

Thomas Maul

Darum negative Dialektik

Die Entfaltung des Existenzialurteils
als Aufhebung von Positivismus
und Metaphysik

XS-Verlag

3., durchgesehene Auflage 2024

© XS-Verlag, Berlin 2014

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags, der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert, verarbeitet oder verbreitet werden.

Satz: Silberstein Produktion
Umschlagentwurf: Jenny Dam
Druck: CPI
Printed in Germany

ISBN 978-3-944503-05-9

Für Sandra

Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.

T.W. Adorno, *Negative Dialektik*

Dem unversöhnlichen Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkakts gegen das bloß Seiende, die gewalttätige Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt meint, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging.

[...]

Und das ganze Kunststück der Philosophie wäre demnach, offen zu philosophieren und doch nicht molluskenhaft, doch nicht beliebig sich anhängend an alle erdenklichen Gegenstände, sondern so, dass es seiner inneren Nötigung gehorcht und dass es einen objektiven Zwang dabei verfolgt.

T.W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik*

Inhalt

Worum es geht	13
Dinge-an-sich	16
Hegels absoluter Idealismus	24
Lenins absoluter Materialismus	30
Empirisches und transzendentes Subjekt	34
Transzendente Ideen	39
Hegels Dialektik	43
Vom Geist zur Arbeit	50
Der kategorische Imperativ	55
Vernunft und Wirklichkeit	60
Dialektik der Aufklärung	66
Das Existenzialurteil	75
Denken und Handeln nach Auschwitz	85
Die Abschaffung des Todes	97
Negative Dialektik	103
Anmerkungen	115
Literaturverzeichnis	127

Worum es geht

Negative Dialektik ist älter als das gleichnamige Buch Adornos, der ihren Begriff für »im Wesentlichen« identisch mit demjenigen Kritischer Theorie erklärt, »vielleicht, um exakt zu sein, mit dem einen Unterschied, dass Kritische Theorie ja eben wirklich nur [...] die *Theorie* bezeichnet, während Negative Dialektik [...] ebenso auch die *Realität*, die davon getroffen wird.«¹ Wie Kritische Theorie ist daher auch negative Dialektik »als ganze ein einziges entfaltetes Existenzialurteil«², dessen mit Anbeginn des Denkens gegebenen abstrakten Gehalt – nämlich: dass Leiden nicht sei!³ – Marx (1844), Horkheimer (1937) und Adorno (1962) in Reflexion auf den jeweiligen Stand der bürgerlichen Gesellschaft – Blüte/Verfall, Barbarisierung/Auschwitz, Postnazismus – materialistisch bestimmen. Darin liegt der entscheidende Unterschied zur traditionellen Theorie (zur Hegelschen Dialektik und idealistischen wie materialistischen Metaphysik ebenso wie zum Positivismus), der zwar einer ums Ganze ist, sich zugleich aber bloß in der Nuance vollzieht, weshalb die Radikalität Kritischer Theorie weniger im Bruch *mit* als vielmehr im Zuendedenken *von* Kant, Hegel, Popper aufzufinden ist. Statt also eine philosophische Schule neben anderen zu begründen, steht der im Idealismus und Positivismus bereits angelegte und nun vollzogene Übergang von einer Kritik der Begriffe zur Kritik der Sachen für die einzige Form, in welcher der Wahrheit verpflichtetes Denken möglich ist – wobei dessen letzte Bewahrheitung allerdings von jenem Außertheoretischen abhängt, das sich heute verstellt zeigt: revolutionäre Praxis.⁴

Wenn Kritische Theorie gleichermaßen gegen den ideologischen Betrieb postbürgerlicher Wissenschaft und jedwede subjektiv-willkürliche bzw. dezisionistische Standpunktphilosophie oder Weltanschauung, zu der leninistische, existentialistische, poststrukturalistische und positivistische Marxisten sich bekennen mögen, darauf beharren kann, die »fortgeschrittenste Gestalt des Denkens in der Gegenwart«⁵ zu sein, dann weil Bestimmung und Entfaltung des Existenzialurteils eben einer objektiven Nötigung folgen. Lässt sich schon der Marxsche kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, als »logische« Konsequenz immanent entwickelter und aufgehobener Widersprüche der – mit Anlehnung an Kant unterschiedenen – sowohl theoretischen als auch praktischen Vernunft erweisen, führen Horkheimers und Adornos Reformulierungen des Existenzialurteils (zunächst angesichts der heraufnahenden Barbarei, dann nach Auschwitz) die beiden Hauptstränge der Aufklärung und ihrer Selbstkritik (Kant-Hegel-Marx und Schopenhauer-Nietzsche-Freud) zusammen. Noch die dabei unabdingbar in Rechnung zu stellende Vermitteltheit fortschreitender Vernunft als Aufklärung über die Aufklärung durch Nicht-Diskursives wie Geschichte und leibliche Impulse konfrontiert *ratio* nicht mit ihrem Gegenteil, gänzlich Anderen oder ihr rein Äußerlichen, ist sie schließlich selbst historisch entstandene Funktion der Selbsterhaltungstrieb: Abwehrinstrument gegen (Natur-)Gewalt.

Darum durchdringen sich in den Begriffen und Wendungen negativer Dialektik (wie Nichtidentisches, Vorrang des Objekts, Nichtbegriffliches und Totalität sowie Einheit des Vielen ohne Zwang, Versöhnung und Abschaffung des Todes) erkenntnistheoretische und utopische, rationale und leibliche Momente unzertrennlich, und zwar ohne, dass ihnen – wie von positivistischen

Gegnern jeder Dialektik seit Popper unterstellt – auch nur ein Hauch Obskurantismus anhaften würde.

Dinge-an-sich

Strukturlogisch sind allein mit dem Begriff des Erkennens bereits drei Termini gesetzt: das Erkenntnissubjekt, die Erkenntnistätigkeit und das Erkenntnisobjekt. Die neuzeitliche Philosophie setzt bekanntlich mit einem Akt der radikalen Destruktion und Rekonstruktion dieser Voraussetzung und ihrer Elemente ein. Descartes' Suche nach einem absolut gewissen Ausgangspunkt der Erkenntnis lässt ihn zunächst an Allem (insbesondere der Existenz der Außenwelt) zweifeln, bis zunächst nichts mehr übrig bleibt als dieses unbezweifelbare Zweifeln selber. In jenem *cogito* – dem Erkenntnissubjekt – findet er dann die Idee einer Substanz auf, »die unendlich, unabhängig, allwissend und allmächtig ist und von der ich selbst geschaffen bin ebenso wie alles andere Existierende, falls es solches gibt.«⁶ Mit der Überlegung, dass kein unvollkommenes Wesen die Vorstellung eines vollkommenen Wesens in sich tragen könnte, wenn sie ihm nicht von eben diesem eingepflanzt worden wäre, ist für Descartes die Existenz Gottes bewiesen. Und da Gott – dem Begriffe nach – kein Betrüger sein könne, müssen auch die körperlichen Dinge, welche die Sinne als »außer mir« existierend behaupten, die *res extensa*, eben dergestalt wirklich vorhanden sein. Die Möglichkeit von Wahrheit und Irrtum in der menschlichen Erkenntnis dieser Dinge liege darin, dass der Mensch von Gott als unvollkommen, frei und mit Vernunft begabt geschaffen wurde, folglich der richtige Gebrauch seiner Anlagen zu adäquater Erkenntnis führen kann – was jedoch nicht mehr Gegenstand der *Meditationen* ist, die

sich in dieser »Grundlegung der Erkenntnis« erschöpfen. Ihr tendenziell tautologisches Verfahren wurde beispielsweise von Hegel pointiert kritisiert, soweit das, »was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt«, zuerst »ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit« sei, »auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so dass am Ende die Sache genommen wird wie vorher.«⁷

Kant dagegen geht ohne Rekurs auf Gott davon aus, dass die Welt, die Natur und die Einzeldinge – deren noch philosophischer Bezeichnung in der Antike etymologisch jene kindliche Geste zugrunde liegt, in der das Zeigen auf Etwas mit den Worten »Dies da« begleitet wird – unabhängig vom Erkenntnisakt, vom menschlichen Bewusstsein, also der Bezugnahme von jenem auf diese, existieren, d.h. durchs erkennende Subjekt weder erst hervorgebracht werden noch gar lediglich seiner Einbildung entspringen. Was Adorno gegen Popper festhält und was letztlich auch gegen Hegel zu wenden wäre, wird damit von Kant essentiell berücksichtigt: »Erkenntnis lebt von der Beziehung auf das, was sie nicht selber ist, auf ihr Anderes.«⁸ In diesem Sinne meint auch das Postulat vom Vorrang des Objekts zunächst nicht mehr als die Konsequenz der entscheidenden Differenz zwischen dem unmittelbaren Dasein eines Objekts und seiner Wahrnehmung: Während der Gegenstand als solcher auch ohne Wahrnehmungsakt existiert, ist das Erkenntnissubjekt auf ein Objekt angewiesen. Darin spricht sich das vorbewusste Wissen bzw. die vorbegriffliche Erfahrung (etwa des Kindes) aus, dass der Gegenstand nicht verschwindet, nur weil man sich von ihm abwendet, bzw. dass das, was Angst auslöst, nicht beseitigt werden kann, indem man seine Augen mit den Händen verdeckt. Kann etwa Adorno diese vorphilosophische Prämisse als solche gelten lassen, insofern Kritische Theorie kein vom *common sense* absolut Verschiedenes ist, »sondern wesentlich in dessen kritischer Selbstreflexion und

Selbstbesinnung« besteht⁹, suchte der Kantische Szientismus die »Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme«¹⁰ noch gegen Descartes und Berkeley zu »beweisen«, was z.B. im Kapitel *Widerlegung des Idealismus*, das in der *Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft* aufgegriffen wird, umständlich gerät und in der *Vorrede zur ersten Auflage* aufs immanent widersprüchliche Argument hinausläuft, dass Wahrnehmung immer Wahrnehmung von Etwas und nicht von Nichts sei, d.h., von Etwas außerhalb ihrer selbst affiziert werden müsse. Schließlich soll hier die bei Kant ansonsten allein subjektiv-transzendental gültige Kategorie der Kausalität (Ursache-Wirkung) die erkenntnisunabhängige Existenz des Objekts verbürgen. Für die »Erfahrung« jedenfalls »von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist« bzw. »welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muss«, »etwas Wirkliches außer mir«¹¹, stehen Kants *Dinge-an-sich*, wie sie in ihrer von der menschlichen Wahrnehmung unabhängigen Gestalt existieren – und das im Plural. *Das Ding-an-sich* (in einem Singular, der mehr als ein bestimmtes unter mehreren meinte) gibt es in diesem quasi empirisch-materialistischen Gebrauch der Wendung *Dinge-an-sich* durch Kant – der mit ihrem transzendentalphilosophischen nicht zu verwechseln oder gar zu konfundieren ist, dazu später – schlicht und ergreifend nicht.

Die klassische erkenntnistheoretische Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt überwindet Kant nun durch die Einführung des Begriffs *Phaenomenon* (Erscheinung) als Synthesis von Objekt (*Ding-an-sich*) und Subjekt. Zwar bedeutet die subjektive Präformierung des Phänomens durch Beschaffenheit und Anzahl der Sinnesorgane sowie der transzendentalen Kategorien und Ideen, dass der jeweilige Gegenstand in seinem unmittelbaren Ansichsein nicht erkannt werden kann. Und doch hat dieses Modell mit einem Subjektivismus bzw. Erkenntniskeptizismus,

welcher der Zufälligkeit, Willkür, Relativität oder Perspektivität von Erkenntnis das Wort reden würde, wenig zu tun. Nicht nur macht sich ja auch das Ding-an-sich, den Begriff der Synthesis ernst genommen, im Phänomen geltend (wenn auch nicht mehr als solches, sondern vermittelt), was Kant selber dort dementiert, wo er nahelegt, man würde in den Gegenständen bloß vorfinden, was man in sie hineinlegt¹². Auch dem subjektiven Moment wohnt Objektives inne: werden die Sinnesorgane (selbst von Natur) doch von Kant so überindividuell und allgemein verbindlich gedacht wie die Anschauungsformen und Verstandeskategorien des Subjekts. Daher bedeutet die Rede von der Unerkennbarkeit des Dings-an-sich als absoluter Schranke der Erkenntnis bei Kant *der Sache nach* kaum mehr als die Trivialität, dass man den obzwar unabhängig vom Erkennen *existierenden* Gegenstand eben nicht unabhängig von derselben Erkenntnistätigkeit *erkennen* kann – etwa nach dem Modell einer Residualtheorie von Wahrheit¹³, die übers Durchstreichen des Subjektiven zum jeweiligen (reinen) unmittelbaren Sein des Objekts vorzustoßen sucht, dabei jedoch mit dem Phänomen auch jedes Objekt verlöre, weil dieses unmittelbar nur ist, soweit es nicht erscheint, und soweit es erscheint, nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt ist. So wenig man mit einer Jungfrau schlafen kann, ohne sie zugleich zu entjungfern, so wenig sich Unberührtes als Unberührtes berühren lässt, so wenig bezeichnet die Kantische Grenze der Erkenntnis einen Mangel, der ihr innewohnen würde und darin über das hinausginge, was mit ihrem Begriff bereits gesetzt ist: Vermittlung. Nicht auch fliegen zu können, während man läuft – das als Mangel des Laufens zu denken, ergäbe Sinn bloß, solange man es jedem Besonderen als seinen Mangel anrechnete, nicht zugleich auch alles andere zu sein.

Da es ebenso unzulässig ist, dem Kantischen Erscheinungsbegriff den pejorativen Klang beizulegen, den er in der philo-

sophischen Unterscheidung von Wesen und Erscheinung hat, die bei Kant – was durchaus zu kritisieren wäre – kein Thema ist¹⁴, verbirgt sich ›hinter‹ der Erkenntnisschranke – schon die räumliche Metaphorik ist irreführend – auch nicht das Eigentliche, Relevante, ist das jeweilige (als solches unerkennbare) Ding-an-sich mitnichten das Wesen des Phänomens, schon gar nicht, wie Adorno und Tiedemann bisweilen nahelegen: Platzhalter fürs Absolute oder Unbedingte.¹⁵ Die unüberschreitbare Vermittlungsbedürftigkeit des Nichtidentischen (hier: Subjekt und Objekt, unmittelbares Sein und vermitteltes wie vermittelndes Erkennen) sagt also nichts gegen die Möglichkeit objektiver Wahrheit und fortschreitender Erkenntnis aus, wie in folgender Passage aus der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich wird:

»Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann. [...] Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen: so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dass man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich dass wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, vielweniger, wie sie beschaffen sei[e]n.«¹⁶

Diesem nüchternen Gattungssubjektivismus wird etwa die Rede von einem »Block [...], der nach der Kantischen Doktrin den Menschen das An sich versperrt« (Adorno) – ja die Annahme überhaupt eines zu kritisierenden (vgl. Adorno, Schmidt) oder zu verteidigenden (vgl. Haag) »Kantischen Chorismos« – nicht gerecht.¹⁷ Gänzlich haltlos überdies das verbreitete Lamentieren

über die Kantischen Dualismen Subjekt vs. Objekt oder gar Erscheinung vs. Ding-an-sich, so wie auch Nietzsches auf Kant gemünzte berühmte Polemik gegen metaphysische »Hinterweltler« völlig verfehlt, dass Subjekt, Objekt und synthetisierendes Phänomen bei Kant ontisch ein und derselben Welt – einem Seinszusammenhang, wenn man will – angehören.

Allerdings wäre das gerade in seiner Einfachheit unwiderstehliche Erkenntnismodell Kants weiter zu dynamisieren, fehlt ihm doch vom Subjekt wie Objekt jedes geschichtliche und gesellschaftliche Verständnis. So denkt zum Beispiel Horkheimer – durch Hegel und Marx gegangen – Kant weiter: »Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstandes und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs. Beide sind nicht nur natürlich, sondern durch menschliche Aktivität geformt.«¹⁸

Dass die Einzeldinge unabhängig vom Erkenntnisakt, an sich existieren, heißt ja nicht, dass sie in ihrem Werden und Vergehen unabhängig voneinander (also isoliert und für sich) werden und vergehen; man denke allein an die Eingebundenheit alles Lebendigen in den Stoffwechselprozess, der nichts, was an ihm teilhat, in seinem Sosein unverändert lässt. Insofern abstrahiert Kants Ansichsein, wie Hegel treffend bemerkt, »von allem Sein-für-Anderes«¹⁹. Über diese sich an Widerspruch, Gegensatz und Reziprozität entzündende Prozesshaftigkeit des Naturzusammenhangs, die den Menschen als Naturwesen und alle Einzeldinge involviert, hinaus, verändert der Mensch als gesellschaftliches und geschichtliches Wesen sich selbst und seine vorgefundene Umgebung aber wie keine andere Gattung. Das betrifft in Maßen sogar das Antlitz der Erde, vor allem meint es die Einrichtung der Gesellschaft, die seine historische Wirklichkeit samt seiner Beziehung zur (inneren wie äußeren) Natur wesentlich konstituiert.