

Helena Esther Grass

Kritische Philosophie und die Lehre vom guten Leben

Ein spannungsreicher Dialog

1 Einleitung

Zu fragen, ob die Philosophie heute eine Lehre vom guten Leben aus einer kritischen Perspektive heraus formulieren kann, bedeutet zugleich danach zu fragen, welcher *Begriffe* sie habhaft werden, welche *Form* diese Philosophie aufweisen, welcher *Methode* sie sich bedienen muss und welche *Denker* und *Werke* für dieses Unterfangen von Bedeutung sind. Das sind die Aspekte, denen der Versuch, eine zeitgemäße Ethik zu entwickeln, gerecht werden muss. Er muss die folgenden Fragen erörtern: Was bedeutet es, vom guten Leben zu sprechen? Auf welchen Gegenstand zielt der Begriff des guten Lebens genau? Ist er auch vor dem Hintergrund einer liberalen Gesellschaftsordnung bestimmbar? Und: Falls wir ihn bestimmen können, in welcher Form und anhand welcher Methode ist das möglich? In diesem Beitrag möchte ich den Versuch unternehmen, die Möglichkeit der Frage nach dem guten Leben zu konturieren, und zwar auf eine spezifische Weise: Ich möchte argumentieren, dass es ein sinnvolles Unterfangen ist, dies im Rahmen eines kritischen Ansatzes zu versuchen und einen Begriff des guten Lebens zu entwickeln, der im Zeichen dessen steht, was man als »Kritische Theorie« bezeichnet.¹ Ich werde zunächst kurz auf die Bedeutung

1 An dieser Stelle möchte ich mich von neoaristotelischen Ansätzen, die das gute Leben seit den 1970er-Jahren thematisieren, abgrenzen. Ich möchte mit Adorno einen anderen Begriff des guten Lebens ins Zentrum stellen, als es etwa Alasdair McIntyre oder Martha Nussbaum tun (vgl. dazu MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. MacIntyre, Alasdair (2001): *Die Anerkennung der Abhängigkeit*.

des guten Lebens in der Antike eingehen, um dann die spezifischen Bedingungen der Moderne zu umreißen und schließlich ins 20. Jahrhundert (mit einem Exkurs über die Existenzphilosophie Albert Camus²) überzugehen. Ich möchte aufzeigen, dass es möglich ist, die Frage nach einer Lehre des guten Lebens heute mithilfe der Kritischen Theorie zu stellen. Ich werde die These vertreten, dass wir in Theodor W. Adorno einen Autor finden, der in seinen Schriften sowohl zentrale Begriffe als auch eine Form und Methode präsentiert, die wir benötigen, um die Frage nach dem guten Leben zu aktualisieren.²

2 Die Kardinalfrage der Antike

Philosophie als Lehre vom guten Leben zu verstehen, ist kein Leichtes – weder im 20. noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Das war nicht immer so: Die Frage nach dem guten Leben, die Frage, wie zu leben sei, galt bekanntlich einst als Kardinalfrage der Philosophie. Die Lebensführung des Einzelnen im Gemeinwesen der *polis* war Gegenstand des philosophischen Denkens – etwa in Platons *Staat* oder Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*.³

In diesen antiken Ansätzen finden wir als das Subjekt der Ethik den Bürger in der *polis* vor. So war das gute Leben niemals eines, das nur den Einzelnen, gewissermaßen Vereinzelten, betraf, sondern es ging immer zugleich darum, den Bürger innerhalb des politischen Gemeinwesens und damit zugleich auch das gute Gemeinwesen zu denken. Vor diesem Hintergrund galten die Fragen »Welche Pflichten habe ich mir selbst gegenüber?«, »welche meinen Mitmenschen gegenüber?«, »welche gegenüber dem politischen Gemeinwesen, dessen Teil ich bin?« allen anderen Problemstellungen gegenüber als vorrangig. Diese galt es zu beantworten, bevor man sich anderen Dingen widmete. Doch die Frage ist in der Form, in der ich sie verstehe, schon lange nicht mehr Gegen-

Über menschliche Tugenden. Hamburg: Rotbuch. Nussbaum, Martha (1998): *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). Auch von den eher subjektzentrierten Diskussionen über die »Lebenskunst« möchte ich mich abheben (vgl. dazu etwa ihren prominentesten Vertreter Foucault, Michel (2013): *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp).

2 Ich möchte Nils Borchers, Ludger Schwarte und insbesondere Nils Baratella für viele hilfreiche Anmerkungen danken.

3 Platon (1989): *Der Staat. Über das Gerechte*. Hrsg. von Karl Bormann. Hamburg: Meiner. Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

stand des philosophischen Bemühens. Im Gegenteil: Die Philosophie hat die Arbeit an diesem Begriff des guten Lebens eingestellt – sei es dadurch, dass nicht mehr der philosophische Diskurs, sondern die Religionen die Frage nach dem guten Leben für sich reklamierten und sich die Überzeugung durchsetzte, dass die Beantwortung der Frage nach dem Guten – damit auch dem guten Leben – in letzter Konsequenz nur theologisch zu leisten sei, oder aber dadurch, dass die Diskussion des guten Lebens anders als in der Antike vornehmlich das individuell Gute zu ihrem Gegenstand machte.

3 Die Frage nach dem guten Leben unter den Bedingungen der Moderne

Der Todessturz für die Frage nach dem guten Leben war jedoch nicht die religiöse Lehre, sondern die dem Liberalismus das Wort redende Moderne und ihre große Erzählung der umfassenden Rationalisierung und zugleich Befreiung des Subjekts von jeglicher Fremdbestimmung. Doch was genau ereignete sich seit Beginn der Moderne, das die Frage nach dem guten Leben aus der Philosophie verdrängt hat und sie letztlich gar obsolet erscheinen lässt? Schauen wir kurz ins 18. Jahrhundert und betrachten wir die zwei weitreichenden und überaus nachhaltigen Veränderungen, die für die Beantwortung der Frage nach dem guten Leben von Bedeutung sind. Beide sind mit den Kernthesen des modernen Liberalismus verbunden: Es geht zum einen um ein neues, grundlegend anderes Verständnis von Subjektivität und zum anderen um die Annahme, dass das Öffentliche vom Privaten strikt zu scheiden sei.

Ein Subjektverständnis, das der liberalen Doktrin das Wort redet, gründet – ganz dem Ideal der Aufklärung gemäß – in der Idee, dass der Mensch frei und aufgrund seiner Vernunftbegabung zur Selbstbestimmung fähig ist. Er ist demnach dazu in der Lage, vernünftige Urteile zu fällen und ausgehend von diesen Urteilen sein Handeln zu bestimmen. Als Naturwesen ist er zwar kausaler Determination unterworfen, als intelligibles Wesen hingegen ist er frei, das heißt nicht kausal determiniert. So ist er Bürger zweier Welten: der der Notwendigkeit und der der Freiheit. Als intelligibles Wesen frei zu sein, bedeutet nun dazu genötigt zu sein, sich zu dieser Freiheit zu verhalten und von ihr (möglichst vernünftigen) Gebrauch zu machen. Das moderne Subjekt steht damit vor der Herausforderung, sich selbst zu bestimmen, damit seine normativen

Leitbilder selbst festzulegen, sich eigenständig, aus eigenem Willen heraus Gesetzen zu unterwerfen, kurz: Urheber des eigenen Selbst und seiner Handlungen zu sein und so aus dem ihm unwürdigen Zustand seiner »selbstverschuldeten Unmündigkeit«⁴ hervorzutreten, um es mit Kants prägnantem Diktum zu formulieren.⁵

Autonomie, die Fähigkeit, sich selbst Gesetzen zu unterwerfen, steht fortan als normatives Leitbild der Heteronomie, der Fremdherrschaft durch andere oder anderes, gegenüber – seien es innere Triebfedern, andere Personen, vom Subjekt nicht auf ihre Gültigkeit hin geprüfte Gesetze, Sitten oder Gebräuche. Das neue, aufgeklärte Subjekt wird nun als frei bestimmt, das heißt mit der Fähigkeit bedacht, sich unabhängig von Fremddetermination zu machen, zudem wird es als verantwortlich für sich und das Gelingen seiner Lebensvollzüge gedacht. An dieser Stelle sei angemerkt, dass das moderne Subjekt durch und durch als von *Negativität* durchwirkt verstanden wird, in dem Sinne, dass es sich negierend gegen das sich ihm unmittelbar Aufdrängende, etwa tradierte Deutungsmuster oder Handlungsoptionen, verhält. Das aufgeklärte Subjekt ist damit ein kritisches: Es unterscheidet, es entscheidet und wird erst dann zu einem positiv Setzenden, das zugleich alles andere, was es nicht affirmiert, negiert. Es wird folglich erst durch diese Negationen des ihm anderen zum Akteur, zum Setzenden, der im spinozistischen Sinne durch seine Bestimmung von etwas alles andere, das diesem nicht zugehörig ist, negiert.

Mit diesem neuen Subjektverständnis geht, wie bereits erwähnt, eine weitere, für die Frage nach dem guten Leben entscheidende Bestimmung einher: die Trennung des Öffentlichen vom Privaten. Fortan unterscheidet man strikt zwischen zwei Sphären, die der öffentlichen Institutionen, wie etwa des Staates oder der Gesetze, und die Sphäre des Privaten, diejenige, in der das Subjekt jenseits aller Fremdeinmischung im Rahmen der geltenden Gesetze die Bestimmung seines Selbsts leisten soll. Öffentliches wird in der Öffentlichkeit behandelt, Privates darf – als dem Wortsinn nach dasjenige, was der Öffentlichkeit konstitutiv entzogen ist – *nicht* Gegenstand der öffentlichen, gemeinsamen Debatte

4 Kant, Immanuel (1784): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. In: *Berlinische Monatschrift* 12, S. 481–494. Hier: S. 481.

5 An dieser Stelle möchte ich kurz anmerken, dass die Wurzeln dieses von Kant proklamierten Subjektivitätsideals weit in die Geschichte der Philosophie zurückreichen, aber erst in der Moderne zu einem normativen Leitbild erklärt wurden, in dem die Gründe der Subjektivität nicht mehr in Gott, sondern ausschließlich in der menschlichen Vernunft gesucht werden.

oder Entscheidung sein. Dieser liberalen Doktrin der Nichteinmischung ins Private liegt die Vorstellung eines Subjekts zugrunde, das bereits fähig ist, mit dem Faktum der Freiheit und der in diesem gründenden Selbstbestimmung umzugehen. Das Subjekt ist dem liberalen Postulat gemäß in der Lage, sich – zumindest im Privaten – in grundlegender Weise selbst zu bestimmen. Subjekte werden fortan als vorgängig freiheitsfähig gedacht, die durch Staat oder Gesellschaft potentiell daran gehindert werden könnten, ihre Autonomie beziehungsweise Selbstbestimmung in praktischen Vollzügen wirksam werden zu lassen. Die mir anderen und das mir andere stehen diesem Verständnis zufolge beständig unter dem Verdacht, meine Selbstentfaltung potentiell zu verunmöglichen.⁶ Dem steht ein Verständnis des Subjekts entgegen, das Freiheitsfähigkeit, verstanden als Fähigkeit zur Selbstbestimmung, nicht von vornherein besitzt, sondern sie zuallererst erwerben und dann immer wieder kultivieren muss, um den Anforderungen einer gelingenden Selbstbestimmung gerecht werden zu können.

Unter den beiden genannten Bedingungen der Moderne – das Subjekt ist zur Selbstbestimmung fähig und es hat über sich selbst zu bestimmen, Öffentliches und Privates werden strikt voneinander getrennt – wird die Frage nach dem guten Leben vom philosophischen Parkett verbannt. Zudem lassen auch die Ökonomisierung und Verwertbarmachung sämtlicher Lebensbereiche in der kapitalistischen Gesellschaft die Frage nach dem guten Leben nachrangig erscheinen. Die Sphäre des guten Lebens ist nicht mehr wie einst sowohl die öffentliche als auch die private; das gute Leben wird fortan nur noch als persönliche, subjektive Angelegenheit des Einzelnen verstanden, die allein dem privaten Bereich zugehörig ist. Sie wird nun als Frage betrachtet, deren Beantwortung fortan jedem Subjekt in der individualisierten und individualisierenden Moderne selbst obliegt. Das einzelne Subjekt mit seinen Vorlieben und einzigartigen, nicht verallgemeinerbaren Wünschen ist nun Adressat der einstigen Kardinalfrage – nicht aber die Philosophie. Denn Philosophie beschäftigt sich ihrem Selbstverständnis nach mit dem Allgemeinen im Medium der Sprache, die sich wiederum allgemeiner Begriffe bedient. Sie stellt große, prinzipielle Fragen, die wiederum einer allgemeinen Erläuterung zugänglich sind, nicht solche, die von Subjekt zu Subjekt aufgrund von divergierenden Präferenzen

6 Dieser Annahme, dass andere Subjekte eine zumindest potentielle Bedrohung für die Selbstbestimmung und Selbsterhaltung des Einzelnen darstellen, liegt ein auf Thomas Hobbes gründendes Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde.

oder rein subjektiven Werthaltungen unterschiedlich beantwortet werden können. Im Gegensatz dazu beschäftigt sich die Philosophie mit Fragestellungen, die einer grundlegenden Erörterung und letztlich ebenso grundsätzlichen Beantwortung zugänglich sind. Das Besondere, Kleinteilige, Partikulare oder Subjektive ist hingegen nicht ihr Gebiet, schon gar nicht beschäftigt sie sich mit Geschmacksfragen des persönlichen Lebensstils. Vielmehr geht es ihr um unsere basalen Selbst- und Weltverständnisse, um die Arbeit an allgemeinen Begriffen. Eine philosophische Frage muss demnach in der allgemeinen Sphäre des Begriffs verortet werden können. Die Frage nach dem guten Leben, die traditionell sowohl den öffentlichen als auch den eher privaten Bereich tangierte und damit legitimer Topos der Philosophie war, wird entgegen der Tradition nun vollumfänglich in den Bereich des Privaten verbannt. Sie fällt damit seit Beginn der Moderne nicht mehr in den Bereich der Philosophie.

4 Der negative Weg im 20. Jahrhundert

Springen wir ins 20. Jahrhundert. Zunächst verbieten die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen zu Beginn und Mitte des Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Gräueltaten zweier Weltkriege und der nie dagewesenen Massenvernichtung von Menschen es geradezu, vom guten Leben zu sprechen.⁷ Nur der Weg einer Thematisierung des Falschen, auch des falschen Lebens, scheint als vorsichtige Möglichkeit der Philosophie noch offen zu sein – eine direkte Adressierung hingegen ist nicht möglich. Zudem ist es auch angesichts der liberalen Doktrin der Nichteinmischung ins Private kaum möglich, Aussagen über ein gutes Leben zu machen – paternalistische Gesten sind angesichts sich als selbstbestimmt verstehender Subjekte, die auf negative Freiheit als notwendiger Bedingung ihres Selbstverständnisses pochen, nicht en vogue. Und dennoch taucht die Frage nach dem guten Leben in der Krise auf, in der politischen, in

7 Freilich gibt es heute – mehr als 70 Jahre später – neben dem akademischen Diskurs mannigfaltige Selbsthilfeliteratur, Coachings für jeden Lebensbereich und eine prosperierende Industrie, die dem Einzelnen Abhilfe bei jedweden persönlichen Problem verspricht. Dennoch handelt es sich hier – akademisch und nichtakademisch – um Ansätze, die sich auf nur einen Teil des Bereichs des guten Lebens beziehen, indem sie die Individualität des Einzelnen und nicht den Einzelnen innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen oder das gesellschaftliche Ganze in Bezug auf den Einzelnen zu ihrem Gegenstand machen.

der ökonomischen, in der persönlichen Krise, wenn auch eher in Form eines zarten Anklangs als einer ausdrücklichen Fragestellung, die sich an konkrete Adressaten richten würde. Sie kommt auf leisen Sohlen, verklausuliert oder chiffriert daher. Das Implizite ist ihr Modus. Auf diese zaghafte, eher zögerliche Weise wird sie manifest in der Krise der liberalen Lebensform, gleichwohl man sie nicht offen zu stellen wagt.

Um das Verhältnis von Philosophie und der Frage nach dem guten Leben zu illustrieren, möchte ich einen Autor bemühen, den man gewöhnlich nicht mit der Frage, *wie zu leben sei*, in Verbindung bringt. Und doch verweist gerade er uns auf eine Spur, die das schwierige Verhältnis zwischen der modernen Philosophie und ihrer einstigen Hauptfrage zu konturieren vermag. Ich spreche von Albert Camus, populärer Existenzphilosoph, Literat, Nobelpreisträger und überdies als »Dichterphilosoph« gebrandmarkt – und bei all dem einer der meistgelesenen und wirkmächtigsten Autoren des 20. Jahrhunderts. Hier vermag eine seiner berühmten Sentenzen den schwierigen Status der Frage nach dem guten Leben, wenn auch in chiffrierter Form, anzudeuten.

Wenn Albert Camus gleich zu Beginn seines *Mythos des Sisyphos*⁸ den Selbstmord als einzig behandlingwürdiges Problem der Philosophie bestimmt, so erscheint dieser provokante Auftakt zunächst als eine unzulässige, vielleicht sogar freche thematische Verengung der Philosophie. Die Absicht, alle philosophische Arbeit auf die Beantwortung einer einzigen Frage festschreiben zu wollen, erscheint in ihrer rigorosen Pointiertheit zunächst dem dramatischen Gestus ihres Urhebers geschuldet. Camus fährt fort: »Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt auch die Grundfrage der Philosophie beantworten.«⁹ Als Grundfrage der Philosophie wird demnach die Frage verstanden, ob »das Leben« lebenswert ist oder nicht, und nicht, wie man es der Diktion des Existentialismus gemäß erwarten könnte, ob *ich*, als einzelnes Subjekt, aufgrund der subjektiven Anwendung meiner Urteilskraft entscheide, leben zu wollen oder aus meiner Freiheit heraus zu verzichten. Es geht Camus in seinem Essay folglich nicht ausschließlich um die hochindividuelle Entscheidung des je Einzelnen, ob er sein individuelles Leben affirmieren kann oder nicht, es geht ebenso um eine allgemeinere, objektivere Frage: um die Frage, ob »das

8 Camus, Albert (2003): *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

9 Ebd. S. 11.

Leben«, verstanden als überindividuelle ethische Kategorie, derart beschaffen ist, dass wir behaupten können, es sei wert, gelebt zu werden.

Die Art und Weise, wie das Leben *ist*, welche Qualitäten es nicht nur für mich als Einzelne, sondern welche es allgemein aufweist, scheint demnach mit der Frage nach der Bejahung oder Verneinung des individuellen Lebens aufs Engste verknüpft zu sein. Ein gutes Leben, das über bestimmte Merkmale verfügt, ist ein Leben, das wir affirmieren können. Es ist folglich ein Leben, das es wert ist, gelebt zu werden. Ein schlechtes Leben hingegen ist eines, das nach seiner eigenen Beendigung verlangt. Wenn es also mit Camus die strukturelle Möglichkeit gibt, das Leben entweder als lebenswert zu betrachten, oder aber es in Gänze abzulehnen, dann verweist diese Möglichkeit implizit darauf, dass das Leben entweder ein gutes ist, das nach Affirmation verlangt, oder aber ein schlechtes, das seine Negation einfordert. Sogar Camus, der sich wie kaum ein zweiter der subjektiven Erfahrung – die eher nach der Form der Literatur als der Philosophie verlangt – gewidmet hat, scheint davon auszugehen, dass es überindividuelle Bestimmungen gibt, die ein Leben zu einem guten oder aber einem schlechten machen. Er stellt implizit, gleichsam negativ, die Frage nach dem guten Leben, und genauer der Beschaffenheit eines guten, lebenswerten Lebens, indem er die Frage nach dem Selbstmord vor dem Hintergrund des Absurden thematisiert. Er formuliert sie auf eine indirekte, gewissermaßen verkehrte Weise, indem er das gute Leben gerade nicht ausdrücklich thematisiert, sondern auf die immanente Logik des Selbstmordes verweist, die wiederum im absurden Dasein der Einzelnen – der Sinnerwartung des Einzelnen und dem »vernunftlosen Schweigen der Welt«¹⁰ – gründet. Wir sehen: Selbst dem camusischen Existentialismus mit seiner manifesten Betonung des Negativen unter dem Diktat strikter Subjektivität ist die Frage nach dem guten Leben nicht fremd.

5 Adorno als Referenzautor einer zeitgenössischen Ethik?

Doch nicht nur Albert Camus und die französische Existenzphilosophie haben die Frage nach dem guten Leben Mitte des 20. Jahrhunderts unter den Bedingungen der Unmöglichkeit, das gute Leben zu thematisieren oder gar zu affir-

¹⁰ Ebd. S. 41.

mieren, als Thema in die Philosophie zurückgebracht. Sie wurde meiner These zufolge insbesondere durch einen anderen Autor, Theodor Wiesengrund Adorno, zurück ins Zentrum der Philosophie gerückt. Dies mag überraschen. Adorno, eher als rückhaltloser Negativist oder »Meister der Negation«¹¹ bekannt, fand selbst großen Gefallen an der Haltung des positivitätsfeindlichen Kritikers, der laut Selbstbeschreibung niemals den Versuch unternahm, die Negativität der Kritik zu brechen oder sie gar in positive Imperative zu überführen. Von Adornos Werk zu sprechen, heißt geradezu, von Kritik zu sprechen. Er ist *der* paradigmatische Kritiker des 20. Jahrhunderts, der sich wiederholt jedweder Positivität versperrte. Das gute Leben erscheint demnach als Thema, das seiner Philosophie kaum ferner sein könnte.

Ich möchte entgegen der gängigen Rezeption und Adornos Selbstbeschreibung behaupten, dass gerade er als Wegbereiter einer modernen Ethik verstanden werden kann, wengleich er diesen Weg beinahe ausschließlich *ex negativo* zu beschreiten vermochte. Ich möchte behaupten, dass Adorno in den 1940er-Jahren mit den *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*¹² ein Werk geschaffen hat, das wir mit Fug und Recht als sein »ethisches Hauptwerk« bezeichnen können. Er verfasste es in einer Zeit, in der das Grauen objektiv wurde und der bloße Gedanke an ein gutes Leben eigentlich unmöglich war. Doch vor diesem zutiefst negativen Hintergrund hat er Anklänge einer Ethik hörbar werden lassen, in einer ihm eigenen Weise. Ich möchte weiter behaupten, dass gerade Adorno uns die Begriffe, die Form und Methode an die Hand gibt, die es auch heute unter den Bedingungen der liberalen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ermöglichen, eine zeitgenössische Ethik zu entwickeln. Um Adornos Haltung zur Möglichkeit der Formulierung einer Ethik und ferner sein Verständnis von Philosophie und ihrer spezifischen historischen Form zu verstehen, erscheint es zunächst sinnvoll, die *Zueignung*, das programmatische Stück, das er seinen Aphorismen und Kurzsays in den *Minima Moralia* voranstellt, in den Blick zu nehmen. Ich möchte die These vertreten, dass schon hier zentrale Topoi seiner Ethik zu finden sind sowie unentbehrliche Anmerkungen zu Form und Methode einer Philosophie, die die Frage nach dem guten Leben zu stellen vermag. All das vollzieht sich – wie ich versuchen werde darzulegen – in nega-

11 Grass, Günther (2001): *Mein Jahrhundert*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 249.

12 Adorno, Theodor W. (2003): »Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

tiver Weise, das heißt im Modus der immanenten Kritik und der bestimmten Negation als auch Adornos negativer Dialektik.

Die *Minima Moralia* sind eine als »moralische Häppchen« übersetzbare Sammlung von Aphorismen und Kurzsays, die fragmentarisch die philosophisch reflektierte Lebensrealität eines Intellektuellen im Exil in den 1940er-Jahren anhand vieler kleiner Szenen illustrieren, um dann in »Erwägungen weiteren gesellschaftlichen und anthropologischen Umfangs«¹³ überzugehen. Sie beginnen mit folgenden Sätzen:

Die traurige Wissenschaft, aus der ich meinem Freunde einiges darbierte, bezieht sich auf einen Bereich, der für undenkliche Zeiten als der eigentliche der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben.¹⁴

Hier geht es zunächst um die Philosophie und ihren einstigen Gegenstand: die »Lehre vom richtigen Leben«. Bemerkenswert ist, dass Adorno nicht vom »guten Leben« spricht, sondern er stattdessen den Terminus des »richtigen Lebens« gebraucht. Mit diesem Terminus scheint er sich einerseits von der aristotelischen Philosophie abgrenzen zu wollen, andererseits rekurriert er jedoch auf denselben Gegenstand, der einst als »gutes Leben« bezeichnet wurde. Er knüpft inhaltlich an die Tradition an und grenzt sich zugleich begrifflich durch eine andere Akzentsetzung von ihr ab. Damit macht er klar, dass eine bruchlose Anknüpfung an die Tradition angesichts der damaligen geschichtlichen Rahmenbedingungen weder möglich noch gewünscht ist. Trotz Adornos begrifflicher Verschiebung werde ich die Begriffe des »richtigen« und des »guten Lebens« weitestgehend als synonym verwenden, da meiner Lesart zufolge kein substantieller Unterschied zwischen den beiden Termini besteht.¹⁵

Adorno betitelt die Philosophie als »traurige Wissenschaft« – dieselbe Philosophie, die noch von Friedrich Nietzsche als *Die fröhliche Wissenschaft*¹⁶

13 Ebd. S. 16f.

14 Ebd. S. 13.

15 An dieser Stelle mag es hilfreich sein, dass in der Übersetzung der *Minima Moralia* ins Englische das richtige Leben als »the good life« übersetzt wurde (vgl. dazu Adorno, Theodor W. (2006): *Minima Moralia. Reflections from the Damaged Life*. London und New York: Verso).

16 Nietzsche, Friedrich (1998): »Die fröhliche Wissenschaft«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 343–651.

bezeichnet wurde. Diese wird nun in ihr Gegenteil verkehrt, wie es Adorno mit seiner Sammlung von Aphorismen und Kurzsays darlegt. Diese »traurige Wissenschaft« bezieht sich nun auf einen ganz bestimmten Gegenstandsbereich: Der eigentliche Bereich der Philosophie war für lange Zeit die Lehre vom richtigen Leben. Es ging also um das, was gemeinhin mit dem Etikett »Ethik« betitelt wird.

Doch diese ist laut Adorno zum Entstehungszeitpunkt der *Minima Moralia* nicht mehr Gegenstand der Philosophie. Denn Philosophie als Disziplin hat sich Anfang des 20. Jahrhunderts wesentlich verändert. Sie ist einzig und allein Methode, Quantität, sie hat sich radikal dem Positivismus verschrieben und zahlt dafür den Preis der Ausstreichung jedweder Qualitäten, die sich einer positiven Bestimmbarkeit vorerst oder überhaupt entziehen. Damit ist sie nicht mehr diejenige Disziplin, der die Beantwortung der Frage nach dem guten Leben weiterhin obliegen könnte. Und so fiel eine Frage, auf die es keine messbare, positive Antwort geben kann, der Vergessenheit anheim; für sie ist kein Platz mehr in einem Denken, das Fragen scheut, auf die es keine fixen Antworten geben kann. Ich möchte, in Anlehnung an Adorno, die These vertreten, dass die Antwort auf die Frage nach dem guten Leben weder positiv im Sinne einer Definition oder eines Urteils der Form »a ist b« formuliert werden kann; noch ist es möglich, das gute Leben ausschließlich negativ zu bestimmen, also zu behaupten: »x ist nicht y«. Es kann nicht *nur* das falsche Leben expliziert werden, wie etwa Jürgen Habermas es postuliert. Ich möchte behaupten, dass die Beantwortung der Frage nach dem guten Leben in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen Position und Negation zu verorten ist, in welchem die Position immer wieder der Negation abgerungen werden muss, aber nicht unmöglich ist.

6 Der Begriff des Lebens

Nach diesen einleitenden Sätzen zur Philosophie und ihrem einstigen Gegenstand formuliert Adorno eine treffende Zeitdiagnose und benennt die Effekte der gegenwärtigen historischen Bedingungen auf dasjenige, was er als »Leben« bestimmt:

Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen

Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird. Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen. [...] Der Blick aufs Leben ist übergegangen in die Ideologie, die darüber betrügt, daß es keines mehr gibt.¹⁷

An dieser Stelle liefert Adorno uns einen der zentralen Begriffe für die Formulierung einer Ethik. Gleich im zweiten Satz der *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* wird der Begriff des »Lebens« eingeführt. Wir finden das »Leben« also nicht nur im Untertitel, sondern zugleich auch zu Beginn der Abhandlung. Dieses Leben scheint einmal tatsächlich ein vitales, lebendiges, kreatives und unreglementiertes gewesen zu sein.¹⁸ Zu jener Zeit war das Leben nicht nur auf das Private beschränkt, sondern auch Teil des Öffentlichen. Doch dann wurde es von dort verdrängt; es wurde domestiziert. Das, was einmal Leben hieß, ist fortan nur noch Konsum, es ist bloße Passivität, die wiederum beide notwendig dem materiellen Produktionsprozess zugehören. Dasjenige, was blindwütig produziert wird, muss schließlich konsumiert werden. Eine Autonomie des Subjekts oder eine Art Substanz des Lebens, das sich diesen ökonomischen Kategorien entzieht, gibt es fortan nicht mehr. Schon hier, in dieser düsteren Gesellschaftsdiagnose, scheint Adorno auf Ferdinand Kürbnbergers Ausspruch: »Das Leben lebt nicht!«¹⁹ aus seinem Roman *Der Amerikamüde* anzuspielen, den er später noch dem ersten, 1944 verfassten Teil seiner Aphorismen als Motto voranstellt. Was aber tun mit diesem Leben, das in seiner »entfremdeten Gestalt« eigentlich keines mehr ist, somit einem emphatischen Begriff von »Leben« nicht mehr gerecht wird? Für Adorno scheint die Sache klar zu sein: Das Leben, so deformiert und beschädigt, wie wir es vorfinden, muss dennoch unser Untersu-

17 Adorno: *Minima Moralia*. S. 13.

18 Adorno macht es zwar nicht explizit, aber er scheint hier auf Schilderungen Nietzsches hinsichtlich des Dionysischen zu rekurrieren (vgl. dazu unter anderem Nietzsche, Friedrich (1998): »Die dionysische Weltanschauung«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 551–577. Nietzsche, Friedrich (1998): »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 9–156).

19 Kürbnberger, Ferdinand (1986): *Der Amerikamüde. Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt am Main: Insel. S. 451.

chungsgegenstand sein. Es kann keinen anderen geben. Spüren wir ihm nach, so werden wir auf allgemeine »objektive Mächte« stoßen, die dasjenige, was vom Leben übriggeblieben ist, bis ins Letzte bestimmen. Hier ist es von Bedeutung, dass Adorno keineswegs nur vom individuellen, singulären Leben des Einzelnen zu sprechen scheint. Ganz im Gegenteil: Leben ist als allgemeine Kategorie zu verstehen, die sich in der Sphäre der Intersubjektivität verwirklicht und zugleich in jedem singulären Leben der Subjekte. Es verwirklicht sich in seiner Besonderung in der individuellen Existenz.

Adorno formuliert weiter zum Thema Leben und Produktion:

Aber das Verhältnis von Leben und Produktion, das jenes real herabgesetzt zur ephemeren Erscheinung von dieser, ist vollendet widersinnig. Mittel und Zweck werden vertauscht. Noch ist die Ahnung des aberwitzigen quid pro quo aus dem Leben nicht gänzlich ausgemerzt. Das reduzierte und degradierte Wesen sträubt sich zäh gegen seine Verzauberung in Fassade.²⁰

In diesem Stück kommt ein zentraler Aspekt zum Ausdruck: Das Leben, das eigentlich »Zweck« sein und dem die Produktion als »Mittel« zur Erlangung dieses Zwecks untertan sein soll, wird entthront und zum bloßen Anhängsel der Produktion degradiert. Diese finstere Beschreibung fügt sich in bruchloser Weise an die vorherigen Ausführungen an. Doch dann wird es für die Formulierung einer Ethik interessant, denn es gibt etwas, das nicht gänzlich von Produktion und Konsumption vereinnahmt ist. Wir vernehmen ein Sträuben des Subjekts, etwas, das sich regt, das nicht gänzlich von den objektiven Mächten durchwirkt und geknechtet ist. Subjektivität – wenn auch »reduziert und degradiert« – lehnt sich gegen ihre eigene Entkernung, gegen ihre Aushöhlung auf. Es gibt also, auch im »beschädigten Leben«, noch einen Rest von Widerständigkeit von etwas, das sich nicht damit abfinden kann, bloß gleichgültiges Opfer der Objektivität der gesellschaftlichen Mächte zu sein. Hier möchte ich ansetzen, an diesem lebendigen Rest, der in der Falschheit des Ganzen noch zu finden ist. Das Leben ist beschädigt, aber nicht ganz und gar zerstört. Ich möchte dieses verbliebene Unbeschädigte als Anknüpfungspunkt für das Nachdenken über das Richtige, das Bessere bestimmen.

20 Adorno: *Minima Moralia*. S. 13.

7 Der Begriff des Subjekts

Was aber ist dieses widerständige Seiende, das sich sträubt und der überwältigenden Objektivität zu trotzen versucht? Um dieses sich Sträubende näher zu bestimmen, kommt Adorno nun zu einem weiteren wichtigen Aspekt, nämlich dem Subjekt und seinem Status, wenn er formuliert:

Trotzdem bleibt so viel Falsches bei Betrachtungen, die vom Subjekt ausgehen, wie das Leben Schein ward. Denn weil in der gegenwärtigen Phase der geschichtlichen Bewegung deren überwältigende Objektivität einzig erst in der Auflösung des Subjekts besteht, ohne daß ein neues schon aus ihr entsprungen wäre, stützt die individuelle Erfahrung notwendig sich auf das alte Subjekt, das historisch verurteilte, das für sich noch ist, aber nicht mehr an sich. Es meint seiner Autonomie noch sicher zu sein, aber die Nichtigkeit, die das Konzentrationslager den Subjekten demonstrierte, ereilt bereits die Form der Subjektivität selber.²¹

An dieser Stelle verweist Adorno auf den Dreh- und Angelpunkt für die Formulierung einer Ethik. Er führt das Subjekt und seine Bedeutung an dieser Stelle ein, verwahrt sich aber zugleich davor, ein Hohelied auf die Subjektivität zu singen, weder in erkenntnistheoretischer noch in praktischer Hinsicht. Welche Rollen hat das Subjekt hier inne? Zunächst diejenige des Erkenntnissubjekts, indem von ihm alle Betrachtungen ausgehen, das heißt, dass sie aus seiner jeweiligen Perspektive getätigt werden. Adorno benutzt an dieser Stelle auch den Walter Benjamin entlehnten Begriff der »individuellen Erfahrung«, die für die Formulierung der Aphorismen von zentraler Bedeutung ist. Diese von Adorno aufgezeichneten Betrachtungen aus Sicht des Subjekts werden jedoch sogleich in ihrem Status relativiert. So, wie das Leben – das entfremdete – zu bloßem »Schein« verkümmerte, sind auch die Betrachtungen des Subjekts zu einem großen Teil als verkümmert oder auch defizitär zu betrachten. Schließlich ist das Subjekt Teil des Verblendungszusammenhangs, bei dem es, das betont Adorno etwa in § 153, kein Außen gibt, welches eine unverstellte, gleichsam externe Sicht auf die Dinge erlauben würde.²² Adorno klammert sich an ein Subjekt, das in seinem Subjektsein schwer beschädigt und Teil einer »überwältigenden Objektivität« ist, der es nicht entrinnen kann.

21 Ebd. S. 14.

22 Vgl. dazu ebd. S. 283.

Doch noch etwas Anderes ist von Bedeutung: der ganz konkrete Status der Subjekte im Entstehungskontext von Adornos Betrachtungen. Subjekte sind nicht nur in ihrem vollumfänglichen Subjektsein bedroht, sie werden ganz handfest durch eine historisch nie dagewesene Tötungsmaschinerie vernichtet. Sie werden negiert, sie verschwinden in Konzentrationslagern und büßen damit nicht nur ihr jeweiliges Leben ein, sondern noch mehr: Die Bedrohung der Subjekte im geschichtlichen Prozess ist derart grundlegend und manifestiert sich in so drastischer Weise, dass man sogar behaupten kann, dass Subjektivität als Kategorie überhaupt der Vernichtung anheimzufallen droht. Man kann laut Adorno deshalb zum Entstehungszeitpunkt der *Minima Moralia* schon beinahe nicht mehr von »Subjektivität« als Kategorie sprechen. Es geht demnach um die Fokussierung des Subjekts in dem Augenblick, in dem seine absolute und unwiderrufliche Vernichtung droht. Dieses beschädigte, prekäre Subjekt, das beinahe schon gar nicht mehr existiert, ist nun Ausgangspunkt seiner Ethik. Ohne dieses Subjekt ist es nicht möglich, vom guten Leben zu sprechen, auch dann, wenn wir Adornos Lebensbegriff, der sich nicht nur auf Singularitäten bezieht, Rechnung tragen.

8 Adornos Kritik an Hegels Primat des Ganzen

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist bekanntlich derjenige, dessen Denken den größten Einfluss auf Adornos Philosophie ausübte. So bedient sich Adorno durch sein gesamtes Werk hindurch freimütig und meist in kritischer Auseinandersetzung hegelscher Figuren und Begriffe, er verleiht ihnen allerdings meist nach kritischer Abgrenzung eine eigene Prägung. Ein Beispiel für eine solche kritische, in diesem Fall strikt negierende Auseinandersetzung findet sich zu Beginn der *Minima Moralia*:

Die Vorstellung einer durch ihre Antagonismen hindurch harmonischen Totalität nötigt ihn [Hegel] dazu, Individuation, mag immer er sie als treibendes Moment des Prozesses bestimmen, in der Konstruktion des Ganzen einzig minderwertigen Rang zuzuerkennen. [...] [M]it überlegener

Kälte optiert er nochmals für die Liquidation des Besonderen. Nirgends wird bei ihm der Primat des Ganzen bezweifelt.²³

In dieser Passage wird ein zentraler Punkt von Adornos Hegel-Kritik erkennbar, der ebenfalls wesentlich für die Formulierung einer Ethik mit und nach Adorno ist. Hegel negiert, Adornos Lesart zufolge, das Individuelle oder Besondere, indem er ihm einen untergeordneten, »minderwertigen Rang« gegenüber dem »Ganzen« beziehungsweise der Totalität zuschreibt. Das Besondere, Individuelle wird zurückgewiesen zugunsten der Vormachtstellung dieses »Ganzen«. Dies liest Adorno nicht allein als begriffliche Hierarchie, sondern auch als eine, die sich ganz konkret in der gesellschaftlichen Praxis zeigt. In Adornos drastischer Lesart ist in der hegelschen Philosophie die tatsächliche Vernichtung des Einzelnen als auch der Einzelnen bereits vorweggenommen. Sofern das Allgemeine strukturell Vorrang vor dem Besonderen hat, folgt laut Adorno daraus notwendig, dass das Einzelne oder der Einzelne zumindest potentiell in einer gegebenen gesellschaftlichen Praxis liquidierbar wird. Denkt man diesen Gedanken weiter, so ist die Philosophie mitschuldig an dem, was in den 1940er-Jahren geschah: an der Liquidation der Einzelnen durch das System. Folgt man dieser – zugegebenermaßen sehr starken – Deutung, so hat die hegelsche Philosophie der Möglichkeit der Vernichtung von Individuen den ideellen Boden bereitet, freilich ohne dies in irgendeiner Weise intendiert zu haben. Anhand dieser Lesart der hegelschen Philosophie wird deutlich, dass Adorno die Vernichtung in den Lagern als durch die Philosophie vorgezeichnet betrachtet, indem diese das Primat des Allgemeinen verabsolutiert.

9 Die Form der Philosophie

Adorno kommt nach diesen inhaltlichen Bemerkungen auf die Form und Methode, von denen er in seiner Untersuchung Gebrauch macht, zu sprechen. Es heißt:

Der spezifische Ansatz der *Minima Moralia*, eben der Versuch, Momente der gemeinsamen Philosophie von subjektiver Erfahrung her darzustellen, bedingt es, daß die Stücke nicht durchaus vor der Philosophie bestehen,

23 Ebd. S. 15.

von der sie doch selber ein Teil sind. Das will das Lose und Unverbindliche der Form, der Verzicht auf expliziten theoretischen Zusammenhang ausdrücken.²⁴

In diesem Zitat wird deutlich, dass die Philosophie für Adorno immer als allgemeine, nicht als bloß subjektive verstanden werden muss. Ihr dieses Charakteristikum der Allgemeinheit zu nehmen, würde sie für Adorno ihres Wesens berauben. Es geht ihm deshalb darum, dieses Allgemeine zu retten, aber mit der einzigen Methode, die ihm noch probat erscheint, nämlich, indem er die »subjektive Erfahrung« als Ausgangspunkt allgemeiner Betrachtungen kultiviert, schließlich zeigt sich das Allgemeine stets im Besonderen. Mit Hegel gesprochen wäre es wesenslogisch falsch zu behaupten, es gebe Begriffe ohne ihre jeweiligen Besonderungen. Adorno nimmt nun aus der Perspektive des Subjekts diese Besonderungen zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. Das »Lose« und »Unverbindliche der Form« ist das notwendige Korrelat zu diesem Inhalt. Kein offenkundiger »theoretischer Zusammenhang« der einzelnen Stücke, keine thematische Ordnung – auf all das verzichtet Adorno, um sein Vorhaben, Philosophie in einer Zeit zu praktizieren, die dieses Unterfangen eigentlich verunmöglicht, zu verwirklichen. Adorno reklamiert, dass, auch wenn seine Form der ungeordneten Aphorismen der systemischen, geordneten Philosophie (etwa des hegelschen Systems) Hohn spricht, sie dennoch als »Teil« der Philosophie zu verstehen sind – wenngleich sie Hegel salopp als »Konversation«²⁵ abgetan hätte. Seine Versatzstücke beanspruchen, sich neben der rein subjektiven Erfahrung auch dem Allgemeinen zu widmen und darüber hinaus, Arbeit am Begriff zu leisten und nicht bloß inhaltliche Kleinstaaterei zu vollziehen.

Doch die Philosophie wird von Adorno noch aufgrund eines anderen Merkmals scharf kritisiert: Philosophie, »als Rechtfertigung des Bestehenden«, würde sich »an den Triumphwagen der objektiven Tendenz«²⁶ hängen. Was kann damit gemeint sein? Philosophie wird hier als affirmative, tautologische, durchweg positive dargestellt. Wieder verweist Adorno auf Hegel, dessen für ihn allzu positive Philosophie er einmal als »einzige gigantische Tautologie«²⁷

24 Ebd. S. 17.

25 Ebd. S. 14.

26 Ebd. S. 15.

27 Adorno, Theodor W. (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66.* Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 47.

bezeichnet. Dieser Lesart zufolge legitimiert Philosophie, was ist. Sie verfährt nicht negierend, nicht kritisch, sie verfährt nicht so, dass sie Distanz zum Bestehenden einnimmt, um dieses zu prüfen, es zu untersuchen, zu unterscheiden und zu entscheiden. Sie hat in dieser Form ausschließlich eine bestätigende, und damit eine gefährliche Rolle inne, da sie zur Legitimation und Bewahrung des Status quo beiträgt. Es ist bekannt, dass Adorno, der Philosophie als immanente Kritik und als explizit *kritische* Theorie versteht, sich in vehementer Manier gegen dieses Philosophieverständnis wendet. Affirmative Philosophie taugt nicht für die gesellschaftliche Analyse, so viel steht für Adorno fest. Sie operiert mit tradierten Kategorien, die allesamt kontaminiert sind durch das, was sie geschichtlich hervorgebracht haben. Diese Kategorien in selbstvergessener und auch geschichtsvergessener Weise weiterzuverwenden, das würde es dem Grauen ermöglichen, sich ins Unendliche fortzuschreiben.

Deshalb benötigt Adorno einen anderen Zugang als denjenigen der abstrakten, großen Kategorien. Er schreibt der »Erfahrung des Individuums«²⁸ die Rolle zu, als Startpunkt seiner philosophischen Arbeit zu fungieren, wenn es heißt:

Darum vermag die gesellschaftliche Analyse aber auch der individuellen Erfahrung unvergleichlich viel mehr zu entnehmen, als Hegel konzedierte, während umgekehrt die großen historischen Kategorien nach all dem, was mittlerweile mit ihnen angestiftet ward, vorm Verdacht des Betrugs nicht mehr sicher sind.²⁹

Wir finden wieder eine der tradierten Philosophie radikal entgegengesetzte Aufwertung des Individuellen. Sowohl formal (die Erfahrung des Subjekts ist methodologischer Ausgangspunkt der Philosophie) als auch inhaltlich (das Subjekt in seiner Bedrohtheit und Verwundbarkeit steht im Fokus seiner Betrachtungen) wird das Individuelle, Besondere, Subjektive ins Zentrum gerückt. Doch Adorno ist nicht naiv. Eine bloße Vertauschung des Primats des Allgemeinen gegen das Primat des Besonderen ist nicht die einfache Lösung, die er nun ergreifen kann, um der Philosophie ihre vermeintliche Unschuld wiederzugeben. Das Subjekt zu privilegieren und damit dem Allgemeinen in seinem Denkgelände einen minderwertigen Rang zuzuerkennen, ist nicht die Lösung,

28 Adorno: *Minima Moralia*. S. 16.

29 Ebd.

die zu guter, legitimer Philosophie zu verhelfen vermöchte. Die bloße Verkehrung des Einen in das Andere erschafft nichts Neues, Besseres. Dessen ist sich Adorno bewusst. Jedoch ist die Betonung des subjektiven Moments vor dem Hintergrund, dass eben jene Subjekte zum Entstehungszeitpunkt der *Minima Moralia* der Vernichtung anheimgegeben wurden, als solche nicht unproblematisch. Dem trägt Adorno durchaus Rechnung, wenn es heißt:

All das will das Anfechtbare des Versuchs nicht verleugnen. Ich habe das Buch größtenteils noch während des Krieges geschrieben, unter Bedingungen der Kontemplation. Die Gewalt, die mich vertrieben hatte, verwehrt mir zugleich ihre volle Erkenntnis. Ich gestand mir noch nicht die Mitschuld zu, in deren Bannkreis gerät, wer angesichts des Unsäglichen, das kollektiv geschah, von Individuellem überhaupt redet.³⁰

Adorno ist sich also der möglichen Unzulänglichkeit seines Versuchs durchaus bewusst, sowohl formal (bezüglich der losen, unzusammenhängenden, streng subjektiven Form seiner Stücke) als auch inhaltlich (den Versuch betreffend, das Grauen aus dem einigermaßen bequemen Exil darzustellen). Und dennoch: Welche Möglichkeiten könnte es sonst geben als diejenigen, die Adorno gewählt hat vor dem Hintergrund dessen, dass es für ihn unstrittig ist, dass mit der traditionellen Philosophie gebrochen werden muss?

10 Die Methoden der Philosophie

Adorno wählt die immanente Kritik sowie die bestimmte Negation und negative Dialektik als Wege, um diesen Bruch zu vollziehen und nicht einer blinden Positivität anheimzufallen, ohne aber bestimmte Gegenstände fallenlassen zu müssen. Ich werde diese drei methodologischen Eckpfeiler in aller gebotenen Kürze umreißen:

Adorno macht mit der »immanenten Kritik« von einer Methode Gebrauch, die ihre Kritik vollzieht, »indem sie Wirklichkeiten [die Realitäten] mit den Normen konfrontiert, auf welche jene Wirklichkeiten [Realitäten] sich berufen.«³¹

30 Ebd.

31 Adorno, Theodor W. (2003): »Kritik«. In: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung

Dieses kritische Verfahren übernimmt Adorno ebenfalls von Hegel – wenn auch mit eigener Handschrift. Adorno verfährt wie folgt: Der Anspruch eines Begriffs, der aufgrund seiner normativen Dimension auch als »Norm« bezeichnet werden kann, wird mit der ihm korrespondierenden Realität kontrastiert; Begriff und Realität werden folglich miteinander verglichen und auf Übereinstimmung oder Differenz hin überprüft. Stellt sich eine weitgehende Übereinstimmung heraus, so kann ein Sachverhalt als wahr beziehungsweise normativ richtig gelten; findet sich keine – oder lediglich eine minimale – Übereinstimmung beider Relata, gilt ein Sachverhalt als unwahr oder normativ falsch. Zentrales Merkmal der immanenten Kritik ist, dass sie (wie der Name schon sagt) der Immanenz verpflichtet ist, das heißt, dass sie sich ausschließlich auf die beiden Relata Begriff und Realität bezieht. Immanente Kritik ist ihrem Wesen nach frei von jedweden Standpunktdenken. Dieses Standpunktdenken markiert für Adorno die Einbeziehung einer der eigentlichen Kritik externen Position des Kritikers, der immer ein willkürliches und der Sache fremdes Moment inneohnt. Was bedeutet das nun für die Formulierung einer Ethik? Anhand der immanenten Kritik kann, sofern man in einem hegelschen Sinne von einer normativ aufgeladenen Wirklichkeit ausgeht, sukzessive das Bessere aus dem Bestehenden heraus bestimmt werden, ohne dass man eine willkürlich anmutende Setzung eines normativ Richtigen im Sinne eines Standpunktdenkens vollziehen müsste. Deshalb erscheint sie als Methode geeignet, das gute Leben mit aller gebotenen Vorsicht zu erörtern.

Adorno übernimmt weiteres Vokabular von Hegel und spricht von dem Resultat der Kritik als der »bestimmten Negation«.³² Auch diese versteht er als negativ: Kritik negiert das Bestehende und mündet dann wieder in einer negativen Gestalt. Adorno erklärt, dass die immanente Kritik bei ihm dasjenige ist, »was bei Hegel bestimmte Negation heißt«.³³ Damit bestimmt Adorno die immanente Kritik und die bestimmte Negation als bedeutungsgleich – was wiederum seiner These entspricht, dass Kritik einzig als negative zu verstehen ist. Ich möchte jedoch entgegen Adornos Verständnis behaupten, dass das Resultat der Anwendung der Methode der immanenten Kritik, die bestimmte Negation

von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 785–793. Hier: S. 792.

32 Zur Verbindung von Adornos immanenter Kritik und der Figur der bestimmten Negation vgl. unter anderem Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*. S. 40, 44.

33 Ebd. S. 44.

des Bestehenden, als positive Bestimmung hinsichtlich des Richtigen gelesen werden muss, so wie auch Hegel die bestimmte Negation als positive Gestalt versteht. Auf diese Weise können wir – wieder ohne naiv einer Positivität zu verfallen – im Modus der bestimmten Negation des Bestehenden zu »positiven« Aussagen über das gute Leben gelangen, die aber stets ihrem negativem Ursprung Rechnung tragen.

Was aber ist unter »negativer Dialektik« zu verstehen? Adorno stellt heraus, dass diese Begrifflichkeit eine grundlegende Zäsur mit der philosophischen Tradition bedeutet.³⁴ Die spezifische dialektische Methode, von der sich Adorno entschieden abgrenzt, ist die genuin hegelsche Form der Dialektik, deren Verfahren es ist, entgegengesetzte Bestimmungen in die Aporie zu führen, sie dann aufzulösen und so eine ursprüngliche Einheit von zuvor Entgegengesetzten wiederherzustellen. Es geht bei dieser Form der Dialektik darum, die bestehenden Widersprüche zwischen zwei Positionen oder Gestalten zu überwinden und infolgedessen etwas Neues hervorzubringen, in dem diese Widersprüche aufgehoben beziehungsweise versöhnt sind. Auf diese Weise soll aus den negativ Entgegengesetzten mittels der dialektischen Methode etwas Neues, ein Positives entstehen. In Hegels Figur der doppelten Negation zeitigt sich mit Notwendigkeit eine neue, positiv gegebene Gestalt. Diesem Zwang hin zu einem Positiven möchte sich Adorno aber keinesfalls unterwerfen. Seine Dialektik verbleibt in der Negation. Adornos Begriff der »negativen Dialektik« ist damit ein kritischer. Wir erinnern uns: Kritik ist für Adorno notwendig und ausnahmslos negativ. Das bedeutet, dass es in der »Art von Dialektik«, um die es Adorno geht, »nicht darauf ankommt, wie der späte Hegel es gefordert hat, in allen Negationen das Affirmative zu finden.«³⁵ Es geht im Gegenteil darum, »daß die sich kritisch zu verhalten hat.«³⁶

Interessant erscheint an dieser Stelle, dass Adorno diesen negativen Gestus betreffend die Kritische Theorie mit negativer Dialektik gleichsetzt.³⁷ Doch er verweist auf einen Unterschied zwischen beiden, denn Kritische Theorie be-

34 Zum generell Positiven der Dialektik schreibt Adorno: »Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant.« (Adorno, Theodor W. (2003): »Negative Dialektik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–412. Hier: S. 9)

35 Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*. S. 36.

36 Ebd.

37 Vgl. ebd. S. 36f.

zeichnet »nur die subjektive Seite des Denkens«, wohingegen die negative Dialektik sich »ebenso auf die Realität«³⁸ bezieht. Das heißt, »daß der Prozeß nicht nur ein Prozeß des Denkens sondern, und das ist guter Hegel, zugleich ein Prozeß in den Sachen selber sei.«³⁹ Die negative Dialektik knüpft damit an die Dialektik Hegels an, doch sie lehnt – anders als Hegels Philosophie, die dem Primat des Positiven und der Position untersteht – jede Form der Positivität ab. Sie bleibt durch alle ihre Momente hindurch negativ. Adorno formuliert dazu, dass die »Identität zwischen dem Begriff und der Sache« als »Lebensnerv [...] des idealistischen Denkens« oder auch »traditionellen Denkens überhaupt«⁴⁰ gelten kann. Doch seine *negative* Dialektik, die er explizit als Kritik an der dialektischen Tradition und am idealistischen Einheitsdenken betrachtet, bedeutet für Adorno »vor allem anderen Kritik eben an diesem Identitätsanspruch.«⁴¹ Ein entscheidender Aspekt von Adornos unkonventioneller dialektischer Methode ist zudem herauszustellen. Adornos Dialektik – anders als die Hegels – verfolgt kein *telos*. Sie verbleibt unvollständig, ist immer unvollkommen. Sie kommt damit nie zu endgültigen Ergebnissen, sie ist stets offen und unabgeschlossen. Eine Identität zwischen Begriff und Sache wird nicht erreicht, lediglich eine Annäherung des Erkenntnissubjekts an das Erkenntnisobjekt ist möglich. Ich denke, dass diese Aspekte – die überlegte und wohlbegründete Zurückhaltung und Vorsicht bei der Formulierung der Frage nach dem guten Leben, das konstitutive Moment der Unabgeschlossenheit sowie die Absage an eine platte Positivität von Adornos negativer Dialektik – der Formulierung einer Ethik den Weg zu bereiten vermögen.

11 Schluss

Ich habe versucht aufzuzeigen, dass es seit Beginn der Moderne zwar schwierig, aber nicht unmöglich ist, die Frage nach dem guten Leben aus philosophischer Perspektive zu adressieren. Wir finden Anklänge dieser Thematik etwa bei Albert Camus, jedoch habe ich argumentiert, dass wir in Theodor W. Adorno einen Autor und mit seinen *Minima Moralia* das Werk finden, in dem das Thema

38 Ebd. S. 37.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd.

des guten Lebens – wenn auch in primär negativer Manier – als Gegenstand ausgemacht werden kann. Schon die *Zueignung* der *Minima Moralia* enthält alle Elemente, die wir für die Formulierung einer Ethik benötigen: Wir finden den Begriff des »Lebens« als einen normativen Leitbegriff, wir finden überdies mannigfaltige Ausführungen zum »Subjekt«, das als Ausgangspunkt einer Ethik bestimmt wird. Außerdem machen wir Adornos Kritik an Hegels »Primat des Ganzen« zugunsten einer ge- und beschützten Subjektivität aus, die das Allgemeine aber ihrerseits niemals unterjocht oder gar negiert. Überdies sind Anmerkungen zur Form der Philosophie auszumachen, wie sie Adorno hinsichtlich ethischer Problemstellungen möglich erscheint, die einer eher indirekten Erörterung bedürfen. Schauen wir weiter in Adornos Werk, so können wir die Methoden der immanenten Kritik, der bestimmten Negation wie auch der negativen Dialektik dingfest machen, die sich – wie ich es umrisshaft zu skizzieren versucht habe – allesamt dazu eignen, die Frage nach dem guten Leben auf vorsichtige Weise erneut zu stellen, ohne dabei einem paternalistischen Gestus oder einer unkritischen Positivität zu verfallen. Anhand ihrer ist es möglich, das gute Leben erneut mit einem vergleichsweise negativen Gestus zu thematisieren, ohne aber in dieser Negativität zu verbleiben.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): »Kritik«. In: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 785–793.
- Adorno, Theodor W. (2003): »Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003): »Negative Dialektik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–412.
- Adorno, Theodor W. (2006): *Minima Moralia. Reflections from the Damaged Life*. London und New York: Verso.

- Adorno, Theodor W. (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (2003): *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Foucault, Michel (2013): *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grass, Günther (2001): *Mein Jahrhundert*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kant, Immanuel (1784): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. In: *Berlinische Monatsschrift* 12, S. 481–494.
- Kürnberger, Ferdinand (1986): *Der Amerikamüde. Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt am Main: Insel.
- MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MacIntyre, Alasdair (2001): *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg: Rotbuch.
- Nietzsche, Friedrich (1998): »Die dionysische Weltanschauung«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 551–577.
- Nietzsche, Friedrich (1998): »Die fröhliche Wissenschaft«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 343–651.
- Nietzsche, Friedrich (1998): »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 9–156.
- Nussbaum, Martha (1998): *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platon (1989): *Der Staat. Über das Gerechte*. Hrsg. von Karl Bormann. Hamburg: Meiner.