

Dialektik der Freiheit

**Frankfurter
Adorno-Konferenz 2003
Herausgegeben
von Axel Honneth
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1728

Aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno veranstaltete das Institut für Sozialforschung im September 2003 an der Frankfurter Universität eine viel beachtete internationale Konferenz. Im Mittelpunkt stand dabei insbesondere die Frage nach der Aktualität Adornos für die zeitgenössische Theoriebildung. Der vorliegende Band dokumentiert diese Konferenz in weiten Teilen und umfasst mit seinen Schwerpunkten beinahe das gesamte Schaffen Adornos, beginnend bei seiner Erkenntnistheorie und seiner Moralphilosophie bis hin zu seiner Sozialtheorie und Ästhetik. Die einzelnen Beiträge richten ihre Aufmerksamkeit dabei insbesondere auf die Frage, inwiefern Adornos Werk mit seinen theoretischen Ansätzen in den einzelnen Disziplinen heute noch dazu geeignet ist, die einzelwissenschaftliche Forschung mit neuen Impulsen zu versehen.

Dialektik der Freiheit

Frankfurter Adorno-Konferenz 2003

Herausgegeben von Axel Honneth

Suhrkamp



2. Auflage 2024

Erste Auflage 2005

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1728

Originalausgabe

© 2005, Suhrkamp Verlag AG, Berlin

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Libri Plureos GmbH, Hamburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29328-7

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorbemerkung	7
--------------------	---

I. Erkenntnistheorie

Jürgen Habermas

»Ich selber bin ja ein Stück Natur« – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit	13
---	----

Raymond Geuss

Leiden und Erkennen (bei Adorno)	41
--	----

Andrea Kern

Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens	53
---	----

II. Moraltheorie

Robert B. Pippin

Negative Ethik. Adorno über falsches, beschädigtes, totes, bürgerliches Leben	85
---	----

Rahel Jaeggi

»Kein Einzelner vermag etwas dagegen«. Adornos <i>Minima Moralia</i> als Kritik von Lebensformen ...	115
--	-----

Christoph Menke

Tugend und Reflexion. Die »Antinomien der Moralphilosophie«	142
---	-----

III. Gesellschaftstheorie

Axel Honneth

Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos	165
--	-----

Sighard Neckel
Die Verwilderung der Selbstbehauptung. Adornos Soziologie: Veralten der Theorie – Erneuerung der Zeitdiagnose 188

Peter Wagner
Versuch, das Endspiel zu verstehen. Kapitalismusanalyse als Gesellschaftstheorie 205

IV. Ästhetik

Albrecht Wellmer
Über Negativität und Autonomie der Kunst.
Die Aktualität von Adornos Ästhetik und blinde Flecken seiner Musikphilosophie 237

Lydia Goehr
Doppelbewegung. Die musikalische Bewegung der Philosophie und die philosophische Bewegung der Musik 279

Jan Philipp Reemtsma
Der Traum von der Ich-Ferne. Adornos literarische Aufsätze 318

Siglen 363
Hinweise zu den Autorinnen und Autoren 364

Vorbemerkung

Im Jahr 2003 hat sich vor unserer aller Augen und Ohren ein seltsames Spektakel ereignet, das manchmal irritierende, selten auch bewegende, häufig aber leider nur skurrile Züge annahm: Theodor W. Adorno, sicherlich die Schlüsselfigur der Kritischen Theorie, wurde anlässlich seines 100. Geburtstags zum kollektiven Über-Ich der Nation erhoben. Die Feuilletons der großen Tageszeitung waren kurz nach der Sommerpause seitenlang mit Details aus dem Leben des Autors gefüllt, die drei pünktlich erschienenen Biografien wurden einer vergleichenden Betrachtung unterzogen, Zeitgenossen und noch lebende Freundinnen aufgetrieben, um ein weiteres Mal ihre persönlichen Erinnerungen preiszugeben, schließlich die immergleichen Sätze aus der *Minima Moralia* wieder und wieder zitiert. An dieser rein aufs Persönliche fixierten Gedenkpolitik sind zwei Züge besonders auffällig, die zusammengenommen wohl belegen, wie Recht Adorno mit seiner düsteren Prognose einer »Kulturindustrie« am Ende doch hatte: zunächst die buchstäbliche Folgenlosigkeit der Erhebung seiner Person zum kollektiven Über-Ich. Gewiss, es hat etwas zutiefst Beruhigendes, dass es gerade Adorno ist, der kritische, nonkonformistische Intellektuelle und Denker, der nach Jahrzehnten des Ressentiments, der Abkanzlung zum Schreibtischtäter, heute zum moralischen Vorbild für eine nachwachsende Generation erkoren wird – ein Moment der nachträglichen Gerechtigkeit scheint sich da zu vollziehen, wenn plötzlich von allen Seiten bekräftigt wird, dass wir der Rückkehr Adornos aus dem Exil wesentliche Anstöße der politisch-geistigen Erneuerung Westdeutschlands verdanken, seinem intellektuellen Engagement das Bewusstsein für die kritischen Aufgaben unserer Kultur. Aber etwas Obszönes besitzt die nachträgliche Eingemeindung gleichwohl, bedenkt man ihre vollständige Unverbindlichkeit: Den hehren Worten folgen eben nicht die Taten, die sie erst beglaubigen würden, den moralischen Bekundungen nicht die praktischen Umsetzungen.

Ein anderer Zug an dem massenmedialen Aufgebot, das im Spätsommer 2003 den 100. Geburtstag Adornos begleitete, war aber mindestens ebenso auffällig wie die genannte moralische Überhöhung: Ich meine die Tatsache, dass die Stilisierung seiner Person zum kollektiven Über-Ich um den Preis der beinahe vollständigen

Ignorierung seines theoretischen Ichs erfolgte. Mit Ausnahme der *Minima Moralia*, aus der schier endlos Sätze herbeizitiert wurden, blieb das wissenschaftliche und philosophische Werk Adornos, sein eigentliches Vermächtnis, so gut wie unerwähnt; an ganz wenigen Orten wurde auch nur die Frage gestellt, ob seine theoretischen Schriften heute noch von irgendeiner Bedeutung für die Forschung, die akademische Bildung oder unser kulturelles Selbstverständnis sind. Für diese Ausblendung des Gehalts zugunsten der moralischen Botschaft ist freilich nicht allein die Tendenz der Massenmedien oder der Kulturpolitik verantwortlich, möglichst aufwendungsarm und schnell die größte Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen; in ihr spiegelt sich vielmehr eine weitaus umfassendere Verlegenheit, die nicht zuletzt mit dem allmählichen Verblässen der Bedeutung Adornos für die Einzelwissenschaften zusammenhängt. In den letzten Jahren hat sich in den Hauptströmungen der Geistes- und Sozialwissenschaften, so lässt sich wohl ohne Übertreibung sagen, eine dramatische Abkehr von der Theorie Adornos vollzogen; in den universitären Seminaren werden seine Schriften kaum mehr behandelt, selbst Fußnoten zu seinem Werk finden sich in den bedeutenden, wegweisenden Neuerscheinungen dieser Fächer nur noch selten; allein in der Ästhetik spielt seine Theorie weiterhin eine einflussreiche, ja beherrschende Rolle, weil sie als Schlüssel zum Verständnis der modernen Kunst gelten kann. Es ist angesichts all dessen kein Wunder, dass zum 100. Geburtstag Adornos neben den vielen biografisch angelegten Büchern keine einzige Monografie von Rang im deutschsprachigen Raum erschienen ist, die sich um einen neuen Zugang zu seinem Werk bemüht hätte – die gegenwärtigen Fachdisziplinen, ob nun die Soziologie, die Erkenntnistheorie oder die Moralphilosophie, tun sich ohne Frage äußerst schwer mit dem theoretischen Erbe, das uns Adorno in Form eines immer noch anwachsenden Bestandes an Schriften und Vorlesungen hinterlassen hat.

Vor dieser ernüchternden Lage konnten auch wir die Augen nicht einfach verschließen, als wir uns aus Anlass des 100. Geburtstags von Adorno an die Planung einer internationalen Konferenz am Institut für Sozialforschung, seiner einstigen Wirkungsstätte, machten. Uns, einem Vorbereitungsteam, dem im lockeren Verbund Rahel Jaeggi, Sighard Neckel, Martin Saar und Bernd Stiegler angehörten, war von Anfang an klar, dass es an einem vitalen, spannenden For-

schungsmilieu fehlte, auf das zuzugreifen die Konturen eines vernünftigen Programms wie von selbst hätte entstehen lassen; im Unterschied zu der Konferenz, die hier vor zwanzig Jahren stattgefunden hat,¹ fehlen heute gänzlich die großen Entwürfe, die sich von der Theorie Adornos anregen lassen, um zentrale Probleme in der Philosophie oder Soziologie der Gegenwart zu lösen. Gleichwohl wurden wir bei der Vorbereitung von einer geradezu trotzigem Zuversicht getragen, die sich vielleicht am besten in der folgenden Vermutung zusammenfassen lässt: Würden heute einige bedeutsame, höchst aktuelle Entwicklungen in der Moralphilosophie, in der Erkenntnistheorie oder in der Soziologie nur noch um eine weitere Drehung nach vorne geschraubt, so würden sich theoretische Positionen abzeichnen, die Adorno in den verschiedenen Teilen seines Werkes schon vor vierzig oder fünfzig Jahren entwickelt hat. In der Moralphilosophie sind das beispielsweise Entwicklungen, die auf dem Weg einer Wiederannäherung von Ethik und Moral deutlich machen, welches Gewicht die sozialisatorisch erworbene Fähigkeit zur moralischen Wahrnehmung des konkreten Anderen für die Integrität unserer Lebensform besitzt; innerhalb der Erkenntnistheorie sind das Entwicklungen, die in Form einer Wiederaufwertung des rationalen Gehalts unserer sinnlichen Anschauungen die Frage aufwerfen, ob dem »Objekt«, um mit Adorno zu sprechen, im Prozess der Rechtfertigung unserer Erkenntnis nicht doch ein »Vorrang« gebührt; und in der Soziologie schließlich sind das Entwicklungen, die sich unter dem vereinheitlichenden Druck der wachsenden Vermarktlichung in den westlichen Ländern erneut der Aufgabe zuwenden, den Kapitalismus als eine kulturell höchst vereinseitigte Lebensform zu analysieren.

Von der Hoffnung, derartige Entwicklungen in den Einzeldisziplinen durch eine Konfrontation mit dem Werk Adornos zur Sprache zu bringen, war die Internationale Adorno-Konferenz getragen, die schließlich vom 25.-28. September 2003 an der Goethe-Universität Frankfurt in Verantwortung des Instituts für Sozialforschung stattfand; und alle Beteiligten haben durch ihre Vorträge dazu beigetragen, dass diese Hoffnung sich über weite Strecken auch erfüllte. Der vorliegende Band übernimmt mit kleinen Modifikationen und Kürzungen, die sich aus den Zwängen der Umfangsbegrenzung

1 Friedeburg, L. v./Habermas, J. (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/M. 1983.

ergaben, die thematischen Einteilungen und Schwerpunkte der Frankfurter Konferenz; und es liegt in der Natur des Werkes Adornos, dass hier – wie schon auf der Konferenz – eine große Zahl alternativer Perspektiven und Themen unberücksichtigt bleiben mussten.

Neben dem Team, das an der Konzipierung der Konferenz beteiligt war, habe ich vor allem Sandra Beaufays, Monica Denz und Günter Pabst für die tatkräftige Unterstützung bei der Planung und Durchführung zu danken. Die Konferenz selber hätte nicht ohne die finanzielle Unterstützung stattfinden können, die uns die Polytechnische Gesellschaft, die Stadt Frankfurt am Main, das Hessische Ministerium für Wissenschaft und Kunst und die Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. e. V. gewährt haben; ihnen allen sei hiermit noch einmal herzlich gedankt. Großer Dank gebührt schließlich Nora Sieverding, die an der Redaktion und Fertigstellung des vorliegenden Bandes maßgeblich beteiligt war.

Frankfurt am Main, im September 2004

Axel Honneth

I.
Erkenntnistheorie

Jürgen Habermas
»Ich selber bin ja ein Stück Natur« – Adorno
über die Naturverflochtenheit der Vernunft
*Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit
und Unverfügbarkeit*

Das Adornojubiläum ist reich bestückt: mit Büchern, Biografien, Bildbänden, Konferenzen – und mit zahllosen Veranstaltungen von Medien, Liebhabern und Voyeuren. Nicht als hätte das Adorno nicht gefallen. Aber dieses vitale Interesse einer größeren und lauterer Öffentlichkeit kontrastiert mit dem stilleren Zaudern der Fachkollegen, die sich aus dem gleichen Anlass mit dem Werk des großen Philosophen und Soziologen wieder befassen – und sich dabei schwer tun. Adornos philosophisches und gesellschaftstheoretisches Werk ist unseren aktuellen Diskussionen weiter entrückt als noch während der an diesem Ort vor 20 Jahren stattfindenden Adorno-Konferenz.¹ Die heutige Veranstaltung ist der Versuch, die aktuelle Anschlussfähigkeit der Theorie einer Prüfung zu unterziehen: Was zählt der Philosoph und der Soziologe Adorno im Kontext gegenwärtiger Auseinandersetzungen? Dazu wähle ich das Thema der Freiheit, das Adorno in seinen moralphilosophischen Vorlesungen (PM) wie auch in der *Negativen Dialektik* vor allem im Gespräch mit Kants Moralphilosophie behandelt hat.

Die beschleunigten Fortschritte in den Biowissenschaften und den Forschungen zur künstlichen Intelligenz haben inzwischen den naturalistischen Ansätzen in der Philosophie des Geistes eine neue Relevanz verschafft. In der Folge findet der ehrwürdige Streit über Determinismus und Freiheit bis in die naturwissenschaftlichen Disziplinen hinein ein überraschendes Echo. Jedenfalls hierzulande, wo – anders als in den Vereinigten Staaten – zwar in der Gesellschaft eine säkulare Mentalität weit fortgeschritten ist, jedoch in der philosophischen Tradition die Hintergrundannahmen eines szientistischen Naturalismus keineswegs tief verwurzelt sind. Hier laborieren wir immer noch daran, Kant mit Darwin zu versöhnen und den

1 Friedeburg, L. v./Habermas, J. (Hg.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M. 1983.

scheinbar paradoxen Sachverhalt zu begreifen, den Adorno so ausdrückt: »Daß Vernunft ein anderes als Natur und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte.« (ND, S. 285)

Diese Formulierung trägt der Intuition Rechnung, dass auch die vernunftgeleitet und insofern frei handelnden Subjekte keineswegs dem Naturgeschehen enthoben sind. Sie können sich nicht durch Versetzung an einen intelligiblen Ursprungsort von ihrer natürlichen Herkunft abkoppeln. Diese Absage an den Kantischen Dualismus zwischen dem Reich der transzendentalen Freiheit und dem der gesetzmäßig verknüpften Phänomene der Natur begegnet freilich dem alten Problem in neuer Form – wie denn eine naturverhaftete Freiheit des Willens in einer kausal geschlossenen Welt auf verständliche Weise Platz finden kann: »Können die empirischen Subjekte wirklich aus Freiheit handeln, so ist, weil sie selber der Natur angehören, die Kantische – durch Kategorien gestiftete – Einheit der Natur durchbrochen. Die Natur hat dann gewissermaßen eine Lücke, und diese Lückenhaftigkeit widerspräche der Einheit der Naturerkenntnis, auf welche ja die Naturwissenschaften [...] abzielen.« (PM, S. 150 f.)

An dieser Stelle bekräftigt Adorno ausdrücklich die Kantische Charakterisierung der Naturwissenschaften, um die Aporie zu wiederholen, die darin besteht, dass das Konzept des freien Willens mit dem Begriff von Naturkausalität als »der gesetzmäßigen Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorangehenden« inkompatibel ist.² Seine Argumentation wird darauf abzielen, die Antinomie von Freiheit und Determinismus durch eine folgenreiche semantische Verschiebung im Begriff der Natur aufzulösen. Er ordnet den szientifischen Begriff von Natur, d. h. den Gegenstandsbereich der kausal erklärenden Naturwissenschaften, dem romantischen Begriff einer Schellingschen, einer nicht vergegenständlichten *Natura naturans* unter – einer Naturgeschichte, die sich aus »unserer« Retrospektive als Vorgeschichte des Geistes entziffern lässt. Auf dem Wege einer Angleichung an die verfügbar gemachte objektivierte Natur soll freilich innerhalb der Sphäre des Geistes selber eine zweite, gleichsam *verkehrte Natur* in Gestalt naturwüchsiger gesellschaftlicher Verhältnisse entstanden sein. Das Stigma dieser verkehrten

2 Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, B 560.

Natur ist die kausale Kraft unbewusster Motive, in der beides zu verschmelzen scheint: die Kausalität nach Gesetzen der Natur mit jener Art von Verursachung durch Gründe, die dem Selbstverständnis eines Autors verantwortlichen Handelns nicht widerspricht. Psychoanalytische Erklärungen der Moralentwicklung bilden so eine Brücke zwischen Freiheit und Determinismus.

Diese Konzeption einer entgleisenden Naturgeschichte kann zwar die Antinomie nicht wirklich auflösen, aber sie wird uns am Ende einen interessanten Wink liefern. Ich werde zunächst auf Adornos beiläufig entfaltete Phänomenologie des alltäglichen, intuitiv mitlaufenden Freiheitsbewusstseins Acht geben. Darin steckt schon ein detranszendentalisierter Begriff von *naturbedingter Freiheit*, der allerdings die Antinomie von Freiheit und Determinismus noch nicht berührt (I). Adornos Intuition vom Eingedenken der Natur im Subjekt zielt auf Freiheit in dem anspruchsvolleren Sinne einer Emanzipation von Naturwüchsigkeit. Auch diese Kritik einer *naturverfallenen* Vernunft kann das in Kants dritter Antinomie entwickelte Rätsel einer *naturverflochtenen* Vernunft nicht lösen (II). Gleichwohl führen die beiden spekulativ entwickelten Momente der *naturbedingten* Freiheit – die Unverfügbarkeit der Stellungnahmen des nicht-identischen Anderen und die Unverfügbarkeit der subjektiven Natur – ins Zentrum der gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit naturalistischen Ansätzen (III).

I. Zur Phänomenologie des Freiheitsbewusstseins

Für eine unverstellte Phänomenologie des Freiheitsbewusstseins handelnder Subjekte ist der erste Zug entscheidend: Der Blick darf sich nicht im Subjekt der Selbstbeobachtung und in der Subjektivität des Erlebens verfangen. Das Bewusstsein von Freiheit ist implizites Handlungsbewusstsein. Der phänomenologische Blick muss sich auf den *Vollzug* der Handlung richten und darin das intuitiv mitlaufende Hintergrundwissen aufspüren. Das Gewärtigen von etwas, das sich unthematisch einstellt, während man etwas anderes, thematisch Beabsichtigtes tut, hat performativen Charakter. Das betont Adorno, wenn er gegen den vermeintlich intelligiblen Charakter der Freiheit die »temporale Aktualisierung« der Selbst-

erfahrung des Handelnden ins Feld führt: »Unerfindlich, wie Freiheit, prinzipiell Attribut temporalen Handelns [...], von einem radikal Unzeitlichen soll prädiert werden können.« (ND, S. 251)

In dieser Weise ist uns der illokutionäre Sinn von Sprechakten gegenwärtig, wenn wir Aussagen »machen«, ohne sie explizit als Behauptungen, Einwände, Fragen oder Ratschläge zu thematisieren. Allerdings liegt dieses Moduswissen gleichsam an der Oberfläche. Man braucht nur die Perspektive des Teilnehmers gegen die einer dritten Person einzutauschen, um den illokutionären Sinn einer Sprechhandlung zum Inhalt einer weiteren anaphorischen Beschreibung zu machen. Auf diese Weise lässt sich das »Wissen, wie man etwas macht«, in ein »Wissen von etwas« überführen. Allerdings kann man nicht jede Art von Praxis wie Wittgensteins Sprachspiele als eine Befolgung von implizit gewussten Regeln analysieren. Das Freiheitsbewusstsein, das alle unsere Handlungen stillschweigend begleitet, liegt so tief im Untergrund oder so weit im Hintergrund, das es nicht leicht ans Licht zu ziehen ist. Wichtig ist, dass uns der performative Charakter auf die Beteiligtenperspektive aufmerksam macht, aus der allein die Selbsterfahrung des frei handelnden Subjekts zugänglich ist.

Dem widerspricht die klassische Versuchsanordnung, die uns zu Buridianschen Eseln macht, um das Moment der Willkürfreiheit des So-oder-auch-anders-handeln-Könnens zu isolieren. Sie lädt dazu ein, die Perspektive einer sich selbst *beobachtenden* Person einzunehmen, obwohl das performativ gegenwärtige Freiheitsbewusstsein der Perspektive eines Beobachters entgleitet. Deshalb bürstet Adorno diese Art von Experiment gegen den Strich. Durch das Aufheben und Fallenlassen des vor ihm liegenden Buches demonstriert er »Willkürfreiheit« nur, um seine Studenten auf den öffentlichen Raum der Gründe aufmerksam zu machen, von dem der solipsistische Begriff der Willkürfreiheit abstrahiert. Denn nur im sozialen Erwartungshorizont einer Lehrveranstaltung verliert eine solche Vorführung ihre absurden Züge:

Wenn ich also, um noch einmal auf das blödsinnige Beispiel zu kommen, das Buch fallen lasse, so ist mir das zwar zunächst als mein freier Entschluß bestimmt, aber es liegen dabei doch eine ganze Reihe von weiteren Bedingungen vor, aus denen man das erschließen kann. Zum Beispiel, ich sehe mich veranlaßt, Ihnen dieses Phänomen einer so genannten Handlung aus Freiheit irgendwie zu demonstrieren, und habe nichts anderes zur Hand als

dieses verflixte Buch, ja, dann laß ich's halt eben fallen, und das kann man dann wieder weiter zurückführen auf alle möglichen Dinge. (PM, S. 80)

Die aus Freiheit handelnde Person bewegt sich immer schon in einem intersubjektiven Raum, wo andere Personen sie zur Rede stellen können: »Warum heben Sie das Buch auf und lassen es dann wieder fallen?« Damit ist ein *erster inhaltlicher Aspekt* dessen berührt, was uns intuitiv gegenwärtig ist, wenn wir handeln. Ein Akteur würde sich nicht frei fühlen, wenn er nicht nötigenfalls über die Motive seines Handelns *Rechenschaft geben* könnte. Unwillkürliche Reaktionen oder Regungen, z. B. Erröten und Erbleichen oder auch das blinde Ausagieren von Wünschen, fallen nicht unter die Kategorie des Handelns. Damit Handlungen einem Subjekt zugerechnet werden können, müssen sie eine Absicht verraten. Im Alltagshandeln fühlen wir uns intuitiv nur dann »frei«, wenn unsere Handlungen als die Ausführung eines Vorsatzes, eben als Willensäußerung interpretiert werden können. Sonst handeln wir nicht zurechnungsfähig.³ Der Wille unterscheidet sich vom dumpfen Antrieb durch Gründe. Dazu zählen alle möglichen Gründe, sofern sie nur zu einem überlegten Entschluss führen. Weil sich ein Wille stets im Medium von Gründen bildet, kann das handelnde Subjekt nach »seinen Gründen« gefragt werden. Und weil Vernunft das Vermögen der Gründe ist, versteht man Adornos Aussage, dass »die Vernunft in Gestalt des Willens den Trieb in Beschlag nimmt«. (PM, S. 190) Die rasonierende Vernunft formt aus den diffusen Stimmungen und Regungen, ihrem ›Material‹, den Willen. (ND, S. 327)

Diese etwas brüske, Kant bereits in die Perspektive von Freud rückende Formulierung verrät allerdings, dass dieser erste Aspekt des Freiheitsbewusstseins – nämlich die Vernünftigkeit des Willens als Grundlage der Verantwortlichkeit gegenüber anderen Personen – den Sinn von Freiheit nicht erschöpft. Als ein unpersönliches Vermögen könnte die Vernunft anonym durch den Willen beliebiger Subjekte hindurch greifen, ohne der jeweiligen Person einen Spielraum für *eigenes* Handeln zu lassen. Wer im Bewusstsein der Freiheit handelt, versteht sich aber als Urheber seiner Handlungen. In diesem Bewusstsein von *Autorschaft* verbinden sich bei näherem Hinsehen zwei verschiedene Momente: dass ich eine *Initiative* ergreife, und dass alleine *ich es bin*, der die Initiative ergreift.

3 Tugendhat, E., »Der Begriff der Willensfreiheit«, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, S. 334-352.

Sich frei zu fühlen heißt zunächst einmal, etwas Neues anfangen zu können. Was dieses Initiieren betrifft, bleibt Adorno konventionell nahe an Kants dritter Antinomie: Frei handelnde Subjekte greifen in naturgesetzlich geregelte Abläufe ein und »stiften«, wie er sich ausdrückt, neue Kausalreihen. Der Handelnde, der eine Initiative ergreift, unterstellt, dass er damit etwas in Gang setzt, was nicht ohnehin geschieht. In der performativen Einstellung kann nämlich die Frage, wie unsere Handlungen »objektiv mit der Naturkausalität zusammenhängen« (PM, S. 63), gar nicht auftauchen.

Damit nun die Initiative als eine *eigene* erfahren werden kann, muss das weitere Moment der Selbstzuschreibung hinzutreten. Ich muss mich reflexiv auf »mich« als den in letzter Instanz maßgeblichen Urheber des Setzens oder Anhebens einer neuen Determinantenreihe beziehen können. Es muss »an mir liegen«, ob ich die Initiative zu etwas ergreife und so oder anders handle. Unter den bisher behandelten Aspekten – des aus Gründen geformten Willens und des Neubeginnens – erfasst die Phänomenologie des Freiheitsbewusstseins die performativ vorgenommenen Unterstellungen einer *verantwortlichen Autorschaft*. Aber wer ist das Selbst der Selbstzuschreibung von Handlungen, als deren Urheber ich mich erfahre? Diese Frage beantwortet Adorno in der Auseinandersetzung mit Kants Begriff der intelligiblen Freiheit damit, dass mein Leib und meine Lebensgeschichte gemeinsam den Bezugspunkt der mir zugerechneten Handlungen konstituieren.

Die in der Selbsterfahrung des Handelnden gegenwärtige Spontaneität meines Handelns entspringt keiner anonymen Quelle, sondern einem Zentrum, das ich *bin*, mit dem ich mich also identisch weiß. Kant lokalisiert die Quelle des Selbstbezuges in der transzendentalen Subjektivität des freien Willens, im noumenalen Ich. Aber das *individuelle* Ich kann schlecht im freien Willen gründen, wenn der freie Wille mit dem vernünftigen identisch ist. Diesem freien Willen fehlt, weil er seine Struktur einer unpersönlichen Vernunft verdankt, die individuierende Kraft. Adornos detranszendentalisierender Gegenzug setzt mit einer Differenzierung ein, die zwischen Urteil und Handeln einen Keil treibt. Damit aus den guten Gründen nicht nur ein »guter«, nämlich ein ohnmächtiger Wille folgt, sondern die richtige Tat, muss zum bloßen Bewusstsein »etwas hinzutreten«: »Praxis bedarf auch eines anderen, in Bewußtsein sich nicht Erschöpfenden, und zwar eines Leibhaften, vermittelt zur Ver-

nunft, aber qualitativ von ihr verschieden.« (ND, S. 228) Das praktische Element, das im Vollzug des Handelns, in der tatsächlichen Ausführung des Vorsatzes über das theoretische Element der guten Gründe hinausschießt, beschreibt Adorno als »Impuls«, als »das jäh Herausspringende«, als »die Spontaneität, die Kant ebenfalls in reines Bewußtsein transplantierte« (ND, S. 229).

In diesem »Hinzutretenden«, das mental und somatisch zugleich sei, also über die Bewusstseinsphäre, der es angehört, auch hinaus treibt, bringt sich das organische Substrat eines Körpers zur Geltung, den ich als meinen Körper nur habe, weil ich dieser Körper als Leib bin.⁴ Die »innere« oder subjektive Natur erfahre ich im Modus der leiblichen Existenz, als die ich lebe: »Kant stellt den Sachverhalt auf den Kopf. Mag immer das Hinzutretende mit ansteigendem Bewußtsein mehr sublimiert werden, ja mag der Begriff des Willens als eines Substantiellen und Einstimmigen damit erst sich bilden – wäre die motorische Reaktionsform ganz liquidiert, zuckte nicht mehr die Hand, so wäre kein Wille.« (ND, S. 229) Nicht der vernünftige Wille als solcher, sondern die subjektive Natur, in die er herabreicht, seine organische Verwurzelung in der erlebten Natur meines somatisch gelebten Lebens ist die Bezugsbasis des Selbstseins und der Selbstzuschreibung »je meiner« Handlungen.

Für den reflexiven Bezug auf mich als den Urheber meiner Handlungen ist die im Leibsein erfahrene Zentrierung meiner Existenz eine notwendige, aber noch keine zureichende Bedingung. Der Leib ist das organische Substrat des Lebens einer physisch *unvertretbaren* Person, die erst im Laufe ihrer *Lebensgeschichte* die Züge eines *unverwechselbaren* Individuums annimmt. Nicht nur der körperliche Impuls – die »zuckende Hand« – tritt bei der Umsetzung des Urteils ins Handeln hinzu, sondern die Lebensgeschichte als Rahmen für die vorseilende existentielle Sorge um das eigene Wohl. Die vernünftige Überlegung kommt zunächst in der Art der klugen Verfolgung eigener Ziele ins Spiel. Diese erste, unmittelbare Sublimierung von »Regungen«, von Gefühlen und Antrieben entspringt einem bereits reflexiv gebrochenen und weiter voraus greifenden Verlangen

4 H. Plessner wählt den Dualismus von Leibsein und Körperhaben als Schlüssel zur Analyse der »exzentrischen Position« des Menschen: ders., *Die Stufen des Organischen, Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt/M. 1981. M. Weingarten nimmt dieses Motiv in Zusammenhängen der bioethischen Diskussion auf: ders., *Leben. Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Bielefeld 2003.