
Anfänge der bürgerlichen Moralphilosophie: Adornos Interpretation der Ethik bei Sokrates, Platon und Aristoteles

2

2.1 »Bürgerliche« Elemente der Antike

Die negative Geschichtsphilosophie der *Dialektik der Aufklärung* ist der Hintergrund, vor dem Adorno die sokratisch-platonische und aristotelische Moralphilosophie untersucht. Sie ist der Bezugsrahmen, von dem aus erst deutlich wird, in welchem Sinne Adorno die griechischen Moralphilosophien als »bürgerlich« kennzeichnet. In der *Dialektik der Aufklärung* wird der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, analog zu dem der Aufklärung, geschichtsübergreifend verwendet. In der Tradition, der die Kritische Theorie entstammt, wird dagegen die Epoche der europäischen Neuzeit als bürgerliche bezeichnet, in der die feudalaristokratischen Herrschafts- und Besitzverhältnisse durch eine Gesellschaftsformation abgelöst werden, in der die Herrschaft der bürgerlichen Klasse über die ihr formal gleichgestellte komplementäre Klasse des Proletariats durch den Privatbesitz an industriellen Produktionsmitteln und die durch Zwangsgewalt sanktionierte Einrichtung von Vertrags- und Rechtsverhältnissen etabliert wird. Entsprechend wird unter »Aufklärung« die dieser realen Bewegung vorhergehende (und sie teilweise noch begleitende) geistesgeschichtliche Phase der Emanzipation des Denkens von traditionellen theologisch-metaphysischen Prämissen verstanden, die vor allem die Autonomie der Naturwissenschaften als Motor des Fortschritts technischer Naturbeherrschung ermöglicht und weiterhin auch die Loslösung der politischen Theorie und Sozialphilosophie von den Fesseln einleitete, in die sie von der Ständegesellschaft gelegt waren, und damit jene politischen Prinzipien hervorbrachte, welche die Verfassungen der heutigen westlichen Staaten mehr oder weniger repräsentieren. Horkheimer und Adorno aber verstehen unter »Aufklärung die wirkliche Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft als ganzer«²³; sie begreifen »bürgerliche

23 Adorno, GS 3, S. 14.

Gesellschaft« dabei als eine epochenübergreifende Bezeichnung, die überall dort angebracht ist, wo auf der Grundlage der Sesshaftigkeit und Arbeitsteilung gesellschaftliche Herrschaft über abhängig Arbeitende durch diejenigen ausgeübt wird, die über Privateigentum verfügen und sich das erarbeitete Mehrprodukt vermittelt durch institutionalisierte Gewaltverhältnisse aneignen. In der frühen moralphilosophischen Vorlesung geht Adorno darauf ein: »Wenn man etwa Autoren wie Homer, Tacitus, etc. liest, wird man auf einen gemeinsamen Kern stoßen, den man in dem Sinn als bürgerlich bezeichnen kann, [dass] eine organisierte städtische Tauschgesellschaft vorausgesetzt wird.«²⁴ Der Begriff wird also in doppelter Hinsicht verwendet: einerseits unmittelbar als historisch fixierter, andererseits als eine gleichsam vermittelte Bestimmung, die das historisch Frühere aus seinem Resultat heraus begreift und von dort aus benennt.

In der griechischen Gesellschaft aus homerischer Zeit sehen Horkheimer und Adorno bereits wesentliche Elemente versammelt, die in der Neuzeit die Basis der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft bildeten. Es bedarf dazu spezifischer Elemente, die jene »quasi-bürgerliche« noch keineswegs aufweist; aber ohne die bereits in der Antike vorhandenen Grundstrukturen gesellschaftlicher Besitzverteilung und Machtausübung – so lässt sich der implizite Gedankengang der *Dialektik der Aufklärung* interpretieren – wäre das historisch Spätere nicht möglich, das unsere Gegenwart prägt. Dieser Konstruktion liegt ein materialistischer Begriff der historischen Dialektik zugrunde, der insofern negativ gewendet ist, als er Geschichte als Ineinander von Fortschritt und Rückschritt begreift. Die »bürgerlichen« Elemente der Antike werden im neuzeitlichen Prozess der Entzauberung ein Stück weit rational und emanzipatorisch; zugleich mit dem Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit bleibt aber reale Unfreiheit bestehen und die bürgerliche Gesellschaft in Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnissen befangen, die transformierte archaische Spuren tragen.

Der doppeldeutig verwendete Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« setzt sich einerseits der Kritik aus, weil er historisch an Trennschärfe verliert.²⁵ Aber dieses Vorgehen ermöglicht andererseits einen Zuwachs an diagnostischer Kraft, die im

24 Adorno, PM 1, 24. 1. 1957.

25 »Horkheimer und Adorno dehnen den Begriff der Aufklärung über deren eigentliche Epoche hinaus – bis zum antiken Griechenland. Damit tragen sie zwar einem geschichtlichen Phänomen Rechnung, nämlich daß jede Epoche in den vorausgegangenen vorbereitet ist, aber die bestimmte Differenz von der einen zur anderen Epoche geht verloren. Aus dieser Konstruktion resultiert der merkwürdig finalistische Charakter der *Dialektik der Aufklärung* – der falsche Schein, als ob alles *ab ovo* vorherbestimmt wäre.« (Detlev Claussen, Grenzen der Aufklärung, Frankfurt/M. 1987, S. 17.)

Dienst des historischen Blicks steht, dem eine derartige Verwendung des Begriffs zunächst entgegenzustehen scheint.²⁶

Marx' Kritik zufolge ist die Menschheit in der modernen bürgerlichen Epoche immer noch gewissermaßen naturverfallen (nämlich ihrer »zweiten Natur«) und in »Vorgeschichte« befangen, weil sie sich nicht, wie es ihr philosophisches Programm verhielt, als einheitliches, vernunftbestimmtes Subjekt konstituieren und autonom ihren Produktionsprozess bestimmen kann, sondern vielmehr Objekt ihres inneren Antagonismus und des Fetischismus der Warenproduktion bleibt. »Dadurch aber nimmt Geschichte gegenüber ihren Herstellern, den bewußt ihre Zwecke verfolgenden Menschen, gleichsam *mythische* Züge an: sie wird zum unausweichlichen Schicksal. Die Individuen unterliegen einem blind-objektiven, »naturwüchsig« entstehenden Zusammenhang«²⁷.

Wenn die Begriffe »mythisch«, »aufklärerisch« und »bürgerlich« in der *Dialektik der Aufklärung* also jeweils äquivok verwendet werden, so geschieht dies nicht um einer strukturalistisch-synchronischen Betrachtungsweise willen. Es hat vielmehr den Effekt, dass der regressive Zug im historisch-diachronen Prozess kritischem Begreifen zugänglich wird; einem Begreifen, das auf das Scheitern des linearen aufklärerischen Fortschrittsbegriffs in der Wirklichkeit nicht mit einer affirmativen Theorie des *posthistoire* antwortet, sondern, bei allem geschichtlichen Pessimismus, nach Auswegen aus dem Verhängnis von Fortschritt und Rückschritt sucht.

Der Begriff des Bürgerlichen steht in der *Dialektik der Aufklärung* aber nicht nur im Zusammenhang mit Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen; er bezeichnet auch eine spezifische psychische Organisation des Individuums, die den Autoren zufolge in der Antike keimhaft angelegt ist und sich in der Neuzeit voll entfaltet. Sie wird – auf der Grundlage der freudschen Theorien vom seelischen Apparat und der Kulturentstehung – als die mittels Triebverzicht zustande kommende Identität des Selbst bestimmt, die durch eine Dialektik von kalkulierender *Selbstverleugnung*

26 Das gilt auch für den Begriff des Mythos, der bei Horkheimer und Adorno durch scheinbar unhistorische, nämlich ebenfalls doppeldeutige, Anwendung an historisch-kritischer Kraft gewinnt. Alfred Schmidt hat gezeigt, dass der Begriff des Mythos, den die Dialektik der Aufklärung zugrunde legt, »wesentlich auf Motiven der Marxschen Theorie« (Alfred Schmidt, Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers, in: Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, hrsg. von A. Schmidt u. N. Altwickler, Frankfurt/M. 1986, S.202) beruht, »die den geheimen Hintergrund der historischen Dialektik von Aufklärung und Mythos bilden, die durch Horkheimers und Adornos Buch hindurchgeht.« (Ebd., S.203.) In der Aktualisierung dieses Mythos-Begriffs liegt Schmidt zufolge die Bedeutung der Lesart von Horkheimer und Adorno. Diese Bedeutung wird nach Schmidt dadurch nicht geschmälert, dass einzelne Interpretationen im Lichte neuerer Mythenforschung zu korrigieren sind.

27 Schmidt, a. a. O., S.209.

durch mimetische Anpassung an übermächtige Natur-Gewalten zum Zwecke erfolgreicher *Selbsterhaltung* gekennzeichnet ist. Insofern ist Odysseus für Horkheimer und Adorno »Urbild [...] des bürgerlichen Individuums«; ein »vorweltliches Muster« der »einheitlichen Selbstbehauptung«²⁸, aus der sich das Ich konstituiert.

Selbst wenn man im einzelnen Vorbehalte gegen die Durchführung der hier umrissenen Theoreme hat, wird man ihren Wert als erkenntnisleitende Grundannahme schwerlich leugnen können. Dieser Annahme entsprechend legt Adorno den typologischen Begriff des Bürgerlichen seinen Reflexionen über Elemente der antiken Ethik bei Sokrates, Platon und Aristoteles zugrunde. Wird Odysseus in der *Dialektik der Aufklärung* »als prototypischer Bürger«²⁹ aufgefasst, so versucht Adorno, der die Anfänge der griechischen Philosophie als »städtisch, rudimentär bürgerlich«³⁰ kennzeichnet, in der antiken Moralphilosophie spezifische Argumentationsstrukturen herauszupräparieren, deren Relevanz aus der Perspektive moderner, das heißt gegenwärtiger Problemstellungen betrachtet wird. Dieses Vorgehen nimmt den untersuchten Theoremen gegenüber eine Haltung ein, die einem historistisch orientierten Bewusstsein anachronistisch erscheinen würde. Doch es wird den zur Diskussion stehenden Theoremen darum eher gerecht als ein behutsamer »Historismus«, weil es ihren Wahrheitsanspruch ernst nimmt, der ja immer ein nicht-relativistischer ist. Und der Einwand des Unhistorischen wäre auch darum nicht triftig, weil Adorno dem geschichtlichen Erfahrungsgehalt gerade dadurch Rechnung trägt, dass er die soziale und ökonomische Basis in die Untersuchung mit hineinnimmt, die, noch unreflektiert, der antiken Moralphilosophie zugrunde liegt.

2.2 Sokrates

Zunächst verweist Adorno zustimmend darauf, dass Sokrates »in der gesamten philosophischen Tradition des Abendlandes die Rolle zugesprochen« wird, »der eigentliche Begründer der Moralphilosophie, der Ethik zu sein.«³¹ Die traditionel-

28 Adorno, GS 3, S. 61.

29 Adorno, GS 3, S. 94.

30 Adorno, GS 6, S. 309.

31 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956. – Die Philosophiegeschichtsschreibung kann sich dabei auf Aristoteles berufen (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 987 b). Zum Sokrates-Bild der Philosophiegeschichtsschreibung gegen Ende des 19. Jahrhunderts vgl. etwa Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik*, o. O. u. J., S. 15: »Mit Sokrates beginnt die selbständige

le Auffassung ist indessen nicht so einheitlich und unproblematisch, wie es den Anschein hat. Das wird bereits anhand der Verwendung der Begriffe »Ethik« und »Moralphilosophie« deutlich. Hegel zufolge begründet Sokrates die »Moralphilosophie«. Ähnlich Adorno, der in der sokratischen Problemstellung bereits die Ambivalenz der modernen Moralphilosophie angelegt sieht. Während, wie gesagt, heute die Begriffe »Moralphilosophie« und »Ethik« meist synonym verwendet werden, bevorzugt Adorno den Terminus »Moralphilosophie«.³² Freilich wird diese terminologische Differenz bei ihm nicht immer durchgehalten (was bei einer weitgehend frei gehaltenen Vorlesung nicht überrascht). Vor allem aber kann gegen dieses Sokrates-Bild eingewendet werden, dass es schließlich erst Aristoteles ist, der die Ethik als eigenständige philosophische Disziplin fundiert.

Was die Quellen und die Methodologie seiner Darstellung betrifft, so beruft sich Adorno auf Schleiermacher. Er gibt Xenophon, Aristoteles und die frühen Dialoge

Ausbildung der Ethik als Wissenschaft des praktischen, auf die Vernunft und auf die Einsicht in den Lebenszweck gegründeten Verhaltens.« Entsprechend äußert sich auch die neuere Sokrates-Forschung: »Die philosophische Leistung des historischen Sokrates lässt sich [...] dahin gehend bestimmen, daß er als erster erkannt und gefordert hat, die Philosophie müsse eine wissenschaftliche Ethik begründen, damit sinnvolles Handeln und also richtiges Leben möglich werde.« (Andreas Patzer, Sokrates als Philosoph, in: ders. [Hrsg.], Der historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 449) Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass Sokrates die praktische Philosophie noch nicht als Sonderbereich angesehen hat; die Reflexion auf praktische Fragen ist für ihn wie für Platon das vordringliche Geschäft der Vernunft und der Philosophie überhaupt. Insofern kann die Begründung der praktischen Philosophie als eigenständiger Disziplin, die sich auch terminologisch niederschlägt, Aristoteles zugeschrieben werden (vgl. dazu Herbert Schnädelbach, Vernunft, in: Philosophie. Ein Grundkurs, hrsg. v. E. Martens u. H. Schnädelbach, Reinbek b. Hamburg 1985, S. 94; vgl. auch Annemarie Pieper, Ethik und Moral, München 1985, S. 18). Hegel dagegen betont, dass Sokrates »der Moralphilosophie ihre Entstehung gab« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: ders., Werke in 20 Bänden, Frankfurt/M. 1970, Bd. 18, S. 445); darin, so referiert Ritter, liege sein »Gegensatz zur griechischen Sittlichkeit« (Joachim Ritter, Moralität und Sittlichkeit, in: Hegel in der Sicht der neueren Forschung, hrsg. v. I. Fetscher, Darmstadt 1973, S. 336).

- 32 Damit trägt er dem begriffsgeschichtlichen und sachlichen Unterschied Rechnung, dass unter »Ethik« zumeist Güter- und Tugendethiken verstanden wurden, während unter dem Namen »Moralphilosophie« seit Kant i. d. R. die Reflexion auf die Grundlagen des Handelns im Subjekt verstanden wird, wie sie für die Neuzeit typisch ist. (Für diesen Hinweis danke ich Michael Städtler.) Dass Adorno in seiner Sokrates-Darstellung den Begriff »Moralphilosophie« verwendet, ist ein Anzeichen dafür, dass er eine Lesart favorisiert hat, die jene Aspekte des sokratischen Nachdenkens über Moral fokussiert, die den im klassischen Sinne »ethischen« Diskurs bereits in Richtung auf die neuzeitliche Philosophie der Moral überschreiten.

Platons als Quellen an und verweist zustimmend auf Schleiermachers »Diktum«, »man müsse bei Sokrates die doppelte Frage stellen: was Sokrates gesagt haben könne, und was er gesagt haben müsse.«³³ Daran wird deutlich, dass es Adorno nicht um ein Sokrates-Bild zu tun ist, das primär an historischer und philologischer Abgesichertheit orientiert ist. Adorno hat eine Konstruktion aus tragenden Begriffen im Sinn – eine Konstruktion dessen, was sich als sokratische Position manifestiert hat und in der philosophischen Tradition wirkmächtig geworden ist. Dass es sich bei Adornos Verfahren um das sinnvollste handelt, belegt die historisch-philologische Sokrates-Forschung. Deren Resultate zeigen, dass eine geschichtlich verlässliche Rekonstruktion seiner Lehre heute so wenig wie zu früheren Zeiten möglich ist; daher ist man auf mehr oder weniger plausible Konstruktionen angewiesen, die sich auf die überlieferten philosophischen Zeugnisse beziehen.³⁴

Das Verfahren, das Adorno anwendet, ist von Hegel inspiriert. Es findet sich zwar kein Verweis darauf; aus dem gesamten Duktus und den Schwerpunkten der Darstellung geht aber deutlich hervor, dass Adorno als Folie seiner Interpretation das Sokrates-Kapitel aus Hegels »Geschichte der Philosophie« zugrunde gelegt hat. Adornos Sokrates-Deutung ist damit zugleich auch eine Auseinandersetzung mit der hegelschen.

Die Rekonstruktion der sokratischen Moralphilosophie arbeitet deren Doppelcharakter heraus: Die Wendung auf das Individuum enthält Adorno zufolge zugleich die Begründung des Autonomiegedankens und die Tendenz zum Rückzug in die Privatsphäre. Damit wird die Position des Sokrates als Urbild der modernen Moralphilosophie deutbar.

Mit der Sophistik teilt Sokrates die »praktische Richtung des Philosophierens« und die »Reflexion auf das Subjekt«³⁵. Was ihn von ihr unterscheidet, ist der Versuch, »die Sphäre des Normativen und darüber hinaus überhaupt die Sphäre einer jeglichen Objektivität nicht dogmatisch zu sichern, indem er auf bereits vorgegebene Normen reflektiert [...], sondern sie aus der Betrachtung der Subjektivität selbst zu gewinnen«³⁶, also indem er Normativität im Rekurs auf Subjektivität ableitet. Adorno verweist auf die Beziehung zu Kant, die sich daraus ergibt, betont aber, dass

33 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956. – Vgl. Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher, Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen, in: Der historische Sokrates, a. a. O., S. 41 ff.

34 Patzer hat gezeigt, dass das bereits Xenophons Vorgehen gewesen ist (vgl. Patzer, a. a. O., S. 434 ff.).

35 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956. – Ähnlich äußert sich auch Schulz: »Sokrates ist und bleibt einer der wesentlichen Begründer der abendländischen Ethik, insofern er die Subjektivität als *konstitutives Prinzip* für das ethische Handeln entdeckt.« (Walter Schulz, Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989, S. 78).

36 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956.

Sokrates nicht wie Kant die moralische Objektivität als vom Subjekt selbst Produziertes begreift, also nicht als gewissermaßen nach außen gewendete Subjektivität, sondern als eine ontologische Objektivität, zu der sich das Subjekt objektiv verhält.³⁷

Adorno bezeichnet die Erfahrung der Auflösung eines ehemals festgefügteten Staatswesens³⁸ mit Hegel als entscheidenden historischen Hintergrund der auf Praxis gerichteten Philosophie des Sokrates. Während Hegel jedoch den Akzent darauf legt, dass Sokrates selbst die »unbefangene Sittlichkeit«³⁹ der Athener ins Wanken bringt und durch die Reflexion auf die Freiheit des seiner selbst bewussten Subjekts in Moralität überführt,⁴⁰ betont Adorno den komplementären Aspekt der verändernden Wiederherstellung einer verlorengegangenen traditionellen Verbindlichkeit, die Sokrates, gegen die relativistische Tendenz seiner Zeit, intendiert. Auch und gerade dadurch wird er für Adorno zum Urbild neuzeitlicher Moralphilosophie: »Diese Situation der Rettung von traditionellen Seinsgehalten durch die Besinnung auf das emanzipierte Individuum und dessen Kräfte ist nicht nur die spezifische Situation des Sokrates, sondern die Ausgangssituation der eigentlichen moralischen Problematik«⁴¹.

Moralphilosophische Reflexion kann erst dann stattfinden, wenn die Einbindung des Individuums in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang nicht mehr

37 Dass die auf sich reflektierende Subjektivität eine neue Objektivität intendiert, die sie aus sich heraus setzt, bezeichnet Hegel als den wesentlichen Zug der sokratischen Philosophie, ohne allerdings an dieser Stelle den Bezug zu Kant herzustellen: »Reflexion, Zurückführung der Entscheidung aufs Bewußtsein ist ihm [Sokrates] gemeinschaftlich mit den Sophisten. Aber das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebenso sehr nicht subjektiv, sondern objektiv ist; darin ist die Freiheit des Bewußtseins enthalten, daß das Bewußtsein bei dem, worin es ist, bei sich selbst sei, – dies ist eben Freiheit. Das Prinzip des Sokrates ist, daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseiende (ist), – daß er dies aus sich zu finden habe, daß er zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseins in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Heraus aus seiner besonderen Subjektivität [...]. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürsichseienden Allgemeinheit« (Hegel, a. a. O., S. 443). – Zum Verhältnis von Sokrates zur Sophistik vgl. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Zweiter Teil, erste Abteilung, Leipzig 1889, S. 187 ff. sowie (den von Adorno benutzten) Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, fortgef. v. M. Heinze, Erster Teil: *Das Altertum*, hrsg. v. K. Praechter, Berlin 1920, S. 143 ff.

38 Vgl. Adorno, PM 1, 11. 12. 1956. – Vgl. auch Hegel, a. a. O., S. 448 u. 469.

39 Hegel, a. a. O., S. 443.

40 Vgl. Hegel, a. a. O., S. 481 u. 445, wo auch der Bezug zu Kants Moralphilosophie benannt wird. Hegel stellt die sokratische Moralphilosophie als die Stufe des Übergangs von Sittlichkeit in Moralität dar.

41 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956.

unbefragt vorgegeben, sondern problematisch geworden ist. Erst die reflektierte Erfahrung gesellschaftlicher Gegensätze macht die philosophische Besinnung auf das Verhältnis von besonderen Interessen des einzelnen und allgemeinem Interesse der Gesellschaft als ganzer erforderlich. Die Antworten der griechischen Ethik auf diese Frage sind nun im Wesentlichen durch die Intention gekennzeichnet, die Harmonie zwischen Besonderem und Allgemeinem wieder herzustellen. Nicht das Individuum im modernen Sinn, sondern die Polis und die zu ihrer Aufrechterhaltung notwendigen Tugenden sollen Träger des ethischen Prinzips sein. Das leugnet Adorno auch nicht. Seine Sokrates-Deutung zeigt aber, dass in dem Moment, wo die Reflexion auf das Individuum unabweisbar geworden ist, die spezifischen Wesenszüge neuzeitlicher Moralphilosophie in die Welt gekommen sind – auch wenn die Lehrstücke der antiken Polis-Ethik diesen Zügen noch gar nicht voll Rechnung tragen können. Sie entfalten sich erst im Lichte des historisch Späteren.

Horkheimer hat Sokrates als *den* Exponenten »der abstrakten Idee der Individualität« begriffen: als den ersten, »der ausdrücklich die Autonomie des Individuums hervorkehrte. Sokrates' Bejahung des Gewissens hob das Verhältnis des Individuellen und Allgemeinen auf eine neue Ebene. Das Gleichgewicht wurde nicht mehr aus der etablierten Harmonie innerhalb der Polis abgeleitet; im Gegenteil, das Allgemeine wurde jetzt als eine innere, fast sich selbst beglaubigende Wahrheit gefaßt, die im Geiste des Menschen ihre Stätte hat«⁴². Daran knüpft Adorno an, wenn er das sokratische Daimonion als »ethische Instanz«⁴³ bezeichnet, die bereits moderne Elemente enthält. Im Unterschied zur überwiegenden Ansicht der Tradition versteht Adorno das Daimonion als »Stimme des Gewissens«⁴⁴. Überliefert ist, dass es für Sokrates eine innere Stimme darstellt, durch die ihm göttliche Zeichen zuteil werden. Sie hindert ihn daran, das Falsche zu tun: »eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will,

42 Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M. 1985, S. 129.

43 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956.

44 Ebd. – Siehe dazu Zeller, a. a. O., S. 85 ff. Hegel zufolge ist das Daimonion weder »Schutzgeist, Engel« noch »Gewissen« (a. a. O., S. 491). Denn das Gewissen ist »die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes«, das Daimonion dagegen das notwendige Komplement dieser Allgemeinheit, die »Einzelheit des Geistes« (ebd.). Das Gewissen ist nach Hegel die Erscheinungsweise des Allgemeinen im Besonderen, die Repräsentanz allgemeiner Wahrheit im besonderen, seiner selbst gewissen Geist – eine Stufe der Vermittlung, die mit dem Daimonion noch nicht erreicht ist. Es steht nach Hegel vielmehr für die noch nicht ganz zu sich selbst gekommene Innerlichkeit des partikularen Subjekts, die ihrem Träger als treibende Kraft, als »Dämon«, gegenübertritt (vgl. a. a. O., S. 491 f. u. 495). Hegel versteht das Daimonion als Mitte zwischen dem »Äußerlichen« des griechischen Orakels und dem »rein Innerlichen« (a. a. O., S. 495) des Geistes; es wäre demnach gleichsam das Privatorakel des Sokrates.

zugeredet aber hat sie mir nie.«⁴⁵ In der eigentümlichen Verkleidung dieser inneren Stimme als Organ einer Gottheit entdeckt Adorno die dämonologische Wiederkehr des verdrängten »mythischen Erbes«, die gleichzeitig die »Vorform des Subjektivismus«⁴⁶ ist. Demzufolge drückt sich im Daimonion ein Rückgriff aus auf die von der offiziellen polytheistischen Religion der Griechen verbannte und unterdrückte »chthonische und animistische« Gestalt der ihr vorausgegangenen Formen; ein verwandelnder Rückgriff, der auf die Krise der institutionalisierten Religion eines Staatswesens reagiert, das von politischen Veränderungen erschüttert ist. Das »Wiederaufflammen des animistischen Geisterglaubens« gehört für Adorno mit der Erstarkung der Subjektivität zusammen, die bei Sokrates »als ein ontologisch Substantielles, als animistische Kraft vorgestellt wird«⁴⁷. Die Berufung auf das eigene Wissen bedarf noch des Umwegs über eine frühere Stufe der Erkenntnis, die gegen das »offizielle« Denken ausgespielt werden kann.

Das subjektive Prinzip verkörpert das Daimonion Adorno zufolge vor allem insofern, als es bereits eine inhaltslose, abstrakt-formale »Instanz der Vernunft«⁴⁸ ist, die die Entscheidungen des Subjekts zu dessen eigener Sache macht. Adorno bringt dies nun mit drei weiteren Elementen der sokratischen »Lehre« zusammen: mit der Auffassung, dass die Menschen niemals aus freiem Willen, sondern immer nur unfreiwillig und aus Mangel an Einsicht das Böse tun;⁴⁹ mit der – aus der Identifizierung von Tugend und Wissen folgenden⁵⁰ – Annahme, es gebe nur *eine* Tugend; und mit der damit verbundenen These der Lehrbarkeit der Tugend. Daraus leitet er ab, dass bei Sokrates bereits eine frühe Form der Rückführung auf das rationale Einheitsprinzip in der Moralphilosophie vorliegt. Er folgert: »Die Verhaltensweisen, die als die ethisch normativen gelten, sollen auf eine strikte

45 Platon, Apologie, 31 d (in: Ders., Sämtliche Werke, übers. v. F. Schleiermacher, hg. v. W. F. Otto u. a., Hamburg 1980, Bd. 1, S. 22). – Nach Xenophon allerdings gibt das Daimonion nicht nur negatorische Ratschläge, sondern sagt Sokrates auch, *was* er zu tun habe (vgl. Xenophon, Memorabilien, IV, 3, 12; in: Xenophon, Die sokratischen Schriften, Stuttgart 1956, S. 166). Adorno scheint Platons Überlieferung zu folgen, denn er spricht an anderer Stelle von Sokrates' »Negativismus« (vgl. Adorno, PM 1, 11. 12. 1956).

46 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Vgl. dazu Platon, Apologie, 37 ab. Zu Adornos Aktualisierung des »soldatischen Rationalismus« vgl. 4, 224 (*Minima Moralia*).

50 Vgl. dazu Xenophon, Memorabilien HI, 9, 4 und Aristoteles, Nikomachische Ethik 1144, b 18–30.

Einheit zurückgeführt werden, die kaum eine andere als die Vernunft sein kann.«⁵¹ Dabei steht das Daimonion Adorno zufolge jedoch nicht im Widerspruch zum Normenkodex seiner Zeit. Denn Sokrates verlege zwar in seinem »Appell an die abstrakte Vernunft« die Handlungsprinzipien aus der Konvention in den einzelnen Menschen; sein Daimonion sei aber zugleich »unkritisch mit den populären Normen in Übereinstimmung gebracht«, das heißt mit den »kodifizierten Rechtsnormen« und den »nicht kodifizierten Sitten der Menschen«⁵² ausbalanciert.⁵³

Im Zentrum der sokratischen Philosophie steht nach Adorno die Selbsterhaltung der substantiell gedachten Seele als höchster Zweck.⁵⁴ Den ethischen Utilitarismus, der Sokrates zugeschrieben wird,⁵⁵ interpretiert er daher als einen Vorgriff auf die christliche Ethik, weil bereits für Sokrates der »konsequente Nutzen [...] der für das eigene Seelenheil, die eigene Unsterblichkeit«⁵⁶ ist. Die Vorstellung des Guten ist, wie Adorno hervorhebt, in der Antike noch nicht von der des Nützlichen getrennt. Dass beide auseinandertreten, ist Resultat der »Brechung der Welt durch den Christianisierungsprozeß«⁵⁷. Dementsprechend gehören bei Sokrates der Nutzen des partikularen Individuums und das Gute, das nichts anderes ist als der Nutzen des universalen Ganzen, noch zusammen. Erst die Erfahrung, dass der partikulare Nutzen, wenn er absolut gesetzt wird, in das Gegenteil universaler Nützlichkeit umschlägt, lässt allmählich einen Begriff des Guten entstehen, der sich von der Nützlichkeit »emanzipiert« hat und in der Neuzeit zur idealistischen Ächtung des Utilitarismus führt, weil die Beziehung auf »konkreten Nutzen« nun als »Verunreinigung« des »abstrakten Vernunftprinzips«⁵⁸ erscheint.

In der noch unangefochtenen Utilitätsvorstellung der sokratischen Ethik erkennt Adorno indessen auch das Element der Beschränktheit. Zwischen dem

51 Adorno, PM 1, 11. 12. 1956

52 Ebd.

53 Diese Einschätzung befindet sich insofern in Einklang mit der Tradition und der neueren Sokrates-Forschung, als dort die Auffassung herrscht, dass die Anklage gegen Sokrates letzten Endes auch vom Standpunkt des Gemeinwesens aus nicht gerechtfertigt gewesen sei, weil Sokrates sich den gültigen Normen gegenüber keineswegs einfach destruktiv verhalten hätte (zu Hegels abweichender Auslegung in dieser Frage vgl. Hegel, a. a. O., S. 496 ff.).

54 Vgl. dazu Zeller, a. a. O., S. 154 f.

55 Vgl. Zeller, a. a. O., S. 149 ff. – Siehe auch Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, hg. v. K. Schlechta, Bd. 2, München 1977, S. 648 (Aph. 190).

56 Adorno, PM 1, 13. 12. 1956.

57 Ebd.

58 Ebd.

hoch angesetzten Vernunftideal der Identität von Tugend und Wissen und der »Vereidigung auf partikulare Zwecke«⁵⁹, die in dem lebenspraktischen Zug der sokratischen Fragestellungen waltet, sieht er ein Missverhältnis, das ihm zufolge charakteristisch für die Moralphilosophie insgesamt ist. Es scheint demnach zur »Ontologie des Ethischen« zu gehören, »daß die Erhabenheit der Ideale, [...] das ungeheure Pathos, mit dem der Gedanke sich über die Niedrigkeit der Existenz zu erheben trachtet, und die Kleinlichkeit in der dumpfen Alltäglichkeit«⁶⁰ stets gemeinsam auftreten. Ebenso kann die dezidierte Ablehnung der Naturphilosophie bei Sokrates, die allgemein bezeugt ist,⁶¹ als Ineinanderspielen von aufklärerischer Kritik an mythologischen Restbeständen und dogmatischer Selbstbeschränkung des Gegenstandsbereichs philosophischer Spekulation interpretiert werden.⁶² Daher ist der »Übergang des Allgemeinen an das Private« Adorno zufolge das Eigentümliche, »das eigentliche *cachet* des Sokrates-Bildes«; in dieser Hinsicht bedeutet seine subjekt-zentrierte Ethik einen »Verzicht auf den Gedanken an die Totalität« zugunsten der »Beschränktheit auf das existentielle Moment«⁶³.

Gleichwohl liegt für Adorno die bleibende Stärke der sokratischen Position in seinem »ethischen Intellektualismus«⁶⁴. Das gute Handeln beruht nach Sokrates, wie bereits erwähnt wurde, auf der richtigen Einsicht, also auf dem Wissen.⁶⁵ Interessant ist, dass Adorno den Begriff des ethischen Intellektualismus mit implizitem Bezug auf die Moraltheorie des französischen Materialismus erläutert. Die richtige Einsicht, die gutes Handeln nach Sokrates ermöglicht, ist Adorno zufolge nämlich nichts anderes als »Einsicht in das eigene wohlverstandene Interesse«⁶⁶. Der Begriff des »wohlverstandenen Interesses« stammt von Helvétius und bezeichnet die Kraft, vermöge derer die Individuen trotz des Egoismus, der ihnen wesentlich ist,

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Vgl. dazu z. B. Zeller, a. a. O., S. 132 ff.

62 Vgl. Adorno, PM 1, 13. 12. 1956. – Diese Interpretation setzt allerdings voraus, dass Sokrates' Kritik an der Beschäftigung mit Naturphilosophie überhaupt übt; ob das der Fall ist, oder ob er nicht vielmehr nur eine bestimmte Gestalt der (herabgesunkenen) Naturphilosophie im Blick gehabt hat, wie Zeller vorsichtig nahelegt, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

63 Adorno, PM 1, 13. 12. 1956. – Laut Hegel fehlt bei Sokrates die »Konstruktion des Ganzen« (Hegel, a. a. O., S. 480).

64 Adorno, PM 1, 18. 12. 1956.

65 Vgl. dazu Zeller, a. a. O., S. 141 ff.

66 Adorno, PM 1, 18. 12. 1956.

aus Einsicht moralisch handeln können.⁶⁷ Das zeigt noch einmal, dass es Adorno um eine systematische Konstruktion der Problematik geht. Obwohl Adorno den französischen Materialismus gar nicht erwähnt, wird durch die Verwendung eines seiner zentralen Begriffe deutlich, dass es eine inhaltliche Beziehung zur sokratischen Thematik gibt. Den Berührungspunkt bildet die Berufung auf das Interesse der Individuen und seine theoretische Reflexion.

Die Ablehnung, die der Intellektualismus der sokratischen Ethik in der philosophischen Tradition erfahren hat,⁶⁸ begreift Adorno als Symptom eines Widerspruchs, der die entfaltete idealistische Moralphilosophie durchzieht. Dass die Vernunft stets als höchste moralische Instanz angesehen wird, gleichzeitig aber sittliches Handeln auch naiv, das heißt ohne reflektierte Einsicht in moralische Normen und ihre Prinzipien möglich sein soll, drückt demnach eine verborgene, ihrer selbst nicht bewusste Tendenz aus. In der Neuzeit entsteht die Notwendigkeit, Normen – die den Zusammenhalt des gesellschaftlichen Ganzen gewährleisten und die von den einzelnen Menschen verinnerlicht werden müssen – nicht mehr bloß gewaltsam zu dekretieren, sondern für ihre Geltung eine Legitimationsgrundlage zu schaffen. Aus dieser Notwendigkeit, den sittlichen Kodex der bürgerlichen Gesellschaft rational zu rechtfertigen, erwächst die kritische Kraft normativer Reflexion. Die hier bereits angelegte Differenzierung zwischen Sein und Sollen wirft die Frage nach der Rechtfertigung des Bestehenden auf. Ist diese kritische Dimension erst einmal entbunden und drängt auf Autonomie, dann widerspricht sie »der sozialen Funktion der Moral«, die darin besteht, »die gesellschaftlichen Normen zu verinnerlichen«⁶⁹. Damit richtet sie sich gegen die Funktion, aus der sie ursprünglich entstanden und der sie untergeordnet ist. Dieser potentiell emanzipatorische Prozess muss nun durch die affirmative Berufung auf Naivität wieder zurückgeschraubt werden.⁷⁰ Der Grund dafür ist nicht die Borniertheit der Philosophen. Vielmehr ist dieser Vorgang objektiver Reflex des problematischen Status der Moralphilosophie

67 Vgl. Helvetius, *De l'esprit*, zit. nach Eislers Handwörterbuch der Philosophie, Berlin 1922, S. 313.

68 Vgl. Aristoteles, *Magna Moralia* 182 a; vgl. auch Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., sowie Zeller, a. a. O., S. 142 u. S. 149.

69 Adorno, PM 1, 18. 12. 1956.

70 Vgl. PM 1, 18. 12. 1956. – An dieser Stelle will Adorno seine stringente Argumentation durch den kritischen Verweis auf Kant belegen. Das leuchtet jedoch nicht ein. Denn nach Kant gibt es zwar *gutes* Handeln ohne moralphilosophische Überlegung; die im emphatischen Sinn moralische Handlung aber ist erst die, die »aus Pflicht« geschieht, das heißt aus reflektierter Einsicht in das Sittengesetz (vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erster Abschnitt). In Adornos systematischer Kant-Kritik kommt dieser Gedanke, soweit ich sehe, auch nicht mehr vor (siehe unten, Kapitel 4).

in antagonistischen, durch Herrschaft zusammengehaltenen Gesellschaften. Der Wahrheitsgehalt der strikt durchgehaltenen Annahme einer Identität von Tugend und Wissen ist daher, so könnte man Adornos Gedankengang interpretieren, die vorweggenommene Kritik an dieser Ambivalenz. »Das Großartige an der Theorie von der Basiertheit der Moral in der Vernunft ist, daß Sokrates im Gegensatz zu allem späteren Denken die Katze aus dem Sack gelassen [...] und die volle Konsequenz dessen formuliert hat, wohin [...] die vernünftige Begründung des sittlichen Handelns führt«⁷¹. Dagegen hat sich die Moralphilosophie als entfaltete Disziplin auf die »Departementalisierung«⁷² des Individuums gemäß der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zurückgezogen. Die Zerlegung des Menschen in die Sphären der Vernunft und des Willens ist Adorno zufolge Resultat eines Prozesses, der in der Antike begonnen hat und in der späteren moralphilosophischen Hypostasierung des vergegenständlichten Willens terminiert.

2.3 Platon

Die Aufspaltung des Individuums, der Konflikt zwischen seinem sinnlich vermittelten Glücksanspruch und seiner Einbindung in den hierarchischen Zusammenhang der Polis, die dem Glücksanspruch zunächst unvermeidlich zuwiderläuft, ist bei Platon reflektiert. Im Zentrum seiner Ethik steht die Glückseligkeit des einzelnen; ein Telos, das bereits insofern gebrochen ist, als sie nur durch die richtige Einordnung in das Gemeinwesen zu haben ist. Dessen Ordnung versteht Platon als weltliche Entsprechung des Kosmos der Ideen. Die Glückseligkeit, der Besitz des Guten, liegt ihm zufolge in der Abwendung von der Sinnenwelt und in der Hinwendung der Seele zur Kontemplation der »Idee des Guten«⁷³. Den Versuch, das erwachende selbstbezügliche Bewusstsein des einzelnen Subjekts und die damit verbundene Vorstellung von Glück und Erfüllung mit den Einschränkungen und Herrschaftsansprüchen zu vermitteln, auf denen die Polis basiert, bezeichnet Adorno als den »Doppelcharakter«⁷⁴ der platonischen Moralphilosophie. Indem Platon das Glück und die Lust der Sinnenwelt als Vergängliches, nicht im nachdrücklichen Sinn Seiendes, erweist und ihr die Sphäre der Ideen als einzigen Ort wahrer Glückseligkeit gegenüberstellt, nimmt seine Vorstellung des Eudaimonismus bereits spezifisch

71 Adorno, PM 1, 18. 12. 1956.

72 Ebd.

73 Platon, Politeia 505 a.

74 Adorno, PM 1, 20. 12. 1956.

bürgerliche Elemente der modernen Moralphilosophie vorweg: Sie trennt virtuell die Vorstellung des Guten von der des Angenehmen oder Nützlichen. Aber sie tut das nicht radikal, wie später die protestantische Ethik, sondern versucht eine Vermittlung. Ebenso, wie die Sinnenwelt von der Welt der Ideen getrennt ist, zugleich aber an ihr teilhat, lässt uns nach Platon die Erfahrung des sinnlichen Glücks selbst dessen Mangelhaftigkeit und Vergänglichkeit erfahren und veranlasst uns, kraft der Vernunft zum wahren Glück in der Anschauung des Göttlichen und der Idee des Guten, das heißt zur Tugend, aufzusteigen.⁷⁵ Bei Platon findet sich »wohl zum ersten Mal die eigentümlich gespaltene Stellung des bürgerlichen Bewußtseins zum Glück [...], zur Erfüllung der Begierde, und [...] zu deren Negation, zur Askese, zur abstrakten Disziplin«⁷⁶.

Platon versucht also Adorno zufolge, Eudaimonismus und Tugendlehre miteinander zu vermitteln. Wie das vor sich geht, zeigt Adorno an der Untersuchung der Lust im *Protagoras*. Dort wird dargelegt, dass das Gute und das Böse nicht identisch sind mit Lust und Unlust. Gegen das Lustprinzip des Hedonismus wird in einer argumentativen Nebenlinie des Dialogs geltend gemacht, dass mit späterer Unlust bezahlen muss, wer sich ungehemmt der Sinnenlust überlässt.⁷⁷ Die vernunftgeleitete Erkenntnis des »Wahren der Seele«⁷⁸ ist allein imstande, »die Gewalt des Scheins«⁷⁹ zu brechen und zu zeigen, »daß das Heil unseres Lebens auf der richtigen Auswahl von Lust und Unlust beruht, der mehreren oder weniger, größeren oder kleineren sowohl nahen als fernen«⁸⁰. Darin erkennt Adorno »ein Urmotiv der gesamten bürgerlichen Moralphilosophie«: die »Verschiebung der Lust«.⁸¹ Der unmittelbaren Erfüllung des Glücksanspruchs wird eine »Art von Kalkül«⁸² entgegengehalten, das auf dauerhafteres Glück in der Zukunft verweist. Adorno bezeichnet dieses Kalkül als bürgerlich, weil es zwei Voraussetzungen hat, die in der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft zu gleichsam allumfassenden konstitutiven Prinzipien werden: die »Festigkeit der Zeitordnung« und die »Festigkeit der Eigentums- und Generati-

75 Vgl. ebd.

76 Ebd.

77 Vgl. *Protagoras*, 353 d ff.

78 A. a. O., 356 e.

79 A. a. O., 356 d.

80 A. a. O., 357 ab.

81 Adorno, PM 1, 20. 12. 1956. – »Verschiebung« wird bei Adorno nicht als psychoanalytischer Terminus verwendet (vgl. etwa Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, in: Studienausgabe Bd. II, S. 305 ff.), sondern bedeutet zeitlicher Aufschub.

82 Adorno, PM 1, 20. 12. 1956.

onsverhältnisse«.⁸³ Freilich, so betont Adorno, hat das Motiv der aufschiebenden Versagung des Glücksanspruchs im *Protagoras* noch nicht den Charakter einer an ökonomischen Kriterien und am »Sicherheitsbedürfnis«⁸⁴ orientierten Arbeitsmoral der Neuzeit, sondern spricht gewissermaßen ohne Hintergedanken im Namen des individuellen Interesses an der Glückseligkeit. Im *Phaidon* jedoch wird das Motiv der Verschiebung derart »sublimiert«, dass den Philosophen, die im Leben asketisch sind, nach dem Tod das wahre Glück versprochen wird, »und zwar in Gestalt von besonders günstigen Plätzen im Jenseits«⁸⁵: Weil ihre Seele nach dem Tod unter den Göttern weilen soll, »enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller vom Leibe herrührenden Begierden und harren aus und geben sich ihnen nicht hin«⁸⁶; und nicht etwa deshalb, weil sie »Armut« oder »Ehrlosigkeit« im Leben fürchten. Hier wird bereits die Konsequenz formuliert, zu der »jede moralische Ideenlehre«⁸⁷ genötigt ist. Weil im realen Leben der Individuen sich stets zeigt, dass es für die momentane Versagung schließlich doch keine spätere Befriedigung der Bedürfnisse und keine Erfüllung gibt, wird das Verheißene ins Überzeitliche, Ewige verlegt. Die Ontologie der vermeintlich wesenhaften moralischen Kategorien ist das Ergebnis eines Reflexionsprozesses, der aus dem Ungenügen an der Wirklichkeit die falsche Konsequenz zieht und »innerzeitliche Ordnungen [...] hypostasiert [...] als wären sie ewig«⁸⁸. Die Vertröstung auf späteres Glück wird dadurch in die Ewigkeit verlegt und dem innerzeitlichen Leben der Menschen entgegengesetzt, dem sie doch in Wahrheit angehört. Das hat nach Adorno sowohl eine apologetische als auch eine kompensatorische Funktion: Gerechtfertigt wird die Insistenz auf der Geltung moralischer Gebote; kompensiert wird das Mangelhafte der zeitlichen Ordnung der Wirklichkeit – aber nur, indem sie als höhere, wesenhafte Vernunft verklärt wird, die den realen Verhältnissen enthoben sein soll. »So haben wir seit Platon das unauflösliche Bündnis einer Vorstellung von zeitloser Ewigkeit und asketischer Moral.«⁸⁹

83 Adorno, PM 1, 20. 12. 1956. – Zum Zusammenhang von Eigentum und Moralkodex bemerkt Nietzsche – die sozialistische Theorie der Moral, die er widerlegen möchte, lediglich variierend und bestätigend –: »Man gräbt die Moral um, wenn man die Grenzsteine umgräbt.« (Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, in: Werke Bd. 1, S. 988).

84 Vgl. PM 1, 20. 12. 1956.

85 Adorno, PM 1, 20. 12. 1956. – Vgl. Platon, *Phaidon* 80 d – 81 e.

86 Platon, *Phaidon* 82 c. Vgl. auch *Politeia*, 619 b ff.

87 Adorno, PM 1, 20. 12. 1956.

88 Ebd.

89 Ebd.

Adorno verwendet den Begriff der »asketischen Moral« hier nicht im Sinne von Nietzsche. Dort steht er zunächst für den selbstbetrügerischen Masochismus christlicher Jenseitsfixierung.⁹⁰ Später wird der Begriff dann als Triebkraft des lebensverneinend »transfigurierten« »Willens zur Macht« im »asketischen Ideal« bestimmt,⁹¹ welche die Philosophie in die Welt bringt. Gleichwohl schließt sich Adorno hier der Sicht Hegels und Nietzsches insofern an, als sie auf die Bedeutung Platons als des geistigen Wegbereiters des Christentums verweisen. Für Nietzsche ist das Christentum die geschichtlich folgenreiche Popularisierung von »Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich«⁹². Anders als Nietzsche sieht Adorno darin freilich nicht den verhängnisvollen Keim der europäischen Dekadenz, sondern einen Versuch, Humanität zu verwirklichen – wenn auch in historisch noch beschränkter Gestalt.

Dem »Bündnis« liegt die Erfahrung realer Negativität zugrunde. Sinnliche Lust, das Urbild des Glücks, ist nicht losgelöst von ihrem Gegenteil zu haben; daher wird im Interesse der Lust die Einlösung des Glücksanspruchs ins Jenseits der Sinnlichkeit verlegt.⁹³ Und die Verbindung von »Moral und Zeitordnung«⁹⁴ hat überdies, wie Adorno an anderer Stelle hervorhebt, einen realen Grund. Die Verbindungen, die Menschen untereinander eingehen, und die als solche die Basis der Moralität darstellen, enthalten, vermittelt durch ihre Stelle im Kontinuum der Zeit, stets ein zugleich kontingentes und irreversibles Moment, das ihnen auch in einer Vergesellschaftungsform anhaften würde, die von der Heteronomie herrschaftlicher und ökonomischer Zwänge befreit wäre.⁹⁵ Doch dieses objektive Moment ist gleichzeitig auch geschichtlich geworden: vermittelt durch Herrschaftsgeschichte. »Die Irreversibilität der Zeit gibt ein objektives moralisches Kriterium ab. Aber es ist dem Mythos verschwistert wie die abstrakte Zeit. [...] Historisch ist der Zeitbegriff selber auf Grund der Eigentumsordnung gebildet.«⁹⁶

90 Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke* Bd. 2, S. 766, und *Menschliches, Allzumenschliches*, in: *Werke* Bd. 1, S. 535 ff.

91 Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 839 ff.

92 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 566.

93 Entsprechend wird im *Philebos* die »Lebensweise des Einsichtigen« als diejenige bestimmt, die weder durch Lust noch durch Unlust gekennzeichnet ist, sondern durch einen »dritten [...] Zustand« jenseits von beidem; vgl. Platon, *Philebos*, 32 c – 33 c.

94 Adorno, *GS* 4, S. 86.

95 Vgl. ebd. – So betont Adorno, dass sich auf dem Gebiet der erotischen Beziehungen aus der zeitlichen »Reihenfolge«, in der man »Menschen kennenlernt« (ebd.), moralische Konsequenzen ergeben.

96 Adorno, *GS* 4, S. 87.

In der Moralphilosophie, die zur Ideenlehre Zuflucht nimmt, um einen Garanten für die Einlösung des Glücksverlangens und für die ethische Objektivität zu erhalten, ist die Verstrickung von geschichtlich-gesellschaftlicher Genesis des Moralischen und seinem überzeitlichen Geltungsanspruch jedoch nicht reflektiert. Es zählt für Adorno zu den Elementen der »Urgeschichte des Moralischen«⁹⁷, dass durch die Anbindung der Tugenden an die ontologisierte Vernunft die Ethik gewissermaßen verabsolutiert wird. Dadurch wird ihm zufolge »der Begriff eines bedingt Guten aufgehoben«; statt dessen herrscht die Annahme vor, dass »das Gute selber überhaupt nur möglich sein soll als das unbedingt Gute, demgegenüber das bedingt Gute von vornherein der Geringschätzung verfällt.«⁹⁸ Die Intention der Rettung des Glücksanspruchs vor der Vergänglichkeit verkehrt sich – zumindest ansatzweise – ungewollt in ihr Gegenteil, wenn das Verlangen nach einem richtigen Leben, das immer das Verlangen konkreter Individuen ist, durch die Bestimmung der Tugend als Teilhabe an der Idee des Guten aus der Sphäre der geschichtlich-gesellschaftlichen Verwirklichung des Guten herausgehoben wird. Platons antihedonistische Ablösung der Glückseligkeitsvorstellung vom sinnlichen Glück bestimmt die Eudaimonie und die Tugenden, die der Weg zu ihr sind – damit aber letztlich die »Norm des menschlichen Verhaltens« –, als »Teilhabe an der Ideenwelt«. Daher leitet sie Adorno zufolge einen moralphilosophischen Prozess der »Verinnerlichung«⁹⁹ ein. Weil Platons Ethik das Gute und das Schöne in eins setzt und die Schau der Ideen zum höchsten Ziel hat, fasst sie das theoretisch-kontemplative Verhalten »als das einzig moralische« auf und enthält insofern bereits »ein Moment von Resignation gegenüber der Erfüllung der Ziele und Bedürfnisse des je einzelnen«.¹⁰⁰

Die Aufgabe der Vermittlung zwischen dem einzelnen Subjekt und der Glückseligkeit hat bei Platon die Tugend zu erfüllen. Tugend ist das Mittel, Glückseligkeit zu erreichen. »Denn«, so heißt es etwa im Gorgias, »wer rechtschaffen und gut ist, der [...] ist glücklich [...]; wer aber ungerecht und böse, ist elend.«¹⁰¹ An Platons Begriff der Tugend wird nach Adorno die klassisch-antike Grundannahme deutlich, »daß die Antinomie, die zwischen Allgemeinem und Besonderem herrscht, gelöst werden kann durch eine bestimmte Art von Takt, dadurch, daß man die gegeneinander

97 Adorno, PM 1, 20. 12. 1956.

98 Ebd.

99 Adorno, PM 1, 8. 1. 1957. – Zu Platons Kritik am Hedonismus vgl. auch Herbert Marcuse, Zur Kritik des Hedonismus, in: Zeitschrift für Sozialforschung Jg. 7 (1938), S. 55 ff., insbes. S. 66 ff.

100 Adorno, PM 1, 8. 1. 1957. – Zum Begriff der »Ideenschau« vgl. Theodor W. Adorno, Philosophische Terminologie, hrsg. v. R. zur Lippe, Bd. 2, Frankfurt/M. 1974, S. 284.

101 Platon, Gorgias 470 e.

divergenten Momente ausgleicht¹⁰². Und zugleich zeigt sich, dass dieser Ausgleich nur Schein ist, die Antinomie dagegen bestehen bleibt. Das bezieht sich sowohl auf das Verhältnis der einzelnen Tugenden untereinander im seelischen Gefüge als auch auf die Gruppen von Menschen, die Stände, die im gesellschaftlichen Ganzen die Seelenteile repräsentieren.

Nach Platon sind die vier Haupttugenden Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung bzw. Besonnenheit (Sophrosyne).¹⁰³ Mit Ausnahme der Tapferkeit zeichnen sie sich Adorno zufolge allesamt durch ihren »relativ abstrakten Charakter«¹⁰⁴ aus: Weisheit, als Tugend der Vernunft, ist die formale, gesetzgebende Instanz, Sophrosyne hat für die richtige Proportion der Seelenteile zu sorgen und Gerechtigkeit steht dafür ein, dass jede Seelentätigkeit genau die ihr eigentümliche Bestimmung verfolgt. Systematisch sind diese drei Tugenden auf die Vernunft – das spezifische Vermögen des Menschen, zur Ideenwelt aufzusteigen – beziehbare; auch die Gerechtigkeit, die unter den Kardinaltugenden die zentrale Stelle einnimmt, geht aus der richtigen Erkenntnis hervor. Einzig die Tapferkeit fällt da heraus; sie ist nach Adorno eine Art »archaischen Erbes«, das nicht aus der Vernunft, sondern aus »den kriegerischen Verhältnissen« der Antike abzuleiten ist. Von dieser unvermeidlichen Konzession an die nicht-vernünftige Wirklichkeit abgesehen, sind die platonischen Tugenden für Adorno »formale Bestimmungen«, in denen sich bereits eine Antizipation des modernen Vernunftreduktionismus auf dem Gebiet des Moralischen Bahn bricht. Zudem drückt sich in der Aufspaltung der Seele, die an der Vorstellung gesellschaftlicher Arbeitsteilung gewonnen ist, eine »Tendenz zur Verdinglichung der einzelnen Seelenkräfte« aus.¹⁰⁵ Vor allem aber sieht Adorno in der Rückführung der Tugenden auf ein Einheitsprinzip – nämlich auf die durch Vernunft bestimmbare Idee des Guten, die zuweilen mit der Gerechtigkeit identifiziert wird – den Versuch, das von Platon sehr wohl gesehene reale »Problem des Auseinanderweisens von Allgemeinem und Individuellem« dadurch zu umgehen, dass die Tugenden des einzelnen ein für allemal mit den »Tugenden der Allgemeinheit«¹⁰⁶ in eins gesetzt werden. Das macht Adorno an der Verlagerung des Interesses fest, das in den Frühdialogen Platons einzelnen Tugenden gilt, während es in den Spätschriften, vor allem der *Politeia*, eben den »Tugenden der Allgemeinheit« zugewandt ist.

102 Adorno, PM 1, 8. 1. 1957.

103 Vgl. Platon, *Politeia* 414 cd.

104 Adorno, PM 1, 8. 1. 1957.

105 Alle Zitate: Adorno, PM 1, 8. 1. 1957.

106 Ebd.

Freilich übersieht er nicht, dass Platon das Problem der Vermittlung von Individuellem und Allgemeinem in seiner praktischen Philosophie doch ein großes Stück voranbringt, wenn die Lösung auch misslingen muss. In Platons utopischer Staatskonstruktion erkennt Adorno die Anstrengung, gegen die unvernünftige, falsche Realität des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen die theoretische Konzeption verwirklichter Vernunft, Gerechtigkeit und Glückseligkeit aufzubieten. Herrschaft und Vernunft hängen zwar insofern miteinander zusammen, als Naturbeherrschung Vernunft voraussetzt,¹⁰⁷ aber in der Wirklichkeit der Polis sind die Herrscher nicht unbedingt Weise und die Weisen nicht Herrscher. Das Leiden an der Disharmonie von »Macht und Vernunft«¹⁰⁸ ist die treibende Kraft der kritischen Forderung, dass »entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren«¹⁰⁹. Diese Konzeption ist jedoch zweischneidig: Sie enthält ebenso den »Gedanken an eine richtige Organisation der Gesellschaft« wie die Hypostasierung »der Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit«¹¹⁰, das heißt die Ontologisierung der Arbeitsteilung in einer antagonistischen Gesellschaft.

Zum Verhältnis von Vernunft und Macht bemerkt Adorno, dass Platon zunächst die Vernunft als souveräne, die Wirklichkeit direkt beeinflussende Kraft konzipiert habe, dann jedoch in seiner Staatsphilosophie »die Einsicht in die Notwendigkeit von festen gesetzlichen Ordnungen« zur Geltung gebracht habe. An die Stelle »des Glaubens an die Unmittelbarkeit der Vernunft« tritt in der *Politeia* »der Begriff der Institution«¹¹¹. Adorno betont, dass die Entfaltung des institutionellen Moments in Platons Staatsutopie sich noch nicht verselbständigt hat, das heißt: keinen verdinglichten Charakter besitzt, sondern schlicht der Frage nach der Vermittlung von Idee und staatlicher Wirklichkeit Rechnung trägt.

Die Einführung des Institutionsbegriffs kann in diesem Zusammenhang als implizite Auseinandersetzung mit Hegel verstanden werden. Dieser hatte auf den argumentativen Zirkel aufmerksam gemacht, der darin besteht, dass bei Platon Sittlichkeit und staatliche Institutionen einander wechselseitig begründen sollen. »Das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch die Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen sein oder die Institutionen bloß auf die Sitten gerichtet sein durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch

107 Vgl. Adorno, PM 1, 10. 1. 1957.

108 Adorno, PM 1, 10. 1. 1957.

109 Platon, *Politeia* 473 cd.

110 Adorno, PM 1, 10. 1. 1957.

111 Ebd.

die Sitte wird, die Weise, wie die Institutionen subjektiv sind.«¹¹² Diese zirkuläre Denkfigur hat nach Hegel indessen einen Realgrund: Platons Staatskonzeption ist keine über der Welt schwebende Chimäre, sondern insofern ein »Idealstaat«, als sie den ideellen Gehalt, das Wahrfhafte des »griechischen Staatslebens«¹¹³ selbst darstellt. Weil das Ideal nur dann Ideal ist, wenn es mit der, immer an Vernunft teilhabenden, Wirklichkeit vermittelt ist, ist es kein abstraktes Jenseits. Insofern ist der »wahrhafte Inhalt« des platonischen Staats »die griechische Sittlichkeit in ihrer substantiellen Weise«¹¹⁴. Sie kommt bei Platon ihrer Idee nach zum Ausdruck – in ihrer emphatischen, idealen Wirklichkeit, die sich von der daseienden Wirklichkeit unterscheidet, weil sie gewissermaßen deren Möglichkeit ist. Die substantielle Sittlichkeit besteht Hegel zufolge darin, dass das Göttliche, Allgemeine »die zweite geistige Natur«¹¹⁵ der Individuen ist. Im Gegensatz dazu besteht das moderne Prinzip der Vergesellschaftung im Staat, dessen Ansätze die Auflösung der griechischen Polis einleiten, in der »subjektiven Freiheit«, das heißt darin, dass die Individuen »nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlands handeln, sondern aus eigener Überzeugung, nach einer moralischen Überlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen.«¹¹⁶ Nach Hegel stellt Platon seine Staatskonzeption, in der das »Wahrhafte« des griechischen Lebens verkörpert ist, der Tendenz zu dessen Auflösung entgegen.¹¹⁷ Ohne es zu sagen, verweist Hegel damit auf den restaurativen Zug des platonischen Entwurfs. Hegels affirmative Darstellung von Platons Republik richtet sich gegen den Vorwurf des abstrakten Utopismus. Dieser findet sich noch bei Nietzsche, der das Konzept der *Politeia* von der Abschaffung des Privateigentums verhöhnt als »Platos utopistische Grundmelodie, die jetzt noch von den Sozialisten fortgesungen wird«¹¹⁸.

112 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, in: Werke Bd. 19, S. 123.

113 Hegel, a. a. O., S. 111.

114 Ebd.

115 Hegel, a. a. O., S. 114; vgl. auch S. 108.

116 Hegel, a. a. O., S. 114.

117 Siehe dazu Ritter, Moralität und Sittlichkeit, a. a. O., S. 336 (Fußnote): »In dieser Deutung [...] der platonischen Republik als Abwehr der einbrechenden Subjektivität kommt [...] systematisch die Auffassung zu Wort, daß da, wo Freiheit Prinzip des politischen und sittlichen Lebens ist, die Subjektivität an sich schon eingeschlossen ist. Darin ist für Hegel das Vorübergehen griechischer Sittlichkeit begründet.« »Ihr Verlust ist das Resultat des Prozesses, in dem sich, bevor die Freiheit der Subjektivität mit der Freiheit aller politisch zur Substanz des Rechts und des Staates wurde, die Subjektivität gegen die bestehenden, ihr nicht gemäßen Institutionen setzt.«.

118 Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, a. a. O., S. 988.

Versucht man nun, Adornos Interpretation der *Politeia* mit der hegelschen in Beziehung zu setzen, lässt sich der folgende Gedankengang konstruieren. Hegels Verteidigung gegen den Utopievorwurf liefert wider Willen das Rüstzeug zur modernen Kritik an Platons Entwurf. Indem gezeigt wird, dass die *Politeia* die von empirischen Mängeln gereinigte sittliche Substanz der realen griechischen Polis zum Ausdruck bringt, zeigt sich, dass sie immer auch eine Verdoppelung des Bestehenden ist. Gerade weil man sie Hegel zufolge nicht als Utopie kritisieren kann, wird deutlich, dass sie in entscheidenden Zügen dem verhaftet bleibt, was mit Adornos Worten als »falsches Leben« zu bezeichnen wäre.

Nach Adorno wird der Gedanke der Institution bei Platon aus der Not heraus eingeführt, Instanzen benennen zu müssen, durch welche die Idee die Wirklichkeit verändern kann; und erst im historischen Fortgang nimmt der Institutionenbegriff auch im Denken die verhärtete Gestalt an, die er in der neuzeitlichen Wirklichkeit hat. Der Keim dieser Entwicklung ist freilich schon bei Platon angelegt. Adornos Charakterisierung des Status der Institutionen in Platons Republik steht also der hegelschen gegenüber: Während für Hegel die Funktion der Institutionen das Vor-moderne in Platons Entwurf ausmacht, weil Institutionen im neuzeitlichen Sinn, nämlich als aktualisierte Sittlichkeit, erst auf die Stufe der subjektiven Freiheit in der Sphäre der Moralität folgen können, erkennt Adorno gerade darin schon den Ansatz der modernen Vergesellschaftungstendenz.¹¹⁹

Platon, so kann man Adornos Gedankengang zusammenfassen, stellt implizit bereits die entscheidende Frage: Wie kann die Idee die Wirklichkeit nach dem Bild ihrer eigenen Vollkommenheit formen – oder, modern formuliert: Wie kann Vernunft praktisch werden? Damit berührt er das Problem, in welchem Ausmaß die »Idee« die politische Realität zu verändern imstande ist. Aber die Antwort bzw. die Lösung des Problems ist ihm verwehrt. (Es konnte schließlich auch bis heute nicht gelöst werden.) Er kann das Problem der Vermittlung des individuellen moralischen Verhaltens mit der Ethik der Polis nicht anders lösen als dadurch, »daß

119 Insofern geht Adorno an diesem Punkt über die Hegel-Deutung Ritters hinaus, deren Perspektive eine ungebrochen affirmative Auslegung der neoaristotelisch interpretierten Position Hegels für die Gegenwart des bürgerlichen Staats ist (vgl. Ritter, a. a. O., sowie zur Diskussion des Neoaristotelismus: Herbert Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus?, in: Moralität und Sittlichkeit, hrsg. v. W. Kuhlmann, Frankfurt/M. 1986, S. 38 ff.). Gegen Gehlens affirmativen Begriff der gesellschaftlichen Institutionen hat Adorno darauf bestanden, es gelte heute zu bedenken, »daß die Potentialitäten der Menschen durch die Institutionen in einem noch nie dagewesenen Maß verkümmern und unterdrückt werden« (Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen, Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch [1965], in: Friedemann Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt/M. 1974, S. 247.

die Vorstellung von dem Gefüge der Seele in sich und die von der Gesellschaft als Ganzer in einer Art von prästablierter Harmonie konstruiert sind«, ¹²⁰ das heißt, dass die Teile der einzelmenschlichen Seele der Hierarchie der Teile des Staatswesens entsprechen sollen. Der Chorismos von Idee und Wirklichkeit bleibt auch auf dem Gebiet der Moralphilosophie unüberwunden. Durch die konsequente Entgegensetzung von Idee und Sinnenwelt kann die Idee zum kritischen Korrektiv des Bestehenden werden. Zugleich wird sie aber, in ihrer abstrakten Verschiedenheit von allem konkret Daseienden, ohnmächtig. ¹²¹ Hegelianisch bestimmt Adorno den »Widerspruch«, in den die Idee als Basis moralphilosophischer Reflexion unausweichlich gerät: »Entweder hält sie sich rein, dann kommt sie nicht in wirkliche Föhlung mit der Realität und kann sie nicht gestalten, oder sie hält sich nicht rein, geht in die Realität ein, so wird sie verformt und zur Lüge.« ¹²² Diese – auch bereits im Blick auf Kant formulierte – Dialektik markiert Adorno zufolge den systematischen Punkt des Übergangs zur aristotelischen Ethik.

2.4 Aristoteles

Bei Aristoteles werden Ethik und Politik erstmals explizit miteinander verbunden. Ethik ist der *Magna Moralia* zufolge »nichts anderes als ein Teil der Wissenschaft vom Staate« ¹²³. Letztere wird in der *Nikomachischen Ethik* als »die wichtigste und leitendste« ¹²⁴ bezeichnet. Indem Aristoteles das Verhältnis von einzelndm Subjekt und gesellschaftlichem Ganzen analytisch-wissenschaftlich zu bestimmen versucht, stellt er die Reflexion ethischer Fragestellungen auf eine neue Grundlage. Während Platons Ontologie den vermeintlich objektiven Strukturen des Seins selbst nachspürt und seine Ethik die ansichseiende Idee des Guten zum Gegenstand hat, richtet die Ethik des Aristoteles den Blick auf die konkreten Gestalten des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, in denen sich moralische Fragen stellen.

120 Adorno, PM 1, 8. 1. 1957. – »Plato betrachtet die Polis nach dem Vorbild der menschlichen Psyche [...]. Er unterscheidet die Funktionen der Polis nach seiner Dreiteilung der Psyche in Intellekt, Emotionalität und Begehrlichkeit und versteht die Gesetze der Polis als vernünftige Handlungsprinzipien, die ein Individuum sich selbst [...] aufzwingt.« (Ulrich Steinvorth, Gerechtigkeit, in: Philosophie, hrsg. v. E. Martens u. H. Schnädelbach, a. a. O., S. 309).

121 Vgl. Adorno, PM 1, 10. 1. 1957.

122 PM 1, 10.1.57.

123 Aristoteles, *Magna Moralia*, 1181 a 24.

124 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (im folgenden: NE), 1094 a 26.

Adorno hebt dieses Moment bei Aristoteles mit Max Weber als *nominalistisches* – das heißt: auf die Erkenntnis des Einzelnen abzielendes – hervor.¹²⁵ Er betont den Fortschritt, der aus der aristotelischen Anstrengung resultiert, den Chorismos von Idee und Wirklichkeit durch Vermittlung der begrifflich-ideellen Substanz mit den daseienden Einzeldingen, in denen die Substanz sich ausschließlich realisiert, zu überwinden. Ist die Idee auf die Verkörperung in der empirischen Realität angewiesen, so stellt sich in der Moralphilosophie Adorno zufolge konsequent die »Frage [...], wie das Sittliche wirklich werden kann«¹²⁶. Der Zugewinn an Konkretion und Beziehung auf die gesellschaftliche Realität ist freilich, das ist einer der leitenden Gedanken von Adornos Interpretation, in der Ethik des Aristoteles auch mit der Tendenz verbunden, die bestehende Realität als Gegebenheit hinzunehmen.

Die produktive Differenz zu Platon arbeitet Adorno zunächst an der Lehre von der Eudaimonie heraus, die – wie schon bei Platon – auch der Zentralbegriff der aristotelischen Ethik ist. In der *Nikomachischen Ethik* wird Glückseligkeit als das vollkommene, um seiner selbst willen angestrebte höchste Gut, als Telos menschlichen Handelns, bestimmt.¹²⁷ Wie Platon versteht Aristoteles darunter das Leben gemäß der Vernunftbestimmtheit des Menschen.¹²⁸ Anders als Platon macht er jedoch die empirisch-realen Momente geltend, die notwendige Bedingungen zur Entfaltung der Glückseligkeit sind: die »äußeren Güter« nämlich, die »Mittel« und »Werkzeuge« wie »Freunde, Reichtum und politische Macht«, »Adligkeit, wohlgeratene Nachkommenschaft und [...] Schönheit«¹²⁹, sowie »Gesundheit, [...] Nahrung und alles andere [...], was zur Notdurft des Lebens gehört«¹³⁰. Nimmt man noch den Aspekt hinzu, dass die Glückseligkeit eines Menschen für Aristoteles nur dann vollkommen wäre, wenn sie sein ganzes Leben andauert, dann wird deutlich,

125 Vgl. Adorno, PM 1, 10. 1. 1957.

126 Adorno, PM 1, 15. 1. 1957.

127 Vgl. NE, 1097 b 20. – Adorno macht zwar keine Angaben über die Textgrundlage seiner Darstellung; es ist aber aus dem Gang der Ausführungen ganz eindeutig zu ersehen, dass er sich auf die *Nikomachische Ethik* bezieht, die in der Forschung überwiegend als das ethische Hauptwerk des Aristoteles angesehen wird. Vgl. zur Diskussion über das Verhältnis der drei aristotelischen Ethiken zueinander und den Stellenwert der *Nikomachischen Ethik* F.-P. Hager, Vorwort, in: ders. (Hrsg.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, S. VII ff. Siehe dazu aber auch die bei MacIntyre referierte abweichende These von A. Kenny, derzufolge die *Eudemische Ethik* als moralphilosophische Hauptschrift des Aristoteles anzusehen sei (vgl. Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/New York 1987, S. 199).

128 Vgl. NE, 1098 a 15.

129 NE, 1099 b 15ff.

130 NE, 1178 b 35f.; vgl. auch NE, 1153 b 15ff.

in welchem Maß Aristoteles' Begriff der Eudaimonie auch durch materialistische Momente gekennzeichnet ist. Darin erkennt Adorno zwei starke Seiten: die Korrektur der platonischen Abtrennung der Glücksidee von allem Sinnlichen und die durchgeführte Reflexion darauf, dass das Glück des einzelnen, entsprechend der aristotelischen Definition des Menschen als *zoon politikon*, nicht isoliert vom realen Stand seiner Vergesellschaftung untersucht werden kann. »Aristoteles sieht [...], daß [...] die individuelle Existenz mit ihren Normen und ihrem Glück gebunden ist an die richtige Verfassung des Ganzen. Er hat damit zum ersten Mal das Bereich der bloß privaten Ethik [...] überschritten.«¹³¹ Während Platons Ethik die Wirkmächtigkeit der reinen Ideen in der Realität suggeriert, drückt sich darin, dass Aristoteles Elemente in die moralische Reflexion hineinnimmt, die im Sinne der modernen Moralphilosophie heteronom sind, »eine [...] Einsicht in die realen Bedingungen des Glücks« aus, die »der Vorstellung einer befreiten, ihrer eigenen Güter mächtigen Menschheit mehr Ehre antut als der Platonische Idealismus.«¹³²

Die empirischen Bedingungen der Eudaimonie bleiben bei Aristoteles freilich akzidentell und behalten gegenüber deren Wesensbestimmung als vernunftgemäßer Tätigkeit der Seele einen untergeordneten Status. Die aristotelische Tugendlehre unterscheidet zwischen ethischen Tugenden, also solchen, die auf die Praxis des »guten« Lebens gerichtet sind, und dianoetischen Tugenden, das heißt solchen, in denen sich die Vernunft selber zum Gegenstand der Betrachtung macht und die daher wesentlich für das »göttliche« Leben sind, das der *theoria* gewidmet ist. Ist Glückseligkeit »identisch mit einer spekulativen Tätigkeit des Geistes«¹³³, so verweist sie auf die Kontemplation. Diese wird bestimmt als Betätigung des göttlichen *nous* im Menschen; als die einzige Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst trägt und um ihrer selbst willen erstrebenswert ist. Ein ihr gemäßes Leben wird als glückseliges definiert.¹³⁴ Insofern, als die *vita contemplativa* den Praxisverzicht zum höchsten Ziel von Praxis macht, interpretiert Adorno sie als Index des resignativen Elements im Denken des Aristoteles. Aus der Perspektive einer Sozialgeschichte der Moralphilosophie erweist sich jenes als notwendiger Bestandteil eines gesellschaftlichen Zustands, in welchem den Bürgern der direkte Eingriff in die politische Realität versagt ist und Vernunft ihren Anspruch, eine praxisverändernde Kraft zu sein, nicht mehr aufrechterhalten kann. Adorno benennt das (mit dem selben Ausdruck, den er schon bei Platon verwendet) allerdings in einem anderen Sinn, als »eine Art

131 Adorno, PM 1, 10. 1. 1957.

132 Adorno, PM 1, 10. 1. 1957.

133 Pierre Defourny, Die Kontemplation in den Ethiken des Aristoteles, in: Ethik und Politik des Aristoteles, a. a. O., S. 227.

134 Vgl. NE, 1177 a 12 ff.

Verschiebung«. Weil der Vernunft »die Möglichkeit ihrer Verwirklichung abgeschnitten worden ist«, wird »sie selbst unmittelbar zum höchsten Gut erklärt«¹³⁵, und die Intention, das vernünftig Gedachte in Realität zu übersetzen, tritt in den Hintergrund. Damit redet Adorno aber keiner vordergründigen, abstrakt bleibenden Negation des Kontemplationsbegriffs das Wort. Gerade in seinen späteren Schriften wird »das Wahrheitsmoment an der antiken und mittelalterlichen Ineinsetzung von Glück und Kontemplation«¹³⁶ herausgearbeitet. Im Zusammenhang seiner Kritik am Praxisfetischismus der aktionistischen Richtungen der studentischen Protestbewegung beschreibt er die objektive Dialektik der Kontemplation: »Daß Aristoteles die dianoetischen Tugenden am höchsten stellte, hatte fraglos seine ideologische Seite, die Resignation des hellenistischen Privatmanns, der der Einwirkung auf die öffentlichen Dinge aus Angst sich entziehen muß und nach Rechtfertigung dafür sucht. Aber seine Tugendlehre öffnete auch den Horizont seliger Betrachtung; selig, weil sie dem Ausüben und Erleiden von Gewalt entronnen wäre.«¹³⁷ Die Idee der *vita contemplativa* ist also in dieser Hinsicht Vision einer Lebensform, in der die Menschen ihrer vernünftigen Bestimmung überhaupt erst gerecht werden könnten, weil sie vom Leiden befreit wären, das durch gesellschaftliche Gewalt erzwungen ist. Praxisverzicht weist somit auch auf das Moment der Kritik an falscher Praxis hin. Es wird noch zu zeigen sein, welche Bedeutung dieser Aspekt für Adornos Praxisbegriff hat.

Da Aristoteles nun aber in erster Linie auf eine Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit hinarbeitet,¹³⁸ wird in seiner Moralphilosophie die Frage nach den Kräften im Individuum relevant, durch die es vernünftige Einsicht in angemessene Handlungen umsetzen kann. Ist bei Platon der Übergang von der Idee des Guten zur einzelnen ethischen Handlung ebenso ungeklärt wie überhaupt die *methexis* des Einzeldings an der Idee, so sieht Aristoteles, wie Adorno hervorhebt, erstmals die Notwendigkeit, eine Instanz im Menschen zu benennen, die zielgerichtetes Handeln ermöglicht. Richtige Einsicht und richtiges Handeln fallen nicht einfach zusammen, wie es zuerst Sokrates und im Anschluss daran modifiziert auch Platon angenommen hatte; sie werden vielmehr in der Sphäre des Willens aufeinander bezogen. Für Aristoteles ist »die ethische Tugend ein Verhalten des Willens [...] und der Wille ein überlegendes Begehren«¹³⁹. Der Lehre von der *prohairesis*, der

135 Adorno, PM 1, 17. 1. 1957.

136 Alfred Schmidt, Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie, in: ders., Drei Studien über Materialismus, München/Wien 1977, S. 190.

137 Adorno, GS 10, S. 769.

138 Vgl. PM 1, 15. 1. 1957.

139 NE, 1139 a 22 f. (Mit der Abweichung »Begehren«, statt »Streben« in Gigons Übersetzung.).

rationalen Willensentscheidung, liegt eine Vorstellung des Wollens zugrunde, das das Subjekt vermittelt durch die Erkenntnis des Guten zum Handeln treibt.¹⁴⁰ Ein solcher Willensbegriff setzt Freiheit voraus. Aristoteles unterscheidet bereits in einer Weise zwischen Freiheit und Unfreiheit des Handelns, die auf die moderne Sicht vorausdeutet.¹⁴¹ Für Adorno ist in diesem Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit, in wie hohem Grad hier schon gesehen ist, dass die Vorstellung vom »richtigen Leben« Freiheit voraussetzt: äußere, gesellschaftliche, und innere, psychologische Freiheit. Ein vom Tyrannen bevormundeter Bürger und ein Sklave, der per definitionem unfrei ist, sind ebenso vom tugendhaften Handeln abgetrennt wie ein äußerlich Freier, dessen Fähigkeit zu vernunftgemäßem Handeln aber durch irrationale Charakterzüge deformiert ist.¹⁴² Adorno sieht hierin eine Antizipation der Einheit von Freiheit und Willen, die bei Kant die Grundlage der Moralität bildet.¹⁴³

Freiheit ist Voraussetzung der Sittlichkeit, die sich nach Aristoteles in den ethischen Tugenden manifestiert. Gegenüber der platonischen Reduktion der Tugenden auf das eine Prinzip der Vernunft wertet Aristoteles die einzelnen Tugenden zwar wieder entscheidend auf; gleichwohl werden sie als durchgängig aufeinander bezogen und miteinander vermittelt gedacht.¹⁴⁴ Das ist die Grundlage der generellen Definition von Tugend als *mesotes*¹⁴⁵, das heißt als ein Verhalten, das an der durch Vernunft bestimmten Mitte, am richtigen Maß zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, orientiert ist.

Während für Nietzsche dieser Tugendbegriff, der auf einen mittleren Ausgleich abzielt, ein Dekadenzsymptom ist,¹⁴⁶ geht es Adorno darum, die produktiven Aspekte in Aristoteles' Bestimmung der Tugend und ihren objektiven historischen Gehalt zu erschließen. Adornos Intention ist es, bei der Betrachtung der aristotelischen Tugendlehre die einzelnen Kategorien wie die gesamte Konstruktion auf den gesellschaftlichen Gehalt hin durchsichtig zu machen, der sich mehr oder weniger dahinter versteckt. So gewahrt er im Begriff der *mesotes* einen spezifisch bürgerlichen Zug, der bei Aristoteles zum ersten Mal expliziert wird: den Versuch,

140 Vgl. D. J. Allan, Aristoteles' Auffassung vom Ursprung moralischer Prinzipien, in: Ethik und Politik des Aristoteles, a. a. O., S. 281.

141 Vgl. NE, 1109 b 30 ff. (Drittes Buch, Kapitel 1–7).

142 Vgl. PM 1, 10. 1. 1957. – Vgl. auch PM 2, 4. 7. 1963.

143 Vgl. Adorno, PM 1, 15. 1. 1957.

144 »Der Glaube von Aristoteles an die Einheit der Tugenden ist eines der wenigen Elemente seiner Moralphilosophie, das er direkt von Platon übernommen hat. [...] Alle Tugenden befinden sich im Einklang miteinander« (MacIntyre, a. a. O., S. 211).

145 Vgl. NE, 1106, b 27.

146 Siehe unten, Kapitel 8.

im Bewusstsein »der Unmöglichkeit, ein Unbedingtes in der Welt überhaupt zu realisieren«¹⁴⁷, einen Ausgleich zwischen den Extremen zu erzielen; einen Versuch, die Ansprüche der individuellen Existenz mit der staatlichen Organisation zu vermitteln, in der das Individuum nur überleben kann. Entsprechend ist zunächst der Begriff der *engkrateia*¹⁴⁸, der Beherrschtheit, oder, wie Adorno übersetzt, der Selbstbeherrschung, Ausdruck der charakteristischen Ambivalenz des Ethischen. Dessen zwei gegenläufige, voneinander nicht zu trennende Funktionen bestehen darin, die Interessen des Individuums zur Geltung zu bringen und gleichzeitig dem Interesse des sozialen Allgemeinen zu unterwerfen. Die zivilisationsgeschichtlich unumgängliche Einsicht, dass sittliches Handeln Kontrolle der Affekte und des Gemüts voraussetzt, enthält Adorno zufolge dementsprechend sowohl fortschrittlich-humanes Potential als auch bereits die Reduktion von Ethik auf Beherrschung der inneren Natur.¹⁴⁹

Es ist aber vor allem die Bestimmung der Gerechtigkeit, an der Adorno seine ideologiekritische Untersuchung festmacht. Wie bei Platon¹⁵⁰ hat Gerechtigkeit bei Aristoteles eine doppelte Bedeutung: Sie ist einerseits Inbegriff aller Tugenden, die »vollkommene Tugend«¹⁵¹ im Hinblick auf die gesellschaftliche Natur des Menschen, und andererseits eine »besondere« Tugend, die sich auf Gesetzmäßigkeit und Gleichheit bezieht.¹⁵² Letztere wird noch einmal in verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit unterteilt.¹⁵³ Die distributive Gerechtigkeit steht für die Zuteilung von Gütern und Ehrungen an den einzelnen durch das Gemeinwesen, das nach dem Prinzip *suum cuique* zu verfahren hat. Grundlage der Zuteilung ist das statische Klassenverhältnis der Polis. Insofern kann Adorno die Bestimmung der distributiven Gerechtigkeit als das »feudalaristokratische Erbe«¹⁵⁴ der aristotelischen Gerechtigkeitslehre bezeichnen, das die Ungleichheit der Menschen voraussetzt und festschreibt.

147 Adorno, PM 1, 15. 1. 1957.

148 NE, 1149 a 21.

149 Vgl. Adorno, PM 1, 15. 1. 1957.

150 Vgl. Platon, *Politeia*, 431 d ff.

151 NE, 1129 b 26.

152 Vgl. NE, 1130 b 5 ff.

153 Vgl. NE, 1130 b 30 ff. – Aristoteles unterscheidet »zwischen der distributiven oder Verteilungsgerechtigkeit, deren Regeln eine bestimmte Verteilungsweise, und der retributiven oder Straf- und Rekompensationsgerechtigkeit, deren Regeln einen Schutz der Individuen vor Verletzungen durch Gewalt und Betrug erzwingbar machen«. (Steinvorth, *Gerechtigkeit*, a.a. O., S. 312).

154 Adorno, PM 1, 15. 1. 1957.

Adorno folgt der marxschen Einsicht in die historische und ökonomische Bedingtheit idealistisch formulierter philosophischer Begriffe von Gerechtigkeit.¹⁵⁵ Doch ihm zufolge besteht das Besondere der aristotelischen Gerechtigkeitslehre nun aber darin, dass sich im Begriff der ausgleichenden Gerechtigkeit eine der distributiven entgegenstehende Auffassung ausdrückt, die bereits im Kern auf die bürgerliche Idee der Gleichheit der Menschen vorausweist. Die retributive Gerechtigkeit ist zuständig in der »Gemeinschaft des Austausches«¹⁵⁶; sie »ordnet den vertraglichen Verkehr«¹⁵⁷ und ist insofern am »abstrakten Tauschverhältnis«¹⁵⁸ orientiert. In seiner gleichsam idealtypischen Argumentation präpariert Adorno aristokratische und bürgerliche Elemente in Aristoteles' Konzeption der Gerechtigkeit heraus, die sich unbewusst aneinander abarbeiten. Wenn also zwei Gerechtigkeitsbegriffe mit historisch objektiv gegenläufigen Implikationen nebeneinander stehen, ist das laut Adorno auf die Anstrengung des Aristoteles zurückzuführen, im »Bewußtsein der Allmacht von staatlichen Organisationen [...] gleichwohl [...] das Individuelle zu erhalten [...]«. Hier wird zum ersten Mal nicht das Allgemeine als das Gute schlechterdings empfunden, sondern Aristoteles ist bereits des Grauens inne geworden, das in der abstrakten Allgemeinheit enthalten ist, die das Spezifische wegschneidet. Seine Humanität beruht eigentlich darin, daß er immer wieder versucht, durch eine Art von Selbstkorrektur das Individuelle, die Natur, gegenüber dem Allgemeinen, der Vergesellschaftung, zur Geltung zu bringen.¹⁵⁹ Ist freilich auch im egalitären Moment der retributiven Gerechtigkeit die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine des Vertragsprinzips und seiner Sanktionsinstanzen stets wieder zwingend mitgesetzt, so wird diese Tendenz nach Adorno wiederum vermittels des Begriffs der Billigkeit zu modifizieren gesucht, worunter Aristoteles »eine Korrektur des gesetzlich Gerechten«¹⁶⁰ versteht.

Franz Neumann hat in der Diskussion über den Status des Naturrechts bei Aristoteles darauf hingewiesen, dass die – objektivistische – Vorstellung von der »Natur der Dinge«, die, in der Anwendung des Billigkeitsbegriffs, gegen die Formalität des kodifizierten Rechts zur Geltung gebracht werden soll, noch keineswegs als emphatische Aufwertung des Individuums und seiner besonderen

155 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital*, Erster Band, Frankfurt/M. 1968, S. 99 f. (Fußnote); siehe auch Friedrich Engels, *Zur Wohnungsfrage*, in: Marx/Engels, *Werke* Bd. 18, Berlin 1981, S. 277.

156 NE, 1132 b 31 f.

157 NE, 1131 a 1.

158 Adorno, PM 1, 15. 1. 1957.

159 Ebd.

160 NE, 1137 b 12.

Ansprüche zu verstehen ist, sondern lediglich ein Verweis auf die Notwendigkeit ist, die konkrete Situation bei der Anwendung des jeweiligen Gesetzes angemessen mit zu berücksichtigen.¹⁶¹ Adorno hingegen sieht darin den Ansatz, einen Begriff von Natur zu berücksichtigen, der sich der Subsumtion unter das Tauschprinzip entzieht, als dessen nochmals verdinglichte Gestalt er das Rechtsverhältnis versteht: »Die Billigkeit ist die humane Korrektur des abstrakten Rechts.«¹⁶²

Die zentrale Funktion der Gesetze und der Staatsverfassung basiert Aristoteles zufolge auf der Notwendigkeit, intellektuelle und ethische Tugenden, die den Menschen nicht naturhaft eignen, durch »Belehrung« und »Gewohnheit«¹⁶³ zu erzeugen. Den expliziten Übergang zur Politik begründet die *Nikomachische Ethik* damit, dass nur eine zugleich vernunftbestimmte und mit Zwangsgewalt ausgestattete gesetzliche Ordnung der Polis eine systematische tugendhafte Erziehung aller Menschen gewährleisten kann.¹⁶⁴ Darin drückt sich nach Adorno die aristotelische Einsicht aus, dass eine auf individuelle Tugenden gerichtete moralphilosophische Untersuchung der »Ergänzung durch eine politische Philosophie, eine Ethik des Allgemeinen«¹⁶⁵, bedarf. Der im Kontext einer moralphilosophischen Erörterung relevante Gehalt der politischen Philosophie des Aristoteles besteht in der Intention, den Glückseligkeitsanspruch des Individuums, dessen anthropologisch gefasste Bestimmung die Angewiesenheit auf Vergesellschaftung ist, mit dem Allgemeinen der Polis zu vermitteln. Aristoteles entwirft, wie Adorno heraushebt, keinen Idealstaat mehr, aber er hat noch ein »politisches Ideal«: »eine Ordnung der Dinge, in der bürgerliche Tugend [...] und menschliche Tugend miteinander koinzidieren.«¹⁶⁶ Dabei rückt Aristoteles auch die Vermittlung von Politik und Ökonomie in den Blick. Er geht von der realen Basis der Reproduktion des Lebens aus, nämlich von der ökonomischen Grundstruktur einer Polis, die die Bedürfnisse

161 »The standards of equity in Aristotle's philosophy of law are [...] not determined solely by the specific characteristics of the citizens concerned, but derive from the »nature of things«, from the concrete configuration of the specific case in which the claim of the individual may be but one of the determining factors.« (Franz Neumann, *Types of Natural Law*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 8, S. 343).

162 Adorno, PM 1, 15. 1. 1957. – Vgl. Adorno, GS 6, S. 305. Die Kritik am abstrakten Recht spielt auch in Adornos Hegelkritik eine Rolle; siehe unten, Kapitel 6.

163 NE, 1103 a 15 u. a 17.

164 Vgl. NE, 1179 a 33 ff. – Damit kommt freilich ein Moment der Heteronomie in die Konzeption von der Erziehung zur Tugendhaftigkeit, die ihrem emphatischen Begriff zuwiderläuft. Siehe dazu Edith Züllig, *Vom Glück der Menschen*, in: *Dialectica Negativa*, hrsg. v. M. Büchsel u. H. Lonitz, Lüneburg 1984, S. 56.

165 Adorno, PM 1, 17. 1. 1957.

166 Ebd.

ihrer Mitglieder arbeitsteilig befriedigt und dazu einen durch Geld vermittelten Tauschverkehr entfaltet.¹⁶⁷

Zwar wohnt diesem Gesellschaftsbild – wie bei Platon – auch das Element der Hypostasierung der Arbeitsteilung inne, die in der Ontologisierung der Sklaverei gipfelt, doch das ist nach Adorno nicht der dominierende Zug des politischen Denkens bei Aristoteles, denn die naturalistische Rechtfertigung der Sklaverei ist bereits durch ein aufklärerisches Moment objektiv gebrochen, weil sie immerhin der nicht mehr zu umgehenden Nötigung folgt, die Sklavenhaltung mit Argumenten zu begründen. So ist auch der empirisch-vergleichende Ansatz der Untersuchung politischer Systeme für Adorno als ein Stück Aufklärung zu verstehen, da die politischen Systeme und Normen dadurch kritisch mit ihrer Wirklichkeit konfrontiert werden.¹⁶⁸ In der Gegenüberstellung mit Platons rückwärtsgewandter Utopie betont Adorno die progrediente Stellung, die bei Aristoteles die quantitative und qualitative Freiheit des einzelnen einnimmt: »Die Aristotelische Politik ist so viel humaner als der Platonische Staat, wie ein quasi-bürgerliches Bewußtsein humaner ist als ein restauratives, das, um einer bereits aufgeklärten Welt sich zu oktroyieren, prototypisch ins Totalitäre umschlägt.«¹⁶⁹

Als Kehrseite des Realitätsbezugs in der aristotelischen Theorie benennt Adorno die Tendenz zur Apologie bestehender Zustände. Es ist gleichzeitig ein Wesenszug der moralphilosophischen Dialektik insgesamt, den Adorno an dieser Stelle zusammenfasst: »Die großen Vermittlungstheorien des Moralischen, die das Moralische nicht in der puren Innerlichkeit belassen, sondern die realen Bedingungen der Welt mit einbeziehen, haben immer eine gewisse Tendenz, Rücksichten zu nehmen auf das, was einmal da ist.«¹⁷⁰ Auf dieser Stufe der Reflexion ist zwar das bloße Postulieren abstrakt bleibender Humanität überwunden, aber dafür tritt die Hypostasierung von Normen und Institutionen in den Vordergrund, die, gegen die ursprüngliche Intention, die Subsumtion des einzelnen unter das Bewegungsgesetz des Allgemeinen befördert, also im Bündnis mit gesellschaftlichem Zwang steht. Der Widerspruch – so kann man Adornos Argumentation hier ergänzen –, in den Aristoteles' Ethik gerät, wenn sie Freiheit und Einsicht als Bedingungen des ethisch-tugendgemäßen Handelns bestimmt und diese Bedingungen gleichzeitig durch staatliche Gesetze und Institutionen produzieren, das heißt erzwingen will, ist dafür der deutlichste Beleg. Adorno verweist mit seiner Analyse indirekt auch auf den Doppelcharakter der Hegel'schen Kritik an der Moralphilosophie und ihres

167 Vgl. NE, 1133 a 19 ff.

168 Vgl. Adorno, PM 1, 17. 1. 1957.

169 Adorno, GS 10, S. 769.

170 Adorno, PM 1, 17. 1. 1957.

Übergangs in eine affirmative Theorie des Staats, der als »*ein in sich Vernünftiges*«, als »das sittliche Universum«¹⁷¹, begriffen wird.

Adornos Auseinandersetzung mit Hegel wird unter ihrem moralphilosophischen Aspekt noch zu untersuchen sein. Mit der Reflexion auf den emphatischen Begriff von Praxis als der Herstellung der materiellen Bedingungen eines menschenwürdigen Lebens, um die Adornos Überlegungen zur antiken Ethik zentriert sind, ist die theoretische Verbindung zwischen Antike und Neuzeit angegeben. Im Folgenden wird sein Begriff der Praxis Gegenstand der Untersuchung sein.

171 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: ders., Werke Bd. 7, S. 26. – Vgl. dazu auch Adorno, *Drei Studien zu Hegel* (GS 5, S. 265 ff.), sowie grundsätzlich zur Interpretation der politischen Philosophie Hegels durch die Kritische Theorie: Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt u. Neuwied 1982, S. 154 ff.

Ethik nach Auschwitz

Adornos negative Moralphilosophie

Schweppenhäuser, G.

2016, VI, 255 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-11770-2