

# „Eine Gestalt von Hoffnung auf Versöhnung“. Spuren jüdischen Denkens bei Theodor W. Adorno

VON SASKIA WENDEL

## 1. „[...] daß Auschwitz nicht sich wiederhole“

Das gesamte philosophische Denken Theodor Wiesengrund Adornos<sup>1</sup>, eines der Protagonisten der Kritischen Theorie, entspringt einer Forderung, die er selbst als „neuen Kategorischen Imperativ“ bezeichnet: das Denken und Handeln „so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole.“ (Adorno 1988, 358 und Adorno 1980f., 85) Die Erfahrung der Shoa ist für Adorno der bleibende Stachel im Fleisch des philosophischen Denkens, was ihn zu bisweilen drastischen, zum Teil auch missverständlichen Formulierungen hinsichtlich der Möglichkeit, ja der Statthaftigkeit philosophischer (und auch theologischer) Reflexion „nach Auschwitz“ treibt: „Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm

<sup>1</sup> Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno wurde am 11. 9. 1903 in Frankfurt/Main geboren. Sein Vater war der zum Protestantismus konvertierte Weingroßhändler Oscar Wiesengrund, seine Mutter die Sängerin Maria Clavelli-Adorno della Piana. Adorno, der den Mädchennamen seiner Mutter angenommen hatte, studierte Philosophie, Musikwissenschaft, Psychologie und Soziologie und promovierte 1924 (mit 21 Jahren!) in Philosophie bei Hans Cornelius. 1925 ging er für ein Jahr zu musikalischen Studien (Komposition und Klavier) bei Alban Berg und Eduard Steuermann nach Wien, 1928–1931 arbeitete er als Redakteur des Wiener „Anbruchs“. 1931 habilitierte sich Adorno in Frankfurt und lehrte bis 1933 Philosophie an der Frankfurter Universität. Gleichzeitig hatte er engen Kontakt zu Max Horkheimers Institut für Sozialforschung, wurde 1938 fester Mitarbeiter des Instituts und ging gemeinsam mit seiner Frau Margarete Karplus in die Emigration, zunächst über Amsterdam nach New York, dann ab 1941 nach Los Angeles. In den USA entstand u. a. die gemeinsam mit Max Horkheimer verfasste *Dialektik der Aufklärung* sowie die *Minima Moralia*. Adorno kehrte 1949 zusammen mit Horkheimer nach Frankfurt zurück und wurde dort außerplanmäßiger Professor für Philosophie und Musiksoziologie. 1956 wurde er Ordinarius. Seit 1950 leitete er – wiederum gemeinsam mit Horkheimer – das Institut für Sozialforschung, von 1963 bis 1968 war er Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. In den sechziger Jahren unterstützte Adorno zwar die Intentionen der Studentenbewegung und der außerparlamentarischen Opposition, lehnte aber strikt alle Formen von Gewaltanwendung ab. Adorno starb am 6. 8. 1969 an einem Herzinfarkt im Urlaub in der Schweiz.

läßt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen [...] Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht.“ (Adorno 1988, 358 und 360) Und nicht nur die Philosophie oder die Theologie, auch die Kultur, die Kunst, sind „nach Auschwitz“ geradezu unrettbar entstellt (vgl. ebd., 359 f.). Trotz dieser Entstellung ist die Philosophie dazu aufgefordert, quasi wider ihre Entstellung ihr Denken in den Dienst des genannten Imperativs zu stellen. Nicht die Absage an jegliches philosophische Denken folgt also aus dem genannten Imperativ, sondern die Absage an ein bestimmtes philosophisches Denken, das sich in Dienst nehmen lässt bzw. in Dienst genommen werden kann als Legitimationsinstanz für ein Handeln der Unterordnung und Unterdrückung, der Auslöschung und Vernichtung des Einzelnen und Besonderen durch ein herrschendes System, und das daher von Adorno als Herrschaftsdenken bezeichnet wird. Es korrespondiert laut Adorno mit einer von ihm so benannten Identitäts- und Ursprungsphilosophie, welche durch das Instrument des Begriffs das Besondere, Mannigfaltige, Differente einem absoluten Einen unterwirft und dadurch letztlich auslöscht: „Stets waltete in der Ursprungstheorie als Bürgschaft ihrer Affinität zur Herrschaft eine Tendenz zur Regression, Haß gegen das Komplizierte. Fortschritt und Entmythologisierung haben diese Tendenz nicht erhellet und getilgt, sondern womöglich noch krasser hervortreten lassen. Der Feind, das Andere, Nichtidentische ist immer zugleich das von seiner Allgemeinheit Unterschiedene, Differenziertere.“ (Adorno 1990, 27) Adorno zufolge kulminiert der Herrschaftsanspruch dieses Denkens im Faschismus, der die Ursprungsphilosophie zu verwirklichen suchte: „Die Identität von Ursprünglichkeit und Herrschaft lief darauf hinaus, daß wer die Macht hat, nicht bloß der Erste, sondern auch der Ursprüngliche sein sollte. Als politisches Programm geht die absolute Identität über in die absolute Ideologie, die keiner mehr glaubt.“ (Ebd., 28) Umgekehrt fußt das Herrschaftsdenken der Identitäts- und Ursprungslogik auf realen Herrschaftsverhältnissen, „die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs [...] erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit.“ (Ebd., 16)

Das bedeutet: Philosophie, so ist Adorno überzeugt, muss selbst auf den Prüfstand der Kritik, muss sich hinsichtlich ihrer eigenen Begrifflichkeiten und Kerngedanken fragen, ob diese schon quasi den Keim der Unterdrückung und der Herrschaft in sich tragen, denn Denken ist selbst immer auch ein Tun, eine bestimmte Art von Praxis und solcherart untrennbar mit der Praxis verknüpft (Adorno 1980a, 171).<sup>2</sup> Gleichwohl wehrt sich Adorno gegen eine Reduktion der Theorie auf Praxis bzw. gegen deren

<sup>2</sup> Die *theoria* auch als Teil der *praxis* zu bezeichnen ist keineswegs eine Besonderheit von Adorno oder Marx. Schon Aristoteles kennzeichnet in der *Nikomachi-*

platte Gleichsetzung etwa in bestimmten Spielarten der Marx-Interpretationen: „Praxis ohne Theorie [...] muß mißlingen. Falsche Praxis ist keine. Verzweiflung, die, weil sie die Auswege versperrt findet, blindlings sich hineinstürzt, verbindet noch bei reinstem Willen sich dem Unheil. Feindschaft gegen Theorie im Geist der Zeit, ihr keineswegs zufälliges Absterben, ihre Ächtung durch die Ungeduld, welche die Welt verändern will, ohne sie zu interpretieren, während es doch an Ort und Stelle geheißel hatte, die Philosophen hätten bislang *bloß* interpretiert – solche Theoriefeindschaft wird zur Schwäche der Praxis. Daß dieser die Theorie sich beugen soll, löst deren Wahrheitsgehalt auf und verurteilt Praxis zum Wahnhafte; das auszusprechen ist praktisch an der Zeit.“ (Ebd., 176)

Dementsprechend wird Philosophie bei Adorno zu einem Philosophieren aus einer Haltung der Kritik ihrer selbst, aber auch und insbesondere der gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie beeinflusst und von denen sie sich umgekehrt immer auch beeinflusst weiß: „Kritik der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.“ (Ebd., 171) Dazu bedarf dieses kritische Denken aber auch der Zeit des Nachdenkens, anstatt sich vorschnell der Praxis anzupassen und sich dadurch gegebenenfalls von dieser instrumentalisieren zu lassen: „Ohne kontemplatives Moment artet die Praxis in begriffslosen Betrieb aus; Meditation als gehegte Sondersphäre jedoch, von möglicher Praxis abgeschnitten, führe schwerlich besser.“ (Adorno 1980b, 15)

Im Versuch, eine „verwandelte“, kritische Philosophie als „Reflexion des beschädigten Lebens“ zu formulieren, die den Stachel konkreten Leids in der Geschichte in sich aufgenommen hat, stößt Adorno immer wieder auch auf Elemente jüdischer Traditionen, die er teilweise – implizit oder explizit – rezipiert. Im Zentrum dieses kritischen Denkens steht das Nichtidentische.

## 2. *Das Denken des Nichtidentischen und die jüdische Tradition*

### Wahrheit unterm Bilderverbot – Wahrheit in Geschichte

Adorno entwickelt seinen eigenen philosophischen Ansatz in steter Absetzung von der Identitätslogik, und dies insbesondere in einer erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung um das Wahrheitsverständnis: Wahrheit, so Adorno, besitzt einen geschichtlichen und materialen Kern, ist schwebend, „zerbrechlich vermöge ihres zeitlichen Gehalts [...]“ (Adorno 1988,

schen Ethik die *theoria* als besondere Tugend und als höchste Form gelungener Praxis, also guten, glückenden Lebens. Umgekehrt bedarf die Praxis ständiger Reflexion, bedarf der *phronesis*, des sittlichen Urteils über die Lebensführung der Einzelnen, und der *polis*, geht also nicht einfach in Praxis auf.

45) Dennoch eignet ihr ein Unbedingtheitsmoment, andernfalls zerginge sie in bloßen Relativismus: „[...] es ist ein Moment von Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine, noch deren letzte Spur verschlänge der absolute Tod.“ (Ebd., 364)<sup>3</sup> Jenes Unbedingtheitsmoment der Wahrheit kann allerdings nur im und am Bedingten aufscheinen, im Kontingenten und Immanenten, und das macht den „Zeitkern“ der Wahrheit aus.<sup>4</sup>

Solcherart bestimmt kann Wahrheit für Adorno nicht gleichbedeutend mit absoluter, monistischer Einheit sein, denn diese entspräche in ihrer Gleichsetzung mit Unveränderlichkeit einer gleichsam starren, „gefrorenen“ Vorstellung von Wahrheit. Ebenso ist Wahrheit nicht ausschließlich Ergebnis schlussfolgernden, abstrahierenden und damit wiederum identifizierenden Denkens. Wahrheit wird von Adorno vielmehr als „werdende Konstellation“ (Adorno 1980b, 16) skizziert, die zwar eines Identitätsmomentes bedarf, allerdings nur als Möglichkeitsbedingung der Kommunikation des Differenten.<sup>5</sup> Mit dem Ausdruck ‚Konstellation‘, den Adorno von Walter Benjamin übernommen hatte (vgl. Benjamin 1978, 16f.), ist ein Verhältnis der Interdependenz gemeint, ein Spiel gegenseitiger Kommunikation verschiedener Elemente, das nicht in absolute Identität aufgehoben werden kann – oder muss: „Das einigende Moment überlebt [...] dadurch, daß nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellation treten. [...] Konstellationen allein repräsentieren, von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann.“ (Adorno 1988, 164)<sup>6</sup>

Ist das Unbedingtheits- und Identitätsmoment der Wahrheit aber als Konstellation zu verstehen, so ist Wahrheit zugleich als das Nichtidentische zu bestimmen: Sie ist keine absolute Identität, sondern steht in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis von Identität und Differenz, in einem konstellativen Verhältnis, in dem weder Identität noch Differenz verabsolutiert werden. Jenes Spannungsverhältnis sucht der Ausdruck ‚Nichtidentisches‘ zu beschreiben, und darin erweist er sich nicht als Gegenbegriff zum Begriff

<sup>3</sup> Allerdings gerät die Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem bei Adorno zu kurz, wohl aus Furcht vor identitätslogischen Verstrickungen.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu z. B. Adorno 1994, 90f.: „Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim Einzelnen so verharrt, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt. Das setzt freilich auch eine Beziehung zum Allgemeinen voraus, aber nicht die der Subsumtion, sondern fast deren Gegenteil. Die dialektische Vermittlung ist nicht der Rekurs aufs Abstraktere, sondern der Auflösungsprozeß des Konkreten in sich.“

<sup>5</sup> Dies entspricht dem Unbedingtheitsmoment, das Wahrheit zukommen muss.

<sup>6</sup> Vgl. zum Begriff der Konstellation auch Adorno 1988, 165f.

der Identität überhaupt, sondern zu einem verzerrten Verständnis von Identität im Sinne einer die Differenz auflösenden, verschlingenden Einheit, welches der Identitätslogik zugrunde liegt.<sup>7</sup> Wenn nun aber das Nichtidentische, nicht die absolute Identität, Synonym der Wahrheit ist, auf die Erkenntnis sich richtet und die zugleich eine Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis überhaupt ist, dann ändert sich die Auffassung darüber, wie sich Erkenntnis zu vollziehen hat. Denn Wahrheit kann dann nicht mehr ausschließlich durch begrifflich-identifizierendes Denken erkannt werden, entzieht sie sich doch als das Nichtidentische gerade dem ‚Identitätszwang‘ dieses Denkens, den ihm das Streben nach absoluter Identität auferlegt. Damit eröffnet das Verständnis von Wahrheit im Sinne des Nichtidentischen für Adorno den Weg zur Möglichkeit von Erkenntnis jenseits der Identitäts- und Ursprungslogik.<sup>8</sup> Dies legt allerdings die Vermutung nahe, dass die Wahrheit, das Nichtidentische, mit jener anderen, nicht-identifizierenden Form von Erkenntnis vollständig erfasst werden könnte. Doch auch diese Erkenntnis von Wahrheit findet ihre Grenze im prinzipiellen Entzugsmoment, das der Wahrheit eigen ist. Wahrheit besitzt, so Adorno, ein grundsätzliches, grundlegendes Moment von Negativität, von Rätsel- und Geheimnishaftigkeit, andernfalls verlöre sie ihren Charakter der Nichtidentität: „Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen.“ (Ebd., 161) Das Nichtidentische gibt sich quasi niemals vollkommen und ‚unverhüllt‘ preis, gibt sich niemals vollständig zu erkennen; es ist bleibendes Geheimnis.

Genau in diesem Rätsel- und Geheimnischarakter, diesem Entzugsmoment, eignet dem Nichtidentischen gleichzeitig eine Art ‚Transzendenz‘, ein ‚Mehr‘ bzw. ‚Darüber hinaus‘: eine Transzendenz des Begriffs, des Denkens, des Erkennens, aber auch der Faktizität dessen, was ist. Das Denken sucht zwar dieses ‚Mehr‘ immer wieder einzuholen, scheitert aber an eben jenem ‚Mehr‘, das die Begriffe und das Denken selbst sprengt und es damit zugleich in seiner Reichweite begrenzt.

Genau an dieser Stelle greift Adorno unverkennbar auf ein zentrales Element der jüdischen Tradition zurück: auf das biblische Bilderverbot.

<sup>7</sup> Insofern besteht auch ein wichtiger Unterschied zwischen dem Adorno'schen Verständnis des Nichtidentischen und dem Verständnis der Heterogenität und Pluralität bei Lyotard, dem Verständnis der „différance“ bei Derrida wie auch dem Verständnis des Anderen bei Lévinas.

<sup>8</sup> Das impliziert allerdings keineswegs die Abschaffung begrifflichen Denkens: Das philosophische Denken muss immer wieder durch die Anstrengung des Begriffs hindurch, es kann aus dem identifizierenden Denken nicht einfach herauspringen und dem Identitätszwang quasi ‚entschlüpfen‘. Adorno geht es um eine Entzauberung des Begriffs und damit um die Markierung einer Grenze begrifflichen Denkens, die ihm das Nichtbegriffliche, Nichtidentische setzt. Vgl. z. B. Adorno 1988, 21.

Wie JHWH undarstellbar, unsagbar und letztlich ‚unbegreiflich‘ ist, so ist auch das Nichtidentische undarstellbar, unterliegt dem Bilderverbot – wie wohl allerdings das Nichtidentische für Adorno niemals mit einem transzendenten Wesen, einem Gott, zusammenfällt. Transzendenz meint bei Adorno nichts anderes als ein ‚Mehr‘ dessen, was ist, des Bestehenden, der Faktizität und in dieser Hinsicht ein das bloß Seiende Transzendierende – im Sinne einer Möglichkeit des ‚Andersseins‘.

Dennoch ist das Nichtidentische für Adorno nicht gänzlich undarstellbar, es ist nicht absolute Transzendenz, Absenz, absolutes Geheimnis.<sup>9</sup> Die Wahrheit, die das Nichtidentische ist, muss, gerade weil sie als ‚werdende Konstellation‘ einen geschichtlichen und zeitlichen Gehalt besitzt, in Geschichte, in Materialität aufscheinen, andernfalls verlöre sie ihren Bezug zum Bedingten, zur Immanenz und hätte so ihren geschichtlichen Gehalt eingebüßt.<sup>10</sup> Jenes Aufscheinen der Wahrheit wird aber wegen deren Negativität nicht mehr im Modus des klassischen Repräsentations- und Partizipationsgedankens gedacht werden können. Dass sich Wahrheit dennoch präsentieren kann, ohne der Repräsentationstheorie zu verfallen und ohne gegen das Bilderverbot zu verstoßen, macht Adorno am Beispiel des Kunstwerkes und dessen „Wahrheitsgehalt“ (Adorno 1993, 67) deutlich und verknüpft damit Erkenntnistheorie und Ästhetik. Das Kunstwerk ist der Ort, an dem Wahrheit, das Nichtidentische, sich präsentiert, sich sozusagen ins Bild setzt, ohne sich verfügbar zu machen, ohne gegen das Bilderverbot zu verstoßen (vgl. ebd., 106).<sup>11</sup> Dies vollzieht sich im Modus der apparition: „Als apparition, als Erscheinung und nicht Abbild, sind die Kunstwerke Bilder.“ (Ebd., 130)<sup>12</sup> Dabei bleibt der Rätselcharakter der Wahrheit gewahrt, und insofern ist die Kunst die Möglichkeit der „Anschauung eines Unanschaulichen“ (ebd., 148).

Doch noch unter einem anderen Aspekt kommt das Bilderverbot zum

<sup>9</sup> Hier unterscheidet sich Adorno deutlich von der Rezeption des Bilderverbots bei Lyotard, aber auch bei Lévinas. Vgl. hierzu auch Wendel 1999, 153 f.

<sup>10</sup> Demgemäß kann sie auch nicht – anders als etwa das Absolute bei Lyotard oder das Andere bei Lévinas – nur als bloße Spur sich indirekt präsentieren. Das Nichtidentische erscheint als „apparition“ im Materiellen und ist dabei mehr als Spur, jedoch weniger als direkte Präsenz.

<sup>11</sup> Auch in ganz anderem Zusammenhang bekennt sich Adorno übrigens zum Bilderverbot, nämlich in seinem Votum für die „äußerste Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber, äußerste Treue zum Bilderverbot, weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte.“ (Adorno 1980e, 28)

<sup>12</sup> Hierzu lassen sich meines Erachtens Bezüge zum die Repräsentationstheorie sprengenden Bildbegriff Fichtes oder Anselms von Canterbury ziehen, aber auch zu Martin Heideggers Überlegungen zum „Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“ im Kunstwerk. Vgl. hierzu Wendel 1997, 166–172.

Tragen, allerdings wiederum im Zusammenhang mit der Kritik der Repräsentationstheorie: Das Nichtidentische setzt sich in einem materiell Gegebenen ins ‚Bild‘, in einem konkreten Einzelnen und Besonderen, und das heißt für Adorno: in einem Objekt, insbesondere dem einzelnen Kunstwerk. Adorno verbindet hier erneut Ästhetik und Erkenntnistheorie: Wahrheit im Sinne des Nichtidentischen (und damit der den konkreten, individuell und materiell gegebenen Objekten quasi ‚innewohnende‘ Wahrheitsgehalt) entzieht sich bekanntlich dem identifizierenden Denken und kann daher von begrifflicher Erkenntnis nicht adäquat erfasst werden. Folglich kann die Wahrheit, die in den einzelnen Objekten sich nicht-repräsentierend präsentiert, für Adorno nur in einem mimetischen Akt des Anschmiegens an das erkannt werden, worin Wahrheit erscheint, also im Anschmiegen an das materiell Gegebene, an das Objekt, insbesondere an das konkrete Kunstwerk.<sup>13</sup> Dabei ist das Objekt allerdings kein bloßes Abbild und *mimesis* dementsprechend kein bloß passives Anpassen an das vorgegebene Objekt im Sinne einer naiven Nachahmung und bloßen Affirmation des Bestehenden – ein Aspekt des Mimetischen, den Adorno heftig kritisiert.<sup>14</sup> Jene Kritik an einer erkenntnistheoretischen Abbildtheorie verbindet Adorno mit der Kritik am Vulgärmaterialismus: „Der Gedanke ist kein Abbild der Sache – dazu macht ihn einzig materialistische Mythologie Epikurischen Stils, die erfindet, die Materie sende Bildchen aus –, sondern geht auf die Sache selbst. [...] Was ans Bild sich klammert, bleibt mythisch befangen, Götzendienst. [...] Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will das Gegenteil: nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot.“ (Adorno 1988, 205 und 207)<sup>15</sup>

Hier rezipiert Adorno die Grundintention des biblischen Bilderverbots, ist es doch nicht primär als Aufforderung konzipiert, das Geheimnis und die Unverfügbarkeit Gottes zu achten, sondern vor allem und in erster

<sup>13</sup> Vgl. zu diesem Verständnis der *mimesis* bei Adorno z. B. Adorno 1980b, 14; Adorno 1988, 55.

<sup>14</sup> Gemäß seiner dialektischen Perspektive stellt Adorno also die Ambivalenz, die Dialektik der *mimesis* heraus. Vgl. zur Kritik der *mimesis* insbesondere Adorno 1993, 173–205. In diesem Zusammenhang ist auch die Bedeutung zu erwähnen, die Adorno trotz seiner Kritik an einem verzerrten und hypostasierten Subjektverständnis dem Subjekt als „qualitatives Subjekt“ zuweist: Ohne Subjekt kein Anschmiegen ans Objekt, mithin auch keine Erkenntnis. Vgl. z. B. Adorno 1998, 165 f.; Adorno 1998, 50 ff., 76, 177. Vgl. hierzu auch meine kurzen Ausführungen in Wendel 1999, 155.

<sup>15</sup> Bezeichnenderweise verknüpft Adorno seine Kritik an der Abbildtheorie mit einem Plädoyer für die erkenntnistheoretische Bedeutung des Subjekts. Vgl. hierzu Adorno 1988, 205)

Linie als Instrument der Religions- und Ideologiekritik, und dies in vorrangig kultkritischer Ausrichtung. Das Bilderverbot kritisiert Fetischismus und Idolatrie, selbstgemachte Götzenbilder, denen sich Menschen gleichsam verblendet unterwerfen. Adorno verknüpft diese ursprünglich kult- und religionskritische Funktion des Bilderverbots mit einer Kritik des Markt- und des Warenfetischismus, die er mit einer modifizierten Rezeption der Marxschen Kritik des Tauschprinzips und des Marktes verbindet. Auch die Kunst ist von jenem Warenfetischismus betroffen, insofern auch dort das Tauschprinzip und die totalisierte Marktökonomie Einzug gehalten haben und Kunstwerke zur Ware werden (vgl. Adorno 1993, 31–74 und 334–389; Adorno 1967, 60–70; Horkheimer/Adorno 1969, 108–150).

In seiner Verknüpfung von Erkenntnistheorie und Ästhetik macht Adorno allerdings am Beispiel des Wahrheitsgehaltes des Kunstwerkes noch etwas anderes deutlich: Wahrheit kann und muss vermöge ihres zeitlichen Gehalts in Geschichte aufscheinen: „Das Kunstwerk ist in sich [...] kein dem Werden enthobenes Sein, sondern als Seiendes ein Werdendes. [...] Geschichte darf der Gehalt der Kunstwerke heißen.“ (Adorno 1993, 132) Dieser geschichtliche Gehalt der Wahrheit zeigt sich jedoch nicht allein in der Ästhetik, sondern auch und vor allem im konstitutiven Bezug auf die Praxis und damit auch auf die eingangs skizzierte gesellschaftskritische Dimension der Philosophie. In dieser unauflöselichen Verknüpfung der Wahrheit des Nichtidentischen mit Geschichtlichkeit und Materialität aber lässt sich nochmals eine Verbindungslinie von der Philosophie Adornos zu jüdischen Traditionen ziehen, nämlich zur besonderen Bedeutung der Geschichte innerhalb der biblischen Tradition: Auch wenn JHWH letztlich unbegreiflich und unberührbar ist, wenn er sich niemals direkt präsentiert, so ist er doch kein dem Sein völlig jenseitiges Absolutes. JHWH ist ein Gott der Geschichte, ist Israel im Wandel der Geschichte nahe in Treue zu seinem Bund und in seinem geschichtlichen Handeln, das „Recht und Gerechtigkeit“ schafft.

Wenn Wahrheit, das Nichtidentische, nur in Geschichte gleichsam zur „apparition“ kommen kann, dann wird konsequenterweise für das Erkennen dieser Wahrheit ein Aspekt zentral, dem auch in der jüdischen Tradition eine herausragende Bedeutung zukommt: die Erinnerung, das „Eingedenken“.

#### Eingedenken des Nichtidentischen – Eingedenken des Leidens – Eingedenken der Hoffnung auf Versöhnung

Die Erkenntnis des Unbedingten, der Wahrheit, die das Nichtidentische, Konstellation ist, ist – so wurde deutlich – immer auf materiell Gegebenes angewiesen, weil sie nur im Objekt, im Bedingten, im Einzelnen und Be-

sonderen, aufscheinen kann. Zugleich braucht es aber ein erkennendes Subjekt, soll Erkenntnis überhaupt möglich und mehr sein als bloß passives Anpassen und Abbilden. Dieses Subjekt bestimmt Adorno als ‚qualitatives Subjekt‘, das im Gegensatz zu einem sich selbst ermächtigenden Subjekt, welches sich der Objekte identifizierend zu bemächtigen versucht, sich den Objekten anschmiegt und so deren Wahrheitsgehalt und damit des in ihnen quasi *ex negativo* erscheinenden Nichtidentischen gewahr wird.<sup>16</sup> Dies eignet sich jedoch immer in Geschichte, weil das Nichtidentische selbst geschichtlich ist, einen Zeitkern besitzt. Anschmiegen an das Objekt bedeutet dementsprechend nicht allein eine auf Einzeldinge bezogene Haltung, sondern auch einen Bezug auf einzelne geschichtliche Ereignisse, auf ein konkretes Geschehen.<sup>17</sup> Sich solchen Ereignissen „anzuschmiegen“ heißt aber, sich ihrer zu erinnern, ihrer zu gedenken, und damit bekommt Erkenntnis und mit ihr *mimesis* eine anamnetische Dimension. Adorno exemplifiziert dies erneut am Kunstwerk: *Mimesis* ist Anschmiegen an das Nichtidentische; da sich das Nichtidentische aber niemals direkt präsentiert, sondern sich als Wahrheitsgehalt des Kunstwerkes immer auch entzieht, ist *mimesis* auch und vor allem ein ‚Eingedenken‘ der solcherart unverfügbaren Wahrheit. Sie ist Eingedenken eines Sich-Entziehenden, eines Geheimnisses, das dem identifizierenden Denken einerseits verborgen bleibt, obwohl es sich seiner habhaft zum machen versucht, und das von ihm andererseits vergessen wird, gerade weil es über das Geheimnis verfügen möchte. Damit entspricht die mimetische Haltung in der Spannung von ‚Anschmiegen‘ und ‚Eingedenken‘ der Spannung von Präsenz und Absenz des Nichtidentischen.<sup>18</sup> Dementsprechend kann man auch von ei-

<sup>16</sup> Dieses Sichanschmiegen ans Objekt ist jedoch zugleich ein aktives Sichanschmiegen-Können und damit kein bloß passives ‚Annehmen‘ des Gegebenen, keine Affirmation an Bestehendes. Das qualitative Subjekt ist somit durchaus ‚autonom‘, insofern es sich zu Gegebenem verhalten kann – und muss. Solcherart bestimmt ist Autonomie für Adorno auch Widerstandspotential gegenüber dem „herrschenden Allgemeinen“. Vgl. hierzu z. B. Adorno 1980 f., 90.

Hinsichtlich des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist noch auf einen anderen Aspekt in Adornos Konzeption aufmerksam zu machen: Wenn nämlich Adorno das Objekt mit dem Einzelnen und Besonderem, also dem Individuellen identifiziert, und wenn das erkennende Subjekt selbst ein Individuum, also Einzelnes und Besonderes ist, dann ist es selbst schon „Objekt“ im Sinne eines materiell Gegebenen. Hier stellt sich allerdings die Frage, was dann darüber hinaus den Subjektcharakter des erkennenden Individuums ausmacht – eine Frage, die Adorno ausklammert.

<sup>17</sup> So gesehen vertritt Adorno nicht nur eine Ding-, sondern auch eine Ereignisontologie, denn gegeben ist beides: Einzelding und Einzelereignis.

<sup>18</sup> Vgl. zur Bedeutung der Erinnerung in der Verknüpfung mit der *mimesis* in Bezug auf das Kunstwerk z. B. Adorno 1993, 197 f.

nem ‚Eingedenken‘ des Nichtidentischen in der *mimesis* an das konkret Gegebene sprechen – nicht nur eines Ereignisses, sondern auch eines ‚Dings‘, und so erfährt das ‚Eingedenken‘ eine Erweiterung über die Erinnerung geschichtlicher Ereignisse hinaus.<sup>19</sup>

Bezieht sich Erinnerung, Eingedenken, aber auch und besonders auf geschichtliche Ereignisse, stellt sich die Frage, was denn überhaupt erinnert wird. Adorno stellt heraus, dass im Mittelpunkt des Eingedenkens nicht in erster Linie die Lichtseite der Geschichte steht, sondern vor allem deren Schattenseite, das Leid und Unrecht. Damit rückt aber nicht nur ein quasi anonymes Einzelereignis ins Zentrum der Erinnerung, nicht *das* Einzelne, sondern *die* Einzelnen, die in Geschichte leben und handeln – und hier insbesondere die Opfer der Geschichte, die Leidenden, Misshandelten, Getöteten. Adorno greift hier unverkennbar Walter Benjamins Gedanken der anamnetischen Solidarität mit den Opfern der Geschichte auf. Im Zentrum dieser Erinnerung steht für Adorno das Eingedenken der Shoa, und dementsprechend ist Erinnerung auch Möglichkeitsbedingung des von Adorno eingeforderten kritischen, ‚verwandelten‘ Denkens, das sich dem eingangs beschriebenen Imperativ unterstellt, dafür Sorge zu tragen, dass sich Auschwitz nicht noch einmal wiederhole.

Unverkennbar sind hier die Parallelen zur jüdischen Tradition: Auch dort steht Erinnerung im Zentrum, Erinnerung etwa an die Zeit der Knechtschaft in Ägypten, an das Exil in Babylon, an die Besetzung des Landes durch fremde Mächte. Aber nicht nur die Leidensgeschichte Israels wird hier erinnert, sondern auch die Befreiungsgeschichte des Bundeschlusses, des Exodusgeschehens, der Gabe des Landes und nicht zuletzt der Gabe des Gesetzes.<sup>20</sup> Diese Befreiungsgeschichte ist aber niemals ungebrochen, sie ist gezeichnet durch Leid, Unrecht, Tod. Menschliche Geschichte ist demnach durch die Ambivalenz von Befreiung und Knechtschaft, Recht und Unrecht, ‚Heilung‘ und Leiden gezeichnet, eben weil sie eine Geschichte unter dem Zeichen der Endlichkeit, Unvollkommenheit, Kontingenz ist. Deshalb wird in der messianischen Tradition und dann vor allem in der Apokalyptik die Befreiungsgeschichte um einen prospektiven Aspekt erweitert und quasi in die Zukunft hinein zu einer Geschichte der Hoffnung auf ungebrochene, universale Versöhnung verlängert. Erinnert wird beides, Vergangenheit und Zukunft, und dies in einem unauflöslichen Ineinander.

Jener messianische Aspekt der Erinnerung, der nichts anderes ist als

<sup>19</sup> Hier zeigen sich eindeutige Nähen zum „Andenken“ bei Heidegger, wiewohl bei Heidegger der geschichtliche Aspekt der Erinnerung an konkrete Ereignisse ausgeklammert bleibt.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu etwa Dtn 5, 6–25.

Hoffnung, begegnet auch bei Adorno in der „Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.“ (Adorno 1988, 395) Im erneuten Rekurs auf das konstellativ verstandene Nichtidentische beschreibt Adorno diese Hoffnung auf Versöhnung nicht als Hoffnung auf eine bruchlose Positivität, in die das Leiden und die Gebrochenheit des Unversöhnten aufgehoben werden: „Wäre Spekulation über den Stand von Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen.“ (Adorno 1980c, 153) Demgemäß bestimmt sich für Adorno Versöhnung und Friede als „Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.“ (Ebd.) Dadurch bleibt die „Gestalt von Hoffnung“ (Adorno 1988, 398) auf ein Mehr erhalten, also eine Transzendenz, die den Status quo übersteigt und damit eine kritisch-verändernde Perspektive ermöglicht, die sich nicht mit der normativen Kraft des Faktischen abfindet: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles [...]“.“ (Ebd., 391) Damit wird deutlich, dass der ursprünglich erkenntnistheoretisch verortete Rekurs auf die Transzendenz des Nichtidentischen auch ethisch-politisch bedeutsam ist, ermöglicht doch dieser Rückbezug auf das ‚Wahrheitsmoment‘ der Konstellation bzw. des Nichtidentischen nicht nur die ethische Forderung, die Dignität des Einzelnen und Besonderen zu achten und zu schützen, sie zu verteidigen gegenüber allen Herrschaftsansprüchen – eine Forderung, die im mehrfach zitierten ‚neuen Kategorischen Imperativ‘ Adornos kulminiert –, sondern auch eine Hoffnungsperspektive, die eben jene ethisch-politische Forderung nicht im Absurden versanden lässt; denn wozu sollte man dem Imperativ Folge leisten, wenn ihm letztlich keine Hoffnung auf Realisierung entspricht?<sup>21</sup> Diesem Hoffnungsmoment in Adornos Philosophie entspricht ein – wenn auch dialektisch gebrochenes – Festhalten an der Möglichkeit von Fortschritt und Veränderung: „Würde wahrhaft der Fortschritt des Ganzen mächtig, dessen Begriff die Male seiner Gewalttätigkeit trägt, so wäre er

<sup>21</sup> So gesehen folgt Adorno hier einer kantischen Perspektive und steht gleichermaßen gegen einen Nihilismus Nietzscheanischer Provenienz wie auch gegen eine Philosophie des Absurden, wie sie vor allem Albert Camus formuliert hatte. Diese Perspektive wird allerdings von Adorno nicht explizit diskutiert. Außerdem gibt es zur kantischen Position eine entscheidende Differenz: Adorno formuliert seine Hoffnungsperspektive im Modus des ‚Als-ob‘ und bleibt damit in letzter Konsequenz aporetisch, wohl aus Furcht vor Rückfall in metaphysisches Präsenzdenken. Kant dagegen geht von der objektiven Gewissheit des unbedingten Sollens und der Postulate Gott, Freiheit und Unsterblichkeit innerhalb der praktischen Vernunft aus.

nicht länger totalitär. Er ist keine abschlußhafte Kategorie. Er will dem Triumph des radikal Bösen in die Parade fahren, nicht an sich selber triumphieren.“ (Adorno 1980d, 49f.)

Ort und Ausdruck dieses Hoffnungsmomentes bzw. utopischen Gehaltes ist wiederum die Ästhetik, genauer: der Wahrheitsgehalt des Kunstwerkes, der bekanntlich nichts anderes ist als das konstellativ gefasste Nichtidentische. Insofern bringt das Kunstwerk in der „apparition“ dieses Wahrheitsgehaltes auch die „Gestalt von Hoffnung“ zum Ausdruck, die das Nichtidentische repräsentiert – und dies im Modus der Konstellation, die der ebenso konstellativ gefassten Wahrheit entspricht, die nicht nur erkenntnistheoretischer Grund, sondern auch ethisches Kriterium und Grund der Hoffnung ist und damit auch Ziel des Handelns: „Die Kunstwerke sagen, was mehr ist als das Seiende, einzig, indem sie zur Konstellation bringen, wie es ist, „Comment c'est“.“ (Adorno 1993, 201)

Von dieser ethisch-politischen Dimension der Hoffnung schlägt Adorno nochmals einen Bogen zurück zur Erkenntnistheorie und verbindet damit gleichsam – kantisch gesprochen – theoretische und praktische Vernunft: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektive zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“ (Adorno 1994, 333)<sup>22</sup>

Dennoch aber sieht Adorno auch die Hoffnungsperspektive, das „Messianische Licht“, unter das Bilderverbot gestellt und damit eingespannt in das Wechselspiel von Präsenz und Absenz, das dem Mehr des Nichtidentischen eignet. Erneut wird deutlich, dass Hoffnung auf Erlösung unauflöslich mit Erinnerung verknüpft ist, und auch dies wird exemplarisch am Kunstwerk ausgeführt: „Weil aber der Kunst ihre Utopie, das noch nicht Seiende, schwarz verhängt ist, bleibt sie durch all ihre Vermittlung hindurch Erinnerung, die an das Mögliche gegen das Wirkliche, das jenes verdrängte, etwas wie die imaginäre Wiedergutmachung der Katastrophe Weltgeschichte, Freiheit, die im Bann der Necessität nicht geworden, und von der ungewiß ist, ob sie wird.“ (Adorno 1993, 204; vgl. Buchholz 1991, 127)

<sup>22</sup> Allerdings folgt auch hier die aporetisch anmutende Zurücknahme und damit das Verharren im ‚Als-ob‘ (vgl. ebd.).

Abschließend lässt sich festhalten: Hinsichtlich des philosophischen Denkens Theodor Wiesengrund Adornos bleibt ein Zweifaches zu betonen: Es ist keine ‚jüdische Philosophie‘ oder gar jüdische Religionsphilosophie, denn erstens thematisiert Adorno weder seine eigene jüdische Herkunft noch reflektiert er aus einer solchen Perspektive heraus, und zweitens ist er kein gläubiger Jude, sondern ein zumindest agnostischer Denker des ‚Als-ob‘.<sup>23</sup> Dennoch aber speist sich sein Denken zutiefst aus Quellen jüdischer Tradition, die er mit Motiven abendländischen Denkens verknüpft, insbesondere in der kritischen Auseinandersetzung mit den Philosophien etwa Kants, Hegels und Marx'. Und zudem ist die Erfahrung der Shoa das entscheidende Movens seines Philosophierens bis hin zu Überlegungen, ob Philosophie „nach Auschwitz“ überhaupt noch möglich sei. Solch ein philosophisches Denken, das einerseits unverkennbar die Spuren jüdischer Tradition in sich trägt und das sich andererseits in durchaus kritischer Auseinandersetzung in die Tradition abendländisch-aufklärerischen Denkens stellt (vgl. das klare Bekenntnis zur Aufklärung in Horkheimer/Adorno 1969, 3), welches sich auch aus Quellen jüdischen Denkens speist<sup>24</sup>, ist beispielhaft für ein philosophisches Denken, das sich den Herausforderungen der späten, sich selbst reflexiv gewordenen Moderne stellen will, in der der Imperativ, das Einzelne und Besondere vor dem Zugriff des „herrschenden Allgemeinen“ und dessen Vernichtungszwang zu retten, eine neue Bedeutung erlangt hat.

### *Literatur*

- Adorno, Th. W.: Résumé über Kulturindustrie. In: Ders.: Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. Frankfurt a. M. 1967.
- Adorno, Th. W.: Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1980a, 169–191.
- Adorno, Th. W.: Anmerkungen zum philosophischen Denken. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1980b, 11–19.
- Adorno, Th. W.: Zu Subjekt und Objekt. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1980c, 151–168.
- Adorno, Th. W.: Fortschritt. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1980d, 29–50.
- Adorno, Th. W.: Vernunft und Offenbarung. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1980e, 20–28.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu auch die Einleitung dieses Bandes sowie meine Bemerkungen zu Lyotards ‚jüdischer‘ Philosophie in diesem Band.

<sup>24</sup> Vgl. dazu ebenfalls meine Ausführungen zum Verhältnis von jüdischem und abendländischen Denken im Beitrag zu Lyotard in diesem Band.

- Adorno, Th. W.: Erziehung nach Auschwitz. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1980f, 85–101.
- Adorno, Th. W.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. <sup>5</sup>1988.
- Adorno, Th. W.: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Frankfurt a. M. 1990.
- Adorno, Th. W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M. <sup>13</sup>1993.
- Adorno, Th. W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. <sup>22</sup>1994.
- Benjamin, W.: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Erkenntniskritische Vorrede. Frankfurt a. M. 1978.
- Buchholz, R.: Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne. Frankfurt a. M. u. a. 1991.
- Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 1969.
- Wendel, S.: Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos. München 1997.
- Wendel, S.: Von der Postmoderne zurück zur Moderne. Adornos Kritische Theorie als Anknüpfungspunkt für eine Theologie der späten Moderne. In: Orientierung 13/14 (1999), 151–157.