

## Zum Positivismusstreit

### Inhaltsverzeichnis

<b>1 Die Empirismuskritik der Frankfurter Schule</b>	<b>1</b>
1.1 Der Hintergrund . . . . .	3
1.2 Kritik am Positivismus . . . . .	5
1.3 Positivismus und Affirmation . . . . .	6
1.4 Positivismus und formale Logik . . . . .	14
1.5 Empirie und Adornos Zorn . . . . .	24
1.6 Ästhetik und Wahrheit . . . . .	45
1.7 Habermas: Selbstreflexion und die Kausalität des Schicksals	58
1.8 Poppers Reaktionen . . . . .	71
<b>Literatur</b>	<b>75</b>
<b>Stichwortverzeichnis</b>	<b>76</b>

### 1 Die Empirismuskritik der Frankfurter Schule

Hegel befand, das Ganze sei das Wahre, und die Dynamik des Ganzen entwickle sich dialektisch. Das Denken ist ein Teil des Ganzen und muß demnach dialektisch sein, will es zum Wahren führen. Zum dialektischen Wesen des Denkens könnte dann auch, so mag man sich fragen, das sich antithetisch ergebende nichtdialektische Denken gehören, und man könnte versucht sein, herausfinden zu wollen, welche Synthesen sich dialektisch aus den nichtdialektischen Komponenten des Denkens über das Wahre und somit Ganze ergeben.

Den hier aufschimmernden Aporien soll aber an dieser Stelle nicht nachgegangen werden. Es sollen Betrachtungen zu Betrachtungen über einen

Teil des Ganzen referiert werden: gemeint ist die Philosophie der Gesellschaft. Auch die Gesellschaft muß, folgt man Hegel, als ein Ganzes gedacht, muß in ihrer *Totalität* erfasst werden, und das heißt dann, dass die Dynamik der Gesellschaft sich demjenigen, der sie verstehen will, notwendig dialektisch offenbart. Folgt man diesem Ansatz, ergibt sich die Frage nach der Empirie, d.h. nach der Rolle der sorgfältig nach den Regeln des *experimental design* geplanten Untersuchungen, die entweder rein explorativ sind oder die auch die inferenzstatistische Prüfung von Hypothesen gestatten, wobei die in Abschnitt ?? angedeutete Problematik solcher Prüfungen einmal außen vor gelassen werden soll. Solche Untersuchungen sind notwendig partikulär, weshalb sie dem hegelianisch Inspirierten als irrelevant und womöglich sogar sinnlos erscheinen mögen. Hegel hat sich wohl nie explizit anti-empirisch geäußert, aber sein Wahrheitsbegriff scheint gleichwohl evidenztheoretisch geprägt gewesen zu sein, und diese Prägung hat sich anscheinend auf zumindest einige Anhänger vererbt.

Die eben angedeutete Interpretation der Bedeutung empirischer Einzeluntersuchungen wurde insbesondere von Theodor W. Adorno übernommen und elaboriert. Die Radikalität, mit der er seine Ansichten vertrat ist insofern bemerkenswert, weil er einerseits selbst an empirischen Untersuchungen beteiligt war – die bekannteste ist vielleicht die zur autoritären Persönlichkeit. In Abschnitt 1.5 wird die Rede auf diese Arbeiten kommen. Diese Arbeiten haben insbesondere wegen grundsätzlicher methodischer Fehler eine zum Teil vernichtende Kritik erfahren, die die von Adorno (und seinen Koautoren) elaborierte Interpretation der Daten in Frage stellen. Ob diese Kritik mit zu Adornos radikaler Empiriekritik, wie sie z.B. im sogenannten Positivismusstreit geübt wird, geführt haben, ist eine psychologische Spekulation, die hier nicht weiter betrieben werden soll; Tatsache ist, wie weiter unten gezeigt wird, dass seine Empiriekritik schon vor der Veröffentlichung seiner empirischen Arbeiten eingesetzt hat. Es scheint jedenfalls, als habe er gedacht, dass über die philosophische Diskussion allgemeiner Beobachtungen und Erfahrungen der gesellschaftlichen Realität, wie wir sie alltäglich machen, das Wesen der Gesellschaft erkannt werden könne, wenn man eben vom Grundgedanken des Ganzen bzw. der Totalität und ihrer dialektischen Entfaltung ausginge.

Es soll hier zunächst die von ihr selbst als "antipositivistisch" deklarierte, eigentlich aber global antiempirische Argumentation der Frankfurter Schule vorgestellt und diskutiert werden, wobei insbesondere auf Adornos im Positivismusstreit der sechziger Jahre publizierten Schriften sowie auf Horkheimers Arbeit aus dem Jahre 1937, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, eingegangen werden soll. Viele der Argumente Adornos werden auch heute noch nachgerade mechanisch vorgetragen, ohne den Hintergrund für

Adornos Argumente zu kennen. In den folgenden Abschnitten soll etwas expliziter auf die Argumentationsfiguren der Frankfurter Schule eingegangen werden.

## 1.1 Der Hintergrund

Die hier zur Diskussion stehenden philosophischen Aufsätze Adornos sind im Kontext seiner Arbeit am Frankfurter Institut für Sozialforschung entstanden. Horkheimer, gerade zum neuen Leiter des Instituts ernannt, hatte erklärt, dass er "im engsten Rahmen gemeinsam mit meinen Mitarbeitern eine Diktatur der planvollen Arbeit über das Nebeneinander von philosophischer Konstruktion und Empirie in der Gesellschaftslehre errichten" wolle und hatte damit der Empirie einen wichtigen Ort in der Arbeit des Instituts zugewiesen. Adorno wurde wenig später Mitarbeiter des Instituts, scheint aber von Anbeginn seiner Arbeit dort eher philosophisch und antiempirisch orientiert gewesen zu sein, auch wenn er an empirischen Untersuchungen teilnahm (Wiggershaus (2001)). Für sowohl Horkheimer wie auch für Adorno spielte die marxische Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung eine zentrale Rolle, wenn auch in verschiedener Weise.

"Horkheimer begriff sich als Verfechter der marxistischen Theorie – in dem Sinne, daß die von ihm vertretene Position in der Verlängerung einer von Kant und der französischen Aufklärung über Hegel und Marx führenden Linie lag" (Wiggershaus (2001), p. 66).

Strzelewicz (1986) beschrieb Horkheimer als einen bürgerlichen Philosophen, der dem Marxismus und Kommunismus nahestand und halb Neukantianer und halb Positivist gewesen sei. Adorno charakterisierte die Philosophie als ein Bemühen, mit "exakter Phantasie" an die Resultate der Einzelwissenschaften heranzugehen; die Forderung nach philosophischer Deutung

"je und je den Fragen einer vorgefundenen Wirklichkeit Bescheid zu tun durch eine Phantasie, die die Elemente der Frage umgruppiert, ohne über den Umfang der Frage hinauszugehen, und deren Exaktheit kontrollierbar wird im Verschwinden der Frage"

(Aus seiner Antrittsrede als Privatdozent für Philosophie, vergl. Wiggershaus (2001), p. 111). Diese Art der Deutung war in seinen Augen materialistisch und dialektisch,

"weil die philosophische Deutung nicht in geschlossenen Denkbestimmungen ablief, sondern – im Sinne einer 'intermittie-

renden Dialektik' – von der nicht sich einfügenden Realität, vom Einspruch transsubjektiver Wahrheit unterbrochen wurde und immer wieder neu ansetzte." ... Adornos Programm war "theologisch-materialistisch im Geiste Benjamins und Kraucauers. ... [Adorno] gehörte zu den Anhängern der Theorie des Klassenkampfes und der klassenspezifischen Zurechenbarkeit von Werken der Philosophie und der Kunst." (Wiggershaus, p. 112-113)

Sowohl Horkheimer als auch Adorno nahmen die Psychoanalyse in ihren Ansatz zur Deutung gesellschaftlicher Prozesse auf, der deshalb gelegentlich stark vereinfachend, aber markant als *freudomarxistisch* bezeichnet wird.

Ein alternatives Programm, in dem allerdings Marx und Freud ebenfalls eine wesentliche Rolle spielen, wurde 1929 am Rande der Jahrestagung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Prag vorgestellt: *Die wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Verfasst war es von Otto Neurath, Rudolf Carnap und Hans Hahn, die dem 1922 von Moritz Schlick gegründeten Wiener Kreis angehörten. Für die Auseinandersetzung mit den Philosophen der Frankfurter Schule war die Metaphysikfeindlichkeit des Wiener Kreises wesentlich. In dem genannten Manifest wird die Metaphysik gesellschaftlichen Kräften zugeordnet, "die auf sozialem Gebiet das Vergangene festhalten", im Gegensatz zu der vom Wiener Kreis vertretenen "wissenschaftlichen" Auffassung, deren Anhänger im "Zusammenhang mit ihrer sozialistischen Einstellung einer erdnahen, empiristischen Auffassung zuneigen." (zitiert nach Dahms (1994), p. 31). Es ist diese antimetaphysische Grundposition und deren Implikation einer Fokussierung auf Tatsachenforschung, die den Unwillen Horkheimers und Adornos erzeugten. Da auch die meisten Mitglieder des Wiener Kreises nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten in die USA emigrierten ergaben sich allerdings schon wegen der ähnlichen politischen Grundauffassungen sowohl auf Seiten der Mitglieder der Frankfurter Schule wie auch des Wiener Kreises Bemühungen, zu einer Zusammenarbeit zu kommen, die aber im Laufe der Interaktionen zwischen diesen beiden Gruppen versandeten. Eine ausführliche Darstellung findet man in Dahms (1994); hier wird auf die Details der Geschehnisse nur insoweit eingegangen, wie es für die Interpretation der Adornoschen Arbeiten bezüglich der Beziehung zwischen Theorie und Empirie ab 1957 nötig ist.

## 1.2 Kritik am Positivismus

Die Positionen des Neopositivismus des Wiener Kreises wurden bereits innerhalb eben dieses Kreises diskutiert, und Karl Popper – der diesem Kreis nicht angehörte – kritisierte in seiner 1934 erschienen *Logik der Forschung* die Grundannahme, dass Gesetzesaussagen induktiv verifiziert werden sollen. In seiner Autobiographie verkündet er, dass er den Positivismus zur Strecke gebracht habe<sup>1</sup>. Aber Poppers Bemühungen – tatsächlich war er nicht der einzige, der den Neopositivismus (oder logischen Positivismus, oder logischen Empirismus) kritisiert hatte, unter anderem hatte Wittgenstein, der von seinen im *Tractatus* dokumentierten Auffassungen inzwischen abgerückt war, Kritik am Programm der Wiener geäußert – scheinen nicht von hinreichender metaphysischer Qualität gewesen zu sein und es drängte Horkheimer, in einer Polemik gegen "die Positivisten" vorzugehen.

Das Interesse an empirischer Arbeit war, wie schon angemerkt, bei den "Frankfurtern" zunächst durchaus gegeben. Die empirische Untersuchung von Paul Lazarsfeld, Marie Jahoda und Hans Zeisel *Die Arbeitslosen von Marienthal*, die in der *Zeitschrift für Sozialforschung* erschien, war hinsichtlich ihrer methodischen, aber auch wegen ihrer inhaltlichen Aspekte positiv besprochen worden; es ging um eine Typologie der untersuchten Familien in Bezug auf ihre Reaktionen auf die Arbeitslosigkeit, womit sich Beziehungen zu der gerade vom Frankfurter Institut durchgeführten Studie über *Autorität und Familie* ergaben. Weitere Details findet man in Dahms (1994), Abschnitt 2.1. M. Jahoda führte ihre Studie in England weiter und präsentierte die Ergebnisse in London, wo Adorno Gelegenheit hatte, der Präsentation beizuwohnen. In einem Brief an Horkheimer vom 10. 11. 1937 zeigte er bereits eine symptomatische Reaktion. Demzufolge sah er in Jahoda eine "anständige Sozialdemokratin", die

"die Mängel der gegenwärtigen marxistischen Wissenschaft jedoch nicht eben jener theoretischen Insuffizienz zuschreiben, die sie gerade mit ihr teilen, sondern ihrer unzulänglichen "Tatsachenforschung", die, sobald sie sie selber in Angriff nehmen, zu nicht mehr führen als zu Tautologien von der Art, daß Arbeitslose, wenn sie sich in einer hoffnungslosen Situation befinden, hoffnungslos werden, usw. Im Grunde lassen diese Art ethische Sozialisten sich maßlos von dem fetischistischen bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb imponieren." (vergl. Dahms, p. 80)

---

<sup>1</sup>"Aber da [d.h. vor dem zweiten Weltkrieg] war der logische Positivismus schon seit Jahren tot. – Heutzutage weiß das jeder. Aber anscheinend kommt niemand darauf, hier die Frage zu stellen: "Wer ist der Täter?" ... Ich fürchte, dass ich mich als Täter bekennen muß." Popper (1981), p. 122.

Hier sind aber zwei Punkte zu machen:

- (i) Natürlich gibt es empirische Arbeiten, die nur Trivialitäten zu Tage fördern; eine solche Arbeit ist schlecht geplant und insofern auch überflüssig. Aber Adorno insinuiert, dass allgemein jede "Tatsachenforschung" nur Trivialitäten zutage fördert. Diese Verallgemeinerung läßt sich zweifellos nicht aufrecht erhalten und ist nicht dazu eignet, den angeblich fetischistischen und darüber hinaus auch noch "bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb" zu kritisieren.
- (ii) Insbesondere unterschlägt Adorno, dass es das Ziel der zitierten Studie war, zwischen zwei Hypothesen zu unterscheiden, – ob Arbeitslosigkeit zur Ausbildung revolutionärer Aktivität führt *oder* zu Resignation und Hoffnungslosigkeit. Dass die Ergebnisse dann Hoffnungslosigkeit indizierten war kein eindeutig voraussagbares Resultat. Ob eine dialektische Betrachtung am Schreibtisch oder im Lehnstuhl zwingend zu dem Schluß führt, dass Arbeitslosigkeit zu Resignation und Hoffnungslosigkeit führt, müßte wohl noch bewiesen haben, was angesichts der Defekte der Dialektik (vergl. Abschnitt ??) als kaum möglich erscheint. Zu kritisieren wäre allenfalls die Gegenüberstellung dieser beiden Hypothesen, da man bereits viele Vorinformationen hatte, denen zufolge eher Hoffnungslosigkeit als revolutionäre Aktivität zu erwarten war; das "Problem" lag also eher in der Konzeption der Untersuchung als in einer allgemeinen Nutzlosigkeit eines "fetischistischen" Wissenschaftsbetriebes. Die Frage, wie denn Vorinformationen in die Planung einer Untersuchung einzubeziehen sind, ist keinesfalls trivial. Generell gilt nur, dass schlecht konzipierte, nur Trivialitäten produzierende Untersuchungen auch innerhalb dieses Betriebes als eben schlecht konzipiert und trivial kritisiert werden. Der *impact*, den die Arbeit von M. Jahoda auf die soziologische Forschung hatte, läßt aber vermuten, dass diese Arbeit keinesfalls nur Trivialitäten im Sinne der von Adorno genannten Tautologien lieferte.

### 1.3 Positivismus und Affirmation

Horkheimer empfand die Notwendigkeit einer Polemik gegen "die Positivisten" nach einer Reihe von Diskussionen insbesondere mit Otto Neurath in New York, in deren Verlauf Neurath insbesondere die Rolle der Dialektik kritisierte, die im Denken Horkheimers und der übrigen Mitglieder des (inzwischen in die USA emigrierten) eine zentrale Rolle bei der Entwicklung der *kritischen Theorie* spielte: Neurath charakterisierte die Dialektik als "either synonymous with what passed ordinarily as scientific methods

or that it was a kind of hocus pocus" (Dahms, p. 84). Damit hatte Neurath eine zentrale Annahme der Frankfurter – die Gültigkeit der Dialektik – in Frage gestellt, was zumindest von Adorno nicht kampflos hingenommen werden konnte. In einem Brief an Adorno läßt Horkheimer durchblicken, dass die Diskussionen mit den Positivisten nur geführt wurden, "um von ihnen selbst ihre schwachen Stellen vorgeführt zu bekommen":

"Im Grund ist das ganze nur ein elendes Rückzugsgefecht der formalistischen Erkenntnistheorie des Liberalismus, der bereits auch auf diesem Gebiet in offene Liebedienerei gegen den Faschismus übergeht." (vergl. Dahms (1994), p. 86)

Hier deutet sich ein wichtiges Motiv hinter der Ablehnung der Philosophie des Wiener Kreises an: es wird ihr unterstellt, dass sie zu einer *Affirmation des Bestehenden* führe. Adorno lieferte dann eine Reihe von Anregungen für den von Horkheimer geplanten Artikel. Insbesondere geht es ihm dabei um eine inhaltliche Kritik am logischen Positivismus, wobei es einerseits um die Unvereinbarkeit des Logischen mit dem Empirischen geht, andererseits um das Konzept der formalen Logik, und darüber hinaus der dem Neopositivismus zugrundeliegende Begriff der Erfahrung. Die politische Funktion des Neopositivismus soll nach Adorno ebenfalls in Horkheimers Aufsatz behandelt werden, also die unterstellte Affirmation des Bestehenden.

Horkheimer (1937) stellt generelle Betrachtungen über das Verhältnis von Wissenschaft und Metaphysik an. Auf der einen Seite gebe es die von Horkheimer so genannte 'neuromantische Metaphysik', die, so die Implikation, von Heidegger vertreten werde. Auf der anderen Seite finde sich der Positivismus, der die Metaphysik als sinnloses Gerede verurteile. Nach Horkheimer schließen sich diese zunächst polar angeordneten Positionen gleichwohl nicht gegenseitig aus sondern figurieren auf einem gemeinsamen politischen Hintergrund:

"Wenn ihr Zusammenhang mit der Existenz totalitärer Staaten nicht offen zutage liegt, so ist er doch nicht schwer zu entdecken. Neuromantische Metaphysik und radikaler Positivismus gründen beide in der traurigen Verfassung eines großen Teils des Bürgertums, das die Zuversicht, durch eigene Tüchtigkeit eine Besserung der Verhältnisse herbeizuführen, restlos aufgegeben hat und aus Angst vor einer entscheidenden Änderung des Gesellschaftssystems sich willenlos der Herrschaft seiner kapitalkräftigen Gruppen unterwirft."

Horkheimer (1937), p. 116. Zitiert nach Dahms (1994), p. 123

Diese Einschätzung insbesondere des Logischen Empirismus ist sicherlich nicht korrekt, zumal sich dieser (Neo-)Positivismus zunächst nur auf Fragen der Physik bezog und erst später bei dem Versuch, die Philosophie einer Einheitswissenschaft zu begründen, auf andere Wissenschaften verallgemeinert werden sollte. Tatsächlich gibt Horkheimer auch keine weitere Begründung für die Gleichsetzung der "metaphysischen Neuromantik" (gemeint ist die Lebensphilosophie Diltheys und Heideggers Metaphysik) und Positivismus und schreibt am 6. 4. 1937 an Adorno, er habe hier ein Problem nur "angemeldet", dem "gelegentlich" nachgegangen werden müsse. Der Bemerkung Dahms (1994), dass die von Horkheimer behauptete Beziehung zwischen Neuromantik und Positivismus "völlig abwegig" sei ist nichts hinzuzufügen. Einerseits werde nicht deutlich gesagt, so Dahms, wieso neuromantische Metaphysik und Positivismus in einer "traurigen Verfassung des Bürgertums" gründen, es wird eben nur behauptet, dass beide Richtungen eine Angst vor einer "entscheidenden Änderung des Gesellschafts-systems" hätten und bereit seien zu einer "willenlosen Unterwerfung unter die 'Herrschaft seiner [des Bürgertums] kapitalkräftigsten Gruppen". Ein Blick in die Entstehungsgeschichte des Logischen Empirismus (etwa Haller 1993) lehrt, dass die Positivisten ihre Auffassungen gerade in Zusammenhang mit dem Wunsch nach einer Veränderung gemäß der marxistischen Theorie entwickelt haben, wie unter anderem der Programmschrift der Positivisten (*Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis (1929)*) zu entnehmen ist, und keinesfalls einer 'Affirmation des Bestehenden' das Wort geredet haben; Otto Neurath hat explizit an Versuchen für eine derartige Veränderung teilgenommen, nämlich bei der Novemberrevolution 1918 (in München), anschließend im "Roten Wien" und bei der Ausarbeitung des ersten Fünfjahresplans in Moskau, bis zu seiner Emigration im Jahre 1934 in die USA. Von einer Unterwerfung unter die kapitalkräftigsten Gruppen insbesondere des faschistischen Systems könne darüber hinaus schon deswegen keine Rede sein, "weil fast alle logischen Empiristen [also die Positivisten] vor Faschismus und Nationalsozialismus in die Emigration geflohen sind" (Dahms (1994), p. 125)<sup>2</sup>. Dahms fügt noch an, dass man eher Adornos Antrag für eine Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer als eine "willenlose Unterwerfung" charakterisieren könne. Jedenfalls hat sich auch Heidegger nicht "unterworfen", – er hat schon vor 1933 mit dem linken, "sozialistischen"

<sup>2</sup>Der "rechte" Flügel der Wiener Positivisten bestand nur aus Wittgenstein, der aber nicht wirklich zum Wiener Kreis gehörte und bereits seit 1931 in England lebte, Moritz Schlick, der 1936 ermordet wurde, und Friedrich Waismann (1896–1959). Die Bedeutung von "rechts" ist äußerst relativ, denn Schlick war bis zu ihrem Verbot Mitglied der "Gesellschaft für österreichisch-sowjetische Freundschaft" und Wittgenstein betrieb bis Mitte der Dreißigerjahre seine Übersiedlung in die Sowjetunion, um dort am Aufbau einer neuen Gesellschaft mitzuarbeiten.



Flügel der Nationalsozialisten sympathisiert (einige Literaturhinweise hierfür findet man in Dahms, p. 125); – Heidegger hat wohl sogar den Plan gehabt, "Führer des Führers" zu werden (Pöggeler, 1985). Dahms fragt zu Recht, warum Horkheimer gerade die Auseinandersetzung mit Heidegger gemieden und statt dessen auf die ihm politisch sehr nahe stehenden Positivisten fokussiert hat; schon Heideggers berüchtigte Rektoratsrede<sup>3</sup> hätte dazu durchaus Anlaß gegeben.

Vielleicht ist es ja gerade die politische Nähe zu den Positivisten, die zu größerer Kritik an ihnen herausfordert, – wegen ihrer philosophischen Andersartigkeit verhindern sie für "die Frankfurter" die Bildung einer Front gegen die Reaktion, aber derlei Gedanken sind Spekulation; wahrscheinlicher ist wohl, dass es die radikale Ablehnung der Metaphysik durch die Positivisten ist, die im Gegensatz zu dem doch eher metaphysisch begründeten, auf den Begriffen der Totalität und der Dialektik beruhenden Ansatz der "Frankfurter" steht. Tatsächlich hat sich Horkheimer in seinem Aufsatz "Neuester Angriff auf die Metaphysik" mehrfach gegen die angeblich bewahrende Funktion der positivistischen Auffassung in Kombination mit "liberalistischen" Auffassungen gewandt: der Positivismus identifiziere sich zu sehr mit den Fachwissenschaften, die sich von den ökonomischen Gewalten instrumentalisiert ließen, was "auf die Verewigung des gegenwärtigen Zustands" hinausliefe.

"Die liberalistischen Gruppen haben mit ihrer zunehmenden Ohnmacht in Europa ihn [den gegenwärtigen Zustand] seit vielen Jahrzehnten als den natürlichen angesehen und finden angesichts seiner Akzentuierung in den totalitären Staaten eben diese vom logischen Empirismus propagierte Sauberkeit als gegebenes theoretisches Verhalten." (vergl. Dahms (1994), p. 128)

Dahms weist darauf hin, dass Horkheimer keine genauere Spezifikation des Begriffs des Liberalismus gibt, und verweist auf die Arbeit Marcuses "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" aus dem Jahr 1934, in der sich bereits vier Arten von Liberalismusbegriffen finden lassen: (a) ein ökonomischer, (b) ein sozialer (Besitzbürgertum), (c) ein politischer (politischer Linkliberalismus), und (d) ein wirtschaftstheoretischer, der die wissenschaftliche Rechtfertigung für den ökonomischen (a)

---

<sup>3</sup>"Wir wollen uns selbst. Wissenschaft ist Wissen um das Volk und seinen Auftrag. Die Aufgabe der Studenten wie der Lehrer ist Dienst am Volk in der dreifachen Form des Arbeitsdienstes, des Wehrdienstes und des Wissensdienstes. So erhalten sie die geistige Welt, die einem Volk die Größe verbürgt. Die geistige Welt aber bedeutet Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins." Vergl. Dahms (1994), p. 126

liefern soll. Trotz der Überschneidungen dieser Arten sei es wichtig, diese Differenzierung vorzunehmen, da sich das deutsche Besitzbürgertum gerade nicht linksliberal orientiert habe. Marcuse habe diese Unterschiede mißachtet, seine Ausführungen

”der Gedanke der Diktatur und der autoritären Staatsführung ist dem Liberalismus ... durchaus nicht fremd ...” (Marcuse (1934), zitiert nach Dahms (p. 130))

seien kurzschlüssig. An dieser Stelle muß man allerdings Marcuse und Horkheimer Gerechtigkeit widerfahren lassen, denn Gefallen an einer gewissermaßen indirekten autoritären Staatsführung ist den Theoretikern des Liberalismus in der Tat nicht fremd: Ptak (2008), insbesondere in Abschnitt 3: Gesellschaft und Menschenbild im Neoliberalismus) hat eine Reihe von Argumenten zusammengetragen, die ihn vom ”konservativ-autoritären Zug im Menschen- und Gesellschaftsbild des Ordoliberalismus” sprechen lassen. In der Vorstellung des Ordoliberalismus<sup>4</sup> gleiche die gesellschaftliche Struktur einer Pyramide, an deren Spitze ein Führer dem Markt auf demokratische Weise Fesseln anlegt, und oben in der Pyramide befinde sich eine geistige Elite, die die Führung übernehmen müsse, um die Vielfalt von Wirtschaft und Gesellschaft zu erhalten. Wegen dieser Annahmen gerate der Ordoliberalismus in ”unmittelbarem Konflikt mit demokratischen Grundsätzen”. Der Punkt dabei ist, dass diese Aussagen nicht einfach gesetzt, sondern begründet und erst dadurch zum Argument werden, – und diesen Argumenten muß man keineswegs zustimmen. Bei den Vorträgen Marcuses und anderer stellt sich Zustimmung in erster Linie bei denen ein, die sowieso schon dieser Meinung sind, und andere, die anders denken, werden nicht erreicht.

Marcuse hat ein eigenartiges Argument für die angebliche Affinität von Positivismus und Faschismus geliefert. Er argumentiert zunächst, dass der Positivismus nichts zum Erstarken des Autoritarismus beigetragen habe; Freiheit sei die Essenz des Positivismus: ”Positivism does not affirm anything unless it is an established fact, . . . , it does not sanction change unless the experiment has been successfully completed”<sup>5</sup>. Daraus folgert Marcuse nun, dass den Positivisten nach der Durchführung des ”fascist experiment” – das ja zunächst insofern erfolgreich war, als die Faschisten zumindest eine Regierung etablieren konnten – keine andere Wahl bliebe, als den Faschismus als ”Tatsache” anzuerkennen; er fragt ”Is positivism not compelled, by

<sup>4</sup>Der relativ zum Neoliberalismus noch als eine gemäßigte Form des Liberalismus angesehen werden kann.

<sup>5</sup>In einem unveröffentlichten Manuskript *Strange controversy* aus dem Jahr 1941, vergl. Dahms (1994), p. 197

its own principles, to comply with this [fascist] world order and to work with it, not against it?" Diese Frage hat in der Tat bestenfalls rhetorische Bedeutung, denn zunächst ist festzuhalten, dass die Positivisten vor und nach der Machtübernahme den Nationalsozialismus bekämpft haben. Weiter ergibt sich die Antwort auf die Frage, ob ein Experiment sinnvoll ist oder nicht, aus logischen Überlegungen, die die (Neo-)Positivisten des Wiener Kreises ja keineswegs ablehnten (sie nannten sich ja auch *logische Empiristen*). Zur Illustration dieses Sachverhalts verweist Dahms auf den Unsinn der Wasserproben, die zur Überprüfung der Hypothese der Hexerei an Angeklagten vorgenommen wurde (siehe unten). Zudem ist die Frage, was "successfully" bedeuten soll: denn für die Positivisten ist ein Experiment auch dann "erfolgreich", wenn die Ergebnisse die getestete Hypothese *nicht* stützen. Wenn aber ein Test die Hypothese stützt, muß sie dem positivistischen Ansatz entsprechend noch lange nicht als wahr akzeptiert werden, denn das Problem der Verifikation war den Positivisten nicht nur bewußt, sondern wurde von ihnen ausgiebig diskutiert, wie etwa Carnaps Bemühungen um eine Logik der Induktion zeigen.

Horkheimer hat eine dem Marcuseschen Argument strukturähnliche Argumentation gegen den Positivismus auf die Wissenschaft und Philosophie übertragen: hätte sich, so Horkheimer, in Deutschland die Idee von einer "nordischen" Mathematik und Physik durchgesetzt,

"so hätte der Positivismus sie schließlich akzeptieren müssen, ganz wie er anderswo die durch administrative Bedürfnisse und konventionelle Vorbehalte vorgeformten Muster der empirischen Soziologie akzeptiert hat. Indem er willfährig die Wissenschaft zur Theorie der Philosophie macht, verleugnet der Positivismus den Geist der Wissenschaft selbst."<sup>6</sup>

Historisch war es allerdings so, dass die Vertreter des Positivismus die merkwürdige Idee einer "Deutschen Physik" und einer "Deutschen Mathematik" heftig bekämpft haben. Man sollte eben nicht vergessen, dass es sich beim (Neo-)Positivismus um einen *logischen* Empirismus handelt, und dass der Unfug des Begriffs einer "Deutschen Physik" etc schon aus logischen Gründen offenbar ist. Horkheimer konstruiert eine ideologische Nähe von Positivismus und (italienischem) Faschismus auf eine etwas merkwürdige Weise: sowohl Neurath – dem eine Nähe zum Faschismus nachzusagen infam wäre – als auch Mussolini gebrauchten beide den Ausdruck *Relativismus* mit

---

<sup>6</sup>Horkheimer (1967). Dahms (194) merkt an, dass sich die Aussage über die administrativen Bedürfnisse der Soziologie wahrscheinlich auf den von P. Lazarsfeld eingeführten Begriff des 'administrative research' bezieht.

”positiver Bewertung”. Dahms weist darauf hin, dass Mussolini einen weltanschaulichen Relativismus meint, während Neurath in den von Horkheimer zitierten Zusammenhängen von Relativismus in Beziehung auf konkurrierende Ansätze zur Grundlegung der Mathematik spricht. Daraus läßt sich schwerlich eine Nähe zum Faschismus konstruieren. Horkheimer hat seine Ansichten später (1968) zwar revidiert, hat aber deswegen die Positivisten nicht milder betrachtet, er habe vielmehr (Dahms) seine Kritik so verallgemeinert, dass er sogar die Unbeschlipstheit der Besucher von Grand Hotels als Zeichen von Positivismus gedeutet hat; so wurde auch Karl Jaspers zu den Positivisten gezählt. Die meisten Neopositivisten des Wiener Kreises waren keine Vertreter des Liberalismus (allerdings galt Moritz Schlick als ’liberal’ im Unterschied zu den eher sozialistisch eingestellten übrigen Mitgliedern), und Popper, nach seiner Wende vom Sozialismus zum Liberalismus, war nach eigenem Bekunden kein Positivist, – im Gegenteil, in seiner Autobiographie bezeichnet er sich als denjenigen, der den Positivismus besiegt habe. Nach Horkheimer spielen aber die politischen Auffassungen der Positivisten keine Rolle für sein Argument ihrer politischen Nähe zum Faschismus, auch wenn diese nur über den Liberalismus vermittelt wird, denn diese Auffassungen seien ”nur zufällig. Sie<sup>7</sup> bietet so wenig ein Gegenmittel gegen politischen wie spiritualistischen Aberglauben” (Horkheimer, 1937). Es komme, so Horkheimer, nicht auf die subjektive politische Haltung, sondern auf die objektive Rolle der Philosophie an. Das hieße allerdings, dass es nur auf die theoretische Deklamation, nicht aber auf das tatsächliche politische Handeln ankommt. Horkheimer führt zur Illustration einige Gedankenexperimente durch, die die Beschränktheit des Positivismus bezeugen sollen, unter anderem zum Hexenglauben. Denn der Positivist, so Horkheimer, habe sich ja an seine Protokollsätze zu halten, und da ”die Empiristen angesichts einer größeren Zahl von Protokollsätzen nicht einmal auf der Unwahrscheinlichkeit [des Hexenglaubens] bestehen dürfen” seien sie also gezwungen, den Hexenglauben zu akzeptieren. Mit den Protokollsätzen sind hier offenbar die Aussagen von Zeugen gemeint, die den Vorwurf der Hexerei ”bestätigen”. Vermutlich will Horkheimer mit diesem Argument die Widersprüchlichkeit, also Inkonsistenz des Empirismus zeigen, aber was er tatsächlich liefert ist eine die Natur des Empirismus verfehlende Polemik. Denn der Hexenglaube ist insbesondere über sich an tatsächlichen Beobachtungen orientierenden Argumentationen zu Fall gebracht worden; die angebliche Fähigkeit, Seuchen auszulösen, Tod zu bringen und was sonst den Hexen zugeschrieben wurde kann ja gerade *nicht* durch Protokollsätze belegt werden. In Bezug auf den Antisemitismus behauptet Horkheimer, dass die Positivisten ihrer Philosophie entsprechend nicht gegen ihn vor-

---

<sup>7</sup>gemeint ist die positivistische Philosophie

gehen könnten, da ja die Tatsache, dass "neun Zehntel der Menschen Gespenster sehen, wenn sie unschuldige Menschen als Teufel und Dämonen ausrufen", gewissermaßen induktiv als Rechtfertigung dieser irrationalen Einstellung verbucht werden müßten. Dieser Argumentation beruht entweder auf einem Mißverständnis des Begriffs des Protokollsatzes oder ist eine mutwillige Denunziation der Empirie. Dahms führt zu Recht aus, dass die Lage hier analog zu der beim Hexenglauben zu sehen sei: die Behauptungen, die Juden hätten sich im Ersten Weltkrieg gedrückt, seien aber gleichzeitig Kriegsgewinnler gewesen, hätten die Inflation erst herbeigeführt um dann von ihr zu profitieren etc. seien ja gerade *wegen* ihrer empirischen Nachprüfbarkeit falsifizierbar geworden. Dass sich Antisemiten *nicht* um empirische Nachweise kümmern, wenn sie ihnen nicht ins Konzept passen, kann einer Philosophie, die auf empirischer Nachweisbarkeit besteht, gerade nicht zum Vorwurf gemacht werden. Aber eine Philosophie, die die Empirie diffamiert und meint, objektive Wahrheiten dialektisch deduzieren zu können muß sich vorwerfen lassen, assoziativer Beliebigkeit Raum zu geben.

Den affirmativen Charakter des Positivismus betont Adorno auch durch seinen Begriff der Verdoppelung. In einer Antwort auf eine Rezension P. R. Hofstätters zu seinem 'Gruppenexperiment' räumt er ein, dass der Positivismus ursprünglich durch Insistenz auf nachprüfbaren Faktenaussagen gegen Dogmen und Bevormundung zielte. Aber

"Heute gibt sie sich nur allzu willig dazu her, den Gedanken, der den sturen Befund durchdringt und übersteigt, als unwissenschaftlich und womöglich ideologisch zu verdächtigen. Indem Interpretation, die mehr als bloße Verdoppelung der Fakten ist, tendenziell abgeschnitten wird, behalten die Fakten recht in dem doppelten Sinne, daß sie da sind und hingenommen werden müssen, ohne daß nach dem Wesen gefragt werden müsse, das sich hinter ihnen versteckt; und daß sie, im Lichte solchen Respekts, zugleich auch als respektabel legitimiert werden." (Adorno, 1957)

Später schreibt er:

"Die gegenwärtige Soziologie . . . erhebt ihrer kategorialen Struktur nach, gar nicht erst durch Vorurteile oder Abhängigkeiten, die bloße Nachkonstruktion des Bestehenden zum Ideal. Wie häufig in der Wissenschaft besagt darüber eine Äquivokation mehr Wahres, als deren semantische Kritik zugestehen möchte: Positivismus heißt nicht nur eine Gesinnung, die ans positiv Gegebene sich hält, sondern auch eine, die dazu positiv steht, ge-

wissermaßen durch Reflexion das ohnehin Unvermeidliche ausdrücklich sich zueignet.” (Adorno, 1959)

Adorno unterstellt, dass es charakteristisch für den Positivismus sei, dass die Konstatierung von Tatsachen gleichzeitig die Legitimation dieser Tatsachen bedeute. Dies ist der *doppelte Positivismus*. Dahms (p. 305) vermutet, dass diese schon in den dreißiger Jahren von Horkheimer und Adorno vermutete Implikation des Positivismus von Adorno als erwiesen galt, seit Hofstätter (1963)<sup>8</sup> in einer nicht nachvollziehbaren Argumentation behauptet hatte, die Verbrechen der Deutschen während des zweiten Weltkriegs könnten nicht vor Gericht gebracht werden, da es sich ja um Kriegshandlungen gehandelt habe. So irrsinnig Hofstätters Argumentation auch ist, so wenig allerdings ist sie eine Implikation des Positivismus.

#### 1.4 Positivismus und formale Logik

Hegels Begriff der Logik ist nicht deckungsgleich mit dem der neueren formalen Logik; Hegel ist, trotz seiner Bemühungen in seiner *Wissenschaft der Logik* der aristotelischen Logik verpflichtet. Adorno wiederum hat sich, trotz seiner Kritik an Hegel, eben doch den Prinzipien des hegelschen Ansatzes verschrieben, und die neuere formale Logik scheint auf Adorno einen provozierenden Effekt gehabt zu haben:

Argumentation wird fragwürdig, sobald sie die diskursive Logik gegenüber dem Inhalt supponiert.

Adorno et al. 1993, p. 32

Das Begriffspaar Induktion und Deduktion ist der szientifische Ersatz der Dialektik. (p. 90)

Gemeint ist hier die formale Logik bzw. die von den Mitgliedern des Wiener Kreises so genannte Logistik, für die auch der Ausdruck *Metamathematik* benutzt wurde; heute ist eher der Ausdruck *mathematische Logik* gebräuchlich. Es ging dabei um die logischen Grundlagen der Mathematik, also etwa um die Frage, worin ein mathematischer Beweis besteht. Der Begriff der formalen Logik bezieht sich auf die Theorie der logischen Verbindung von Aussagen (Aussagenkalkül) bzw. auf die logische Struktur von Aussagen, wie sie z. B. im Prädikatenkalkül behandelt werden (s. den entsprechenden Abschnitt für formale Logik in Teil 1 von *Wiss'theorie III*). Darüber hinaus können Relationsaussagen wie "x ist Vater von y" behandelt werden.

---

<sup>8</sup>Peter R. Hofstätter: Bewältigte Vergangenheit? In: *Die Zeit*, Nr. 24/1963.

Die Entwicklung dieser Logiken wurde notwendig, um z. B. mathematische Grundlagenprobleme lösen zu können, zu denen man mit der klassischen aristotelischen Syllogistik keinen Zugang erhält.

Adornos Auffassung von Logik ist stark von der hegelschen Auffassung geprägt (vergl. die Beschreibung der hegelschen Logik in Abschnitt ??), und, korrespondierend dazu, von gewissen Mißverständnissen der formalen Logik. Tatsächlich reicht der Positivismusstreit ja in die Dreißigerjahre des zwanzigsten Jahrhunderts zurück; Adornos (und Horkheimers) Kritik richtete sich gegen den Neopositivismus des Wiener Kreises und in diesem Zusammenhang gegen die dort so genannte *Logistik*. Horkheimer veröffentlichte 1937 einen polemischen Artikel (Horkheimer, 1937) gegen den (Neo-)Positivismus, zu dem Adorno einige Anregungen beigesteuert hatte. In einem Brief vom 28. 11. 1936 (zitiert nach Dahms (1994), p. 88) schreibt Adorno

Die prinzipielle Unmöglichkeit, ihre beiden Grundoperationen, Experiment und Kalkül, in Übereinstimmung zu bringen, ist die Ausgangsantinomie der Logistik d.h. der Beweis, daß es ihr nicht gelingt, eben jene einheitliche Interpretation zu geben, die sie beansprucht; weil nämlich die Wirklichkeit ihr widerspricht, und weil sie selber brüchig ist.

Wie so viele hegelianisch gestimmte Philosophen war anscheinend auch Adorno davon überzeugt, dass die Dialektik der formalen Logik vorgeordnet sei, und vermutlich ist es seine Verwurzelung in der hegelschen Philosophie, die ihn die Beziehung zwischen Experiment und Logik so mißverstehen lassen konnte. Kennzeichnend für die Logistik ist unter anderem die Entwicklung einer Symbolsprache, die analog zur Rolle der Symbolsprache in der Mathematik die logischen Ableitungen transparenter machen sollten, denn in der Symbolsprache können die Mehrdeutigkeiten der Umgangssprache vermieden werden. Tatsächlich werden viele Grundlagenfragen der Mathematik in dieser "neuen" Logik diskutiert, aber der Anspruch der 'Logistik' ist allgemeiner: "eine Reihe logischer (auch nicht mathematischer) Zusammenhänge [kann] erst mit den Mitteln der neuen Logik zur Darstellung gelangen und damit überhaupt erst exakt erfaßt werden kann." So formuliert Juhos (1945) die Aufgabe der Logistik; Juhos gehörte zu den Logikern, die an der Entwicklung der Logistik im Wiener Kreis teilhatten. Dahms (1994) weist zu Recht darauf hin, dass die 'Logistiker' keineswegs beanspruchten, eine einheitliche Interpretation (der Wirklichkeit?) zu geben, es kam ihnen nur darauf an, die logischen Formen zu charakterisieren, nach denen aus bestimmten Sätzen andere erschlossen werden können, denn die 'klassische' (Aristotelische) Logik kann dieser Aufgabe nicht genügen.

Es ist ja gerade der Fokus der (Neo-)Positivisten auf die Interaktion von Empirie und Logik, der dem von Adorno behaupteten Anspruch der Logistik, eine einheitliche Interpretation der Wirklichkeit liefern zu wollen, entgegensteht. Ein Gedanke von mehreren, der sicherlich auch bei den Positivisten in Bezug auf mögliche Theorienbildungen eine Rolle spielt, ist sicher der einer 'Kernlogik', wie sie z.B. von Klowski (1973) diskutiert wird, mit der empirische oder auch theoretische Sätze auf ihre Kompatibilität hin geprüft werden und ohne die auch Adorno nicht auskommt, will er nicht einer vollkommenen Beliebigkeit das Wort reden. Wie es scheint, hat sich Adorno nicht wirklich mit der formalen Logik auseinander gesetzt. Er war der Ansicht, dass die Konzeption der formalen Logik 'ihre eigenen Antinomien' erzeuge, was er durch den Hinweis auf die klassische semantische Paradoxie des Eubulides (aus Milet, ca 40 v. Chr.) zu zeigen versuchte: "Dieser Satz ist falsch". Dieser Satz bezieht sich auf sich selbst und ist wahr genau dann, wenn er falsch ist, und er ist falsch genau dann, wenn er wahr ist. Auf die problematischen Implikationen dieses Satzes wird in Wissenschaftstheorie IV noch ausführlicher eingegangen; Adorno scheint jedoch auch die in den 30-er Jahren schon bekannte Bedeutung dieser Paradoxie nicht erfasst zu haben, wenn er einfach feststellt, dass der Satz einen infiniten Regress impliziere (vergl. Dahms (1994), p.89), weshalb der Satz "eine bloße Komplexion von Worten" sei und deswegen überhaupt keine Bedeutung habe. Gödels (1931) bahnbrechende Arbeit, die auf der Basis einer Variation des Eubulidesschen Paradoxes Grenzen in der formalen Ableitbarkeit bestimmter Aussagen innerhalb bestimmter formaler Systeme gerade mit den Mitteln streng formaler Argumentation nachweist scheint Adorno entgangen zu sein, jedenfalls geht er nicht auf die Gödelschen Arbeiten ein. Russells Typentheorie, die unter anderem zur Vermeidung derartiger Paradoxien in der mathematischen Grundlagenforschung formuliert worden ist, ist demnach nach Adorno völlig überflüssig; er schreibt in seinem Brief an Horkheimer:

Es gehört zu einem Sinn einer wie auch immer gearteten logischen Aussage, etwas zu meinen, andernfalls führt sie auf Antinomien. Genau damit ist aber die gesamte Auffassung der Logik als einer Komplexion von Spielmarken prinzipiell widerlegt.

Das ist starker Tobak. Wie Dahms ausführt, hat es Adorno nicht für nötig gehalten, überhaupt nur einen Blick in Russells *Principia Mathematica* zu werfen; statt dessen habe er sich wohl nur auf "akademischen *small talk*" in Oxford, wo sich Adorno zu der Zeit gerade aufhielt, bezogen. Am 25. 1. 1937 schreibt Adorno denn auch an Horkheimer:

Bei R.[ussell] ist übrigens nur an die früheren Arbeiten zu den-



ken; das Spätere ist alles mehr oder minder Geschwätz.

Mit den "früheren Arbeiten" Russells sind wohl die gemeint, die Russell geschrieben hat, als er noch von Hegel fasziniert war. Man wird Dahms Recht geben müssen, wenn er sagt, dass Aussagen der Art, wie Adorno sie hier vorträgt, in bezug auf die Selbstbeurteilung Adornos von psychologischem Interesse sind, worauf hier aber nicht weiter einzugehen ist. Horkheimer hat sich ebenfalls mit der Logistik "recht eingehend vertraut gemacht", hat es aber dann "doch vermieden, darauf [in dem genannten Artikel von 1937] einzugehen" (Brief Horkheimer and Adorno vom 22. 2. 1937). Gleichwohl finden sich in seiner Polemik gegen den Positivismus aus dem Jahr 1937 "Bemerkungen über die Unmöglichkeit der formalen Logik und jene abstrakte Entgegensetzung von Logistik und Dialektik, die noch in den sechziger Jahren Verwirrung erzeugt hat" (Dahms (1994), p. 91). Auf die weitere Entwicklung der formalen Logik hat diese Feststellung ihrer Unmöglichkeit aber keinen Einfluß gehabt.

In den in Adorno et al. (1993) enthaltenen Aufsätzen hat Adorno eine Reihe von Aussagen zur formalen Logik gemacht, die nicht alle hier diskutiert werden können. Eine kleine Auswahl erläutert aber Adornos Standpunkt:

Man würde die Wissenschaft fetischisieren, trennte man ihre immanenten Probleme radikal ab von den realen, die in ihren Formalismen blaß widerscheinen. Keine Lehre vom logischen Absolutismus, die *Tarskische* ebensowenig wie einst die *Husserlsche*, vermöchte zu dekretieren, daß die Fakten logischen Prinzipien gehorchen, die ihren Geltungsanspruch aus der Reinigung von allem Sachhaltigen herleiten. (p. 129)

Im Kern scheint hier eine Kritik der *formalen* Logik vorzuliegen; Logik und Sachhaltiges können nach Adorno nicht voneinander getrennt werden. Vermutlich liegt diese Auffassung in Adornos Ansicht begründet, dass eine Logik, die den Sachverhalten entspricht, eine dialektische sein muß, bei der Form und Inhalt nicht getrennt seien. Diese starke Annahme wird von Adorno in der ihm eigenen Apodiktik ohne weiteres Argument verkündet, weshalb nicht deutlich wird, warum man sich dieser Ansicht anschließen soll. Man findet aber Stellen in den Aufsätzen, wo klar gesagt wird, dass das Gesetz vom Widerspruch, wie es nicht nur in der formalen Logik<sup>9</sup>, sondern auch in der Alltagslogik verankert ist, nicht sinnvoll sei. Der Hinweis

<sup>9</sup>Ausnahmen sind Versuche, mehrwertige Logiken zu konstruieren, worauf hier aber nicht eingegangen werden kann.

auf Alfred Tarski ist insofern interessant, als Adorno sich möglicherweise implizit auf dessen berühmte Arbeit *The problem of truth in the formalized languages* aus dem Jahr 1936 bezieht, in der ein korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff in Bezug auf formale Systeme diskutiert wird, u.a. um das Problem der semantischen Paradoxien zu lösen<sup>10</sup>; Tarskis Ansatz war, den Wahrheitsbegriff in einer Metasprache relativ zur Objektsprache, in der eine faktische Aussage gemacht wird, zu definieren, worin aber Dialektiker wie Adorno wohl keinen Sinn sehen können.

Die Aussagen Adornos zur formalen Logik sind polemisch und unklar, wenn nicht einfach falsch. So schreibt er in der *Einleitung*, p. 29:

So unangreifbar die Logik – der Abstraktionsprozeß, welcher sie dem Angriff entrückt, ist der des verfügenden Willens. Er scheidet aus, disqualifiziert, worüber er verfügt. Nach dieser Dimension ist die Logik 'unwahr'; ihre Unangreifbarkeit selber der vergeistigte gesellschaftliche Bann. Sein Scheinhaftes manifestiert sich an den Widersprüchen, auf welche die Vernunft in ihren Gegenständen trifft.

Die in der Aussage enthaltenen Behauptungen sind so merkwürdig, dass man vermuten könnte, dass dieses Zitat aus dem Zusammenhang gerissen ist. Der Zusammenhang ist durch Aussagen zum Paretoschen Soziologismus, zum falschen und richtigen Bewußtsein, deren "objektive Geltung durch das Moment des Entsprungenseins, ... das permanent in sie hineinwirkt", gegeben ist. Die zitierte Aussage über die Logik kommt dann unvermittelt und erscheint in ihrer Absolutheit nicht an den Kontext gebunden. Eine kurze Diskussion des Satzes illustriert die nur assoziative und apodiktische Struktur der Adornoschen Argumentation.

Dem ersten Teil der Aussage entsprechend erscheint die Logik nur unangreifbar zu sein aufgrund eines Abstraktionsprozesses, der wiederum auf einem "verfügenden Willen" beruht. Es ist nicht klar, worin der Abstraktionsprozess besteht, also muß der Leser selbst erkunden, was darunter zu verstehen ist. Dass Autoren ihre Leser zum Nachdenken animieren, ist in Ordnung, aber darum geht es hier nicht. Frei assoziieren kann jeder halbwegs intelligente Mensch, aber hier geht es eben darum, zu erfahren, wie nun genau das Adornosche Argument aufgebaut ist. Adorno überläßt es

---

<sup>10</sup>Wie sie z.B. durch Russells berühmte Paradoxie vom Dorfbarbier illustriert wird: Der Dorfbarbier rasiert alle Männer im Dorf, die sich nicht selbst rasieren. Wer rasiert den Barbier? Wenn er sich selbst rasiert, rasiert er *nicht* alle Männer im Dorf, die sich *nicht* selbst rasieren, denn er ist ja einer der Männer im Dorf *und* er rasiert sich selbst. Rasiert er sich *nicht* selbst, dann rasiert er nicht *alle* Männer im Dorf, die sich nicht selbst rasieren, etc.

dem Leser, herauszufinden, warum der Abstraktionsprozess ein voluntaristischer Akt sein soll. Wieder geht bei dieser Anmerkung nicht darum, zu kritisieren, dass der Leser selber denken muß, sondern darum, dass der Text semantisch unterbestimmt ist und deshalb gegen jede Kritik immunisiert wird, denn eine irgendwie sinnvoll erscheinende Deutung findet man genau so gut wie eine Deutung, die eben gegen diese Deutung spricht, – was also will Adorno? Was, so könnte man fragen, bestimmt denn die Intentionalität, die mit diesem Akt verknüpft sein muß, zumal die Logik dann ja unwahr ist, wie Adorno feststellt. Allerdings liefert Adorno keine Antwort, vielmehr man muß sich als Leser in einen assoziativen Schwebezustand begeben, in dem sich durch Offenbarung alle Fragen auflösen. Man kann aber auch verschiedene Möglichkeiten in Betracht ziehen: entweder hat Adorno die Behauptung der voluntaristisch erzeugten Unangreifbarkeit – diese Behauptung werde im Folgenden als die Aussage  $V$  bezeichnet – aus einer ihm bereits evidenten Aussage *gefolgert*, oder sie scheint ihm ohne explizite Folgerungen evident zu sein. Nun setzt der Begriff des Folgerns den der Logik voraus, aber die angeblich voluntaristische Herkunft des Folgerungsbegriffs macht ihn, so postuliert Adorno, ”unwahr”. Natürlich kann man unterstellen, dass Adorno seine Sätze als wahre Aussagen akzeptiert haben will, und dazu darf er sie seiner eigenen Auskunft nach nicht aus anderen Aussagen gefolgert haben, seine Sätze müssen also Aussagen über Offenbarungen sein. Diese Vermutung ist weniger polemisch als sie auf dem ersten Blick zu sein scheint, wir kommen noch darauf zurück. Wir können also folgern, dass Adorno die Aussage  $V$  nicht gefolgert hat, zumindest nicht bewußt, er wäre sonst in einen Widerspruch zu sich selbst geraten, was ihn aber auch nicht weiter erregt hätte, denn die hier aufscheinende formale Widersprüchlichkeit wird dann wohl sowieso auf irgendeine dialektische Weise ’aufgehoben’. Jedenfalls liegt es nahe, dass die Aussage  $V$  für Adorno *evident* ist. Aber diese letztere Aussage über  $V$  ist ebenfalls eine Folgerung nach dem formalen Muster: wenn  $p \vee q$  wahr<sup>11</sup> ist, gleichzeitig aber  $\neg p$  gilt (nicht- $p$ ), so muß  $q$  wahr sein. Diese Folgerung setzt allerdings die von Adorno als unwahr erkannte Logik voraus, – folgt man also Adorno, so muß man *folgern*, dass man *nicht folgern* darf. Für einen hegelianischen Philosophen entsteht hier vielleicht gar kein Problem, weil er den hegelischen Begriff der Identität und Nichtidentität bemühen könnte, dem zufolge das ’Folgern-müssen’ das nichtidentische ’Nicht-folgern-dürfen’ enthalte und man nun der Begriffsspirale folgend zum nichtfolgernden Folgern geführt wird, – oder so ähnlich. Wer dieser Art von Tiefsinn nicht folgen mag wird folgern, dass der assoziative Mechanismus, der die Behauptungen Adornos generiert, auf selbstreferentielle Verknotungen des Denkens führt,

---

<sup>11</sup> $\vee$  steht für das einschließende Oder.

die die Möglichkeit des Denkens negieren, sofern man Adornos Texte nur ernst nimmt. Andererseits präsentiert Adorno seine Texte als Resultate von Denkprozessen, – was heißt es also für ihn, zu denken?

Anhänger Adornos empfinden derartige Reaktionen auf Adornos Texte allerdings als unwesentlich, wenn nicht gar falsch und inadäquat, weil an der adornoschen Intention vorbeizielend. Man solle seine Aussagen nicht so "platt" und "vordergründig" deuten, wie es eben geschehen sei. Die Tiefe der adornoschen Aussagen liege ja darin, dass sie eben dialektisch seien, denn die eben gefolgerte Aporie der widersprüchlichen Selbstreferenz entstehe nur durch den in der dialektischen Logik nicht akzeptierten Satz vom Widerspruch, worauf Adorno in der Tat an anderer Stelle hinweist. Dass ohne den Satz vom Widerspruch viele Beweise der Mathematik ungültig<sup>12</sup> würden, stört Adorno anscheinend wenig und bestätigt ihn wohl eher in der Überzeugung, solche Beweise seien entweder blanker Unfug oder eben die Resultate der Machinationen eines "tabellarischen" Verstandes, die ebenfalls nichts mit Wahrheit zu tun haben. Wie es scheint, ist eine argumentative Auseinandersetzung mit der Philosophie der Frankfurter Schule gar nicht möglich, wenn man diese Philosophie nicht teilt: die philosophischen Gegner der "Frankfurter" akzeptieren deren stark hegelsch eingefärbte Logik nicht, und die Frankfurter wiederum akzeptieren die Logik ihrer Gegner nicht, da sie nicht die Logik der Wirklichkeit, sondern die Logik eines Schattenreichs sei, und somit fehlt eine gemeinsame Basis, auf der sich vielleicht eine Brücke zwischen den Lagern konstruieren ließe.

Weiter heißt es im obigen Zitat: "[Die] Unangreifbarkeit selber [ist] der vergeistigte gesellschaftlichen Bann." Was damit gemeint ist, wird leider nicht erläutert, die Interpretation dieser Aussage wird wieder der Intuition des Lesers überlassen und setzt eine gewisse Vertrautheit mit den adornoschen Begrifflichkeiten voraus. Es könnte sein, dass er zum Ausdruck bringen will, dass "die Gesellschaft" die Logik kritiklos als unangreifbar sieht, also wie gebannt auf eine nur vermeintliche Gültigkeit der Logik starrt. Jedenfalls soll für diesen Bann die Aussage "Sein Scheinhaftes manifestiert sich in den Widersprüchen, auf welche die Vernunft in ihren Gegenständen trifft." gelten. Vermutlich spielt hier die hegelsche Unterscheidung zwischen "tabellarischem Verstand" und "Vernunft" eine Rolle. Der gesellschaftliche Bann ist also nur scheinhaft, – soll das heißen, dass er nicht wirklich ist? Vielleicht ist gemeint, dass der gesellschaftliche Bann etwas vorspiegelt, das nicht wirklich ist – etwa die Gültigkeit der Logik –, und das sich aus den

---

<sup>12</sup>Der niederländische Logiker Brouwers hat die allgemeine Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch für die Mathematik ebenfalls in Frage gestellt und eine *intuitionistische* Mathematik mit *konstruktiven* Beweisen, die also nicht auf dem Satz vom Widerspruch beruhen, gefordert. Sein Ansatz hat sich nicht durchgesetzt.

Widersprüchen ergibt, die die Vernunft erkennt. Man kann also vermuten, dass in der Tat – nach Adorno – die Vernunft etwas anderes als die Logik ist. Das kann durchaus sein, es ist denkbar, dass man die Logik (gemeint ist der tabellarische Verstand) in unvernünftiger Weise ge- bzw. mißbraucht. Umgekehrt ist es aber schwierig, sich vorzustellen, dass vernünftiges Handeln und Denken ohne Logik auskommt. Interessant ist aber die Verwendung des Begriffs des Widerspruchs, der ja ein logischer Begriff ist, aber hier nicht als ein logischer verstanden werden kann, denn die Geltung der Logik beruht ja, so Adorno, nur auf einem voluntaristischen Akt, ist also unwahr und ergo nicht wirklich. Man muß auf die hegelsche Konzeption des Widerspruchs rekurrieren um zu einem nach Adorno vernünftigen Begriff des Widerspruchs zu gelangen. Was damit gewonnen ist, ist aber allenfalls einem Hegelianer klar, wer nicht schon hegelianisch denkt, kann so nicht denken, und wer bereits hegelianisch denkt, kann nicht denken, dass man "richtig" denken kann ohne hegelianisch zu denken.

Wie es scheint ist der Text logisch nicht klar zu fassen, wenn man unter 'logisch' das versteht, was gemeinhin unter Logik verstanden wird, ohne Hegels dialektischen Widerspruchsbegriff läßt sich hier kein Fußbreit Boden gewinnen, – aber warum soll man denn das Primat der hegelschen Dialektik anerkennen? Die Vermutung, dass irgendetwas Dialektisches vom Leser gefordert wird, liegt jedenfalls nahe. Gleichzeitig erscheinen die vielfältig in den Adornoschen Texten zu findenden Attacken gegen die Logik als notwendig, um die Texte gegen den Vorwurf der Unlogik zu immunisieren. Auf den Seiten 31 bis 32 in Adorno et al. (1991) stellt Adorno fest:

"Nie ist immanente Kritik rein logische allein, sondern stets auch inhaltliche, Konfrontation von Begriff und Sache. An ihr ist es, der Wahrheit zu folgen, welche die Begriffe, Urteile, Theoreme von sich aus sagen wollen, und sie erschöpft sich nicht in der hermetischen Stimmigkeit der Gedankengebilde. Aus einer weithin irrationalen Gesellschaft steht gerade der wissenschaftlich stipulierte Primat der Logik zur Diskussion."

Den ersten beiden Sätzen kann man zustimmen, wenn unter 'Konfrontation von Begriff und Sache' verstanden wird, dass empirische Sachverhalte ('Sache') kritisch mit einer in einem theoretischen Zusammenhang gegebenen Begrifflichkeit aufeinander bezogen werden. Nicht nur Positivisten, sondern auch jeder nicht positivistisch eingestellte Empiriker würde ja so vorgehen. Aber bei einem solchen Vorgehen handelt es sich dann wohl nicht um die von Adorno geforderte *immanente Kritik*, unter der man so etwas wie eine logische Konsistenzprüfung einer Theorie verstehen könnte, – aber die wäre rein logisch, und immanente Kritik soll ja gerade nicht rein logisch sein.

Das Primat der Logik steht wegen der Irrationalität der Gesellschaft zur Diskussion, sagt Adorno. Nun kann man die Irrationalität der Gesellschaft aber nur feststellen, wenn man einen Begriff von Rationalität hat, – diesem Postulat würde sich vermutlich auch Hegel nicht widersetzen, da ihm zufolge ein Begriff nicht ohne seine Negation zu denken ist. Rationalität ist aber ohne Logik nicht zu denken, und so würde man vermuten, dass der Logik doch – gewissermaßen, sozusagen, könnte man hinzufügen – ein Primat zukommt. Aber hier scheint der Leser zu irren, nach Adorno steht dieser Primat zu Diskussion. Folgt man Adorno, sind die eben vorgebrachten Argumente – dass etwa der Begriff der Irrationalität den der Rationalität voraussetzt, etc – aber nicht valide, da sie auf einer nicht-hegelschen Logik beruhen. Adorno versucht stets, sich selbst immer unangreifbar zu machen und unterliegt damit seinem eigenen, oben angeführten Diktum von der Unangreifbarkeit als "vergeistigtem gesellschaftlichen Bann".

Würde er diese Behauptung doch nur erläutern! Vielleicht ist die folgende Aussage Adornos hier hilfreich:

Denken, das sich darüber belehrt, daß zu seinem eigenen Sinn gehört, was nicht seinerseits Gedanke ist, sprengt die Logik der Widerspruchslosigkeit. Ihr Gefängnis hat Fenster. Die Enge des Positivismus ist, daß er davon keine Kenntnis nimmt und sich als in eine letzte Zuflucht in Ontologie, wäre es auch nur die gänzliche formalisierte, inhaltslose des Deduktionszusammenhangs von Sätzen ist, verschanzt. (p. 33)

Im ersten Satz wird behauptet, dass sich das Denken darüber belehrt, was zu seinem Sinn gehört. Es ist nicht klar, was "zu seinem Sinn" bedeutet. Vielleicht ist "der Sinn" im Sinne von Zweck gemeint, das Denken denkt darüber nach, wozu es gut ist. Oder es ist die Sinnhaftigkeit im Sinne der Konsistenz des Denkens gemeint. Das ist aber wenig wahrscheinlich, denn Konsistenz bedeutet Widerspruchsfreiheit, aber die wird ja gerade gesprengt. Dann könnte mit dem Sinn die Vernünftigkeit gemeint sein in dem Sinne, dass Relevantes gedacht wird. Vielleicht sind andere Deutungen möglich, auf jeden Fall gehört zu diesem Sinn, "was nicht seinerseits Gedanke ist", – aber was ist das, was nicht seinerseits Gedanke ist? Vielleicht das Innesein irgendeines empirischen Sachverhalts. Eine solche Interpretation impliziert eine bestimmte Definition von dem, was ein Gedanke sein soll, das Innesein eines empirischen Sachverhalts wäre dann jedenfalls kein Gedanke, sondern vielleicht eine Art passiver Wahrnehmung. Was auch immer nun mit Gedanke gemeint ist, es "sprengt die Logik der Widerspruchslosigkeit". Vielleicht hilft dieses Attribut, herauszufinden, was mit dem Sinn, der nicht Gedanke ist, gemeint ist, denn es muß ja die Widerspruchslosig-

keit sprengen. Vielleicht ist die Widersprüchlichkeit der Welt als Totalität gemeint, die Adorno als Dialektiker ja stets im Sinne hat, und die hegelsche Logik ist ja nicht formal von der Welt abgetrennt, sondern auf irgendeine Weise ontologisch der Welt immanent. Die formale Logik scheint nun aber mit dem Begriff der Widerspruchslosigkeit gekoppelt zu sein, sie ist die Logik der Widerspruchslosigkeit und als solche ist sie, wie Adorno findet, ein Gefängnis, – wahrscheinlich, weil sie von ihrem Fetisch, dem Postulat der Widerspruchslosigkeit, nicht loskommt und *deshalb* die Widersprüchlichkeit der Welt nicht repräsentieren kann. Aber es gibt Hoffnung, denn Adorno weiß, dass das Gefängnis Fenster hat, auch wenn er uns nicht sagt, worin sie bestehen. Doch leider kann der Positivismus – also wir Positivisten, denn letztlich sind wir alle Positivisten, auch wenn wir es uns nicht eingestehen, denn wer ist nicht schon einmal unbeschlipst im Grand Hotel gewesen? (s. S. 12) – diese Fenster gar nicht wahrnehmen, vermutlich, weil er so sehr auf die Fakten fokussiert, die aber wegen der Totalität gar nicht separat zu denken sind. Der Positivismus braucht eine Logik von Sätzen, von der er meint, dass sie die Wirklichkeit beschreiben, und dieser Logik zufolge müssen die Sätze widerspruchsfrei sein, aber dieses Konzept geht nach Adorno an der Logik der Wirklichkeit vorbei, da die Wirklichkeit nicht widerspruchsfrei ist, weshalb die Forderung nach einem widerspruchsfreien Deduktionszusammenhang auch sinnlos sei.

Die Interpretation der Aussagen Adornos erweist sich als mühsam, was noch hinzunehmen wäre, könnte man sicher sein, eine Interpretation gefunden zu haben, die dem von Adorno intendierten Sinn seiner Aussagen zumindest asymptotisch sich nähert<sup>13</sup>. Für eine solche Interpretation wird man zumindest intuitiv eine gewisse Stimmigkeit, also Konsistenz erwarten. Aber die Forderung nach Konsistenz des Deduktionszusammenhanges ist ja, wie Adorno sagt, inhaltsleer. Deswegen gibt es auch vielleicht in den Adornoschen Aufsätzen einen solchen deduktiven Zusammenhang gar nicht und der Eindruck einer rein assoziativen Aneinanderreihung von Sätzen mit unklarer Bedeutung trägt nicht, entspricht vielleicht sogar einem notwendigen Bezug zur Totalität, die ja auch widersprüchlich ist, wenn auch nicht in einem formallogischen Sinne. Vielleicht sind deswegen so viele der Adornoschen Sätze, und nicht nur die, die sich auf die Logik beziehen, von selbstreflektiver, sinnverwirrender Widersprüchlichkeit, deren Mangel an realer Bedeutung allenfalls durch einen Gewinn an sinnfreier Sprachästhetik aufgehoben wird. Tatsächlich war Adorno schon früh der Ansicht, das Ästhetik im Sinne von Stil eine Rolle in der Argumentation über die formale Logik bzw. die Logistik zu spielen hätte. Horkheimer hatte in einem

---

<sup>13</sup>Man beachte den in emphatischer Adoptierung adornitischer Stilmittel sich decou-  
rierenden Versuch, den gedanklichen Hintergrund des Adornosprech zu erfassen.

Brief an Adorno vom 8. 12. 1936 geschrieben:

”Übrigens sehen die Herren in ihrer Logik nicht allein von der Beziehung zwischen Wort und Bedeutung, sondern, was damit zusammenhängt, von der Verbindung der Worte und Sätze zu einer stilistischen Einheit ab. Das Problem des Stils, das nur der allgemeinere Ausdruck für das Problem der Dialektik der Darstellungsform ist, kommt in dieser Logik nicht vor, und man kann zeigen, daß es sie zu Fall bringt.”

Adorno scheint über diesen Hinweis hoch erfreut gewesen zu sein, denn er antwortete:

”Ihre Idee, das Nichtauftreten des ’Stils’ in der Logistik zum Angelpunkt der Kritik zu machen, liegt mir natürlich besonders nahe, so nahe, daß ich sie, als zu sehr pro domo, nicht zu formulieren gewagt hätte. ”

(Adorno an Horkheimer, 25. 1. 1937), zitiert nach Dahms (194), p. 107-108.

Weder Horkheimer noch Adorno haben es geschafft, die formale Logik wegen deren mangelnden Berücksichtigung des Stils zu Fall zu bringen, aber dass man überhaupt glaubte, das Wesen der formalen Logik anhand von Fragen des Stils kritisieren zu können, wirft ein grelles Licht auf das Logikverständnis der Autoren.

## 1.5 Empirie und Adornos Zorn

Während in den klassischen Naturwissenschaften die Rolle der Empirie fest verankert ist, ist die Einschätzung der Empirie für die Analyse gesellschaftlicher Phänomene zum Teil umstritten; Hegelianer wie Stekelen-Weithofer (2005, p. 30) sprechen einer ”Illusion empirischer Sozialwissenschaft”. Wie in Abschnitt 1.3 gezeigt wurde, kann man der Ansicht sein, dass empirische Untersuchungen im Kern einen affirmativen Charakter haben und deswegen eine Unwandelbarkeit gesellschaftlicher Bedingungen suggerieren. Andere Philosophen sind der Ansicht, dass die empirische Methodologie der komplexen Dynamik gesellschaftlicher Prozesse nicht gerecht werden könne. Logisch zwingend sind diese Auffassungen nicht, sie ergeben sich nur aus Grundüberzeugungen, die nur für jeweils einige Philosophen Evidenzcharakter haben, für andere aber nicht.

Dass einzelne empirische Untersuchungen wohl kaum die Gesamtheit der komplexen Wechselwirkungen in einer Gesellschaft erfassen können, ist



nun eine eher banale Weisheit. Dieses Komplexitätsargument gilt auch – im übertragenen Sinne – für die Naturwissenschaften, man denke etwa an die Molekulargenetik: die Identifikation eines Gens bedeutet nicht die Charakterisierung *eines* Merkmalkomplexes, der durch dieses und nur durch dieses Gen bestimmt wird. Die Wirkung eines Gens entfaltet sich erst in Wechselwirkung mit der anderer Gene, und möglicherweise in Wechselwirkung mit der Umwelt (Epigenetik). Aber dieser Sachverhalt bringt keinen Genetiker dazu, Genetik nur philosophisch, insbesondere 'dialektisch' vom Schreibtisch aus zu treiben.

Die These, dass empirische Resultate der Sozialwissenschaft zur Affirmation des Bestehenden gebraucht bzw. mißbraucht werden, ist weniger banal. Sie bezieht sich auf einen Spezialfall der Problematik des Mißbrauchs von Wissenschaft, aber auch von Philosophien generell; letztere können ja zu Ideologien deformiert werden, die dann den theoretischen Überbau für politische und ökonomische Systeme bilden, die nur für eine Minderheit einer Gesellschaft von Vorteil sind. Die Frage, wie die Demarkation von Mißbrauch und sinnvoller Anwendung zu definieren ist, führt weit über die Möglichkeiten und Ziele dieses Skriptums hinaus, aber die Frage, ob eine sich philosophisch gebende, aber letztlich apodiktische Denunziation jeder Empirie nicht auch einen Mißbrauch der Philosophie darstellt, muß gestellt werden.

Der Versuch, die gesellschaftliche Komplexität "in ihrer Ganzheit" vom Schreibtisch aus durch begriffliche Analyse zu erfassen, setzt voraus, dass entweder bereits ein begriffliches System existiert, das notwendig ein isomorphes Bild der Wirklichkeit bzw. der Prozesse, die die Entwicklung der wahrgenommenen Wirklichkeit abbilden, impliziert und das es nur zu explizieren gilt, oder dass ein solches begriffliches System sich im Zuge dieser Analyse entwickelt, – etwa weil die in der hegelschen Philosophie behauptete dialektische Eigenbewegung der Begriffe eine solche Entwicklung notwendig impliziert (man erinnere sich aber, dass Hegel die Empirie ja keineswegs explizit ausgeschlossen hat). Der Behauptung, ein solches begriffliches System existiere bereits, wird man kaum folgen können, und für die Behauptung, ein solches System würde sich gewissermaßen durch Selbstorganisation notwendig entwickeln, wird man einen Beweis fordern wollen, und wie der aussehen soll, ist eine völlig offene Frage. Darüber hinaus ergibt sich die Frage, wie gesellschaftliche Sachverhalte erfaßt werden können, um sie einer Analyse zugänglich zu machen. Die Steuerbarkeit durch Interessen ist kein Merkmal, das nur der systematischen Empirie zukommt, Steuerbarkeit ist ein mögliches Merkmal jeder, und damit auch geisteswissenschaftlicher Forschung. "Systematisch" soll eine Empirie heißen, die auf explizit formulierten und deshalb prinzipiell kritisierbaren Hypothesen

und Planungen der Untersuchungen und auf einer nachvollziehbaren und deswegen ebenfalls kritisierbaren Datenanalyse beruht. Auch hier ergeben sich Diskussionen, wenn nicht gar Glaubenskämpfe. Generell läßt sich aber sagen, dass ein nicht gerechtfertigter Anspruch auf Wahrheit im Allgemeinen früher oder später als solcher erkannt wird. Die systematische Empirie ist bemüht, von einem ebenso endlosen wie fruchtlosen Abtausch von dem einen als evident wahr und dem anderen als offenkundig abstrus erscheinenden Meinungen loszukommen, die jeweils durch geeignet gewählte Beispiele gestützt werden sollen.

Wie diese "systematische Empirie" funktioniert, soll zunächst an einem Beispiel illustriert werden. Daran schließt sich eine Diskussion der empirischen Arbeit Horkheimers und Adornos an. Adornos Rückzug von der Empirie scheint zum Teil durch die kritische Rezeption seiner empirischen Untersuchungen bewirkt worden zu sein, andererseits wird seine Skepsis gegenüber der Empirie, wie sie in seinen Schriften im Zusammenhang mit dem Positivismusstreit zum Ausdruck kommt, schon in seinen frühen Arbeiten deutlich.

Das eben angekündigte Beispiel ist die von Herrnstein und Murray (1994) vorgelegte Studie über die Rolle der Gene für den Intelligenzquotienten (IQ), derzufolge die im Allgemeinen schlechtere soziale Lage der schwarzen US-Amerikaner auf genetisch bedingte Intelligenzunterschiede zurückzuführen sei: je mehr "schwarze" Gene ein Mensch hat, desto geringer sei die Wahrscheinlichkeit, dass er über einen IQ verfügt, der ihn ökonomisch erfolgreich sein läßt. Herrnstein & Murrays These ist noch allgemeiner gefaßt: In den USA habe sich eine Intelligenzelite herausgebildet, die sich einerseits reproduziert (intelligente Eltern haben intelligente Kinder), und die andererseits die intellektuellen Berufe, oder doch zumindest diejenigen Berufe, die ohne eine überdurchschnittliche Intelligenz nicht ausgeführt werden können, dominiere. Die weniger intelligenten Mitglieder der US-Gesellschaft müssen mit den weniger qualifizierten Berufen Vorlieb nehmen und erzeugen darüber hinaus im Durchschnitt weniger intelligente Kinder, für die dann das Gleiche gelte, so dass ein Zweiklassensystem entstehe. Sowohl die Erhebung der Daten als auch deren statistische Analyse erschienen so sophistiziert und also zwingend, dass Herrnsteins und Murrays These vielen Lesern als bestätigt schien. Ein fundierter Verriss dieser These erschien allerdings bereits im Dezember 1994 in der Zeitschrift *Nature* (Blinkhorn, (1994)), aber der Aufruhr unter Wissenschaftlern wurde durch diese Rezension noch nicht vollständig repräsentiert. 1997 erschien das Buch von Devlin et al., in dem die verschiedenen Aspekte der Herrnstein-Murray-These kritisch diskutiert und widerlegt wurden. Das Kapitel 12 von Clark Glymour: *Social Statistics and genuine Inquiry: Reflections on The Bell*

*Curve*, ist hier von besonderem Interesse; Glymour liefert sieben (!) alternative statistische Analysen<sup>14</sup> der Herrnstein-Murray-Daten, die diese ebenso gut wie das Herrnstein-Murray-Modell "erklären", aber ohne die These der genetischen Determiniertheit geringerer Intelligenz auskommen. Die von Herrnstein und Murray vorgelegten Daten implizieren also keinesfalls die These dieser Autoren. Die Herrnstein-Murray-These hat nur bei denen überlebt, die sich durch *keinerlei* Argument von ihren Vorurteilen abbringen lassen.

Die Geschichte der Herrnstein-Murray-These ist in vielerlei Hinsicht typisch für die empirische Forschung: gerade bei komplexen Fragestellungen wie die nach der Beziehung zwischen genetischen Faktoren und ökonomischem Erfolg sind die Daten nicht so eindeutig, wie manche Forscher, Politiker und andere Mitglieder der Gesellschaft es gerne hätten. Dies fordert die Kritik anders denkender Forscher heraus, die zu anderen Ergebnissen kommen; der angeblich "positivistische" Wissenschaftsbetrieb enthält, sofern er nicht durch administrative Vorgaben eines interessierten Staates eingeschränkt wird, automatisch greifende Korrekturmechanismen. Die erneute Analyse, manchmal auch die Neuerhebung von Daten, etwa wenn die Datenbasis der ersten Untersuchung nicht repräsentativ ist oder wenn wesentliche Variablen konfundiert wurden, ist notwendig, um fakten- und nicht nur meinungsbasierte Gegenargumente liefern zu können; auch und gerade die Anwendung statistischer Verfahren verweist oft auf eine grundsätzliche Mehrdeutigkeit von Daten, die sich dem qualitativen Schauen entziehen kann. Ohne systematisch erhobene Daten und deren Analyse ist Vorurteilen kaum beizukommen.

Die Korrekturmechanismen des Wissenschaftsbetriebes machten naturgemäß auch nicht halt vor empirischen Arbeiten, an denen Adorno, trotz seines distanzierten Verhältnisses zur Empirie, in den USA und später, nach seiner Rückkehr aus den USA, in Deutschland beteiligt gewesen war. Einige der Untersuchungen in den USA können als Marktforschung bezeichnet werden, so z. B. das *Radio Broadcasting Project*; Adornos Verachtung für Marktforschung mag hier einen Teil ihrer Ursachen haben. Jedenfalls war es die Mithilfe der von ihm verachteten Positivisten, vielfach ehemalige Mitglieder des Wiener Kreises, die dieses Projekte vor dem Scheitern bewahrt haben, was für das in die USA verlagerte Frankfurter Institut wohl sehr unangenehme finanzielle Folgen gehabt hätte.

Besonders bekannt wurde die Studie zur *Autoritären Persönlichkeit*, die von Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson und Sanford (1950) vorgelegt wurde. Ziel dieser Studie war es, das Auftreten antisemitischer und antide-

---

<sup>14</sup>Anpassung von Strukturgleichungs-Modellen

mokratischer Einstellungen zu deuten. Die Grundannahme bestand darin, dass diese Art von Einstellung psychoanalytisch durch Rückgriff auf Erich Fromms Theorie des autoritären Charakters erklärt und durch die F-Skala erfasst werden könne. Die F-Skala sowie die gesamte Studie werden häufig nur mit Adorno assoziiert, vermutlich wegen der Zitierpraxis "Adorno et al.", was aber in dieser Form nicht gerechtfertigt ist, wie Fahrenberg und Steiner (2004) noch einmal herausgearbeitet haben: die Koautoren Adornos haben einen mindestens so großen Anteil an der Studie wie Adorno. Auf die Studie wird deshalb im Folgenden mit dem Kürzel AFLS - wegen Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson und Sanford – Bezug genommen.

Die F-Skala besteht aus 78 "Items", also Aussagen, für die man auf einer 8-Punkte Skala das Ausmaß seiner Zustimmung angeben kann. Die Items erfassen das Merkmal (autoritär-faschistoid) indirekt, um leugnerisches Antwortverhalten zu vermeiden. Je mehr Items man zustimmt, desto höher der "Score", d.h. der Gesamtpunktwert. Die F-Skala wurde von AFLS ursprünglich als eindimensional konzipiert; je größer der Punktwert, desto größer sollte das autoritär-faschistoide Potential der getesteten Person sein.

Hier ergibt sich eine erste Kritik: komplexe Merkmale wie mehr oder weniger autoritär sein sind erfahrungsgemäß nicht eindimensional, und ob eine Person, die autoritär ist, auch faschistoid ist, ist eine Frage, die erst einmal empirisch geprüft werden muß: Selbst wenn die Implikation  $P \rightarrow Q$  mit  $P$ : die Person  $p$  ist faschistoid,  $Q$ : die Person  $p$  ist autoritär für alle Personen  $p$  gelten sollte (was auch nicht erwiesen ist), folgt daraus ja noch lange nicht, dass auch die Implikation  $Q \rightarrow P$  gilt (wenn eine Person autoritär ist, so soll folgen, dass sie auch faschistoid ist), es folgt nur, dass eine Person, die *nicht* autoritär ist, auch *nicht* faschistoid ist. In der Tabelle 1 sind  $n_a, n_b, n_c$

Tabelle 1: Verteilung der Merkmale 'autoritär' und 'faschistoid'

autoritär	faschistoid	
	+	-
+	$n_a$	$n_b$
-	$n_c$	$n_d$

und  $n_d$  Häufigkeiten, mit denen man in einer hinreichend groß gewählten Stichprobe Personen mit den verschiedenen Merkmalskombinationen finden würde; der Einfachheit werden die Merkmale 'autoritär' und 'faschistoid' nur dichotom betrachtet, die Betrachtungen übertragen sich aber auf den Fall, bei dem die Merkmale in feiner abgestufter Form erhoben werden.  $n_a$  is die Anzahl der Fälle, bei denen das Merkmal 'autoritär' gekoppelt mit dem

Merkmal 'faschistoid' auftritt, und  $n_d$  ist die Anzahl der Fälle, bei denen weder das Merkmal 'autoritär' noch das Merkmal 'faschistoid' diagnostiziert wird. Gilt in der obigen Symbolsprache ausgedrückt  $P \rightarrow Q$  und  $Q \rightarrow P$  (also  $P \leftrightarrow Q$ ), so müßte  $n_b = n_c = 0$  sein, denn keines der beiden Merkmale dürfte einzeln auftreten. Da man "Messfehler" nie ausschließen kann, wird man man für diesen Fall  $n_b > 0$  und  $n_c > 0$  nicht sofort als Widerlegung der Hypothese  $P \leftrightarrow Q$  auffassen, sondern nur fordern, dass  $n_b$  und  $n_c$  nicht "bedeutsam" von Null verschieden sind. Aber gerade darin besteht der empirische Befund:  $n_b$  und  $n_c$  weichen eben "bedeutsam" ("signifikant") von Null ab, d.h. man findet stets eine Anzahl von Personen, bei denen jeweils nur eines der Merkmale gefunden wird. Natürlich kann man vermuten, dass die Hypothese "eigentlich" schon korrekt ist und die Merkmale nur nicht richtig im Fragebogen erfasst wurden. Aber woran will man eine solche Rettung der Hypothese festmachen? Gerade für einen dialektischen Begriffsarbeiter würde dieses Argument auf ihn selbst zurückverweisen, weil die begriffliche Analyse dann ja nicht richtig funktioniert hat. Aber woher weiß man dann, dass es noch eine andere, "richtige" Befragungsweise geben muß derart, dass die Hypothese doch bestätigt wird? Und wenn man es schon weiß, wozu dann überhaupt noch eine empirische Erhebung? Ja, genau deswegen braucht man auch gar keine empirische Erhebung, könnte man als Dialektiker nun sagen. Aber wie will man dann jemanden, der der dialektischen Analyse nicht folgen mag, überzeugen? Vermutlich gar nicht, man kann ihn nur einen Dummkopf, einen "Positivisten" und "Jazz-Liebhaber" (s. Abschnitt 1.6) schimpfen, der den Verblendungszusammenhang nicht hinter sich lassen und den Weg der Erleuchtung nicht zu finden vermag. Aber ob ein so Gescholtener dieses Verdikt auch akzeptiert ist eine andere Frage. In anderen Worten: die Kommunikation zwischen Dialektikern und Nicht-Dialektikern bricht zusammen, es gibt keine Möglichkeit mehr, miteinander zu diskutieren.

Gerade die Empirie zeigt, dass die begrifflichen Strukturen eben gar nicht so einfach sind. Es ist die semantische Mehrdimensionalität, die einfache Implikationen der eben beschriebenen Art eben üblicherweise ausschließen. Als die Studie in der ersten Hälfte der 40-er Jahre in den USA durchgeführt wurde, existierten bereits statistische Verfahren, die es erlauben, die Hypothese der Eindimensionalität zu prüfen<sup>15</sup>. Dass die F-Skala mit großer Wahrscheinlichkeit mehr als nur eine Einstellungsdimension erfaßt, ist schon deswegen zu erwarten, weil Fragebogen mit einer so großen

---

<sup>15</sup>Bei 78 Variablen – den Items – ist eine eindimensionale "Lösung" sehr unwahrscheinlich, und bei dieser Anzahl von Variablen sind ca. 300 Probanden hinreichend für eine einfache Hauptachsentransformation zur Abschätzung der Dimensionalität des Fragebogens.

Anzahl von Items erfahrungsgemäß kaum jemals eindimensional sind; eine Überprüfung der (Hypo-)These der Eindimensionalität durch eine einfache Hauptachsentransformation wäre deswegen in jedem Fall ratsam gewesen. Diese Überprüfung wurde von AFLS nicht durchgeführt, und Kritik an dieser Unterlassung ist sicher schon sehr früh geäußert worden. Adorno reagierte darauf mit Unverständnis und scheint die Kritik eher als Bestätigung seiner These zu sehen: "Das Krasseste, was uns bis jetzt widerfuhr"<sup>16</sup> war eine Kritik von Shils, der argumentierte, dass die Fokussierung auf die Kopplung von Autoritarismus und Faschismus durch AFLS der Struktur des Autoritarismus nicht gerecht werde, denn auch die Anhänger des Kommunismus seien autoritär:

"The left-right dichotomy is present not only in the general interpretative chapters written by professor Adorno but even in the severely empirical chapters written by professor Levinson and Dr. Sanford. The entire team of investigators proceeds as if there were an unilinear scale of political and social attitudes at the extreme right of which stand the Fascist – the product and proponent of monopoly-capitalism –, at the other end what the authors call the complete democrat who – as I shall presently demonstrate – actually holds the views of the non-Stalinist Leninist." (vergl. Dahms, p. 295)

Shils versuchte dann nachzuweisen, dass der Autoritarismus rechter und linker Provenienz im Kern strukturell identisch ist. Obwohl Shils kritische Bemerkungen zu McCarthys Kommunistenhutz machte, war sein impliziter Hinweis, dass AFLS die Kommunisten möglicherweise verharmlost hatten, für diese Autoren gefährlich. Adorno hat später zugestanden, dass die kommunistischen "rigid low" in der Autoritarismusstudie nicht hinreichend berücksichtigt worden sind, was aber an einem Mangel entsprechender Versuchspersonen gelegen habe. Eine vollständigere Darstellung der Rezeption der Studie findet man in Dahms (1994), p. 294 ff. Jedenfalls soll die Shils-Rezension mit dazu beigetragen haben, dass sich Adorno nach dem Krieg dazu entschloss, nach Deutschland zurückzukehren. In Deutschland hat dann der Soziologe Leopold von Wiese den Wert der *Authoritarian Personality* als nur für die USA charakteristisch eingeschränkt. Diese Reaktion zusammen mit den Reaktionen auf sein in Deutschland durchgeführtes "Gruppenexperiment" habe dann "zur Reaktivierung grundsätzlicher Zweifel am Wert empirischer Sozialforschung beigetragen, die schließlich erneut in eine scharfe Positivismuskritik einmündeten" (Dahms (1994), p. 299). Die

---

<sup>16</sup>Adorno an Horkheimer, 20. 6. 1953, nach Dahms, p. 294

Reaktion auf von Wieses Argument gegen die F-Skala ist insofern merkwürdig, als das Argument dem für Adorno zentralen Totalitätsgedanken Rechnung trägt. Es ist doch denkbar, dass die gesamtgesellschaftlichen Bedingungen – eben die Totalität der Gesellschaft – in den verschiedenen Gesellschaften USA und Deutschland sich verschieden auswirken. Ein hoher Wert auf der F-Skala muß in den USA noch keine faschistoiden Neigungen bedeuten, während der gleiche Wert in Deutschland – zumindest in den ersten Nachkriegsjahren – tatsächlich faschistoide Tendenzen implizieren kann. Aber die psychoanalytische Orientierung Adornos mag die Ventilierung derartiger Hypothesen verhindert haben, d.h. er mag implizit angenommen haben, dass die in der Psychoanalyse postulierten psychodynamischen Prozesse für alle Gesellschaftsstrukturen gleichartig verlaufen. Jedenfalls scheint die Konzeption der autoritären Persönlichkeit für die Autoren einen so hohen Plausibilitätsgrad gehabt zu haben, dass ihnen nicht in den Sinn kam, dieses Konzept anhand ihrer Daten überhaupt einmal zu überprüfen. Die Untersuchung weist einen außerordentlich schwerwiegenden Mangel auf, der diese Vermutung stützt: Die Antworten in den psychoanalytisch motivierten Interviews, die die Antworten auf die 78 Items der Skala komplettieren sollen, werden nach Maßgabe der Punktwerte auf der Skala vorgenommen. Demnach wird ein hoher Punktwert auf der F-Skala als indikativ für *Authoritarianism* angesehen (Martin, 2001). Aber die Annahme, dass ein hoher Punktwert eine hohe Ausprägung von Authoritarianism impliziert, macht nur dann Sinn, wenn man bereits weiß, dass die verwendeten Items genau das Merkmal erfassen, das erfaßt werden soll. Darüber hinaus ist aus der Theorie und Praxis der Fragebogenerhebung bekannt, dass die Generierung von Antworten durch die Fragen des Fragebogens kein *deterministischer* Prozess ist. Vielmehr sind die Reaktionen auf eine Frage um einen charakteristischen Wert *verteilt*<sup>17</sup>, d.h. der Antwortprozess ist *probabilistisch*. Beobachtet man bei bereits als autoritär oder gar faschistoid kategorisierten Personen mit hoher Wahrscheinlichkeit ein bestimmtes Merkmal, so bedeutet das Vorhandensein eines solchen Merkmals noch nicht, dass die Person mit ebenso hoher Wahrscheinlichkeit auch autoritär oder gar faschistoid ist; das Problem der Interpretation einer Antwort ist das der Interpretation der *inversen Wahrscheinlichkeit*:<sup>18</sup> wie man ausführlich im Anhang ?? nachlesen kann, gilt für die bedingte Wahrscheinlichkeit  $P(A|B)$  des Ereignisses  $A$ , wenn das Ereignis  $B$  bereits vorliegt,

<sup>17</sup>Der genannte charakteristische Wert kann u. U. mit dem Erwartungswert  $\mathbb{E}(X)$  einer zufälligen Veränderlichen  $X$  identifiziert werden; die Abweichung des gemessenen Wertes  $X$  von  $\mathbb{E}(X)$  ist "zufällig", als sie im Rahmen der Untersuchung nicht weiter erklärt werden kann.

<sup>18</sup>Aus dem empirischen Befund, dass die meisten Menschen, die Morde begehen, Männer sind, folgt noch nicht, dass die meisten Männer Mörder sind.

nicht  $P(B|A) = P(A|B)$ , d.h. die bedingte Wahrscheinlichkeit des Eintretens des Ereignisses  $B$ , wenn das Ereignis  $A$  bereits eingetreten ist, ist im Allgemeinen von  $P(A|B)$  verschieden, denn es gilt

$$P(B|A) = P(A|B) \frac{P(B)}{P(A)} \quad (1)$$

wobei  $P(A)$  und  $P(B)$  die unbedingten Wahrscheinlichkeiten von  $A$  und  $B$  sind. Die bedingten Wahrscheinlichkeiten  $P(A|B)$  und  $P(B|A)$  heißen auch die zueinander *inversen Wahrscheinlichkeiten*; sie sind nur gleich groß, wenn  $P(A) = P(B)$  gilt. Ist also  $A$  das Ereignis, dass eine Person autoritär ist, und  $B$  das Ereignis, dass diese Person auch faschistoid ist, so ist  $P(B|A)$  die bedingte Wahrscheinlichkeit, dass eine Person faschistoid ist *gegeben* die Diagnose, dass sie autoritär ist. Eine deterministische Kopplung dieser beiden Merkmale würde bedeuten, dass  $P(B|A) = 1$  ist, – und das ist mit Sicherheit nicht der Fall. Den unbedingten Wahrscheinlichkeiten  $P(A)$  und  $P(B)$  entsprechen die Anteile von autoritären und faschistoiden Personen in einer Population, und nur wenn diese Anteile gleich groß sind – dann ist ja  $P(B)/P(A) = 1$  – gilt auch  $P(B|A) = P(A|B)$ . Ohne eine empirische Bestimmung dieser Anteile wird man keine Aussagen über die Verteilung dieser Merkmale in der Population machen können.

Ob also ein hoher Punktwert auf der F-Skala tatsächlich eine autoritär-faschistoide Persönlichkeit anzeigt, muß *empirisch* überprüft werden. Dazu benötigt man ein externes Gültigkeits- oder Validitätskriterium, d.h. es muß möglich sein, das Ausmaß des Merkmals 'autoritär-faschistoid' *unabhängig* von der F-Skala zu erheben. Man könnte hier einwenden, dass man im Falle der Möglichkeit, das Merkmal unabhängig von der Skala messen zu können, ja gar keine Skala mehr benötige. Dieses Argument übersieht aber, dass der Sinn einer solchen Skala darin besteht, das Merkmal schnell und möglichst fehlerfrei zu erfassen, und man benötigt genau deswegen eine solche Skala, wenn das Merkmal bei vielen Probanden, d.h. an einer für die Population repräsentativen Stichprobe erhoben werden soll; die eben genannte, von der Skala unabhängige Erhebung der Merkmale ist für diese Zwecke zu aufwändig; sie dient nur dazu, die Skala zu validieren und bestimmte messtechnische Eigenschaften der Skala wie ihre Reliabilität<sup>19</sup> zu bestimmen. Die Validierung der Skala ist um so wichtiger, als die Items das Merkmal 'autoritär-faschistoid' möglichst indirekt erfassen sollen, d.h. eine Person mit diesem Merkmal soll nicht merken, dass eben dieses Merkmal gemessen wird, denn dem in der Methodologie der Fragebogenerhebung hinreichend dokumentierten *Prinzip der sozialen Erwünschtheit* entsprechend

<sup>19</sup>Die Reliabilität einer Skala ist eine Kennzahl, die ihre "Zuverlässigkeit" charakterisiert: die Zuverlässigkeit ist hoch, wenn die Einschätzungen mit großer Genauigkeit gemacht werden, die Schätzwerte etwa bei einer Messwiederholung nicht stark streuen.



wird die Person, wenn sie es merkt, das Vorhandensein dieses Merkmals durch entsprechende Antworten zu verdecken suchen, da in der öffentlichen Meinung das Merkmal 'autoritär-faschistoid' ja negativ besetzt ist. AFLS hatten ein derartiges externes Kriterium anscheinend nicht, für sie bedeutete ein hoher F-Skalenwert einfach, dass die entsprechende Person autoritär-faschistoid ist. Damit wird aber das Merkmal 'autoritär-faschistoid' nicht mehr analysiert und expliziert, sondern *nominal definiert* (Martin, 2001). Man könnte auch sagen, dass AFLS das Merkmal einfach nur *operational definiert* haben: wer bestimmte Items der F-Skala "positiv" beantwortet (d.h. den Aussagen zustimmt), ist *per definitionem* 'autoritär-faschistoid', – ohne dass sie dies in der Realität so sein muß. Sollte dieses Vorgehen von AFLS auf einer dialektischen 'Arbeit der Begriffe' beruhen, so hat man hier eine Illustration des Versagens dieses hegelschen Konzepts zur Analyse gesellschaftlicher Prozesse. Die Argumentation AFLS wird durch die von ihnen implizit vorgenommene operationale Definition zirkulär. Wegen der Asymmetrie inverser Wahrscheinlichkeiten erscheint es als wenig sinnvoll, sich mit einer derartigen Definition zu begnügen. Es sei angemerkt, dass Adorno in seinen Schriften gegen die Positivisten die Praxis der operationalen Definition scharf geißelt. Dies legt nahe, dass er sich seines Gebrauchs eben dieses Definitionstyps bei der Konstruktion der F-Skala gar nicht bewußt gewesen zu sein scheint.

Ein weiterer Faktor, der bei der Konstruktion von Fragebögen berücksichtigt werden muß, ist die die Messungen verzerrende *Acquiescence*, also die Neigung, einer Aussage zuzustimmen, unabhängig davon, ob das jeweils angesprochene Merkmal vorhanden ist oder nicht. Auch hier haben AFLS nicht hinreichend Sorge getragen, den Effekt dieser Neigung durch entsprechende Konstruktion der Fragen (Items) zu reduzieren, und verhalten sich pikanterweise positivistischer (indem sie Daten einfach so nehmen, wie sie erscheinen), als ihnen bewußt ist.

Mit der nominalen oder operationalen Definition des Merkmals 'autoritär-faschistoid' fangen die Probleme aber erst richtig an. Denn AFLS hatten, gewissermaßen axiomatisch, die Gültigkeit der Freudsche Psychoanalyse angenommen, um den autoritären, protofaschistischen Charakter psychodynamisch zu erklären. Martin führt aus, dass dieses Postulat wiederum zu einer asymmetrischen Interpretation der Interviewdaten geführt hat. AFLS betrachteten "Highs" und "Lows", also Personen, die auf der F-Skala einen hohen bzw. einen niedrigen Punktwert bekommen hatten; die Highs waren, wie eben ausgeführt, *per definitionem* autoritär, die Lows nicht. Antworten im Interview, die der Klassifikation als High widersprachen, galten nun bei der psychoanalytischen Deutung als Verleugnung der wahren Motive, während bei einer Kategorisierung als Low widersprüchliche Reaktionen

im Interview *nicht* als leugnerisch galten: "As a result, the same statements received dramatically different interpretations depending on who had made them". (Martin, p. 6). Einen ähnlichen Fehler hat, so Martin, ebenfalls Bob Altemeyer (1981) begangen, dessen Arbeit im Übrigen den heutigen methodischen Standards sehr viel besser genüge.

Die nominalistische Definition zusammen mit dem Fokus auf den Autoritären Typ erzeugt demnach einen *confirmation bias*, d.h. die Tendenz, nur die *für* die Hypothese sprechenden Informationen zu berücksichtigen und diejenigen Informationen, die dagegen sprechen, zu vernachlässigen. Dies bedeutet, dass der von AFLS identifizierte autoritäre Typus ein Artefakt ist. Das wurde schon von den früheren Kritikern vermutet. Ob Martin deshalb schon recht mit seinem Satz:

"Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson and Sanford's *The Authoritarian Personality* is probably the most deeply flawed work of prominence in political psychology"

hatte, sei dahingestellt; die Anzahl der empirischen Arbeiten, die durch die Arbeit von AFLS angeregt wurde, geht in die Tausende, von den nicht-empirischen nicht zu reden. Auch wenn die Konzeption der *The Authoritarian Personality* fehlerhaft ist, hat sie doch zumindest via Kritik an ihr zu einer außerordentlichen Bereicherung der Wissenschaft geführt. Die Tatsache, dass sich Adorno gegen Ende der Fünfzigerjahre von der empirischen Forschung abgewandt hat, ist sehr zu bedauern, hätte doch gerade mit empirischen Befunden den von ihm so kritisierten restaurativen Tendenzen in der damaligen BRD wahrscheinlich effektiver entgegentreten können als durch seine extrem abstrakten, polemischen, resignativen oder gar pessimistischen Arbeiten.

Bei dem oben schon genannten "Gruppenexperiment" ging es um eine Studie bezüglich der politischen Auffassungen der Deutschen nach dem Krieg, bei der 138 Gruppendiskussionen durchgeführt wurden. Ausgangspunkt der Diskussionen war ein als "Schlüsselreiz" vorgegebener Brief, der angeblich von einem Besatzungssoldaten geschrieben worden war. In dem Brief ging es um die Haltung der Deutschen in Bezug auf die Judenpolitik der Vergangenheit sowie um Fragen des Ost-West-Verhältnisses. Damit sollte die Meinungsbildung im Prozess des Entstehens untersucht werden. Das Problem mit einer derartigen Versuchsanordnung ist unter anderem die Mehrdeutigkeit der Ergebnisse: es gab "Schweiger" sowie "Meinungsexhibitionisten", und einige der zur Diskussion Eingeladenen erschienen gar nicht, so dass sich Probleme der Repräsentativität ergaben. Einer der in der "Gruppendiskussion"-Untersuchung diskutierten Punkte war die anstehende Wiederbewaffnung Deutschlands. Dabei wurde eine Zustimmung zur

Wiederbewaffnung als "positive", eine Ablehnung als "negative" Einstellung zur Demokratie gewertet. Als Begründung für diese Bewertung wurde angegeben, dass eine Ablehnung der Wiederbewaffnung eher bei Gegnern der Demokratie vorkomme. Gleichzeitig wurde festgestellt, dass eine Gleichsetzung von radikaler Ablehnung mit antidemokratischer Gesinnung ein "Unsinn wäre". Trotz der Einsicht in diesen Unsinn ist aber die Bewertung der Antworten bzw. Stellungnahmen in der angegebenen Weise vorgenommen worden, d.h. die Sozialdemokratie, die Gewerkschaften und gerade auch der demokratische Teil der CDU erschienen plötzlich als antidemokratisch, was ohne Frage die Ergebnisse der Studie verzerrt hat. Deswegen konnte die Studie schon wegen "methodischer Mängel" angegriffen werden, was insbesondere der Sozialpsychologe Peter R. Hofstätter –berechtigterweise – auch tat. Gleichwohl sorgte Hofstätter selbst für eine Relativierung seiner Kritik, denn er wurde einer breiteren Öffentlichkeit wegen einer sehr eigenwilligen Interpretation der Massenmorde an den Juden während der Nazi-Jahre bekannt; seiner Ansicht nach sollten die Verbrechen der Deutschen während der NS-Jahre nicht gerichtlich verfolgt werden, da diese Verbrechen als Kriegshandlungen und somit nicht als Verbrechen "im eigentlichen Sinne" zu verstehen seien: Hitler habe ja nicht zuletzt auch den Juden den Krieg erklärt. Dieser Irrsinn ist um so deprimierender, als Hofstätter generell *kein* Schwachkopf war. Gleichwohl wurde Hofstätters Kritik an Adornos "Gruppendiskussion"-Untersuchung eben wegen Hofstätters blödsinniger Betrachtungen über die Judenmorde gerade bei Anhängern Adornos entwertet. Die Bedeutung, die Hofstätter und reaktionäre Soziologen wie Helmut Schelsky im Nachkriegsdeutschland hatten, wird zu Adornos Zorn auf die "Positivisten" beigetragen haben<sup>20</sup>. Damit gerät aber eine Dimension in die Diskussion um den Sinn empirischer Arbeit, die jenseits des hier diskutierten wissenschaftstheoretischen Rahmens liegt.

Die Kritik an empirischer Arbeit, zumal wenn die Arbeit handwerkliche Mängel aufweist, ist normal und stellt für einen Autor noch keinen Grund dar, der Empirie den Rücken zu kehren oder sie gar als unsinnig zu brandmarken. Ob Adornos scharfe Attacken gegen die Empirie, wie er sie schon 1957 und später in Adorno et al. (1993) formuliert, auf die erfahrene Kritik zurückzuführen sind, ist nicht klar, zumal er ja schon in den 30-er Jahren ein kritisch-distanziertes Verhältnis zur Empirie dokumentiert hat. Wesentlich bei seiner Kritik am "Positivismus" sind die Begriffe der Totalität und der Dialektik. Er liefert keine allgemeine Definition der Totalität, sondern

---

<sup>20</sup>Der Soziologe König schrieb über Schelsky: " Als Credo der Jugendforschung galt damals die von Schelsky verfolgte 'skeptische Generation', von der Erwin K. Scheuch sehr treffend sagte, es handele sich dabei nicht um die Erforschung der deutschen Jugend, sondern um die Meinungsanalyse ehemaliger Nationalsozialisten, die auf die gegenwärtige deutsche Jugend projiziert werde."

gibt in den Texten verstreut stets neue Charakteristika dieses Begriffs an. Hier eine Auswahl solcher Charakterisierungen:

”Totalität ist, provokatorisch formuliert, die Gesellschaft als Ding an sich, mit aller Schuld von Verdinglichung.” ( Einleitung, p. 19)

”Die Differenz der dialektischen Ansicht von der Totalität und der positivistischen<sup>21</sup> spitzt sich darauf zu, daß der dialektische Totalitätsbegriff ’objektiv’, nämlich zum Verständnis jeglicher sozialen Einzelfeststellung intendiert ist, während die positivistischen Systemtheorien lediglich durch Wahl möglichst allgemeiner Kategorien Feststellungen widerspruchlos in einem logischen Kontinuum zusammenfassen möchten, ohne die obersten Strukturbegriffe als Bedingung der Sachverhalte zu erkennen, die unter ihnen subsumiert werden.” (Adorno (1993); Einleitung, p. 21)

”Daß ohne Beziehung auf Totalität, das reale, aber in keine handfeste Unmittelbarkeit zu übersetzende Gesamtsystem nichts Gesellschaftliches zu denken ist ...” (Einleitung, p. 42)

”Totalität ist in den demokratisch verwalteten Ländern der industriellen Gesellschaft eine Kategorie der Vermittlung, keine unmittelbarer Herrschaft und Unterwerfung. ... Die gesellschaftliche Totalität führt kein Eigenleben oberhalb des von ihr Zusammengefaßten, aus dem sie selbst besteht. Sie produziert und reproduziert sich durch ihre einzelnen Momente hindurch.” (Zur Logik der Sozialwissenschaften, p. 127)

”Die Einsicht in die Gesellschaft als Totalität impliziert auch, daß alle in dieser Totalität wirksamen, und keineswegs ohne Rest aufeinander reduktiblen Momente in die Erkenntnis eingehen müssen; sie darf sich nicht durch die wissenschaftliche Arbeitsteilung terrorisieren lassen”. (Zur Logik der Sozialwissenschaften, p. 141).

Es entspricht dem Adornoschen Stil, dass diese Aussagen zur Totalität oft weniger klären, als ein vielleicht zu eiliger Leser – also einer, der sofort verstehen will und sich nicht erst in eine Textexegese mit unbestimmtem Ausgang versenken will – es sich wünscht. Was bedeutet zum Beispiel in der ersten Aussage ”die Gesellschaft als Ding an sich, mit aller Schuld von

---

<sup>21</sup>gemeint ist der ”positivistische” Einwand, ”hinter dem Begriff der Totalität [stecke] nicht mehr als die Trivialität, daß alles mit allem zusammenhängt ...”, Einleitung, p. 29

Verdinglichung“? Unter Verdinglichung versteht man seit Marx, dass alles und jedes, also auch Ideen, zur Ware gemacht werden kann. Also soll die Gesellschaft eine Schuld der Verdinglichung haben, gleichzeitig ist sie ein Ding an sich. In der zweiten Aussage wird eine Beziehung des Totalitätsbegriffs zu dem der Dialektik hergestellt, die den Totalitätsbegriff 'objektiv' macht, – was wie eine etwas idiosynkratische Definition des Begriffes der Objektivität anmutet. Die Behauptung über die 'positivistischen Systemtheorien' bleibt schon deswegen dunkel, weil der Begriff des logischen Kontinuums unklar ist. Es ist nicht so, dass man sich dazu keine Vorstellungen machen kann, – aber korrespondieren sie zu denen, die Adorno hat? Was ist das reale, aber in keine handfeste Unmittelbarkeit zu übersetzende Gesamtsystem'? Wenn für die Totalität gilt: "Sie produziert und reproduziert sich durch ihre einzelnen Momente hindurch" – warum wird sie dann in "positivistischen" Untersuchungen nicht ebenfalls erfahrbar? Was sind die "ohne Rest aufeinander reduktiblen Momente" in der Erkenntnis, die nach Adorno in der Totalität wirksam sind? Es ist in Ordnung, wenn ein Autor seine Leser zum Mitdenken animiert, aber es wäre hilfreich und konstruktiv, wären seine Formulierungen weniger von semantischer Ambiguität geprägt, die jede Interpretation zu einer Ansammlung diffuser Assoziationen verkommen läßt.

Und was ist das Ziel Adornoscher Empiriekritik? Empiriekritik

"will benennen, was insgeheim das Getriebe zusammenhält. . . . Sie möchte den Stein aufheben, unter dem das Unwesen brütet; in seiner Erkenntnis allein ist ihr der Sinn bewahrt". (p. 81)

Die Empirie, also die von Adorno so genannte *Tatsachenforschung* dagegen hat seiner Ansicht nach weitaus Profaneres im Sinn:

"Gegen einen solchen Drang sträubt sich die Tatsachenforschung. Entzauberung, wie noch Max Weber sie bejahte, ist ihr nur ein Spezialfall von Zauberei; die Besinnung aufs verborgene, das zu verändern wäre, bloßer Zeitverlust auf dem Weg zur Änderung des Offenbaren."

Theorie (gemeint ist wohl stets die Kritische Theorie) und Tatsachenforschung seien nicht vereinbar, denn

"theoretische Gedanken über die Gesellschaft insgesamt sind nicht bruchlos durch empirische Befunde einzulösen: sie wollen diesen entwischen wie spirits der parapsychologischen Versuchsanordnung." (p. 82)

Die Kritische Theorie dagegen

”muß die Starrheit des hier und heute fixierten Gegenstandes auflösen in ein Spannungsfeld des Möglichen und des Wirklichen; jedes von beiden ist, um nur sein zu können, aufs andere verwiesen.” (p. 82)

Warum nun empirische Forschung *grundsätzlich* nicht daran interessiert sein soll, zu erkennen, ”was insgeheim das Getriebe zusammenhält”, wird leider nicht gesagt; die bereits erwähnte Schelskysche Forschungsintention mag zu dieser Auffassung Adornos beigetragen haben, aber Schelsky ist nicht repräsentativ für die empirische Forschung, ebensowenig wie es die ebenso reaktionären wie wirren Thesen Ludwig Klages’ in ”Der Geist als Widersacher der Seele” repräsentativ für die gesamte geisteswissenschaftliche Psychologie sind. Wenn einer solchen Kritik entgegengehalten wird, dass man ja wissen könne, aus welcher Perspektive Adorno seine Aussagen entwickelt, dann braucht man auch diese Texte nicht mehr, denn sie sind dann redundant.

Jedenfalls behauptet Adorno weiter, das von den Neopositivisten angedachte Verfahren einer induktiven Erfassung insbesondere auch von gesellschaftlicher Wirklichkeit sei für die oben genannte Auflösung nicht geeignet:

”Will man . . . von Einzelerhebungen, nach allgemeiner wissenschaftlicher Sitte, zur Totalität der Gesellschaft aufsteigen, so gewinnt man bestenfalls klassifikatorische Oberbegriffe, aber nie solche, welche das Leben der Gesellschaft selber ausdrücken.”

...

Gesellschaftliche Theorienbildung nach dem Muster klassifikatorischer Systeme substituiert den dünnsten begrifflichen Abhub für das, was der Gesellschaft ihr Gesetz vorschreibt: Empirie und Theorie lassen sich nicht in ein Kontinuum eintragen. Gegenüber dem Postulat der Einsicht in das Wesen der modernen Gesellschaft gleichen die empirischen Beiträge Tropfen auf den heißen Stein; empirische Beweise aber für zentrale Strukturgesetze bleiben, nach empirischen Spielregeln, allemal anfechtbar.” (p. 83)

Wenn sich Empirie und Theorie nicht in ein Kontinuum eintragen lassen, so ergibt sich die Frage, welcher ”Positivist” – also dem adornoschen Positivismusbegriff zufolge welcher Empiriker – denn überhaupt ein solches Kontinuum postuliert hat, oder ob es implizit und den Empirikern nicht bewußt der Empirie immanent ist, und was überhaupt unter einem solchen Kontinuum verstanden werden soll. Dass empirische Beiträge Tropfen

auf den heißen Stein einer zu prüfenden, eventuell auch zu entwickelnden Theorie sind, ist trivialerweise klar, insbesondere wenn die Theorie die "Totalität" reflektieren soll. Die Frage ist aber wiederum, wie denn eine solche Theorie der Totalität aussehen soll; letztlich ist die Totalität ja, als Begriff ihrer hegelschen Herkunft entsprechend, nie ganz zu fassen (man denke an die Russellsche Interpretation). Der adornosche Begriff der Totalität (oder die Art und Weise, wie Adorno den Begriff der Totalität verwendet) hat, wie es scheint, eine Dampfwalzenfunktion: mit ihm kann jeder Versuch, sich Aspekten der gesellschaftlichen Wirklichkeit empirisch zu nähern, als sinnlos erklärt werden. Es scheint, dass Adorno gewissermaßen vom Lehnstuhl am Schreibtisch aus die Totalität der Wirklichkeit erfassen will. Wenn aber gilt: "empirische Beweise aber für zentrale Strukturgesetze bleiben, nach empirischen Spielregeln, allemal anfechtbar", so ist diese Anmerkung Adornos in ihrer Allgemeinheit sicher nicht falsch, aber in der gleichen Allgemeinheit ergibt sich sofort die Frage, ob die Äußerungen der Kritischen Theorie denn notwendig *nicht* anfechtbar sind, – und wer entscheidet über die Befunde der Kritischen Theorie? Vermutlich besteht die Antwort auf diese Frage, wenn sie von einem Kritischen Theoretiker gegeben wird, in einem Hinweis auf die "richtige" dialektische Betrachtung gesellschaftlicher Prozesse. Aber die Frage würde dadurch nur verschoben, denn wer entscheidet, was eine richtige dialektische Betrachtung ist?

Methoden wie die Konstruktion von Skalen und die statistische Analyse von Daten führen nach Meinung Adornos notwendig am Ziel, die Totalität zu erfassen, vorbei:

"Die empirischen Methoden . . . bevorzugen paradoxerweise, wie es ihr Ursprung in der Marktforschung erklärt, Subjektives, . . . Meinungen, Einstellungen, allenfalls Verhaltensweisen von Subjekten."

Und

"Allgemein ist die Objektivität der empirischen Sozialforschung eine der Methoden, nicht des Erforschten. Durch die statistische Aufbereitung werden aus Ermittlungen über mehr oder minder zahlreiche einzelne Personen Aussagen abgeleitet, die, nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, generalisierbar und von individuellen Schwankungen unabhängig sind. Aber die gewonnenen Durchschnittswerte, mag auch ihre Gültigkeit objektiv sein, bleiben meist doch objektive Aussagen über Subjekte; ja, darüber wie die Subjekte sich und Realität sehen." p. 84

Und endlich

”Hat die Methode es [das Faktum] statt dessen einmal zum factum brutum zugerichtet, so ist ihm auch nachträglich kein Licht einzublasen.” p. 90

Wer sich mit Methoden und Statistik nicht auskennt, wird hier auf eine falsche Spur gesetzt. Es wird auf eine diffuse Weise insinuiert, dass der ganze Ansatz falsch sei, – nur wird nicht gesagt, wo konkret der Fehler sitzt. Dass es sich bei dem Erforschten um subjektive Größen wie Einstellungen handeln kann, ist ja noch kein Nachteil an sich, denn gerade Meinungen möchte man ja aus einem gegebenen Grund kennenlernen. Was genau mit ’generalisierbar’ gemeint ist, wird nicht ausgeführt, aber man kann vermuten, was gemeint sein könnte: der Schluß von der Stichprobe auf die Population bezieht sich auf die Parameterwerte der Population, die anhand der Werte der Stichprobe geschätzt werden, also etwa vom Stichprobenmittelwert  $\bar{x}$  auf den Erwartungswert  $\mu$ , von der Stichprobenvarianz  $s^2$  auf die Varianz  $\sigma^2$  der Population, etc. Die Stichprobenschätzungen erlauben – vorausgesetzt, dass bestimmte Annahmen über die Wahrscheinlichkeitsverteilung der Messwerte gelten – die Angabe von Intervallen – Konfidenzintervalle in der Klassischen Statistik, Kreditabilitätsintervalle in der Bayesschen Statistik – , innerhalb derer die Populationsparameter mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit, etwa  $p = .95$ , liegen<sup>22</sup>. Dass darin irgendeine Art der Verfälschung liegen soll, wie es Adornos Behauptung nahelegt, ist nicht nachzuvollziehen, denn jede Interpretation statistischer Berechnungen, also auch der Berechnung von Konfidenzintervallen, wird ja nur relativ zu den den Berechnungen unterliegenden Annahmen vorgenommen, – ist also prinzipiell hypothetisch. Dabei kann es auch um die Identifikation der Parameter von Teilgruppen gehen, die sich in ihren Ansichten unterscheiden. Warum objektive Aussagen über Subjekte nicht interessant sein sollen, bleibt ein Geheimnis von Adorno, – vermutlich verrät ihm eine Meinungsbefragung zu wenig über die Einbindung der Befragten in die Totalität. Aber Adorno wird spezifischer:

Die gesellschaftliche Objektivität, den Inbegriff all der Verhältnisse, Institutionen, Kräfte innerhalb dessen die Menschen agieren, haben die empirischen Methoden: Fragebogen, Interview und was immer an deren Kombination und Ergänzung möglich ist, ignoriert, allenfalls sie als Akzidentien berücksichtigt. . . . Wohl spiegeln in diesen Ansichten auch die Objektivitäten sich wider, aber sicherlich nicht vollständig und vielfach verzerrt.”  
(p. 84-85)

---

<sup>22</sup>Genauer gesagt: es wird die Wahrscheinlichkeit angegeben, mit der das berechnete Konfidenzintervall den jeweilig betrachteten Parameter enthält.



Es fragt sich, wie Adorno zu seiner eigenen Studie über die autoritäre Persönlichkeit steht, wenn er die dabei verwendeten Methoden in dieser globalen und unspezifischen Weise abqualifiziert. Aber die empirische Soziologie meint

”es käme jetzt und hier bereits auf die Menschen an, anstatt daß sie die vergesellschafteten Menschen heute vorweg als Moment der gesellschaftlichen Totalität – ja, überwiegend als deren Objekt – bestimmte. Die Dinghaftigkeit der Methode, ihr eingeborenes Bestreben, Tatbestände festzunageln, wird auf ihre Gegenstände, eben die ermittelten subjektiven Tatbestände übertragen, als ob dies Dinge an sich wären und nicht vielmehr verdinglicht. Die Methode droht sowohl ihre Sache zu fetischisieren wie ihrerseits zum Fetisch zu entarten.

Hier wüßte man gern, was den vergesellschafteten Menschen vom Menschen unterscheidet, d.h. man hätte gerne die Frage beantwortet, ob ein Mensch auch nicht vergesellschaftet sein kann, – unter der Bedingung, dass er nicht allein im Wald aufwächst. Denn Vergesellschaftung heißt ja nichts anderes, als dass man in der einen oder anderen Weise in die Gesellschaft integriert ist, klassenspezifisch oder wie auch immer. Der Gegenstand – also das Objekt – der Soziologie ist nun einmal der Mensch in seiner sozialen Vernetzung. Die Forderung, dass es auf ”den Menschen” ankomme, ist daher leer. Die Aussage, dass man mit einer Methode subjektive Tatbestände festnagelt, als wären sie nicht verdinglicht, macht sich gut, schon weil der Phantasie, die man benötigt, um sich vorzustellen, was es mit den *verdinglichten* subjektiven Tatbeständen auf sich hat, freier Lauf gelassen wird, und irgend etwas Schlimmes läßt sich immer ahnen.

Dass Methoden Fetischcharakter bekommen können, ist nicht ohne Weiteres von der Hand zu weisen. So hat die Faktorenanalyse<sup>23</sup> gelegentlich als Standardverfahren gegolten, ”Strukturen” aufzuzeigen, die zur Erklärung beobachteter Daten herangezogen werden können. Dass die Faktorenanalyse auch nur ein *spezielles* Modell ist, nach dem sich beobachtete Variablen *additiv* aus hypothetischen ”latenten” Variablen derart zusammensetzen lassen, dass die Korrelationen zwischen den beobachteten Variablen erklärt werden können, wird bzw. wurde dabei nicht weiter thematisiert. Nur: Empiriker kommen früher oder später selber darauf, dass hier eine

---

<sup>23</sup>Die Faktorenanalyse ist ein Verfahren, aus einer Menge von Messungen korrelierender Variablen – also von Variablen, zwischen denen ein statistischer Zusammenhang besteht – im Allgemeinen nicht korrelierende Variablen zu bestimmen, die zur ”Erklärung” der statistischen Zusammenhänge zwischen den gemessenen Variablen herangezogen werden können.

gedankenlose Kanonisierung eingesetzt hat. Die Fetischisierung ist keine immanente Eigenschaft der Empirie. Was wäre denn, wenn man umgekehrt die Setzung der Grundannahme einer dialektisch zu erfassenden Totalität als Fetisch der Kritischen Theorie bezeichnete? Ein solcher Akt zöge zweifelsohne einen empörten Aufschrei von Kritischen Theoretikern nach sich, andere würden vielleicht einen solchen Anwurf mit schweigender Verachtung übergehen, aber ein zwingendes Argument für die Grundannahme der Kritischen Theorie würde wohl, der Natur der Dialektik als *Setzung* entsprechend, ausbleiben.

Es nimmt nicht wunder, dass Adorno die Anwendung statistischer Methoden in der soziologischen oder auch sozialpsychologischen Forschung nicht schätzt. Statistische Verfahren "generalisieren" unzulässigerweise, der "antagonistische Charakter der Gesellschaft [wird] von der bloßen Generalisierung eskamotiert"<sup>24</sup> (Soz. Emp. Forsch., p. 91). Hier scheint ein fundamentales Mißverständnis vorzuliegen. Die sich dieser Behauptung anschließenden schönen Sätze

"Der Aufklärung bedarf eher die Homogenität, soweit sie das menschliche Verhalten dem Gesetz der großen Zahlen unterwirft, als ihre Absenz. Die Anwendbarkeit jenes Gesetzes widerspricht dem *principium individuationis*<sup>25</sup>; dem trotz allem nicht einfach zu Überspringendem, daß die Menschen keine bloßen Gattungswesen sind. Ihre Verhaltensweisen sind vermittelt durch ihre Vernunft. Diese enthält zwar in sich ein Element des Allgemeinen, das dann sehr wohl in der statistischen Allgemeinheit wiederzukehren vermag; es ist aber zugleich auch spezifiziert durch die Interessenlagen der je Einzelnen, die in der bürgerlichen Gesellschaft auseinanderweisen und tendenziell bei aller Uniformität einander entgegengesetzt sind; zu schweigen von der gesellschaftlich zwangvoll reproduzierten Irrationalität in den Individuen.

(Soziologie und Empirische Forschung, in Adorno et al. (1993), p. 91)

erhellen die Behauptung keineswegs. In der Anwendung der Statistik in der Sozialforschung wird demnach Gebrauch vom Gesetz der Großen Zahlen gemacht, wobei irgendwie eine Annahme über die Homogenität – der

---

<sup>24</sup>eskamotieren – verschwinden lassen, "stibitzen".

<sup>25</sup>Das *Individuationsprinzip*, demzufolge das Allgemeine der Gesellschaft sich nur partiell in den die Gesellschaft konstituierenden Individuen findet; dieses Allgemeine kann der Individualität nicht vorangehen, sondern wird erst durch die Individuen konstituiert.

Menschen, die in die Untersuchung einbezogen werden? – gemacht werden, vermutlich um das Gesetz der Großen Zahlen überhaupt anwenden zu können. Nun besagt aber das Gesetz der großen Zahlen ja nur, dass ein Stichprobenmittelwert für steigenden Stichprobenumfang gegen den Populationsmittelwert konvergiert, vorausgesetzt, dass einige sehr allgemeine Bedingungen erfüllt sind. Können die "Messungen" jeweils nur die Werte 0 (etwa für "männlich") und 1 (für "weiblich") annehmen, so entspricht jetzt der Mittelwert dem Anteil von Mitgliedern der Population mit einem bestimmten Merkmal, und komplementär dazu dem Anteil von Mitgliedern dieser Population, die das Merkmal nicht haben. Das Gesetz der großen Zahlen besagt dann, dass der geschätzte Anteil (Prozentsatz) um so genauer ist, je größer die Stichprobe ist. Irgendeine "Homogenität" muß für die Gültigkeit des Gesetzes nicht postuliert werden, außer der, dass bei jedem Individuum in der Stichprobe das gleiche Merkmal gemessen wird, wobei noch nicht mal unterstellt wird, dass das Merkmal bei jeder Person auch vorhanden ist – die Feststellung, dass eine Person das Merkmal *nicht* hat, ist ja auch das Resultat einer 'Messung'. Allenfalls bei Meinungs- oder Wahlumfragen könnte sich hier ein Problem ergeben, wenn etwa die Befragten in unterschiedlichem Ausmaß lügen. Warum das Gesetz der großen Zahl dem Individuationsprinzip widerspricht, bleibt unklar, – es geht ja nur um Anteile oder Mittelwerte, bei Befragungen setzt das Gesetz der großen Zahl das Individuationsprinzip nachgerade voraus. Dass die Interessenlagen der Individuen häufig auseinanderstreben ist sicher wahr, stellt aber die Anwendbarkeit des Gesetzes nicht in Frage. Man gewinnt den Eindruck, dass Adorno einer ebenso diffusen wie heftigen Ablehnung statistischer Verfahren Ausdruck verleihen möchte, und um diesem Ausdruck Schärfe zu geben, werden Aussagen über spezifische Aspekte der Statistik, etwa über die Relevanz des Gesetzes der Großen Zahlen, gemacht, ohne dass deutlich wird, worin der Fehler in der Anwendung dieses Gesetzes nun wirklich liegt. Weder die "die Interessenlagen der je Einzelnen" noch die "gesellschaftlich zwangvoll reproduzierte[n] Irrationalität in den Individuen" hat mit diesem Gesetz und seiner Anwendung irgend etwas zu tun.

Eigenartige Mißverständnisse scheinen auch vorzuliegen, wenn Adorno den seiner Ansicht nach positivistischen Wissenschaftsbetrieb geißeln will. So schreibt er in der *Einleitung* zu Adorno et al. (1993)

"Man muß sich nur fragen, ob die F-Skala der mit empirischen Methoden arbeitenden 'Authoritärean Personality', mit allen ihren Mängeln, überhaupt hätte eingeführt und verbessert werden können, wäre sie von Anbeginn an nach den positivistischen Kri-

terien der Guttman-Skala<sup>26</sup> entworfen worden.” (p. 61)

Die sich unmittelbar ergebende Frage ist, warum die Guttman-Skala positivistisch ist, während die anderen Methoden, die zur Konstruktion der F-Skala führten, nach Adornos Meinung wohl nicht positivistisch sein sollen. Vielleicht bezieht sich Adorno hier auf die psychoanalytisch konzipierten Interviews, denn als Anhänger der Psychoanalyse wird er diese nicht als positivistisch ansehen. Adorno ist – wie Horkheimer auch – ja sehr großzügig in der Verteilung des Attributs 'positivistisch', man denke an Martin Heidegger und Karl Jaspers, die dem Verdikt, des Positivismus schuldig zu sein, ebensowenig entgehen konnten wie die unbeschlipsten Leute in den Grand Hotels, – da hätte es nahegelegen, die Arbeit zur F-Skala ebenfalls als positivistisch zu bezeichnen. Zur Erinnerung: die Guttman-Skala besteht aus  $n$  sogenannten *Items*  $I_1, \dots, I_n$ , also Aussagen, denen ein Proband zustimmen kann oder auch nicht. Zwischen den Items existiert eine Rangordnung, etwa

$$I_1 \prec I_2 \prec \dots \prec I_n \quad (2)$$

derart, dass ein Proband, der dem Item  $I_k$ ,  $k > 1$  zustimmt, auch allen Items  $I_j$  zustimmt, für die  $I_j \prec I_k$  gilt;  $\prec$  steht für "repräsentiert das Merkmal weniger als". Stimmt also ein Proband der Aussage  $I_j$ : "Vergewaltigung soll mit dem Tode bestraft werden" zu, so sollte er auch der Aussage  $I_i$ : "Vergewaltigung sollte mit mindestens 10 Jahren Haft bestraft werden", denn diese Aussage drückt ein geringeres Strafmaß aus;  $I_i \prec I_j$ . Ist ein Proband aber der Meinung, 10 Jahre Haft seien genug Strafe für eine Vergewaltigung, dann wird er allen Aussagen zustimmen, die ein geringeres Strafmaß fordern, aber allen Aussagen, die ein höheres Strafmaß fordern, nicht. Die Guttman-Skala ist streng eindimensional und setzt ein deterministisches Antwortverhalten oder zumindest sehr kleine Varianzen der Reaktionsverteilungen relativ zu den Unterschieden, die durch die Items bezüglich des gemessenen Merkmals abgegriffen werden, voraus. Es ist klar, dass eine Einstellung oder ein Merkmal ('Schwere eines Verbrechens') höchstens dann Guttman-skalierbar ist, wenn die Items entsprechend ausgewählt wurden. Die Einschätzung der Schwere von Verbrechen ist keineswegs grundsätzlich eindimensional: ein geschickt geplanter und durchgeführter Bankraub, bei dem die Räuber 10 Millionen Euro erbeuten, wird im Allgemeinen nach anderen Kriterien ("Dimensionen") beurteilt als der Diebstahl der Handtasche einer Rentnerin. Will man eine Skala für Autoritarismus konstruieren, so kann man von der Mehrdimensionalität dieses Merkmals ausgehen. Guttman-Skalen können dann in mindestens zwei Weisen konstruiert werden: einmal können Skalen für jede der latenten Dimensionen, die Auto-

---

<sup>26</sup>Hier ist Adorno ein Tippfehler unterlaufen: es muß Guttman-Skala heißen.

ritarismus als ein komplexes Merkmal definieren, konstruiert werden, oder man wählt die Items der F-Skala so aus, dass sie eine Art Intensitätsmaß  $\phi(I)$  für Autoritarismus repräsentieren, das sich als Funktion der latenten Dimensionen von Autoritarismus darstellen läßt, etwa

$$\phi(I) = \phi(d_1, d_2, \dots, d_r),$$

wobei  $I$  ein Item ist, also eine Autoritarismus reflektierende Aussage,  $d_1, \dots, d_r$  sind die Ausprägungen auf den  $r$  Autoritarismusdimensionen, und  $\phi$  ist eine geeignet gewählte Funktion. Die Items lassen sich dann so wählen und so durchnummerieren, dass

$$\phi(I_1) < \phi(I_2) < \dots < \phi(I_n)$$

damit (2) gilt. Im einfachsten Fall ist  $\phi$  eine lineare Funktion

$$\phi(I_j) = a_0 + a_1 d_{j1} + \dots + a_n d_{jn} + \xi \quad (3)$$

für das  $j$ -te Item, wobei die  $a_1, \dots, a_n$  bestimmte "Gewichte" sind und  $\xi$  ein zufälliger "Fehler", dessen Varianz aber hinreichend klein ist, um die deterministische Struktur der Guttman-Skala zu erhalten, – insofern kann  $\xi$  auch vernachlässigt werden. Es geht hier aber nicht um die Details der Frage, wie die  $d_1, \dots, d_r$  und die Funktion  $\phi$  zu bestimmen sind, sondern nur darum, dass man im Prinzip so vorgehen kann, wenn man es denn will. Ein solches Vorgehen wäre nicht positivistischer als das Vorgehen von AFLS (1945/1950).

## 1.6 Ästhetik und Wahrheit

Adornos – aber auch Horkheimers und Habermas' – philosophische Betrachtungen und speziell die Einlassungen zur Empirie und formalen Logik sind nicht argumentierend, sondern behauptend. Daraus ergibt sich die Frage, warum man ihnen glauben soll, denn Behauptungen sind bekanntlich nicht schon wahr, nur weil jemand sie aufstellt. Speziell für die Logik gilt nach Hegel: "Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge in Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken." (Zitiert nach Schnädelbach 1999a, p. 91). Die formale Logik ist seit Aristoteles nicht auf das Wesen der Dinge gerichtet, wie ein Blick auf die Syllogistik lehrt. Hegels ontologische Explikation des Begriffs der Logik ist ein wenig idiosynkratisch. Natürlich ist es sein Recht, seine Philosophie der Logik zu entwerfen. Aber seine *Wissenschaft der Logik* (WL) gilt als "das unzugänglichste und rätselhafteste Werk Hegels, wobei noch nicht einmal unumstritten ist, wovon es eigentlich handelt" (Schnädelbach (1999a), p. 79), und Schnädelbach zitiert Adorno:

”Die Widerstände, welche die großen systematischen Werke Hegels, zumal die Wissenschaft der Logik, dem Verständnis entgegensetzen, sind qualitativ verschieden von denen, die andere verrufene Texte bereiten. [...] Im Bereich großer Philosophie ist Hegel wohl der einzige, bei dem man buchstäblich zuweilen nicht weiß und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird, und bei dem selbst die Möglichkeit solcher Entscheidung nicht verbrieft ist.” (Adorno, T. W.: Drei Studien zu Hegel. Frankfurt 1963, p. 107)

Schnädelbach kommentiert, dass viele diese Erfahrung mit Hegel gemacht hätten, und wenn sie nicht einfach aufgegeben hätten, sich weiter mit Hegel zu beschäftigen, hätten sich an das ”Entziffern” gemacht, ”d.h. sie nahmen z.B. an, dass die *WL* ein Text sei, den man nicht buchstäblich nehmen dürfe, weil er so nicht zu verstehen sei, sondern als sprachlichen Vordergrund eines hintergründigen Gehalts, der sich durch eine Art Tiefenhermeneutik doch entschlüsseln lasse.” (Schnädelbach, 1999a, p. 80). Gleichwohl müssen die Philosophen der Frankfurter Schule von der Wahrheit des hegelschen Ansatzes und der ”Falschheit” der formalen Logik überzeugt gewesen sein. Aber die Frage ist dann doch, wie man von der Wahrheit einer Philosophie überzeugt sein kann, wenn es keine überzeugenden Argumente gibt, die auf diese Philosophie führen. Im Übrigen fällt auf, dass die meisten Texte zu Hegel und Adorno erläuternd und interpretierend sind, nicht aber die grundsätzliche Frage nach der Berechtigung dieser Philosophien stellen. Denn wenn schon Hegels *WL* so dunkel ist, dass man nicht entscheiden kann, wovon überhaupt die Rede ist, so kann die *WL* keine Argumente enthalten, die man nach landläufiger Auffassung als zwingend erleben muß.

Aber es geht wohl auch nicht um Argumente. Argumente, wie sie etwa im Streit über die Möglichkeit der Induktion (man denke an die in der Zeitschrift *Nature* veröffentlichte Arbeit von Popper & Miller (1983) und die daran anschließende Diskussion) ausgetauscht wurden sucht man bei den Autoren der Frankfurter Schule vergeblich. Es geht hier nicht um die Ansichten Poppers, sondern um den Wert, den Popper auf Argumente gelegt hat, im Gegensatz zu Adorno, der Argumente eher perhorreszierte; die Vertreter der Frankfurter Schule pflegten eher die Kunst des *sweeping statements*, mit dem Gegenargumente nicht nur als philosophisch fehlgeleitet und irrelevant, sondern darüber hinaus als moralisch anrüchig (protofaschistisch) denunziert werden.

Adorno war nicht nur Philosoph, sondern auch Musiktheoretiker und Komponist. So gelangt die Dimension der Kunst und Ästhetik in seine Philosophie. Es drängt sich der Eindruck auf, dass ihm der sprachliche Glanz

einer Formulierung oft wichtiger als ihr analytischer Gehalt ist. Wichtiger ist aber wohl, dass bei ihm Ästhetik und Wahrheit in einer für seine Philosophie relevanten Weise gekoppelt sind. Das von ihm introjizierte Prinzip der Dialektik und seine Art ihrer Implementation scheint die Produktion von Sätzen zu begünstigen, deren Wahrheit ihm schlicht evident zu sein scheint. In gewisser Weise gleicht er darin einem Lyriker, der seine Aussagen auch nicht analytisch-argumentativ herleitet, sondern sie setzt.

Eine der übelsten Beschimpfungen von Positivisten, die sich Adorno ausdenken kann, wird dann auch über die Denunziation des Jazz vermittelt, einer Musikform, für die Adorno nur Verachtung übrig hatte, die seinen ästhetischen Kriterien entsprechend keine Kunst ist und dementsprechend keine Wahrheit hat. Auf die von ihm postulierte Beziehung zwischen Wahrheit und Kunst wird weiter unten noch explizit eingegangen, an dieser Stelle sollen zunächst einige der Invektiven Adornos gegen den Jazz und den Positivismus bzw. die Positivisten vorgestellt werden:

Der Positivismus ist Geist der Zeit analog zur Mentalität von Jazzfans; ähnlich auch die Attraktion, der er auf junge Menschen ausübt.

Einleitung, in Adorno et al. (1993), p. 70

An anderer Stelle der Einleitung elaboriert Adorno den Begriff des Jazzsubjekts, den er bereits 1936 unter dem Pseudonym Hektor Rottweiler in einer Arbeit *Über Jazz* in der *Zeitschrift für Sozialforschung* eingeführt hat. Demnach ist

”Jazz ein symbolischer Vollzug, in dem dies Jazzsubjekt vor kollektiven, vom Grundrythmus repräsentierten Anforderungen versagt, stolpert, ’herausfällt’, als herausfallendes jedoch in einer Art Ritual als allen anderen Ohnmächtigen Gleiches sich enthüllt und, um den Preis seiner Selbstdurchstreichung, dem Kollektiv integriert wird.”

Einleitung, Adorno et al. (1993), p. 59

Man muß Jazz nicht mögen, und manche, die Jazz nicht mögen, können sich vermutlich in diese Charakterisierung des Jazz hineinversetzen, aber die Frage ist doch, ob sie auch wahr ist. So ist die Beschimpfung der ”Positivisten” als Jazzfans schon deswegen übel, weil nach Adorno Jazz eine Musikform ist, die ”zum faschistischen Gebrauch gut sich schicken will”. Wegen des durchlaufenden Rythmus entfalte der Jazz eine hohe ”Wirksamkeit als Marschprinzip”; tatsächlich hat Adorno den Positivisten immer

wieder eine implizite Nähe zu Faschisten oder zumindest zu Protofaschisten unterstellt. Jazz sei ein "Stück schlechtes Kunstgewerbe". Jazz sei eine Musik der Entmannung, und Adorno stimmt explizit einem Kritiker zu, der das Trompetenspiel von Louis Armstrong mit dem Gesang von Kastraten vergleicht. Jazz sei ein Ausdruck von Hilflosigkeit, wie sie vom Sklaven erlebt wird, von Furcht vor sozialer Macht und dem verzweifelten Versuch, sich dieser Macht anzupassen. Das "winselnde Vibrato" und das "klagende Saxophon" seien Ausdruck dieser Hilflosigkeit. Wieso Adorno diese Charakteristika als wahr empfindet, sagt er nicht, vermutlich spielen Evidenzerlebnisse dabei eine Rolle. Jedenfalls werden die genannten Charakteristika von Adorno nun auf "den Positivisten" übertragen und damit, wenn man seinen überdehnten Positivismusbegriff berücksichtigt, auf den Empiriker.

Adorno hat sich durch keinerlei Argumente von seinen Ansichten über Jazz abbringen lassen. Die Assoziation von 'durchlaufendem Rythmus' und 'Marschprinzip' ist äußerst oberflächlich, u.a. weil sie übersieht, dass musikalische Komponenten ihre Bedeutung in ihrem jeweiligen Kontext haben; für einen Denker und Musiktheoretiker, der dem Gedanken der Totalität verpflichtet ist, eine bemerkenswerte Flüchtigkeit. Witkin (2000) zitiert Kollegen (Professoren der Soziologie), die Adorno schon wegen seiner Auffassungen über den Jazz nicht leiden könnten, und der Historiker Eric Hobsbawm befand, dass das, was Adorno über Jazz geschrieben hat, "some of the stupidest pages ever written about jazz" sei (in Hobsbawm (1998), p. 253<sup>27</sup>).

Andererseits weist Witkin darauf hin, dass Adornos Jazzkritik grundlegende Strukturen des Adornoschen Denkens reflektieren. Nach Adorno muß alles Soziale prinzipiell dialektisch gesehen werden, - und der Jazz ermannele, so Adorno, prinzipiell der dialektischen Entwicklung, es gebe keine thematische Entwicklung, sondern nur Ausschmückung.

All das überträgt Adorno dann auf den Positivismus: "Verdinglichtes Bewußtsein schnappt automatisch ein bei jedem nicht vorweg durch facts and figures gedeckten Gedanken in dem Einwand: where is the evidence?" (Einleitung, p. 70). Die Sicherheit, die nach Adorno der Positivismus vorspiegelt, sei "scheinhaft: die reine Widerspruchslosigkeit, zu der sie sich zusammenzieht, nichts als Tautologie, der Begriff gewordene Wiederholungszwang ohne Inhalt." Wahre Erkenntnis kann der Positivist nicht erlangen:

"Der Prozeß, welcher sonst dem Subjekt unerträglich wäre: die Integration des Gedankens in das ihm Entgegengesetzte, von ihm zu Durchdringende, wird vom Positivismus dem Subjekt

---

<sup>27</sup>Eric John Ernest Hobsbawm (1917 – 2012), renommierter britischer Historiker mit marxistischer Orientierung. Hobsbawm war Jazz-Liebhaber.



integriert, zu dessen eigener Sache gemacht. Das Glück der Erkenntnis soll nicht sein.”

Einleitung, p. 68

”Der Positivismus ist die begriffslose Erscheinung der negativen Gesellschaft in der Gesellschaftswissenschaft.” Einleitung, p. 76

– 77

So ist das, für den Positivismus soll das Glück der Erkenntnis nicht sein. Adorno hat sich in seinem Urteil auch nicht durch die Tatsache, dass Jazzliebhaber autoritären oder gar faschistischen Tendenzen eher fernstehen ebenso wenig beeindrucken lassen wie er die Diskussionen zwischen Rudolph Carnap und Otto Neurath zur Kenntnis genommen hat, – sie waren ja keine Hegelianer. Gleichwohl ist Adorno sich seiner Sache sicher, er glaubt an die Möglichkeit, ”geistige Phänomene” objektiv deuten zu können:

”... subjektive Reaktionen brauchen sich keineswegs mit dem bestimmbareren Gehalt der geistigen Phänomene zu decken, auf die reagiert wird.”

Einleitung, Adorno et al. (1993), p. 60.

Adorno ist der Ansicht, dass er imstande ist, den ”objektiven geistigen Gehalt” der Phänomene, sei es der Jazz, die Musik von Beethoven oder die Philosophie Rudolph Carnaps, absolut und objektiv zu erfassen zu können, unabhängig von den Auffassungen, die Jazz- oder Beethoven-Liebhaber oder andere Philosophen haben.

Immer wieder drängt sich die Frage auf, weshalb es Adorno als Vertreter der Kritischen Theorie nicht in den Sinn kam, über seinen eigenen, autoritären Stil kritisch zu reflektieren, und so stellt Witkin fest:

”Ironically, it is characteristic of the authoritarian personality to minimize the differences among the range of things to which one is opposed and to insist that they are all fundamentally the same and equally bad.”

Witkin (2000), p. 160.

Über Adornos Persönlichkeit soll hier nicht theoretisiert werden, dafür soll noch einmal ein Blick auf Adornos philosophischen Hintergrund, nämlich die Philosophie Hegels geworfen werden. Nach Hegel muß wahre Erkenntnis auf das Ganze, die Totalität gerichtet sein, und das Ganze kann nicht von den Teilen unterschieden werden. Man muß das Eine und das

Nicht-Eine, dass Allgemeine und das Nicht-Allgemeine, das Wesen und das Wesenlose zugleich denken. Der "räsionnierende, tabellarische" Verstand verliert sich Hegel zufolge in Antinomien<sup>28</sup>, worauf es also ankommt, ist die *Spekulation* (Schnädelbach, 1999a) in seiner ursprünglichen Bedeutung von erspähen, auskundschaften, – es geht darum, das 'Auge des Geistes' zu entwickeln. Diese Spekulation sprengt die Logik des Verstandes und wird in der Dialektik realisiert, die zur Bewegung des Begriffs und der "Sache selbst" führt. Es ist die Methode, also der Weg des Denkens, der sich von selbst ergibt und dem man daher nur folgen muß. Dieses Fortschreiten ist das, was nach Hegel "das Logische" ist.

Wenn man annimmt, dass Adorno, Horkheimer, Habermas und andere diese Sichtweise der Logik übernommen haben, so wird klar, dass die formale Logik ihnen leer erscheint, – sie ist ja gerade von den jeweiligen Inhalten abgekoppelt.

In den neueren Theorien zur Empirie wie auch schon bei den Wiener Neopositivisten spielt die Frage nach der Verbindung zwischen Theorie und Daten eine zentrale Rolle; in der Protokollsatzdebatte insbesondere zwischen Carnap und Neurath war schnell deutlich geworden, dass es im Allgemeinen die in Wittgensteins *Tractatus* postulierte einfache Tatsachenbeschreibung, also eine Beschreibung ohne Rückgriff auf bereits gegebene Begriffe geben kann. Bei Hegel lassen sich Betrachtungen dieser Art bereits finden, eingebettet in seine Theorie des Bewußtseins. Wie Schnädelbach (1999a, p. 55) diese Theorie zusammenfasst wird das Bewußtsein bei Hegel als zunächst nur "an sich"-seiend konzipiert, es ist noch nicht "an und für sich" absolutes Wissen. Erfahrung ist dann ein Prozess, in dem das Bewußtsein erst wird, was es "an sich" schon ist. Aber Erfahrung entsteht nicht dadurch, dass externe Stimuli ("bewußtseinsunabhängige Dinge", wie Schnädelbach sich ausdrückt) auf die Sinne einwirken, um dadurch Vorstellungen zu erzeugen, wie es von Aristoteles, den Empiristen bis schließlich von Kant angenommen wurde. Es gibt nach Hegel eine Differenz zwischen dem Gegenstand und dem Bewußtsein, und diese Differenz sei ebenfalls bewußt und damit Teil des Bewußtseins und bestimme die Bewegung des Bewußtseins. Dieser Erfahrungsprozess ist nach Hegel die dialektische Bewegung, sie ist ein "sich durch Widersprüche zwischen den Bewußtseinsbestimmungen selbst vorantreibenden Vorgang" (Schnädelbach (1999a), p. 56). Die Erfahrung verändert das Bewußtsein, und da der Gegenstand im Bewußtsein ist, wird er selbst durch die Erfahrung verändert. Damit kommt es schließlich zur Einheit von Erkenntnis und Erkenntniskritik, beide müssen ja im Bewußtsein stattfinden und sind damit Teil des Bewußtseins.

---

<sup>28</sup>Dass diese Behauptung Hegels aus seine Auseinandersetzung mit Kant zurückgeht, sei angemerkt, kann und soll hier aber nicht weiter elaboriert werden.

Wie Schnädelbach ausführt liegt hier der Grund für die Auffassung hegelianischer Philosophen, dass es keinen "externen" Erkenntnistheorie bedarf, da "die beste Erkenntnistheorie die Erkenntnis selber ist, wenn sie 'dialektisch' im Sinne Hegels aufgefaßt wird." Erkenntniskritik ergibt sich dann von selbst, sie findet im Bewußtsein als eine Art "reines Zusehen" statt, und so "erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten" (Hegel). Wie Schnädelbach anfügt, hat Hegel ein holistisches Bewußtseinskonzept zugrundegelegt, und der Holismus des Bewußtseins impliziert einen Holismus der Erfahrung, womit der Weg von der sinnlichen Erfahrung bis zum absoluten Wissen vorgezeichnet wird, und "das absolute Wissen ist das Wissen des Absoluten", und dieses wiederum ist "das Wissen des Wahren im emphatischen Wortsinn" (das Wahre ist das Ganze). Schnädelbach erläutert noch einmal: Das Ganze ist das Wahre, denn als Gegenstand wissenschaftlichen Wissens ist es nach Hegel nur als System möglich. Es kann nach Hegel auch nur ein solches System geben, denn gäbe es mehrere Systeme, würde es eines Systems bedürfen, das diese Systeme organisiert und das ebenfalls im Bewußtsein sein müßte, – und dieses System ist dann das System.

Hegel argumentiert anscheinend nirgends gegen eine Empirie, wie sie in den Naturwissenschaften betrieben wird, und was er zu einer empirischen Sozialforschung gesagt hätte, hätte es diese Forschung schon zu seiner Zeit bereits gegeben, ist unklar. Jedenfalls werden die empirischen Erfahrungen werden nach dem oben beschriebenen Modell in den Bewußtseinsprozess integriert. Die ablehnende Haltung gegenüber einer empirischen Sozialwissenschaft, die ihre Daten statistischen Verfahren analysiert, ergibt sich wohl aus den Argumenten, mit denen Dilthey die 'Geisteswissenschaften' etablierte. Der Diltheysche Ansatz scheint plausibel zu sein, wenn man sich bereits in der hegelschen Philosophie oder allgemein im Deutschen Idealismus eingerichtet hat. Denn das Psychische und damit auch das Soziale sind ja im hegelschen System Aspekte des Bewußtseins und damit nicht Objekte einer Forschung wie etwa der klassischen Physik, von denen man noch denken konnte, dass sie sich nicht durch ihre Messung verändern. Das Psychische und damit das Soziale sind vielmehr Aspekte eines dialektischen Prozesses; vielleicht spricht Stekelen-Weithofer deswegen von der "Illusion einer empirischen Sozialforschung". Über die Wahrheit eines Gedankens entscheidet dann das Bewußtsein selbst, wenn in irgendeiner Weise die Differenz zwischen einem Gegenstand des Bewußtseins und dem Bewußtsein gegen Null geht, – wie auch immer dieser Prozess zu verstehen ist. Argumente werden dann überflüssig, die Wahrheit offenbart sich.

Jazz ist für Adorno keine Kunst, aber für Adorno impliziert Kunst Wahrheit, also bedeutet Jazz und der ihm –nach Adorno – strukturell ent-

sprechende Positivismus Mangel an Wahrheit. Der Begriff der Wahrheit ist aber abgründig, insbesondere, wenn er mit dem der ästhetischen Erfahrung gekoppelt wird. Wie in vorangegangenen Diskussionen des Wahrheitsbegriffs bereits deutlich wurde herrscht keine Einigkeit darüber, in welchem Sinne schon "einfache" physikalische Gesetze wahr sind. Die Behauptung, Kunst impliziere Wahrheit, bedarf deswegen einer ausführlichen Begründung, und die Frage ist, ob Adorno eine befriedigende Begründung zu liefern vermag. Dieser Frage vorgeschaltet ist die Frage, warum man sich überhaupt mit Adornos Behauptung abgeben soll wenn doch schon bei einfachen Naturgesetzen die Frage nach der Wahrheit keine einfache Antwort findet. Aber Adorno kritisiert den Positivismus, wobei er den Begriff des Positivismus extrem weit faßt, – es scheint, als sei für ihn jede Empirie eine Variante des Positivismus, ungeachtet der Kritik, die insbesondere der Empirismus des Wiener Kreises auch aus den Kreisen der Empiriker erfahren hat. Was folgt also, wenn Wahrheit erst in der Kunst erreichbar ist?

Käthe Hamburger hat der Kopplung von Kunst und Wahrheit einen luziden Essay gewidmet<sup>29</sup>, in dem u.a. Adornos Theorie der Beziehung zwischen Ästhetik und Wahrheit (elaboriert in seiner posthum erschienenen *Ästhetik*) diskutiert wird. Sie verweist zunächst auf Hegel, der in einem Rekurs auf Platon die Idee "als Wahres als solches" bezeichnet, und die Idee wiederum als "Einheit des Begriffs und der Realität". Die "Erscheinung" dagegen sei das "bloß Subjektive, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit ist." (Hamburger, p. 44). Hamburger verweist auf einen religiösen Aspekt dieser Konzeption von Wahrheit, es ginge um eine "philosophisch vermittelte" religiöse Aufrufung der Wahrheit Gottes". Wenn Hegel dann schreibt: "Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit", so würde damit zwar eine Beziehung zwischen dem Sein und der Wahrheit hergestellt, aber diese Beziehung verbleibe "im Bereich metaphysischer Setzung, d.h. einer Zueinanderordnung von Begriffen. In diesem Bereich kann aber eben deshalb eine Wahrheitserfahrung nicht vermittelt werden." (p. 44) Nach Hegel korrespondiert zu den Erscheinungen ein "objektiver Begriff", und über diesen Begriff wird das Wahrsein der Erscheinungen erklärt, – oder definiert, und "So ist denn nur die dem Begriff gemäße Realität eine wahre Realität, [...] und zwar wahr, weil sich in ihr die Idee selber zur Existenz bringt." (zitiert nach Hamburger, p. 51). Dass Wahrheit nur der Idee als einer eigenen Wirklichkeit zukommt sei, so Hamburger, Ausdruck des platonisch-idealistischen Glaubens Hegels, der schreibt "Denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche". Im idealistischen Denksystem verbinden sich nun, wie Hamburger ausführt, das Schöne und die Wahrheit zu fast identischen Kategorien. In

<sup>29</sup>Hamburger, K.: Wahrheit und ästhetische Wahrheit. Stuttgart 1979

den *Vorlesungen zur Ästhetik* schreibt Hegel: "das wahre Schöne [...] die gestaltete Geistigkeit, das Ideal, und näher der absolute Geist, [ist] die Wahrheit selber." (Hamburger, p. 52-53)

Dementsprechend existiert auch für Adorno eine intime Beziehung zwischen Wahrheit und Ästhetik. In seiner *Ästhetischen Theorie* (p. 551) schreibt er "Ästhetik, die nicht in der Perspektive auf Wahrheit sich bewegt, erschläft vor ihrer Aufgabe". (zitiert nach Hamburger, p. 75). Kunstwerke haben einen Wahrheitsgehalt, der allerdings nur über die Philosophie, und das heißt hier: die Ästhetik, erreicht werden kann. Nach Adorno ist "Kunstwerken das Moment der Wahrheit wesentlich", weshalb sie an Erkenntnissen partizipieren. Nach Hamburgers Ansicht machen diese Sätze den "Überzeugungskern" der Adornoschen Theorie aus, aber

"Aus mehreren Gründen stößt der Versuch einer Analyse oder auch eines Nachvollzugs seiner Gedankengänge oder -konstellationen auf noch größere Schwierigkeiten als bei Hegel. Zu ihnen gehört gewiß – wer wollte es leugnen – die dialektisch verschlungene Denk- und terminologisch oftmals verrätselte, ja kryptische Ausdrucksform Adornos, nicht zuletzt auch die – von ihm selbst jedenfalls für dieses Werk – zugestandene parataktische, d.h. weniger argumentierend herleitende als konstatierende, in hohem Grade satzenhafte Darstellungsweise." (Hamburger, p. 76-77)<sup>30</sup>

Die Begriffe Kunst und Wahrheit werden, so Hamburger, auf einen "hohen Grad von Abstraktheit, Allgemeinheit und Absolutheit hinaufgesteigert", Kunst werde von ihrer "geschichtlichen und menschlichen Bedingtheit" losgelöst und werde als Begriff gesetzt, so dass ein ebenfalls absoluter, "von allem Inhalt und Bezug losgelöster Wahrheitsbegriff auf sie angewandt werden kann." Schließlich kommt Adorno zu dem Schluß "Denn wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt." (Adorno, p. 93) – dieser Satz sei, so Hamburger, das Credo des Philosophen Adorno, der schreibt:

"Indem Kunstwerke da sind, postulieren sie das Dasein eines nicht Daseienden und geraten dadurch in Konflikt mit dessen realem Nichtvorhandensein." (Adorno, p. 93)

---

<sup>30</sup>Parataktisch sind selbstständige, einfach aneinander gereihte Sätze. Hamburger weist auf einen Brief Adornos, in dem er schreibt, das Buch (*Äst. Theorie*) müsse "gleichsam konzentrisch in gleichgewichtigen parataktischen Teilen geschrieben werden, die um einen Mittelpunkt angeordnet sind, den sie durch ihre Konstellation ausdrücken". Der Herausgeber der *Ästh. Theorie*, Tiedemann, wiederum merkt an, dass die parataktische Darstellungsform objektiv bedingt seien, nämlich als "Ausdruck der Stellung des Gedankens zur Objektivität".

Die Wahrheit der Kunst sei geschichtlich, schreibt Adorno, andererseits ist er der Ansicht, dass die Wahrheit etwas Dauerhaftes sein muß:

”Entschlüge sich Kunst der einmal durchschauten Illusion des Dauerns [...] so wäre das einer Konzeption von Wahrheit gemäß, welche diese nicht abstrakt beharrend supponiert, sondern ihrers Zeitkerns sich bewußt bleibt.” Ästhetik 50, zitiert nach Hamburger, p. 88)

Hamburger führt aus, dass bei Hegel Wahrheit eine Ideenkonstellation ist, die im Bereich der Philosophie angesiedelt sei. Bei Adorno dagegen sei Wahrheit eine Kategorie, die die Kunst trägt, aber jeder begrifflichen Bestimmung entbehre, gleichzeitig sei bei ihm Wahrheit das, ”was Kunst in den Bereich der Philosophie versetzt.” Adorno formuliert: ”Der Wahrheitsgehalt der Werke ist nicht, was sie bedeuten, sondern was darüber entscheidet, ob das Werk an sich wahr oder falsch ist, und erst diese Wahrheit des Werkes an sich ist der philosophischen Interpretation inkommensurabel und koinzidiert, der Idee nach jedenfalls, mit der philosophischen Wahrheit.” (Ästhetik, 50). Man kann mit Hamburger feststellen, dass so ”der Begriff der Wahrheit ins Offene, des Nichtfaßbaren, ja Sinnentleerten” entlassen wird (Hamburger, p. 89).

Empirische Forschung zählt gemeinhin nicht zur Kunst. Der Empiriker exploriert, d.h. er will einfach schauen, ob es zwischen irgendwelchen Variablen einen Zusammenhang gibt oder nicht, wobei er meistens theoretische Vorstellungen hat, die ihn dazu bringen, eben diese und nicht eine andere Art von Exploration vorzunehmen, oder er formuliert Hypothesen oder Modelle, die in einem Experiment überprüft werden sollen, etc. Wenn ein Philosoph den Begriff der Wahrheit mit dem der Kunst verbindet und gleichzeitig die Empirie – bei Adorno der Positivismus – mit falschem Bewußtsein assoziiert (”Das Glück der Erkenntnis soll nicht sein.” – s. oben), so ist letztlich zwischen einer Philosophie dieser Art und der Empirie keine Kommunikation mehr möglich. Denn auch in den philosophischen, aber nicht in den Rahmen des Deutschen Idealismus eingebetteten Betrachtungen zur Wahrheit empirischer ”Gesetze” zeigt sich ja, dass ’Wahrheit’ ein schwierig zu durchschauendes Konzept ist<sup>31</sup>, aber die Dialektik wird nicht zur Camouflage der Sinnentleerung der Begriffe und die Sprache wird nicht zur Obfuscation mißbraucht.

Man kann fragen, was überhaupt ’rational’ bei Adorno bedeutet. Denn sein Spiel mit Begriffen wie Identifikation, Negation, parataktischen, sich

---

<sup>31</sup>Man werfe einen Blick in Nancy Cartwrights *How the laws of physics lie*. Oxford 1983/2002

zum Teil wechselseitig negierenden Aussagen ohne argumentative Herleitung legt ja auch nahe, dass die Rationalität im Sinne von Konsistenz gerade nicht wesentlich für seine Philosophie ist. Schnädelbach hat sich in seinem Aufsatz "Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno" (in Schnädelbach 1987) dieser Frage zugewandt. Schnädelbach zitiert Adornos eigene Aussage aus der *Negativen Dialektik*: "Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität." Der Begriff des Nichtidentischen sei der Schlüssel, mit dem Adorno das Dialektikkonzept zu erschließen versuche. Aber: "Wer ihn dazu benutzt, wird feststellen, dass er präzisiert werden muß, und wer ihn zu präzisieren versucht mit Adornos eigenen Mitteln, wird scheitern." (Schnädelbach 1987, p. 182). Schnädelbach findet weiter, dass das Nichtidentische bei Adorno gar kein Begriff, sondern nur ein Begriffssymbol sei, eine Leerstelle für einen Begriff. Der Ausdruck 'das Nichtidentische' werde heute nur beschwörend gebraucht, es beziehe seine Anziehungskraft gerade durch sein 'begriffliches Ungefähr':

"Adornos 'Nichtidentisches' ist eine logische Metapher, deren Faszination auf lauter nichtanalytisierten Assoziationen beruht, die sie nahelegt." (Schnädelbach, p. 183)

Die Lektüre adornoscher Texte legt nahe, dass Schnädelbachs These nicht nur für Adornos 'Nichtidentisches' gilt. Hier interessiert besonders die Frage, welche Aussagen Adorno tatsächlich über die Welt macht, also in welchem Sinne er durch seine dialektischen Übungen zu Aussagen gelangt, die in irgendeinem Sinne wahr sind.

Schnädelbach weist darauf hin, dass die seit Platon in der Philosophiegeschichte existierende Unterteilung zwischen dem Noetischen und dem Dianoetischen in Adornos Denken eine implizite Rolle spielt. Das Noetische ist die Fähigkeit der intuitiven Einsicht, während das Dianoetische die Fähigkeit des Durchdenkens, etwa beim Führen eines mathematischen Beweises ist. Das Noetische hat die Funktion des 'Auges des Geistes' und repräsentiert insofern die Fähigkeit, geistige Inhalte unmittelbar einzusehen. Schnädelbach argumentiert, dass Adorno "mit großer Beharrlichkeit an einem noetischen Erkenntnisziel fest[hält]" (Schnädelbach, 1987, p. 186), womit er eine Evidenztheorie der Wahrheit adoptiert habe. Es sei Adornos Ziel, dass das Philosophieren sich nicht mehr auf den Begriff konzentriert, sondern der Begriff soll die Sache selbst nicht mehr verstellen. Wie bei Platon soll das "geistige Auge den Blick auf die Ideen selbst" freigeben. Hier liegt nach Schnädelbach der Kern für Adornos philosophischer Distanz zur Empirie, weil, wie er es sieht, auch "Eindrücke, Empfindungen, Wahrnehmungen gedacht werden müssen, um zu Erfahrungen zu taugen." Und "Was der Empirismus . . . als Erfahrung vom begrifflichen Denken absondert, ist

für Adorno ein durch Abstraktion und methodische Veranstaltungen Verstümmeltes" (Schnädelbach, p. 188). In seinen Bemerkungen zur formalen Logik unterstelle Adorno das Noetische als Ziel des dianoetischen Denkens, also der Operationen des "tabularischen" Verstandes, während das Noetische selbst nicht direkt auf das Sinnliche bezogen werden könne. Adorno habe seit seinen philosophischen Anfängen Mißtrauen gegen das Argument gehegt, bereits in seiner *Metakritik der Erkenntnistheorie* (MET) will er einer Methode folgen, von der er hofft, dass sie es ermögliche, "das Argumentieren hinter sich zu lassen" (MET, 9). Es geht ihm um "noetische Evidenz". Die Dialektik endet, wenn diese "Evidenz des Wahren" erreicht wird. Es geht ihm wohl um das, was man ein Innesein der Wahrheit bezeichnen könnte, ein "kognitiver Zustand, in dem Einwände unmittelbar als Anzeichen des Irrtums evident sind." (Schnädelbach, p. 191).

Man kann sich in diese Gedanken über das Innesein der Wahrheit hinein fühlen, aber es bleibt doch der unmittelbare Zweifel, wie effektiv begründet werden kann, dass dieser Zustand objektiv – also nicht als subjektive Befindlichkeit der Art, dass man diesen Zustand tatsächlich erreicht hat – erreichbar ist. Ist Adorno in einem solchen Zustand, wenn er diese Theorie des Inneseins der Wahrheit vertritt, sein Wahrheitsbegriff muß ja auch auf seine Wahrheitstheorie anwendbar sein. Gibt es eine Instanz in seinem Bewußtsein, die entscheidet, dass er in diesem Zustand ist, – und was bedeutet es, wenn ein anderer, der Schreiber dieser Zeilen etwa, nicht einsieht, dass ein solcher Zustand des Inneseins der *objektiven* Wahrheit existieren muß? Es erschien Kant als evident, dass die euklidische Geometrie als wahre Geometrie a priori gegeben sei, und man glaubte daran – bis nicht-euklidische Geometrien vorgelegt wurden, die für physikalische Theorien außerordentlich bedeutsam wurden. Der irrationale Glaube an die Rolle der Intuition ist hier erschüttert worden. Schnädelbach kommt hier zu einer Folgerung: "Die generelle Verdächtigung des Argumentierens als instrumentelle Vernunft und Ausübung von Herrschaft durch Logik<sup>32</sup> verbunden mit all dem, was bei ihm kritisch gegen den Positivismus über den 'Vorrang des Inhalts' (*Negative Dialektik*, 55) gesagt ist, rückt Adorno aus heutiger Sicht in bedenkliche Nähe zu denjenigen, denen er sich am fernsten glaubte." (Schnädelbach, 191-192). Denn Erkennen ist nach Adornos eigener Auffassung ein Prozess, bei dem das Einzelne immer wieder auf das Ganze bezogen werden muß, aber von dieser Auffassung muß gesagt werden, dass sie "ein holistische Ontologie [ist], die man als idealistische nicht begründen und als empirische nicht bestätigen kann." (Schnädelbach, 203).

---

<sup>32</sup>In vielen Texten formuliert Adorno eine Verbindung von formaler Logik und Ausübung von Herrschaft.



Die Schnädelbachsche Argumentation ist hier natürlich verkürzt dargestellt worden, und man kann nur empfehlen, sie ausführlich nachzulesen, wenn man die Auseinandersetzung mit der Philosophie Adornos wünscht, aber in der Originallektüre der Arbeiten Adornos – wie schon bei der Lektüre der Originalarbeiten Hegels – verloren geht. Adornos außerordentlich polemische Arbeiten im Rahmen des Positivismustreits geben kaum eine Einsicht in die gedankliche Struktur, auf der diese Polemiken basieren. Adornos Aversion gegen das Argument, sein Glaube, durch eine wie auch immer geartete (negative) Dialektik durch begriffliche Arbeit zur wahren Einsicht zu gelangen, machen es für jemanden aus dem analytischen Lager schwer, sich in seine Philosophie hineinzusetzen. Dem Empiriker, der auch die Anwendung mathematischer und statistischer Methoden nicht scheut, findet sich ebenfalls vor der Frage nach der Wahrheit, aber sein Versuch, eine Antwort zu finden, beruht aus gutem Grund gerade nicht auf einem dialektischen Ansatz nach Hegels Art, denn es ist völlig unklar, ob die hegelsche Dialektik überhaupt zu *wahren* Einsichten führen muß, – s. Kapitel ??, insbesondere auch Abschnitt ?. Gerade eben weil Adorno kein zwingendes Argument für seine Philosophie nennt bleibt ihm nur der beschwörende Apell an die Evidenz. Evidenz ist ein seltsames Phänomen: so kritisch man ihm als Kriterium für Wahrheit gegenüberstehen mag, so sehr stützt man seine eigenen Betrachtungen auf Evidenz: Betrachtet man z.B. psychische Prozesse, so erscheinen oft verschiedene Modelle dieser Prozesse gleich plausibel zu sein und es ist jedem, der sich je konkret mit Daten und Modellen beschäftigt hat evident, dass die Entscheidung zwischen den möglichen Vorstellungen über die Struktur der Prozesse nicht durch begriffliche Arbeit allein geleistet werden kann, – man kommt nicht am Experiment, d.h. an der experimentellen "Evidenz" vorbei. Anhänger Adornos verweisen gerne auf die Psychoanalyse, deren Anhänger Adorno bekanntlich war, – sie sei doch eine Art kanonischer Methode der Psychologie, und man gerät leicht unter den Verdacht, Teil eines allgemeinen "Verblendungszusammenhangs" und eines "Prozesses der Verdinglichung" zu sein, wenn man auf empirische Evidenz gegen die Psychoanalyse verweist, denn die Empirie wird ja gerade als Ausgeburt des Positivismus kritisiert, an deren Stelle eben die psychoanalytische Reflexion zu setzen sei (vergl. Habermas' Exposition der Rolle der Psychoanalyse im folgenden Abschnitt). Auch der argumentativ untermauerte Hinweis, die Psychoanalyse sei keineswegs geeignet, ein begriffliches und methodisches Handwerkzeug für die Untersuchung aller Wahrnehmungs-, Lern-, Denk- und Aufmerksamkeitsprozesse liefern zu können, die aus Gründen der Grundlagenforschung, aber auch im Rahmen der Klinischen und anderer Bereiche der Psychologie untersucht werden sollen, hilft nicht, denn auch solche Untersuchungen stehen unter dem Generalverdacht, nur die herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen

affirmieren zu wollen. Eine Philosophie der von Adorno vertretenen Art ist wie die hegelsche ein hermetisches System, das gegen Argumente von außen immunisiert erscheint; es scheint den Frankfurtern zu entgehen, dass eine derartige Immunisierung ihre Negation bereits in sich trägt, folgt man Hegel.

Die Frage bleibt, worin der philosophische Wert einer Philosophie liegt, die aus Aneinanderreihungen kryptischer Sätze besteht, denen man zwar oft aphoristische Qualitäten nicht absprechen kann, die aber die Frage nicht beantwortet, wie ohne Empirie komplexe psychische und soziale Prozesse verstanden werden können. Adornos Philosophie ist mehr Dichtung (in dem Sinne, wie schon Hegels Philosophie als Begriffsdichtung<sup>33</sup> bezeichnet wurde) und Assoziationsvorlage als begriffliche und/oder gedankliche Klärung. Dawkins (1998) hat den Gebrauch dichterischer Metaphern im Zusammenhang mit wissenschaftlichen Untersuchungen ausführlich untersucht und unterscheidet zwischen "good poetry", die Sachverhalte auf den relevanten Punkt bringt, und "bad poetry", die gedanklich in die Irre führt. Er bezieht sich nicht auf Adorno, aber man kann vermuten, dass Adornos Texte für ihn Beispiele für *bad poetry* sind.

Um Adorno zu verstehen, wird man anscheinend immer wieder auf Hegel zurückverwiesen. Es besteht das Bedürfnis, sie auf einsichtige Weise zu rekonstruieren. Wandschneider (1993) hat eine solche Rekonstruktion über den Antinomienbegriff versucht; dabei geht es um die Klärung der fundamentalen Begriffe des Seins und der Negation etc. Puntel (1996, 1997) hat diesen Ansatz grundsätzlich kritisiert; in der Auseinandersetzung mit Wandschneider (Puntel 1997) wird deutlich, dass die von Hegelianern und Adorno-Anhängern so verachtete Formalisierung eben *nicht* erst nach dem eigentlichen Denken kommt, sondern dieses in präziser Form darstellt. Die Darstellung dieser Argumentationen an dieser Stelle geht über den Rahmen des hier Möglichen hinaus; die Arbeiten Wandschneiders und Puntels sind aber auf meiner Web-Seite abrufbar. Dort findet man auch eine Arbeit Puntels (2005) über den Begriff der Wahrheit bei Hegel.

## 1.7 Habermas: Selbstreflexion und die Kausalität des Schicksals

In seinem Buch *Erkenntnis und Interesse* (1968/1973) will J. Habermas die Erkenntnistheorie neu begründen. Da es das Ziel dieses Abschnitts ist, den Begriff der Kausalität des Schicksals vorzustellen, muß hier nicht das Buch insgesamt besprochen werden. Es werden nur die wesentlichen Grundbegrif-

---

<sup>33</sup>durch den Philosophen Friedrich Albert Lange (1828 – 1875)

fe und Habermas' Darstellung der Psychoanalyse angedeutet, da in dieser die Kausalität des Schicksals eine Rolle spielt, zumindest nach Ansicht Habermas'.

**Erkenntnis- versus Wissenschaftstheorie:** Habermas argumentiert, die Erkenntnistheorie sei zur Wissenschaftstheorie reduziert worden, seit Auguste Comte und später Ernst Mach den Positivismus zur philosophischen Basis der Wissenschaft erklärten. Mit dem Positivismus einher ging der Szientismus, also die Ansicht, nur die Methoden insbesondere der empirischen Wissenschaften würden zu gesichertem Wissen führen (Habermas gebraucht diesen Begriff ohne den spezifizierenden Zusatz, dass mit dem Szientismus auch die Idee einer induktiven Erkenntnisgewinnung verbunden ist (verl. ??)). Nach Habermas ist seit der Mitte des 19-ten Jahrhunderts Wissenschaftstheorie eine "im szientistischen Selbstverständnis der Wissenschaften betriebene Methodologie"<sup>34</sup>. Erkenntnistheorie sei durch eine "vom philosophischen Gedanken verlassene Methodologie ersetzt" worden. Es gelte also, die "vergessene Erfahrung der Reflexion zurückzubringen". Wie Habermas im Vorwort konstatiert, sei gerade die Verleugnung der Reflexion das Charakteristikum des Positivismus.

Nach Habermas ist Erkenntnis an bestimmte Interessen geknüpft, und eine radikale Erkenntniskritik sei nur als Gesellschaftstheorie möglich. So sei die empirisch-analytische Forschung eine "systematische Fortsetzung eines kumulativen Lernprozesses, der sich vorwissenschaftlich im Funktionskreis instrumentalen Handelns" vollziehe (p. 235), – das Interesse sei hier das an technisch verwertbarem Wissen, bzw. an dem, was mit einem solchen Wissen erreicht werden könne. Dagegen liefere die hermeneutische Forschung "einen Prozess der Verständigung (und der Selbstverständigung), der sich vorwissenschaftlich im Traditionszusammenhang symbolisch vermittelter Interaktionen eingeschpielt hat, in eine methodische Form," – das Interesse richtet sich hier auf soziale Interaktionen und um, wie Habermas anmerkt, praktisch wirksames Wissen.

Habermas rekurriert auf die Kritik an der Kantschen Erkenntnistheorie durch Hegel in dessen *Phänomenologie des Geistes* (1806/07). Hegel fordert hier, dass man sich der Bedingungen für prinzipiell mögliche Erkenntnis zu vergewissern habe, bevor man irgendwelchen Erkenntnissen vertraue. Hegel habe durchschaut, dass "Kants Erkenntniskritik mit einem sich selbst nicht transparenten Bewußtsein anfängt" (p.25). In seiner *Phänomenologie des Geistes* führt Hegel den Begriff der (Selbst-) Reflexion ein; da die Erkenntnistheorie den Betrachtungen über die Struktur wissenschaftlicher, insbesondere naturwissenschaftlicher Theorien vorgeschaltet sei, sei, so Haber-

---

<sup>34</sup>Habermas schreibt oft 'szientistisch' statt 'szientifisch'.

mas, die philosophische Reflexion und die Hermeneutik die methodische Basis jeder Erkenntnistheorie. Es sei die Erfahrung der "emanzipativen Kraft der Reflexion"; in der

"Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse der Vernunft".

Und: "Die Selbstreflexion ist Anschauung und Emanzipation, Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem" (p. 256)<sup>35</sup>.

**Psychoanalyse und Kausalität des Schicksals:** Entsprechend seiner mentalen Einbettung in die "Kritische Theorie" der Frankfurter Schule ist Habermas der Ansicht, dass die Psychoanalyse eine wichtige Komponente einer jeden Gesellschaftstheorie zu sein habe. Die Methode der Psychoanalyse sei die Hermeneutik, insbesondere eine Spezifizierung dieser primär geisteswissenschaftlichen Methode, nämlich die von Habermas so genannte Tiefenhermeneutik. In der Psychoanalyse werde Selbstreflexion zur Wissenschaft (p. 262). Für Habermas ist die Psychoanalyse das einzige Beispiel einer Wissenschaft, in der Selbstreflexion methodisch verankert sei, zumindest ergebe sich hier die Möglichkeit zu einer methodologisch basierten Selbstreflexion, die der Positivismus andernorts verschüttet habe. Aber – leider – auch hier sei das Gift des Positivismus spürbar geworden, denn Freud habe ein "szientistisches Selbstmißverständnis . . . selber inauguriert". Der Grund für diese Inauguration liegt nach Habermas in der Tatsache, dass Freud von Hause aus Physiologe war (p. 263).

Habermas argumentiert zunächst, dass die Psychoanalyse entgegen der ursprünglichen Idee Freuds keine Naturwissenschaft sein könne: es sei die *Intention der Aufklärung*,

"derzufolge das Es zum Ich werden soll, der die Psychoanalyse allein ihre Existenz verdankt" (p. 309).

Habermas erläutert diesen Satz nicht weiter, vermutlich bezieht er sich damit auf die Grundannahme der Psychoanalyse, derzufolge unbewußte Prozesse (das Es) durch den (behaupteten) kathartischen Effekt der Bewußtmachung (das Ich) ihre störende, wenn nicht gar zerstörende Macht

---

<sup>35</sup>Die Seitenangaben beziehen sich auf die Ausgabe von *Erkenntnis und Interesse* von 1973.

einbüßen. Das Bewußtwerden entspricht vermutlich der Aufklärung in Habermas' Charakterisierung der Psychoanalyse, und die Intentionalität dieser Aufklärung signalisiert dann die mangelnde Reduzierbarkeit auf naturwissenschaftlich beschreibbare Prozesse, wie sie von manchen Philosophen angenommen wird (vergl. Wissenschaftstheorie IV, Abschnitt 2). Ob Habermas diese Interpretation seines Satzes akzeptieren würde, sei allerdings dahingestellt.

Jedenfalls versucht Habermas nun, über die Tiefenhermeneutik einerseits und die Selbstreflexion andererseits die Psychoanalyse von ihren wissenschaftlichen Aspekten zu befreien. Als Beispiel werden unbewußte Motivationen betrachtet, da in ihnen ein "Moment von hinterrücks Antreibendem, von Triebhaftem" (p. 312) steckt. Hier werde eine Triebtheorie unumgänglich. In diesem Zusammenhang soll gelten

"verborgene und abgelenkte Intentionen, die sich aus bewußten Motiven zu Ursachen verkehrt haben und das kommunikative Handeln der Kausalität naturwüchsiger Verhältnisse unterwerfen. Sie ist *Kausalität des Schicksals*, und nicht der *Natur*, weil sie durch die symbolischen Mittel des Geistes herrscht – nur dadurch kann sie auch durch die Kraft der Reflexion bezwungen werden" (p. 312; Kursivsetzungen von Habermas).

Dieser Satz besteht aus verklausulierten Behauptungen: ursprünglich nur durch 'bewußte Motivation' (wird damit stillschweigend angenommen, dass es auch 'unbewußte Motivationen' gibt?) erzeugte Intentionen können zu 'abgelenkten' Intentionen werden – aber was ist eine 'abgelenkte' Intention? Läßt man diese Frage zunächst offen, so erfährt man weiter, dass diese 'abgelenkten Intentionen' nun aus dem Verborgenen heraus 'kausal' wirken, d.h. Verhaltensweisen bewirken. Man könnte an wie auch immer erlerntes Verhalten denken, das reflexartig abläuft, wenn bestimmte äußere Bedingungen erfüllt sind. Das Reflexartige daran ist aber anscheinend nicht durch neuronale Mechanismen bestimmt, sondern durch die 'symbolischen Mittel des Geistes', – worin auch immer diese bestehen, sie wirken jedenfalls 'naturwüchsig'. Was aber bedeutet naturwüchsig, wenn die Mechanismen durch Mittel des Geistes bestimmt sind? Der leider völlig unspezifische Begriff der 'symbolischen Mittel des Geistes' ist aber, so scheint es, für die Habermasche Argumentation wichtig, denn "nur dadurch" können diese Mechanismen durch 'die Kraft der Reflexion bezwungen' werden. Hier wird die Annahme unterstellt, Geistiges könne nur auf Geistiges einwirken, und was der Leser sich unter dem Geistigen vorstellen soll, muß er selber herausfinden. Hier wird kein neuer Gedanke formuliert, sondern Altbekanntes

in unspezifischer Weise scheinbar<sup>36</sup> elegant formuliert, ohne auf die längst kontrovers geführten Diskussionen auch innerhalb der Psychoanalytischen Vereinigungen über Triebtheorien und andere Mechanismen auch nur mit einem Wort einzugehen, ebenso wie über die schwierigen Fragen zur Beziehung zwischen neuronalen Mechanismen und dem "Geist" oder auf die von Popper diskutierten methodischen und konzeptuellen Probleme der Psychoanalyse zu erwähnen, denn jemand wie Popper muß, da von Habermas als Positivist entlarvt (der Popper ja nicht war) sowieso nicht berücksichtigt werden.

Einige Seiten weiter gibt Habermas eine weitere Erklärung zur Kausalität des Schicksals ab, die für ein tieferes Verständnis hilfreich sein könnte. Denn die Psychoanalyse erfasse sehr wohl (im üblichen Sinn) kausale Zusammenhänge, und zwar dort, wo durch

"die Kausalität abgespaltener Symbole und unterdrückter Motive Sprache und Verhalten pathologisch verformt werden. Mit Hegel können wir sie, im Unterschied zur Kausalität der Natur, eine Kausalität des Schicksals nennen, weil der kausale Zusammenhang zwischen Ursprungsszene, Abwehr und Symptom nicht naturgesetzlich verankert ist in einer *Invarianz der Natur*, sondern nur naturwüchsig in einer, durch den Wiederholungszwang repräsentierten, aber durch die Kraft der Reflexion auflösbaren *Invarianz der Lebensgeschichte*." (p. 330)

Hier wird also die Kausalität der Natur mit einer Invarianz der Natur in Zusammenhang gebracht. Leider wird nicht weiter ausgeführt, was genau damit gemeint ist. Vermutlich zielt die Aussage auf die Vorstellung, dass in der Natur ein gegebener (natürlicher) Prozess unter gleichen Bedingungen auch gleich abläuft. Wer sich mit Abläufen in der Natur ein wenig beschäftigt hat, weiß, dass natürliche Prozesse unter gleichen Bedingungen keineswegs auch gleich ablaufen müssen, z.B. weil viele Prozesse stochastischer Natur sind. Schwieriger noch ist aber der Begriff der *Invarianz der Lebensgeschichte* zu deuten. Vielleicht ist einfach gemeint, dass sich bei Menschen, die unter Wiederholungszwang leiden, vieles im Leben immer wiederholt und ihre Lebensgeschichte auf diese Weise invariante Komponenten enthält. Andererseits enthält das Leben und damit die Lebensgeschichte auch bei Menschen ohne Wiederholungszwang Wiederholungen und damit Invarianzen, wie man sich durch kurze Selbstreflexion klar macht. Allerdings ist noch zu bedenken, dass der als Kausalität des Schicksals auftretende kausale Zusammenhang als *naturwüchsig* in der Invarianz der Lebensgeschichte

---

<sup>36</sup>nicht: anscheinend!

repräsentiert wird. Vielleicht ist damit gemeint, dass die Kausalität des Schicksals wie eine Kausalität der Natur wirkt, obwohl sie keine solche ist. Die Frage nach der genauen Bedeutung des obigen Satzes muß an dieser Stelle unbeantwortet bleiben, so dass sich eine andere Frage stellt: welcher Gedanke wird in dem obigen Absatz denn eigentlich vermittelt?

Von zentraler Bedeutung für die Psychoanalyse sei jedenfalls, dass, so Habermas, diese Kausalität, die sich als kausaler Zusammenhang zwischen "empirischen Ereignissen und verfestigten Persönlichkeitsmerkmalen" erweise, durch Selbstreflexion – wenn auch unter Anleitung eines Therapeuten – aufgehoben werden könne. Selbstreflexion sei also nicht nur ein im philosophischen Kontext, sondern ein für die Praxis der Psychoanalyse zentraler Begriff. Der kausale Zusammenhang in der Natur übertrage sich nicht auf die therapeutische Dynamik im psychoanalytischen Prozess der Selbstreflexion. Im Verlauf einer Psychoanalyse stelle sich Einsicht in die Kausalität des Unbewußten ein. Die Therapie beruhe dann nicht auf der "Indienstnahme" erkannter Kausalzusammenhänge, sondern auf der *Aufhebung* der Kausalitäten. In der Metapsychologie (die gewissermaßen durch die Axiome der Psychoanalyse, also etwa die Unterteilung in Es, Ich und Überich konstituiert wird) finden sich Annahmen über bestimmte Mechanismen (Abwehr, Abspaltung von Symbolen, Motivunterdrückung, etc). Diese seien Annahmen, die "die Entstehung und Aufhebung von Kausalität des Schicksals "erklären":

"Ein *kausaler Zusammenhang* wird hypothetisch als ein *hermeneutisch verstehbarer Sinnzusammenhang* formuliert. Diese Formulierung erfüllt gleichzeitig die Bedingungen einer kausalen Hypothese und einer Interpretation (im Hinblick auf einen durch Symptome verzerrten Text" (p. 331).

Nun ist es so, dass nach Breuer und Freud (1893) die Verdrängung eine *sine qua non*-Rolle bei der Entstehung von Psychoneurosen spielt. Ein Patient könne von einer Neurose geheilt werden, so die Annahme, wenn die Verdrängung aufgehoben wird und die traumatische Erinnerung wieder zugänglich wird; sie habe dann einen kathartischen Effekt. Um den heilenden Effekt der Aufhebung der Verdrängung zu erklären, wurde die ätiologische Annahme gemacht, dass die Verdrängung kausal notwendig einerseits für die Entwicklung, und andererseits für die Aufrechterhaltung der neurotischen Störung sei. Ist also die Verdrängung *R* kausal notwendig für das Vorhandensein der neurotischen Störung *N*, dann folgt, dass die Aufhebung von *R* das Auslösen von *N* nach sich zieht. Also: hebt man *R* auf *und* wird man dabei *N* los, so begründet man damit die kausale Rolle von *R* für *N* (Grünbaum, 1984).

Es kommt Habermas aber an keiner Stelle in den Sinn, zu fragen, ob die Aufhebung der Verdrängung das Auslöschen von *N tatsächlich* nach sich zieht. Die These, dass Bewußtwerdung einen kathartischen Effekt hat, ist allenfalls eine Hypothese, denn warum soll Bewußtwerden *notwendig* einen auflösenden Effekt haben? Die Hypothese impliziert starke Annahmen über die zugrundeliegenden neuronalen Prozesse, so dass eine empirische Überprüfung der Hypothese angezeigt ist. Rolfé (2008) diskutiert die empirischen Untersuchungen zur Frage, ob die von Freud und Breuer (1895) aufgestellte Verdrängungsthese überhaupt gilt; das ca 8 Seiten lange Literaturverzeichnis enthält eine Reihe von Arbeiten, die schon vor 1968 erschienen sind, deren Ergebnisse die Breuer-Freud-These in Frage stellen und die Habermas hätte zur Kenntnis nehmen können. Rolfé kommt zu dem Schluß, dass sich diese These nicht aufrechterhalten läßt. Aber im Rahmen der Habermas'schen Hermeneutik stellt sich die Frage nach empirischer Bestätigung oder Widerlegung anscheinend gar nicht, – denn ein empirisches Vorgehen ist ja "positivistisch" und kommt schon deswegen gar nicht in Frage. Man sieht hier, wie glatt das Parkett rein hermeneutischer Betrachtungen ist: Denkmöglichkeiten verwandeln sich unversehens in Evidenzen und erscheinen so als 'wahr'.

Für Habermas ist es wichtig, das Erklären der Naturwissenschaft vom hermeneutischen Verstehen zu unterscheiden. Sowohl das Erklären wie auch das Verstehen stützen sich zwar auf kausale Aussagen, die mithilfe von Zusatzbedingungen aus universellen Sätzen oder Gesetzhypothesen gewonnen würden (vergl. p. 332), aber im Falle hermeneutischer Anwendung würden, so Habermas, theoretische Sätze in die narrative Darstellung einer individuellen Geschichte derart übersetzt, dass eine kausale Aussage ohne diesen Kontext nicht zustande kommen könne. Er erklärt, dass die kausale Verknüpfung durch die *therapeutische Leistung des Patienten aufgehoben*<sup>37</sup> wird. Weiter habe der Patient einen privilegierten kognitiven Zugang zur Validierung oder Widerlegung psychoanalytischer Hypothesen, wie sie durch den Therapeuten vertreten werden, – der Patient entscheide, ob eine Interpretation durch den Therapeuten korrekt bzw. adäquat sei oder nicht.

Grünbaum (1984) hat die Habermas'schen Argumente zur Kausalität penibel analysiert und für hohl befunden. Die Grünbaumsche Analyse muß und kann hier nicht im Detail nachvollzogen werden, es genügt, eine kurze Illustration zu referrieren, die Grünbaum zu seiner Argumentation geliefert hat. Wie oben ausgeführt, behauptet Habermas, dass kausale Verbindungen via Selbstreflexion aufgehoben würden. Eine kausale Verbindung könne aber nicht gleichzeitig der Grund dafür sein, dass sie sich "aufhebe", – Ha-

---

<sup>37</sup>Wohlgemerkt, des Patienten!



bermas sei einfach inkohärent. Der Begriff der Aufhebung der Kausalität sei, nähme man ihn ernst, auch auf die somatische Medizin anwendbar: eine Person, die an von Gallensteinen herrührenden Koliken leidet, hebe dann die Kausalität zwischen Gallensteinen und Koliken auf, indem sie Medikamente nimmt, die die Gallensteine auflösen. Die Übertragung der Habermasschen Argumentation liefert dann die Aussage, dass die Person ihre Beschwerden durch die *Aufhebung der Kausalität* los wird, – dies ist eine offenbar unsinnige Interpretation bzw. Verwendung des Begriffs der Kausalität. Ein Anhänger Habermas' wird vermutlich von dieser Argumentation nicht überzeugt werden, denn, wie oben zitiert, sei es doch "narrative Darstellung einer individuellen Geschichte" in einem Kontext, die die Kausalität erst ermögliche, und Grünbaums Kritik am Begriff der Aufhebung der Kausalität verwende einen allgemeinen und deswegen nicht hermeneutischen Begriff von Kausalität. Dazu muß wiederum gesagt werden, dass ein solches Argument die Beliebbarkeit hermeneutischer Argumentationen oder Interpretationen impliziert, denn dann kann alles behauptet und nichts falsifiziert werden, – wozu dann überhaupt noch interpretieren? Vielleicht macht Habermas vom schillernden Begriff des 'Aufhebens' bei Hegel Gebrauch, was aber seine Argumentation nicht verbessert. Es muß angemerkt werden, dass der Kausalitätsbegriff selbst keineswegs naiv zu gebrauchen ist; im Skriptum Wissenschaftstheorie IV wird ausführlicher darauf eingegangen.

**Anmerkungen:** Für einen sich einer "Kritischen Theorie" verpflichtet fühlenden Philosophen mag die Auffassung, radikale Erkenntniskritik sei nur als Gesellschaftstheorie möglich, nahe liegen. Ein solcher Ansatz ist wegen seiner Allgemeinheit auch sicherlich nicht falsch: vermutlich wird man sich bestimmten erkenntnistheoretischen Fragen grundsätzlich nicht stellen, wenn man nicht in einer bestimmten Gesellschaft lebt. Dass Wissenschaft und von ökonomische Interessen oft nicht unabhängig voneinander sind, ist hinlänglich bekannt, und die Frage, was Verstehen im Rahmen der Quantenphysik bedeutet, wird für um das Überleben kämpfende Bewohner der Sahelzone ohne jedes Interesse sein, für diese Einsicht bedarf es keines Philosophen. Geht es andererseits um die Klärung des *allgemeinen* Begriff des Verstehens, so macht es keinen großen Sinn, die Psychoanalyse als notwendige Komponente in eine Erkenntnistheorie einzubinden, denn einerseits trägt die Psychoanalyse nichts zur Klärung der Frage bei, was 'Verstehen' im Rahmen der Quantenphysik bedeutet, andererseits ist die Psychoanalyse selbst Gegenstand erkenntnistheoretischer Analysen: So kann man die Frage stellen, ob die Annahme, dass psychodynamische Prozesse grundsätzlich auf der Basis hermeneutischer Betrachtungen im Sinne der Verstehenden

Psychologie verstanden werden können überhaupt zutrifft (man erinnere sich an die phänomenologische Blindheit, von der im Zusammenhang mit der Verstehenden Psychologie bereits die Rede war). Gleichzeitig ist die Habermassche Darstellung der Psychoanalyse bemerkenswert unkritisch. Die Psychoanalyse erscheint darin als eine im Wesentlichen abgeschlossene Theorie, deren Kern nicht weiter zu bezweifeln sei und die nur durch die Betrachtungen zur Kausalität des Schicksals und zur Rolle der Selbstreflexion erweitert werden müsse. Aber der Ausdruck 'Kausalität des Schicksals' ist ebenso vage wie nichtssagend. Steht man der Habermasschen Argumentation gutwillig gegenüber, so bezeichnet er kaum mehr als die Tatsache, dass es im Leben jedes Individuums prägende Ereignisse oder Bedingungen gibt, die bestimmte Verhaltensweisen wahrscheinlicher und andere Verhaltensweisen weniger wahrscheinlich machen. Dass Kopplungen zwischen Situationen und Verhaltensweisen aber modifizierbar sind ist eine Annahme, von der alle psychotherapeutischen Richtungen ausgehen, auch wenn sie nicht auf dem psychoanalytischen Ansatz beruhen. Diese Modifizierbarkeit als 'Aufhebung der Kausalität' zu bezeichnen bedeutet dann eben nicht mehr als die Annahme, dass bestimmte Reaktionsweisen gelöscht werden können. Aber dem Habermasschen Anspruch nach soll mit dem Ausdruck anscheinend mehr als nur diese Annahme gemeint sein. Denn Kausalität wird zunächst als ein für die Naturwissenschaft charakteristischer Begriff verstanden, dessen Anwendung auf psychische Prozesse als 'szientistisch' gebrandmarkt wird, und damit er in einer hermeneutischen Theorie der Reflexion sinnvoll angewendet werden kann, muß er in einer irgendwie neuen Weise spezifiziert werden, – eben als durch Reflexion 'aufhebbar'. Aber die Frage ist doch, was denn mit diesem Wortspiel gewonnen wird.

Habermas nimmt Rekurs auf Hegel. Der hat nach Habermas' Einsicht durchschaut, dass "Kants Erkenntniskritik mit einem sich selbst nicht transparenten Bewußtsein anfängt". Dieser Mangel soll durch Reflexion, insbesondere Selbstreflexion, aufgefangen werden. Was hier übersehen wird, ist die bereits erwähnt *phänomenologische Blindheit* solcher Reflexionen. Denn man kann sicher erkennen, dass man reflektiert, aber die Frage ist doch, ob man auch Zugang zu den Prozessen hat, die der Reflektion unterliegen. Wir haben nun einmal keinen – phänomenologischen – Zugang zu den Bedingungen der Möglichkeit der Entstehung von Bewußtsein. Wie Bewußtsein entsteht ist nach wie vor äußerst rätselhaft. Es gibt zwei Möglichkeiten: man bezieht entweder eine dualistische oder eine nicht-dualistische Position. Bei der ersteren nimmt man an, dass der "Geist", also das Bewußtsein, nicht durch Aktivitäten des Gehirns erzeugt wird. Dann wird der Geist zu einem nicht weiter zu reduzierendem Phänomen und es ist unklar, welche Einsichten die Selbstreflexion über das "Wesen" des Geistes liefern soll. Die

Verwendung des Worts 'Geist' erklärt ebensoviel bzw. ebenso wenig wie der Ausdruck 'göttliche Schöpfung', wenn man nach der Entstehung des Universums fragt. Durch die Verwendung solcher Ausdrücke wird eben nichts erklärt, da sie per definitionem etwas bezeichnen, das nicht weiter erklärt werden kann.

Nimmt man eine nicht-dualistische Position ein, wird man versuchen, die Beziehung zwischen Hirnaktivität und der Entstehung des Bewußtseins zu ergründen. Damit hat man aber eine szientistische Position eingenommen, die Habermas bekanntlich perhorresziert. Vermutlich hat es bei Habermas selbstreflexive Prozesse gegeben, die es für ihn evident machen, dass der nicht-dualistische und ergo szientistische Ansatz falsch ist. Nur liefert er kein Argument, das einen Nicht-Dualisten dazu bringt, seine Auffassung aufzugeben. Die philosophische Potenz des Begriffes der (Selbst-) Reflexion als Ausgangspunkt für erkenntnistheoretische Betrachtungen ist offenbar begrenzt, wenn nicht gar fragwürdig, weil über Reflexion und Selbstreflexion (im Hegel-Habermasschen Sinne) das Problem der Selbstreferenz, dem man sich gegenüber sieht, wenn man über die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens nachdenkt (oder nachzudenken versucht) nicht lösen kann. In Wissenschaftstheorie IV, Abschnitt 5 wird die Frage nach den Bedingungen, unter denen das Verstehen des Entstehens von Bewußtsein möglich ist, wieder aufgenommen, wobei Resultate aus der (formalen) Logik eine zentrale Rolle spielen werden. Die formale Logik spielt aber für Habermas eine allenfalls untergeordnete Rolle; in seiner *Logik der Sozialwissenschaften* (1970) merkt Habermas an, sie sei ein "Schattenreich", genauer:

[die formale Logik] "in deren Schattenreich Dialektik selber nicht anders scheinen kann denn als Schimäre" ( p. 9).

Habermas suggeriert eine philosophisch geringe Bedeutung nicht nur der formalen Logik, sondern des "szientistischen" Denkens allgemein, das oft mit "positivistischem" Denken gleichgesetzt wird, für das nach Habermas eine Aussage wie diese gilt:

"Die positivistische Einstellung verdeckt die Problematik der Weltkonstitution. *Der Sinn von Erkenntnis selbst wird irrational* – im Namen strikter Erkenntnis" (p. 90). Die Intention des (älteren) Positivismus besteht in der "pseudowissenschaftlichen Propagierung des Erkenntnismonopols von Wissenschaft" (p. 91),

und der Positivismus impliziere eine

"Verselbstständigung von Logik und Mathematik zu Formalwissenschaften, deren Grundlagenprobleme fortan nicht mehr

im Zusammenhang mit dem Problem der Erkenntnis diskutiert werden.”

Das Argument der ”pseudowissenschaftlichen Propagierung des Erkenntnismonopols von Wissenschaft” ist nicht ohne eine gewisse Delikatesse. Demnach ist es nicht wissenschaftlich – eben pseudowissenschaftlich –, der Wissenschaft ein Erkenntnismonopol zuzuordnen. Der Wissenschaft *kein* Erkenntnismonopol zuzusprechen wäre dann nicht nur korrekt, es wäre wissenschaftlich. Eine Aussage, der das Prädikat ’wissenschaftlich’ zukommt, hat also den positiven Wert, in einer (vermutlich) abgesicherten und deswegen irgendwie besseren Weise korrekt zu sein, als nicht-wissenschaftliche, korrekte Aussagen. Also kommt der Wissenschaft doch ein Erkenntnismonopol zu? Man weiß es nicht. Habermas scheint zu übersehen, dass die Grundlagenprobleme nicht losgelöst vom Erkenntnisproblem sind, sondern Aspekte des Erkenntnisproblems reflektieren und nicht zuletzt deswegen mit Hartnäckigkeit verfolgt werden. Korrespondierend zu der Aussage über die angebliche Verselbstständigung von Logik und Mathematik wird auf Seite 236 festgestellt, dass in den empirisch-analytischen Wissenschaften die Sprache zu theoretischen Sätzen formiert wird, die einer formalisierten oder zumindest formalisierbaren Sprache angehören:

”Der logischen Form nach handelt es sich um Kalküle, die wir durch eine geregelte Manipulation von Zeichen erzeugen und jederzeit rekonstruieren können. Unter Bedingungen instrumentalen Handelns konstituiert sich reine Sprache als Inbegriff solcher symbolischen Zusammenhänge, die durch Operieren nach Regeln hergestellt werden können.” (p. 236)

Die Halbwahrheit solcher Sätze wird mit einer merkwürdigen Perfidie kombiniert, die darin liegt, dass insinuiert wird, dass in den ”empirisch-analytischen Wissenschaften” angeblich Aussagen gemacht werden, die ”durch Operieren nach Regeln hergestellt werden”, – wodurch per Anspielung der Produktion der Aussagen ein Aspekt des Mechanischen und also des Inadäquaten unterstellt wird<sup>38</sup>. Hegel scheint hier mit seinem Begriff des ”ta-

---

<sup>38</sup>Was geschieht, wenn versucht wird, Naturphänomene in qualitativer, nicht-szientistischer Weise zu beschreiben, kann man bei Hegel nachlesen, auf dessen stilprägenden philosophischen Schultern ja auch Habermas steht: ”Die Elektrizität ist der reine Zweck der Gestalt, der sich von ihr befreit, die Gestalt, die ihre Gleichgültigkeit aufzuheben anfängt; denn die Elektrizität ist das unmittelbare Hervortreten oder das noch von der Gestalt herkommende, noch durch sie bedingte Dasein, - oder noch nicht die Auflösung der Gestalt selbst, sondern der oberflächliche Prozeß, worin die Differenzen die Gestalt verlassen, aber sie zu ihrer Bedingung haben, und noch nicht an ihnen selbständig sind.” Hegel, G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Zweiter

bellarischen Verstandes" Pater gestanden zu haben, ebenso scheinen Hegels Betrachtungen zur Mathematik hier eine Vorlage geliefert haben, etwa:

"Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Tun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konstruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebensosehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist." So Hegel in in der Vorrede zu seiner *Phänomenologie des Geistes*, p. 41.

Dort findet man auch andere Wahrheiten, wie "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen" (p. 23), und "Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*" (p. 27). Und was ist mit der Vernunft? "Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein", (p. 190) – und das ist bei weitem nicht das Einzige, was Hegel zur Vernunft zu sagen hat.

Aus Habermas *Erkenntnis und Interesse* können noch mehr Bemerkungen wie die über Kalküle, die über eine geregelte Manipulation von Zeichen erzeugt werden, zitiert werden, aber das würde hier zu weit führen; wie wenig Formulierungen wie diese das unterliegende Erkenntnisproblem erfassen, wird in Abschnitt Wissenschaftstheorie IV, Abschnitt 5 deutlich werden. Es ist klar, dass Mathematiker, wenn sie wissenschaftlich arbeiten, hauptsächlich mit Mathematik beschäftigt sind, und Empiriker eben die meiste Zeit empirisch auf dem Gebiet arbeiten, für das sie sich interessieren, aber deswegen sind Mathematiker und Empiriker noch lange nicht mechanisch vor sich hinwerkende Positivisten, denen das Bewußtsein des Problems der Erkenntnis abhanden gekommen ist. Die im Zitat genannte Sprachformierung ist bestenfalls eine Karikatur dessen, was man in der Wissenschaft vorfindet.

Bis heute teilen viele Psychoanalytiker die von Habermas in *Erkenntnis und Interesse* vertretene Meinung, dass psychoanalytische Fragen nicht unter Berücksichtigung neurowissenschaftlicher Resultate diskutiert zu werden brauchen, da die Biologie für diese Fragen völlig irrelevant sei; in der psychoanalytischen Szene sitzen die begrifflichen Schreckschußwaffen "Sizientismus" und "Positivismus" nach wie vor locker. Andererseits hat Kandel<sup>39</sup> (1998) dargelegt, wie neuere Resultate der Hirnforschung für die Psychoanalyse nutzbar gemacht werden können, aber er mußte sich dann aber

---

Teil: Die Naturphilosophie. Die Totalität in der besonderen Individualität, 1830; Vergl. Suhrkamp Werkausgabe (1970) (§ 323, Zusatz, S. 274).

<sup>39</sup>Eric R. Kandel, Mediziner, Psychoanalytiker, Neurowissenschaftler, Nobelpreis im Jahre 2000 (für Arbeiten zur neuronalen Signalverarbeitung).

gegen den Vorwurf, er habe die Irrelevanz der Biologie übersehen, zur Wehr setzen (Kandel, 1999a, 1999b). Auf der Web-Seite

<http://www.human-nature.com/freud/index.html>

findet man illustrierende Beispiele für die emotionale Wucht, mit der die Debatte um die Psychoanalyse immer noch geführt wird, wobei aber auch die zum Teil ätzenden Kritiken an der Freudschen Psychoanalyse von Crews (1995) und Webster (1995) eine Rolle spielen. Ein großer Teil der in diesen Arbeiten genannten Befunde war bereits in den sechziger Jahren, als Habermas *Erkenntnis und Interesse* konzipierte, bekannt, und charakteristischerweise nimmt Habermas sie nicht zur Kenntnis bzw. geht nicht auf sie ein.

Nach Habermas soll Erkenntnis emanzipatorisch sein. Dem stimmt man gerne zu. Man muß auch keineswegs dem konservativen Lager nahestehen um verstimmt zu vermuten, dass komplexe Phänomene wie "das Erkennen", "die Wissenschaft", "das Soziale" einerseits eine Hingabe an das assoziierende Denken und andererseits an das die jeweils zu repräsentierenden gedanklichen Inhalte bis zur Unkenntlichkeit komprimierende Formulieren zu fördern scheinen, zumindest in bestimmten Schulen wie etwa der Frankfurter, wie man bei einem Blick in die Schriften nicht nur von Habermas, sondern auch von Adorno bemerkt. Es werden jeweils für sich stehende, apodiktische Sätze produziert, deren Zusammenhang mit anderen Sätzen oder irgendwelchen Grundannahmen unklar bleibt, und die an die Produktionen des sogenannten Salonblödsinns<sup>40</sup> erinnern, bei denen die Suggestion der Existenz einer Analyse eher gedankliche Unschärfe kaschiert. Grünbaum (1984) konstatiert

"... Habermas is victimized by his idiolectal<sup>41</sup> use of his vocabulary, we need to be more precise as to the pertinent part of Freud's repression-etiology of the psychoneuroses."

Diese Charakterisierung gilt nicht nur für die Neurosen. Im sprachlichen Schleuderschwung Habermascher Textentfaltung bekommt der Begriff der Unschärferelation eine neue Bedeutung: je mehr man gewisse Textkomponenten – Sätze – zu verstehen sucht, desto mehr schwindet der Eindruck von Bedeutung, und je mehr man auf die Bedeutung des Ganzen fokussiert, desto weniger weiß man, wozu diese Sätze überhaupt geschrieben wurden.

---

<sup>40</sup>vergl. Weitbrecht, H.J.: Psychiatrie im Grundriß. Berlin, Heidelberg, Göttingen 1963, p. 174

<sup>41</sup>Idiolekt: der Wortschatz und die besondere Ausdrucksweise eines Menschen; idiolektal: den Idiolekt betreffend. Das Wort "entfalten" gehört zum Idiolekt von Habermas.

Schnädelbachs Anmerkung zu Adornos Formulierungen als 'Metaphern, deren Faszination in nichtanalysierten Assoziationen' (Seite 55) beruht, läßt sich auch auf Habermassche Texte anwenden, – s.a. H.W. Bogers Rede von den "philosophischen Imponierprosaikern", die von "von ahnungslosen Feuilletonjournalisten zum 'Meisterdenker[n]'" hochstilisiert werde[n]"<sup>42</sup>.

## 1.8 Poppers Reaktionen

Es ist klar, dass Poppers philosophischer Ansatz mit dem der Frankfurter Schule inkompatibel ist. Wo Popper den teleologischen Aspekt der Marxschen Theorie ebenso wie die Pseudowissenschaftlichkeit der Psychoanalyse kritisiert, verknüpfen die Frankfurter beide Denkrichtungen zu ihrer Philosophie des "Freudo-Marxismus". Wo für Popper die empirische Überprüfung einer Hypothese oder Theorie von Bedeutung ist, wird die Empirie von den Frankfurtern als affirmativer, also die bestehenden Verhältnisse bestätigender und insofern sogar den Faschismus vorbereitenden Positivismus denunziert.

Es ist nicht verwunderlich, dass bei derartigen Differenzen eine Diskussion schwierig wird, da nicht nur die Grundannahmen über die zu untersuchenden Phänomene völlig verschieden sind, sondern weil die Vertreter der Frankfurter Schule darüber hinaus den Vertretern der empirischen Forschung einen moralischen Defekt unterstellen: wissentlich oder unwissentlich würde die Empirie der Verfestigung bestehender Verhältnisse Vorschub leisten und deswegen gar protofaschistische Tendenzen in der Gesellschaft stützen. Man muß kein Popperianer sein, um hier eine Fehleinschätzung zu sehen. Denn Popper geht weniger von ontologischen Axiomen, sondern viel mehr von methodologischen Fragestellungen aus: es ist gleich, welche Art von Aussage man vorlegen möchte, worauf es ankommt ist, dass sie kritisierbar sein muß. Popper akzeptiert keinen apodiktischen Wahrheitsanspruch, während Adorno von einem evidenztheoretischen Wahrheitsbegriff ausgeht, der sich aus der für ihn aus der nach Hegel ontologisch verankerten dialektischen Dynamik der Begriffe ergibt. Genau hier beginnt das Problem, denn die Behauptung der Frankfurter, Popper sei Positivist, gehört zur Apodiktik der Frankfurter.

Ein Grund für die Tatsache, dass die Lehren der Frankfurter Schule im angelsächsischen Philosophiebetrieb kaum bekannt sind, liegt im der Stil, in dem die Texte der Frankfurter verfasst sind. Dass Poppers 'Logik der Forschung' erst 1959 in englischer Sprache erschien, lag nicht an seinem Stil,

---

<sup>42</sup>Rezension von H. W. Boger von Dubben & Beck-Bornholdt (2005), <http://www.amazon.de/gp/aw/cr/rR31G4ZJ90TAB5A>.

– der Text war ohne Probleme ins Englische zu übertragen. Mit Adornos und Habermas' Texten verhält es sich anders. Ihr Stil entspricht dem der deutschen Philosophie, wie er insbesondere im 19-ten Jahrhundert entstanden ist. Gemeint ist die Philosophie des Idealismus in der Folge Hegels (der "Idealistik", wie E. Henscheid (1995) sie boshaft nennt). Schon Hegels Texte sind von mindestens grenzwertiger Komplexität, wenn nicht (wie die *Wissenschaft der Logik*) von einer semantischen Undurchdringlichkeit, die an der Sinnhaftigkeit dieser Texte zweifeln läßt, deren Bedeutung sich oft erst nach hartnäckiger hermeneutischer Arbeit erahnen läßt oder die vielleicht auch einfach konstruiert wird, um dann als weitere Interpretation der hegelschen Werke einen Platz in den Regalen philosophischer Institute zu finden. Popper wird von diesem Stil Adornos und Habermas' vollends abgestossen. Wirklichen Kontakt mit den Texten dieser Autoren hatte Popper offenbar erst im Laufe des Positivismusstreits, und in einem Brief vom 12. Mai 1970 an Hans Albert wird Popper explizit. Nachdem er noch einmal festgestellt hat, dass er über die "Situation in Deutschland *nichts* weiß" begründet er, warum er die Situation – gemeint ist die philosophische Debatte über die Theorien der Frankfurter Schule – nicht kennt:

"Ich kann solche Leute wie Adorno und Habermas nicht lesen, weil sie nur Trivialitäten sagen, in der Sprache des Hexeneinmaleins. Ich wußte daher nichts über den Einfluß der Frankfurter Schule, die ja von einem sachlichen Standpunkt (oder, um es aufgeblasen zu sagen, von einem "wissenschaftlichen Standpunkt") aus gesehen *völlig bedeutungslos* ist. ... Ich finde das Buch über den Positivismusstreit lächerlich. Adorno und Habermas haben absolut nichts zu sagen; oder, genauer: Ihre einzige These ist schon im Mannheim<sup>43</sup>, und meine Seiten 111 – 114 (*Positivismusstreit*) enthielten schon die Antwort." Dann kommentiert er kurz den Vorwurf Adornos und Habermas', er sei Positivist: "Antwort: erkenntnistheoretisch bin ich Vertreter von *theoretischen Revolutionen*. Also stimmt *etwas* nicht in der These. (*Was* ist es? Sie haben nichts von mir gelesen – alles ist *second hand*. Dr. Wellmer hat mich gelesen, aber vorher hat er schon gewußt, was er zu finden hat.) All das ist nicht ernst zu nehmen.

Aber was ernst zu nehmen ist, das ist die geradezu vernichtete

---

<sup>43</sup>Gemeint ist Karl Mannheim, geboren 1893 in Budapest, gestorben 1947 in London. Mannheim war Soziologe und Philosoph, der unter anderem in Freiburg und Berlin studierte und sich bei Max Weber in Heidelberg habilitierte. 1933 mußte Mannheim Deutschland wegen seiner jüdischen Abstammung verlassen und wurde an der London School of Economics Dozent, später Professor an der University of London.



und vernichtende *Sprache* der Frankfurter.

Meine Formulierungen (hier in diesem Brief) dessen, was die beiden zu sagen haben, sind klar und einfach. Aber was sie sagen, ist sprachlich unlesbar.

Aber was *viel* schlimmer ist: es stellt sich heraus, dass sie, und ihre Schüler, gelernt haben, was *Wissenschaft* ist: *Trivialitäten so kompliziert auszudrücken, daß sie eindrucksvoll werden*. Ich glaube nicht, daß diese Leute bewußt schwindeln: sie haben das eben so gelernt. Es ist eine Tradition: das Hexeneinmaleins.

*Die erste und wichtigste Revolution wäre, diese verdummende Tradition zu zerstören.*

Es hat keinen Sinn, mit diesen Leuten zu diskutieren *ohne das zu sagen*. (Da Du in Deutschland lebst, bist Du offenbar zu sehr an diese Dinge gewöhnt.)

Nimm zum Beispiel *einen* Satz von Habermas – den letzten Satz auf S. 159-160 im *Positivismusstreit*).<sup>44</sup>. Übersetzung ins Deutsche:

Alle wissenschaftliche Theorie geht – irgendwie – auf vorwissenschaftliche Erfahrung zurück, und in der sind natürlich Wertungen enthalten.

Nur: dieser Satz ist trivial: er ist wahr; er ist sogar ein (wenig wichtiger) Teil meiner Wissenschaftstheorie.

Aber er ist kaum erkennbar in der geradezu verbrecherisch aufgeblasenen Sprache, in der er S. 15 – 16 gedruckt ist. Das ist aber nicht alles. Derselbe triviale Satz wird auf vielen Seiten breitgequetscht. Schließlich "versteht" der Leser – und glaubt, etwas Wichtiges vor sich zu haben, das man lang und breit beantworten muß. Aber wenn man sich darauf einläßt, dann ist man verloren – denn man gibt implizit zu, daß hier ein kompliziertes und tiefes Problem vorliegt. "

---

<sup>44</sup>"Die geforderte Kohärenz des theoretischen Ansatzes mit dem gesamtgesellschaftlichen Prozess, dem die soziologische Forschung selbst zugehört, verweist ebenfalls auf Erfahrung. Aber Einsichten dieser Art stammen in letzter Instanz aus dem Fond einer vorwissenschaftlich akkumulierten Erfahrung, die den Resonanzboden einer lebensgeschichtlich zentrierten sozialen Umwelt, also die vom ganzen Subjekt erworbene Bildung noch nicht als bloß subjektive Elemente ausgeschieden hat." Der letzte Satz ist der, den Popper meint. Aber man sollte sich den folgenden auch noch zu Gemüte führen: "Diese vorgängige Erfahrung der Gesellschaft als Totalität lenkt den Entwurf der Theorie, in der sie sich artikuliert und durch deren Konstruktionen hindurch sie von neuem an die Erfahrungen kontrolliert wird."

Aus: Morgenstern, M., Zimmer, R.: Hans Albert Karl Popper  
Briefwechsel, p. 145

In der ZEIT vom 24. September 1971 schreibt Popper einen kurzen Artikel "Wider die großen Worte – Ein Plädoyer für intellektuelle Redlichkeit". Er schreibt:

"Meine These, daß wir nichts wissen, ist ernst gemeint. Es ist wichtig, unsere Unwissenheit nie zu vergessen. Wir dürfen daher nie vorgeben, zu wissen, und wir dürfen nie große Worte gebrauchen.

Was ich die 'Sünde gegen den heiligen Geist' genannt habe – die Anmaßung des dreiviertel Gebildeten –, das ist das Phrasendreschen, das Vorgeben einer Weisheit, die wir nicht besitzen. Das Kochrezept ist: Tautologien und Trivialitäten gewürzt mit paradoxem Unsinn. Ein anderes Kochrezept ist: Schreibe schwer verständlichen Schwulst und füge von Zeit zu Zeit Trivialitäten hinzu. Das schmeckt dem Leser, der geschmeichelt ist, in einem so "tiefen" Buch Gedanken zu finden, die er schon selbst einmal gehabt hat. (Wie heute jeder sehen kann – des Kaisers neue Kleider machen Mode!)"

:

"Was haben die Neodialektiker gelernt? Sie haben gelernt, wie schwer es ist, Probleme zu lösen und der Wahrheit näher zu kommen. Sie haben nur gelernt, wie man seine Mitmenschen in einem Meer von Worten ertränkt.

Ich streite mich deshalb nicht gern mit diesen Leuten herum; sie haben keine Maßstäbe."

Popper begründet dann seine Weigerung, "mit Prof. Habermas [zu] diskutieren": es sind Zitate von Habermas vom Beginn seines Nachtrages zwischen Popper und Adorno. Poppers Weigerung ist nachvollziehbar.

**Literatur** Die Literaturangaben findet man in den Literaturangaben von  
Wissenschaftstheorie III (2),

## Index

- Acquiescence, 33
- Blindheit
  - phänomenologische, 66
- confirmation bias, 34
- deterministisch, 31
- doppelter Positivismus, 14
- Elektrizität
  - nach Hegel, 68
- Erkennen
  - mathematisches (nach Hegel), 69
- freudomarxistisch, 4
- Idealistik (Henscheid), 72
- Imponierprosaiker
  - philosophischer, 71
- Individuationsprinzip, 42
- kathartischer Effekt, 60
- Kausalität des Schicksals, 60, 61
- Konfidenzintervall, 40
- Kredibilitätsintervall, 40
- Logistik, 14
- Mussolini, 11
- poetry
  - good and bad, 58
- probabilistisch, 31
- Schicksal, Kausalität des, 58
- soziale Erwünschtheit, 32
- Tiefenhermeneutik, 60
- Totalität, 2
- Unbeschlipstheit, 12
- Verdinglichung
  - bei Marx, 37
  - Schuld von, 36
- Verdoppelung
  - Affirmation b. Positivismus (Adorno), 13
  - der Fakten (Adorno), 13
- Wahrscheinlichkeit
  - bedingte, 31
  - inverse, 32