jetzt, dass Adorno diesen Begriff zweideutig verwendet. Die Verdopplung des Ding-Begriffs und die Unzugänglichkeit den Dingen an sich bezeichnen zwar ein grundsätzliches epistemologisches Problem, „doch hat Adorno mit Kant stets an den irreduziblen, nicht im Bewusstsein

¹⁰⁴ Ebd. S.167.

auflösbaren Momenten der Erkenntnis gegen den Idealismus festgehalten. Wahr sei die Kantische Philosophie, indem sie die Illusion des unmittelbaren Wissens vom Absoluten zerstört.¹⁰⁶ In diesem Rahmen ist der *Block* ein Indiz hinsichtlich der Unmöglichkeit einer totalen Entsprechung des Bewusstseins zu seinem Objekt und beinhaltet zugleich die Voraussetzung, dass das Wissen und dementsprechend das Bewusstsein dieses Wissens (die Erfahrung) teilweise von den irreduziblen Momenten selbst konstituiert werden (zu diesem Punkt werde ich später zurückkommen). Der Kantische *Block* erinnert uns, „dass, je mehr die Welt, in der wir leben, die Welt der Erfahrung, kommensurabel wird, um so inkommensurabel, um so dunkler und um so drohender wird demgegenüber das Absolute, von dem wir wissen, dass es nur ein Ausschnitt ist.“¹⁰⁷ Diese Überlegungen bringen Adorno wieder zu den Widersprüchen der *Kritik der reinen Vernunft*, für die Adorno sich besonders interessiert. Einer der wichtigsten dieser Widersprüche ist:

„... , dass Kant zwar auf der einen Seite nur von dem ausgehen will, was mir selbst unmittelbar gegenwärtig und ‚gegeben‘ ist, und dass er alle transzendenten Voraussetzungen ausschalten will; dass er aber zu gleicher Zeit von den Affektionen redet, also davon, dass das mir unmittelbar Gegebene, meine Sinnesdaten, herrühre von einer Außenwelt, die mich affiziere.“¹⁰⁸

Bei Kant ist diese „Außenwelt“, von dem wir affiziert werden, uns erkenntnismäßig völlig ausgeschlossen. Somit entsteht eine logische *Kluft* zwischen dem *Gegebenen* und der unbestimmten Quelle dieses Gegebenen, die uns affiziert. Kant war natürlich von diesem Widerspruch bewusst. Wie wir oben gezeigt haben, bekämpft sich Kant mit diesem Widerspruch, der eigentlich den Widerspruch der Frühaufklärung bezeichnet, in dem sich auch Kant selbst befindet. Nach dem die „Außenwelt“ durch die Vernunft von allen metaphysischen Archetypen ausgeräumt wurde, hat diese Ausräumung zugleich einer Legitimationskrise verursacht: die Außenwelt sollte durch die neuen Prinzipien wieder *begründet* werden, wenn zum Beispiel das kosmische Prinzip der Antike nicht mehr gelten sollte, d.h., die *Ordnung der Dinge* sollte neu bestimmt werden. Wenn also diese klassisch metaphysischen Legitimationsquellen (eigentliche Erkenntnisquellen) abgeschafft wurden, wurde zugleich das Verhältnis des Menschen zur Außenwelt verändert: Der Mensch hat sein

¹⁰⁵ Ebd. S 168.

¹⁰⁶ Thyen, Anke (1989), S. 152.

¹⁰⁷ Ebd. S. 168.

¹⁰⁸ Adorno. Vorlesungen, S. 105.

Status als Vernunftbesitzer privatisiert und beansprucht, dass er zugleich die eigentliche Quelle der Erkenntnis ist, die von dieser Vernunft entspringt. Der Mensch findet die einzige Legitimationsquelle in sich selbst (Descartes), und die einzige legitime Erkenntnisquelle in seinem formalen Denkvermögen (res cogitans). Dieses Bild sehen wir auch bei Kant; er führt aber die Eigenschaften dieses Bilds in seine Grenzen, und deshalb werden die Schwierigkeiten und der Preis dieser neuen Ordnung zu ihm sichtbar:

„...dass heißt, Kant hat zwar auf der einen Seite Formanalyse getrieben, zugleich aber auch gesehen, dass wenn alle Erkenntnis nichts anderes wäre als Form, wenn also alle Erkenntnis im Subjekt sich erschöpfen würde, - dass sie dann eigentlich nichts anderes wäre als eine einzige gigantische Tautologie; dass das Subjekt, indem es erkennt, immer wieder nur sich selber erkennen würde; und dieses bloße Sich-selbst-Erkennen des Subjekts, das wäre eben genau ein Rückfall in jenes mythologische Denken, dem der Aufklärer Kant entgegengearbeitet hat.“¹⁰⁹

Wie *Dialektik der Aufklärung* gezeigt hat, die Aufklärung selbst ist ein ambivalenter Prozess. Deshalb findet Kant sich selbst in widersprüchlichen Positionen. Laut Adorno, die große Bedeutung der *Kritik der reinen Vernunft* (vielleicht die Bedeutung und die Ambivalenz des ganzen aufklärerischen Denkens) kommt davon, dass sie die Ungereimtheit auf sich nimmt:

„auf der einen Seite zu sagen: von den Dingen an sich wissen wir überhaupt nichts; die Dinge sind etwas, was wir konstituieren, was wir durch unsere kategorialen Formen zustande bringen, -aber dann doch wieder zu sagen: unsere Affektionen rühren von den Dingen an sich her, denn nur dadurch wird ja in dieser Erkenntnistheorie selber das Moment des Nichtidentischen- also das Moment, das nicht in dem sich erschöpft, was bloß Geist, was bloß Vernunft ist- hereingenommen; dadurch tritt es überhaupt erst in diesem Denken auf. Und man kann wohl sagen, dass in diesem Widerspruch, in diesem scheinbaren Denkfehler der *Kritik der reinen Vernunft*, objektiv bereits die ganze Frage der *Dialektik*, nämlich die des Verhältnisses von Identität und Nichtidentität, in der gesamten *Kritik der reinen Vernunft* eigentlich angelegt ist als die zweiten Seiten der Aufklärung: nämlich auf der einen Seite die Beseitigung eines erkenntnistheoretischen Dogmatismus, der irgend etwas annimmt, was sich nicht in Vernunft ausgewiesen hat; auf der anderen Seite aber auch die Einschränkung des vom Menschen Gemachten, das nicht sich selbst als eine Objektivität verkennen darf, sondern das sich

¹⁰⁹ Ebd. S. 105-106.

seiner selbst als eines bloß Innermenschlichen und als eines insofern Beschränkten eigentlich bewusst sein darf.¹¹⁰

In diesen langen Zitaten versuche ich zugleich, was Adorno in Kants Philosophie sucht, und in welcher Weise er dieses sucht. Er sucht in seinem Denken vor allem die ambivalenten Elemente der Aufklärung selbst, und zwar nicht bloß als eine Attitude der Aufklärung, sondern als eine sachliche Problematik, die im innersten der Logik der Aufklärung liegt. Während er diese Problematik sucht, begegnet er auch den Hauptproblemen der Kantischen Philosophie, die für ihn den *notwendigen Widerspruch* (*notwendig* in dem Sinne, dass dieser Widerspruch den Kreuzpunkt des logischen und gesellschaftlich/geschichtlich Paradigmen zeigt. Es ist entscheidend zu erinnern, dass die logischen und gesellschaftlichen Paradigmen sich gegeneinander bedingen können) bezeichnet. Der *notwendige Widerspruch* ist eigentlich das Resultat des *notwendigen Scheins*. *Notwendiger Schein*, im Marxschen Sinne, dass die ideelle Welt die materielle Welt nicht An-Sich begreifen, weil die materielle Welt spezifische Verhältnisse und Zusammenhänge beinhaltet, die der geistlichen Welt verborgen bleiben. In diesem Rahmen hat die ideelle Welt ein Bild der materiellen Welt, wie sie ihr *scheint*, nur aber insofern wie die materielle Welt sich *zeigt*. Weil der Schein der ideellen Welt nicht der materiellen Welt an sich entspricht, erreichen wir den notwendigen Widerspruch.

In diesem Widerspruch findet Adorno dasjenige Moment, in dem man bewusst wird, das was sich erschöpft, oder was tatsächlich *ist*, kann nicht nur die Vernunft oder der Geist oder bloß die Reflektion deren sein. Es gibt ein Moment des Nicht-Identischen, ein Nicht-begreifliches Moment. Dieses Moment ergibt sich paradoxerweise tatsächlich durch die Aufklärung, die eine Kritik an die vormoderne Identität (das kosmische Prinzip) übt. Dieses Moment des Nichtidentischen zeigt sich aber vor allem dann, wenn die Aufklärung die nicht mehr gültige Identität des Alten durch seine eigene Methoden wieder aufzubauen versucht: die Identität des völlig autonomen Subjekts. Diese Identität bringt aber zugleich seinen Widerspruch mit sich (das Subjekt als gigantische Tautologie; siehe oben). Deshalb liegt in diesem Moment genau „die Möglichkeit des Umschlags und die Wendung gegen die Vernunft und die Wendung gegen die Aufklärung.“¹¹¹ Deshalb erweist sich bei Kant plötzlich eine Welt wie die Dingen an sich, eine transzendente Welt, während er in der Tat die ganze

¹¹⁰ Ebd. S.106.

¹¹¹ Ebd. S.106.

Erfahrungswelt objektiv bloß von den subjektiven Anlagen zu begründen will. Adorno kann so eine transzendente Welt nicht akzeptieren.

Adorno ist ein *Modernist* (im Kontrast zu einem Vertreter der *Moderne*), nämlich ein Kritiker der Modernität der Aufklärung: ein Kritiker desjenigen Denkens, das *alles* durch die rationale Institutionen (des Staats oder des Individuums) zu begründen versucht. Andererseits ist er aber doch selbst ein Aufklärer. In einem Radiogespräch mit Arnold Gehlen verteidigt Adorno eindeutig die Emanzipationsidee der Aufklärung, dass die Vernunft zu *jedem* Individuum gehört, und dass man die Verantwortung nehmen und auf seine eigene Vernunft vertrauen muss, um *mündig* zu werden. Deshalb konnte er mit einem ambivalenten Bild nicht zufrieden bleiben, in dem die dunkle Welt des Dingen an sich gegenüber der Erfahrungswelt immer abstrakt und unbestimmt bleibt. Obwohl er in den Dingen an sich, oder in der Welt von Noumena das Moment des Nichtidentischen sieht, sollte dieses Moment nicht wie bei Kant bleiben, nämlich bestimmungslos und der Erkenntnis unzugänglich. Andererseits bedeutet das nicht, dass das Nichtidentische sich unserem Erkenntnisvermögen zuletzt völlig erschließen wird; das ist nicht der Fall bei Adorno. In diesem Rahmen ist das Nichtidentische zwar *unbestimmt*, wie zum Beispiel die „Rührung“ des Dingen an sich; es ist aber nicht ganz bestimmungslos, sondern bis zu einem gewissen Grad erkennbar, insofern aber (und das ist ein entscheidender Punkt) das Subjekt sich der „Rührung“ des Objekts *bewusst* freilässt. Hier kommen wir der Bedeutung des „Vorrang des Objekts“ näher. Auf den nächsten Seiten werden wir diese Bedeutung im Rahmen des Subjekts der Erkenntnis näher betrachten. Hier ist jedoch wichtig zu notieren, dass Adorno mit dem „Vorrang des Objekts“ ein neues Subjekt-Objekt Verhältnis zu bauen versucht.

Dieses Verhältnis soll im Rahmen der Dialektik zwischen Identität und Nichtidentität behandelt werden, das heißt im Rahmen einer *negativen Dialektik*, die nicht wie bei Hegel am Ende in einer Identität der Identität und Nichtidentität sich erstarrt, sondern sich stets in einer Nichtidentität der Identität und Nichtidentität entfaltet. In diesem Rahmen enthält die Dialektik Adornos Parallele zu seiner früheren Thesen, die er zum Beispiel in der Frühschrift *Idee der Naturgeschichte* artikuliert hatte. Demgemäß war weder Natur nie ein ganz Natürliches, noch die Geschichte ein ganz Geschichtliches, sondern beide enthielten Elemente, die zu ihrer eigenen Logik fremd sind: Die Natur etwas Geschichtliches und die Geschichte etwas Natürliches.¹¹² Die Geschichte, als die Laufbahn der Ergebnisse der durch die Menschen

¹¹² Vgl. Adorno, Theodor. *Idee der Naturgeschichte*; in: *Gesammelte Schriften* Band I, S.345-365.

vollzogenen Aktivitäten, ist an sich identisch. Andererseits enthält die „Geschichte“ immer *etwas*, was nicht die Aktivitäten der Menschen ist: das rohe Natürliche; nämlich Geburt und Tod, Erdbeben und Sturm, Eiszeit und globale Erwärmung (die globale Erwärmung ist in der Tat ein gutes Beispiel wie Natur und Geschichte sich gegenseitig bedingen können) u.s.w... Dieses Bild ist genauso gültig für den Begriff der „Natur“ selbst. Was wir als „rohe Natur“ (eine Identität an sich) nennen, enthält immer etwas, was zur menschlichen Aktivität (sowohl materielle als auch geistliche Aktivität) gehört. Natur und Geschichte können zuletzt keine Identität bilden, weil beide existieren nur unter der Bedingung, *etwas* zu beinhalten, was sie eigentlich nicht sind. Sie können nur als *Naturgeschichte*, also nicht als eine Identität, sondern als eine Konstellation der geschichtlichen und natürlichen Elemente zusammengedacht werden.

Es ist klar, dass diese gegenseitige Beziehung der Natur und Geschichte nicht wie bei Hegel ist: die nichtidentischen Elemente dürfen am Ende nicht in einer *gegenseitigen Anerkennung* versöhnt werden.¹¹³ Im Gegenteil bezeichnet der Begriff *Block* ein irreduzibles Moment des Nichtidentischen; ein Moment, welches im Subjekt nie aufgelöst werden kann. In diesem Rahmen bringt Adorno den Begriff des „Vorrang des Objekts“, um diese Elemente **im** Subjekt, die eigentlich nicht subjektiv sind, stärker zu betonen

2.2.4.2 Das Nichtidentische im Rahmen des *Vorrang des Objekts*

Das Verhältnis zwischen dem „Nichtidentischen“ und des *Blocks* betrachtet Ulrich Müller im Rahmen des „Vorrang des Objekts“ ausführlich. Während wir seine Argumentationsbahn folgen, können wir auch deutlicher bestimmen, welche Beziehung das „Nichtidentische“ und der „Vorrang des Objekts“ zueinander haben sollen.

Müller warnt vor allem vor einer Identifikation des Dingen an sich mit dem Nichtidentischen: „Der Kantischen Sphäre des Noumenalen ganz analog gedacht ist Adornos Konstruktion der Welt dessen, was er das ‚Nichtidentische‘ nennt. Anders aber als Kants Welt der Dinge an sich ist die Welt der Nichtidentische einer bewussten Erschließung nicht

grundsätzlich entzogen.“¹¹⁴ Es muss auch nicht entzogen werden, denn Adorno hat zuletzt eine dialektische Methode, die grundsätzlich von Hegel geerbt wird. Was aber Adornos Dialektik von Kant unterscheidet, unterscheidet ihn auch von Hegel:

„Diese Differenz [zwischen Kants Ding an sich und Adornos Nichtidentische; Albayrak] erklärt sich daraus, dass die Formen dialektischen Denkens bei Adorno nicht die einzigen und ausschließlich gültigen Erkenntnisbedingungen darstellen, aus denen heraus das natürliche Wirklichkeitsverständnis neu begründet werden soll. Für eine vollständige Rekonstruktion der weithin unverständlich gewordenen natürlichen Weltinterpretation bildet dialektisches Denken eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung: Dialektik, „dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens“ wird auf ein nichtbegriffliches Ziel festgelegt.“¹¹⁵

Mit dem Begriff des *Nichtbegrifflichen* besteht Adorno auf das, was mit den Wissensformen keineswegs auf eine letzte Wahrheit zurückgeführt werden kann. Mit dieser Aussage steht Adorno jedoch keineswegs auf dem Land der Relativität oder des Zynismus. Subjektivität und Begrifflichkeit sind unvermeidbar für Adorno. Erstens, ohne Begriffe kann man keinen Unterschied zwischen dem Begriff und des Nichtbegrifflichen machen¹¹⁶, aber auch „nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert.“¹¹⁷ Während Adorno den Vorrang des Objekts zu rechtfertigen versucht, spricht er von einem ähnlichen Verhältnis zwischen dem Subjekt und Objekt: „Von Vorrang des Objekts ist legitim zu reden nur, wenn jener Vorrang, gegenüber dem Subjekt im weitesten Verstandem irgend bestimmbar ist, mehr also denn das Kantische Ding an sich als unbekannte Ursache der Erscheinung.“¹¹⁸ Mit dieser Aussage versucht Adorno sich von dem naiven Realismus und zugleich von Kants enge Fassung der „Erfahrung“ zu retten. Es ist leicht zu begreifen, warum diese Aussage gegen naiven Realismus ist: der „Vorrang des Objekts“ soll niemals eine unmittelbare Wirkung des Objekts auf Subjekt bedeuten, denn: „Subjekt aber, Inbegriff der Vermittlung, ist das Wie, niemals als dem Objekt Kontrastiertes, das Was, das durch jegliche fassbare Vorstellung vom Subjektbegriff postuliert wird.“¹¹⁹ Das Subjekt ist weder ein Tabula Rasa, worauf das Objekt

¹¹³ Vgl. das Gewissenkapitel in der Phänomenologie, wo der absolute Geist, als ein gegenseitiges Anerkennen erörtert wird.

¹¹⁴ Müller (1988), S. 178.

¹¹⁵ Ebd. S. 178.

¹¹⁶ Vgl. Thysen (1989) S. 119.

¹¹⁷ Adorno. Negative Dialektik, S. 62.

¹¹⁸ Adorno. Zu Subjekt und Objekt, S. 158.

¹¹⁹ Ebd. S.156.

seine Objektivität schreiben kann, noch ein Entität, der dem Objekt *gegenüber* gestellt werden kann. Wie aber diese Aussage sich zugleich gegen Kants Erfahrungsbegriff richtet, ist schwieriger zu erklären, denn in diesem Sinne ist es eine zweideutige Aussage. Zweideutig, weil Adorno gegen Kant „Kantisch“ argumentiert.¹²⁰ Die Erklärung dieser zweideutigen Kritik ist jetzt für uns wichtig, um eine tiefere Einsicht vom „Vorrang des Objekts“ zu haben.

Wenn der „Vorrang des Objekts“ keine unmittelbare Wirkung des Objekts auf das Subjekt sein soll, muss die Vorgängigkeit des Objekts durch das Subjekt und in dem Subjekt *gesetzt* werden. Auch bei Kant gibt es keine unmittelbare Beziehung zwischen Subjektivem und Objektivem. Seine transzendente Welt des Dinges an sich, die völlig bestimmungslos ist, kann Adorno nicht helfen. Er kann aber diese Welt auch nicht vernachlässigen. Deshalb macht Adorno ein strategischer Zug, und versucht die rigide Undurchdringlichkeit der transzendenten Welt ein wenig zu liquidieren. In diesem Rahmen meint Adorno, dass das, „was überhaupt von dem vom Subjekt Unabhängigen, von dem, was dem Subjekt zufällt, übrig bleibt, eigentlich nur etwas vollkommen Leeres und Nichtiges ist, - so dass also an dieser Stelle die *Kritik der reinen Vernunft* mit ihrer eigenen Unterscheidung von Dingen an sich und Erscheinungen deshalb nicht so ernst macht ... dass heißt also: so irgendwie angesetzt werden als ein Memento daran, dass in dieser subjektiven Erkenntnis nicht alles sich erschöpft, dass sie aber konsequenzlos bleiben.“¹²¹ Es soll aber nicht ohne konsequenzlos bleiben.

Es ist hier wichtig eine Anmerkung zu machen: was Adorno nicht ernsthaft findet ist *nicht* die Konzeption des Dingen an sich, sondern eine endgültige *Trennung* zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen. Was ist aber der Unterschied dieser Kritik Adornos, die von Hegels, wenn beide Denker die Bestimmung des Dingen an sich durch das Subjekt verlangen, und somit die Möglichkeit zu öffnen, die Bestimmung **des** Dingen an sich zu unserem Gemüt zu erschließen (in die Erfahrung bringen)?

Ulrich Müllers Interpretation hinsichtlich dieses Unterschieds fand ich plausibel zu folgen. Müller versucht die Differenz zwischen Kant und Hegel vor allem in der ontologischen Basis zu geben, was in dem ersten Teil meiner Arbeit fehlt. Der Unterschied zwischen beiden Denker hinsichtlich der Wirklichkeitskonzeption ist für uns wichtig, um Adornos Interesse an Kant erläutern zu können:

¹²⁰ Vgl. Thysen (1989) S. 132.

¹²¹ Adorno. Vorlesungen, S. 194.

„Sie (Hegels Ontologie) will das für Kants Wirklichkeitsverständnis grundlegende Verhältnis von Selbstbewusstsein und Gegenstandswelt, die Differenz von Begriffsformen und Formbegriffen in Weltzusammenhang, in einem radikalen Gegenzug hinter sich lassen. Als spekulativ- dialektische Theorie versucht sie, alle wirklichen Einzeldinge aus dem monistischen Prinzip eines singulären Weltganzen abzuleiten. Weil sie davon ausgeht, dass sich die Wirklichkeit in toto durch formale Verhältnisse beschreiben lässt, die aus einer Analyse der Kantischen Reflexionsbegriffe resultieren, ist in ihr kein Raum mehr für eine allem Wirklichen zugrunde liegende eigentliche Wirklichkeit. Die formalen Verhältnisse selbst sind in dieser Welt die Objekte, die sich einem intelligenten Verstehen restlos erschließen.“¹²²

Dieses monistische Prinzip, das sich von dem *Absoluten* ableitet, steht, wie wir gesehen haben, gegen Adornos philosophischen Intentionen. In diesem Rahmen soll eine Konzeption wie *Ding an sich* als ein Grenzpunkt, nicht ganz überwunden werden. Diese Konzeption weist auf eine Idee des *Blocks*, von dem wir oben erwähnt hatten. Um das Einzelne und die Besondere nicht unter dem Allgemeinen zu schmelzen, ist eine solche Idee von Block hilfreich, die eine Idee der Allgemeinheit als wesentliche Legitimationsquelle der Wirklichkeit untergräbt, ohne diese Wirklichkeit und sich selbst zu relativieren. Bei Kant ist das Verhältnis des Allgemeinen zu Besonderen oder zu Einzelem ganz anders als bei Hegel.

Die Endlichkeit der Einzelnen ist nur durch die endliche Bedingungen des Subjekts zu bewahren, nämlich durch die raum-zeitliche Bedingungen der Erfahrung. Diese Bedingungen können aber nicht von sich selbst erfüllt werden, sondern sie benötigen einen Inhalt von außen. Dies gilt auch für Kantische Erfahrung, die von Raum-Zeit Bedingungen mit einem gegebenen Inhalt nicht hinausgehen darf: „Erfahrung, und darin folgt Adorno der nicht überholbaren Einsicht Kants, kann nie aus sich selbst vervollständigt werden. Sie bedarf eines vorgegebenen Materials, an dem sie sich bildet und auch korrigiert: Erfahrung ist immer die von etwas.“¹²³ In dieser Aussage findet man die Zusammenfassung, was für Adorno und

¹²² Müller (1988) S. 131.

¹²³ Ebd. S.131.

Benjamin bei Kant das *Wesentliche* ist. Es geht um die eigentümliche Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Besonderem. Laut Kant, wenn es um die Urteilskraft geht, kann das Besondere allein von dem Allgemeinen nicht abgeleitet werden.¹²⁴ Das Allgemeine benötigt jederzeit das Besondere. „And this also means that both the actual existence and detailed determination of its instances must always seem contingent relative to any general concept—since the concept alone cannot imply that it has any instances, let alone that what instances it may have fulfill the partial description of them that is all that any general concept can contain, the general concept itself cannot appear to necessitate the existence or nature of its instances.”¹²⁵ Das ist ein Resultat der notwendigen Unterscheidung des Verstandes zwischen der Möglichkeit (Begriffe) und Wirklichkeit (sinnliche Objekte); dementsprechend muss es im Besonderen in Ansehung des Allgemeinen immer etwas Zufälliges geben.¹²⁶ Dieses Bild bringt Kants Philosophie eine große Spannung, mit der auch Kant viel beschäftigt sein sollte. Er versuchte die Kluft zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen mit einer eigentümlichen Konzeption, nämlich mit einem „Vorrang der Regulativa“¹²⁷ zu überbrücken, indem er eine besondere Reflektiertheit der regulativen Ideen über den konstitutiven Ideen lieferte.

Adorno interessiert sich für dieses unableitbare Besondere, und für das zufällige Element im Besonderen. Das zufällige Element im Besonderen repräsentiert für Adorno das vergängliche, ephemere. Auch bei Kant hat das zufällige Element eine bestimmte Funktion: Es enthält die Möglichkeit des Falschseins der Erfahrung (der empirischen Erkenntnis); diese Falschheit muss durch andere Begriffe korrigiert werden (somit entsteht neue empirische Begriffe), trotzdem kann aber das Allgemeine das Besondere nie völlig bestimmt werden.

Die Erfahrung (des Besonderen) ist ja immer eine Erfahrung von etwas. Es gibt aber zwei Arten von *Etwas*. Erstens, ein *Etwas*, wovon sich die Erfahrung bildet. Dieses *Etwas* ist noch nicht *hervorgebrachte* Inhalt der Anschauung; zweitens ein *Etwas*, was eine getrennte Wirklichkeitsform hat (Ding an sich). Die Begriffe müssen auf dem ersten *Etwas* zurückgehen, wenn sie die Erfahrung korrigieren wollen. Das zweite *Etwas*, das Ding an sich, soll unberührt bleiben; deshalb kann der Begriff sein Objekt niemals völlig *begreifen*, und genau hier liegt ein wichtiges Element des Nichtidentischen.

¹²⁴ Vgl. Kritik der Urteilskraft, §77.

¹²⁵ Guyer, Paul. Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy; in: Cambridge Companion to Hegel, Cambridge University Press 1933, S.199.

¹²⁶ Vgl. Kritik der Urteilskraft, §76.

¹²⁷ Vgl. Müller (1988), S. 110.

Wie ich vorher erwähnt hatte, reicht dieses Bild für Adorno nicht. Das Fehlgehen der Erkenntnis und ihre Korrektur entsprechen nicht genau der Wahrheitskonzeption Adornos. Kants strenge Fassung von *a priori* erlaubt ihm nicht, die Grundmaßstäbe der Erkenntnis und somit des Bewusstseins zu ändern. Hegel hatte zwar die enge Wahrheitsfassung Kants erweitert; wir hatten aber davon gesprochen, dass Adornos Ziel (nicht unbedingt seine Methode) ganz anders als Hegels ist, besonders im Zusammenhang der Wahrheit. Adornos Ziel, nämlich das Verhältnis der kantischen Erfahrungswelt zu den Dingen an sich zu erweitern, setzt die Kopernikanische Wende und ihre Inversion gleichzeitig voraus:

“Voraussetzung für eine so weitreichende Erkenntnismöglichkeit ist jedoch eine Inversion des Kantischen Konstitutionsproblems: Nicht mehr das Erkenntnissubjekt dürfte seine Denkfunktion einfach in die Einzeldinge hineinprojizieren, sondern es müsste darauf hinarbeiten, dass die Eigenschaften und Zustände der Objekte selbst sichtbar würden, so dass es schließlich vollkommen hinter die Sache zurücktritt.“¹²⁸

Diese Inversion von Adorno, die man als „zweite Kopernikanische Wende“ nennen kann, impliziert vor allem, dass die Kantischen konstitutiven Elemente neu behandelt werden sollen; d.h. eine Revision in Subjekt-Objekt Verhältnis selbst. Eine zweite Kopernikanische Wende bedeutet aber nicht eine einfache Rückkehr zu den vorkantischen Ansätzen. Die Kantische Kopernikanische Wende hatte seine Wahrheit darin, dass die Gegenstände sich zu uns richten müssten, und erst nach unseren Vermögen erscheinen sollten. Das Problem mit dieser Wende beginnt jedoch dort, wo der ganze Inhalt des Erfahrungsraums, der empirischen Erkenntnis und des empirischen Bewusstseins zuletzt durch die *a priori* Formen gesichert werden müssen. Die wichtige Erfindung Kants, nämlich „Spontaneität“, die dem Subjekt seine autonome Tätigkeit verspricht, wird in der Tat durch die *a priori* Formen begrenzt. Für Adorno ist Kant deshalb nicht individualistisch genug, denn das Subjekt wird nach diesem Bild in seinen eigenen vorbestimmten Formen gefesselt: „Kant’s subject was creative only in the sense that it molded the objects in accord with the *a priori* forms and categories of rational understanding: the the mind had a preformed, permanent structure to which the objects of experience conformed.“¹²⁹

Im ersten Teil meiner Arbeit habe ich versucht zu zeigen, dass die *Übereinstimmung* zwischen den *a priori* Formen und des Inhalts der Erfahrung den Wahrheitsmaßstab Kants

¹²⁸ Ebd. S.132.

bilden. In diesem Rahmen hat der Begriff der Wahrheit mit der richtigen transzendentalen *Gebrauch* zu tun. Andererseits ergibt sich zum Beispiel der Begriff “Ding an sich” oder das “transzendente Objekt” von einer besonderen Art von transzendentaler Reflexion. In diesem Sinne haben sie keinen transzendentalen Gebrauch, sondern eine transzendente *Bedeutung*.¹³⁰ In der Tat haben die a priori Verstandeskategorien an sich auch nur eine transzendente Bedeutung. Das heißt: von einem Gebrauch kann man nur dann sprechen, wenn die subjektiven Formen einen Inhalt bekommen, der von der Sinnlichkeit kommen soll. Das *Ding an sich* soll immer im Rahmen bloßer *Bedeutung* ohne Bestimmung bleiben, denn nach Kantischem Bild kann das Ding an sich nie ein Gegenstand der Sinnlichkeit sein; sonst würde die gesamte Kantische Konzeption sich vernichten. Nur weil die Dinge an sich nie Gegenstände der Sinnlichkeit werden, müssen die Gegenstände uns *erscheinen*.

Dieses Bild sollte Adorno überwinden, denn eine solche völlig bestimmungslose Bedeutung (das Ding an sich) könnte für ihn überhaupt keine Bedeutung haben. Deshalb versucht Adorno dieses Bild, wenn nicht abzuschaffen, mit seiner zweiten Wende zu revidieren. Diese Wende impliziert den Vorrang des Objekts, nicht aber im Sinne einer Rückkehr zum naiven Realismus. Er revidiert vielmehr den Begriff der Dinge an sich. Es bleibt zwar immer noch als ein *Block*, ist aber nicht mehr bestimmungslos: „... the mind had a preformed, permanent structure to which the objects of experience conformed. But Adorno, in giving Kant’s Copernic revolution a turn, argued that the object, not the subject, was preeminent: it was preformed, historically developed structure of society which made things what they were, including Kant’s reified categories of consciousness.“¹³¹

Hier folgt und zugleich erweitert Adorno die Kantkritik seines Freundes Walter Benjamin. Sowohl in seiner Frühschrift *Über das Programm der kommenden Philosophie*, die sich hauptsächlich mit Kant auseinandersetzt, als auch in seiner *Erkenntniskritische Vorrede* (erste Kapitel vom *Ursprung des deutschen Trauerspiels*) versucht Benjamin die Kantische Erfahrung zu revidieren. Er kritisiert Kant in dem Sinne, dass man mit seiner Erfahrungskonzeption einen sehr engen Erfahrungsraum hat. In diesem Rahmen unterscheidet er den Sachverhalt von dem Wahrheitsgehalt. Während der Sachverhalt dem Objekt der Kantischen Erkenntnis entspricht (womit das Subjekt den Erfahrungsraum mit den subjektiven Bedingungen formt), bedeutet der Wahrheitsgehalt eine durch die subjektiven Kategorien gelieferte Vermittlung zwischen des empirischen Inhalts und den objektiven

¹²⁹ Buck-Morss, Susan. *Origin of Negative Dialectics*, Free Press Detroit 1977, S. 85.

¹³⁰ Vgl. Thysen (1989) S. 148.

Ideen. Die ziemlich komplizierte Theorie von Benjamin hier zu untersuchen wäre überflüssig. Eine Sache ist aber für uns besonders wichtig, um Adornos Interesse an Benjamin zu verstehen.

Der Wahrheitsgehalt ist nach Benjamin die philosophische Wahrheit, die mehr ist als eine bloße Übereinstimmung des Objekts mit seinem Begriff. In dem Sachverhalt betont man vor allem die Identität des Objekts zu seinem Objekt, denn nur nach einer solchen Identität (adequatio) entspringt die Erkenntnis des Objekts. Mit anderen Worten: Der Begriff verschluckt sein Objekt, indem er es jedes Mal subsumiert. Das war ein Kernpunkt im Identitätsdenken. Benjamin fand den Sachverhalt zwar notwendig, aber nicht hinreichend, um den Wahrheitsgehalt zu erreichen. Deshalb schlägt er ein anderes Verhältnis vor, in dem das Einzelne (das empirische Minimum) sich nicht nur bewahrt aber durch die Vermittlung des Subjekts zu einer Idee transformiert. Dort findet diese Idee in einer Konstellation mit den anderen Ideen seine wahre Objektivität, nämlich sein richtiges Verhältnis zu anderen Ideen, d.h. anderen Phänomenen. Diese Konstellation zeigt zuletzt den wahren Zusammenhang der Phänomene und das wahre Verhältnis des Subjekts zu seinem Objekt. Diese Methode war eine Mischung von Platon und Kant: „The ideas were nothing but the empirical phenomena, and at the same time, as ‚constellations‘ they were more. This was where Plato and Kant converged in Benjamins’s theory, what gave his theory of ideas a unique, Kantian twist. For if Platonic ideas were absolute, transcendental forms whose likeness appeared within the empirical objects as a pale reflection of their own eternal truth, Benjamin constructed the absolute from out of the empirical fragments themselves.”¹³² Diese Idee der Bewahrung der Einzelnen und es nicht unter dem Begriff zu opfern war sehr geeignet zu Adornos eigenem Verhältnis zur Einzelnen. Nur das Einzelne betrachtend, können wir niemals ein wahres Verhältnis zu dem Einzelnen, den Objekten selbst haben. Das was zugleich seine These gegen Positivismus.

Wichtiger für Adorno ist aber Benjamins Methode, als sein Ziel, denn: „For without positing a metaphysical realm beyond the historical transient, behind or above physical existence in some noumenal or ideal being, Benjamin’s theory confronted the metaphysical question as to the truth, the essence of reality, attempting to reach its answers in the empirical elements themselves. To use Kant’s language, the *phenomenal* realm was made to yield

¹³¹ Buck-Morss. (1977) S. 85.

¹³² Buck-Morss (1977) S. 92.

noumenal knowledge- precisely what Kant had claimed was impossible.“¹³³ Diese Erkenntnis von Noumena ist die der Gesellschaft und der Geschichte. Der Anspruch auf eine Erkenntnis von Noumena zeigt sich in bestimmten Stellen Benjamins Werke als metaphysisch-theologischer Bereich. So weit wollte Adorno mit Recht nicht gehen. Für ihn war schon die Einsicht genug, dass unsere Erkenntnis, von unbestimmten Formen von Etwas teilweise bestimmt wird. Auf dem Weg der -vor allem geschichtlich/gesellschaftlichen- Wahrheit könnte man nur dann sein, wenn man auf zahlreichen einzelne Phänomene achtet, und die Relation zwischen denen sucht. Nur durch die Physiognomie einzelner Phänomene und durch die Relation *notwendiger* Erscheinungen kann man etwas *mehr* als die bloße Übereinstimmung des Objekts und Begriffs erlangen. Nur eine Konstellation dieser einzelnen Phänomene, die durch freie, nichtidentische *Wahlverwandtschaft* entsteht, kann man eine Erkenntnis des gesamten Bildes haben. Diese Wahlverwandtschaft kann nur erkannt werden, wenn das Subjekt *sich* dem Vorrang des Objekts öffnet:

„In diesem Sinne bedeutet der Vorrang des Objekts das Postulat einer bewussten Restituierung der unverständlich gewordenen natürlichen Lebenswelt. Ihr Wirklichkeitsverstehen ist auf die Annahme gegründet, dass die wahre Wirklichkeit aus unbestimmt vielen Einzeldingen besteht. Sie können sich verändern und zueinander in einer freien Wechselwirkung stehen ... sie sind aber, jedes für sich selbstständig. Adorno vertraut darauf, dass sich die *Individualität* der Einzelnen in einem kritischen und selbstreflexiven Erkenntnisprozess schließlich doch gegen ihre Fremdbestimmtheit durchsetzt, die nur das vorläufige Resultat ihrer radikalen Abhängigkeit von der Ordnung der Welteinheit darstellt ... Als Postulat ist der Vorrang des Objekts also durch die Absicht motiviert, die fraglich gewordene Selbstständigkeit der Einzelnen im Weltganzen neu zu begründen.“¹³⁴

Adornos Verhältnis gegenüber der Beziehung zwischen Einzelne und Allgemeine hat somit zwei Seiten derselben Münze. Eine Seite spricht von der philosophischen Konstitution, die den Anspruch hat, das Einzelne durch die transzendentalen Bedingungen jederzeit/in jeder Ort (und deshalb zeitlos und erstarrt, d.h. allgemein und notwendig) zu konstituieren; diese Seite ist nach Adorno ein *geschichtlich-notwendiger* (statt allgemein und notwendig) Schein, und beinhaltet somit ihre Wahrheit (ihr geschichtlicher Stand). Den Beweis für diese Seite werde ich auf den nächsten Seiten liefern. Wenn ich aber kurz erläutern darf: geschichtlich-notwendig, weil die transzendente Konstruktion ist für Adorno jederzeit gesellschaftlich

¹³³ Ebd. S. 92.

¹³⁴ Müller (1988), S. 133.

bedingt ist. Die Bedingung der Möglichkeit der Konstruktion des Subjekts ist die *Bedingtheit* dieses Subjekt durch die materielle Welt. Die andere Seite beharrt auf die Abhängigkeit des Einzelnen zu dem Allgemeinen, genau wie ein Individuum eine Gesellschaftsordnung braucht. Das konstruierende Subjekt ist auch Individuum der Gesellschaft; das Subjekt, das Einzelne, wird somit durch das Allgemeine, durch die gesellschaftliche Verhältnisse konstruiert. Dieses zweideutige Verhältnis, und die Bedeutung des notwendigen Scheins erklärt Adorno im Rahmen der Kantischen Bewusstseinskonzeption:

„Das vorgebliche Evidenteste, das empirische Subjekt, müsste eigentlich ein noch gar nicht Existentes betrachtet werden; unter diesem Aspekt ist das transzendente Subjekt ‚konstitutiv‘. Es ist, angeblich Ursprung aller Gegenstände, in seiner starren Zeitlosigkeit vergegenständlicht, ganz nach der Kantischen Lehre von den festen und unveränderlichen Formen des transzendentalen Bewusstseins. Seine Festigkeit und Invarianz, welche der Transzendentalphilosophie zufolge die Objekte erzeugt, wenigstens ihnen die Regel vorschreibt, ist die Reflexionsform der im gesellschaftlichen Verhältnis objektiv vollzogenen Verdinglichung der Menschen. Der Fetischcharakter, gesellschaftlicher notwendiger Schein, ist geschichtlich zum Prius dessen geworden, wovon er seinem Begriff nach das Posterius wäre. Das philosophische Konstitutionsproblem hat sich spiegelbildlich verkehrt; in seiner Verkehrung jedoch drückt es die Wahrheit über den erreichten geschichtlichen Stand aus; eine Wahrheit freilich, die durch eine zweite kopernikanische Wendung theoretisch wieder zu negieren wäre. Sie hat allerdings auch ihr positives Moment: dass die vorgängige Gesellschaft sich und ihre Mitglieder am Leben hält. Das besondere Individuum verdankt dem Allgemeinen die Möglichkeit seiner Existenz; dafür zeugt Denken, seinerseits ein allgemeines, insofern gesellschaftliches Verhältnis.“¹³⁵

Die Wahrheit, die den gesellschaftlichen Stand ausdrückt, durch eine zweite Kopernikanische Wende zu negieren, ist eine typische Methode Adornos, die sich meines Erachtens an den so genannten *Kantischen Block* anlehnt, der seinerseits ein Ausdruck des *Nichtidentischen* ist. Das *Nichtidentische* ist die Garantie des „unversöhnten Zustands“, „weil es sich der Herrschaft des Begriffs entzieht.“¹³⁶ Wir hatten ja in obigen Seiten gesehen, dass es nach Adorno keine endgültige Wahrheitsebene geben soll, auf die alle Objekte des Denkens sich zuletzt begründen können. Das *Nichtidentische* ist somit die Garantie auch dieser Idee, die auf die Kantische Reflexion an Ding an sich basiert: „Mit der Kantischen

¹³⁵ Adorno. Zu Subjekt-Objekt, S. 155-156.

Konstruktion einer solchen an-sich-seienden Wirklichkeit identifiziert sich Adorno deshalb, weil sie seinem Wirklichkeitsverständnis entspricht, das von einer radikalen Unselbstständigkeit einzelner Wirklicher ausgeht.¹³⁷ Diese Überlegungen Adornos, das Nichtidentische als Grenzbegriff zu setzen, wird ihm zugleich in einige Aporien bringen. Diese Aporien werde ich im Schlußkapitel diskutieren.

Am Ende des oben zitierten Paragraph wiederholt Adorno mit der Betonung der Abhängigkeit des Einzelnen oder des Individuums zu dem Allgemeinen zugleich seine (mit Horkheimer entstandene) frühere These der „Selbsterhaltung“, die am ausführlichsten in der *Dialektik der Aufklärung* dargestellt wurde. Eine Darstellung dieser Idee der Selbsterhaltung brauchen wir hier nicht, denn sie gehört nicht unbedingt zu unserem Thema. Allerdings versucht Adorno mit solchen Beispielen und Verweisungen auf den früheren Schriften die begriffliche Kluft zwischen Erkenntnistheorie und Gesellschaftstheorie zu überwinden. Ein Paar Seiten später sagt Adorno auch, dass Kritik an der Gesellschaft zugleich Erkenntniskritik und umgekehrt sei.¹³⁸ Aber trotzdem, wie rechtfertigt sich Adorno die Verbindung der Kantischen Erkenntnistheorie und einer gesellschaftlichen Theorie, deren Ursprünge in der Marx zu finden sind? Diese Frage antwortet Müller wie folgendes:

„Sofern die Welt *als* Erscheinung bei Kant ein Produkt des Zusammenwirkens von Denkfunktionen und Formen der Anschauung ist, und der strukturierte Aufbau der Vernunftleistungen wiederum nur eine Folge der Verunsicherung bedeutet, der das Weltbild der natürlichen Ontologie zunehmend ausgesetzt worden war, so ist auch die Konzeption der Erscheinungswelt letztlich nur aus ihren Entstehungsgründen verstehbar. Diese Bedingungen sind nicht allein philosophierender Art; der philosophiehistorischen Etablierung der Transzendentalphilosophie vorausgegangen war eine gesamtgesellschaftliche Vertrauenskrise gegenüber bestehenden Institutionen, ohne die ihre historische Formierung kaum denkbar gewesen wäre. Wenn demnach aber das Kantische Verständnis der Wirklichkeit als Erscheinung wesentlich historisch begründet ist, dann muss es, Adorno zufolge,

¹³⁶ Theunissen, Michael. Negativität bei Adorno, in: Adorno-Konferenz 1983, Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hsgb.), Frankfurt/M.1983, S. 44.

¹³⁷ Müller (1988) S.132-133.

prinzipiell auch möglich sein, diese Konzeption des Bestehenden zu kritisieren und durch eine Reflexion auf die genetischen Bedingungen der in sie involvierten Leistungen des Denkens und der Anschauung zu revidieren.¹³⁹

Diese Erörterung ist nur eine Seite einer möglichen Erklärung. Die so genannte Kritik des Bestehenden wurde auch schon von Hegel gemacht. Die Erfahrung wurde bei ihm selbst geschichtlich bedingt konzipiert. Was aber Adornos Kritik von Hegel unterscheidet ist, wie gesagt, dass Adorno die Kantische Elemente zu bewahren versucht. Diese Elemente, vor allem das kritische Moment, sind am meisten unter dem Aspekt des *Blocks* sichtbar. Adorno meinte, dass der Kantische Block durch Hegels *Identitätsbegriff* weggeräumt wurde.¹⁴⁰ Kant konzentrierte sich vielmehr auf seinen eigenen Zeitgeist, vor allem auf die problematische Beziehungen zwischen den Wissenschaften: vor allem die Trennung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften und ihre Spezifizierung. Hegel hatte diesen Zeitgeist zu einem *Geist der Zeit* erweitert. Dieser Geist beinhaltet aber eine vorgeschriebene Identität, die Entfaltung eines *Wesens*; somit ist sie eine Geschichte des Siegs.¹⁴¹ Um den Begriff des *Nichtidentischen* zu bewahren, muss Adorno deshalb eher an Kant als an Hegel richten, denn:

„Auch nach der zweiten Reflexion der Kopernikanischen Wendung behält Kants anfechtbarstes Theorem, die Distinktion von transzendtem Ding an sich und konstituiertem Gegenstand, einige Wahrheit. Denn Objekt wäre einmal das Nichtidentische, befreit vom subjektiven Bann und zu greifen durch dessen Selbstkritik hindurch – wenn es überhaupt schon ist und nicht vielmehr das, was Kant mit dem Begriff der Idee umriß. Ein solches Nichtidentisches käme dem Kantischen Ding an sich recht nahe, obwohl jener an dem Fluchtpunkt seiner Koinzidenz mit Subjekt festhielt.“¹⁴²

Wir wissen aber, dass bei Kant das Objekt durch subjektive **Gesetze** gesetzt und somit objektiviert wird. Außerdem wird bei ihm das Ding an sich hinsichtlich dieser Objektivierung des Objekts bloß als eine Grenzbestimmung genannt; das Ding an sich hat nämlich kein Teil an der Objektivierung selbst. Deshalb übernimmt sich Adorno die Kantische Position nicht unmittelbar, sondern er revidiert sie. Die Untersuchung dieser Revision gibt uns zugleich die

¹³⁸ Vgl. Ebd. S. 158.

¹³⁹ Ebd. S. 134.

¹⁴⁰ Vgl. Adorno. Drei Studien zu Hegel, S. 103

¹⁴¹ Vgl. Figal, Günter (2004), S. 18.

¹⁴² Adorno. Zu Subjekt und Objekt, S. 162.

Antwort der Frage, wie er die erkenntniskritische und gesellschaftskritische Position mit Kants Denken verbindet. Im Rahmen dieser Revision Adornos, wo er eigentlich eine immanente Kritik ausübt, haben wir bis jetzt hauptsächlich mit dem Begriff *Block* und dementsprechend mit dem Problem der Dinge an sich beschäftigt. Dies entspricht vielmehr der dunklen Seite der Konstruktion des Objekts. Wenn aber der Vorrang des Objekts das bedeutet, dass „es Objekt als ein dem Subjekt abstrakt Gegenüberstehendes nicht gibt, dass es aber als solches notwendig erscheint“; und wenn „die Notwendigkeit dieses Scheins wäre zu beseitigen“¹⁴³, und nach dieser Beseitigung eine eigenartige, eine nicht-idealistische Dialektik zwischen Subjekt und Objekt gesetzt werden soll, müssen wir jetzt am Ende unserer Arbeit auch die Seite des Subjekts näher betrachten.

2.2.4.3 ...dass „Ich denke“

Oben habe ich versucht zu zeigen, dass es ein Objekt *als* einem Subjekt Gegenüberstehendes nicht gibt; dieses Gegenüberstehen ist ein notwendiger Schein. Damit es aber notwendig sei, muss auch den subjektiven (allgemeinen) Bedingungen übereinstimmen. Deshalb impliziert der notwendige Schein zugleich die Objektivierung durch das Subjekt. Es ist vor allem ein Schein, weil das Subjekt so konzipiert wird, als ob es das absolute Konstitutionsprinzip des Objekts sei, außerdem soll es sich so wahrnehmen. Der notwendige Schein drückt allein den *Sachverhalt*, von dem wir oben gesprochen haben. Der *Wahrheitsgehalt* dieses Scheins ist der „geschichtlich aufgetürmte Block zwischen Subjekt und Objekt ... Als in Wahrheit Nichtidentisches wird das Objekt dem Subjekt desto ferner gerückt, je mehr das Subjekt das Objekt ‚konstituiert‘.“¹⁴⁴

Von welchem konstitutiven Subjekt ist jedoch hier die Rede? Es ist nicht das empirische Bewusstsein -das empirische Ich-, sondern das transzendente Bewusstsein. Das empirische Bewusstsein ist derivativ, insofern es ein ursprüngliches Bewusstsein, nämlich das „Ich denke, dass alle meine Vorstellungen begleiten muss“, voraussetzt. Im ersten Kapitel hatte ich die Kantische Bewusstseinskonzeption im Rahmen der Auseinandersetzung mit Hegel betrachtet, deshalb werde ich sie hier nicht wiederholen. Stattdessen möchte ich mich

¹⁴³ Ebd. S. 164.

auf die verschiedenen Elemente dieser Konzeption zu konzentrieren, die bei Adorno kritisiert und bewahrt werden.

Das Kantische Bewusstsein ist für Adorno vor allem im Rahmen der *Residualtheorie* wichtig. In diesem Rahmen ist es wichtig zu untersuchen, ob seine ursprüngliche Bewusstseinskonzeption zu dieser Theorie gehört? Ist das ursprüngliche Bewusstsein ein Resultat des Fundierungswahns? Versucht nämlich Kant mit seinem Begriff des transzendentalen Bewusstseins -wie Platon oder Descartes- erst die kontingenten, ephemeren und vergänglichen Attributen der Dinge wegzuräumen, und dann mit dem *Rest* diese Dinge ursprünglich zu konstituieren? Die Antwort Adornos ist Ja und Nein. Für Adorno gehört Kant sicher zur Tradition der *Residualtheorie*, die zugleich die Tradition des Identitätsdenkens ausmacht. Andererseits beinhaltet Kants Begriff des *Transzendentalen* etwas mehr als dieser Theorie; in ihren verschiedenen widersprüchlichen Erscheinungen weist dieser Begriff auch auf einige Wahrheit. Betrachten wir jetzt im Rahmen dieser Diskussion den Höhepunkt des konstitutiven Subjekts, das heißt Kants transzendentales Subjekt.

Spontaneität war bei Kant das transzendentale Gebrauch des Verstandes, ein Akt des Hervorbringens des gegebenen Mannigfaltigen. Dieses Hervorbringen bedeutet zugleich, das Mannigfaltige in eine synthetische Einheit bringen, um von ihm ein Objekt der Erfahrung zu machen. Bevor wir zu diesem *Hervorbringen* kommen, müssen wir uns erst den Unterschied zwischen **der** Erfahrung und der **möglichen** Erfahrung erinnern:

„Da also Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart ist, welche aller anderen Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkenntnis a priori auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit Objekt), dass sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist...Das oberste Prinzipium aller synthetischen Urteile ist also: Ein jeder Gegenstand steht unter der notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“.¹⁴⁵

Die mögliche Erfahrung bedeutet zugleich die Objektivierung des Mannigfaltigen. Da wir von dem Dingen an sich nichts erkennen können, kann die Rührung dessen nicht als etwas Objektives anerkannt werden. Die Objektivität der Erfahrung, welche zugleich der Erfahrung ihre Realität gibt, wird nur von den a priori Bedingungen geliefert:

¹⁴⁴ Ebd. S. 163.

„Die Erfahrung hat also Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität, als notwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann“.¹⁴⁶

In diesem Punkt möchte ich mich wiederholen: Der Unterscheidung zwischen der Erfahrung und der möglichen Erfahrung, und die Argumentation, dass die Objektivität und Realität der Erfahrung in der notwendigen Einheit der möglichen Erfahrung sein soll, bilden zusammen den Begriff der *Kopernikanischen Wende*: „Die 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“.¹⁴⁷

Die höchste Bedingung der Erfahrung, der *oberste Grundsatz*, ist „dass alles Mannigfaltigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich- synthetischen Einheit der Apperzeption stehe“.¹⁴⁸ Nur durch die transzendente Einheit der Apperzeption, durch diese notwendige Einheit, wird in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff von Objekt vereinigt und sie heißt darum objektiv (vgl. Krv., B 139). Diese Einheit ist die *spontane Verbindung* (*conjunctio*), die niemals durch Sinne erreicht werden kann, da sie ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft überhaupt ist (vgl. Krv., B129-B130). Unter allen Vorstellungen wird nur die *Verbindung* nicht durch Objekte gegeben, im Gegenteil wird sie vom Subjekte selbst verrichtet, da sie ein Aktus der Selbsttätigkeit ist (vgl. Krv., B130). Sie ist rein *subjektiv*, und daher gibt dem Objekt seine Objektivität in der *Synthesis*.

Wie wir vorher gesehen haben, die Vorstellung einer ursprünglichen Verbindung kann nicht in der Anschauung gegeben sein; die Vorstellung der Einheit entsteht nicht von der Verbindung selbst, sondern „sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich“.¹⁴⁹ Die Verbindung, das hervorgebrachte Objekt, ist somit ein Resultat des spontanen Akts der ursprünglichen Einheit des Bewusstseins. Die Vorstellung dieses Akts ist das *Ich denke*, welches alle meine Vorstellungen begleiten muss (vgl. Krv. B 131-132); ohne diese Vorstellung bleibt das Mannigfaltige als eine *Rhapsodie der Wahrnehmung*. Diese Vorstellung ist das pure subjektives Element, was unmittelbar die Möglichkeit der Erfahrung

¹⁴⁵ Krv. A157/185-B196/197.

¹⁴⁶ Ebd. B196.

¹⁴⁷ Ebd. A158/B197.

¹⁴⁸ Ebd. B136.

¹⁴⁹ Ebd. B 131.

andeutet: „There must be a persistent ‚subjective‘ element, in effect, that supplies the quality of combination [die Verbindung, M.A]; there must be, that is, some aspect of experience that is not reducible to empirical passivity. For Kant, then, the possibility of experience must assume a self with some quality of identity. Kant calls this identical quality the ‘ I think’ ... One of the most striking claims that Kant makes here, almost *en passant*, is that all knowing is implicitly self-conscious knowing in that it is the conscious possession of a thinker, the ‘I think’”.¹⁵⁰

Genau an diesem Punkt wurde Kant bei vielen Kommentaren (zum Beispiel bei Lukacs, der gegenüber dem subjektiven Idealismus Kants, das objektive Idealismus Hegel vorschlägt) als “subjektiver Idealist” kritisiert. Der Einwand zu Kant war, dass er die Erfahrung und somit die empirische Erkenntnis zuletzt den subjektiv-logischen Bedingungen und zu einem unbestimmten Ich einschränkt. Adorno selbst hatte in diesem Rahmen Kant als Identitätsdenker genannt; jedoch versucht Adorno, wie auch O’Connor erklärt¹⁵¹, auch in den Passagen über das *Ich denke*, die widersprüchlichen Zwischenzeilen der *Kritik* zu untersuchen. Adorno versucht zu zeigen, dass die Widersprüchlichkeit der *Kritik* in der Tat die Reziprozität der Elemente der Konstruktion verbirgt; reziprok in dem Sinne, dass die verschiedenen Elemente nicht auf eine oder andere zurückgeführt werden dürfen. Eine solche Behauptung bedeutet in der Tat, wie Adorno selbst sagt¹⁵², die Vernichtung des ganzen Systems Kants; denn mit dieser Behauptung wurde das ganze transzendente Bereich selbst zur Modifikationen untergestellt und somit seine transzendente Bedeutung verloren. Jedoch versucht Adorno mit seiner immanenten Kritik in der höchstkomplexen Begrifflichkeit von Kants Systems die Elemente des *Nichtidentischen* zu finden, die er für seine eigene Philosophie braucht. Diese Reziprozität wird auch für das *Ich denke* gelten. Um sie richtig untersuchen zu können, kehren wir zuerst zur Adornos Analyse der transzendentalen Ästhetik zurück.

¹⁵⁰ O’Connor, Brian. *Adornos Negative Dialectic*; The MIT Press, Massachusetts 2004, S. 108.

¹⁵¹ Vgl. Ebd. S. 109.

¹⁵² Vgl. Adorno. *Vorlesungen*, S. 323.

In Adornos Betrachtung der Kantischer Fassung von *Raum und Zeit* haben wir oben drei wichtige Element gefunden: erstens, die nicht begriffliche Natur der a priori Formen der Anschauung (Raum und Zeit), zweitens die reziproke Beziehung zwischen Raum-Zeit und räumlich-zeitliche, und drittens, die eigentümliche Beziehung zwischen dem Dingen an sich und das Rezeptivitätsvermögen. Diese Elemente bedeuteten einige Nichtidentische, nämlich nicht subjektive Elemente in dem Subjektiven (Raum und Zeit sind die Formen, die *in* uns sind, nämlich subjektive Formen). In diesem Rahmen ist es aber wichtig, die Subjektivität der Ästhetik von der Subjektivität der Analytik zu unterscheiden. Es ist zwar richtig, wie O'Connor behauptet¹⁵³, dass Transzendente Ästhetik der *Kritik* in bestimmten Stellen als ein Übergangspunkt, als eine Vorbereitungsphase zur transzendentalen Logik scheint, in dem die a priori Formen der Anschauung die bestimmte *Beschaffenheit* der Objekte sind. In diesem Sinne gehören sie der Konstruktion des Objekts, aber sie selbst konstituieren es nicht, sie sind nicht *tätig* wie O'Connor behauptet:

„These modes of intuition [Raum und Zeit, Albayrak] take the form of inner and outer sense. This is a claim made on the basis of an implicit assumption of the existence of a constituting subject: the acts of intuition through which sensibility is constituted in space and time are subjective. But if subjective intuition is constitutive –all objects must confirm to our modes of intuition- then we must, as Adorno will, conclude that constitution is an activity that is not limited to the understanding, the level of judgement”.¹⁵⁴

Dass die Kantische Anschauung nicht rezeptiv sondern *tätig* sein soll, ist seit Salomon Maimon einer der Grundthemen der Kantkritiken. Bei Kant ist es jedoch das Argument hinsichtlich des Anschauungsvermögens eher widersprüchlich zu sein und beinhaltet meines Erachtens keinen direkten Anschluss an die Konstruktion der transzendentalen Logik. Meiner Meinung nach missdeutet hier O'Connor die Bedeutung der *immanenten Kritik* bei Adorno. Adorno sucht nirgendwo die seiner eigenen Philosophie *entsprechende* Elemente in Kant. Im Gegenteil will Adorno erstens die Bedeutung der widersprüche Charakter der Kritik zu erläutern, und zweitens, wie O'Connor schreibt, die Konstruktionsaktivität bis zur Modi der Anschauungen zu erweitern, jedoch nur unter der Bedingung, dass diese Aktivität zugleich ihr Gegenteil bedeutet, nämlich ein *Konstituiertwerden*. In diesem Zusammenhang sind Raum und Zeit zwar reine Formen, sie sind aber ohne das Räumliche und Zeitliche des Realen nicht

¹⁵³ O'Connor (2004) S. 111.

vorstellbar. Die Bedeutung der Konstruktion ist somit nicht mehr gleich wie bei Kant. Konstruktion hat für Adorno nur im Rahmen des Wahrheitsgehalts des Objekts eine Bedeutung, nämlich dann, wenn es da auch die Passivität gibt. Die Bewahrung der Passivität im Erfahrungs- Erkenntniszusammenhang ist für Adorno deshalb wichtig, weil es dem Gewalt, der im Identitätsdenken dem Objekt üblicherweise geübt wird, gegenüber steht:

„Die Anstrengung von Erkenntnis ist überwiegend die Destruktion ihrer üblichen Anstrengung, der Gewalt gegen das Objekt. Seiner Erkenntnis nähert sich der Akt, in dem das Subjekt den Schleier zerreißt, den es um das Objekt webt. Fähig dazu ist es nur, wo es in angstloser Passivität der eigenen Erfahrung sich anvertraut“.¹⁵⁵

Diese Passivität (welche meines Erachtens eine Äffinität zu Heideggers Begriff der „Gelassenheit“ hat) ist freilich nicht identisch der Passivität des Rezeptivitätsvermögens, welche an sich völlig unbestimmt und leer bleibt. Adorno versucht diese Unbestimmtheit und Leere überwinden, indem er diese Passivität bis zu gewisser Maßen dem Bewusstseinsbereich erweitert. Das gilt auch in seiner eigentümlichen Kritik des Begriffs „Ich denke“.

Erste Beobachtung von „Ich denke“ geht vor allem auf den Unterschied zwischen empirischen und transzendentalen Bewusstsein; nämlich zwischen *Ich denke* als Autor dieser Arbeit oder als ein Student **und** *Ich denke* als die ursprüngliche Synthesis. Die Wahrheit einer ursprünglichen Synthesis liegt vor allem in der Leistung, dem Bewusstsein eine Sukzessivität zu geben, denn ohne sie wäre es schwierig vorzustellen, wie die nacheinander folgenden Wahrnehmungen sich in **einer** Erfahrung verbinden:

„Sie können zum Beispiel von irgendwelchen Assoziationsgesetzen überhaupt gar nicht reden, wenn Sie dabei die in Rede stehenden Erlebnisse nicht als Ihre *eigenen* Erlebnisse denken ... es steckt dabei zunächst einmal in dem ‚Was alle meine Vorstellungen begleitet‘ gar nichts anderes, als dass alle meine Vorstellungen – ganz gleich, welcher Art sie auch sind-, indem *ich* sie habe, jedenfalls etwas miteinander gemeinsam haben, nämlich dass sie *meine* Vorstellungen und nicht die von irgend jemand anderem sind. ... Wenn es diese Einheit des persönlichen Bewusstseins, durch die alle Momente gewissermaßen zusammengefasst werden, nicht gäbe, dann würde es überhaupt keine Erkenntnis geben, sondern dann würde es überhaupt nur etwas Chaotisches geben“.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Ebd. S. 110.

¹⁵⁵ Adorno. Zu Subjekt und Objekt, S. 162.

Ein Erkenntniszusammenhang in **einer** kohärenten Erfahrung ist also nur dann möglich, wenn es einen solchen *Hintergrund*, eine stetige Ich-Identität gibt. Das *Ich denke*, „worauf sich alles bezieht“¹⁵⁷, ist ein rein subjektives Attribut, das in jedem Erkenntnismoment zukommt. Das ist für Adorno besonders wichtig, weil dieses Merkmal – auf alles beziehen- bedeutet, dass es keine Erkenntnis und somit keinen Wahrheitsanspruch ohne die Vermittlung dieser reinen Subjektivität gibt. In diesem Rahmen sollen wir uns erinnern, dass der *Vorrang des Objekts* nicht das Abschaffen des Subjekts bedeutet: „Vom Vorrang des Objekts ist legitim zu reden nur, wenn jener Vorrang, gegenüber dem Subjekt im weitesten Verstande, irgend bestimmbar ist“, denn „Objekt ist, wenngleich abgeschwächt, auch nicht ohne Subjekt. Fehlte Subjekt als Moment an Objekt selber, so würde dessen Objektivität zum Nonsens“.¹⁵⁸ Das „Ich denke“ ist in diesem Sinne die Garantie der Vermittlung. Hier kommen wir wieder zurück zu einer wichtigen Erfindung Kants, nämlich die Begründung der Objektivität durch die Subjektivität (und nach Adorno: vice versa). Diese Erfindung ist zugleich eine wichtige Komponente der Bedeutung des *Vorrangs des Objekts*. Zuerst wiederholen wir dieses Zitat um beginnen zu erläutern, was wir meinen:

„Das Feste der erkenntnistheoretischen Ichs, die Identität des Selbstbewusstseins ist, ersichtlich der unreflektierenden Erfahrung des beharrenden, identischen Objekts nachgebildet; wird auch von Kant wesentlich darauf bezogen. Dieser hätte nicht die subjektiven Formen als Bedingungen von Objektivität reklamieren können, hätte er nicht stillschweigend ihnen eine Objektivität zugebilligt, die er von der erborgt, welcher er das Subjekt entgegensetzt.“¹⁵⁹

Ohne ein Subjekt hat der *Vorrang des Objekts* zwar keine Bedeutung, dieses Subjekt ist aber nicht mehr dasjenige, worauf zuletzt das Objekt mit allen seinen Attributen zurückgeführt werden kann. Erstens: der *Hintergrund*, worauf sich alles bezieht, ist überhaupt nicht **da**, wenn es keinen Inhalt gibt, der in eine Einheit bringen soll. Ohne ihre Verbindungsfunktion bleibt das ursprüngliche *Ich denke* als eine metaphysische Entität. Zweitens: dieser Inhalt, worauf dieses *Ich denke* sich bezieht, muss sich auf etwas *Reales* beziehen, damit die Subjektivität nicht in eine Tautologie fällt. Die Macht, die die Subjektivität auf das Objekt übt, ist in der Tat ebenso eine Gegenmacht, die die Objektivität

¹⁵⁶ Adorno. Vorlesungen, S.139.

¹⁵⁷ Vgl. Krv, B 131.

¹⁵⁸ Adorno. Zu Subjekt und Objekt, S. 158/166.

¹⁵⁹ Ebd. S. 165.

auf die Subjektivität übt. Die Objektivität im Subjekt geschieht „nicht in dem Sinn, dass Objektivität nun einfach auf Subjektivität zurückgeführt wurde, sondern gerade im entgegengesetzten Sinn: dass eigentlich enthüllt wird als das Innerste, als das Geheimnis von Subjektivität, selber ein Objektives, die Macht der Objektivität selber“.¹⁶⁰ Hiermit befinden wir uns im Kern der Constituens-Constitutum Problematik:

„Wenn man Constituens –also das reine Bewusstsein, durch das die tatsächliche Welt zustande kommt- und Constitutum –also Welt in einem weitesten Sinn- auseinanderhält, dann kann jenes, das Constituens, nicht einmal gedacht werden, ohne dass zugleich das Constitutum mitgedacht würde.“¹⁶¹

Die Nachkantische Idealisten hatten dieses Problem mit der Übermacht des Subjekts, mit einer Konzeption des absolut Subjektiven gelöst. Adorno versucht eine gewaltfrei, reziproke Lösung finden. Die Lösung versucht er durch die widersprüchliche Wege Kants finden. Mit dem Wort *Lösung* müssen wir aber vorsichtig umgehen. Adorno will den Widerspruch nicht mit einer magischen Lösung beseitigen, sondern ihn in ihrer Wahrheit begreifen: „Dieser Widerspruch, dass also auf der einen Seite gesagt werden kann, es bedarf jedes Constitutum eines Constituens, weil nämlich die Vermittlung in allem drin steckt; es bedarf aber umgekehrt auch das Constituens des Constitutums, weil ohne ein solches, worauf es sich bezieht, selbst die allerabstraktesten und elementarsten Formen sich nicht vorstellen lassen, -dieser Widerspruch ist von der Philosophie nicht aufzulösen, sondern er muss in seiner Wahrheit begriffen werden“.¹⁶² Die Wahrheit ist nämlich, dass es kein absolut Erstes gibt, auf das alles zurückgeführt werden kann. Die Idee eines absoluten Ersten war schon *πρωτον ψευδοξ* der philosophischen Tradition. Der Ausgangspunkt Adornos ist in der Tat nicht weit weg von Kants oft zitiertem Spruch: „Begriffe ohne Anschauung sind leer, und Anschauung ohne sind blind“. Er erweitert jedoch solche Gegenseitigkeiten zu allen Arten von Kantischen Dualitäten und zugleich radikalisiert er sie. In diesem Rahmen ist es wichtig zu äußern, „dass die Frage nach diesem absoluten Ersten selber falsch gestellt ist; dass es also eigentlich kein Constituens und kein Constitutum gibt, sondern dass diese beiden Momente und zwar in einer jeweils bestimmbaren, aber doch nicht wechselseitig auflösbaren Weise sich gegenseitig produzieren.“¹⁶³

¹⁶⁰ Adorno. Vorlesungen, S. 192.

¹⁶¹ Ebd. S.223.

¹⁶² Ebd. S. 223.

¹⁶³ Ebd. S. 224.

Dieses gegenseitige Produzieren bedeutet keine Beliebigkeit oder Zufälligkeit, aber auch keinen rigorosen Formalismus. Die Betrachtung der Ursprünge dieses Produzierens ist zugleich die Leitmotiv der *Kritik*:

„Die *Kritik der reinen Vernunft* ist die Fragestellung, die sich wesentlich mit dem *Ursprung* der Erkenntnis –und nicht mit der Gesetzmäßigkeit befasst, der die schon geronnen, die schon vollzogenen Erkenntnisse unterliegen. Als eine solche genetische Frage, als eine solche Ursprungsfrage aber bewegt sie sich nicht in dem reinen Formalismus der Logik, sondern in einer Sphäre, die zwar auf der einen Seite die Sachhaltigkeit, das Inhaltliche, das Phänomenale, die Erfahrung erst begründen soll, die aber ihrerseits, um überhaupt erst möglich zu sein, selber doch auch wiederum auf etwas derartiges Sachhaltiges verwiesen sein muss.“¹⁶⁴

Was Adorno, vor allem in seiner *Kant-Vorlesungen*, mit seiner immanenten Kritik der *Kritik der reinen Vernunft* zeigen will, ist, dass der kritische Weg sich nur *dialektisch* vollziehen kann. Adorno zeigt „die immanente Notwendigkeit einer dialektischen Konzeption von der Philosophie.“¹⁶⁵, während er Kants Philosophie als Ursprungsphilosophie kritisiert. Die Bedeutung von Adornos dialektischer Methode, nämlich „Dialektik konkret auszutragen“, erschließt sich nun auch nur in diesem Rahmen. Diese Methode vollzieht sich zwischen dem Vorrang des Objekt, nämlich dem besonderen Struktur der Einzelnen, und dem Vorrang der Regulativa, der sinngebenden Struktur: „Die Scheidung der Regulativa von den Konstitutiva dient nicht primär der logischen Stimmigkeit des Denkens, sondern der kontinuierlichen Aufdeckung von sinnvollen Einzelstrukturen in der Welt. Genau das aber bedeutet, *Dialektik konkret auszutragen*.“¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ebd. S. 237-238; in diesem Zitat versucht Adorno zugleich zeigen, was Kant mit der Unterscheidung der formalen und transzendentalen Logik meinen könnte. Diese Unterscheidung erklärt Kant ausführlich vor allem in seiner Logik.

¹⁶⁵ Vgl. Adorno. Vorlesungen, S.234.

2.3 Schlußbemerkung zum zweiten Kapitel

Wenn wir zusammenfassen: Erstens, nach Adornos Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* kann die Kantische Konstitution der Erkenntnis nicht auf ein absolutes Erste, weder im Hinblick auf Subjekt noch aufs Objekt, zurückgeführt werden, weil eine Seite der Konstitution stets der anderen Seite braucht. Die Konstitution geschieht nur durch eine gegenseitige Vermittlung, obwohl der letzte Satz durch das Subjekt gesagt werden muss. Zweitens, diese Konstitution der Erkenntnis kann nicht eine bloße Fixierung des materiellen Stoffs durch das Begriffliche bedeuten, denn diese Konstitution geschieht zugleich auch durch ein Nichtbegriffliches. Die Konstitution enthält stets die Elemente des Nichtidentischen.¹⁶⁷ Daher ist die Möglichkeit des Fehlgehens des Subjekts. Deshalb braucht man eine dialektische Methode zum Erkennen. Dieses Erkennen versucht „in die konstituierende Form der Naturphänomene, ihre innere Struktur einzudringen, indem es nach der objektiven Möglichkeit empirischer Wirklichkeit, deren ontologischer Grundlage, fragt.“¹⁶⁸ Das ist die Methode Adornos, nämlich eine zweite Kopernikanische Wende, die zugleich eine immanente Kritik der ersten Wende ist. Das bedeutet eine Kritik, die die Beziehung zwischen den (transzendentalen) *Bedeutungen* und (transzendentalen) *Gebrauch* betrachtet, und untersucht welche *Bedeutungen* unter der Konstruktion verschwinden, fehlgehen und misinterpretiert werden. Diese Untersuchung darf jedoch, wie wir gesehen haben, nur unter der Betrachtung des Besonderen, des Einzelnen vollzogen werden. Und nur genau deswegen kann diese Untersuchung nicht die endgültige Wahrheit enthalten, denn:

„Auch nach der zweiten Reflexion der Kopernikanischen Wendung behält Kants anfechtbarstes Theorem, die Distinktion von transzendentalen Ding an sich und konstituiertem Gegenstand, einige Wahrheit. Denn Objekt wäre einmal das Nichtidentische, befreit vom subjektiven Bann und zu greifen durch dessen Selbstkritik hindurch – wenn es überhaupt schon ist und nicht vielmehr das, was Kant mit dem Begriff der Idee umriß. Ein solches Nichtidentisches käme dem

¹⁶⁶ Müller (1988) S.110.

¹⁶⁷ Natürlich gibt es bei Kant kein Nichtidentisches, welches an einer Konstitution teilnimmt. Hier geht es vielmehr um die Interpretation Adornos, nämlich eine Umformung durch die innerlichen Widersprüche von Kants Kritik.

¹⁶⁸ Ebd. S. 110.

Kantischen Ding an sich recht nahe, obwohl jener an dem Fluchtpunkt seiner Koinzidenz mit Subjekt festhielt.“¹⁶⁹

Wohin führt uns dann die zweite Kopernikanische Wende am Ende? Einerseits, das Nichtidentische *als solche* (die nach der zweiten Kopernikanischen wende übrig bleibt) muss immer als etwas Unbestimmtes bleiben, um sich von dem ursprünglichen Fehler der traditionellen Philosophie zu schützen. Nach jeden Erkenntnisansätzen muss es als etwas unbestimmtes *Übriges* bleiben. In diesem Sinne kann Adornos Ansatz in manchen Stellen plötzlich als eine *negative Residualtheorie* erscheinen. Teleologisch gesehen, bietet ein solches –negativ dialektisches- Erkennen nicht mehr als eine unendliche Annäherung an das Nichtidentische. Das ist ein utopisches Moment bei Adorno. Andererseits ist dieses Nichtidentische mehr als Kantische Unbestimmte:

“Das Nichtidentische erschließt sich in der negierenden Bewegung von der Identität zum ihr gegenüber Anderen; es ist die Brechung der Identität, die in dieser Bewegung liegt...Zwar gelangt sie [die Bewegung, M.A] in die Tiefe der Identität und deckt auf, dass etwas, das in seinem Wesen bestimmt schien, unter der Oberfläche mehr als es selbst ist. Aber nach dieser Entdeckung ist auch die Identität selbst nicht mehr, wie sie zuvor war. Sie hat sich geöffnet; das Andere, das ausgeschlossen und bestritten worden war, damit die Identität als solche hervorkommen konnte, liegt nun frei und betrifft sie. Es ist offenbar, dass die kompakte Einheit des ‘es selbst’, mit der man es vorher zu tun hatte, ein Schein war- eine Oberflächenerscheinung, die nur zustande kam, weil im reinen Gedanken ‘Identität’ das ausgeschlossene und bestrittene Andere in der Verborgenheit blieb.”¹⁷⁰

In diesem Paragraph gibt Günter Figal die Grundelemente der immanenten Kritik, und der zweiten Reflexion, vor allem unter dem Hegelschen Aspekt der Bewegung. Auch die *Identität* hier ist zweifellos Hegels Begriff der Identität, und impliziert die Wesensbestimmung des Objekts; dies -und nicht Andersseins eines Objekts. Das Nichtidentische bricht jedoch diese Herrschaft der Identität. Dieser Bruch soll aber objektiviert werden. Die Objektivität in einem Bruch der Identität durch das Nichtidentische, in einer solchen negierenden *Bewegung* wird nur durch die eigentümliche Begründung der Objektivität durch die Subjektivität gesichert, nämlich durch die eigentümliche Beziehung zwischen dem nichtidentischen Elementen im Subjekt und der subjektiven Vermittlung aller

¹⁶⁹ Adorno. Zu Subjekt und Objekt, S. 162.

¹⁷⁰ Figal (2004), S.21-22.

Dinge der Welt, auch des Nichtidentischen *selbst*. Die Begründung der Objektivität durch die Subjektivität bedeutet deshalb die Begründung der Subjektivität durch die nicht fixierbare, aber in einer Art erkennbare Verhältnisse der Objekte der Welt. Objektivität im Subjekt zu finden bedeutet für Adorno, die allgemeine Begriffe jederzeit in der materiellen Welt zu prüfen. Andererseits ist es auch klar, dass dieser Zusammenhang leicht in die Aporien fällt, denn “dass begriffliches Denken –und anderes gibt es nicht- das nicht Identische an den Erkenntnisgegenständen nicht positiv bestimmen kann, ist Ausdruck einer objektiven Aporie. Das Nichtidentische ist dementsprechend bei Adorno kein affirmativer Begriff, dessen Gehalt jenseits der Grenzen von Rationalität durch ‘andere’, vermeintlich nicht-rationale Erkenntnisinstanzen dingfest zu machen wäre. Es ist das negativ-begriffliche Resultat der bestimmten Negation des Identitätsbegriffs. Diese Aporie, der konsequenten Denken nicht entgehen kann, hat Adorno als den paradoxalen Fluchtpunkt seiner philosophischen Bemühung beschrieben.”¹⁷¹ Wenn man darüber (hier, über das Nichtidentische) schweigt, wovon man nicht sprechen kann, soll man einen ganz anderen philosophischen Ansatz (für Adorno antiphilosophisch) als von Adornos akzeptieren. Denn für Adorno hat die Philosophie die Aufgabe, “über Gegenständlichkeit, Bestimmung, Erfüllung ... zu reflektieren wie über die Sprache und ihr Verhältnis zur Sache. ... Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann: dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck immer doch es identifiziert.”¹⁷² In den nächsten Satz gesteht Adorno, dass Hegel genau das versucht. Andererseits, “bei allem Nachdruck auf Negativität, Entzweiung, Nichtidentität kent Hegel deren Dimension nur um der Identität willen.”¹⁷³ Philosophie soll jedoch die Gefahr der Aporie übernehmen; sie soll diese Aporie in ihrem Kontext selbst zum Ausdruck bringen. Was bleibt aber somit der Philosophie als Möglichkeit? Hier sind Adorno und Kant einverstanden, denn *der kritische Weg ist allein offen*.¹⁷⁴

¹⁷¹ Schweppenhäuser (1993), S. 75.

¹⁷² Adorno. Drei Studien zu Hegel, S. 119.

¹⁷³ Ebd. S. 164.

3. Exkurs: Statt eines Schlußwortes

„We think of the key each in his prison;
thinking of the key, each confirms a prison.”

T.S. Eliot (The Waste Land).

In dieser Arbeit habe ich nur das erkenntniskritische Verhältnis Adornos gegenüber Kant behandelt. Deshalb würde diese Arbeit in Adornos Augen problematisch sein. Erkenntniskritik ist zugleich Gesellschaftskritik; das bedeutet aber nicht, dass Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik identisch sind. Es bedeutet also nicht, dass wenn man die Erkenntniskritik betrachtet, zugleich die Gesellschaftskritik sich erschließen soll. Jede Kritik hat ihre eigenen, spezifischen Elemente. In diesem Sinne sollte man beide Seiten der Kritik betrachten, um Adornos Aussage gerecht zu werden. Deshalb ist diese Aussage Adornos in dieser vorliegenden Arbeit nicht genug begründet, weil von den wichtigen Elementen der Gesellschaftskritik, zum Beispiel von Marx oder vom Tauschprinzip (welches nach Adorno ein wichtiges Prinzip im Rahmen des Identitätsdenkens ist) oder von *Mimesis* hier nicht gesprochen wurde. Der wesentliche Element jedoch, der die Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik zusammenverknüpft, ist Adornos Moralphilosophie, und vor allem seine Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff. Das Nichtidentische ermöglicht die Freiheit, genau in dem Sinne wie Kants noumenale Welt die Freiheit ermöglicht. Weil ich in meiner Arbeit diese wichtigen Beziehungen vernachlässigt habe, versuche ich jetzt trotzdem mit ein Paar Worten das Verhältnis der Erkenntniskritik zur Gesellschaftskritik von einem anderen Blickwinkel kurz zu betrachten.

Während Hauke Brunkhorst von dem wesentlichen Unterschied zwischen dem modern-konservativen Denken und dem modern-emanzipatorischen Denken spricht, zitiert er

¹⁷⁴ Vgl. Krv, A856/B884.

einen kleinen Teil von einem Radiogespräch zwischen Arnold Gehlen und Theodor Adorno¹⁷⁵:

Gehlen: Ja, das Kind, das sich hinter der Schürze der Mutter versteckt, das hat zugleich Angst und das Minimum oder Optimum an Sicherheit, das die Situation hergibt. Herr Adorno, Sie sehen hier natürlich wieder das Problem der Mündigkeit. Glauben Sie wirklich, dass man die Belastung mit Grundsatzproblematik, mit Reflexionsaufwand, mit tief nachwirkenden Lebensirrtümern, die wir durchgemacht haben, weil wir versucht haben uns freizuschwimmen, dass man die allen Menschen zumuten sollte? Das würde ich ganz gern wissen.

Adorno: Darauf kann ich nur ganz einfach sagen: Ja! Ich habe eine Vorstellung von objektivem Glück und objektiver Verzweiflung, und ich würde sagen, dass die Menschen so lange, wie man sie entlastet und ihnen nicht die ganze Verantwortung und Selbstbestimmung zumutet, dass so lange auch ihr Wohlbefinden und ihr Glück in dieser Welt ein Schein ist. Und ein Schein, der eines Tages platzen wird. Und wenn er platzt, wird das entsetzliche Folgen haben.

Gehlen: Da sind wir nun genau an dem Punkt, wo Sie „ja“ und ich „nein“ sagen ...

Nach Brunkhorst (man soll hier Brunkhorsts Gedanken nicht unbedingt zustimmen) sieht man in diesen Passagen den wesentlichen Unterschied zwischen Gehlen und Adorno. Als ein moderner Aristoteliker und Konservativer glaubt Gehlen, dass nur eine Minderheit der Gesellschaft die Kapazität hat, *vernünftig* zu handeln, und auf ihre eigene Entschlusskraft zu reflektieren.¹⁷⁶ Dementsprechend entstehen eine Herausforderung und eine große Spannung, wenn in der modernen Welt eine allgemeine *Mündigkeit* verlangt wird. Diese Herausforderung bringt die Gefahr, dass das hierarchische Verhältnis zwischen den Institutionen und den Individuen abbricht, und eine Vertrauenskrise gegenüber den Institutionen verursacht. Einer *Krise* im modernen Denken begegnet man nämlich vor allem bei dieser falschen Erwartung, die zwischen den gesellschaftlichen Institutionen und den Individuen eine Asymmetrie verursacht. Adorno kommt im Gegensatz von der

¹⁷⁵ Das Radiogespräch (3. Februar 1965, Sender Freies Berlin), in Grenz, Friedemann: Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Frankfurt am Main 1975, S. 249-250. Zitiert von Brunkhorst, Hauke. Adorno and the critical Theory, Cardiff 1999, S.10.

¹⁷⁶ Vgl. Brunkhorst, S. 11.

klassischen aufklärerischen Tradition, in der die Vernunft als die Grundkapazität aller Individuen angesehen wird. Die Vernunft ist jedem gleich; es geht nicht um die angeborenen Vorteile oder Nachteile. Jeder hat gleiche Kapazität sich zu reflektieren. Deshalb hängt die Mündigkeit oder Unmündigkeit von dem richtigen oder falschen Gebrauch der Vernunft ab. Das ist eine notwendige Bedingung bei Adorno, aber nicht hinreichend. Inwiefern?

Kants berühmter Aufsatz "Was ist Aufklärung?" beginnt so:

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen."

Diese Aussage versteckt eine negative Komponente, der Adorno widersprechen würde. Diese Aussage impliziert: Es ist **deine** Schuld, wenn du unmündig bleibst. Natürlich hatte Kant das nicht direkt nicht im Kopf, aber man kann zu einem solchen logischen Ergebnis kommen, wenn zwischen den Kapazitäten der Vernunft/des Verstandes und den Bedingungen des Gebrauchs dieser Kapazität eine unmittelbare Beziehung herrscht. Kant bleibt in diesem Sinne dem Identitätsdenken treu, denn er betrachtet die allgemeine Bestimmung des Subjekts als An-Sich an, und er trennt diese Bestimmung von den materiellen Bestimmungen.

"Das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen" kann laut Adorno nicht nur eine Selbstschuld sein. Dieses Unvermögen verursacht von der gesellschaftlichen Verblendung und impliziert den *notwendigen* Schein. In diesem Rahmen erweitert Adorno die Kantische Noumena zum gesellschaftlichen und geschichtlichen *Block*. Das ist *eine* Seite der zweiten Kopernikanischen Wende. Unter dem Begriff des "notwendigen Scheins" und des *Nichtidentischen* hatte ich oben versucht zu zeigen, wie Adorno von dem *Block* zur "objektiven Verzweiflung" (siehe das Radiogespräch) kommt.

Andererseits sind das Nichtidentische und der Block die Bedingungen der Möglichkeit zum "objektiven Glück" (siehe das Radiogespräch), und genau das macht die andere Seite der zweiten Kopernikanischen Wende. Das Nichtidentische verspricht nämlich eine bessere Möglichkeit der Gegenwart. In diesem Sinne bleibt Adorno im Kantischen Begriff der Aufklärung. Dem Subjekt dieses Begriffs soll eine "ganze Verantwortung und Selbstbestimmung" (siehe das Radiogespräch) zugemutet werden, um diese Möglichkeit zu entfalten. Dennoch entsteht hier ein Problem, weil eine Seite der zweiten Kopernikanischen Wende ohne die andere nicht gedacht werden kann. Hier ist nicht der Platz, diese notwendige

Gegenseitigkeit beider Seiten zu analysieren; doch jene ist der Schlüssel zu dieser und diese ist das Gefängnis für jene, und vice versa. Diesem Widerspruch ist Adorno meines Erachtens völlig bewusst. Diesen Widerspruch in der zweiten Kopernikanischen Wende zu *lösen*, bedeutet wieder in den Bereich des Identitätsdenkens einzutreten. Adorno soll eine neue Dialektik finden, in der beide Seiten der zweiten Kopernikanischen Wende nicht unbedingt entgegengesetzt erscheinen. In diesem Rahmen versucht Adorno ein sprachliches Element in der Philosophie zu retten, welches wegen der Herrschaft des Identitätsdenkens schon vergessen wurde. Dieser Moment ist das Rhetorische. Das Ende der Einleitung zur *Negativen Dialektik* ist zugleich ein Versuch der Rettung der Rhetorik:

“Die Verachtung für die Rhetorik beglich die Schuld, in die sie, seit der Antike, durch jene Trennung von der Sache sich verstickt hatte, die Platon verklagte. Aber die Verfolgung des rhetorischen Moments, durch welches der Ausdruck ins Denken sich hinüberrettete, trug nicht weniger zu dessen Technifizierung bei, zu seiner potentiellen Abschaffung, als die Pflege der Rhetorik unter Mißachtung des Objekts. Rhetorik vertritt in Philosophie, was anders als in der Sprache nicht gedacht werden kann.”¹⁷⁷

Die Rhetorik ist ein wesentlich-sprachlicher Mittel der Philosophie; durch diesen Mittel kann die verborgene Verwandtschaften erkannt werden¹⁷⁸. Durch diesen Mittel können wir uns auch an die schon vergessene Bedeutung von Dialektik erinnern:

“Dialektik, dem Wortsinn nach Sprache als Organon des Denkens, wäre der Versuch, das rhetorische Moment kritisch zu erretten: Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern...In der Dialektik ergreift das rhetorische Moment, entgegen der vulgären Ansicht, die Partei des Inhalts. Es vermittelnd mit dem formalen, logischen, sucht Dialektik, das Dilemma zwischen der beliebigen Meinung und dem wesenlos Korrekten zu meistern. Sie neigt sich aber dem Inhalt zu als dem Offenen, nicht vom Gerüst vorentschiedenen: Einspruch gegen das Mythos. Mythisch ist das Immergleiche, wie es schließlich zur formalen Denkgesetzlichkeit sich verdünnte. Erkenntnis, die den Inhalt will, will die Utopie. Diese, das Bewusstsein der Möglichkeit, haftet am Konkreten als dem Unentstellten. Es ist das Mögliche, nie das unmittelbar Wirkliche, das der Utopie den Platz versperrt; inmitten des Bestehenden erscheint es darum abstrakt. Die unauslöschliche Farbe kommt aus dem Nichtseienden. Ihm dient das Denken, ein Stück Dasein, das, wie immer negativ, ans Nichtseiende

¹⁷⁷ Adorno. *Negative Dialektik*, S. 65.

¹⁷⁸ Vgl. Ebd. S. 65-66.

heranreicht. Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe; Philosophie ist das Prisma, das deren Farbe auffängt.¹⁷⁹

Rhetorik ist ein Gegenmittel zum Identitätsdenken, zum identifizierten Denken, welche verschiedene Dinge gleich macht und ihr Wesen bestimmt. Sie ist zugleich eine Kunst, die die Ähnlichkeiten zwischen den Dingen sucht, welche nicht durch die formale Denkgesetzlichkeit vorentschieden sind. In diesen Ähnlichkeiten sucht diese Kunst neue Konstellationen, die die neuen oder schon vergessenen Ideen hervorbringen. In diesem Sinne ist sie ein wesentlicher Mittel der Philosophie selbst; diese Philosophie sollte “über Gegenständlichkeit, Bestimmung, Erfüllung ... zu reflektieren wie über die Sprache und ihr Verhältnis zur Sache. ... Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann: dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck immer doch es identifiziert.”¹⁸⁰ Der Motor der Rhetorik ist deshalb das Nichtidentische, welches sich jeder Zeit der vorentschiedenen Identität entzieht. Die wesentliche Dialektik -nach Adorno die negative Dialektik- soll diesen Moment bewahren, um das Verlorene, das Vergessene in den materiellesten und konkretesten Verhältnisse zu suchen. Was gesucht wird, sind durch das identifizierte Denken vergessene, vernichtete und vernachlässigte Möglichkeiten **in** der vergangenen oder gegenwärtigen Wirklichkeit. Während der Kopf dieser Dialektik im Bereich der Möglichkeit bleibt, muss der Körper in der Wirklichkeit operieren. Der Preis, den Adorno dafür bezahlen muss, ist eine abstrakte Version von Kants notwendiger Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Adornos Dialektik soll daher als eine Spannung *zwischen* Möglichkeit und Wirklichkeit bleiben; eine Spannung, die das Mögliche trägt, welches nie verwirklicht werden *soll*: die Utopie. Es geht aber hier nicht um eine traumhafte Utopie, da das Mögliche immer das nichtverwirklichte Teil *des* Wirklichen ist: das Geschichtliche. Andererseits erscheint Adorno als eine Figur von Platons *Gorgias*, welche gegen Sokrates listiger Ironie (wie die List der Vernunft bei Hegel, die immer dem Allgemeinen dient) eine *andere* Sprache vorschlägt. Allein deswegen lohnt es sich meines Erachtens die Widersprüche der *Negativen Dialektik* ernst zu nehmen, in dem Sinne wie Adorno die Widersprüche der *Kritik der reinen Vernunft* ernst genommen hat.

¹⁷⁹ Ebd. S. 66.

¹⁸⁰ Adorno. *Drei Studien zu Hegel*, S. 119.

Abkürzungen:

KrV – *Kritik der reinen Vernunft* (Immanuel Kant)

Enz - *Enzyklopädie* (G.W.F. Hegel)

Phän – *Phänomenologie des Geistes* (G.W.F. Hegel)

GW - *Glauben und Wissen* (G.W.F. Hegel)

Vorlesungen – *Kants Kritik der reinen Vernunft* (Theodor Adorno)

Metakritik- *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Theodor Adorno)

Literaturverzeichnis:

Adorno, T.W.: *-Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; W. Kohlhammer Stuttgart 1956.

-Kritische Modelle II; Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.

-Idee der Naturgeschichte; in: *Gesammelte Schriften* Band I, Suhrkamp Frankfurt am Main 1973.

-Drei Studien zu Hegel; Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

-Negative Dialektik, in: *Gesammelte Schriften* Band 6, Frankfurt/M. 1973.

-Nachgelassene Schriften, Band IV, "Kants Kritik der reinen Vernunft"; Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

-Metaphysik: Begriffe und Probleme; Suhrkamp Frankfurt am Main 1998.

-Dialektik der Aufklärung, mit Max Horkheimer, in: *Gesammelte Schriften* Band 3, Frankfurt/M. 1984.

Becker, Wolfgang: *Selbstbewusstsein und Erfahrung*, Freiburg [u.a.]: Alber, 1984.

Benjamin, Walter: *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften* II/I, Frankfurt/M. 1977.

Brunkhorst, Hauke: *Adorno and the critical Theory*, Cardiff 1999.

Buck-Morss, Susan: *Origin of Negative Dialectics*, Free Press Detroit 1977.

Cambridge Companion to Hegel, Edited by Frederick C. Beiser, Cambridge University Press 1933.

Düsing, Klaus: *-Subjektivität und Freiheit*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Ette, Wolfram; Figal, Günter; Klein, Richard; Peters, Günters (Hsgb.): *-Adorno im Widerstreit*, München 2004.

Früchtl, Josef: *Mimesis, Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg 1986.

Fulda, Hans Friedrich: *-Hegel*, C.H. Beck Verlag, München 2003.

Grenz, Friedemann: *-Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt am Main 1975.

Hegel, G.W.F.: *-Jenaer Kritische Schriften (III): Glauben und Wissen*, Felix Meiner, Hamburg 1986.

-Phänomenologie des Geistes; Felix Meiner, Hamburg 1988.

-Enzyklopädie; Felix Meiner, Hamburg 1969.

Henrich, Dieter (Hsgb.): *-Kant oder Hegel*, Stuttgarter Hegel Kongress 1981, Klett-Cotta, Stuttgart 1983.

-Selbstverhältnisse, Reclam, Ditzingen 1982.

Horkheimer, Max: *-Traditionelle und kritische Theorie*; in: *Gesammelte Schriften*, Band 4; Alfred Schmidt (Hsgb.), Frankfurt am Main 1988, S. 162-217.

-Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6; Alfred Schmidt (Hsgb.), Frankfurt am Main 1988.

Jay, Martin: -*Adorno*; Fontana Paperbacks 1984.

Kant, Immanuel: -*Kritik der reinen Vernunft*; Felix Meiner, Hamburg 1998.

-*Sämtliche Werke*, Band 9, Hsg: Karl Vorländer, Leipzig 1924.

-*Sämtliche Werke*, Band 5, Hsg: Karl Vorländer, Leipzig 1921.

-*Kritik der Urteilskraft*; Felix Meiner, Hamburg 2001.

Müller, Ulrich: -*Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*; Athänaum Verlag, Frankfurt/M. 1988.

Naeher, Jürgen (Hrsg.): -*Die Negative Dialektik Adornos*, Opladen 1984.

O'Connor, Brian: -*Adornos Negative Dialectic*; The MIT Press, Massachusetts 2004.

Prauss, Gerold: -*Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974.

Schelling, Friedrich Wilhelm von: -, „Ausgewählte Schriften“, Band 3, Manfred Frank (Hsgb.), Frankfurt/M. 1985.

Schweppenhäuser, Hermann: -*Ethik nach Auschwitz*, Argument Verlag, Hamburg 1993.

Theunissen, Michael: -*Negativität bei Adorno*, in: *Adorno-Konferenz 1983*, Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas (Hsgb.), Frankfurt/M. 1983.

Thyen, Anke: -*Negative Dialektik und Erfahrung*; Frankfurt/ M. 1989.