

„Aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau“:

Zur Normativitätsproblematik bei Adorno.

Fabian Freyenhagen (University of Essex)

Gegen Ende des Gesprächs von Theodor W. Adorno mit Arnold Gehlen, welches unter dem Titel „Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?“ 1965 im Südwestfunk stattfand, kommt es zu folgendem Austausch:

Adorno: „[...] Sicher ist die Ethik nichts anderes als der Versuch, den Verpflichtungen gerecht zu werden, die die Erfahrung dieser verstrickten Welt an einen heranbringt. Aber diese Verpflichtung kann ja doch ebenso die Gestalt der Anpassung und Unterordnung haben, die Sie mir hier stärker zu betonen scheinen, wie auch die, die ich stärker betonen würde, nämlich daß man gerade im Versuch, die Verpflichtung ernst zu nehmen, das zu verändern sucht, was verhindert – und zwar allen Menschen verhindert – innerhalb dieser gegebenen Verhältnisse ihre eigene Möglichkeit zu leben und also das zu verwirklichen, was als Potential in ihnen steckt.“

Gehlen: „Das habe ich nicht genau verstanden. Woher wissen Sie denn, was als Potential in den Menschen un gelenkt steckt?“

Adorno: „Naja. Das weiß ich zwar nicht positiv, was dieses Potential ist, aber ich weiß aus allen möglichen – auch wissenschaftlichen Teileinsichten, daß die Anpassungsprozesse, denen die Menschen heute gerade unterworfen sind, in einem unbeschreiblichen Umfang – und ich glaube, das würden Sie mir auch zugeben – auf Verkrüppelung der Menschen hinauslaufen. [...]“¹

Was Adorno hier sagt ist in vieler Hinsicht bemerkenswert. Erstens scheint Adorno hier so etwas wie eine Ethik für sich in Anspruch zu nehmen.² Soweit es sich von

¹ Abgedruckt in Grenz 1983: 246.

² Im Folgenden verstehe ich unter Ethik – Adornos Konzeptualisierung im obigen Zitat

dieser kurzen Passage sagen lässt, handelt es sich dabei um eine weltgeleitete Ethik: es ist der Zustand der (sozialen) Welt selbst, welcher Verpflichtungen hervorbringt, und zwar in Adornos Sicht solche, die auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielen (nicht, wie Adorno zufolge, Gehlen es sehen würde, auf Anpassung an und Unterordnung unter diese). Für jemanden, der ansonsten Ethik nur zu kritisieren scheint, ist es beachtenswert, dass er sich hier doch recht positiv auf Ethik und sogar die Idee der Verpflichtung bezieht – wobei dies eigentlich bei genauerer Beschäftigung mit Adornos Werk nicht wirklich überraschend ist angesichts der anderen explizit ethischen Aussagen (nicht zuletzt des „neuen kategorischen Imperativs“)³ und der Tatsache, dass einige Interpreten Adornos Werk mittlerweile als durch und durch ethisch ansehen.⁴

Zweitens gibt uns Adorno auch schon einen Grund für diese Verpflichtung zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse an: diese Verhältnisse verhindern, dass die Menschen das Potential, was in ihnen steckt, verwirklichen, und diese Verhinderung ist gleichbedeutend damit, dass sie eigentlich noch gar nicht leben (wobei dies hierbei höchstwahrscheinlich in einem emphatischen, nicht nur biologischen Sinne gemeint ist).

Drittens gibt Adorno (dank Gehlens kritischer Nachfrage) hier auch Auskunft darüber, wie er zu dem Schluss kommt, dass die Menschen ein unerfülltes Potential

entsprechend – den gesamten Bereich den die praktische Philosophie betrifft (oder das Unterfangen diesen Bereich theoretisch zu fassen). So verstanden steht Ethik nicht im Kontrast zu Moral (wie oft in der Literatur, bspw. bei Habermas), sondern Moral ist ein Teilbereich der Ethik.

³ “Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966) [ND], in GS, 6:358).

⁴ Siehe Bernstein 2001 und Knoll 2002; siehe auch Seel 2004.

haben, welches sie unter den gegebenen Verhältnissen nicht verwirklichen können. Adorno schließt auf dieses Potential aufgrund der Verkrüppelung, die er in der heutigen Gesellschaft vorzufinden meint (und über die er sich mit Gehlen im Einverständnis sieht). Es liegt hier ein *methodischer Negativismus* vor: Adorno beginnt mit den Defizienzerfahrungen der Menschen und bietet seine kritische Theorie, mitsamt ihrer ethischen Orientierung, als besten Ansatz an, diese Erfahrungen zu entschlüsseln und zu erklären. Allerdings beschränkt sich Adornos Theorie nicht auf diesen methodischen Negativismus, sondern er ist auch einem *epistemischen Negativismus* verpflichtet:⁵ Wir können uns das Richtige, das Gute oder die Utopie nicht einmal vorstellen, geschweige denn davon eine detaillierte Konzeption entwickeln.⁶ Einer der Hauptgründe hierfür ist, dass wir im „Spätkapitalismus“ (Adorno zufolge) so verkrüppelt sind und so sehr von den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt werden, dass jegliche Vorstellung davon, wie das Leben jenseits dieser Verhältnisse aussähe, durch diese Verhältnisse gefärbt wäre und damit kein Bild der befreiten Menschheit abgeben könnte.⁷ Anders verhält

⁵ Ich bin Martin Saar zu Dank verpflichtet, mich animiert zu haben, zwischen den verschiedenen Arten des Negativismus' (bei Adorno) zu unterscheiden.

⁶ Zum Beispiel schreibt Adorno in der *Negative Dialektik*: „Im richtigen Zustand wäre alles, wie in dem jüdischen Theologumenon, nur um ein Geringes anders als es ist, aber nicht das Geringste läßt so sich vorstellen, wie es dann wäre“ (ND, in GS, 6:294). Im Folgenden beschränke ich mich in den meisten Fällen, einfachhalber, auf das Gute (und Schlechte), und sprechen nicht jedes Mal vom Richtigen, der Utopie, etc. (und vom Falschen). Damit will ich nicht verleugnen, dass es sonst wichtige Unterschiede zwischen den verschiedenen Begriffen gibt (etwa dem Guten und dem Richtigen), aber die Problematik, um die es hier geht, ist diesen Unterscheidungen zumeist vorgelagert. Der Grund dafür, dass ich mich hauptsächlich auf das Gute beziehe liegt darin, dass, wenn überhaupt, das Gute als positiver Kern in Adornos Werk anzufinden wäre.

⁷ Siehe z.B.: „Wer einen richtigen Zustand ausmalt, um dem Einwand zu begegnen, er wisse

es sich allerdings, wenn es sich nicht um das Gute oder die richtige Gesellschaft, sondern das Schlechte und die falsche Gesellschaft handelt. Denn um das Schlechte, das Unmenschliche, und das Falsche wissen wir (Adorno zufolge) allemal.

„Wir mögen nicht wissen, was das absolute Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche oder die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau. Und ich würde sagen, daß der Ort der Moralphilosophie heute mehr in der konkreten Denunziation des Unmenschlichen als in der unverbindlichen und abstrakten Situierung etwa des Seins des Menschseins zu suchen ist.“⁸

So bemerkenswert Adornos Position ist, so problematisch mag sie einem vorkommen.

Selbst Denker, die sich in der Tradition der Frankfurter Schule sehen (wie Jürgen Habermas), haben seit langem darauf hingewiesen, dass eine normative Theorie (wie die Adornos) schlecht mit einem Negativismus zu verbinden ist, insbesondere einem epistemischen Negativismus, der die Möglichkeit des Wissens um das Gute unter den jetzigen gesellschaftlichen Verhältnissen verneint.⁹ Denn, so würden diese Kritiker wohl argumentieren, wer Anspruch auf normative Geltung legt, muss auch in der Lage sein, die Angemessenheit dieses Anspruchs nachweisen zu können. Und wie soll dies vonstattengehen, wenn kein Rückgriff auf das Gute (oder Richtige) möglich ist? Sind wir nicht auf einen solchen Rückgriff angewiesen? Wie sollten die Übel denn sonst als solche erkannt werden oder normative Geltung bekommen? Und wie soll rein negativistische Theorie in Handlungsanleitungen münden können?

Das zugrundeliegende Problem kann wie folgt auf den Punkt gebracht werden:

nicht, was er wolle, kann von jener Vormacht [des Objektiven; FF], auch über ihn, nicht absehen.

Vermöchte selbst seine Phantasie alles radikal verändert sich vorzustellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief“ (ND, in GS, 6:345; vgl. 207, 354).

⁸ Adorno 1996: 261.

⁹ Vgl. Habermas 1981a und Theunissen 1983.

- (1) Adornos Theorie erhebt Anspruch auf normative Geltung.
- (2) Die Angemessenheit eines Anspruchs auf normative Geltung muss nachgewiesen werden.
- (3) Dieser Nachweis bedarf des Wissens um und des Rückgriffs auf das Gute und/oder positive Werte.
- (4) Innerhalb Adornos Theorie ist weder Wissen um, noch Rückgriff auf das Gute (oder positive Werte) möglich.
- (5) Die Angemessenheit des Anspruchs auf normative Geltung von Adornos Theorie kann nicht nachgewiesen werden.
- (6) Adornos Theorie legt Anspruch auf normative Geltung, aber dieser Anspruch ist unberechtigt.

Diese Formulierung des Problems hat den Vorteil, dass die möglichen Lösungsstrategien in eine systematische Typologie zusammengefasst werden können. Demnach gibt es vier solcher Strategien, die jeweils durch die Verneinung einer der vier Prämissen gekennzeichnet sind.

Erstens wäre es möglich Adorno dadurch zu verteidigen, seine Schriften entsprechend so zu lesen, dass sie keinen Anspruch auf normative Geltung erheben. Damit wäre das Problem grundsätzlich umgangen. Eine solche Lesart ist auch tatsächlich des Öfteren vorgetragen worden, z.B. zuletzt mit Giuseppe Tassones Versuch, Adornos Theorie als eine rein erklärende Soziologie zu lesen.¹⁰ Es wäre auch möglich zu argumentieren, dass Adornos Theorie nicht selbst Anspruch auf normative Geltung erhebt, sondern nur die normative Geltung anderer Theorien durch deren immanente Kritik nutzbar macht.¹¹

Zweitens könnte die zweite Prämisse verneint werden. Die Argumentation würde hier lauten, dass die Angemessenheit eines Anspruchs auf normative Geltung

¹⁰ Tassone 2005. Für eine Kritik dieser Lesart, siehe Freyenhagen 2009, § 1.

¹¹ Für eine Kritik dieser Lesart, siehe Freyenhagen 2009, §2.

entweder gar nicht oder nur kontextuell nachgewiesen werden müsste.¹²

Drittens bestünde die Möglichkeit, Adornos (epistemischen) Negativismus (und damit die vierte Prämisse) abzulehnen. In der Tat ist Adorno oft bezichtigt worden, seinen Negativismus selbst zu verletzen,¹³ insbesondere bezüglich seines Verständnisses von Kunst.¹⁴ Es gibt jedoch auch Interpreten, die Adorno verteidigen oder etwas von seiner Theorie retten wollen und meinen, dass Adorno, dem Anschein zum Trotz, sich nicht wirklich einem epistemischen Negativismus verschreibt. Diese Interpreten unterscheiden sich wiederum dahingehend voneinander, worin sie den positiven Kern bei Adorno sehen, sei es seine Konzeption der Kontemplation (Seel), seine Verwendung emphatischer Begriffe (Knoll), ein positiver Begriff der Freiheit (Brunkhorst) oder das Glück der Erfahrungen, die bei dem notwendigerweise fehlschlagenden Versuch, das Ineffabile zu denken, gemacht werden (Finlayson).¹⁵

Zuletzt ließe sich auch die dritte Prämisse verneinen. Eine solche Lösungsstrategie bestünde darin, einen rein negativistischen Nachweis der normativen Geltung von Adornos Theorie zu erbringen. Lange Zeit gab es eine Reihe negativistischer Interpretation von Adorno, aber keine dieser Lesarten wurde direkt auf das hier formulierte Problem angewandt und dahingehend verteidigt. In meinem Buch zu Adorno habe ich versucht, dem abzuweichen,¹⁶ und in diesem Aufsatz möchte ich zwei Aspekte davon aufgreifen.

Meine Vorgehensweise ist dabei wie folgt: Zuerst skizziere ich kurz, wie und

¹² Geuss 1996.

¹³ Theunissen 1983.

¹⁴ Bubner 1980.

¹⁵ Seel 2004; Knoll 2003; Brunkhorst 1999; Finlayson 2002. Für eine Kritik von Finlayson, siehe Freyenhagen 2011.

¹⁶ Freyenhagen 2013.

warum Adorno die Problemstellung selbst in Frage gestellt hätte (I). Danach zeige ich, dass, selbst wenn wir die Problemstellung – um des Arguments willen – akzeptierten, der negativistische Lösungsvorschlag es uns dennoch erlaubt, die verschiedenen Formen der Normativitätsproblematik zurückzuweisen (II). Hierbei argumentiere ich nicht nur mit Bezug auf Adornos Werk und Ansichten, sondern bringe auch unabhängige Überlegungen ein – man muss nicht Adornit sein, um *metaethische* Negativismus als ernstzunehmenden Ansatz anzuerkennen. (Metaethischer Negativismus ist die These, dass das Schlechte oder Falsche allein ausreichen, um Normativität Rechnung zu tragen – es bedarf hierfür kein Bezug auf das Gute oder Richtige). Zuletzt gehe ich noch auf zwei Bedenken ein (III).

I. Kritik an der Problemstellung

Bisher habe ich noch nicht spezifiziert, was es bedeutet, normative Geltungsansprüche nachzuweisen. Es hängt allerdings einiges davon ab, wie dies spezifiziert wird.

Adornos Kritiker scheinen davon auszugehen, dass ein Nachweis nötig ist und darin bestehen muss, die normativen Geltungsansprüche zu *begründen*. Wer kritisieren wolle, müsse, so Habermas, sich erst einmal das Recht auf Kritik verdienen, und dafür bedürfe es einer normativen Grundlage.¹⁷

Adorno würde eine solche Problemstellung ablehnen – und zwar aus verschiedenen Gründen. Erstens, anzunehmen, dass das Recht auf Kritik erst zu verdienen sei, setzt voraus, dass der *Status quo* erst einmal als Standard anerkannt wird, von dem Abweichungen gerechtfertigt werden müssten. Aber warum sollten wir diese Weichenstellung akzeptieren? Kommt das nicht darauf an, um welchen *Status*

¹⁷ Habermas 1981a und 1981b

quo es sich handelt, was die Alternativen sind und welche Übergangsprobleme bestehen? Warum ist angesichts der langen Menschheitsgeschichte von Unterdrückung und Elend und dem heutigen Fortbestehen dieser Übel nicht die gegenteilige Position – dass wir das Recht auf Festhalten am *Status quo* verdienen müssen – angemessener? (Ich komme auf diesen Punkt später erneut zu sprechen.)

Zweitens ist die weitere Annahme zu problematisieren, dass es immer einer Begründung normativer Aussagen bedarf. Die Ansicht der meisten Kritiker Adornos scheint zu sein, dass die Frage nach Normativität darauf abzielt, die in einer Theorie verwendeten Normen zu begründen. Dies kann an der Art und Weise abgelesen werden, wie sie ihre Kritiken formulieren, beispielsweise indem gesagt wird, Adornos Theorie fehlte „normative Grundlagen“.¹⁸ Diese Kritiker beklagen, dass Adorno die Frage, wie kritisches Denken gerechtfertigt werden kann, nicht beantworten, dass er nicht „die Rechtsgründe der Kritik namhaft machen“ kann.¹⁹ Und sie würden vermutlich das Gleiche über die Möglichkeit sagen, Gründe für das Recht auf Erhebung ethischer Forderungen anzugeben: innerhalb der negativistischen Grenzen von Adornos Theorie könne es keine solche rechtfertigenden Gründe geben. Aus Sicht der Kritiker kann Adorno lediglich in die Kunst, ästhetische Theorie oder philosophische „Gebärde“ flüchten, womit er einen hohen Preis für die *Aporie* der Kritik der instrumentellen Vernunft zahlt.²⁰

Allerdings muss in diesem Zusammenhang zunächst beachtet werden, dass Adorno hinsichtlich des Erfolgs des Projekts der Bereitstellung normativer Grundlagen skeptisch ist, vor allem wenn es um Ethik geht (obwohl er vermutlich auf

¹⁸ Habermas 1981b: 500; vgl. ebenfalls Benhabib 1992: insb. Kap. 5-6.

¹⁹ Habermas 1981a: 175.

²⁰ Habermas 1981b: 516.

gleiche Weise argumentieren würde, wenn es um die „Rechtsgründe der Kritik“ geht).

Kurz nach der Formulierung des neuen kategorischen Imperativs fährt Adorno tatsächlich fort:

Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm läßt lebhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen.²¹

Adorno bestreitet hier die Angemessenheit und den Erfolg der „diskursiven Begründung“ des neuen kategorischen Imperativs. Andernorts schlägt er vor, dass moralische Forderungen (wie beispielsweise, dass es keine Folter geben solle) als impulsartige Reaktion auf bestimmte Situationen wahr sind (bspw. als Reaktion darauf, dass „[...] gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden“); jedoch falsch werden, wenn sie auf die Ebene abstrakter Prinzipien erhöht (oder auf ihr gerechtfertigt) werden.²² Adorno leugnet in diesen Abschnitten die Möglichkeit und die Attraktivität der Fundierung normativer Ansprüche. Zu versuchen, sie diskursiv oder auf der Ebene abstrakter Prinzipien zu begründen (wie Kant es Adorno zufolge tut), ist sowohl erfolglos als auch „Frevel“. Es ist erfolglos, da die Moral für Adorno Gehalt und praktische Auswirkungen nur aufgrund der Berufung auf nicht-diskursive und nicht-deduzible Element haben kann, nämlich unsere impulsiven Reaktionen auf Leid und Unrecht. Wie Adorno es ausdrückt, „[n]ur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral“.²³ Versuche der diskursiven Begründung sind „Frevel“ aus dem folgenden Grund: Anzunehmen, dass es notwendig ist, normative Ansprüche zu begründen, bedeutet zu leugnen, dass die spezifische Situation von selbst Normativität enthält und zu behaupten, dass sich die darin gegebene

²¹ ND, in GS, 6:358; vgl. ebenfalls Adorno 1998, Vorlesung 15.

²² ND, in GS, 6:281.

²³ ND, in GS, 6:358.

Normativität stattdessen von einer tieferen Ebene der Theoretisierung oder einem höheren Prinzip herleitet.²⁴ Dies aber heißt für Adorno, die Dinge schrecklich falsch zu verstehen. Beispielsweise nimmt das die Übel der Ereignisse, für die der Name „Auschwitz“ steht, nicht ernst genug; nach diskursiver Begründung zu suchen impliziert ja, dass es notwendig ist, Gewissheit über die negative Normativität dieser Ereignisse auf einer von ihnen abstrahierten allgemeinen Ebene zu erhalten. Nicht nur ist diese Gewissheit unmöglich, es ist auch falsch, danach zu fragen oder zu suchen.²⁵

Mittlerweile sollte deutlich sein, warum Adorno nie explizit lieferte, wonach seine Kritiker fragten. Wir haben eben gesehen, dass das, was die Kritiker forderten, ein Begründungsprogramm ist. Da Adorno dieses Projekt jedoch zurückwies, ist diese Forderung (aus seiner Sicht) fehlgeleitet. Es wäre vielleicht gut gewesen, dies explizit zum Ausdruck zu bringen. Adorno nahm wohl an, dass seine Ansichten über die Vorzüge und Nachteile des Begründungsprogramms hinlänglich bekannt sind, und es nicht nötig war, die Angelegenheit weiter zu kommentieren.

Im nächsten Abschnitt werde ich nun Adornos Ansichten über das Begründungsprogramm mehr in den Hintergrund stellen. Selbst wenn wir uns – anders als Adorno – auf das Spiel des Begründens einlassen, sind die Argumente gegen den Negativismus nicht überzeugend, und die verschiedenen spezifischen Erscheinungsformen, in denen sich das Normativitätsproblem präsentiert, können Adornos Theorie nicht unterwandern.

²⁴ Hier gibt es Ähnlichkeiten zwischen Adornos und Bernard Williams' Ansichten; vgl. insb. Williams bekannten „one thought too many objection“ (1981: 17-9).

²⁵ Vgl. ebenfalls „Erziehung nach Auschwitz“ [1967], in GS, 10.2:674.

II. Metaethischer Negativismus

Wie gesehen, ist Adornos Position durch einen epistemischen Negativismus charakterisiert, also den Anspruch, dass wir nur Schlechtigkeit und Falschheit kennen können (die in unserer gegenwärtigen Welt verwirklicht sind), nicht aber Güte oder Richtigkeit (die durch diese Welt versperrt sind). Wie ebenfalls gezeigt, ist diese Festlegung Anlass zu dem Bedenken, dass Adorno die in seiner Theorie enthaltene Normativität nicht ausweisen kann, weil ein solcher Verweis angeblich einen Apell an das Gute erfordert. Als Reaktion auf dieses Bedenken (das „Normativitätsproblem“) besteht die negativistische Strategie, Adorno zu verteidigen darin, zu bezweifeln, dass wir an das Gute appellieren (oder davon wissen) müssen, um die seiner kritischen Theorie inhärente Normativität Rechnung tragen zu können. In diesem Abschnitt werde ich argumentieren, dass, metaethisch gesprochen, das Schlechte (und Falsche) für sich selbst stehen kann („metaethischer Negativismus“). Daher gibt es kein grundsätzliches Hindernis für eine negativistische Lesart und Verteidigung von Adornos Werk. Um dies zu zeigen, werde ich zwischen den verschiedenen Vorwürfen unterscheiden, die gegen den metaethischen Negativismus (und Adorno) gemacht worden sind oder gemacht werden könnten. Ich werde zeigen, dass keiner dieser Vorwürfe erfolgreich ist, obwohl die Gründe dafür von Fall zu Fall unterschiedlich sein werden.

Es gibt die folgenden fünf denkbaren Möglichkeiten, gegen den metaethischen Negativismus und damit gegen (eine negativistische Verteidigung von) Adornos Theorie zu argumentieren: (1) Eine Berufung auf das Gute ist notwendig, um zu zeigen, warum das Schlechte (und Falsche) für uns negative Normativität hat, und sofern sich Adornos Theorie auf diese Normativität stützt, stützt sie sich auf einen (impliziten) Apell an das Gute; (2) wir werden automatisch auf eine Konzeption des

Guten (oder Richtigen) verpflichtet, wann immer wir etwas als schlecht und falsch kritisieren (oder die ethischen Forderungen vorbringen, etwas sollte geändert werden), und daher kommt Adornos Theorie gar nicht umhin, eine Konzeption des Guten (oder des Richtigen) zu enthalten; (3) solange wir keine Erkenntnis des Guten (oder Richtigen) einbringen, kann Theorie nicht in dem Sinne konstruktiv sein, positive Alternativen zu bieten (und jede Theorie sollte in diesem Sinne konstruktiv sein); (4) ohne Berufung auf das Gute (oder Richtige) könnte Adornos Theorie nicht die praktische Relevanz haben, auf die sie als kritische und ethische Theorie Anspruch erhebt; und (5), ohne Kenntnis des Guten (und Richtige) können wir das Schlechte (und Falsche) nicht erkennen, womit Adornos Theorie gar nicht ins Laufen kommen könnte, selbst wenn sie sich allein auf die Normativität der Negativität stützt. Ich werde diese fünf Vorwürfe nacheinander diskutieren.

Die anfängliche Plausibilität des Normativitätsproblems leitet sich zumindest teilweise aus der Tatsache her, dass es diese verschiedenen Erscheinungsformen hat. Wenn gezeigt ist, dass das Problem in einer Gestalt nicht überzeugend ist, erheben die anderen ihre Köpfe und der Anschein eines Problems besteht fort. Solange keine systematische und vollständige Diskussion – der hier unternommenen Art – geliefert wird, wird dieses vielschichtige Problem weiterhin einen dunklen Schatten auf Adornos Theorie werfen. Das Normativitätsproblem ist wie ein Drache mit vielen Köpfen, und man muss sicherstellen, dass jeder von ihnen enthauptet ist – andernfalls neigen sie dazu, sämtlich nachzuwachsen.

II.1 Die normative Kraft der Negativität

Es könnte gesagt werden, dass die Rechtfertigung der *normativen Kraft* der in einer Theorie verwendeten Beurteilungsmaßstäbe benötigt wird. Daher braucht jede Kritik

einen Maßstab, mit dem sie ihre kritische Haltung gegenüber dem Objekt ihrer Kritik rechtfertigt, und wir müssen diese Norm (den Maßstab) absichern. Auf ähnliche Weise nutzen ethische Ansprüche Normen – seien es Prinzipien (wie Kants kategorischer Imperativ oder das Nützlichkeitsprinzip), Ideale (etwa zu leben wie *phronimos* oder Buddha leben würden) oder Tugenden (wie Mut, Großzügigkeit oder Bescheidenheit). Wenn deren Kraft gerechtfertigt werden soll, dann stellt sich die unmittelbare Frage, ob eine Konzeption des Schlechten und Falschen – kurz der Negativität – für diese Aufgabe ausreichend wäre. Eine Antwort könnte lauten, dass die Tatsache, dass etwas schlecht ist, uns nicht von sich aus begründet, es zu ändern oder zu kritisieren. Das Schlechte, so könnte gedacht werden, ist nicht unabhängig normativ; wir haben nur Gründe zu handeln (oder zu kritisieren), wenn wir auch auf das Gute verweisen. (Genauso mit dem Falschen und Richtigen.)

Eine solche Sichtweise ist jedoch unplausibel. Es erscheint überflüssig, nach einem Grund zu fragen, das Schlechte zu vermeiden; seine Schlechtigkeit ist Grund genug. Wenn jemand sagte, es wäre schlecht, eine bestimmte Handlung zu vollziehen, dies aber kein Grund sei, sie nicht zu vollführen, würden wir annehmen, dass er nicht verstehe, was er sagte oder Unsinn redete. (Genauso mit dem Falschen.)

Nehmen wir das Beispiel des Schmerzes; wenn wir Schmerz empfinden, wollen wir, dass er vorübergeht: seine Negativität signalisiert uns, dass – wie Adorno formuliert – „[...] es anders werden solle. ‚Weh spricht: vergeh.‘“²⁶ In diesem Sinn gibt uns die Negativität des Schmerzes (seine Schmerzhaftigkeit) einen Grund, ihn zu vermeiden, wofür kein Apell an das Gute notwendig zu sein scheint. Es könnte durchaus der Fall sein, dass der Grund, den ein bestimmter Schmerz uns gibt, ihn zu vermeiden, durch andere Erwägungen (wie die Vermeidung von mehr Schmerzen

²⁶ ND, in GS, 6:203.

später) aufgewogen werden könnte, aber das ändert nichts daran, dass es so einen Grund gibt. Das Gleiche kann von Negativität generell gesagt werden: sie gibt uns einen Grund, sie zu vermeiden, wenn auch einen, der manchmal anfechtbar ist. Daher kann es sinnvoll sein, bei einem *bestimmten* Übel zu fragen, ob wir es vermeiden oder ertragen sollten, denn es könnte der Fall sein, dass es zu ertragen die alles in allem beste Strategie ist. Allerdings nimmt dies der negativen normativen Kraft der Übel nichts, also der Tatsache, dass diese Kraft zu leugnen gleichbedeutend damit wäre, die Gründe zu verkennen, die die Übel uns geben. Denn selbst Gründe, die in einigen Fällen aufgewogen oder übertrumpft werden, sind Gründe; und selbst wenn sie aufgewogen oder übertrumpft werden, verbleibt ein normativer Rest (was sich oft in Bedauern und Reue ausdrückt). Ebenso ist es manchmal die beste Strategie, von dem Verlangen, dessen Frustration Schmerz verursacht, los zu sein (und nicht, es zu befriedigen) – ein Beispiel hierfür ist jemand, dessen Wunsch, andere zu quälen, unerfüllt ist. Dennoch gibt uns der Schmerz selbst hier einen Handlungsgrund, wenn auch nicht unbedingt einen Grund, den frustrierten Wunsch zu erfüllen (aber vielleicht einen Grund, die Gesellschaft, die Wünsche wie diese hervorbringt, zu ändern; oder sich einer Therapie zu unterziehen). Zumindest angesichts der großen Übel (wie das der Folter) ist es darüber hinaus unplausibel zu leugnen, dass Übel wenigstens manchmal normative Kraft in dem ausreichenden Maße haben, dass die Forderung nach Ihrer Vermeidung nicht aufgewogen oder übertrumpft werden kann.²⁷

Bevor ich den nächsten Einwand diskutiere, sollte ich auf eine sprachliche Konsequenz des metaethischen Negativismus hinweisen, da sie sich teilweise auf

²⁷ Eine umfassendere Verteidigung von Adorno müsste zeigen, dass die Übel, auf die er sich in seiner Kritik und Ethik bezieht, von der Art sind, dass sich in den (wichtigsten) Fällen, die Adorno im Sinn hat, allein ausschlaggebend sind.

einen anhaltenden Zweifel bezieht, den Leser bezüglich meiner Antwort auf diesen (ersten) Einspruch noch hegen mögen. Würden Negativisten sagen, dass die Vermeidung des Schlechten ‚gut‘ ist und des Falschen ‚richtig‘ oder dass diese Vermeidung ‚besser‘ als die Alternativen ist? Ja, *in einem Sinn* würden Negativisten dies sagen, und können dies tun, ohne gegen den Negativismus zu verstoßen, solange wir die Bedeutung solcher Aussagen in geeigneter Weise verstehen (die nicht unbedingt mit unserem Alltagsverständnis übereinstimmt): Für die Negativisten weisen diese Aussagen auf eine Anerkennung der Gründe hin, die wir haben und darauf, dass wir nach ihnen handeln sollten, aber sie beziehen sich nicht auf das Gute (oder Richtige). Mit anderen Worten, zu sagen, „es ist gut/besser, das Schlechte zu vermeiden“ (und desgleichen), läuft für den Negativismus darauf hinaus zu sagen, dass wir weniger falsch leben, wenn wir auf diese Weise handeln – anders ausgedrückt: dass wir handeln, wie wir sollten, indem wir den Gründen nachkommen, die wir vermöge der uns konfrontierenden Negativität genuin haben. Der Negativismus *berechtigt* uns nur dazu ‚besser‘ als eine Abkürzung für ‚weniger schlimm‘ zu verstehen; ‚gut‘ für ‚Vermeidung von Übeln oder des Schlimmsten‘; usw.²⁸ Diese Bedeutungsverengung mag beklagenswert sein, doch müssen wir dann damit leben, wenn sie die epistemische oder substantielle Natur unserer Situation tatsächlich reflektiert.

II.2 Eine negative Charakterisierung unterdeterminiert das Gute

Eine Konzeption des Schlechten kann auch aus dem folgenden Grund als

²⁸ Dies ist *nicht* als eine Beschreibung dessen gedacht, auf was wir uns für gewöhnlich zu verweisen meinen (was durchaus auch das Gute sein kann), sondern als Offenlegung dessen, wie Negativismus das beschränken würde, auf was wir *berechtigterweise* verweisen könnten.

unzureichend erachtet werden, Normen zu rechtfertigen. Wenn wir bspw. etwas als schlecht kritisieren implizieren wir damit, dass dessen Abwesenheit gut ist, und in diesem Sinn werden wir automatisch auf eine Konzeption des Guten verpflichtet. Daher ist es ein großes Versehen, zu beanspruchen (wie Adorno beansprucht), man könne mit einer Vorstellung des Schlechten ohne eine Konzeption des Guten operieren.

Auch hier ist es nicht klar, warum wir diese Argumentation akzeptieren sollten. Es ist kaum zu bestreiten, dass, wenn wir etwas als schlecht kritisieren, auch implizieren, dass seine Abwesenheit gut wäre. Dies muss uns jedoch nicht in irgendeinem starken Sinn auf eine Konzeption des Guten oder das Wissen darum verpflichten. Der Grund, warum es gut wäre, dass ein bestimmtes Schlechtes überwunden wird, könnte einfach sein, dass das Schlechte fordert, überwunden zu werden – mit anderen Worten, wir sind zurück beim vorhergehenden Punkt, dass das Schlechte uns Grund gibt, es zu vermeiden. Es ist gut, das zu tun, wofür wir Grund haben, es zu tun, aber das bedeutet nicht, dass wir das Gute kennen müssen, um zu wissen, wofür wir Anlass haben zu handeln. Folglich braucht es keinen Verweis auf eine positive Konzeption des Guten für die Aussage, dass es gut ist, dass ein bestimmtes Schlechtes überwunden worden ist.

Die Kritiker könnten erwidern, dass sicherlich jede Vorstellung des Schlechten uns etwas über das Gute sagen wird. Aber sie übersehen, dass dies zugelassen werden kann, ohne Negativismus aufzugeben. Es ist wahr, dass, sobald ich weiß, was schlecht ist, ebenfalls wissen werde, wie das Gute *nicht* ist. Es ist jedoch nicht offensichtlich, dass es für die Kenntnis des Guten ausreichend ist, zu wissen, wie das Gute nicht ist. Das Wissen um ein bestimmtes Schlechtes charakterisiert das Gute bestenfalls zum Teil und nur negativ; es unterdeterminiert das Gute insofern es das Gute nur teilweise

charakterisiert und insofern es uns nicht sagt, wie das Gute *an sich* ist.²⁹ Stünde uns lediglich eine negative Charakterisierung des Guten zur Verfügung, bliebe zu viel offen, um die Bestandteile des Guten aufzuweisen.

Betrachten wir ein zentrales Beispiel Adornos, nämlich seinen neuen kategorischen Imperativ.³⁰ Das Ziel, eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern, verpflichtet einen deutlich auf eine positive Einstellung zu einer Welt ohne die objektiven Bedingungen für das Auftreten solcher moralischer Katastrophen. Dennoch sagt dies eher wenig darüber aus, wie eine solche Welt aussehen würde. Es könnte zum Beispiel mehr als eine Gesellschaftsordnung geben, die verhindert, dass sich Ereignisse wie Auschwitz wiederholen, und selbst wenn es nur eine solche Ordnung gibt, haben wir aus dem Wissen, wie sie in dieser einen Hinsicht *nicht* sein wird, substantiell wenig über sie erfahren.

Dennoch, die Kritiker könnten fortfahren: Was ist mit vollständiger Kenntnis des Schlechten? Würde solche Kenntnis das Gute noch immer unterdeterminieren? Zunächst einmal ist nicht klar, dass Adorno denkt, wir könnten vollständige Kenntnis des Schlechten haben. Wie oben gesehen, behauptet er lediglich, dass wir wissen, was ‚Unmenschlichkeit‘ ist. Dies verweist darauf, was häufig ‚die großen Übel‘ genannt wird (wie Folter, Mord, Versklavung, etc.) sowie bestimmte andere bedeutende Übel (wie Selbstverlust). Es ist wohl unstrittig zu sagen, dass zu wissen, was diese Übel sind, sich nicht zum Wissen des Guten addiert.

Es ist außerdem nicht offensichtlich, dass, selbst wenn wir vollständige Kenntnis des Schlechten hätten, dies uns Kenntnis des Guten geben würde. Im Alltagskontext sind wir beispielsweise damit vertraut, dass jemand sagt, eine Situation

²⁹ Vgl. Jaeggi 2005: 133.

³⁰ Zitiert oben, Anm. 3.

ist „nicht schlecht, aber auch nicht gut“. Was wir mit diesen Worten meinen könnten, ist, dass das Fehlen von Schlechtigkeit nicht das gleiche wie das Vorhandensein des Guten ist – ähnlich wie für die Weltgesundheitsorganisation Gesundheit „nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen“ ist.³¹ Die Abwesenheit des Schlechten zeigt stattdessen eben einen *neutralen* Zustand an, noch nicht einen guten.

Zugegeben, wir mögen im Alltag ungenau sprechen, und das Gute mag letztlich doch in der vollständigen Abwesenheit von Schlechtigkeit und nichts Anderem bestehen. Wenn ja, könnten die Verteidiger Adornos auf die erste Antwort zurückfallen: es könnte durchaus wahr sein, dass eine vollständige Kenntnis des Schlechten die vollständige Kenntnis des Guten biete, aber die normativen Ansprüche Adornos implizieren oder verlangen nicht einmal vollständige Kenntnis des Schlechten. Für seine Zwecke ist vielmehr ausreichend, wenn wir Kenntnis von vielen der Übel haben (insbesondere Kenntnis der großen Übel), und ein solches Wissen ist unabhängig von der Kenntnis des Guten (Wissen des Ersteren enthält weder Wissen des Letzteren, noch ist die Kenntnis des Letzteren erforderlich, um Kenntnis des Ersteren zu haben).

II.3 Es gibt keine Notwendigkeit, konstruktiv zu sein

Auch wenn eine Vorstellung des Schlechten einen nicht von selbst zu einer Konzeption des Guten verpflichtet, könnte man dennoch einwenden, dass Adorno aus einem anderen Grund an das Gute appellieren müsste. Insbesondere könnte man denken, dass jede Kritik und jegliche Ethik eine positive Basis erfordern. Ohne Vergleich damit, was es für etwas hieße, gut zu sein, können wir von nichts sagen,

³¹ <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19460131/201405080000/0.810.1.pdf> (zuletzt

dass es schlecht ist oder Kritik verdient oder dass ein ethischer Anspruch existiert, es zu ändern. Eine Möglichkeit, diesen Einwand zu verstehen, ist zu sagen, dass es nicht sehr konstruktiv ist, etwas zu kritisieren (oder als ethisch verwerflich zu charakterisieren), ohne gleichzeitig eine positive Alternative zu bieten. Hier müsste man die Behauptung hinzufügen, dass nicht-konstruktive Kritik sich selbst invalidieren würde (und dass das Gleiche für die Ethik gelte).

Adorno lehnt die Forderung kategorisch ab, stets konstruktiv zu sein, wann immer wir etwas kritisieren.³² Er lehnt diese Forderung ab, da ihre Erfüllung die Unterordnung der kritischen Nachfrage unter den *Status quo* und unter das, was darin denkbar ist, erfordern würde (siehe schon oben in Abschnitt I). Nicht jeder *Status quo* verdient ein solches Primat. Es ist sicherlich Adornos Auffassung, dass unsere aktuelle soziale Welt es nicht verdient, sondern ungehinderter Kritik unterzogen werden sollte. Allgemein sollten wir es der kritischen Prüfung selbst überlassen, zu bestimmen, ob sie innerhalb der Grenzen des *Status quo* bleibt oder nicht. In gleicher Weise sollte das in einer bestimmten Situation Denkbare ebenfalls keine Einschränkung der kritischen Untersuchung sein, oder zumindest sollte es keine Einschränkung sein, wenn das, was denkbar ist, auf illegitime Art und Weise beschränkt ist. Wenn Adorno beispielsweise mit seiner Behauptung Recht hat, dass Sozialisation und Massenkultur in uns eine Verengung unseres Möglichkeitssinns und unserer Fähigkeit, eine andere Welt vorzustellen,³³ produziert haben, dann würde es unangemessen erscheinen, die Denkbare von Alternativen zur Bedingung einer kritischen Untersuchung zu machen. Aus diesen Gründen könnten wir ebenso gut mit Adorno einer Meinung sein, dass die Forderung, konstruktiv zu sein eine Art Unterdrückung oder Abstumpfung

³² Vgl. bspw. „Gesellschaft“ [1965], in GS, 8:19; „Kritik“ [1969], in GS, 10.2:793.

³³ Vgl. bspw. ND, in GS, 6:34.

von Kritik ist und damit vor allem die Funktion der Aufrechterhaltung eines *Status quo* erfüllt, der geändert werden sollte.

Selbst wenn wir das, was Adorno über diese Angelegenheit denkt, beiseitelassen, sollten wir die Forderung ablehnen, positive Alternativen anzubieten, wann immer wir Kritik üben und ethische Ansprüche erheben. Zum Beispiel ist es übliche und akzeptierte Praxis, etwa ein philosophisches Argument zu kritisieren, ohne dazu notwendigerweise eine positive Alternative anzubieten. Und in ähnlicher Weise widersprechen wir oft zu Recht dem Verhalten anderer, indem wir ihnen einfach sagen, bestimmte Dinge zu unterlassen. Tatsächlich könnte die Forderung, konstruktiv zu sein, in einigen Fällen sehr unpassend sein. Zumindest, wenn es um die großen Übel (wie Folter) geht, denken wir in der Regel nicht, dass Kritik an diesen Übel (oder zu verlangen, dass sie aufhören) gleichzeitig erfordert, konstruktive und positive Alternativen dahingehend anzubieten, wie die fragliche Person vorgehen könnte, um ihre Ziele zu erreichen. Bestimmten Dingen können wir bedingungslos widersprechen.³⁴ Wir denken bspw. nicht, dass Jean Améry seinen Folterern

³⁴ Manche würden auf einer Katastrophen- oder Notfallklausel bestehen, wonach bestimmte, normalerweise unerlaubte Handlungen (wie Zivilisten zu töten oder Folter) in bestimmten, sehr begrenzten Situationen akzeptabel sein können. Aber auch sie akzeptieren, dass diese Handlungen im Normalfall unzulässig sind, und dass wir uns dann gegen diese Handlungen wenden können unabhängig davon, ob wir eine positive Alternative anbieten können oder nicht. In der Tat, eine solche Notstandsklausel in einer ethischen Theorie vorzusehen, bedeutet nicht so sehr das Beharren auf der Notwendigkeit, positive Alternativen zu bieten, sondern zu versuchen, tragischen Situationen Rechnung zu tragen, d.h. Situationen, in denen wir etwas falsch machen werden, was auch immer wir tun oder geschehen lassen. Kritik an einem gewählten Vorgehen (etwa Zivilisten zu töten) in einer solchen Situation (etwa im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg) abzulehnen ist kompatibel mit einem negativistischen Ausblick, da diese Ablehnung lediglich darauf bestehen würde, dass die Unterlassung des vorgeschlagenen Handelns zu einem noch schlechteren Ergebnis führt (etwas, dass

gegenüber positive Alternativen hätte angeben müssen, um dem zu widersprechen, dessen sie ihn unterwarfen.

Wenn man sagt, eine bestimmte Situation ist schlecht, ist entscheidend, dass man dann in der Tat verpflichtet ist, nicht hinter das zurückzufallen, was kritisiert wird. Doch impliziert dies nichts jenseits einer Vorstellung des Schlechten, da eine solche Auffassung sowohl auf den kritisierten Stand der Dinge als auch jede Alternative dazu angewendet werden kann. Um auf Adornos neuen kategorischen Imperativ zurückzukommen: eben jene Übel, die ihn hervorrufen, beschränken auch gleichzeitig, was wir hinsichtlich seiner Anwendung tun dürfen – Unmenschlichkeit nur umzuverteilen, wäre nicht legitim.³⁵

Selbst wenn wir zugäben, dass Kritik auszuüben konstitutiv bedeute, Wandel herbeiführen zu wollen, folgt daraus nicht die Forderung nach Konstruktivität. Nicht-konstruktive Kritik könnte auf die Erzeugung von Veränderung ausgerichtet sein und sie sogar erreichen. Wenn beispielsweise der Kreativchef einer Werbefirma zu einem Mitglied seines Teams sagt, dass ihm die vorgeschlagene Anzeigenkampagne nicht gefällt, und möchte, dass sein Mitarbeiter sie komplett überarbeitet, mag er oft keinen Hinweis darauf geben, wie es besser gemacht werden könnte oder auf andere Art konstruktiv sein. Wir könnten annehmen, dass dies unhöflich oder keine gute Art und

Hitler den Krieg gewinnt). Im Allgemeinen sind tragische Konflikte (wie auch schwierige Fragen über die Aggregation moralischer Ansprüche) weder spezifisch für eine negativistische Anschauung, sondern sie sind ein Problem für jede Anschauung; noch implizieren sie die Forderung, immer konstruktiv zu sein – wenn wir es mit einem echten Dilemma zu tun haben, gibt es keine positive Alternative.

³⁵ Was seine Umsetzung im Einzelnen erfordert, hängt von einer sorgfältigen Untersuchung der ursprünglichen Ereignisse, anderer Gräueltaten und unserem aktuellen Kontext ab, aber es gibt im Prinzip keinen Grund, warum dies nicht innerhalb negativistischer Stringenz bleiben könnte.

Weise ist, Mitarbeiter zu behandeln, aber die Kritik des Chefs könnte dennoch effektiv darin sein, die Änderung der Kampagne zu erreichen. Tatsächlich gibt es im Rahmen der Lehrtätigkeit einen Punkt, an dem konstruktiv sein kontraproduktiv ist und an dem ein Kommentar wie „das ist nicht gut genug, geh’ und mache es anders“ angemessen ist, vielleicht, weil jedes weitere konstruktive Wort die Lernenden davon abhalten würde zu lernen, Dinge selbstständig zu tun.

Mit all dem soll nicht geleugnet werden, dass es in der Regel *vorteilhaft* ist, in der Lage zu sein, auf eine positive Alternative zu verweisen, wenn man etwas kritisiert (oder wenn man eine ethische Forderung erhebt, einen Zustand zu ändern). Dazu in der Lage zu sein ist in vielerlei Hinsicht vorteilhaft. Damit wird deutlicher gemacht, was getan werden muss, um die Situation zu verbessern, und dies erhöht die Chancen, dass die Situation tatsächlich verbessert wird. In der Lage zu sein, auf eine positive Alternative zu verweisen, verbannt darüber hinaus die beunruhigende Möglichkeit, dass das in Frage kommende Übel, was auch immer man tun mag, nicht vermeidbar sein könnte. Wenn man nicht in der Lage ist, eine positive Alternative auszuweisen, ist dies vielleicht ein Hinweis darauf, zu denken, dass es keine gibt. Dennoch, es ist kein zwingender Beweis, und allein, weil es vorteilhaft ist, konstruktiv zu sein, bedeutet nicht, dass wir etwas nur dann kritisieren können, wenn wir auch eine positive Alternative anbieten.

Schließlich noch eine Bemerkung zu Adornos Theorie im Speziellen: Er ist sich bewusst, dass es keine Garantie dafür gibt, dass die Dinge tatsächlich besser sein werden, wenn die aktuelle soziale Welt transformiert wird. Dennoch meint Adorno, dass wir keinen Grund haben zu glauben, dass die transformierte Welt schlechter sein würde und allen Grund, eine solche Transformation zu unterstützen. Nach Adorno sind die objektiven Bedingungen für eine andere Gesellschaft „hier und jetzt“

gegeben,³⁶ und die aktuelle Welt *scheint* nur unveränderlich zu sein, aber tatsächlich sind wir es, die diese Welt erhalten und wir es, die sie ändern können.³⁷ Und wir haben allen Grund, zu versuchen, dies zu tun, da (a) die aktuelle soziale Welt das Schlechte verwirklicht und Leben in ihr falsch ist, und (b) es schwer vorstellbar ist, wie eine soziale Welt schlimmer sein könnte, da dies bedeuten würde, die mit Auschwitz verbundenen Ereignisse wären lediglich „[...] ein Zwischenspiel [...] und nicht die Katastrophe selbst“.³⁸ Zwar könnte die Alternative zugegebenermaßen ebenso schlecht sein, aber – da sie *nicht schlechter sein muss* und unsere Welt zutiefst problematisch ist – es lohnt sich, das herauszufinden. Darüber hinaus haben wir es, zumindest bis zu einem gewissen Grad, selbst in der Hand, wie sich die Alternative gestaltet.

Zusammenfassend ist es unvernünftig, es zu einer Anforderung an jede kritische oder ethische Unternehmung zu machen, dass sie uns ermöglichen, positive Alternativen anzubieten. Es mag durchaus wünschenswert sein, konstruktiv zu sein, aber Kritik oder ethische Forderungen werden nicht dadurch ungültig, dass sie nicht konstruktiv sind.

II.4 Eine negativistische Theorie kann praktische Orientierung anbieten

³⁶ Vgl. bspw. ND, in GS, 6:203.

³⁷ Vgl. bspw.: ‘Verselbständigt aber haben sich am Ende doch nur die unter den Produktionsverhältnissen vergrabenen Beziehungen zwischen Menschen. Deshalb bleibt die übermächtige Ordnung der Dinge zugleich ihre eigene Ideologie, virtuell ohnmächtig. So undurchdringlich der Bann, er ist nur Bann. ‘ („Industriegesellschaft oder Spätkapitalismus“ [1968], in GS, 8:369f).

³⁸ *Minima Moralia* [1951], §33 („Weit vom Schuß“), in GS, 4:62; vgl. ebenfalls „Marginalien zu Theorie und Praxis“ [posthum, 1977], in GS, 10.2:769.

Ein viertes Bedenken besteht darin einzuwenden, dass Negativismus unzureichend als Grundlage für Handlungsbeschränkungen und Lebensanleitungen sei. Und keine Theorie mit der Hoffnung auf praktische Relevanz könne auf ohne solche Beschränkungen und Anleitungen verzichten.³⁹

In Reaktion darauf ist, erstens, zu beachten, dass man darüber streiten kann, welches Niveau der praktischen Anleitung eine normative Theorie bieten muss, um von praktischer Relevanz zu sein. Nehmen wir den Fall der Ethik: Muss hier eine umfassende und systematische Theorie angeboten werden? Das kann nicht einfach angenommen werden, sondern bedarf einer vollüberlegten Rechtfertigung. Adorno dachte sicherlich nicht, dass wir eine umfassende und systematische ethische Theorie in der misslichen Lage, in der wir uns befinden, bieten können – in der Tat, ist es überhaupt eine offene Frage, ob er eine solche Theorie überhaupt für möglich (und erstrebenswert) ansieht. Wenn überhaupt, wäre es wohl für ihn nur unter bestimmten sozialen Bedingungen (etwa der Existenz einer freien und bewusst organisierten Gesellschaft) und in Kenntnis des Guten möglich, eine solche Theorie bereitzustellen, doch diese Voraussetzungen sind derzeit nicht gegeben. Das bedeutet jedoch nicht, dass keine Beschränkungen der Praxis oder keine praktische Anleitung dafür, wie man leben sollte, verfügbar sind. Zum Beispiel stellt der neue kategorische Imperativ ein moralisches Minimum auf, und es gibt in Adornos Theorie andere ethische Anforderungen und praktische Überlegungen, die es möglich machen, ihm eine minimalistische Ethik zuzuschreiben.⁴⁰ Es trifft zu, dass eine solche minimalistische

³⁹ Bezogen auf Adornos Theorie macht Finlayson (2002: 9) diesen Vorwurf gegen den Negativismus.

⁴⁰ Vgl. Freyenhagen 2008, 2013: Kap. 6, und 2014. Finlayson akzeptiert, dass Adornos Theorie eine Ethik enthält (vgl. Finlayson 2002: 6-8), und er würde wohl auch akzeptieren, dass sie lediglich minimalistischer Natur ist.

Ethik viele Fragen offen lassen wird; ihre Orientierung wird im Vergleich mit einer umfassenden Ethik unvollständig sein. Dies mag insofern unerwünscht sein, als es jedem von uns eine schwere Bürde auflastet, nämlich die Belastung, unser Urteil auf der Grundlage eines lediglich minimalistischen Sets von praktischen Leitlinien zu treffen in einer Welt, die uns beständig in ethisch prekäre Situationen stellt. Adorno würde dennoch darauf bestehen, dass diese Konsequenz seiner Theorie nicht gegen sie spricht, sondern vielmehr ein getreues Spiegelbild des Zustands der Sittlichkeit in unserer heutigen Gesellschaft darstellt (eher macht die Tatsache, dass seine Theorie diesen Sachverhalt spiegelt, sie denjenigen Theorien überlegen (etwa der Kantischen Ethik), gemäß derer moralische Gewissheit und eine vollständige Garnitur praktischer Leitlinien zugänglich sind). Und überhaupt ist es fragwürdig, ob selbst eine umfassende und systematische ethische Theorie, uns von der schweren Bürde des Urteilens befreien würde (wie manche Kantianer anerkennen).⁴¹

Während es, zweitens, durchaus wahr sein mag, dass der Negativismus nicht dazu geeignet wäre, eine Grundlage für eine alles umfassende Ethik (ein System praktischer Anleitung für alle Fälle) zu bieten, gibt es keinen Grund, anzunehmen, dass er nicht einer dahinter zurückbleibenden normativen Theorie mit praktischer Relevanz als Grundlage dienen könnte. Vor allem, wenn es um Handlungsbeschränkungen geht, ist der Negativismus tatsächlich sehr geeignet – es scheint möglich, allen notwendigen Handlungsbeschränkungen durch Verweis auf bestimmte Übel Rechnung zu tragen. Wenn überhaupt, ist es dieser Bereich der Ethik, für den der Negativismus am besten geeignet ist, wie die lange Tradition des moralischen Minimalismus zeigt: Zu verlangen, dass Menschen nicht morden, vergewaltigen, foltern oder andere versklaven sollen ist etwas, für das wir nicht an das

⁴¹ Vgl. O’Neill 2007.

Gute (oder an das Richtige) appellieren müssen. Hier reicht die negative normative Kraft der intrinsischen Schlechtigkeit (und Falschheit) solcher Aktionen aus. Überdies können die partikularen Handlungsbeschränkungen und die praktische Anleitung, die Adorno bietet, tatsächlich auf diese Weise eingelöst werden, da sie negative Vorschriften sind: Sie sagen uns, wie wir *nicht* leben sollten. Selbst bei den seltenen Gelegenheiten, bei denen Adorno eine positivere Sprache verwendet (wenn er beispielsweise Bescheidenheit als eine Tugend empfiehlt), ist er noch immer allein damit beschäftigt, etwas Negatives zu vermeiden (in diesem Fall etwa Selbstgerechtigkeit).⁴² Und so sollte es sein, da sein Negativismus ihm nicht erlaubt, etwas anderes zu sagen.

Nur weil uns Adornos Negativismus nicht das Maß praktischer Anleitung bietet, das wir von einer normativen Theorie erhoffen mögen, ist kein Grund, sie aufzugeben. Adorno nennt einen prinzipiellen Grund, warum er nicht mehr bieten kann (die Natur der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung und die Tatsache, dass wir in ihr nicht wissen können, was das Gute und Richtige ist). Da die Handlungszwänge und begrenzten praktischen Anleitungen, die er bietet, darüberhinaus innerhalb der negativistischen Grenzen seiner Theorie vollständig erklärt werden können, gibt es in diesem Zusammenhang ebenfalls keine Notwendigkeit, an das Gute (oder Richtige) zu appellieren.

Allerdings können die Kritiker mit der folgenden Erwiderung antworten: Ohne Appell an oder Wissen um das Gute und Richtige sind Forderungen – selbst die Verbote, die sich aus der Schlechtigkeit und Falschheit bestimmter Handlungen und Gedanken ergeben – nicht ausreichend motivierend. Nur wenn wir sehen, wie die Anforderungen in einem Gesamtganzen zusammenpassen – im Guten oder der

⁴² Adorno 1996: 251f; vgl. ebenfalls ND, in GS, 6:345.

idealerweise gerechten Gesellschaft und dergleichen – sind Menschen motiviert, ihnen gemäß zu handeln. Ihnen zu sagen, sie sollten dieses oder jenes Übel vermeiden ist unzureichend, solange man ihnen nicht eine Vision des Guten (oder Richtigen) gibt, das sie durch diese Vermeidung verteidigen oder sogar hervorzubringen helfen. Es ist die Verfehlung dieser Vision, die Unzufriedenheit und somit Handeln motiviert.

Obwohl in diesem Einwand einige Wahrheit steckt (zu der ich augenblicklich zurückkehre), ist er letztlich nicht überzeugend. Es ist einfach falsch, dass Übel an sich unzureichend motivierend sind – wenn ich in einem brennenden Haus bin, brauche ich keine Vision einer gerechten Gesellschaft um zu wissen, dass ich das Feuer entweder löschen oder, wenn dies mittlerweile unmöglich ist, es so schnell wie möglich verlassen sollte.⁴³ Zugegebenermaßen könnte *ein Kontrast* erforderlich sein (das ist die Wahrheit des Einwands) – dennoch, der Vergleich der Abwesenheit konkreter Übel (nicht zu Tode verbrennen) ist für sich allein völlig ausreichend. Eher mag die gegenteilige These (dass die alleinige Fokussierung auf das Gute oder Richtige Menschen nicht motiviert) tatsächlich näher an der Wahrheit sein, zum Teil, da das Gute und Richtige – falls es noch nicht erreicht worden ist – wahrscheinlich abstrakter als die konkreten Übel sind, die den Menschen nur zu oft gut vertraut sind.

Wie Margalit schreibt:

„[...] der Sinn für Gerechtigkeit ist im Gegensatz zum Erzürnt sein durch Ungerechtigkeit, welches eine brennende Leidenschaft ist, leidenschaftslos. Es ist nicht Gerechtigkeit, die uns zum Handeln anspornt, sondern Ungerechtigkeit. [...] Es gibt eine moralische Asymmetrie zwischen dem Widerstand gegen Ungerechtigkeit und dem Anstreben von Gerechtigkeit; Ersteres ist sowohl dringender als auch wichtiger, aber obendrein gibt es eine immense psychologische Asymmetrie. Der Kampf gegen Ungerechtigkeit ist eine viel stärkere

⁴³ Hier sei an ein Gedicht von Brecht erinnert, „*Gleichnis des Buddha vom Brennenden Haus*“, (1939), in 1967, 9:664-6.

Antriebskraft und viel konkreter als das auf abstrakten Prinzipien beruhende Anstreben von Gerechtigkeit: Abstrakte Prinzipien lassen Menschen ebenso wenig für Gerechtigkeit kämpfen wie sie Märtyrer in den Flammen singen lassen.“⁴⁴

Hier könnte gekontert werden, dass die Angelegenheit bei Visionen des Guten anders ist als bei abstrakten Prinzipien – bei Martin Luther Kings Rede „I have a dream“ anders als bei Rawls’ zwei Grundsätzen der Gerechtigkeit. Aber selbst Visionen des Guten speisen sich, vor allem, aus der Negierung von Übeln, und werden vage, wo sie darüber hinaus gehen. Wie dem auch sei, der entscheidende Punkt ist, dass Übel hinreichend unerträglich *sein können*, um uns aus sich selbst heraus zum Handeln anzustoßen. Nach Marx ist es in der Tat die Unerträglichkeit des Zustands des Proletariats im Kapitalismus, die eine Revolution auslösen würde, nicht irgendeine positive Vision des Kommunismus (die vor ihrer tatsächlichen Umsetzung ohnehin nur eine Illusion sein könnte) – die Proletarier würden aufgrund der Tatsache motiviert sein, dass sie „nichts [...] zu verlieren [haben] als ihre Ketten“ und nicht durch die „phantastische Schilderung der zukünftigen Gesellschaft“, die „spanischen Schlösser“ und die „Ideen, [...] Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind.“⁴⁵ Was anstatt positiver Visionen, konstruktiver Kritik, Glücksversprechen oder Worten des Trostes für Motivation erforderlich ist, ist eine klare Vorstellung der Negativität unserer Situation – wie

⁴⁴ Margalit 2011: 178f; übersetzt durch Johannes Peisker.

⁴⁵ Marx und Engels, *Das Manifest der kommunistischen Partei* [1848], MEW, IV: 493, 490, 491, 474. Es ist irreführend zu behaupten, metaethischer Negativismus – Appell an Übel als an sich normativ und motivational ausreichend – ist „*intrinsisch* konservativ“ (Badiou [1998]/2001: xiii; meine Hervorhebung; Johannes Peiskers Übersetzung). Er kann konservativ sein, aber er kann auch revolutionär sein, wie das Beispiel von Marx’ Theorie zeigt.

Adorno gern zitierte: „Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten.“⁴⁶

Dagegen könnte man sich wenden, indem man argumentiert, dass wir Hoffnung brauchen, um motiviert zu sein, und das Negativismus, statt zu aktivem Widerstand und Wandel zu führen, die Hoffnung der Menschen untergraben wird und dadurch zu asketischem Rückzug, Verzweiflung und der Abwertung aller kleinen positiven Elemente führt, die das Leben vielleicht noch haben könne. Als Antwort darauf möchte ich vier Überlegungen anführen. Erstens müssen wir einen wichtigen Unterschied beachten – den zwischen einer Situation objektiver Verzweiflung einerseits, in der jeder Widerstand zwecklos ist, und einer Situation der Unsicherheit andererseits, in der wir nicht wissen, dass Widerstand zwecklos ist. Selbst wenn es wahr wäre, dass Negativismus in der unentrinnbaren Situation zu asketischem Rückzug führen würde, muss dies nicht bedeuten, dass er unter Bedingungen der Unsicherheit ebenso dazu führen würde. Zweitens ist es nicht einmal gewiss, dass Negativismus selbst in unentrinnbarer Situation in der suggerierten Art und Weise lähmend wäre. Manchmal handeln wir, auch wenn es keine realistische Hoffnung gibt zu erreichen, was wir uns vorgenommen haben – stattdessen handeln wir, weil wir (psychisch oder physisch) nicht umhinkönnen, dies zu tun und / oder weil wir einen Wert oder eine Überzeugung ausdrücken wollen, etwa Empörung über Ungerechtigkeit. Das mag nur dann wahr sein, wenn Situationen unerträglich geworden sind, aber was in diesem Zusammenhang zählt, ist, dass in solchen Fällen Negativität ausreichen kann, eine Reaktion zu motivieren, mag sie noch so aussichtslos sein. Drittens ist die Situation, in der wir uns befinden, selbst nach Adornos pessimistischer Einschätzung, *keine von der wir wissen*, dass Negativität

⁴⁶ Adorno schreibt diesen Satz Grabbe zu (vgl. insb. „Keine Angst vor dem Elfenbeinturm“ [1969] in GS, 20.1:405; und in Grenz 1983: 251).

unentrinnbar, dass Widerstand aussichtslos ist. Was wir tun können, mag stark eingeschränkt sein, und wir mögen nicht positiv wissen, dass sozialer Wandel bewirkt werden kann; aber wir wissen auch nicht, dass er nicht bewirkt werden kann und Adorno denkt, dass wir dazu verpflichtet, sogar kategorisch gefordert sind, was auch immer wir an negativer Freiheit besitzen zu verwenden, um dem falschen Leben zu widerstehen und zu verhindern, dass ein weiteres Auschwitz stattfindet. Es könnte sein, dass einige dennoch mit asketischem Rückzug reagieren werden. Dennoch impliziert oder erfordert Negativismus das nicht von selbst – ganz im Gegenteil: Adornos negativistische Ethik würde eine solche Reaktion gegenüber von kritischer Theorie geleitetem aktiven Widerstand als typischerweise schlechter erachten. Zu suggerieren, dass wir das Gute (oder Richtige) kennen können (was wir, Adorno zufolge, nicht können), macht es wahrscheinlicher, nicht widerstehen zu können, als es Negativismus machen würde – da Ersteres beinhaltet, sich nicht der Situation zu stellen und zur Folge haben kann, dass die Menschen ihre Dringlichkeit ignorieren und stattdessen das verfolgen, was sie (fälschlicherweise) für Fälle guten und richtigen Lebens halten. Schließlich, und im Zusammenhang mit der vorherigen Überlegung, gibt es sogar einen Sinn, in dem Hoffnung innerhalb des Negativismus' aufrechterhalten werden kann – obgleich es sich hier um die Hoffnung handelt, die Übel zu minimieren. Wenn Handeln eine gewisse Hoffnung verlangt, kann die Hoffnung der Minimierung der Übel diese angeblich fehlende Zutat liefern. Tatsächlich ist es keine Hoffnung dieser Art, die Adorno aufgeben möchte; sondern jene Hoffnung, die uns die echte Verzweiflung unserer sozialen Welt übersehen und im brennenden Haus bleiben lässt, weil die Dinge ja dazu bestimmt seien, besser zu werden. Es ist letztere Hoffnung, welche die Motivation zu widerstehen untergräbt, nicht der Negativismus.

II.5 Wir können Übel ohne Kenntnis des Guten erkennen

Zuletzt könnte einem der Gedanke kommen, dass Negativismus aus einem noch anderen Grund unzureichend ist, Normativität Rechnung zu tragen. Selbst wenn das Falsche und Schlechte darin normativ sind, uns einen Grund zu geben, sie zu vermeiden, müssen wir etwas zuerst als falsch und schlecht erkennen, damit diese Gründe eine Wirkung auf uns haben können.⁴⁷ Es könnte sein, dass die Kenntnis des Guten und Richtigen notwendig ist, um das Schlechte und Falsche zu erkennen, zumindest unter bestimmten Bedingungen. Dies gilt insbesondere für Adornos negativistische Ansichten: Wenn er Recht hat, dass unser Leben falsch und unsere sozialen Welt schlecht ist, dann stellt sich die Frage, wie wir dies erkennen könnten.⁴⁸ Denn falls alles falsch und schlecht wäre, dann könnte uns der Vergleich fehlen, um die Übel als solche zu erkennen, und Kritik an diesem Stand der Dinge oder ethische Forderungen seiner Änderung könnten nicht aufkommen. Dieses Problem ist eines der (moralischen) Epistemologie.

In meiner Antwort, werde ich erst einmal auf Adornos Theorie eingehen. Trotz seines Negativismus' sagt Adorno nicht, dass Menschen niemals positive Erfahrungen machen können. Vielmehr stellt er vier Thesen auf: (1) dass solche positiven Erfahrungen lediglich lokal und oft flüchtig sind; (2) dass wir nicht sicher sagen

⁴⁷ In der Tat könnte eingewendet werden, dass sich meine Antwort im Abschnitt II.1 implizit auf Kenntnis des Guten als Hintergrundbedingung verleihe, die es uns ermögliche, zu erkennen, welche Zustände schlecht seien. Ohne diese Hintergrundbedingung könnte das Schlechte keine normative Kraft für uns haben, und ich hätte nicht dafür argumentieren können, dass es für sich allein normative Kraft habe.

⁴⁸ Dies ist der Kern von Theunissens (1983) einflussreichem Einwand gegen Adornos negativistische Theorie. Vgl. ebenfalls Seel 2004: 22.

können, welche wahre Erfahrungen sind (statt nur Täuschungen) und welche nicht; (3) dass sie sich selbst die wahrhaft positiven Erfahrungen weder zu einem guten (oder richtigen) Leben, noch zu der Kenntnis dessen, worin ein solches Leben bestehen könnte, zusammenfügen; und (4), dass etwas Anderes zu behaupten bedeutet, einer Illusion zu erliegen. Wir sollten in der Tat versuchen, in unserer modernen sozialen Welt so glücklich und anständig wie möglich zu leben. Faktisch mögen wir nicht immer irren, zu denken, dass wir bei bestimmten Gelegenheiten ein Grad an Glück erreichen oder anständig handeln können. Das Problem besteht stattdessen in dem Gedanken, dass dies tatsächlich darauf hinauslaufe, richtig und gut zu leben. Das Beste, was wir in unserer misslichen Lage erreichen können, ist, weniger falsch zu leben. Dies beinhaltet (a) zu erkennen, dass ein richtiges und gutes Leben derzeit nicht möglich ist; (b) falschem Leben so weit zu widerstehen, wie wir können; und (c) sämtliche Behauptungen dahingehend zu unterlassen, dass unser Leben richtig und frei von Schuld ist.

Darüber hinaus impliziert Adornos Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit des richtigen Lebens nicht, dass positive Erfahrungen nicht eine wichtige Funktion erfüllen. Es könnte gut sein, dass wir ohne sie nicht in der Lage wären, eine kritische Distanz zu unserer sozialen Welt zu entwickeln und ihr zumindest in einigen Fällen zu widerstehen. Beispielsweise behauptet Adorno, dass es bei denjenigen, die keine geschützte Kindheit hatten, sehr viel weniger wahrscheinlich sein wird, die Ich-Stärke entwickelt zu haben, die erforderlich ist, um sich gegen diese soziale Welt zu wehren.⁴⁹ Ohne einen solchen Hintergrund könnte ihnen auch ein Vergleich fehlen, mit dem sie die Schlechtigkeit dieser Welt erkennen können. Sie könnten bereits so beschädigt sein, dass sie ihre missliche Lage nicht einmal als solche erkennen.

⁴⁹ *Minima Moralia*, §2 („Rasenbank“), in GS, 4:22f; vgl. ebenfalls ND, in GS, 6:51.

Allerdings sagt Adorno nicht, dass eine behütete Kindheit, oder generell positive Erfahrungen, einem mitteilen, worin das richtige (und gute) Leben besteht. Er sagt, eine solche Erfahrung mache es weniger wahrscheinlich, dass man eine soziale Realität unkritisch akzeptiert, die hinter die unbestimmten Erwartungen zurückfällt, die jene Erfahrungen einem eingeflößt haben.⁵⁰ Die positiven Erfahrungen können die Frage aufwerfen, ob die Dinge anders sein könnten, so dass Erfahrungen wie jene häufiger auftreten. Sie können einen für die negative Normativität der Falschheit und Schlechtigkeit sensibler machen, die in körperlichen Reaktionen und dem Bewusstsein Wurzeln schlägt.⁵¹ Dennoch, allein weil die Kindheit jemanden mit so etwas wie Sehnsucht nach Utopie ausgestattet haben könnte, die eine Rolle dabei spielt, mit dem *Status quo* unzufrieden zu sein, bedeutet nicht, dass sie einen mit der Erkenntnis des Guten versorgt hat – diese Sehnsucht kann sich auch ohne solche Erkenntnis entwickeln, und in dieser sozialen Welt können unsere Kindheitserfahrungen uns nicht mit der Utopie oder dem Guten oder Richtigen bekannt machen. Keine Erfahrung kann dies, laut Adorno; und selbst eine behütete Kindheit in dieser Welt ist nicht die Realisierung der Utopie oder des Guten und Richtigen.

⁵⁰ Mit anderen Worten, eine vollständige und korrekte Vorstellung vom Guten (oder Richtigen) ist nicht der einzige Vergleich, den wir verwenden können, um die Negativität eines Zustands zu erkennen – es könnte ausreichen, einen Sinn zu haben, dass der aktuelle Zustand einfach nicht alles sein kann, was es gibt, auch wenn es unmöglich ist, das zu bestimmen, dessen es bedürfte, diesem Sinn gerecht zu werden. Für eine der hier verwendeten Antwortstrategie ähnlichen vgl. Jaeggi 2005.

⁵¹ Offensichtlich garantieren sie nicht, dass dieses Bewusstsein die richtige Form annimmt. Viel von Adornos Werk bezieht sich auf die Art und Weise, auf die wir in Reaktion auf echte Gründe, etwas zu tun, fehlgehen können und wie dies durch strukturelle Merkmale unserer Gesellschaft ausgelöst wird.

Auf ähnliche Weise erlaubt Adorno, dass Kunst, Theologie und Metaphysik eine positive Funktion haben.⁵² Sie erinnern daran und versprechen uns, dass die Dinge auch anders sein könnten, dass das, was wir jetzt haben, nicht alles sein muss, was es geben könnte. Doch gleichzeitig wäre es eine Illusion zu glauben, dass sie oder die mit ihnen verbundenen Erfahrungen uns mit dem Guten (oder Richtigen) in Kontakt bringen. Es ist nicht so, dass wir mit unseren Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit Kunst, Theologie oder Metaphysik wirklich die Totalität unserer gegenwärtigen falschen Welt überschreiten könnten. Vielmehr ermöglicht uns ihr Anspruch auf Transzendenz, diese Totalität als das zu erkennen, was sie ist: etwas, das nur unveränderlich und ohne echte Alternative zu sein *scheint*, tatsächlich jedoch durch unser Handeln erhalten wird und dessen Veränderung sowohl möglich als auch nötig ist.

Zudem gibt es auch ein materialistisches Element, das für unser Erkennen des Negativen sorgt. Adorno scheint zu denken, dass Menschen irgendwie zu den Erkenntnissen und Handlungen in der Lage sein werden, für die ihre Situation in ihnen Bedürfnis erzeugt, auch wenn wir nicht unbedingt vorhersagen können, wie dies möglich sein wird. In diesem Sinne hängt die Möglichkeit, dass Negative zu erkennen, davon ab, ob die Menschen auch weiterhin ein Bedürfnis haben werden, es zu erkennen oder nicht. Da die aktuelle soziale Welt die Verwirklichung des Falschen ist und dies Elend und Leid bewirkt, besteht das Bedürfnis fort, das Negative zu erkennen. In der Tat, trotz Adornos allgemeinem Pessimismus hinsichtlich dessen, was die soziale Welt aus den Menschen macht, glaubt er nicht, dass die Bedürfnisse der Menschen durch ein solches System vollständig erfasst und beherrscht werden.⁵³

⁵² Vgl. bspw. ND, in GS, 6:207, 396f.

⁵³ Vgl. bspw. ND, in GS, 6:99f; und „Freizeit“ [1969], in GS, 10.2:655.

In diesem Sinne wird die anhaltende Missachtung dieser Bedürfnisse eine Quelle für kritisches Hinterfragen bleiben – eine Quelle danach zu fragen, ob diese Welt wirklich die Beste ist, die es geben kann. Daher gibt es auch eine weitere, eine materialistische Erklärung dafür, warum Menschen das unbestimmte Gefühl entwickeln könnten, dass die Dinge anders sein sollten. Und, wie ich bereits vorgeschlagen habe, es ist dieses unbestimmte Gefühl, das einen ausreichenden Kontrast bieten könnte, das Negative als solches zu erkennen. Zugegebenermaßen gibt es keine Garantie, dass die Menschen die Negativität der aktuellen sozialen Welt erkennen. Doch die Tatsache, dass es unmöglich ist, sie vollständig in die verwaltete Welt zu integrieren, lässt es zumindest offen, dass ein solches Erkennen geschehen könnte.

Schließlich gibt es verschiedene Ebenen und Dimensionen der Negativität – von den Extremen großer Übel (wie Folter) zu kleineren Übeln (wie beispielsweise seine eigenen musikalischen Fähigkeiten nicht vollständig zu entwickeln). Selbst wenn wir nicht alle Formen der Negativität, denen wir ausgesetzt sind, erkennen könnten, ermöglicht uns diese Differenzierung, die größeren davon zu erkennen. Auch in einer Welt, in der wir beständig Schmerzen hätten, könnten wir unterschiedliche Intensitäten und Qualitäten erleben, und solche größere Intensität und Qualität wären das, was wir in dieser Welt als Übel sehen würden. Folglich sind wir im Irrtum, wenn wir denken, dass die Erleichterung, die wir erleben, wenn wir den größeren Übeln entkommen, bedeutet, dass wir ein richtiges Leben leben – dafür könnte unser Leben noch zu viel Negativität, zu viel Falschheit, beinhalten. Dennoch können wir zumindest diese größeren Übel auch in einer Welt erkennen, die radikal böse ist.

In dieser Hinsicht gibt es eine Antwort auf die Frage, wie wir die Negativität der gegenwärtigen Zustände erkennen können, obwohl wir mit dem Guten (und Richtigen) nicht bekannt sind. Positive Erlebnisse, Momente von Anstand und

Solidarität und die mit Kunst, Theologie und Metaphysik verbundenen Erfahrungen sowie die Nichtbefriedigung materialistischer Bedürfnisse und die Vielfalt der Übel, denen wir ausgesetzt sind, ermöglichen ein solches Erkennen – sie sind nur die Kontrastfolie, die wir benötigen. Aber sie ermöglichen dies nicht, weil sie uns Vorstellungen oder Bilder des Guten (und Richtigen) bieten, sondern weil sie uns zu sehen ermöglichen, dass es anders sein sollte und weil sie uns die Kraft dazu geben. Mit anderen Worten, diese Erfahrungen spielen in Adornos Theorie keine rechtfertigende Rolle; sie haben eine erklärende Funktion – sie sind Teil seiner Darstellung, wie es für Menschen möglich ist, in unserer aktuellen sozialen Welt kritisch zu bleiben und anständig (obgleich nicht richtig) zu handeln.

III. Diskussion weiterer Bedenken

Es gibt jedoch zwei letzte Bedenken, die in diesem Zusammenhang auftreten können und ich hier diskutieren möchte. Das erste ist, dass meine Verteidigung des Negativismus an Schlüsselstellen auf den Appell an große Übel beinhaltet. Kritiker mögen vielleicht zugeben, dass Negativismus in den Fällen am stärksten ist, die grotesk problematische Zustände und Handlungen betreffen. Doch selbst wenn dies den Negativismus im Prinzip rettet, tut es das auf Kosten begrenzter Anwendbarkeit. Viele Alltagsentscheidungen betreffen Fälle innerhalb einer großen Grauzone, nicht die Art klarer Fälle großer Übel. Man könnte darüber hinaus einwenden, dies zeige, dass Negativismus entweder nicht ausreichend ist, um Adornos Theorie zu verteidigen (weil diese Theorie nicht nur Situationen abdecken soll, in denen die großen Übel ausreichen, um zu klären, was wir tun und denken sollten); oder wenn er entsprechend ausreichend ist (etwa, weil Adorno denkt, dass unsere aktuelle soziale Welt wirklich ein grotesk problematischer Zustand ist), dann allein deswegen, weil diese Theorie ein

übertriebenes, vielleicht sogar falsches Bild der Zustände zeichnet, in denen wir uns befinden.

Als Antwort widerspreche ich, erstens, dahingehend, dass (vertretbarer) Negativismus in seiner Anwendbarkeit ganz so beschränkt ist, wie eben dargestellt. Insbesondere kann Negativismus – wie bei Adorno – eine pluralistische Sichtweise sein, die eine Reihe verschiedener Übel unterschiedlicher Stärke und Wichtigkeit umfasst. Auf diese Weise ist der Negativismus reichhaltiger und kann erfolgreich verwendet werden, um sogar komplexe Fälle und Grauzonen zu navigieren. Zweitens würde Adorno zugeben, dass im Vergleich zu einem umfassenden System seine negativistische Theorie scheinbar zu wenig bieten könnte, um das gesamte Spektrum von Fällen abzudecken, aber er würde in Frage stellen, ob solche Systeme tatsächlich anwendbar gemacht werden könnten, und sie als Maßstab für die Beurteilung von Alternativen ablehnen (siehe schon oben II.4). Er würde auch zugestehen, dass es vorteilhaft wäre, wenn wir das Gute (und das Richtige) kennen könnten, und dass dies uns breitere und feinkörnigere Orientierung ermöglichen würde. Tatsächlich ist es Teil seiner Beschwerde über unsere soziale Welt, dass sie uns verarmte ethische Ressourcen bietet. Dennoch würde er auf der Tatsache bestehen, dass wir keine Kenntnis des Guten (und Richtigen) haben, und aufrechterhalten, dass wir die uns zur Verfügung stehenden begrenzten Werkzeugen so gut wie möglich nutzen sollten, anstatt den Boten zu erschießen, der uns über unsere missliche Lage informiert.

Als zweites Bedenken könnte man annehmen, dass sich Adornos Theorie auf hohe Standards dessen stützt, was das gute Leben sein würde, und es daher nicht überraschend ist, dass er unsere soziale Welt gemessen an diesen Standards als verfehlt ablehnt. Anders ausgedrückt, sein epistemischer Negativismus beruht implizit auf einem übertrieben hohen Sinn dessen, was das Gute sein würde, wenn wir es

kennen und umsetzen könnten.⁵⁴ Dies hat die praktische Konsequenz eines asketischen Ideals (im Sinne Nietzsches) – ebenso, wie es ein für Menschen unmögliches Ideal ist, sündenfrei zu sein, und das Ideal deshalb uns notwendig dazu führt, menschliches Leben abzuwerten, so sind auch Adornos formale Ansprüche dessen, was als wahrhaft gut für menschliche Wesen gelten würde, unmöglich zu erreichen und dazu angetan, zur Entwertung dessen zu führen, was wir haben.

In einer Antwort darauf würde Adorno insistieren, dass es keine subjektive idiosynkratische Sehnsucht ist, dass diese Welt den Standard erfüllt, den er an diese Welt anlegt. Vielmehr sind die in seiner kritischen Theorie angelegten Maßstäbe gewissermaßen in unserer Natur eingeschrieben: wir und unsere soziale Welt sind krank, wenn sie nicht eingehalten werden. Die Maßstäbe sind ein zentraler Bestandteil eines Projekts, das diese Übel erklärt, und sie leiten ihre Gültigkeit und Legitimität aus dem Erfolg dieses erklärenden Projekts ab. Es muss wohl kaum dazu gefügt werden, dass dieser Aufsatz (und mein Buch zu dem Thema) nur die philosophische Grundlage für die Bewertung dieses Erfolgs vorbereitet; die eigentliche Bewertung müsste viel umfangreicher ausfallen, und detaillierte Vergleichsarbeit beinhalten. Hier sei nur in Erinnerung gerufen, dass Adorno nahelegt, dass eine andere soziale Welt, in der sich menschliche Fähigkeiten endlich entfalten könnten, angesichts der Entwicklung der Produktivkräfte *materiell* möglich ist – wenn er damit Recht hat, dann ist es kein unmögliches Ideal, nach dem er sich sehnt. Auf diese Weise meint Adorno, dass er nur zum Ausdruck bringt, was unsere gegenwärtige soziale Welt in

⁵⁴ In der Tat, auch nur von ‚dem Guten‘ zu sprechen könnte irreführend sein, nicht nur, weil es vielleicht eine Vielzahl des menschlichen Guten geben könnte (Adorno könnte das akzeptieren), sondern weil es möglicherweise überhaupt keinen alleinigen übergeordneten Rahmen menschlicher Güte (oder Richtigkeit) gibt.

ihrer Negativität offenbart und durch die Beschleunigung der Ausweitung menschlicher Produktivkräfte ermöglicht hat. Viele sind in dieser Welt so schlecht dran, dass sie der Vorstellung eindeutig widersprechen werden, dass nach einer anderen sozialen Welt zu fragen auf einem übertrieben hohen Sinn für das Gute und Richtige beruht. In der Tat, dieser Einwand kommt wahrscheinlich von jenen, die privilegiert und glücklich genug sind, den extremen Übeln, denen diese Welt viele andere unterwirft, zu entkommen. Insbesondere in ihrem Fall könnten wir auch den Verdacht haben, dass diese Bedenken ein Beispiel von Ideologie sind. In der Welt zuhause zu sein ist sicherlich erstrebenswert, aber in machen Kontexten ist es unangemessen, und das Leben in der modernen sozialen Welt ist für Adorno ein solcher Zusammenhang. Dieser verdient keine Affirmation, sondern widerstanden und überwunden zu werden.

Schluss

In diesem Beitrag habe ich zunächst das Normativitätsproblem und die Antwortmöglichkeiten darauf dargelegt. Im Hauptteil des Beitrags habe ich dann den metaethischen Negativismus verteidigt und damit für eine bestimmte Lösungsstrategie argumentiert, gemäß der wir für die Normativität von Adornos Theorie allein aufgrund seiner Konzeption von Negativität Rechnung tragen können. Damit ist ein wichtiger und langjähriger Einwand beseitigt, und eine Kritische Theorie, die auf die Frage „Warum Kritik?“ mit „der Not der Gegenwart wegen“ antwortet, kann Ihre eigentliche Arbeit fortsetzen und erneuern.⁵⁵

⁵⁵ Beim Schreiben dieses Aufsatzes habe ich von Kommentaren und Kritik vieler Menschen profitiert. Meinen Dank an alle. Besonders dankbar bin ich Raymond Geuss, Béatrice Han-Pile, Richard Raatzsch, Jörg Schaub, Christian Skirke, Bob Stern und Leif Wenar sowie Gordon Finlayson.

Literaturverzeichnis

- Theodor W. Adorno (1972ff), *Gesammelte Schriften* [GS], 20 Bände, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Theodor W. Adorno (1996), *Probleme der Moralphilosophie (1963)*, hrsg. von T. Schröder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Theodor W. Adorno (1998) *Metaphysik: Begriff und Probleme (1965)*, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alain Badiou, [1998]/2001, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, übersetzt durch P. Hallward, London/New York: Verso; französisches Original Editions Hatier, 1998.
- Bertolt Brecht (1967), B. 1967. *Gesammelte Werke*, 20 Bände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seyla Benhabib (1992), *Kritik, Norm und Utopie: Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Jay M. Bernstein (2001), *Adorno – Disenchantment & Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hauke Brunkhorst (1999), *Adorno and Critical Theory*, Cardiff: University of Wales Press.
- Rüdiger Bubner, R. 1980, „Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos“, in B. Lindner & M. Lüdke (Hrsg.) (1980), *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos – Konstruktion der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 108-137.
- James Gordon Finlayson (2002), „Adorno on the Ethical and the Ineffable“, *European Journal of Philosophy* 10.1: 1-25.
- Fabian Freyenhagen (2008), „Moral Philosophy“, in D. Cook (Hrsg.), *Adorno – Key Concepts*, London: Acumen, 2008, Kap. 6.
- Fabian Freyenhagen (2009), „No Easy Way Out: Adorno's Negativism and the Problem of Normativity“, in S. Giacchetti Ludovisi (Hrsg.), *Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory*, Newark, DE: University of Delaware Press, S. 39-50.
- Fabian Freyenhagen (2011), „Adorno's Ethics Without the Ineffable“, *Telos* 155: 127-49.
- Fabian Freyenhagen (2013), *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian Freyenhagen (2014), „Adorno's Politics: Theory and Praxis in Germany's 1960s“, *Philosophy*

Die Übersetzung ins Deutsche ist, zum größten Teil, Johannes Peisker zu verdanken.

& *Social Criticism* 40.9: 867-93.

Raymond Geuss (1996), „Morality and Identity“, in Korsgaard *et al.*, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 189-99.

Friedemann Grenz (1983), *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Jürgen Habermas (1981a), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Jürgen Habermas (1981b), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und die Rationalisierung von Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Rahel Jaeggi, „Kein Einzelner vermag etwas dagegen“. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen“, in: A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, S. 115-141.

Manuel Knoll (2002), *Theodor W. Adorno – Ethik als erste Philosophie*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Avishai Margalit (2011), „Why Are You Betraying Your Class?“, *European Journal of Philosophy* 19.2: 171-183.

Onora O’Neill (2007), „Normativity and Practical Judgement“, *Journal of Moral Philosophy* 4.3: 393-405.

Martin Seel (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Giuseppe Tassone (2005), „Amoral Adorno: Negative Dialectics Outside Ethics“, *European Journal of Social Theory* 8.3: 251–267.

Michael Theunissen (1983), „Negativität bei Adorno“, in: L. von Friedeburg & J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 41-65.

Anke Thyen (1989), *Negative Dialektik der Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.