

Versuch, die Wahrheit zu denken

Theodor W. Adornos Interpretation des ontologischen Gottesbeweises

Am 6. Mai 1964 sendete der Südwestfunk ein Rundfunkgespräch, in dem Theodor W. Adorno und Ernst Bloch unter dem Titel „Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht“ miteinander diskutierten. An einer zentralen Stelle des Dialogs verwies Bloch auf Brechts Diktum „Etwas fehlt“ und erläuterte an ihm die Notwendigkeit, die Utopie zu denken: „Was ist dieses ‘Etwas’? Es darf nicht ‘ausgepinselt’ werden, dann stelle ich es als seiend dar; es darf aber nicht so eliminiert werden, als ob es nicht wirklich im praktischen Sinne das wäre, von dem man sagen könnte: ‘Es geht um die Wurst’.“¹ Adorno reagierte auf diesen Gedanken mit einer eigentümlichen Bekräftigung: „Wir sind ja merkwürdig nahe herangekommen an den ontologischen Gottesbeweis, Ernst ...“. Bloch, Adorno unterbrechend: „Das überrascht mich!“²

Blochs Überraschung ist nicht überraschend. Denn: der ontologische Gottesbeweis mutet auf den ersten Blick wie ein Fremdkörper in einer auf kritische Gesellschaftstheorie focussierten Philosophie an. Immerhin wird doch das ontologische Argument vornehmlich von solchen Theorien in Anspruch genommen, die Adorno gern als Identitätsphilosophie gescholten hat. Trotzdem hat Adorno immer wieder auf der zentralen Bedeutung des ontotheologischen Argumentes beharrt. Er bezeichnet es sogar als diejenige Frage, „die mir selber, je mehr ich nachdenke, überhaupt als das Zentrum der philosophischen Besinnung erscheint“³. Weshalb hat Adorno am ontologischen Gottesbeweis festgehalten? Welche Interpretation gibt er ihm? Um diesen Fragen nachzugehen, werde ich nach einem rezeptionsgeschichtlichen Überblick (1), einer hermeneutischen Präzisierung (2) und einer werkgeschichtlichen Einordnung (3) versuchen, Adornos Thesen in die Problemgeschichte der Ontotheologie einzuordnen (4). Anschließend wird seine eigene Interpretation des ontologischen Arguments entfaltet (5/6), nach deren philosophischer Bedeutung (7) und ihrer theologischer Relevanz (8) gefragt.

1. Metaphysik oder Metapher? Eine forschungsgeschichtliche Betrachtung

Adornos Festhalten am ontologischen Gottesbeweis ist nicht nur für Bloch überraschend gewesen. Anders ist jedenfalls der Umstand kaum zu erklären, daß sowohl die theologische wie philosophische Sekundärliteratur lange Zeit diesen Sachverhalt überging. Selbst *Werner Brändle*, der sich am ausführlichsten mit den „theologischen Implikatio-

¹ Adorno, Bloch: *Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht*, S. 366.

² Ebd.

³ Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 97 f.

nen der Philosophie Theodor W. Adornos⁴ beschäftigt hat, geht auf das ontotheologische Argument nicht ein. Die Ablendung dieser Fragestellung setzt sich bis in die Arbeiten der neunziger Jahre fort.⁵

Im Schatten der opulenten Studien hat sich aber seit Anfang der achtziger Jahre eine zunächst zaghafte, in den letzten Jahren lebendigere Beschäftigung mit dieser zarten Pflanze in Adornos Oeuvre angedeutet. Versucht man, das Ergebnis dieser Bearbeitungen zu bilanzieren, so treten zwei Typen der Auseinandersetzung hervor.

(1) Auf der einen Seite stehen Interpreten, die Adornos Beschäftigung mit dem ontologischen Gottesbeweis *aus der Perspektive der spekulativen Metaphysik* analysieren – und ob dessen Hegelkritik *verwerfen*. So hat etwa *Jan Rohls* Adornos Argumentation in die Verfallsgeschichte der Ontotheologie eingeordnet. Die Position einer *negativen* Dialektik verwerfe mit ihrer Idealismuskritik auch den ontologischen Gottesbeweis. Sie verabschiede „den Gedanken des absoluten Wissens als eines Wissens des Absoluten von sich selbst“⁶. Adornos „Aufhebung der spekulativen Metaphysik und mit ihr des ontologischen Gottesbeweises als deren Inbegriff“ führe damit zu einer „Theologie, in deren Namen schon Kierkegaard gegen die Dialektik Hegels polemisierte“⁷

Zu einem ähnlich kritischen Ergebnis kommt auch *Mauro Bozzetti* in seiner 1996 erschienen Studie „Hegel und Adorno“⁸. Bozzetti verortet das Traktandum korrekt in der philosophischer Denkbewegung zwischen Kant und Hegel: „Adornos Position ist zu situieren zwischen der Kantischen unaffirmativen und der Hegelschen begrifflichen Theodizee.“⁹ Besonders eingehend widmet er sich dann Adornos Auseinandersetzung mit Kants Behandlung der „Antinomie[n] der reinen Vernunft“¹⁰. Dieser Durchgang endet allerdings mit einem negativen Fazit: „Adorno hat nicht verstanden, daß für Hegel nicht unsere Gedanken das Absolute begründen, sondern daß das Absolute selbst das Denken begründet.“¹¹

Auf dieser Linie der Interpretation wird Adornos Festhalten am ontologischen Gottesbeweis nicht ernst genug genommen, weil die Ontotheologie mit dem spekulativen Idealismus identifiziert wird. Der Umstand aber, daß das ontotheologische Argument auch eine Geschichte *vor* und *neben* Hegel hat, rückt den Mangel dieser Auseinandersetzungsform in den Blick. Weder Rohls noch Bozzetti widmen sich Adornos Argument genauer und beziehen es auf die Problemgeschichte der Ontotheologie zurück.

(2) Auf der anderen Seite stehen Arbeiten, die sich Adornos Interpretation der Ontotheologie *eher metaphorisch aneignen*. *Hans-Ernst Schiller*, der diesen Weg *philo-*

⁴ Brändle, *Rettung des Hoffnungslosen*.

⁵ Vgl. Buchholz, *Zwischen Mythos und Bilderverbot*; ebenso: Henning, *Der Faden der Ariadne*.

⁶ Rohls, *Theologie und Metaphysik*, S. 489.

⁷ Ebd.

⁸ Bozzetti, *Hegel und Adorno*.

⁹ A.a.O., S. 120.

¹⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KdV), Werke 4, S. 399-512 (A 405-A 567).

¹¹ Bozzetti, a.a.O., S. 126.

sophischerseits beschreitet und Adornos Position zutreffend wiedergibt¹², verleiht den metaphysischen und theologischen Ideen im Verlauf seines Aufsatzes lediglich den Status „negative[r] Chiffren, Zeichen ihres unausdenkbaren Gegenteils“¹³. Von der messianischen Rettung der Toten heißt es, sie habe „immer nur metaphorischen, uneigentlichen Charakter“¹⁴. Auf diese Weise wird Adornos negative Metaphysik zur bloßen Metapher für die Sehnsucht nach einem Jenseits bestehender Vergesellschaftung.¹⁵

Ganz anders – und doch so anders nicht – verbleiben auch zwei *theologische* Interpretationen im Raum metaphorischer Aneignung. *Frithard Scholz*, dem das Verdienst zukommt, sich dem Thema zuerst angenommen zu haben, arbeitet Hegels Kantkritik als denjenigen Impuls heraus, der dem Grenzen überschreitenden Denken die Hoffnung seiner Erfüllung verheißt: „Das Festhalten am Möglichen, welches Verzweiflung heißt, zieht ... seine Kraft aus dem telos der Hoffnung, dem vollendeten Möglichen werde die Erscheinung des notwendig für unmöglich zu haltenden in Wahrheit Möglichen sich einstellen, das ‚schon jetzt‘ das Mögliche möglich sein läßt. Das *Worauf* dieser Hoffnung ist der Kantische focus imaginarius, der aber ... gegen Kant – nicht als transzendentaler Schein genommen wird, sondern als ‚das Scheinlose [das sich] im Schein verspricht‘“¹⁶

Auch *Edgar Thaidigmann*¹⁷ setzt bei Adornos Kritik des „kantischen Blockes“ ein. Der Einsicht von Hegels Kantkritik, „daß die Grenzen des Erkennens ziehen heißt, faktisch über diese Grenzen hinaus zu sein“¹⁸, wird eine Schlüsselrolle zugewiesen. Da aber das Grenzen ziehende Subjekt Momente seines Gegenstandes abblende und ihm deshalb nicht gerecht werde, sei „eine wirkliche Umkehr des Denkens“ im Zeichen eines „Dienst(es) am Gegenstand“¹⁹ notwendig. „Der verborgene Angelpunkt für die Umkehr der Dialektik bei Adorno im Zeichen der Gerechtigkeit für den Gegenstand ist das im ontologischen Gottesbeweis ohnmächtig Intendierte. Er hält die Idee eines Erkennens fest, durch das nicht die Herrschaft des Subjekts über den Gegenstand ... befestigt würde, sondern wo im Licht und in der Kraft der Wahrheit Gerechtigkeit geschähe. Die ins Wissen nicht einholbare Idee des ontologischen Gottesbeweises steht für das Verlangen, daß das, was ist, sich im denkenden Erkennen im Medium zurechtbringender Wahrheit reflektiere und ausspreche.“²⁰

¹² Schiller, *Zergehende Transzendenz*, S. 74 f.

¹³ A.a.O., S. 79.

¹⁴ A.a.O., S. 82.

¹⁵ Metaphorisch geht auch Hutter mit dem ontotheologischen Argument um; vgl. ders.: *Adornos Meditationen zur Metaphysik*, S. 59.

¹⁶ Scholz, *Ontologischer Gottesbeweis?*, S. 175.

¹⁷ Thaidigmann, *Von der Gerechtigkeit der Wahrheit*.

¹⁸ A.a.O., S. 150.

¹⁹ A.a.O., S. 151.

²⁰ A.a.O., S. 152.

Das Ungenügen von Scholz' und Thaidigsmanns Interpretationen scheint mir darin zu bestehen, daß sie letztlich die Transzendenz allgemein, nicht aber den ontologischen Gottesbeweis im besonderen im Blick haben. Dadurch erhält dieser eine nur metaphorische Bedeutung. Dieser Umstand wird bei Thaidigsmann besonders deutlich. Er entfaltet das ontotheologische Argument vor einem *erkenntnistheoretischen* Horizont: es steht „im Zeichen der Gerechtigkeit für den Gegenstand“. In dieser Interpretation wird aber nicht so recht klar, warum es für eine Erkenntnis, die ihren Gegenstand nicht verkürzt, des Rückgriffs auf die Ontotheologie bedürfte. Adornos methodische Überlegungen im Kategorienkapitel der „Negativen Dialektik“ dürften dazu mehr beitragen.

Der Überblick über die bisherige Rezeption führt ein doppeltes Ungenügen vor Augen: die *spekulativ-metaphysische* Lesart unterläßt die ausführliche Auseinandersetzung, weil Adorno die Position des absoluten Wissens verschmäh. Die *metaphorische* Aneignung weicht ihr aus, weil ihr – aus unterschiedlichen Gründen – die mit der Ontotheologie verbundene philosophische Theologie suspekt ist.

2. Von Anselm bis Adorno : Eine problemgeschichtliche Einordnung

Adornos Interpretation des ontologischen Gottesbeweises ist in der Tat überraschend. Auf den ersten Blick scheint er nämlich selbst tatsächlich nur metaphorisch auf ihn Bezug genommen zu haben. In der Erläuterung, mit der er auf Blochs Überraschung reagierte, sagte er: „in dem, was du sagst, steckt ja drin, daß wir den Begriff von dem, was du mit Brecht genannt hast, Etwas fehlt – eigentlich gar nicht haben können, wenn es nicht Fermente, Keime dessen, was dieser Begriff eigentlich besagt, gäbe. / Eigentlich würde ich denken, daß, wenn es nicht irgendeine Spur von Wahrheit an dem ontologischen Gottesbeweis gibt, d.h., daß in der Gewalt des Begriffs selber auch das Moment seiner Wirklichkeit schon mitbeteiligt ist, es nicht nur keine Utopie geben könnte, sondern daß es dann kein Denken geben könnte.“²¹ Im ersten Eindruck dieses Zitates scheint sich Adorno einer Metabasis schuldig gemacht zu haben: statt ihn als *metaphysische* Fragestellung ernst zu nehmen, gibt er ihm eine *erkenntnistheoretische* Wendung: es scheint ihm um die *Wirklichkeit des im Begriff Gedachten allgemein* statt um die *Wirklichkeit des als vollkommenstes Sein Gedachten* zu gehen. In der Tat hat Adorno das Thema des ontologischen Gottesbeweises ausgedehnt. Ich behaupte aber, daß diese Erweiterung nicht nur metaphorischer Art ist: Adornos Ausweitung des ontotheologischen Argumentes in Bezug auf die Wahrheit des Gedachten impliziert stets eine Antwort im Kernbereich des Argumentes, der Frage nach dem Sein des Absoluten. Damit bin ich bereits bei meiner These: Sie besteht darin, daß Adorno mit seiner Interpretation einen eigenen Beitrag zum ontologischen Gottesbeweises geleistet hat. Mehr noch: ich

²¹ Adorno, Bloch: Etwas fehlt, a.a.O., S. 367.

möchte zeigen, daß sich seine Argumentation in die Problemgeschichte der Ontotheologie einordnen läßt und am besten dann erschließt, wenn man sie von ihr her rekonstruiert. Dann zeigt sich: sie ist überraschend aber so überraschend nun auch wieder nicht.

3. Fragmente der Metaphysik : Eine werkgeschichtliche Ergänzung

Der ontologische Gottesbeweis gehört zu den Themen, die erst in der späteren Philosophie Adornos auftauchen. Noch in dem 1955 veröffentlichten Aufsatz „Zum Studium der Philosophie“²² würdigt der Autor ausschließlich Kants Kritik. Erst in der zwei Jahre später, 1957, erschienenen Studie „Aspekte der Hegelschen Philosophie“²³ ist ein Abschnitt eingefügt, der das ontotheologische Argument positiv aufnimmt. Ebenso findet sich in der „Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie“ aus dem Wintersemester 1957/58 eine diesem Thema geltende Passage²⁴. Besonders intensiv hat sich Adorno jedoch innerhalb der Jahre, in denen er an der „Negativen Dialektik“ arbeitete, mit dem ontotheologischen Argument auseinandergesetzt. In diese Zeit fallen die Vorlesungen „Philosophische Terminologie : zur Einleitung“ aus den Jahren 1962/63. Das bereits erwähnte Gespräch mit Ernst Bloch von 1964 gehört ebenso hierher wie die „Anmerkungen zum philosophischen Denken“ aus dem gleichen Jahr.²⁵ Im Text der „Negativen Dialektik“ selbst bildet der ontologische Gottesbeweis das philosophische Rückgrat der „Meditationen zur Metaphysik“.²⁶ Adornos Vorarbeiten zu diesem „Modell“ zeigen, daß er gerade auf diese Argumentation besonders viel Sorgfalt verwandt hat. Sie lassen erkennen, daß er seine endgültige Fassung zuvor mehrfach überarbeitet und in der Argumentation variiert hat. Da diese Vorarbeiten bislang unveröffentlicht sind, möchte ich zwei Abschnitte hier zitieren. In einer Zwischenabschrift zu den „Meditationen zur Metaphysik“ vom 3.5.1965 heißt es als Beginn der jetzigen 11., in der Zwischenabschrift 9. Meditation:

(Ts 15917) „Jedes endliche Urteil erhebt den Anspruch auf Wahrheit und damit auf einen ungeschmäler-ten Begriff von dieser, der nirgends als in der Metaphysik seine Stätte hätte. Jene Kantische Lehre, nach der Vernunft beim transzendenten Gebrauch ihrer Kategorien notwendig in Widersprüche sich verwickle, ist mehr als die pure Warnung, Vernunft möge nicht auf Unternehmungen sich einlassen, die ihr nicht gebühren; die Widersprüche sind notwendig, der Vernunft inhärent, und bleiben es darum, auch wenn Vernunft sie auflöst. Will sie mit Wahrheit urteilen, so muß sie jene Ausschweifung begehen, die sie bei Kant sich verbietet, weil sie in Widersprüche verwickle. Das ist der Kantischen Antinomienlehre implizit, aber, als Preis für die Auflösung, in ihr nicht thematisch. Daher wird das Kantische Tabu über metaphysische Spekulation bloßer Machtanspruch. Vernunft, die sich selbst innezuhalten gebietet, frevelte nicht minder

²² Adorno, Zum Studium der Philosophie, GS 20.1, S. 322.

²³ Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie (1957); jetzt u. d. Titel „Aspekte“, GS 5, S. 286.

²⁴ Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, S. 71-74.

²⁵ Adorno, Anmerkungen zum philosophischen Denken, GS 10.2, S. 606.

²⁶ Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 378, 385, 394-396; außerdem: S. 59 u. 79.

als eine, die aus sich heraus das zu schöpfen wähnt, was wahr wäre nur als ihr Anderes und in der Tautologie mit ihr sich ad absurdum führte. Der ontologische Gottesbeweis hat zum Erfahrungskern, den er freilich rationalistisch verdirbt, jene immanente Nötigung; dazu stimmt, daß er trotz der Kantischen Kritik gleichsam diese noch / (Ts 15918) in sich hineinsaugend, in der Hegelschen Dialektik auferstand. Die Hegelsche Restitution des ontologischen Gottesbeweises scheitert aber. Indem er, folgerecht, das Nichtidentische in die reine Identität auflöst, wird der Begriff Garant des nicht Begrifflichen. Transzendenz wird von der Immanenz des Geistes eingefangen und zu dessen Totalität.²⁷

In einer anderen textlichen Vorarbeit schreibt Adorno:

(Ts 16065) „In Gestalt solcher Hoffnung ist Transzendenz aber nicht mehr das Erste und Ursprüngliche, und das Pseudos des ontologischen Gottesbeweises liegt darin, daß sie zu einem solchen, zum Sinnesimplikat oder der Voraussetzung von Seiendem und damit selber einer Art Seiendem gemacht wird. Das hat noch einmal in der Hegelschen Restitution des ontologischen Gottesbeweises sich erweisen, in der, ganz konsequent, dadurch, daß das Nichtidentische in die reine Identität aufgelöst wird, diese, der Begriff, bereits der Garant des nicht Begrifflichen sein soll, wodurch Transzendenz nicht nur mit der Immanenz des Geistes kontaminiert sondern zu dessen Totalität gemacht wird so, wie sie die gesamte Hegelsche Logik, um überhaupt nur möglich zu sein, voraussetzt. Gegen diese Voraussetzung ist Transzendenz die Utopie, das letzte und schlechterdings noch nicht Seiende. Motiviert aber ist sie darin, daß es keine Erkenntnis gibt, wenn nicht dem Begriff auch ein Moment von Selbständigkeit zugeschrieben wird, sonst wäre sie bloß Wiederholung, das, wozu die szientifische Beschränkung Erfahrung herabgewürdigt hat. Als solche Wiederholung wäre aber Erkenntnis keine Wahrheit sondern immer nur sie selber und bar ihres Objekts und deswegen überhaupt nichts. ... / (Ts 16066) ... So wenig, nach Kants auch von Hegel unwiderlegtem Beweis, aus dem Begriff die Existenz seines Gehalts darf gefolgert werden, so wenig vermöchte der Begriff zu versprechen, was er sagt, wenn er nicht dreimündete: Konvergenz, als das Andere der Geschichte, deutet auf das mit Wahrheit, was Ontologie mit Unwahrheit vor die Geschichte verlegt oder aus ihr eximiert. Der Begriff ist nicht wirklich, aber er könnte nicht gedacht werden ohne ein Wirkliches, das ihn zu sich zieht, und darin steckt eine Möglichkeit von Metaphysik, nicht zwar aufzuerstehen – der Begriff der Auferstehung gehört einzig den Geschöpfen und keinem Geschaffenem, gewiß nicht ihren geistigen Gebilden –; sondern sich erst zu bilden mit dem, was sie denkt.“²⁸

Ich möchte im folgenden versuchen, Adornos Interpretation des ontologischen Gottesbeweises zu rekonstruieren und dabei zugleich die Problemgeschichte der Ontotheologie im Auge zu haben.

²⁷ Adorno, Negative Dialektik, 3. Teil, Modelle, Meditationen zur Metaphysik (Zwischenabschrift vom 3.5.1965), 3. Fassung vom 3. Teil (III), TWAA, Ts 15917 f; textgleich mit: 2. Fassung vom 3. Teil (III), TWAA, Ts 16006 f.

²⁸ Adorno, Negative Dialektik, 3. Teil, Modelle, Meditationen zur Metaphysik (Zwischenabschrift vom 3.5.1965), 1. Fassung vom 3. Teil (III), Theodor W. Adorno Archiv (TWAA), Ts 16065 f.

4. Zwischen Kant und Hegel : Eine argumentative Differenzierung

Dieter Henrich unterscheidet in der „metaphysische(n) Periode der neuzeitlichen Ontotheologie“²⁹ zwei verschiedene Argumente, deren erstes von Anselm begründet wurde, während das zweite auf Descartes zurückgeht. In der ersten demonstratio „wird Gott als das höchste Wesen gedacht“³⁰. Der zweite, cartesische Beweis „beruht auf dem Begriff ‘ens necessarium’“³¹. Beide Traditionen werden im Verlaufe der Neuzeit – bereits in Alexander Baumgartens „Metaphysica“ (1739)³² – miteinander verknüpft. Sowohl Kants Kritik als auch Hegels Restitution der Ontotheologie setzen dann schon die Korrespondenz beider Argumente voraus.³³

Quer zu der von Henrich konstatierten inhaltlichen Differenz liegt allerdings noch eine weitere, formale Unterscheidung. Sie betrifft das *Subjekt*, das die conclusio vollzieht. Von Anselm bis Kant wird der ontologische Gottesbeweis „von unten“ konstruiert. Stets ist es das *endliche denkende Subjekt*, das sich vergewissert, daß im Begriff der „omnitude realitatis“ oder des „ens necessarium“ deren Sein notwendig enthalten ist. Eine andere Tradition hebt mit Hegels Erneuerung der Ontotheologie an. Sie konstruiert den Beweis „von oben“. In ihr ist es das *göttliche Absolute* selbst, der absolute Begriff, der sein Sein realisiert: „der Begriff ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen“³⁴. Diese *andere* Tradition ist die *spekulative* Fassung des ontologischen Gottesbeweises.

Ich werde, um beide Differenzierungen voneinander abzuheben, im folgenden von den zwei ontotheologischen *Argumenten* sprechen, wenn es sich um die *inhaltliche* Unterscheidung von „omnitude realitatis“ und „ens necessarium“ handelt. Dagegen werde ich von zwei *Schlußformen* sprechen, wo die *formale* Differenz zwischen der vom endlichen oder vom absoluten Subjekt vollzogenen conclusio gemeint ist.

Versucht man, Adornos Interpretation des ontologischen Arguments in dieser doppelte differenzierten Traditionsgeschichte zu verorten, so fällt folgendes auf:

(1) Adorno spricht stets von der Idee eines höchst vollkommenen Wesens³⁵, mithin einer omnitude realitatis. Er knüpft also explizit ausschließlich an das erste der beiden ontotheologischen Argumente an. Allerdings werde ich im Verlauf meiner Interpretation zeigen, daß Adorno gleichwohl nicht umhin kommt, das zweite Argument vom „ens necessarium“ zumindest zu implizieren.

²⁹ Henrich, Der ontologische Gottesbeweis, S. 131.

³⁰ A.a.O., S. 133.

³¹ A.a.O., S. 134.

³² Vgl. a.a.O., S. 62. 139.

³³ Vgl. a.a.O., S. 170 f (Kant) u. 215 f (Hegel).

³⁴ Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke 17, S. 533.

³⁵ Vgl. etwa Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 1, S. 100, 103, 105; ders.: Einleitung in die Erkenntnistheorie, a.a.O., S. 72.

(2) Adorno fühlt sich vor allem der ersten, nichtspekulativen Schlußform des ontologischen Gottesbeweises verpflichtet. Das entspricht dem Grundakkord seiner Philosophie, die Hegel an Kant bricht, Kant auf Hegel hin weitet und zwischen beiden oszilliert. Ich werde allerdings zeigen, daß Adorno auch hier nicht umhin kommt, eine zumindest schwache spekulative Spur in der Schlußform des ontologischen Gottesbeweises zu verfolgen.

(3) Adorno scheint in Anbetracht der Fülle des Diskussionsmaterials, das in der jüngeren Vergangenheit insbesondere Dieter Henrich und Jan Rohls offengelegt haben, nur mit Ausschnitten dieser Tradition vertraut gewesen zu sein. Genau genommen dürfte das vor allem auf Kants Kritik und Hegels Reformulierung der Ontotheologie zutreffen. Hier liegt die größte Intensität der Bekanntschaft vor. Allerdings ist Adorno, wie die Vorlesung über „Philosophische Terminologie“ zeigt, auch die geschichtliche Veränderung des ersten ontotheologischen Arguments von Anselm über Descartes bis zu Kant bewußt gewesen.³⁶ Indem er stets vom „Begriff eines höchsten und absolut vollkommenen Wesens“³⁷ ausgeht, ordnet er seine eigenen Überlegungen gleichwohl in die cartesianische Tradition ein. Anselm spielt bei ihm explizit keine Rolle.

(4) Genau genommen sind es *zwei* Argumentationsgänge, mit denen Adorno das Wahrheitsmoment des ontologischen Gottesbeweises herausarbeiten will. Beide verfahren *ex negativo*. Sie korrelieren und koinzidieren in der These, daß ohne die Annahme eines Absoluten jedwede Wahrheit und jedwedes Denken aufgehoben würden.

Der *erste* Argumentationsschritt bewegt sich im Kontext des Kritizismus und bindet Kants Rede vom transzendentalen Ideal zurück in die Tradition des ontologischen Beweises.

Die *zweite* Überlegung steht stärker im Zusammenhang von Hegels Dialektik und versucht, von einer linkshegelianischen Position aus, den Anschluß zur Ontotheologie herzustellen. Beide Argumentationsschritte möchte ich im Folgenden erläutern.

5. Die Unausdenkbarkeit des Gegenteils : Über die Denknöwendigkeit des Absoluten

Kants Kritik der Ontotheologie innerhalb des dritten Hauptstücks der „transzendentalen Dialektik“ hat ihr Zentrum in der Behandlung der Modalurteile und -kategorien. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit als die drei Modalkategorien beziehen sich zwar auf *reale* Modalitäten. Sie erweitern aber nicht den Inhalt ihres jeweiligen Begriffs. „*Sein* ist ... kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe

³⁶ Vgl. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, a.a.O., S. 100: „Der ontologische Gottesbeweis ist in seiner klassischen Gestalt formuliert worden von Anselmus von Canterbury, während Kant sich allerdings in seiner Kritik wesentlich bezieht auf Descartes“.

³⁷ Ebd.

eines Dinges hinzukommen könne.“³⁸ Um über die Existenz (Wirklichkeit) eines begrifflich gedachten Gegenstandes zu urteilen, bedürfte es deshalb der Verbindung „mit ... einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen“³⁹. Das ist aber für Gegenstände des reinen Denkens ausgeschlossen. Mithin macht sich der ontologische Gottesbeweis der Verwechslung zwischen logischen und realen Prädikaten schuldig. Aus dem Begriff eines allerrealsten Wesens kann daher nicht auf dessen Wirklichkeit geschlossen werden.⁴⁰

Adorno ist mit Kants Zurückweisung des ontologischen Beweisgangs d'accord: „aus dem Begriff“ darf „die Existenz seines Gehalts“ nicht „gefolgert werden“.⁴¹ In der Vorlesung zur „Philosophischen Terminologie“ referiert er Kants Kritik ausführlich: „Die Existenz selber ist aus seinem Begriff nicht zu entnehmen, weil der Begriff ja überhaupt kein Urteil ist, und Existenz ... eine Sache des Urteils ist.“⁴² So sehr aber Adorno Kants Widerlegung nicht nur „Evidenz“⁴³, sondern auch „einen großen Zwang“⁴⁴ attestiert, so wenig glaubt er zugleich, daß damit bereits alles gesagt sei. Die weitergehende Diskussion konzentriert sich allerdings nicht auf die Widerlegung der Ontotheologie im engeren Sinn, sondern setzt beim „transzendentalen Ideal“ an. Sie stellt die Trennung von Denk- und realer Notwendigkeit und damit die Voraussetzung des Kantischen Nominalismus in Frage. Darüber hinaus weist Adorno auch die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft zurück. Unter Einbeziehung der tragenden philosophischen Grundannahmen setzt mithin Adornos Rückfrage an, „ob die Kantische Kritik des ontologischen Gottesbeweises wirklich das Problem ... ganz und gar löst“⁴⁵. Diese Rückfrage will ich zunächst erläutern.

(1) Kant bestimmt das transzendente Ideal als *ontologische Idee* im Sinne eines „Inbegriffs aller Realität“⁴⁶. Es ergibt sich daraus, daß jeder Erkenntnisgegenstand in jeder Hinsicht bestimmbar ist: „Ein jedes *Ding* ..., seiner Möglichkeit nach, steht ... unter dem Grundsatz der *durchgängigen* Bestimmung, nach welchem ihm von *allen möglichen* Prädikaten der *Dinge*, so fern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß.“⁴⁷ Das Prinzip der durchgängigen Bestimmung gilt grundsätzlich für jedes Erkenntnisobjekt: jedes ist genau dadurch bestimmt, daß ihm aus einer unendli-

³⁸ Kant, KdV, Werke 4, S. 533 (A 598).

³⁹ A.a.O., S. 535 (A 601).

⁴⁰ Ich kann hier nicht auf Einzelheiten von Kants Argumentation eingehen. Eine ausführliche Darstellung seiner Kritik an der Ontotheologie findet sich bei Henrich, a.a.O., S. 139-178 und Rohls, a.a.O., S. 293-300.

⁴¹ Adorno, Zwischenabschrift vom 3.5.65, TWAA, Ts 16066; vgl. auch ders., Philosophische Terminologie, Bd. 1, S. 101.

⁴² A.a.O., S. 103.

⁴³ A.a.O., S. 102.

⁴⁴ A.a.O., S. 112.

⁴⁵ A.a.O., S. 112.

⁴⁶ Kant, KdV, Werke 4, S. 518 (A 577).

⁴⁷ A.a.O., S. 515 (A 571 f).

chen Menge von Prädikaten jeweils *spezifische* bejahende und verneinende zukommen. In der Verbindung einer Vielzahl solcher bejahender und verneinender Urteile bestimmt die Vernunft den jeweiligen Gegenstand *konkret*. Was aber die ratio in jedem Erkenntnisakt unhintergebar voraussetzt, drängt sie zugleich zu einer Idee, die über alle endliche Erfahrung hinausgeht. Negationen, so führt Kant aus, „kann sich niemand ... bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe“⁴⁸. Alle negativen Prädikate an einem Gegenstand setzen daher ihr Gegenteil, ihr positives Gegebensein, ihre Realität voraus. Damit setzt die Vernunft mit dem Prinzip der durchgängigen Bestimmung ein „transzendentes Substratum“ voraus, das alle Realität vollständig in sich enthält. Es ist dies „die Idee von einem All der Realität (omnitude realitatis)“⁴⁹. Alle endlichen Gegenstände wären dann als (Seins-) Beschränkungen, als Limitationen dieses Inbegriffs aller Realität zu denken. Diese ontologische Idee der omnitude realitatis ist das transzendente Ideal, dem Kant zwar keine konstitutive, wohl aber eine regulative Rolle für die Erkenntnis zuweist.⁵⁰

(2) Adorno schließt an diese erkenntniskritische Verortung des transzendentalen Ideals an. Nach ihm „ist der Kantische Begriff Gottes als einer regulativen Idee erkenntniskritisch äußerst ernst zu nehmen“⁵¹. Gleichwohl ist Adornos Begriff des Absoluten von dem Kants verschieden. Während dieser Gott ontologisch als omnitude realitatis bzw. ens realissimum bestimmt, denkt jener das Absolute eschatologisch als *omnitude veritatis* bzw. *ens iustissimum*. Diese Nuancierung bedarf der Erläuterung.

Adorno denkt das Absolute als *omnitude veritatis*. Dies begründet er zunächst erkenntnistheoretisch: „Jedes endliche Urteil erhebt den Anspruch auf Wahrheit und damit auf einen ungeschmälernten Begriff von dieser, der nirgends als in der Metaphysik seine Stätte hätte.“⁵² Die Vernunft ist gezwungen, ein transzendentes Ideal zu denken, weil im Wahrheitsanspruch jedes endlichen Urteils die *absolute* Wahrheit bereits mitgesetzt ist. „In meinem Satz, A ist gleich B, steckt im Grunde bereits, ... die Idee einer ganzen, einer absoluten Wahrheit. Diese mag sich ... erst realisieren, indem ich von diesem Urteil zu ungeheuer vielen anderen Urteilen fortschreite, aber sie ist bereits in dem einfachsten Urteil enthalten.“⁵³ Der in diesen Formulierungen sich ausdrückende Wahrheitsbegriff weicht vom klassischen ab, nach dem die Übereinstimmung (adaequatio) einer Aussage mit einem Sachverhalt als wahr gilt. Adorno setzt vielmehr Hegels Bestimmung voraus, die das Verhältnis umkehrt und Wahrheit als „Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst“⁵⁴ bezeichnet. In seiner Hegelstudie „Aspekte“ hat Adorno erläutert, inwiefern ein solcher Wahrheitsbegriff den Fortschritt von jedem endlichen

⁴⁸ A.a.O., S. 517 (A 575).

⁴⁹ A.a.O., S. 518 (A 576 f).

⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 565 (A 644).

⁵¹ Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 1, S. 114.

⁵² Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15917.

⁵³ A.a.O., S. 113 f.

⁵⁴ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, Werke 8, S. 86.

Urteil zu einer prozeßhaft gedachten Idee absoluter Wahrheit notwendig macht. „Indem ... in jedem einzelnen Urteil die Sache, der es gilt, mit ihrem Begriff konfrontiert wird und indem darüber jedes einzelne endliche Urteil als unwahr zergeht, führt die subjektive Tätigkeit der Reflexion Wahrheit über den traditionellen Begriff der Anpassung des Gedankens an den Sachverhalt hinaus ... Weil ... kein endliches Urteil jene Übereinstimmung je erreicht, wird der Wahrheitsbegriff der prädikativen Logik entrissen und in die Dialektik als ganze verlegt.“⁵⁵ Dieser dialektische Wahrheitsbegriff hat mehrere Ebenen. Er setzt *erkenntnistheoretisch* voraus, daß die Kopula eines Urteils, in der eine Sache mit ihrem Begriff konfrontiert wird, ein Identitätsverhältnis imaginiert. Die Sache aber ist unendlich vielfältiger bestimmt, als ein einzelnes Urteil mit seiner Identitätsfiktion aussagen könnte. Sie kann deshalb nicht mit einem einzelnen Urteil bestimmt werden. Dieses erweist sich vielmehr als prinzipiell unwahr gegenüber der Fülle von Bestimmungen, die der Sache auch noch zukommen. Das Denken sieht sich daher dazu genötigt, Wahrheit nicht von einem einzelnen Urteil, sondern vom dialektischen Prozeß als ganzem zu erwarten. Die Identitätsimagination, die dem Urteil anhaftet, sagt zugleich etwas über die subjektive Ebene des Erkenntnisaktes aus. Das Subjekt wird nämlich als dasjenige erkennbar, das die Sache identifiziert – Adorno sagt: *zurichtet*⁵⁶ – und damit auf Identität trimmt. Auch die Reflexion auf die subjektive Bestimmtheit des Urteils führt deshalb zur Einsicht in dessen Ungenügen und kann Wahrheit lediglich vom fortwährenden Prozeß kritischer Selbstreflexion erwarten. Darüber hinaus hat Wahrheit für Adorno eine *zeitliche* Ebene. „Wahrheit als Prozeß, ist ein ‘Durchlaufen aller Momente’ im Gegensatz zum ‘widerspruchslosen Satz’ und hat als solche einen Zeitkern.“⁵⁷ Schließlich darf aber auch die *gesellschaftliche* Ebene nicht übersehen werden. Auf ihr wird die Verdinglichung aller Gegenstände und Beziehungen unter den gesellschaftlichen Bedingungen des vollendeten *Tausches* konstatiert. Insofern ist kein Objekt so, wie es sein könnte und sollte. In der Konfrontation mit seinem Begriff stellt es sich als nicht übereinstimmend, als unwahr heraus. Es ist nicht identisch mit sich, sondern steht unter dem Identitätszwang des Tauschprinzips.

All diese verschiedenen Ebenen führen vor Augen, daß die Übereinstimmung einer Sache mit ihrem Begriff nicht dem einzelnen Urteil, sondern nur einem (letztlich gesellschaftlich und geschichtlich gedachten) Prozeß obliegt, der unter der regulativen Idee einer absoluten, sich verwirklichenden Wahrheit steht. Das transzendente Ideal ist mithin ein Absolutes im Sinne einer *omnitude veritatis procedens*, in der eine freie Identität aller Sachen mit ihrem jeweiligen Begriff hergestellt wäre. Es ist dies das Ideal ei-

⁵⁵ Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, GS 5, S. 282 f.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 282: „Nichts vielleicht sagt mehr vom Wesen dialektischen Denkens, als daß das Selbstbewußtsein des subjektiven Moments in der Wahrheit, die Reflexion auf die Reflexion, verschönnen soll mit dem Unrecht, das die zurichtende Subjektivität der an sich seienden Wahrheit antut, indem sie sie bloß meint und das als wahr setzt, was nie ganz wahr ist.“

⁵⁷ A.a.O., S. 284.

ner identisch und insofern *wahr gewordenen Welt*. Dieses Ideal wird mit jedem Urteil, das mit seiner Kopula eine Identität behauptet (und gleichwohl verfehlt) vorausgesetzt und antizipiert.

(3) Adorno bestimmt das Absolute aber auch als *ens iustissimum*. Hier bildet die Erfahrung der Ungerechtigkeit und des Leidens das unhintergehbare Motiv dafür, sich der Denknwendigkeit des Absoluten zu vergewissern. In den „Meditationen zur Metaphysik“ expliziert Adorno Kants „Begierde des Rettens“ in einer Weise, die mit seinen eigenen Intentionen übereinstimmt: „Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.“⁵⁸ Eben darin ist auch Adornos „Begierde des Rettens“ motiviert. Das unsägliche und namenlose Leid führt die empathische Vernunft immer wieder dazu, die Abschaffung des Leidens zu denken. Dabei entsteht eine ähnliche, fortschreitende Bewegung, wie sie bereits für das Wahrheitsproblem dargestellt wurde. Die Hoffnung wider die Verzweiflung hält bei keiner partikularen Versöhnung, keinem kalten Frieden inne. Sie mündet vielmehr in die Idee eines Absoluten, das als *Realisierung umfassender Gerechtigkeit* – auch für die Toten – zu denken ist. Es ist dies die Idee eines vollkommensten Seins als *ens iustissimum*. Sie gründet in der „Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sonder noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.“⁵⁹ Adornos Absoluten ist die Idee des himmlischen Jerusalem. Die Erfahrung des Leidens drängt die Vernunft zu einem Ideal, in dem die *anamnetische* Solidarität auch die *Toten* einschließt.

Adornos Bestimmungen des Absoluten korrelieren miteinander. Die Idee absoluter Wahrheit koinzidiert mit dem Ideal umfassender Gerechtigkeit. In beiden fallen geht es um das „Wahr-werden“ der Geschöpfe und Gegenstände.

(4) Adorno spricht in Bezug auf das transzendente Ideal auch von *Konvergenz*. Mit ihr bezeichnet er das notwendige Einmünden alles Denkens in die Idee des Absoluten. Von Kant heißt es, seine Philosophie sei „genötigt von der Konvergenz aller Gedanken in einem Absoluten“⁶⁰. Dieses ist ein Anderes, noch Ausstehendes, Unverwirklichtes gegenüber der bestehenden Welt. Adorno bestimmt es als „Konvergenz aller Gedanken im Begriff von etwas, das anders wäre als das unsäglich Seiende, die Welt ...“⁶¹. In der Zwischenabschrift zu den „Meditationen zur Metaphysik“ wird Konvergenz lapidar als „das Andere der Geschichte“⁶² bestimmt.

⁵⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 378.

⁵⁹ A.a.O., S. 395.

⁶⁰ A.a.O., S. 378.

⁶¹ A.a.O., S. 395.

⁶² Adorno, *Zwischenabschrift*, TWAA, Ts 16066; vgl. GS 6, S. 396: „Konvergenz, das menschlich verheißene Andere der Geschichte ...“

(5) Gegenüber diesem Ideal, das die Vernunft notwendig denken muß, sind zwei Prädikationen unangemessen. Die erste sagt das Absolute als eine *seiende Tatsache* aus; die Position der klassischen Ontotheologie. Ihr gegenüber ist nach Adorno Kants Kritik im Recht. Denn „Kant ist eben dazu gekommen ..., daß es nicht möglich ist, so etwas wie Schlußverfahren derartig zu extrapolieren, daß sie über den formal bereits konstituierten Geltungsbereich der Begriffe, aus denen geschlossen werden soll, hinaus eine wirkliche objektive Gültigkeit eigentlich beanspruchen kann.“⁶³ Kant erteilt damit der Frage, „ob wir aus bloßen Begriffen heraus inhaltlich gültige Erkenntnis ... vollziehen können“⁶⁴ eine negative Antwort.

Indem Adorno Kants Kritik affirmiert, wiederholt er aber nicht bloß das Verdikt gegenüber einem vergangenen Traditionsstück der Philosophie. Vielmehr verfolgt er zugleich aktuelle Intentionen, die sich vor allem auf die Kritik der zeitgenössischen Fundamentalontologie beziehen. In seiner Heidegger-Kritik heißt es beispielsweise: „Der Begriff des Ontologischen läßt nicht einem Substrat sich anheften, als ob er dessen Prädikat wäre. Weder ist Faktischsein hinzutretendes Prädikat eines Begriffs – nach Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises sollte keine Philosophie mehr sich getrauen, das zu beteuern –, noch sein nicht Faktischsein, seine Wesenhaftigkeit.“⁶⁵ Adorno stimmt Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises zu, weil diese ein Nerv kritischer Aufklärung gegenüber den Anmaßungen einer Philosophie ist, die ungedeckte Wechsel auf die Sinntiefe der Welt ausstellt. Denn: das Absolute weist in keine heilige Frühe zurück, sondern verspricht sich für die letzten Tage.

(6) Ebenso unangemessen ist jedoch auch die gegenteilige Position, die das Absolute als *nichtseiend* abtut. Auch in der Zurückweisung dieser Auffassung führt Adorno das Wort der Kritik in einem *aktuellen* Streit. Diesmal gilt seine Polemik dem von ihm so genannten Positivismus. Ihm wirft er vor, er reduziere die Erkenntnis auf bloße „Wiederholung, das, wozu die szientifische Beschränkung Erfahrung herabgewürdigt hat“⁶⁶. Wird demnach das Absolute einfach als nichtseiend zurückgewiesen, dann verliert das Denken denjenigen Halt, der es über die Hinnahme bloßer Gegebenheiten hinausführte. Ein solches Denken, dem die Metaphysik ausgetrieben wäre, verlöre sich im Registrieren dessen, was ist. Es wäre eine Art Statistik des Bestehenden. Es bliebe – nach einem Wort aus den „*Minima Moralia*“ – „ein Stück Technik“⁶⁷.

⁶³ Adorno, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, S. 73.

⁶⁴ A.a.O., S. 72.

⁶⁵ Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, GS 6, S. 492. Ähnlich argumentiert Adorno auch in seiner Kritik am „ontologischen Objektivismus“ Heideggers: „das sei's noch so legitime Verlangen nach objektiver Vernunft“ könne nicht „die Kantische Kritik des ontologischen Gottesbeweises aus der Welt ... denken. Schon der Eleatische Übergang zum heute glorifizierten Seinsbegriff war ... gegenüber dem Hylozoismus Aufklärung. Die Intention aber, all das wegzuwischen, indem man hinter die Reflexion des kritischen Gedankens in heilige Frühe regrediert, möchte lediglich philosophische Zwänge umgehen, die, einmal eingesehen, die Stillung des ontologischen Bedürfnisses verhinderten“ (GS 6, S. 79).

⁶⁶ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16065.

⁶⁷ Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, S. 281.

(7) Gegenüber diesen beiden unangemessenen Positionen vertritt Adorno einen *dritten*, *ex negativo* argumentierenden Weg zur Interpretation des transzendentalen Ideals: „Jene Kantische Lehre, nach der Vernunft beim transzendenten Gebrauch ihrer Kategorien notwendig in Widersprüche sich verwickle, ist mehr als ... pure Warnung ...; die Widersprüche sind notwendig, der Vernunft inhärent, und bleiben es darum, auch wenn Vernunft sie auflöst. Will sie mit Wahrheit urteilen, so muß sie jene Ausschweifung begehen, die sie bei Kant sich verbietet, weil sie in Widersprüche verwickle. ... Vernunft, die sich selbst innezuhalten gebietet, frevelte nicht minder als eine, die aus sich heraus das zu schöpfen wähnt, was wahr wäre nur als ihr Anderes und in der Tautologie mit ihr sich ad absurdum führte. Der ontologische Gottesbeweis hat zum Erfahrungskern ... jene immanente Nötigung ...“⁶⁸. Diese Position hat Adorno immer wieder vertreten: die Vernunft muß – gegen Kants Verbot – notwendig in intelligible Welten ausschweifen. Dieser Spekulations-Imperativ erfährt im ontotheologischen Argument seine Stütze.

(8) Das transzendente Ideal ist *denknotwendig*. „Schon indem ich spreche“, argumentiert Adorno, „setze ich ... das Ganze oder das Absolute mit, und indem ich es mitsetze, sage ich auch bereits, daß es sei. Es ließe also zwischen der Utopie, zu der das Denken sich gedrängt fühlt als Begriff, und der Wirklichkeit, in der wir existieren, gar nicht so radikal sich scheiden, wie es in der Kantischen Argumentation vorliegt.“⁶⁹ Mit diesem Motiv will Adorno seinem Ausschweifungspostulat ein fundamentum in re geben. Da aber die *Existenz* nicht zu den realen Prädikaten eines Begriffs gehören kann, gibt er dem ontotheologischen Argument eine *ex negativo* verfahrenende, indirekte Begründung. Sie besagt: zwar ist der unmittelbare Schluß vom Denken auf das Sein unerlaubt. Das *Gegenteil* aber, das Nichtsein des als Absolute notwendig Gedachten ist *undenkbar*. Die Vernunft kann also den Negativschluß als undenkbar zurückweisen. Denn: indem sie das denknotwendige Absolute als nichtseiend, d.h. *nichtwirklich* bestimmte, geriete sie in einen Widerspruch zur *Denknotwendigkeit* des transzendentalen Ideals. Die Vernunft stünde damit im Widerspruch zu sich selbst und wäre als Vernunft perdu. Adorno hat sein Ausschweifungspostulat genau mit dieser Denkmöglichkeit des Gegenteils begründet: „wenn ich nicht diese Möglichkeit des Absoluten denke, die ich schon in jedem einfachsten Satz mitsetze, kann ich eigentlich überhaupt nicht denken, dann ist eigentlich überhaupt gar nichts.“⁷⁰

(9) Der Gedanke von der Denkmöglichkeit des Gegenteils findet sich bereits bei Kant⁷¹. Dieser nennt das transzendente Ideal eine „nothwendige Bedingung der Möglichkeit alles Denkens ..., dessen Gegenteil zugleich die völlige Aufhebung alles Denkens ist. Es ist unmöglich, das Gegenteil anzunehmen, weil alsdann alles Denken aufhört.“ Adorno weitet diesen Gedanken allerdings in dem Sinne aus, daß er seiner An-

⁶⁸ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 15917.

⁶⁹ Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 1, S. 114.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Kant, Gesammelte Schriften, Bd. 28, S. 309.

sicht nach auch den von Kant unangetasteten Begriffsnominalismus aufhebt. Denn: die strikte Trennung von Denken und Wirklichkeit, Begriff und Sein, läßt sich angesichts der im negativen Argument entwickelten Alternative nicht mehr aufrechterhalten. Das denknotwendige Absolute darf nicht nur ein Absolutes des Denkens sein, wenn man der unmöglichen Möglichkeit des sich selbst durchstreichenden Denkens ausweichen will.

(10) Es darf allerdings auch daran erinnert werden, daß sich die Figur einer Begründung *ex negativo* bereits bei Anselm selbst findet. Neben dem wirkungsgeschichtlich erfolgreicherem „Proslogion 2“ findet sich in „Proslogion 3“ ein *via negationis* expliziertes Argument, das Anselm so ausführt: das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht als nichtexistierend gedacht werden. Denn: „Wenn das Nichtsein dessen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, gedacht werden kann, so ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nicht das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, und das ist ein Widerspruch.“⁷² Man sollte nur vorsichtige Schlüsse in Bezug auf die Parallelen zwischen der Argumentation Anselms und der Adornos ziehen. Dies zumal gegenwärtig nicht einmal sicher gesagt werden kann, ob Adorno das „Proslogion“ gekannt hat. Von Interesse ist aber dennoch, daß es in der Geschichte der Ontotheologie stets auch eine (leisere) Tradition gegeben hat, die sich *via negationis* des Absoluten versichert hat.

6. Drang zum Begriff : Plädoyer für einen begrenzten Begriffsrealismus

(1) Adornos erster Argumentationsschritt bewegt sich weitgehend in der philosophischen Perspektive von Kants Bestimmung des transzendentalen Ideals. Die letzten Überlegungen machten jedoch schon offenbar, daß man das Tabu Kants über die metaphysische Spekulation nur dann aufheben kann, wenn man zeigt, daß dessen Trennung von Begriff und Wirklichkeit und damit der Begriffsnominalismus insgesamt nicht stichhaltig sind. Gleichwohl beschränkte sich der bisherige Gedankengang darauf, die gesuchte Subjekt-Objekt-Vermittlung durch den Aufweis der Denkmöglichkeit des Gegenteils zu *postulieren*. In seinem zweiten, kritisch an Hegel anknüpfenden Argumentationsschritt versucht Adorno, einen Schritt weiter zu kommen und nunmehr die nominalistische Position selbst zurückzuweisen. Dies geschieht durch die Reflexion des begrifflichen Moments im Erkenntnisprozeß. Adornos These besteht darin, „daß ... der Begriff gegenüber dem unter ihm Gedachten immer auch ein Moment der Selbständigkeit hat. Die Begriffe sind eben nicht nur die Abkürzungen, die Abkürzungen für die Merkmaleinheiten des unter ihnen Gedachten. Wir haben überhaupt nichts, uns ist nichts gegeben, nicht einmal die einfachste und schlichteste sinnliche Erfahrung, ohne daß sie durch den Begriff hindurchfiltriert wäre; denn wir können uns aus der Apparatur der

⁷² Anselm von Canterbury, Proslogion 3, in: ders.: Leben, Lehre, Werke, S. 357 f.

Begriffe, in die wir gewissermaßen eingeschlossen sind, gar nicht herausbegeben. Deshalb ist es eine Fiktion, so zu tun, als ob es nun ein ganz Wirkliches gäbe, das nicht seinerseits auch das Moment des Begriffs in sich hat. Darin liegt ... zweifellos auch etwas wie eine Begrenzung der Kritik, die der Nominalismus an dem Begriffsrealismus geübt hat ... Wenn man aber ... einmal zugibt, daß alles das, was ist, zugleich und immer auch ein begrifflich Vermitteltes ist ..., ist dann wirklich der Begriff nur ein solcher Hauch der Stimme, hat er nicht vielmehr demgegenüber auch ein Moment der Selbstständigkeit?⁷³ In der Interpretation dieses Gedankenschritts muß ich zunächst auf Adornos Theorie vom „Vorrang des Objekts“ zurückgreifen. Diese wird innerhalb des Kategorienkapitels der „Negativen Dialektik“ als spezifisch materialistische, auf die *Sache selbst* gerichtete Theorie expliziert, der vor allem die Funktion zukommt, der idealistischen, identitätsphilosophischen Zurichtung des Gegenstandes in die Speichen zu fallen. „Durchgeführte Kritik an der Identität tastet nach der Präponderanz des Objekts.“⁷⁴ Trotzdem ist aber dieses Objekt keine stoffliche Unmittelbarkeit und steht nicht jenseits der Dialektik.⁷⁵ Vielmehr wäre das reine, von jeglicher subjektiver Zutat befreite Objekt völlig bestimmungslos: „je reiner das Datum von seinen Formen, desto kümmerlicher, ‘abstrakter’ wird es denn auch.“⁷⁶ Deshalb ist das konkrete Objekt „mehr als die reine Faktizität“. Denn: „Nichts in der Welt ist aus Faktizität und Begriff zusammengesetzt, gleichsam addiert. Die Beweiskraft des Kantischen Beispiels von den hundert gedachten Talern, zu denen nicht ihre Wirklichkeit als weitere Eigenschaft hinzukomme, trifft den Form-Inhalt-Dualismus der Kritik der reinen Vernunft selbst und hat Kraft weit über diese hinaus; eigentlich dementiert es den Unterschied von Mannigfaltigkeit und Einheit ... Weder Begriff noch Faktizität sind Zusätze zu ihrem Komplement.“⁷⁷

(2) Adornos Rettung eines selbstkritischen Begriffsrealismus vollzieht sich im Medium der Dialektik. Nur innerhalb ihrer scheint ihm dem Begriff eine vermittelte Selbstständigkeit zurückgegeben werden zu können. Der Begriff ist kein *flatus vocis*, weil er dem Gegenstand nicht nachträglich angeheftet wird, sondern von Anbeginn mit ihm vermittelt ist und ihn deshalb als konkreten mitbestimmt.⁷⁸ Dem versucht Adorno mit

⁷³ Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 113.

⁷⁴ Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 184.

⁷⁵ Vgl. a.a.O., S. 187: „Der Vorrang des Objekts, als eines doch selbst Vermittelten, bricht die Subjekt-Objekt-Dialektik nicht ab. So wenig wie Vermittlung ist Unmittelbarkeit jenseits von Dialektik.“

⁷⁶ A.a.O., S. 188.

⁷⁷ A.a.O., S. 189.

⁷⁸ Das darf nicht mißverstanden werden: keineswegs konstituiert der Begriff das Objekt. Vielmehr gilt ganz materialistisch: „Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; *aber vom Objekt Subjekt*“ (a.a.O., S. 184; Hervorhebung von mir; U.L.). Aber als Gegenstand an sich, jenseits subjektiver Reflexion, ist es ganz unbestimmt und damit jenes Sein, das Hegel am Anfang seiner Logik als eine unbestimmte Unmittelbarkeit anspricht, die letztlich vom Nichts nicht zu unterscheiden ist (Hegel, *Werke* 5, S. 82 f). Für uns jedoch wird der Gegenstand erst in einer begrifflichen Vermittlung konkret und bestimmbar. „Vermittlung des Objekts besagt, daß es nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu erkennen sei ...“ (Adorno, GS 6, S. 186 f).

einer Theorie *konstellativer* Erkenntnis zu entsprechen. Diese hat zwei Erkenntnispostulate:

a. Das Subjekt entspricht dem anerkannten Vorrang des Objekts dadurch, daß es sich *dem Objekt überläßt*, ihm „zusieht“⁷⁹, sich ihm anzuschmiegen versucht. Der von Adorno – nicht nur am Idealismus – kritisierte Zwang zur Identität⁸⁰ kann nur zurückgenommen werden, wenn das Subjekt wirklich dem Objekt Recht gibt und sich an es entäußert.

b. Um den Vorrang des Objekts zum Zuge kommen zu lassen, bedarf es eines *Mehr an Subjektivität*. „Was Sache selbst heißen mag, ist nicht positiv, unmittelbar vorhanden; wer es erkennen will, muß mehr, nicht weniger denken als der Bezugspunkt der Synthese des Mannigfaltigen ...“⁸¹

Die in der Zusammenstellung paradox wirkenden Postulate bauen aufeinander auf. Konstellationen sind begriffliche Konstruktionen des Subjekts, die dieses an das Objekt heranträgt. Modell für sie ist die *Sprache*. Denn: in einem Satz wird die behandelte Sache nicht durch isolierte Zeichen dargestellt. Vielmehr geschieht dies erst durch die Verbindung der Worte und Begriffe zum Satz als ganzen. Sprache verschafft den Begriffen Objektivität „durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt“⁸². Begriffskonstellationen stellen deshalb einerseits ein Mehr an Subjektivität dar. Sind sie aber andererseits dem Gegenstand angemessen, so treten sie zurück und der Gegenstand beginnt selbst zu sprechen. Adorno hat die Theorie der Konstellation bereits in seiner Antrittsvorlesung von 1931 entwickelt. In ihr erläutert er die scheinbare Paradoxie, daß es zur Erkenntnis des Objekts eines Mehr an Subjektivität bedürfe, am Bild des *Rätsels*. Dabei stellt der zu erkennende Gegenstand das Rätsel dar, die Konstellationsmethode dagegen den Versuch, es zu knacken. „Und wie Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht werden, bis sie zur Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet –, so hat Philosophie ihre Elemente ... so lange in wechselnde Konstellationen, ... in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet.“⁸³

(3) Der Exkurs zu Adornos Theorien vom Vorrang des Objekts und der Konstellation war nötig, um die These von der relativen Selbständigkeit des Begriffs argumentativ einholen zu können. Auf sie gründet Adorno seinen zweiten ontologischen Argumentationsschritt. Er hat ihn in der „Negativen Dialektik“ so formuliert: „Der Begriff ist nicht wirklich, wie es dem ontologischen Beweis beliebte, aber er könnte nicht gedacht wer-

⁷⁹ Vgl. Adorno, a.a.O., S. 189.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., S. 17: „Der Schein von Identität wohnt ... dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will. Sein Schein und seine Wahrheit verschränken sich.“

⁸¹ A.a.O., S. 189.

⁸² A.a.O., S. 164.

⁸³ Adorno, Die Aktualität der Philosophie, GS I, S. 335.

den, wenn nicht in der Sache etwas zu ihm drängte.“⁸⁴ In der „Zwischenabschrift“ lautete der Text leicht verändert: „Der Begriff ist nicht wirklich, aber er könnte nicht gedacht werden ohne ein Wirkliches, das ihn zu sich zieht ...“⁸⁵ Der Begriff hat nach dieser Formulierung eine – zumindest partielle – Objektivität, ein *fundamentum in re*. Deshalb stellt er kein beliebiges, dem Gegenstand angeheftetes Etikett dar, sondern ist der konkrete Begriff eines *konkreten* Gegenstandes. Subjekt und Objekt sind miteinander vermittelt. Und im Sinne der Konstellationstheorie wäre zu ergänzen: nur in der Stärkung dieses subjektiv-begrifflichen Moments kann die Sache selbst zur Sprache kommen. Der *res* dient der Begriff, indem er sich nicht selbst, sondern deren trügerische Unmittelbarkeit durchstreicht und die begriffliche Vermitteltheit alles Wirklichen zu Bewußtsein bringt.

(4) Adornos Argument stellt eine sanft hegelianische Überbietung des Kantischen Kritizismus dar. Aber ihre Plausibilität bleibt – auf den ersten Blick – gleichwohl auf den Bereich des *Empirischen* beschränkt. Für ihn kann eine solche Subjekt-Objekt-Vermittlung unterstellt werden, weil das Objekt als erfahrbares beteiligt ist. Das gilt aber nicht für das Absolute, weil dieses nicht zum Gegenstand unmittelbarer Erfahrung werden kann. Adorno hat sein Argument allerdings ausdrücklich auf den ontologischen Gottesbeweis bezogen und damit gerade in die Perspektive spekulativer Überlegungen eingerückt.⁸⁶ Offenbar klafft im bisherigen Gang der Interpretation eine Lücke zwischen der empirischen und der spekulativen Ebene der Subjekt-Objekt-Dialektik.

Meine These besteht nun darin, daß sich diese argumentative Lücke der Interpretation nur dadurch schließen läßt, wenn man das Absolute nicht nur als *ens perfectissimum*, sondern auch als *ens necessarium* auffaßt. Meine These impliziert zugleich, daß Adorno, der den ontologischen Gottesbeweis stets im Kontext der kritizistischen Einwände bedenkt, an dieser Stelle nicht umhin kommt, eine schwach spekulative Gestalt des Beweises in Anspruch zu nehmen.

(5) Adorno hat selbst nicht von einem *ens necessarium* gesprochen. Aber nur unter dessen Voraussetzung scheint mir sein Argument haltbar zu sein. Denn: setzt man lediglich die Idee eines höchst vollkommenen Wesens voraus, so kommt man in dessen Begründung stets nur bis zum *transzendentalen Ideal*, Adornos erstem ontotheologischen Versuch, die Wahrheit zu denken. Indem er jedoch sein zweites Argument als *dialektisches* entfaltet, genügt die statische Idee einer (letztlich im Sinne neuplatonischer Seins-

⁸⁴ Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 396.

⁸⁵ Adorno, *Zwischenabschrift*, TWAA, Ts 16066.

⁸⁶ Vgl. etwa die Formulierung aus der „Philosophischen Terminologie“: „Wenn man aber nun einmal zugibt, daß alles das, was ist, zugleich und immer auch ein begrifflich Vermitteltes ist ... ist dann wirklich der Begriff nur ein solcher Hauch der Stimme, hat er nicht vielmehr demgegenüber auch ein Moment der Selbständigkeit? Und wenn man nun vollends an den alleremphatischsten Begriff, an den des Absoluten denkt, so könnte man dann doch erst recht die Frage aufwerfen, ob dieser Begriff ... tatsächlich nur deshalb, weil eine Erfahrung ihm nicht korrespondiert, etwas so absolut Nichtiges sei“ (Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1, S. 113).

hierarchie gedachten) *omnitude realitatis* nicht mehr aus. Die dialektische Bewegung der Momente setzt *dynamische Begriffe* voraus, auch den eines sich *entwickelnden* Absoluten. Daß Adorno das Absolute als noch nicht verwirklichtes, noch sich entfaltendes *ultimum esse* versteht, gehört in diesen Zusammenhang. Im Bemühen jedoch, die relative Selbständigkeit des Begriffs, und zwar genau: des nichtempirischen Begriffs eines Absoluten zu begründen, muß er von einem *ens necessarium* ausgehen, das (als *causa sui*) nicht nur notwendig ist, sondern zugleich auch zu seinem Begriff „drängt“, ja ihn „zu sich zieht“.

(6) Meine These läßt sich nur mit einem Seitenblick auf Hegels Interpretation des ontologischen Gottesbeweises begründen. Hegels „Wissenschaft der Logik“ geht von der (Selbst-) Bewegung des absoluten Begriffs aus. Die logischen Bestimmungen gelten ihm deshalb nicht als subjektive Denkkategorien, sondern „als Bestimmungen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes*“⁸⁷. Sie sind Momente an der Bewegung des Begriffs, an der Selbstentwicklung Gottes, des absoluten Geistes. Denn: „der Begriff [ist] unmittelbar dies *Allgemeine, welches sich bestimmt*, besonders, diese Tätigkeit, zu urteilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen und diese seine Endlichkeit zu negieren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu sein“⁸⁸. Der sich selbst bestimmende Begriff bleibt auch in seinem Anderen in durchsichtiger Einheit mit sich selbst. Er ist die *Totalität der Bestimmungen*.

Als erste und zugleich abstrakteste Kategorie behandelt Hegel innerhalb seiner „Wissenschaft der Logik“ das „Sein“. Dieses wird nicht als Inbegriff *bestimmter* Realitäten, sondern als *unbestimmte Unmittelbarkeit*⁸⁹, d.h. als „einfache Beziehung auf sich, Vermittlungslosigkeit“⁹⁰ aufgefaßt. Diese erste Erörterung der Seinslogik koinzidiert nun mit der Bestimmung des Begriffs, der ebenfalls die Selbstbeziehung in sich enthält. „Diese Bestimmung ‘Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit’ ist ... sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er die Beziehung auf sich selbst ist.“⁹¹ Die Begründung für diese zunächst einfach behauptende Feststellung Hegels findet man, wenn man sich an die Nahtstelle zwischen *Wesenslogik* und *Begriffslogik* begibt, wo Hegel den Begriff aus der Behandlung der Kategorien Substanz, Kausalität und Wechselwirkung herleitet. Der Gang dieser Herleitung kann hier nicht detailliert entfaltet werden.⁹² Ein Moment dieser Bewegung besteht aber darin, daß die Substanz „*sich als sich auf sich selbst beziehende Negativität* setzt“⁹³, d.h. als Ursa-

⁸⁷ Hegel, Enzyklopädie I, Werke 8, S. 181.

⁸⁸ Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke 17, S. 524 f.

⁸⁹ Hegel, Wissenschaft der Logik I, Werke 5, S. 82: „*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen.“

⁹⁰ Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke 17, S. 532.

⁹¹ A.a.O., S. 525.

⁹² Ich verweise beispielsweise auf die Darstellung bei Vittorio Hösle, Hegels System, Bd. 1, S. 228-232.

⁹³ Hegel, Wissenschaft der Logik II, Werke 6, S. 247.

che. Das Substantialitäts- geht in das Kausalitätsverhältnis über. Als Ursache bringt sie eine Wirkung hervor. „Das aber von der Ursache Gesetzte ist die im Wirken mit sich identische Ursache selbst“⁹⁴. Damit stellt sich das Kausalitätsverhältnis als Selbstverhältnis, als *causa sui* dar. Diese ist *Beziehung auf sich selbst*, insofern sie eine Ursache ist, die eine Wirkung hervorbringt, die sie selbst ist. Im weiteren Fortgang entwickelt Hegel aus der aufzuhebenden Ungleichgewichtigkeit zwischen Ursache und Wirkung in der *causa sui* die Kategorie der Wechselwirkung. Diese ist „die *Vollendung der Substanz*. Aber diese Vollendung ist nicht mehr die *Substanz* selbst, sondern ist ein Höheres, der *Begriff*, das *Subjekt*.“⁹⁵

Eine der Bestimmungen am Begriff ist demnach auch die *Beziehung auf sich selbst*. Damit kehre ich zum ontotheologischen Argument zurück: *Sein* ist ausschließliche, unmittelbare Selbstbeziehung. Selbstbeziehung ist wiederum eine der zahlreichen Bestimmungen des *Begriffs*. Deshalb kann Hegel die *conclusio* des ontologischen Gottesbeweises folgendermaßen vollziehen: „Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist auch das Sein.“⁹⁶ Oder kurz gesagt: „die Bestimmung des Seins ist am Begriffe selbst“⁹⁷. Für Hegel ist das Sein eines, aber auch bloß *eines* aus einer Vielzahl von Momenten an der Selbstbewegung des absoluten Begriffs.

Aus meiner notgedrungen knappen Darstellung wird deutlich, daß der ontologische Gottesbeweis in der „Wissenschaft der Logik“ eine tragende Rolle spielt, weil er mit den zentralen Momenten der dialektischen Bewegung eng verzahnt ist, so daß er auch an wichtigen Orten der „Logik“ wieder aufgenommen⁹⁸ wird, und daß ihm darüber hinaus die Vorstellung eines *ens necessarium* zu Grunde liegt.⁹⁹

(7) Adornos Dialektik hat gegenüber der Hegels auf idealistische Voraussetzungen verzichtet. Sie ist linkshegelianisch geerdet, materialisiert, versinnlicht. Während *Hegel* die Selbstvermittlung des absoluten Begriffs als des *Geistes* denkt, geht *Adorno* von ei-

⁹⁴ A.a.O., S. 248.

⁹⁵ A.a.O., S. 249.

⁹⁶ Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke Bd. 17, S. 525. Ich gebe auch hier die Formulierung der „Logik“ wieder: „Das *Sein*, als die ganz *abstrakte, unmittelbare Beziehung auf sich selbst*, ist nichts anderes als das abstrakte Moment des Begriffs, welches abstrakte Allgemeinheit ist, die auch das, was man an das Sein verlangt, leistet, *außer* dem Begriff zu sein; denn sosehr sie Moment des Begriffs ist, ebensosehr ist sie der Unterschied oder das abstrakte Urteil desselben, indem er sich selbst sich gegenüberstellt. Der Begriff, auch als formaler, enthält schon unmittelbar das *Sein* in einer *wahreren* und *reicheren* Form, indem er, als sich auf sich beziehende Negativität, *Einzelheit* ist“ (Werke 6, S. 404).

⁹⁷ Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke, Bd. 17, S. 532.

⁹⁸ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik I, Werke 5, S. 88-92, 119-122; Wissenschaft der Logik II, Werke 6, S. 78, 402-406.

⁹⁹ Dies wird bereits aus der Herleitung des Begriffs über die *causa sui* manifest. Es ergibt sich aber auch aus der allgemeinen Kennzeichnung des Begriffs als „Totalität, ... Bewegung, ... Prozeß, sich zu objektivieren“ (Hegel, Werke 17, S. 526). Selbst in solchen Formulierungen ist die Vorstellung des *ens necessarium* als des inneren Motors dieser Bewegung mitgesetzt.

ner sich vermittelnden *Natur* aus. Sie ist das Wirkliche, Seiende, das im Vermittlungsprozeß der Geschichte zu sich selbst kommen soll. Auch Adornos Absolutes, das Reich des abgeschafften Todes, wird materialistisch, nämlich als „Auferstehung des Fleisches“¹⁰⁰ gedacht. Trotz dieser Verwerfungen bleibt aber auch für Adorno das dynamische, bewegende, auf Vermittlung drängende Grundmotiv der Dialektik erhalten. In der „Negativen Dialektik“ finden sich deshalb auch Kategorien, die gegenüber Hegel verwandelt und ihnen dennoch verwandt sind. Die für Hegels Bestimmung des Begriffs zentrale *Reflexivität*, die aus der *Wechselwirkung* folgt und in die hinein die *causa sui* aufgehoben ist, kehrt beispielsweise in Adornos Dialektik als materialistisch interpretierte *Versöhnung* wieder. Hegel hat am Schnittpunkt von Wesens- und Begriffslogik diese Reflexivität so bestimmt: „Das *Denken* der Notwendigkeit ist ... die Auflösung jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit *Sich selbst*, – die *Befreiung*, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist, sondern in dem anderen Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als *für sich existierend* heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*.“¹⁰¹ Genau diese Reflexivität, die bei Hegel in der Freiheit des Begriffs gedacht wird, macht auch Adornos Kategorie der *Versöhnung* aus. Er beschreibt sie als Reflexivität von Subjekt und Objekt: „Wäre Spekulation über den Stand der Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. ... An seiner rechten Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden sowohl zwischen den Menschen wie zwischen ihnen und ihrem Anderen. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.“¹⁰² Wenn ich oben Adornos Idee des Absoluten als *omnitude veritatis* und *ens iustissimum* beschrieben habe, so kann ich diese Bestimmungen nunmehr mit dem Versöhnungsbegriff präzisieren. Die Idee der Versöhnung ist in Adornos Philosophie genau dieses Absolute, in dem das Wahr-Werden der Menschen und Gegenstände in einer Beziehung freier Reziprozität gedacht wird. Sie ist für Adorno *metaphysisch* – als „Auferstehung des Fleisches“ – und zugleich *gesellschaftlich* bestimmt. In seiner „Aspekte“-Studie hat Adorno die Versöhnung als das Absolute in Hegels Dialektik herausarbeitet und darin zugleich auch seine eigene Position beschrieben: „Die Ruhe der Bewegung aber, das Absolute, meint am Ende auch bei ihm nichts anderes als das versöhnte Leben, das des

¹⁰⁰ Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 207.

¹⁰¹ Hegel, Enzyklopädie I, Werke 8, S. 305 f (§ 159).

¹⁰² Adorno, Zu Subjekt und Objekt, GS 10.2, S. 743. Vgl. auch die Formulierung in der „Negativen Dialektik“ (GS 6, S. 192): „Der versöhnte Zustand annectierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“; ebenso GS 6, S. 18.

gestillten Triebes, das keinen Mangel mehr kennt und nicht die Arbeit, der allein es doch die Versöhnung dankt.“¹⁰³

Auch Adornos Versöhnungsspekulation setzt einen *materialistisch-gesellschaftlichen Substanzbegriff* voraus, der nicht ohne seine dialektische Weiterentwicklung über die *causa sui* zur Wechselwirkung und zur Reflexivität gedacht werden kann. Freilich bleibt der Gedanke der *causa sui* gebrochen. Denn das Versöhnungsversprechen verwirklicht sich gerade *nicht* notwendig. Vielmehr ist ja gerade das gegenwärtig Bestehende das falsche und die Veränderung zum Besseren bleibt vom Abbruch bedroht. Wenn man aber stets hinzudenkt, daß alle Kategorien bei Adorno unter dem Vorbehalt der Negativität¹⁰⁴ zu denken sind, dann muß man doch gleichwohl einen zur Reflexivität weiterentwickelten Substanzbegriff, in dem auch die *causa sui* aufgehoben ist, als Grundlage der Dialektik annehmen. Die vorangegangene Darstellung hat dies ausgeführt.

(8) In den Zusammenhang dieser somatischen und zugleich gesellschaftlichen Konzeption des Wirklichen, sich Entwickelnden und Vermittelnden, zeichnet Adorno nun auch sein ontotheologisches Argument ein. In ihm geht es dann um die Objektivität des Absoluten, der Idee von Versöhnung: „Der Begriff ist nicht wirklich ... aber er könnte nicht gedacht werden, wenn nicht in der Sache etwas zu ihm dränge“.¹⁰⁵ Dies läßt sich unter Einbeziehung des eben Ausgeführten so interpretieren: Der Begriff des Absoluten ist dessen subjektive Vorstellung. Er ist die Idee der Versöhnung, der geschichtlich zu verwirklichenden und gesellschaftlich zu gestaltenden Subjekt-Objekt-Vermittlung, ihre Reflexion. Von diesem Begriff wird nun gesagt, daß er nur gedacht werden könne, weil in der Sache etwas zu ihm dränge. Auf dem Hintergrund der oben dargestellten Theorie der Konstellation kann die Idee des Absoluten, d.h. der Versöhnung als eine solche, zwar durch das Subjekt gedachte, jedoch das Objekt treffende Erkenntnis interpretiert werden. Nimmt man Adornos Formulierungen ganz wörtlich, dann ist die Sache, die Objektivität, die dabei tätige Seite und das Subjekt die empfangende, zusehende. Die Sache drängt zum Begriff. Das Wirkliche zieht seinen Begriff zu sich. An dieser Stelle argumentiert Adorno klar dialektisch. Hatte Hegel noch gesagt: der „Begriff enthält das Sein als eine Bestimmtheit“¹⁰⁶, dann müßte es bei Adorno lauten: das Sein enthält den Begriff als eine Bestimmtheit. Adorno hat diese Argumentation vom Ort eines (schwach) *spekulativen Materialismus* aus entwickelt. Nicht zwangsläufig, sondern nur wenn das Subjekt sich ganz der Erkenntnis des Objekts überläßt, geschieht es, daß das Wirkliche, die Sache, im Subjekt zu seinem Begriff drängt, ja ihn zu sich zieht.

So sehr sich die Dialektik von Hegel zu Adorno tief auf die Seite des Materialismus geneigt hat, so setzt doch auch Adornos Rede von dem Wirklichen, das den Begriff zu sich zieht, die gleiche bei Hegel tief verankerte Idee der *causa sui*, des *ens necessarium*

¹⁰³ Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, GS 5, S. 277.

¹⁰⁴ Vgl. zur Struktur des Begriffs der Negativität: Liedke, Naturgeschichte und Religion, S. 448-457.

¹⁰⁵ Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 396.

¹⁰⁶ Hegel, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Werke 17, S. 524.

voraus. Nur auf dessen Hintergrund läßt sich von einem nichtempirischen Gegenstand, dem Absoluten, urteilen, es sei die Sache, die zum Begriff dränge.

(9) Die Begründung für diesen spekulativ-materialistischen Gedanken liefert Adorno erneut mit einer Argumentation *ex negativo*. Das klingt bereits in der Formulierung an, der Begriff könne nicht gedacht werden, wenn nicht etwas in der Sache zu ihm dränge. Dem entspricht die Formulierung aus der Zwischenabschrift zu den „Meditationen zur Metaphysik“ in der es heißt, „daß es keine Erkenntnis gibt, wenn nicht dem Begriff auch ein Moment von Selbständigkeit zugeschrieben wird, sonst wäre sie bloß Wiederholung ... Als solche Wiederholung wäre aber Erkenntnis keine Wahrheit, sondern immer nur sie selber und bar ihres Objekts und deswegen überhaupt nichts.“¹⁰⁷ Das Denken ist genötigt, im Begriff des Absoluten etwas zu denken, was das Denken auf den Begriff bringt. Die Notwendigkeit zu der Annahme, daß es das Absolute selbst ist, das dem Denken auf die Sprünge hilft und zu seinem Begriff motiviert, besteht erneut in der Unausdenkbarkeit des Gegenteils. Der Fortschritt gegenüber Adornos erstem, am transzendentalen Ideal ausgerichteten Argument besteht darin, daß nunmehr die Selbständigkeit des Begriffs aus der dialektischen Bewegung der Sache heraus *entwickelt* ist, während sie im ersten nur postuliert war.

(10) Adorno hat keineswegs affirmativ an Hegels ontotheologisches Argument angeknüpft. Vielmehr weist er den gesamten spekulativ-idealistischen Unterbau der Hegelschen Philosophie zurück und schmilzt deren dialektische Motive *materialistisch* ein. Auch Hegels Reformulierung der Ontotheologie ruht auf der Identitätsprämisse, „der absoluten Identität von Seiendem und Geist“¹⁰⁸, und damit auf dem idealistischen *ψευδος*. Als deren Konsequenz diagnostiziert Adorno eine verhängnisvolle Tendenz zur Verweltlichung von Transzendenz. Als verweltlichte ist sie aber keine Transzendenz mehr. Adornos Vorwurf hat deshalb seine Pointe darin, daß Hegels Reformulierung des ontologischen Arguments auf die Abschaffung von Transzendenz hinausläuft: „Indem Hegel ... das Nichtidentische in die reine Identität auflöst, wird der Begriff Garant des nicht Begrifflichen, Transzendenz von der Immanenz des Geistes eingefangen und zu seiner Totalität sowohl wie abgeschafft.“¹⁰⁹

Ich beabsichtige mit meinen Überlegungen keine Explikation von Adornos Auseinandersetzung mit Hegel. Seine Kritik an dessen idealistischer Reformulierung der Ontotheologie mußte ich aber skizzenhaft darstellen, um Anknüpfung und Widerspruch angemessen darstellen zu können.

¹⁰⁷ Adorno, Zwischenabschrift, TWAA, Ts 16065.

¹⁰⁸ Adorno, Philosophische Terminologie, Bd. 1, S. 115.

¹⁰⁹ Adorno, Negative Dialektik, GS 6, S. 394; vgl. auch die Formulierungen der „Zwischenabschrift“, TWAA, Ts 15918 / 16065.

7. Boden unter den Füßen : Die Funktion des ontologischen Gottesbeweises

Ich halte inne und verbinde meinen Rückblick mit einer Einordnung des ontotheologischen Gedankens in den Gesamtzusammenhang von Adornos Philosophie. Diese bestimmt sich wesentlich als *Kritik*. In seinem Vortrag „Wozu noch Philosophie“ hat Adorno dieses Verständnis in der Auseinandersetzung mit zwei zeitgenössischen philosophischen Schulen entwickelt: der *Ontologie* und dem *Positivismus*. Im ersten Fall steht ihm Heideggers Philosophie, im zweiten die des „Wiener Kreises“ vor Augen. Beide, so die These, „divergieren und sind gleichwohl komplementär“¹⁰⁹. Denn: obwohl einander feind, koinzidieren die „beiden Richtungen in einem Entscheidenden. Sie haben Metaphysik als gemeinsamen Feind erkoren.“¹¹⁰ Dahinter steht in beiden Fällen die Ablehnung von Spekulation. Ich kann auf Einzelheiten der kritischen Auseinandersetzung hier nicht eingehen. Wichtiger ist Adornos Gegenposition. Sie entspricht in vielem Kants Diktum: „Der *kritische* Weg ist allein noch offen.“¹¹¹ Adorno schreibt: „Ist Philosophie noch nötig, dann wie von je als Kritik, als Widerstand gegen die sich ausbreitende Heteronomie, als sei's auch machtloser Versuch des Gedankens, seiner selbst mächtig zu bleiben und angedrehte Mythologie wie blinzeln resignierte Anpassung nach ihrem eigenen Maß des Unwahren zu überführen. An ihr wäre es ..., der Freiheit Zuflucht zu verschaffen.“¹¹² Gegen die allgemeine Spekulationsfeindschaft setzt sie auf ein Denken, das sich nicht auf das, was ist, abrichten läßt, sondern wagt, über die Faktizität hinaus ins Offene zu tasten. Nur ein solches kritisches Denken „erhascht vielleicht einen Blick in eine Ordnung des Möglichen, Nichtseienden, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären.“¹¹³ Im Schlußaphorismus der „*Minima Moralia*“ hat Adorno dieses Wagnis als den Versuch beschrieben, „alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten“¹¹⁴. Wenn aber die Vernunft auf dem Standpunkt der Erlösung nicht ins Leere treten will, braucht sie Boden unter den Füßen. Der ontologische Gottesbeweis in der Interpretation, die ihm Adorno gegeben hat, gibt dem zum Absoluten hingezogenen Gedanken diesen Halt, der ihn vor dem Fall ins Bodenlose bewahrt. Das ist der systematische Ort, den das ontotheologische Argument in Adornos Philosophie hat.

Gegenüber dem *Positivismus* gilt: er konstruiert das Faktische nur nach und wiederholt es daher so sehr, wie er es zugleich befestigt. Der kritische Gedanke jedoch, der das Neue, noch nicht Dagewesene: die Versöhnung denkt, findet in einer ex negativo argumentierenden Ontotheologie seine einzige Rechtfertigung. Wohlgermerkt: ex negativo.

¹⁰⁹ Adorno, Wozu noch Philosophie, GS 10.2, S. 462.

¹¹⁰ A.a.O., S. 463.

¹¹¹ Kant, KdrV, Werke 4, S. 712 (A 856).

¹¹² Adorno, Wozu noch Philosophie, GS 10.2, S. 464.

¹¹³ A.a.O., S. 471.

¹¹⁴ Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, 281.

Denn gegenüber der hochfahrenden Seinsmythologie der *Ontologie* beharrt Adorno auf der Erdschwere kritischer Vernunft und der erfahrenen Negativität: „Auch im Äußersten ist Negation der Negation keine Positivität.“¹¹⁶ Deshalb ist die negative Gestalt beider Argumentationsgänge kein Zufall. Sie will den Fehlschluß der Identität und Positivität vermeiden. Das Absolute bleibt das *nichtidentische Andere*, sowohl gegenüber dem identifizierenden Denken wie gegenüber der trostlosen Welt. Es bleibt ein Zugehängtes. Es steht unter dem Vorbehalt erkenntnistheoretischer wie eschatologischer Negativität.

Trotzdem hat Adorno kaum andernorts so stark die metaphysische Tradition rezipiert. Die Aufnahme und kritische Interpretation des ontologischen Gottesbeweises ist für ihn, der sich hütete, seine spekulativen Intentionen dem jubelnden Mißverständnis auszusetzen,¹¹⁷ eine der deutlichsten metaphysischen Positionierungen. Im ontologischen Gottesbeweis drückt sich für Adorno, so wie er es von Hegel sagte, die utopische Hoffnung aus, „daß in aller Schwäche, Bedingtheit und Negativität der Geist der Wahrheit ähnele und darum zur Erkenntnis der Wahrheit taugte“¹¹⁸. Er ist für ihn der *Versuch, die Wahrheit zu denken*.

8. *Fides quaerens intellectum*

Für Ernst Bloch war Adornos Parteinahme für den ontologischen Gottesbeweis überraschend. Sie mag es auch für eine Theologie sein, die das Thema der Gottesbeweise als falsch gestelltes Problem zurückweist. Besonders die Dialektische Theologie hat im 20. Jahrhundert vielfach an Kants Kritik der Gottesbeweise angeknüpft und in einer eigenen Pointierung zu zeigen versucht, daß der philosophische Gottesgedanke weder ein *mögliches*, noch ein *notiges* Thema der Theologie sei. Beides scheint mir überdacht werden zu müssen. Denn: In Adornos Interpretation des ontologischen Gottesbeweises liegen die gleichen kritizistischen Zweifel beschlossen, die die neuere Theologie mit veranlaßt haben, vom Thema der Gottesbeweise zu lassen. Adorno zieht aus ihnen aber die entgegengesetzten Konsequenzen: sie drängen ihn, den Gedanken des Absoluten auf eine nichtidentifizierende, negativistische Weise festzuhalten. Traditionelle theologische Abwehrargumente erweisen sich deshalb m.E. als zu kurz greifend. Dies gilt beispielsweise für Otto Webers Vermutung, „für die meisten Vertreter des ontologischen Beweises“ sei „‘Gott’ doch nur die Chiffre für den ‘Glauben’ an die Geltung unseres Denkens, für die Selbstgewißheit der ratio.“¹¹⁹ Für Adorno jedenfalls ist dieses Urteil unzutreffend.

¹¹⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, S. 385.

¹¹⁷ Vgl. Adorno, *Zur Schlußszene des Faust*, GS 11, S. 129.

¹¹⁸ Adorno, *Aspekte*, GS 5, S. 286.

¹¹⁹ Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, S. 251.

Gewiß: als zwingender Vernunftschluß kommt der ontologische Beweis heute nicht mehr in Betracht. In Adornos Wiederaufnahme der Ontotheologie ist ein solcher Stellenwert aber auch gar nicht intendiert. Für die Theologie käme die kritische Besinnung auf das in der Ontotheologie Gedachte sowieso nicht im Sinne von *præambula fidei* in Betracht. Vielmehr könnten sie lediglich Teil einer *natürlichen Theologie* sein, die das ihr in Offenbarung Erschlossene *nachträglich* zu verstehen und deshalb zu explizieren trachtet¹²⁰: *fides quaerens intellectum*.

Daß Adorno der Vernunft gleichwohl nur ein sehnsuchtvolleres Umkreisen des Absoluten zugetraut und darin an der prinzipiellen Unerkennbarkeit Gottes festgehalten hat, braucht die Theologie nicht zu irritieren. Gott als Schöpfer und Erlöser ist dem Glauben nämlich primär nicht durch das (prinzipiell fallible) Wissen zugänglich. Vielmehr ist er ihm als Grund seiner *Selbstgewißheit erschlossen* und darin *gewiß*.

¹²⁰ Vgl. dazu Eilert Herms, Die Bedeutung der natürlichen Theologie für die pastorale Praxis, S. 99 f.

Literaturverzeichnis

1. Primär- und Sekundärliteratur

- Adorno, Theodor W.:** Gesammelte Schriften (GS) / hrsg. von Rolf Tiedemann. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bd. 1: Philosophische Frühschriften, 1973.
 - Bd. 2: Kierkegaard : Konstruktion des Ästhetischen, 1979.
 - Bd. 3: Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente. / zus. mit Max Horkheimer, 1981.
 - Bd. 4: Minima Moralia : Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 1980.
 - Bd. 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel / hrsg. von Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, 1970.
 - Bd. 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit, 1973.
 - Bd. 7: Ästhetische Theorie / hrsg. von Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, 1970.
 - Bd. 8: Soziologische Schriften I, 1972.
 - Bd. 9.1/2: Soziologische Schriften II / hrsg. v. S. Buck-Morss und R. Tiedemann, 1975.
 - Bd. 10.1/2: Kulturkritik und Gesellschaft I u. II, 1977.
 - Bd. 11: Noten zur Literatur, 1974.
 - Bd. 13: Die musikalischen Monographien / hrsg. v. G. Adorno u. R. Tiedemann, 1971.
 - Bd. 14: Dissonanzen . Einleitung in die Musiksoziologie, 1973.
 - Bd. 16: Musikalische Schriften I-III, 1978.
 - Bd. 20.1/2: Vermischte Schriften / hrsg. von Rolf Tiedemann ..., 1986.
- Adorno, Theodor W.:** Nachgelassene Schriften (NaS) / hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Abt. I. Fragment gebliebene Schriften.
 - Bd. 1. Beethoven : Philosophie der Musik ; Fragmente u. Texte / hrsg. von Rolf Tiedemann, 1993.
 - Abt. IV. Vorlesungen.
 - Bd. 13. Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit (1964/65) / hrsg. von Rolf Tiedemann, 2001.
 - Bd. 14. Metaphysik : Begriff und Probleme (1965) / hrsg. von Rolf Tiedemann, 1998.
 - Bd. 15. Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1959) / hrsg. von Rolf Tiedemann, 1995.
- Adorno, Theodor W.:** Briefe und Briefwechsel / hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bd. 1. Theodor W. Adorno; Walter Benjamin: Briefwechsel 1928-1940 / hrsg. v. Henri Lonitz, 1994.
 - Bd. 3. Theodor W. Adorno; Thomas Mann: Briefwechsel 1943-1955 / hrsg. von Christoph Gödde und Thomas Sprecher, 2002.
- Adorno, Theodor W.:** Aus einem „Scribble-In Book“, Los Angeles, 1942/43, in: Perspektiven kritischer Theorie : e. Sammlung zu Hermann Schweppenhäusers 60. Geburtstag / hrsg. von Christoph Türcke. – Lüneburg : zu Klampen, 1988, S. 9-14.
- Adorno, Theodor W.:** Fragmente über Wagner, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 8. Jg. (1939), S. 1-49.
- Adorno, Theodor W.:** Philosophische Terminologie : zur Einleitung / Hrsg. von Rudolf zur Lippe. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Bd. 1, 1973; Bd. 2, 1974.
- Adorno, Theodor W.:** Repristination oder Aktualität musikalischer Formen, in: Ende der Singbewegung? : Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 31. Oktober bis 3. November 1957, Protokoll von Klaus Wiese, Loccum, 1958, S. 6-8.
- Adorno, Theodor W.:** Studien zum autoritären Charakter. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Adorno, Theodor W.:** Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie. Gehalten im Wintersemester 1957/58 an der Universität Frankfurt. – Frankfurt a.M.: Junius-Drucke, o.J.
- Adorno, Theodor W. und Ernst Bloch (1985):** Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Rundfunkgespräch, in: Bloch, Ernst: Werkausgabe, Ergänzungsband: Tendenz – Latenz – Utopie. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S. 350-368.
- Adorno, Theodor W. und Eugen Kogon (1958):** „Offenbarung oder autonome Vernunft“, in: Frankfurter Hefte, 13. Jg. (1958), H. 7, S. 484-498.

- Adorno, Theodor W. und Alfred Sohn-Rethel:** Briefwechsel 1936-1969 / hrsg. von Christoph Gösde. – München: edition text + kritik, 1991.
- Anselm von Canterbury:** Leben, Lehre, Werke / übers., eingel. u. erl. von Rudolf Allers. – Wien: Thomas-Verlag Jakob Hegner, 1936.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche.** – 2. Aufl. – Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1978, 2 Bde.
- Benjamin, Walter:** Gesammelte Schriften / Unter Mitw. von Theodor W. Adorno u. Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Bd. V. 1/2: Das Passagen-Werk / hrsg. von Rolf Tiedemann, 1991.
- Beyer, Wilhelm Raimund:** Die Sünden der Frankfurter Schule : ein Beitrag zur Kritik der „Kritischen Theorie“. – Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
- Bloch, Ernst:** Werkausgabe – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Bd. 5. Das Prinzip Hoffnung, Kap. 43-55, 1985.
Bd. 14: Atheismus im Christentum : zur Religion des Exodus und des Reichs, 1985.
Ergänzungsband: Tendenz – Latenz – Utopie, 1985.
- Bonß, Wolfgang:** Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit : zur Methodologie bei Adorno, in: Adorno-Konferenz 1983 / hrsg. von Ludwig von Friedeburg und Jürgen Habermas. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, S. 201-225.
- Bozzetti, Mauro:** Hegel und Adorno : die kritische Funktion d. philos. Systems. – Freiburg i.Br. [u.a.]: Alber, 1996.
- Brändle, Werner:** Rettung des Hoffnungslosen: die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- Brzoska, Jürgen:** Bemerkungen zur inversen Theologie Theodor W. Adornos, in: Wahrheit und Versöhnung: theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre / hrsg. von Dieter Korsch u. Hartmut Ruddies. – Gütersloh: Mohn, 1989, S. 73-97.
- Buchholz, René:** Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne. – Frankfurt a.M.; Bern; New York; Paris: Lang, 1991.
- Demmerling, Christoph:** Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt e. kritischen Theorie. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
- Disse, Jörg:** Die Überwindung neuzeitlicher Erstphilosophie bei Adorno und Levinas, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 46. Bd. (1999), H. 1/2, S. 223-246.
- Frankfurter Adorno Blätter /** Hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv – München: edition text + kritik.
Bd. 2, 1993.
Bd. 3, 1994.
Bd. 4, 1995.
Bd. 5, 1998.
- Fremde Heimat Kirche :** Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. – Hannover: EKD, 1993.
- Freud, Sigmund:** Studienausgabe (StA) / hrsg. von Alexander Mitscherlich ... – Frankfurt a.M.: Fischer.
Bd. VII: Zwang, Paranoia und Perversion, 1973.
Bd. IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, 1975.
- Frisch, Ralf:** Theologie im Augenblick ihres Sturzes : Theodor W. Adorno und Karl Barth. Zwei Gestalten einer kritischen Theorie der Moderne. – Wien: Passagen-Verl., 1999.
- Früchtl, Josef:** Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno. – Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1986.
- Goethe, Johann Wolfgang von:** Goethes Werke / hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. – Weimarer Ausg., fotomech. Nachdruck der Ausg. Weimar, Böhlau, 1887-1919. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, Bd. 2, 1987.
- Gómez Ibáñez, Vicente:** Die letzte Chance der Theologie : über den „Standpunkt der Erlösung“ in Theodor W. Adornos „Minima Moralia“, in: prima philosophia, Bd. 9 (1996), H. 2, S. 165-185.
- Grenz, Friedemann:** Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.

- Gripp, Helga:** Theodor W. Adorno: Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1986.
- Guz, Tadeusz:** Der Zerfall der Metaphysik : von Hegel zu Adorno. – Frankfurt a.M. [u.a.]: Lang, 2000.
- Habermas, Jürgen:** Theodor W. Adorno : Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung, in: ders.: Philosophisch-politische Profile – Erw. Ausg., 2. Aufl. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, S. 167-179.
- Habermas, Jürgen:** Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 2 Bde.
- Hansen, Frank-Peter:** Georg W. F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“: Ein einführender Kommentar. – Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Sämtliche Werke / hrsg. von Hermann Glockner. – Stuttgart : Frommanns Verl. Holzboog.
Bd. 3: Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht. – 5. Aufl. – 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Werke: in 20 Bd. – Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Bd. 3: Phänomenologie des Geistes, 1986.
Bd. 5: Wissenschaft der Logik I, 1986.
Bd. 6: Wissenschaft der Logik II, 1986.
Bd. 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, 1986.
Bd. 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 1986.
- Henning, Christian:** Der Faden der Ariadne. Eine theologische Studie zu Adorno. – Frankfurt a.M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang, 1993.
- Henrich, Dieter:** Der ontologische Gottesbeweis : sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit. – Tübingen: Mohr, 1960.
- Henrich, Dieter:** Fichtes ursprüngliche Einsicht. – Frankfurt a.M.: Klostermann, 1967.
- Hermes, Eilert:** Die Bedeutung der natürlichen Theologie für die pastorale Praxis, in: ders.: Theorie für die Praxis : Beiträge zur Theologie. – München: Kaiser, 1982, S. 98-113.
- Hermes, Eilert:** Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher. – Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1974.
- Hermes, Eilert:** Offenbarung und Erfahrung, in: ders.: Offenbarung und Glaube : zur Bildung des christlichen Lebens. – Tübingen: Mohr, 1992.
- Hermes, Eilert,** in: Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen / hrsg. von Christian Henning und Karsten Lehmkühler. – Tübingen: Mohr, 1998, S. 316-350.
- Hösle, Vittorio:** Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. – Hamburg: Meiner, 1988, 2 Bde.
- Horkheimer, Max:** Gesammelte Schriften (GS) / hrsg. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. – Frankfurt a.M.: Fischer.
Bd. 4: Schriften 1936-1941 / hrsg. Alfred Schmidt, 1988.
Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949 / hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, 1985.
Bd. 15: Briefwechsel 1913-1936 / hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, 1995.
Bd. 16: Briefwechsel 1937-1940 / hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, 1995.
Bd. 18: Briefwechsel 1949-1973 / hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, 1996.
- Hubert, Henri; Marcel Mauss:** Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie – Frankfurt a.M.: Fischer, Bd. 1. Theorie der Magie. Soziale Morphologie, 1989, S. 43-179.
- Hutter, Axel:** Adornos Meditationen zur Metaphysik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 46. Jg. (1998), H. 1, S. 45-65.
- Jay, Martin:** Positive und negative Totalität : Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung, in: Sozialforschung als Kritik : zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie / hrsg. von Wolfgang Bonß und Axel Honneth. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 67-86.
- Kager, Reinhard:** Herrschaft und Versöhnung : Einführung in das Denken Theodor W. Adornos. – Frankfurt a.M.; New York: Campus-Verlag, 1988.
- Kalkowski, Peter:** Adornos Erfahrung : Zur Kritik der Kritischen Theorie. – Frankfurt a.M.; Bern; New York; Paris: Lang, 1988.

- Kant, Immanuel:** Kant's gesammelte Schriften / hrsg. von der Dt. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. – Berlin: Walter de Gruyter. – Band 28; 4. Abt.: Vorlesungen; 5. Bd., 1. Hälfte: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, 1968.
- Kant, Immanuel:** Werke in zehn Bänden / hrsg. von Wilhelm Weischedel. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
 Bd. 3. Kritik der reinen Vernunft, Teil 1.
 Bd. 4. Kritik der reinen Vernunft, Teil 2.
 Bd. 5. Schriften zur Metaphysik und Logik.
 Bd. 6. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1. Teil.
- Klein, Richard:** Antinomien der Sterblichkeit. Reflexionen zu Heidegger und Adorno, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 1999, H. 1, S. 140-174.
- Kroner, Richard:** Von Kant bis Hegel. – 2. Aufl. – Tübingen: Mohr, 1961.
- Lange, Dietz:** Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens. – Tübingen: Mohr, 1984.
- Lehr, Andreas:** Kleine Formen. Adornos Kombinationen: Konstellation/Konfiguration, Montage und Essay. – Freiburg i.Br., Univ., Diss., 2000.
- Lévy-Bruhl, Lucien:** Das Denken der Naturvölker. – Wien; Leipzig: Wilhelm Braumüller, 1921.
- Liedke, Ulf:** Naturgeschichte und Religion : e. theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos. – Frankfurt a.M. [u.a.]: Lang, 1997.
- Liedke, Ulf:** Negative Dialektik und Theologie : eine Zwischenbilanz der theologischen Rezeption der Philosophie Theodor W. Adornos, in: Berliner Theolog. Zeitschrift, 14. Jg. (1997), H. 2., S. 253-272.
- Marx, Karl; Friedrich Engels:** Werke (MEW). – Berlin: Dietz Verlag.
 Bd. 1. – 14. Aufl. – 1983.
 Bd. 3. – 8. Aufl. – 1983.
 Bd. 13. – 9. Aufl. – 1981.
 Bd. 20. – 6. Aufl. – 1975.
 Bd. 21. – 8. Aufl. – 1984.
 Bd. 23: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. – 6. Aufl. – 1971.
- Mausshardt, Philipp:** Glauben und kaufen : die Ulmer „Ecclesia“ – ein Markt für fromme Ware und spürbare Rendite, in: Die Zeit, Nr. 45, 29. 10. 1998, S. 76.
- Naeher, Jürgen:** „Unreduzierte Erfahrung“ - „Verarmung der Erfahrung“. Die Einleitung der *Negativen Dialektik* (13-66), in: Die Negative Dialektik Adornos : Einführung – Dialog / hrsg. von Jürgen Naeher. – Opladen: Leske und Budrich, 1984, S. 163-203.
- Negt, Oskar:** Adornos Begriff der Erfahrung, in: Impuls und Negativität : Ethik und Ästhetik bei Adorno / hrsg. von Gerhard Schweppenhäuser und Mirko Wischke. – Hamburg; Berlin: Argument-Verl., 1995, S. 169-180.
- Nietzsche, Friedrich:** Kritische Studienausgabe (KSA) / hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. – München: DTV; Berlin; New York: de Gruyter.
 Bd. 4. Also sprach Zarathustra I-IV. – 3. Aufl. – 1988.
- Pappenheim, Gertrud:** Spiel und Lied : Alte und neue Weisen f. Kindergarten, Kinderhort, Schule u. Haus ; Zum Gebr. in Kindergärtnerinnen-Seminaren u. Frauenschulen / unter Mitarb. von Maria von Glümer. – 4., verb. Aufl.. – Leipzig : Jaeger'sche Verlagsbuchhandlung, 1920.
- Rademacher, Claudia:** „Nach dem versäumten Augenblick“ : zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1997.
- Ritsert, Jürgen:** das Nichtidentische bei Adorno – Substanz- oder Problembegriff?, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 3. Jg. (1997), S. 29-51.
- Rohls, Jan:** Theologie und Metaphysik: der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. – Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 1987.
- Rohrmoser, Günter:** Art.: Adorno, in: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein / hrsg. von Karl-Heinz Weger. – 4. Aufl. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1988, S. 19-22.
- Ruether, Rosemary R.:** Nächstenliebe und Brudermord : die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. – München: Kaiser, 1978.

- Ruttenbeck, W.:** Rezension zu: Wiesengrund-Adorno: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 53. Jg. (1934), S. 695-701.
- Samuel, Maurice:** The Great Hatred. – 4. Aufl. – New York: Alfred A. Knopf, 1948.
- Schaap, Sybe:** Die Verwirklichung der Philosophie : Der metaphysische Anspruch im Denken Theodor W. Adornos. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Schiller, Hans-Ernst:** Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno, in: ders.: An unsichtbarer Kette: Stationen Kritischer Theorie. – Lüneburg: zu Klampen, 1993, S. 65-86.
- Schleiermacher, Friedrich:** Der christliche Glaube : nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31) / hrsg. von Martin Redeker. – Nachdruck der 7. Aufl. 1960 – Berlin; New York: de Gruyter, 1999.
- Schleiermacher, Friedrich:** Dialektik : (1811) / hrsg. von Andreas Arndt. – Hamburg: Meiner, 1986.
- Schleiermacher, Friedrich:** Dialektik : (1814/15). Einleitung zur Dialektik : (1833) / hrsg. von Andreas Arndt. – Hamburg: Meiner, 1988.
- Schleiermacher, Friedrich:** Über die Religion : Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern, in: ders.: Theologische Schriften / hrsg. von Kurt Nowak. – Berlin: Union Verl., 1983, S. 51-214.
- Scholem, Gershom:** Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. – 4. Aufl. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Scholz, Frithard:** Ontologischer Gottesbeweis?, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 25. Bd. (1983), S. 155-177.
- Schulz, Gesa:** Schnupper mal rein : Evangelische Kirche will Schäfchen und Lämmer mit Probemitgliedschaft locken, in: Die Tageszeitung, 26.01.1995, S. 4.
- Sonnemann, Ulrich:** Metaphysische Bestürzung und stürzende Metaphysik : Anmerkungen über ein Denken, das dem Schlußsatz der *Negativen Dialektik* genügen könnte, in: Die Negative Dialektik Adornos : Einführung – Dialog / hrsg. von Jürgen Naeher. – Opladen: Leske und Budrich, 1984, S. 293-316.
- Stählin, Wilhelm:** Via Vitae : Lebenserinnerungen von Wilhelm Stählin. – Kassel: Johannes Stauda Verlag, 1968.
- Thaidigsmann, Edgar:** Von der Gerechtigkeit der Wahrheit. Der ontologische Gottesbeweis bei T.W. Adorno mit einem Blick auf die Theologie Karl Barths, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 37. Bd. (1995), S. 144-164.
- Theunissen, Michael, Wilfried Greve:** Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung, in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards / hrsg. u. eingel. von Michael Theunissen und Wilfried Greve. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- Thyen, Anke:** Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- Tiedemann, Rolf:** Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis, in: Hamburger Adorno-Symposium / Hrsg. von Michael Löbzig u. Gerhard Schweppenhäuser. – Lüneburg: zu Klampen, 1984, S. 67-85.
- Wagner, Falk:** Geld oder Gott : zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.
- Wagner, Richard:** Der Ring des Nibelungen : ein Bühnenfestspiel für drei Tage und einen Vorabend. - Zweiter Tag: Siegfried. – Stuttgart: Reclam, 1998.
- Weber, Otto:** Grundlagen der Dogmatik. – 4. Aufl. – Berlin: Evangelische Verl.-Anstalt, 1983, 2 Bde.
- Wellmer, Albrecht:** Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen. Eine Einführung, in: Ders.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S. 135-164.
- Wiggershaus, Rolf:** Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. – München: DTV, 1988.