

Karl Jaspers und Theodor Adorno

Werk und Wirkung der Denker 50 Jahre nach ihrem Tod

Vor genau 50 Jahren starben zwei große Denker, die Deutschland nachhaltig prägen sollten: Karl Jaspers, seines Zeichens Psychiater und Existenzphilosoph, und Theodor W. Adorno, der vornehmlich im Bereich der Sozialforschung und Kulturkritik von sich reden machte. Weil es um beide mittlerweile etwas ruhiger geworden ist, griff die Katholische Akademie in Bayern das anstehende Jubiläum dankbar auf, um einen frischen Blick auf das zu werfen, was von beiden geblieben ist.

So stellten am Abend des 9. April 2019 der Präsident der Karl-Jaspers-Stiftung, Prof. Dr. Anton Hügli, sowie der Adorno-Schüler und -Biograph Prof. Dr. Stefan Müller-Doohm die beiden Philosophen ausgiebig vor und hatten anschließend nicht nur die vielen Rückfragen aus dem Publikum zu beantworten, sondern auch über das spannungsreiche Verhältnis aufzuklären, das Jaspers und Adorno bis heute verbindet. Lesen Sie nachfolgend die beiden Vorträge des Abends.

Das Denken von Karl Jaspers im Überblick

Anton Hügli

I. Einführung

Als Karl Jaspers vor 50 Jahren starb, war er im deutschsprachigen Raum der wohl bekannteste Philosoph, weltweit, gemessen an der Zahl der Übersetzungen seiner Bücher, der am meisten rezipierte deutsche Philosoph. Das große öffentliche Interesse ist längst geschwunden. In der philosophischen Fachwelt hat er ohnehin wenig Echo gefunden, und durch das ihm anhängende Etikett „Existenzphilosoph“ wirkt er wie ein Relikt aus abgelebten Zeiten. Warum also sollte man sich mit ihm heute und ausgerechnet heute aus anderem als bloß historischem Interesse beschäftigen?

Meine Antwort, auf den einfachsten Nenner gebracht: Jaspers hat, in einer Zeit der Orientierungslosigkeit – in die wir offensichtlich erst richtig hineingekommen sind – gezeigt, was Philosophie ist und warum Philosophie nützt – nicht irgendeine Philosophie, sondern jene, die mit Sokrates beginnt und die den „kleinen“ Unterschied zu machen weiß zwischen dem, was man wissen, und dem, was man nicht wissen kann.

Für Jaspers ist unbestritten: Es gibt eine Realität, es gibt Dinge, die man wissen kann. Keiner kann Philosoph sein, der sich nicht um dieses Wissen bemüht – dem methodisch disziplinierten Erkenntnisweg folgend, den die neuzeitlichen Wissenschaften gewiesen haben. Dieser Wissensdrang trieb ihn dazu, dass er – seiner heimlichen Neigung zur Philosophie zum Trotz – erst Jura, dann Medizin studierte, sich in Psychopathologie spezialisierte und, auf die Art und Weise reflektierend, in der auf diesem Feld Wissen gewonnen werden kann, mit seiner *Allgemeinen Psychopathologie* von 1913 ein umfassendes, mehrfach aufgelegtes und bis heute noch maßgebliches Lehrbuch schrieb.

Doch: Wer entschieden und ernsthaft

wissen will, weiß umso mehr auch um die Grenzen, an denen unser Nichtwissen beginnt. Auf die erste aufmerksam gemacht wurde Jaspers durch seinen verehrten Lehrer, den Soziologen Max Weber: Wissenschaft kann zwar erkennen, was der Fall ist, aber sie wird uns nie sagen können, was der Fall sein soll und was wir wollen sollen. So kann keine Wissenschaft uns sagen, warum überhaupt Wissenschaft sein soll.

Eine zweite, und wohl die entscheidendste, ist die Grenze, die ihm Kant eröffnet hat: Wissenschaft ist immer partikular und perspektivisch, sie erkennt immer nur bestimmte Gegenstände in der Welt, aber nie die Welt als Ganze. Hinter jedem Horizont öffnet sich ein

weiterer Horizont, so ins Unendliche. Dies gilt auch für uns selbst, wir können immer nur Teilaspekte unseres Daseins erkennen, aber wir wissen nie, wer oder was wir letztlich, im Ganzen unseres Wesens sind. Wir sind immer mehr, als wir von uns wissen können.

Die dritte Grenze hat Jaspers selbst aufgezeigt: Es ist der Umstand, dass wir uns in Situationen finden, die wir nicht verändern und denen wir nicht entkommen können: dass wir nicht leben können, ohne zu leiden und zu kämpfen und uns schuldig zu machen, dass wir immer in Situationen verstrickt sind und dass wir sterben müssen. In diesen Grenzsituationen, wie Jaspers sie nennt, sind wir mit all unserem Weltwissen und all unseren Techniken am Ende. Das ihnen allen Gemeinsame ist, unter subjektivem Gesichtspunkt – das Leiden als Letztes, als Unabwendbares. Hier berührt Jaspers sich mit Adorno und dessen Beharren auf der Negativität dessen, was nicht sein soll, dem unsäglichen und sinnlosen Leiden.

Wie verhalten wir uns gegenüber diesen Grenzen? Wir können sie ignorieren und verdrängen, mit Illusionen zu decken, in harmonistische Welterklärungen flüchten und uns in rationalen „Gehäusen“ einschließen, wir können, wissenschaftsabergläubisch, von einem Totalwissen träumen und uns einer Totalplanung des Menschen und seiner Geschichte verschreiben. Wir können aber auch das Gegenteil tun: uns diesen Grenzen stellen, sie uns klarer zu machen versuchen – um dabei zu erleben, dass mit der größeren Klarheit auch das Verlangen wächst, über diese Grenzen hinauszugelangen, zu erfahren, worauf es uns ankommen soll, und Halt zu finden, auch wenn alles ins Wanken gerät.

II. Jaspers' Weg von der Psychologie zur Philosophie

Als Psychologe, als der sich Jaspers nach seiner Habilitation und seiner Ernennung zum Extraordinarius für Psychologie noch verstand, versucht er in seiner *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) einen Überblick zu gewinnen über die Vielfalt bisher erdachter Möglichkeiten, sich Bilder von einem Weltganzen zu schaffen und in ihnen Sinn zu finden. Dabei ist ihm aber durchaus bewusst, dass dies nur abstrakte Möglichkeiten sind, durch die wir nichts zu wissen und keine Anleitung zum Leben bekommen können. Sie mögen als solche vielleicht der Bildung dienen, die wir ästhetisch genießen, von Bedeutung aber sind sie erst, wenn das Entscheidende hinzukommt: die eigene prüfende Suche nach der Sinnmöglichkeit, auf die hin ich mein Leben wagen will. Wie aber soll diese Prüfung vor sich gehen, was bringt mich dazu, diesen Sprung zu tun? Der Sprung übrigens, dem sich Adorno, im Gegensatz zu Jaspers, hartnäckig zu verweigern scheint und zu dem er dennoch immer wieder anzusetzen versucht.

Jaspers wurde zunehmend klar, dass er sich mit dieser Frage nicht mehr im Feld der Psychologie, sondern im Feld der Philosophie bewegte. Er markierte dies auch nach außen, indem er sich 1922 auf einen Lehrstuhl für Philosophie berufen ließ, als Professor gleichsam sein Psychologiestudium nachholte und nun systematisch den Fragen nachging, die ihn bedrängten. Im Grunde sind es keine andern als die berühmten drei Grundfragen Kants: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was kann ich hoffen – wenn ich tue, was ich soll?

III. Jaspers' Existenzphilosophie

Das Ergebnis von Jaspers' Denkarbeit ist das 1932 erschienene dreibändige Werk, das er schlicht *Philosophie* nannte.

Der erste Band unter dem Titel *Weltorientierung* gilt der bereits erörterten ersten Frage nach den Bedingungen und Grenzen unseres Wissens, der zweite Band, *Existenzerhellung* genannt, führt die Frage philosophisch weiter, die in der *Psychologie der Weltanschauungen* offen geblieben ist: Was ermöglicht es uns, angesichts der Grenzsituation, nicht in Nihilismus und Verzweiflung zu versinken, sondern – alle endlichen Daseinszwecke hinter uns lassend – das zu finden, was wir in Unbedingtheit wollen, und so zu dem zu werden, der wir wirklich sind? Diese Möglichkeit eines jeden Menschen, er selbst zu sein, ist das, was Jaspers mit Kierkegaard Existenz, genauer: mögliche Existenz nennt.

Doch wie wird die mögliche Existenz zur wirklichen Existenz, die weiß, was sie in Unbedingtheit will? Auch dies wissen wir nicht. Wenn uns der „Aufschwung“ gelingt, ist es, „als ob wir uns geschenkt würden“. Ich bin das, was ich als Existenz bin, nicht durch mich selbst – so wenig wie ich durch mich selbst in die Welt gekommen bin. In dem Maße, wie ich mir meiner selbst bewusst werde, werde ich mir darum auch jenes Anderen bewusst, durch das ich selber bin – ein Umgreifendes, so der Terminus von Jaspers, das sowohl mich wie die Welt übersteigt. Er nennt es Gott oder Transzendenz, wohl wissend, dass dies bloß Namen sind für ein Sein, von dem wir doch nie sagen können, was es ist. Dass es ist, soll uns genügen. Keine Existenz ohne Transzendenz: So lautet nunmehr die Losung des Jaspers'schen Philosophierens, das er selbst Existenzphilosophie nennt. Ohne den Anspruch allerdings, damit eine neue Philosophie zu erfinden. Existenzphilosophie ist für ihn, was die Philosophie – seine sokratische Philosophie – schon immer gewesen ist.

Auch dies, dass sich Transzendenz nicht denken lässt, muss gedacht sein. Denkbar ist, dass es etwas gibt, das sich nicht denken lässt. Der dritte Band von Jaspers' *Philosophie* kreist darum um die Frage nach der Transzendenz, nach dem, was überhaupt ist, was über uns und die Welt hinaus allein noch bleibt. Bisherige Formen metaphysischen Denkens „beschwörend“, öffnet Jaspers den Raum, der mit der Idee der Transzendenz aufgespannt wird. In Erinnerung an die philosophische Disziplin, die noch spekulativ Gott erdenken zu können glaubte, nennt er seinen dritten Band *Metaphysik*. Sein Schlüsselbegriff für die Art und Weise, wie Transzendenz uns in dieser Welt gegenwärtig werden kann, ist der Begriff der Chiffer. Er steht für das geheimnisvolle Leuchten der Dinge, die plötzlich Tiefe bekommen und in deren Licht uns Transzendenz auf uns unbegreifliche Weise aufscheinen kann. Der Chifferbegriff ist dann später, in Jaspers' Basler Zeit (ab 1948) der Ausgangspunkt für seine Entfaltung dessen, was er philosophischen Glauben nennt, und für seine tief greifende Auseinandersetzung mit der Offenbarungsreligion als der Gegenmacht zur Philosophie, die heute aktueller ist denn je.

IV. Jaspers als Philosoph der Vernunft

Doch zurück zu den Dreißiger Jahren. Eine noch unbewältigte Aufgabe nach seiner *Philosophie* bleibt, die Jaspers fortan nicht mehr loslässt und die ihn veranlasst, eine auf vier Bände angelegte *Philosophische Logik* zu schreiben. Es ist die Aufgabe, eine Antwort zu finden auf die unabweisbare Frage: Über die Welt hinaus denken, Existenz „erhellen“, Transzendenz „beschwörend“, worauf stützen wir uns, wenn wir dies tun, wenn dies alles doch jenseits jeder Erkenntnis liegt? Wenn wir nicht



Prof. Dr. Anton Hügli, Professor em. für Philosophie und Pädagogik an der Universität Basel



Foto: akq-images / picture-alliance / Heinz-Jürgen

Der deutsche Psychiater und Philosoph Karl Jaspers (li.) erhält 1958 in Frankfurt am Main den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Gesellschaft leistet ihm der damalige Bundespräsident Theodor Heuss.

wissen, was wir hier tun, werden wir nie Herr unseres Denkens sein.

Es ist wiederum Kant, der Jaspers hier den Weg gewiesen hat: Was wir nicht erkennen können, das können wir doch denken – wir wissen nicht, was das Ganze ist, innerhalb dessen wir stehen, aber wir haben die Idee eines solchen Ganzen, und diese Idee beweist ihre Wirklichkeit insofern, als sie uns dazu antreibt, nach Einheit, nach Zusammenhang zu suchen, und diese Suche selbst dann nicht aufgeben, wenn wir scheitern. Dieses auf Ideen gerichtete Denken nennt Jaspers mit Kant Vernunft. Vernunft ist das Band, das uns mit allem und mit allen verbindet. Vernunft, so kann Jaspers darum auch sagen, ist nichts anderes als der „Wille zu grenzenloser Kommunikation“, sie ist wie das „Ausstrecken der Hände“. Für unsere existenzielle Selbstvergewisserung ist sie als Medium ebenso notwendig wie die Luft zum Atmen.

Statt Existenzphilosophie möchte Jaspers seine Philosophie darum nun lieber Philosophie der Vernunft nennen. Doch wiederum nicht, um etwas Neues anzukündigen, sondern um noch stärker zu betonen, worum es ihm von Anfang schon ging: um die Polarität von *Vernunft und Existenz* – so der Titel seiner programmatischen Schrift von 1935. Existenz – zur Bezeichnung für den Ort, an dem alles, was wirklich sein soll, entschieden werden muss; Vernunft – als Lösungswort für den unendlichen Raum der Möglichkeiten. Fehlt die Vernunft, ersticken wir in uns selbst, fehlt die Existenz, verbläst es uns ziellos in alle Richtungen.

Die Funktionsweise der Vernunft und ihr Verhältnis zur Erkenntnis des Ver-

standes zu erkunden, wird in der Hitlerzeit dem auf Grund seiner Ehe mit einer Jüdin ab 1937 unter Lehr- und ab 1938 unter faktischem Publikationsverbot stehenden Jaspers zum Hauptprojekt seiner stillen Arbeit. Es ist nicht zuletzt auch seine Antwort auf den Kommunikationsabbruch und die Vernunftfeindlichkeit des Faschismus. Als erster Band erscheint dann 1947 das mehr als 1000-seitige Buch *Von der Wahrheit*, drei weitere Bände fanden sich als Entwürfe im Nachlass.

Die entscheidende Prämisse dieser „Philosophischen Logik“: Vernunft ist nicht ein obskures, esoterisches Vermögen, das uns in ein von allem Menschlichen verlassenes fernes Gedankenreich führt: Es ist die Art und Weise, wie Menschen bewusst oder weniger bewusst in den verschiedensten Bereichen ihres Lebens denken: im Alltag sowohl wie in der Wissenschaft, der Kunst, der Religion und im praktischen Leben. Wenn wir die Logik dieses Denkens erforschen wollen, müssen wir darum von dem Ort ausgehen, an dem wir sind, und an dem alles, was es für uns gibt, gegenwärtig werden muss. Hier, in dieser Welt, muss sich bewähren, was als wahr gelten soll. Die rationalen Mittel des Verstandes, mit deren Hilfe wir die Dinge in der Welt erkennen, sind die einzigen, die wir haben, um den Raum der Vernunft zu erschließen. Philosophierend können wir darum nur eines tun: uns mit Hilfe des von den Philosophen im Lauf der Zeit bereitgestellten „Handwerkszeugs des Philosophierens“ bewusst machen, was wir tun, wenn wir denken, und – im Gespräch miteinander – kritisch prüfen, welches die möglichen Kategorien, Formen und Methoden

vernünftigen Denkens sind und wo deren Grenzen liegen. Und immer wieder werden diese Schwindel erregenden Grenzen sichtbar: Jeder Versuch, über den methodisch gesicherten Boden der Wissenschaft hinaus das Umgreifende zu denken, endet in Widersprüchen und Tautologien – und ist letztlich zum Scheitern verurteilt.

V. Jaspers' Erhellung des Raums der Vernunft

Das Scheitern zeigt sich auch in den Resultaten transzendierenden Denkens. Was wir suchen, ist das eine, das umgreifende Sein. Statt des Einen aber haben wir immer nur – das Viele. Das eine Umgreifende, „in dem wir uns finden“, ist zerspalten in eine Vielzahl von Weisen des Umgreifenden. Nicht nur Welt und Transzendenz sind solche Weisen des Umgreifenden, auch jeder einzelne Mensch ist selber schon ein Umgreifendes und findet sich wiederum vor in unterschiedlichen, sich wechselseitig umgreifenden Ganzheiten, die ihren je eigenen Wahrheitssinn haben: Wir sind biologische Wesen, für die nur wahr ist, was der Selbsterhaltung dient; wir sind mit Hilfe des Verstandes erkennende Subjekte, die sich als identische wiederfinden in einem allen gemeinsamen Bewusstsein überhaupt; wir sind an gesellschaftlicher Praxis teilnehmende, mit Phantasie begabte, von Ideen geleitete Individuen; und über all dies hinaus mögliche Existenz, auf der Suche nach dem unbedingt Wahren. Den Menschen als Menschen gibt es ohnehin nicht, es gibt ihn nur in der Pluralität von Formen des Erlebens, Fühlens und Denkens und letztlich nur als unendliche

Vielzahl von Individuen in ihrer einmaligen Geschichtlichkeit.

Pluralität anerkennen, an Unterscheidungen festhalten, Differenzen aushalten: dies ist die entscheidende kritische Funktion der Vernunft. Darum kämpft sie auch gegen jedes Denken, das Unterschiede verwischt, Werte für Wissenschaft verkauft, den Anspruch auf ein Totalwissen oder eine Letztbegründung erhebt, kurz – gegen alles Absolutistische, Totalitäre und Totalisierende. Konsens mag es in der wissenschaftlichen Erkenntnis geben, aber wo es um Vernunftglauben geht, da findet der Kampf kein Ende. Was aus uns wird, muss immer wieder neu entschieden, was für uns gelten soll, immer wieder neu geprüft werden. Philosophie ist darum nie am Ende, nie bei einem letzten Wort, und weil es kein letztes Wort gibt, können wir nicht Philosophie als Lehrbestand, sondern nur philosophieren lernen.

Vernunft sei für uns als geistige Wesen ebenso notwendig wie die Luft zum Atmen, sagt Jaspers. Diese Metapher erhellt – in einem einzigen Bild – die Wirkungsweise der Vernunft. Sie ist nicht nur selber wie Luft, sie verschafft uns auch Luft. Und sie tut dies sowohl negativ wie positiv. Negativ, indem sie jede Position wieder sprengt, in der wir uns einnisten wollen und uns so von Unwahrheit, Schein und Täuschung befreit, kurz, von allem, was uns geistig zu ersticken droht. Positiv aber wirkt sie, indem sie die Fenster aufstößt, alle Möglichkeiten zeigt, den weitesten Horizont des Denkens öffnet.

VI. Vernunft und Führung des Lebens

Luft allein jedoch nährt nicht, und was uns geistig nährt, uns Sinn und Halt gibt, kommt nicht aus der Vernunft. Es kommt aus dem geistigen Boden, auf dem wir stehen und in dem wir unsere Wurzeln haben. Für uns Abendländer ist dieser Boden nach Jaspers die Bibel und sind es die Schriften der alten Griechen. Nicht alles Überlieferte aber können wir für uns bejahen und uns zu eigen machen, und schon gar nicht in der ursprünglichen Form. Die reinigende Kraft der Vernunft zeigt mögliche letzte Positionen, die uns vor ein Entweder-Oder stellen und an Hand derer uns vor allem eines klar werden kann: was wir nicht wollen und was wir aus dem Grund unseres Wesens ablehnen: Atheismus oder Gottesglaube? Kommunikation oder Gewalt? Freiheit oder Knechtschaft? Totalitarismus oder Demokratie? Mit jeder abgelehnten Möglichkeit wächst auch die Klarheit darüber, auf welcher Seite wir stehen. Was die letzte und mithin richtige Seite ist, wissen wir aber nie. Was wir auch immer für die letzte Position halten, kann schon darum nicht die letzte sein, weil wir, an unseren geschichtlichen Standort gebunden, nie alle Positionen überblicken können.

Das Verfahren der Vernunft, das Jaspers für den existenziellen Bereich zeichnet, ist dasselbe, das ihm auch zur Erhellung der Transzendenz dient. Es ist der alte Weg der „via negativa“: Weil wir nie sagen können, was Gott ist, können wir ihm nur näher kommen, wenn wir all die Bilder, Vorstellungen und Begriffe wieder negieren, die wir uns von ihm gemacht haben. Und je mehr wir uns von diesen Gottes-Bildern befreien, desto freier wiederum werden wir selbst. Denn dies bewahrt uns davor, uns einem Gott zu verschreiben, der, zum einzig wahren erklärt, doch nur eine von Menschen ausgedachte Götzensgestalt ist.

Warum aber sollen wir uns mit den überlieferten Gottesbildern überhaupt beschäftigen, wenn doch keines genügt? Die Antwort gibt Jaspers' Chiffrenlehre

in Verbindung mit dem Grundgedanken seiner „Philosophischen Logik“. Als endliche, an unseren Ort, unsere Sinne und unseren Verstand gebundene Wesen haben wir auch im Erdenken dessen, was jenseits aller Erkenntnis liegt, keine anderen Mittel als jene, die uns zur Erkenntnis unserer Welt zur Verfügung stehen: Vorstellungen zu bilden und mit Begriffen nach den Regeln der Logik zu operieren. Entscheidend aber ist, mit welchem Bewusstsein wir die Grenze zur Transzendenz hin überschreiten: Ob wir es tun im sokratischen Wissen, dass alle diese Mittel unzulänglich sind und wir doch immer nur sagen, was wir im Grunde nicht sagen können, oder ob wir glauben, das von uns Gedachte sei auch schon Wirklichkeit.

Dieses sokratische Bewusstsein verändert alles. Unsere Bilder, Vorstellungen und Begriffe nehmen wir nun als das, was sie sind: als Spiel unserer Phantasie, mit dem wir zu erhaschen versuchen, was wir nie erhaschen werden. Und doch kann uns dabei etwas Seltsames widerfahren: Einzelne Figuren in diesem Spiel können uns auf unerwartete Weise ansprechen, sie geben uns etwas zu bedeuten, ohne dass wir wissen, was sie bedeuten. Sie werden so zu Chiffren. Wie Wegweiser ohne Inschrift geben sie uns eine Richtung vor, der wir nicht anders als folgen können, ohne zu wissen, wohin sie führt. So kann die biblische Geschichte von Moses und der ihm auf dem Sinai geoffenbarten Gesetzestafel zur Chiffer werden für den Ernst des Gewissens im Ringen um die Unbedingtheit meines Wollens – als ginge es nun auch für mich um die Frage nach dem, was Gott mit mir wolle.

Um solche Wegweiser zu finden, kann ich meinen Blick nicht weit genug öffnen für all das, was Menschen von alters her schon Orientierung gewesen ist. Denn nur so kann ich finden, was für mich wahr sein kann. In der Einsamkeit des Für-sich-allein-Denkens gibt es keine Wahrheit, die Wahrheit, so das von Jaspers immer wieder zitierte Nietzsche-Wort, beginnt zu zweien. Wahr ist, was mich – bei allen Differenzen in dem, was wir glauben – mit dem anderen verbindet. Und das allein Verbindende ist die Vernunft, der Wille im andern und der Wille in mir, zu verstehen und verstanden zu werden. Mit diesem Programm allein schon ist Jaspers weit über seine philosophischen Zeitgenossen hinaus. Doch es blieb nicht beim Programm.

VII. Jaspers' Bemühen um grenzenlose Kommunikation, sein Projekt einer künftigen Weltphilosophie und seine Sorge um das Schicksal der Menschheit

Grenzenlos kommunizieren, mit den Toten und mit den Lebenden, und doch entschieden man selbst sein – kein Philosoph hat dies so konsequent vorgelebt wie Jaspers. Davon zeugt seine bewundernswerte Leistung in der Aneignung der Geschichte der Philosophie, die sich niedergeschlagen hat in seinem monumentalsten Werk *Die großen Philosophen* und in seinen Monografien zu *Nietzsche*, *Descartes*, *Schelling*, *Cusanus*, davon zeugt aber auch sein Wille, weit über das Abendland hinaus in das Denken anderer Kulturen einzudringen, der ihn zu der – zur Zeit höchst aktuellen – These von der Achsenzeit geführt hat: jenem zeitgleichen Erwachen philosophischen Denkens in Vorderasien ebenso wie in Indien und China in der Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr. Doch selbst dies war ihm nicht genug, er verstand alle diese Arbeiten als Teil bloß des von ihm in aller Stille vorangetriebenen, unvollendet gebliebenen Projekts einer *Weltgeschichte der Philosophie* als

der Grundlage einer künftigen Weltphilosophie.

Weltphilosophie heißt die von Jaspers intendierte künftige Philosophie nicht zuletzt darum, weil es ihm buchstäblich um die Welt, um die Menschheit als ganze und die Existenz jedes Einzelnen geht, als Bürger dieser Welt. So fragt er nach dem Krieg – im gleichnamigen Buch – nach *Ursprung und Ziel der Geschichte*. Aus seiner Sorge um die doppelte Bedrohung der Menschheit, durch den Totalitarismus auf der einen Seite und ihre Selbstvernichtung durch die Atombombe auf der andern Seite, wird er mit seinem Buch *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* zum Mahner und Warner und zum Vordenker einer neuen Weltfrie-densordnung.

Nicht nur auf dem Katheder, sondern auch in der Öffentlichkeit dafür zu sorgen, dass Vernunft in die Welt kommt: dies bestimmt in der Zeit nach dem Krieg den Stil seiner Bücher, kommt zum Ausdruck in seinem Drang zur Einfachheit und Klarheit, seiner auf allgemeine Verständlichkeit dringenden Sprache jenseits von Jargon und billiger Rhetorik. Es treibt ihn dazu an, sich mit seinem Philosophieren über Zeitungen, Rundfunk und Fernsehen an ein breites Publikum zu wenden. Auch darin wiederum ist er der Sokrater. Er gehört nicht zu jenen Philosophen, die im Bewusstsein ihrer eigenen Überlegenheit die Menge verachten und sich auf sich selbst und ihre engsten Kreise zurückziehen. Er ist der Philosoph, der auf die Straße geht und sich an alle wendet, im Wissen darum, dass auch er ein Mensch ist wie sie und nicht mehr. Vernunft, dies war seine tragende Überzeugung, kommt nur in die Welt durch Öffentlichkeit, durch Publizität, dadurch, dass Menschen öffentlich miteinander reden.

VIII. Jaspers als politischer Schriftsteller

Jaspers bittere Erfahrungen mit dem Naziregime haben seine Einsicht geschärft, dass es ohne politische Freiheit keine existenzielle Freiheit geben kann. In der Sorge, dass die Deutschen die von den Alliierten geschenkte Chance auf Freiheit erneut wieder verspielen könnten, wird er am Ende seines Lebens zum politischen Schriftsteller, der im Kampf für den Weg der Demokratie und für die von ihm angemahnte moralische Umkehr der Deutschen „Kopf und Kragen“ riskierte. Was ihn – trotz der heftigen Angriffe von links und rechts – weiterhin eingreifen lässt, ist die Grundprämisse seines Philosophierens, dass eine Philosophie sich nur auf eine Weise als wahr erweisen kann: dadurch, dass sie wirksam wird im eigenen Handeln. Und dies hieß für ihn persönlich, dass sie einmündet in die „moderne Tapferkeit“, die im Nichtwissen um das, was die Zukunft bringen wird, hier und jetzt tut, was notwendig und möglich ist – mit der alleinigen Gewissheit, dass Vernunft das Einzige in der Welt ist, worauf wir uns verlassen können.

Die Denkform, die Jaspers in seinen philosophischen Schriften pflegt: die Gedanken so zuspitzen, dass sie zu einer Entscheidung zwingen, schlägt auch in seinen politischen Schriften durch. Er greift bestehende Tendenzen auf, wie sie zum Ausdruck kommen etwa in den Notstandsgesetzen, in der Verjährungsfrage, in der Spiegelaffäre, in der Wahl des ehemaligen Nationalsozialisten Kiesinger zum Bundeskanzler, und er steigert diese Tendenzen idealtypisch zum Bösen hin, das erneut wieder droht. Kassandrisch nennt er dieses Denken. Es ist, wie sein Biograph und Interpret Hans Saner es charakterisiert, ein Denken, das die Unwahrheit riskiert „durch



Die Rückfragen aus dem Publikum waren zahlreich – zumeist sind Jaspers und Adorno noch vielen Besucherinnen und Besuchern in lebhafter Erinnerung.

die Zuspitzung eines Gedankens bis in seine Radikalität“ und gerade dadurch der Wahrheit dient, indem es sichtbar macht, „was in der Wirklichkeit selber in undeutlicher Weise liegt“, als Warnung „vor einer möglichen äußersten Gefahr“ und als Mahnung zur „Umkehr“.

Hier, im öffentlichen Wirken und im politisch Werden seiner Philosophie, zeigt sich noch einmal, worin die eigentliche Bedeutung von Jaspers liegt: in seiner Grundhaltung, die nicht nur sein Werk, sondern auch sein Leben prägte und die sich ausdrückt in seinem

Willen, aufs Ganze zu gehen und redlich zu sein auch im Kleinsten, keinen Satz stehen zu lassen, zu dem er nicht stehen konnte. Ihm dürfen wir vertrauen – auch dann, wenn wir meinen, seiner Philosophie und seinen politischen Urteilen nicht folgen zu können. Allein dies schon erhebt ihn über seine zeitgenössischen Zunftgenossen – von seinem verlogenen Gegenspieler Heidegger nicht zu reden –, aber auch über die heute hoch gejubelten Welterklärer, die mit selbstgefälliger Rhetorik Feuilletonseiten füllen. □



Maßgebend für Jaspers war – zu sehen ist das Deckblatt von 1781 – Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft und die darin enthaltenen drei Grundfragen der Philosophie: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was kann ich hoffen?

Foto: akg-images

Leben und Denken von Adorno im Überblick

Stefan Müller-Doohm

I. Grundzüge seines Denkens

Wenn ich als Zeitgenosse des 21. Jahrhunderts die Person Adornos und sein die Grenzen der Einzelwissenschaften sprengendes Werk in den Blick nehme, dann drängt sich als erstes die Frage auf: Haben das Projekt einer Kritik des gesellschaftlichen Ganzen und diese spezifische Gestalt des öffentlichen Intellektuellen uns heute noch etwas zu sagen? Ist Adornos Negativismus veraltet, weil die gegenwärtige Epoche eine ganz andere ist als die, in der er lebte und die er beschrieb bzw. mit den Mitteln der Kritik praktiziert, als bestimmte Negation auf den Begriff zu bringen versucht hat?

Einige aktuelle Stichworte einer Gegenwartsdiagnose sind:

- funktionale Differenzierung der Gegenwartsgesellschaft,
- ihr gestiegenes Niveau der Komplexität,
- Globalisierungsdynamik, verbunden mit einem expansiven, finanzmarkt-gesteuerten Kapitalismus,
- fortschreitender Klimawandel und wachsende Risiken der Großtechnologien,
- die Verdinglichung und Beschleunigung innerhalb weltweit verknüpfter digitaler Netzwerke.

Signatur fortschreitender Modernisierung sind auf der einen Seite Freiheits-spielräume, Emanzipationschancen und Differenzierungsgewinne wie beispielsweise die Trennung zwischen Staat, Gesellschaft, Ökonomie, Kultur und Individuum sowie auf der anderen Seite Marginalisierung und Exklusion sozialer und ethnischer Gruppen, Gewalt und destruktive Konflikte. Die Besinnung auf das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität des Epochenwandels ruft in Erinnerung, dass es Adorno war, der die aktuell gebliebene Frage aller Fragen aufwarf: „Warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“

Ich überzeichne bewusst, indem ich die *Dialektik der Aufklärung*, jenes 1944 erstmals als Privatdruck veröffentlichte Buch von Adorno und Max Horkheimer über Aufstieg und Fall der Vernunft, für die ursächliche Deutung der gegenwärtigen Bedrohungen und Konflikte ins Spiel bringe; aber die Autoren sollten zu jener kleinen Gruppe Intellektueller gehören, die sich der historischen Aufgabe stellt, die Absurdität einer Welt zu begreifen, aus deren Schoß die Missgeburten fortgesetzter Gewalt hervorgehen. „Dass es so weitergeht ist die Katastrophe“ (Walter Benjamin). Dieser erschütternden Einsicht musste sich das geschichtsphilosophische Denken der Repräsentanten Kritischer Theorie gewachsen zeigen.

Für diese Denkanstrengungen stehen vor allem zwei Bücher: zum einen die 1944 fertiggestellte, mit Max Horkheimer zusammen verfasste Studie mit dem Titel *Dialektik der Aufklärung*, die erstmals 1949 veröffentlicht wurde; zum anderen die 1966 erschienene *Negative Dialektik* von Adorno, die – wenn es bei ihm, der postuliert, alle Gedanken stünden gleich nah zum Mittelpunkt, so etwas gibt – als sein Hauptwerk gelten kann.



Prof. Dr. Stefan Müller-Doohm, Professor em. für Soziologie an der Universität Oldenburg

Die beiden Autoren bezeichnen die *Dialektik der Aufklärung* selbst als eine materiale Studie. Thema ist die Transformation bzw. die Universalisierung von Herrschaft am Ende der bürgerlichen Gesellschaft, die sich in eine autoritäre Gesellschaft gewandelt hat: Für den „Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation“ stehen zeitgeschichtlich der Faschismus, Stalinismus und die amerikanische Massendemokratie.

Thema des ersten Teils der Studie ist einerseits das Scheitern, das Versagen der Aufklärung und andererseits die Reduktion von Vernunft auf instrumentelle Rationalität. Die Autoren schreiben unmissverständlich: „Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“. In den beiden folgenden Kapiteln geht es darum, den Preis für die Souveränität des Subjekts, die Subjektwerdung des Subjekts zu analysieren, und zwar am Beispiel der *Odysee* und der *Ilias* sowie den Schriften De Sades. An zentraler Stelle heißt es: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt. Die Anstrengung, das Ich zusammenzuhalten, haftet dem Ich auf allen Stufen an, und stets war die Lockung, es zu verlieren, mit der blinden Entschlossenheit zu seiner Erhaltung gepaart.“

Im darauffolgenden Teil geht es um „Aufklärung als Massenbetrug“, was anhand der omnipräsenten Populärkultur, der „Kulturindustrie“, ihrer stereotypen Darstellungsmuster expliziert wird: „In der Tat ist es der Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis, in dem das System immer dichter zusammenschießt.“ Im Anschluss daran entwickeln die Autoren Thesen über die Genese des Antisemitismus: „Gleichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild [...] trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todesfeind sein muss: des Glücks ohne Macht, des Lohns ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos. Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die

Beherrschten sie insgeheim ersehnen.“ Am Schluss stehen Aufzeichnungen und Entwürfe, Aphorismen ähnlich der *Minima Moralia*. „Nicht das Gute, sondern das Schlechte ist Gegenstand der Theorie. [...] Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung.“

Mit der fast drei Jahrzehnte später publizierten *Negativen Dialektik* gibt sich Adorno Rechenschaft über die Art und Weise seines Philosophierens: Die *Negative Dialektik* ist ein erkenntnistheoretisches Buch, in dem begründet und vorgeführt werden soll, was negative Dialektik ist und wie sie verfährt.

Im Mittelpunkt der umfangreichen *Einleitung* steht die Begründung eines Begriffs philosophischer Erfahrung, den Adorno gegen die szientistische Erkenntnisweise absetzte. Das ontologische Bedürfnis (das „Zu den Sachen“ Husserls), das Adorno im ersten Teil behandelt, nahm er insoweit ernst, als er es als den Wunsch nach philosophischer Erfahrung entschlüsselte.

Im zweiten Teil explizierte er die zentralen Begriffe des Nichtidentischen und des Nichtbegrifflichen sowie die methodologische Konzeption eines Denkens in Konstellationen. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie von Kant, in der das Primat des Subjekts vertreten werde, formulierte er eine Kritik des Idealismus im Lichte spezifisch materialistischer Einsichten, um in diesem Kontext seine mehrfach variierte These vom Vorrang des Objekts zu begründen. Dem identifizierenden Denken, das zwischen Subjekt und Objekt trennen müsse, stellte Adorno einen Erkenntnismodus gegenüber, der die Spannung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen der Phänomene nicht zugunsten des ersteren auflösen sollte. Um den Verkürzungen des rein begrifflichen Erfassens, der Abstraktheit klassifizierender Operationen zu entgehen, brachte er die „Utopie der Erkenntnis“ ins Spiel, die darin bestehe, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“. Für das Begriffslose führte er die Kategorie der Nichtidentität ein, die er aber nicht als die bessere Alternative zum identifizierenden Denken, sondern als Korrektiv des begrifflichen Vorgehens verstand. Wenn die philosophische Reflexion die Autarkie des Begriffs preisgibt, streift sie „die Binde von den Augen. Ihr werde dann bewusst, dass ‚Subjekt [...] in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt‘ sei.

Im dritten Teil erprobte Adorno seine eigenen kategorial entworfenen Erkenntnisprinzipien an drei Modellen: den Philosophien von Kant und Hegel sowie der Metaphysik. So diskutierte er die Frage der Willensfreiheit in Relation zur Idee der Moralität, wie sie in Kants Theorie der Sittlichkeit ausgearbeitet worden war. Adorno machte Freiheit von einer zukünftigen Weltverfassung abhängig, in der die Menschen „nicht mehr böse zu sein brauchten. Das Böse wäre demnach ihre eigene Unfreiheit: was Böses geschieht, käme aus ihr“. Gegen eine Vorstellung der Willensfreiheit aus dem „principium individuationis“ formulierte Adorno seine Kritik am „Trug konstitutiver Subjektivität“, d. h. an der Verabsolutierung jenes Subjekts, das seine individuelle Selbsterhaltung absolut setze.

Der Erwartung Kants, dass sich Freiheit im transzendentalen Subjekt, sowie derjenigen Hegels, dass sich die Vernunft im Weltgeist verwirkliche, stellte Adorno das historische Faktum eines Misslingens der Kultur gegenüber, das Auschwitz „unwiderleglich bewiesen“ habe. Die zwölf *Meditationen zur Metaphysik*, die das Buch abschließen, bewegen sich in den äußersten Grenzbereichen dessen, was philosophische Reflexion vermag: Adorno fragte, ob sich die

Idee der Humanität des Menschen angesichts der Realität von Todeslagern überhaupt retten lässt.

II. Biographische Einsichten

Adorno kommt kurz nach der Jahrhundertwende, nämlich am 11. September 1903, zur Welt. Er wird als Jugendlicher zum Zeugen der Zerrissenheit der Moderne, der Erschöpfung des bürgerlich-humanistischen Formenkanons, des krisenhaften Zerfalls geistiger und ästhetischer Werte, zum Zeugen auch zunehmender Radikalität in der Kunst der Avantgarde. Parallel zu dieser Zeugnenschaft spielt sich vor den Augen des 30-Jährigen der Absturz der Geschichte in die Katastrophe ab. Wie reagiert ein sensibles Subjekt auf diese historische Erfahrung, auf den real erlebten Untergang und die Versuche seiner Überbietung in der Kunst? Den Boden der Vernunft verlässt Adorno, der es von Anfang an ablehnt, sein Heil im Nihilismus zu suchen, zu keinem Zeitpunkt. Er reflektiert auf eine antinomische Vernunft, von der er hofft, dass sie sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen vermag, auf eine Vernunft, die es „nur in Verzweiflung und Überschwang aushalten kann“. Diese Einsicht, dass sich die Dialektik „durch die Extreme bewegt und so den Gedanken durch äußerste Konsequenz zum Umschlag“ bringt, kann zu den Kerngehalten seines Denkens gerechnet werden. Adorno, für den seinen eigenen Worten zufolge „die Kraft zur Angst und die zum Glück“ eine subjektive Eigenschaft ist, die für seine Persönlichkeit bestimmt sein dürfte, kennen wir als nonkonformistischen Intellektuellen; dies ist die eine Seite des Philosophen, Soziologen, Musik-, Literatur- und Kulturkritikers.

Das ist aber keineswegs der ganze Adorno. Es gibt doch die andere Seite, nämlich die des Musikers und Komponisten, der über 30 Werke der unterschiedlichen Gattungen geschaffen hat, zum Beispiel Klavierlieder, Orchesterstücke, Chöre: Ein musikalisches Werk, das stilistisch an Arnold Schönberg, Anton Webern und Alban Berg orientiert ist.

Adorno hat als behütetes und frühreifes Einzel- und Wunderkind im wirtschafts- und bildungsbürgerlichen Elternhaus, als Linksintellektueller während der Weimarer Epoche, als deutscher Emigrant in England und den USA und schließlich als wirkungsmächtiger Zeitdiagnostiker im Nachkriegsdeutschland viele Leben gelebt; das liebste war ihm das des Künstlers, wie es nicht zuletzt die von ihm über alles geliebte Mutter Maria Calvelli-Adorno repräsentierte, eine ehemalige Hofopernsängerin. Adornos „zweite Mutter“ Agathe, die unverheiratet gebliebene Schwester der leiblichen, die im Hause des Wiesengrunds, so der väterliche Name, lebte, nahm sich nicht nur der musikalischen, sondern auch der literarischen Bildung des Neffen an, mit dem sie Schubert sang, vierhändig Haydn und Brahms spielte sowie Gedichte Baudelairens in der Originalversion las. Von Kindesbeinen an wuchs der Knabe, der als Zwölfjähriger wie selbstverständlich mit Stücken von Beethoven auf dem Klavier brillierte, in der Welt der klassischen Musik und der europäischen Literatur auf. Während das jüdische Element innerhalb der Familie ganz in den Hintergrund gedrängt wurde, sorgten Mutter und Tante dafür, dass dem Heranwachsenden, der im Frankfurter Dom katholisch getauft worden war, aber als Schüler zum Konfirmandenunterricht ging, die Bilderwelt des Katholizismus vermittelt wurde.

Die Erfahrung einer geistig anregenden und emotional überaus glücklichen Kindheit war für die spezifisch utopische



Die anschließende Podiumsdiskussion zwischen Prof. Anton Hügli (li.) und Prof. Stefan Müller-Doohm (re.) wurde von Akademiestudienleiter Dr. Johannes Schießl moderiert, der auch die Organisation des Abends übernahm.

Grundströmung von Adornos späterem philosophischen Denken grundlegend, bekannte er doch selbst, dass die Fähigkeit zur Utopie „von der Liebe zur Mutter zehrte“. Von solchen Rückbezügen auf den positiven Erfahrungszusammenhang der Kindheitsjahre ist Adornos schriftstellerisches Werk durchdrungen: Er selbst spricht von „Erinnerungsspuren der Kindheit, die scheinen, als ob alleine um ihretwillen zu leben sich lohnte“.

Der Vater Oscar Wiesengrund hatte als akkultrierter Jude und als wirtschaftlich erfolgreicher Weinexporteur eine weltoffene Haltung, die ihm zusammen mit seiner ausgeprägten kulturellen Neugier einen Zugang zu jener Welt der Musik und der Kunst eröffnete, in der sein Sohn, seine Frau und auch deren Schwester ganz aufgingen. Bei der Erziehung hielt er sich zwar im Hintergrund, brachte dem Sohn gegenüber aber seine Wertvorstellungen zum Ausdruck, ohne dass er deshalb als patriarchale Autorität oder gar strenger Despot in Erscheinung trat. Die souveräne Position des sozial anerkannten Wirtschaftsbürgers und seine kosmopolitische Weltanschauung, verknüpft mit sozialistischen Tendenzen, hat es für seinen heranwachsenden Sohn eher leichtgemacht, zugleich mit der inneren Orientierung am mütterlichen Ideal sich mit personalen Eigenschaften sowie Werthaltungen des Vaters zu identifizieren. Dass diese Identifikation eine sehr schwache war, dürfte zutreffen. Der Konflikt mit dem Vater fand offenbar in milder Form statt. Denn durch die eigene Bindung Adornos an die beiden Frauen und durch die häufige Abwesenheit des Exportkaufmanns fehlte dem Sohn die Erfahrung des inneren Konflikts mit dem gleichgeschlechtlichen Teil.

Adorno blieb im Schutz seiner von den „Müttern“ repräsentierten Welt wie in einem narzisstischen Kokon. Während der Kindheitsphase fand er kaum einen Widerpart im Vater, wengleich

die Wesensunterschiede zwischen ihm und dem Sohn unübersehbar waren. Ein kleiner Beleg dafür ist die Tatsache, dass Adorno das Rebelle der Jugendbewegung und die politisch radikale Kampfstellung des Expressionismus stets fremd blieben. Adornos Vater förderte nicht nur in generöser Weise die früh ausgeprägten künstlerischen und geistigen Interessen des Sohnes, sondern er war Garant des Wohlstandes der vierköpfigen Familie und ihres relativ großzügigen Lebensstils.

Ein Grundgefühl emotionaler und materieller Sicherheit zusammen mit der Aufgehobenheit in der sinnlichen Sphäre der Musik kann als strukturgebend für Adornos Identitätsbildung unterstellt werden. Die Musik war das primäre Medium, in dem sich die Intensität der Bindung Adornos an die beiden Frauen innerhalb der Familie herstellte. Zugleich war der intensive Umgang mit der Musik für den Heranwachsenden eine frühe Quelle höchst persönlicher Erfolgserlebnisse.

Die erzwungene Emigration, zunächst 1934 nach England, dann 1938 in die USA, bewirkt einen Politisierungsprozess und eine Radikalisierung in Adornos Denken. Erst während der Exiljahre gewinnt es die Signifikanz an der ganz originären dialektischen Gesellschaftskritik. Die Reflexion des eigenen, des existenziellen und intentionellen (Hans Meyer) Außenseitertums versetzt ihn in die Lage, das Exil als Signum einer ganzen Epoche zu begreifen. Wenn er sich Thomas Mann gegenüber als einen „gleichsam professionell Heimatlosen“ beschreibt, dann bringt er damit die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Fremdeitserfahrung des Exils mit der generellen Außenseiterposition des intransigenten Intellektuellen übereinstimmt.

Der Blick des Exilierten auf den verhängnisvollen Gang der Geschichte findet seinen bezeichnenden Auszug in

den *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In den 1951 erstmals erschienenen *Minima Moralia* gibt sich Adorno Rechenschaft über den Kultur- und Sprachverlust in der Fremde, über den Schwebezustand zwischen Sicherheit und Fremdheit. In ihrer Summe bringen die *Minima Moralia* jene Trauer und Verzweiflung zum Ausdruck, die der Autor auf seine eigene Erfahrung eines existenziell und international Heimatlosen zurückführt. Als Marginalisierter

Die Reflexion des eigenen, des existenziellen und intentionellen Außenseitertums versetzt ihn in die Lage, das Exil als Signum einer ganzen Epoche zu begreifen.

lernt Adorno die soziale Zwischenstellung jenes Kritikers der Gesellschaft kennen, der sich in ihr aufhält und doch zugleich nicht ganz integriert ist. Es gelingt ihm, den Blick auf das gesellschaftliche Leben vom exterritorialen Bereich des Niemandslandes aus zu richten. Trotz seiner rückhaltlosen Kritik an Erscheinungsformen der Massenkultur spielt er keineswegs die vergangenen bürgerlichen Formen universaler Bildung und Kultur gegen die nivellierenden Konformitätszwänge der Gesellschaft aus, in der er lebt. Er betont, dass die guten Eigenschaften der bürgerlichen Lebensformen längst ihre Kehrseite enthüllt hätten: „Was immer am bürgerlichen einmal gut und anständig war, die Unabhängigkeit, Beharrlichkeit, Vorausdenken, Umsicht, ist verdorben bis ins Innerste. Denn während die bürgerlichen Existenzformen verbissen konserviert werden, ist ihre ökonomische

Voraussetzung entfallen. Das Private ist vollends ins Privative übergegangen, das es insgeheim von je war, und ins sture Festhalten am je eigenen Interesse hat sich die Wut eingemischt, dass man es eigentlich ja doch nicht mehr wahrzunehmen vermag, dass es anders und besser möglich wäre. Die Bürger haben ihre Naivität verloren und sind darüber ganz verstockt und böse geworden.“

In den *Minima Moralia*, seinem persönlichsten Buch, artikuliert Adorno auch erstmals die schockhafte Erfahrung von Ausschwitz. Die totale Dehumanisierung der Menschen in den Vernichtungslagern sei der extreme Ausdruck einer Gesellschaft, die alles Lebendige zum Ding mache. Alles Abweichende, die Besonderheiten des Individuums, seien als „Schandmale“ des Andersseins vernichtet worden. Die integrale, zunehmend vergesellschaftete Gesellschaft erzeuge aus sich heraus einen Vernichtungswillen. Vor diesem düsteren Hintergrund reduziert sich für ihn die Idee einer richtigen Gesellschaft auf eine, in der man „ohne Angst verschieden sein kann“.

Adornos Distanz zu den Konformitätszwängen der Gesellschaft war eine geistige Bedingung der Intellektualität Adornos. Im Maße, wie er sich lebensgeschichtlich seiner Position als Außenseiter bewusst wurde, formte sich der auf Begabung und Bildung zurückgehende Intellektualismus des jungen Erwachsenen zu jenem Selbstbild des Intellektuellen, der aus der Fremdeitserfahrung seine kritische Haltung zum Weltlauf gewinnen sollte. So war für Adorno das existenzielle Außenseiterdasein als jüdischer Emigrant die Bedingung dafür, dass er sich selbst als einen jener antibürgerlichen und damit politisch positionierten Intellektuellen definierte, für den „unverbrüchliche Einsamkeit die einzige Gestalt (ist), in der er Solidarität etwa noch zu bewahren vermag.“

Schon in einem Brief vom Sommer 1937, während der Emigrationsjahre in England, äußerte sich Adorno Horkheimer gegenüber, dass er ein Schriftsteller besonderer Art sei, „der die tiefste Einsamkeit und die prinzipielle Unmöglichkeit, das was er denkt und sagt, je einzufügen sich zum a priori gemacht hat“. Als Intellektuelle bezeichnete Adorno selbst jene Bürger, die sich den Herrschaftsansprüchen der Bourgeoisie entziehen: die Intellektuellen seien die letzten Bürger und zugleich deren Feinde.

Fünf Jahre nach seiner Einbürgerung als US-Amerikaner, im Spätherbst 1949, konnte sich Adorno erstmals ein Bild von Europa und dem vom Krieg verwüsteten Land seiner Herkunft machen, das er vor 15 Jahren zu verlassen gezwungen war. Der 46-Jährige war von der ersten Berührung mit dem europäischen Kontinent nach den langen Jahren des Exils zutiefst erschüttert. Nach seiner Ankunft in Paris schrieb er an seinen Freund Max Horkheimer: „Die Rückkunft nach Europa hat mit einer Gewalt mich ergriffen, die zu beschreiben mir die Worte fehlen. Und die Schönheit von Paris leuchtet durch die Fetzen der Armut rührender nur noch als je zuvor (...). Was hier noch ist, mag historisch verurteilt sein und trägt die Spur davon deutlich genug, aber dass es noch ist, das Ungleichzeitige selber, ge-

Demokratie bedarf des Elements des Widerspruchs, der nicht bloß im privaten Kreis, sondern in der Öffentlichkeit zu Gehör gebracht werden muss.

hört auch zum geschichtlichen Bild und birgt die schwache Hoffnung, dass etwas vom Menschlichen trotz allem überlebt“. Adornos spontane Freude ging so weit, das Motto seiner *Minima Moralia* zu variieren und zu behaupten, dass hier „das Leben noch lebt“.

Es sollte nicht lange dauern, bis Adorno im Nachkriegsdeutschland – ähnlich wie Karl Jaspers – als der Prototyp jenes öffentlichen Intellektuellen wahrgenommen wurde, der es riskierte, die tabuisierten Themen im restaurativen Nachkriegsdeutschland aufzugreifen. Wer anders als Adorno hätte gewagt, das Diktum zu formulieren: Nach Ausschwitz ein Gedicht zu schreiben sei barbarisch? Damit hat er sich in einer Weise exponiert, die den Rückzug in den Elfenbeinturm der reinen Wissenschaft kaum mehr zulassen sollte. Als er sich schließlich im späten Herbst 1959 mit der (auch schon von Jaspers aufgeworfenen) Frage beschäftigt, *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?*, stand er vollends im Rampenlicht der Öffentlichkeit. Der Frankfurter Philosoph und Soziologe bot die Reputation seiner wissenschaftlichen Stellung als Sozialforscher auf, um nachträglich vor Nachwirkungen des Nationalsozialismus zu warnen. Er erklärte: „Ich betrachte das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie als potenziell bedrohlicher denn das Nachleben faschistischer Tendenzen gegen die Demokratie.“

III. Historische Einordnung

Mit seinem doppelten Engagement als bedeutender Hochschullehrer und als öffentlicher Intellektueller spielte Adorno eine eminent politische Rolle, die sich als Glücksfall für die Bildung demokratischen Bewusstseins in der Bundesrepublik erwies. Mit der Nach-

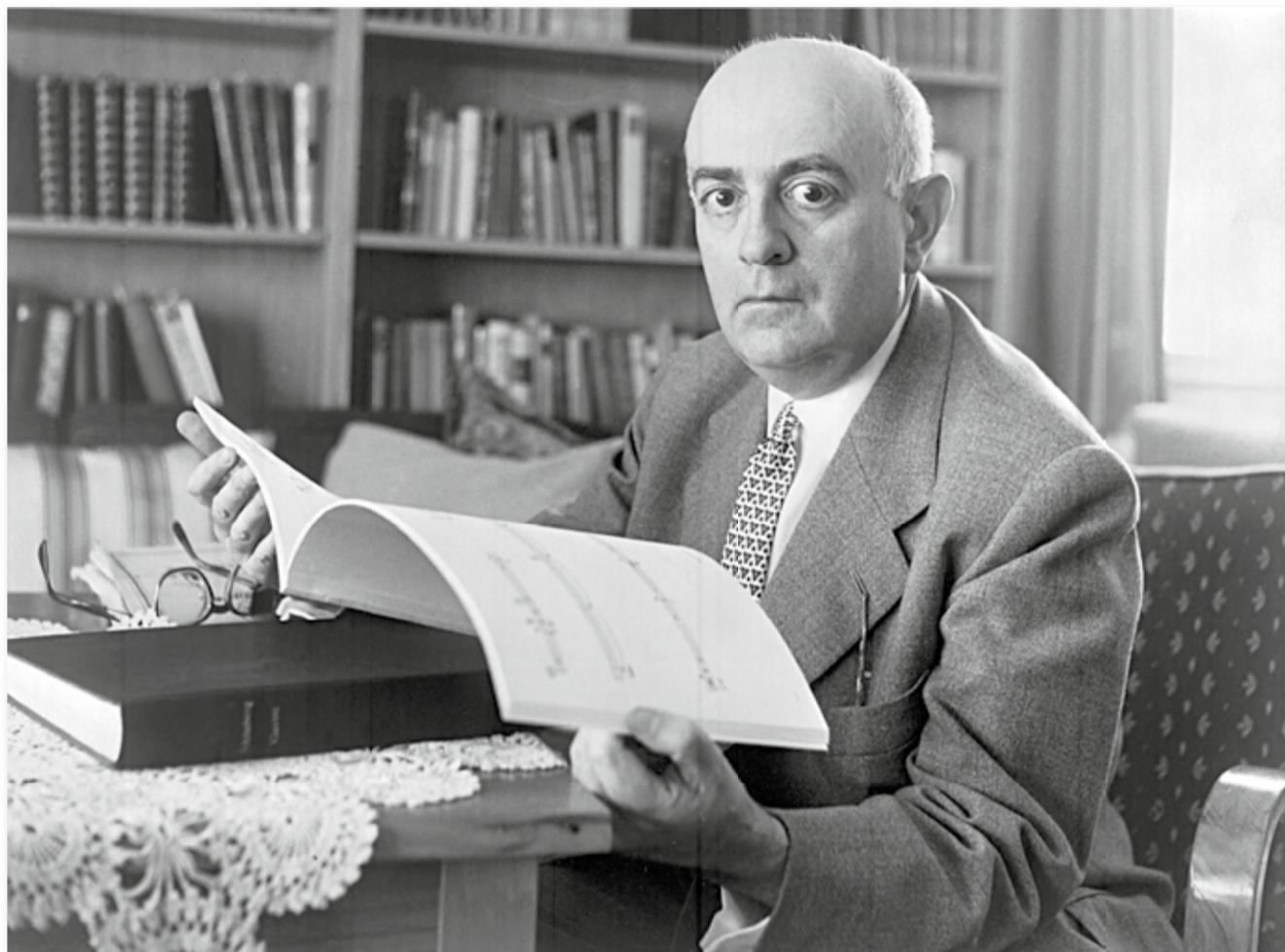


Foto: akg-images

Unser Bild zeigt den Philosophen, Soziologen, Musiktheoretiker und Komponisten Theodor W. Adorno um das Jahr 1960 in seinem Büro. Oft als

Einzelgänger verschrien, war es doch die Gesellschaft, die den vornehmlichen Gegenstand seines Nachdenkens darstellte.

drücklichkeit seiner Zeitkritik trug er dazu bei, dass einer ganzen Generation deutlich wurde: Demokratie bedarf des Elements des Widerspruchs, der nicht bloß im privaten Kreis, sondern in der Öffentlichkeit zu Gehör gebracht werden muss. Wie Adorno dem ‚juste milieu‘ opponierte, wie er überkommene Meinungen und Wertungen infrage stellte, das war in den ersten beiden Jahrzehnten der Bundesrepublik eine der besten Schulen, um etwas über Demokratie als kultureller Lebensform zu erfahren. Insofern ist Adorno von den Generationen seiner Schüler durchaus als eine politische Identifikationsfigur gesehen worden, obwohl er selbst, der im Grunde ein unpolitischer Mensch war, dem Glauben an eine sinnvolle politische Praxis immer höchst skeptisch gegenüberstand. Gerade, weil Adorno als Außenseiter wahrgenommen wurde, der sich institutionell aber so wenig integriert wie er sich einer der akademischen Disziplinen eindeutig zuordnen ließ, galt er in den Augen der Jüngeren als im höchsten Maße glaubwürdig.

Als von den Nazis Vertriebener hatte Adorno einen generellen Vertrauensvorsprung. In dem Maße, wie er das geschichtlich gerechtfertigte Misstrauen der Nachkriegsgeneration gegenüber einer blinden Verherrlichung deutscher Dichtung, deutscher Musik und Philosophie aufnahm, öffnete er wieder einen Zugang zu Goethe, Beethoven und Kant. In unkonventioneller Weise stellte er diese geistige Tradition in den Kontext einer Avantgarde, die sich des historisch erzeugten Leidens schmerzhaft bewusst war. So fanden die Jüngeren beispielsweise über Franz Kafka und Samuel Beckett zu Stefan George und Rudolf Borchardt, über Arnold Schönberg und Anton Webern zu Bach und Mozart, über Marx und Freud zu Hegel und Nietzsche. Die seit den sechziger

Jahren wachsende Hoffnung, dass ein ‚anderes Deutschland‘ unter dem Nazischutt verborgen sei und sich freilegen lasse, war im Wesentlichen Adornos geistiger Wirkung zu verdanken.

Adornos publizistisches Engagement für die *Erziehung zur Mündigkeit* hatte für die Pädagogik geradezu revolutionäre Auswirkungen und erwies sich als Impuls für die Schul- und Hochschulreformen der siebziger Jahre. Sich die hybride

Rolle eines intellektuellen Oberhauptes anzumaßen, war Adornos Sache jedoch nicht. Indem er die Augen dafür zu öffnen versuchte, dass jenes verbreitete Bedürfnis nach Leitbildern in konformistischer Weise Substantialität unterstellte, wo es keine substanziellen Normen geben könne, wurde deutlich, dass die Verpflichtung zu Ewigkeitswerten der Eigenständigkeit des Denkens und Handelns entgegensteht. □



Foto: akg-images

Zusammen mit dem Philosophen und Soziologen Max Horkheimer – das Bild zeigt ihn in seiner Bibliothek – veröffentlichte Adorno 1944 das Grund-

lagenwerk zur *Kritischen Theorie der Frankfurter Schule*: den Essayband *Dialektik der Aufklärung*.