

Dialogische Theologie und negative Dialektik:
Buber, Adorno und Goldschmidts Dialogik
Asaf Angermann

I. Einleitung

Hermann Levin Goldschmidts zentraler philosophischer Begriff der Dialogik ist in erster Linie ein kritischer Begriff. Als solcher, steht er stets in einem Verhältnis zu denjenigen Begriffen, die er kritisiert – und zugleich richtet er sich auf ein Denken jenseits dieser Begriffe. Dabei – und dies ist ein wesentlicher Aspekt der Dialogik – handelt es sich nicht unmittelbar um ein dialektisches Denken. Goldschmidt versteht Dialogik als ein kritisches Denken, jenseits von dialektischer und dialogischer Philosophie. Um genauer verstehen zu können, wie der Begriff der Dialogik als ein kritischer Begriff konzipiert wird, müßte man sein komplexes Verhältnis zur denjenigen philosophischen Konzeptionen hinterfragen, die er kritisiert und zugleich fortschreibt. Im Folgenden werde ich daher versuchen, den begrifflich-konzeptionellen und den philosophiehistorischen Kontext zu verorten, um dann zu erläutern, wie ein dialogisch-dialektisches Denken jenseits von dialogischer und dialektischer Philosophie zu verstehen wäre. Oder, mit anderen Worten: Inwiefern Dialogik als ein kritischer, ja als ein philosophiekritischer Begriff aufzufassen wäre.

Diese Verortung sollte, so scheint es mir, zwischen zwei philosophischen „Schulen“ bestimmt werden. Die eine ist naheliegend, die andere, beim ersten Blick weniger: Die erste ist die dialogische Theologie (vor allem) Martin Bubers, die zweite die kritische Theorie der Frankfurter Schule, vor allem Theodor W. Adornos. Auf beide bezieht sich

Goldschmidt in seinen Schriften, jedoch auf eine ungleichmäßige Weise. Während Buber eine zentrale Stellung in Goldschmidts Schrift erhält, wenn auch in einer kritischer, sich von ihm abgrenzenden Weise, so wird auf Adorno lediglich an einigen spezifischen Stellen Bezug genommen. Dies liegt sicherlich vor allem daran, daß Adornos Hauptschriften erst in der späteren Schaffensperiode Goldschmidts erschienen. Ein genauer Blick auf ihre philosophischen Positionen zeigt jedoch eine überraschende konzeptionelle Nähe. Diese Konvergenz darf insofern auf die philosophiehistorische Konstellation verweisen, die ich in Goldschmidts Begriff der Dialogik hinterfragen möchte: als eine einzigartige Vermittlung von jüdischer Theologie, die auf dem dialogischen Prinzip beruht, und der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, insbesondere der Konzeption einer negativen Dialektik.

Obwohl Goldschmidt oft als ein jüdischer Philosoph in der Tradition von Buber und Rosenzweig gelesen wird, möchte ich das Spektrum etwas erweitern, mit dem an seine Philosophie herangegangen wird. Mir scheint es nämlich, daß Goldschmidts Denken besser als eine Art Brücke zwischen der jüdischen dialogischen Theologie und der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, vor allem Adornos verstanden werden kann. Dabei ist dieses Verständnis nicht nur ein historisches, sondern vor allem ein konzeptionelles. Die konzeptionelle Nähe – das heißt: thematische, begriffliche und ebenso intentionelle – soll damit geklärt werden, nicht nur um Goldschmidts Kontext und Wirkung näher zu bestimmen, sondern um gleichzeitig die innere, tiefere Nähe zwischen dem dialogischen Prinzip (vor allem) bei Buber und Rosenzweig und der

negativen Dialektik von Adorno (und der Frankfurter Schule im Allgemeinen) aus einer anderen Perspektive zu beleuchten.

Der Begriff Dialogik umfaßt in sich die drei zentralen Begriffe „Logik“, „Dialog“, und, in einem weiteren Sinne, „Dialektik“ – und setzt sich von diesen zugleich kritisch ab. Der Begriff selbst wurde allerdings schon von Martin Buber, dem Vordenker der dialogischen Philosophie, eingeführt. Zunächst in seinen pädagogischen Reden „*Über das Erzieherische*“¹ (1925), in seiner „*Zwiesprache*“ (1929),² und später in seinem Buch „*Das Problem des Menschert*“ (1947)³. Für Buber war Dialogik allerdings zunächst keine dialektische Konzeption, sondern der Begriff, der das dialogische Prinzip beschreibt: Es ging um eine „Begegnung, die die Grenzen der Logik sprengt und... [um] dessen, was jenseits der Grenzen diskursiver Rationalität liegt.“⁴ Damit kommt zum Ausdruck, was den besonderen Charakter des Dialogik-Begriffs im Verhältnis zur Dialektik auszeichnet: Im Gegensatz zur Hegelschen Dialektik geht es in Bubers Dialogik nicht um Logik und Rationalität, sondern gerade um ihre Überschreitung, nämlich mittels des zwischenmenschlichen Dialogs. Dabei handelt es sich freilich auch nicht um einen strikten Gegensatz zur Dialektik, um ein anti-dialektisches Denken, sondern vielmehr um einen anderen, komplexeren Begriff der Dialektik.

Diesen Überschreitungsaspekt der Dialogik übernimmt Goldschmidt von Buber, um ihn gerade unter diesem Gesichtspunkt zu erweitern. Denn für Goldschmidt ist Dialogik nicht nur eine Beschreibung des dialogischen Prinzips, sondern wesentlich mehr als das. Zwar vom dialogischen Prinzip ausgehend, geht es in Goldschmidt Dialogik

immer mehr um eine negative, weil das Rationale überschreitende und kritisierende Konzeption. Diese Tendenz zum Negativen bezeichnet den Indifferenzpunkt zur negativen Dialektik Adornos, die das Dialektische auf eine negativ-kritische Weise transzendieren läßt, die also gerade nicht darum bemüht ist, die Widersprüche aufzuheben und zu versöhnen. Obwohl nicht direkt als eine solche konzipiert, scheint mir Goldschmidts spätere Philosophie, vor allem in seiner Schrift *Freiheit für den Widerspruch* (1976) mit Adornos Denken in mehreren Hinsichten zu korrespondieren. Ich werde im Folgenden versuchen, diesen Dialog nachzuzeichnen und ihn dann in bezug auf Buber zu hinterfragen. Mit anderen Worten: Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf ein dreierlei Verhältnis zwischen Buber, Adorno und Goldschmidt, wobei Goldschmidts Denken als das Bindeglied zwischen den beiden anderen Polen, zwischen dialogischer Theologie und negativer Dialektik betrachtet wird.

Ich werde insofern in Goldschmidts Denken nach den Spuren suchen, die die Entwicklung seines Denkens auf einem Weg von Buber zu Adorno, vom Dialogischen zum Negativ-Kritischen nachzeichnen lassen. Und zwar in drei Schritten bzw. Hinsichten. Zunächst werde ich nach dem Verhältnis Ich–Du fragen, das grundlegende Verhältnis in Bubers Denken, das in Goldschmidts Schriften unmißverständlich, wenn auch revidiert, wiederhallt. Diese Konzeption steht, so werde ich behaupten, in einer Relation zu Adornos Gedanken vom konstitutiven Anderen, vom „Vorrang des Objekts“ und nicht zuletzt bestimmt sie die Kritik der idealistischen Subjektivität, die für beide Denker zentral war. Ausgehend von dieser Feststellung, werde ich, zweitens, nach dem Verhältnis von Dialogik und Dialektik fragen und nach Goldschmidts Position zwischen den beiden, wie er sie zunächst in Auseinandersetzung mit Buber, dann in seiner Theorie

des Widerspruchs, herausbildet. Entscheidend wird dabei zu zeigen, inwiefern Goldschmidt Bubers dialogische Philosophie in eine negativ-dialektische, und das heißt: kritische, herrschaftskritische und subversive Richtung fortschreibt. An- und abschließend werde ich mich auf die sozialhistorische und gesellschaftskritische Relevanz dieser Thesen beziehen, auf die philosophische Bedeutung von Widerspruch als Widerstand, als Mündigkeit, als Andersdenken und auf die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer solchen Philosophie nach Auschwitz.

II. Konstitutive Alterität

Für Martin Buber ist es gerade der, die oder das Andere, in dessen oder deren Gegenwart ein Ich-Bewußtsein entsteht. In *Ich und Du* (1923) beschreibt er diesen Sachverhalt so: „Der Mensch wird am Du zum Ich. Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstieben, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewußtsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewußtsein.“⁵ Dieses Ichbewußtsein, als Selbstverhältnis des Subjekts, wird demnach immer durch ein anderes vermittelt; es gibt nach Buber folglich keine unmittelbare Identität des subjektiven Selbst, die nicht über einen Dialog vermittelt wird, die durch den Dialog mit einem Gegenüber überhaupt entsteht. Unter einem solchen Dialog versteht Buber nicht unbedingt ein Gespräch zwischen Menschen, sondern vielmehr jede Art von Interaktion, die nach Innen hineinwirkt. Gemeint wird eine Kommunikation des Subjekts mit einem Anderen, dessen Existenz an sich das Subjekt auf irgendeine Weise innerlich betrifft.

Buber unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei Arten eines solches Verhältnisses: zwischen dem Verhältnis *Ich und Du* und dem Verhältnis *Ich und Es*. Dabei weisen das *Du* und das *Es* durchaus nicht respektive auf die Art Gegenübers (Mensch oder Gegenstand) hin, sondern vielmehr auf die *Art eines Verhältnisses*. Das Verhältnis zwischen *Ich und Du* ist demnach eine Beziehung der Direktheit, der Lebendigkeit, der Betroffenheit, der Anteilnahme und Einfühlung. Das Verhältnis zwischen *Ich und Es* ist hingegen eine Beziehung der Dinghaftigkeit, der Entfremdung, der Instrumentalisierung. Man kann daher in einer Ich-Es-Beziehung zu anderen Menschen stehen, und ebenfalls in einer Ich-Du-Beziehung gerade zu einem Gegenstand. Entscheidend ist das Maß der Einzigartigkeit, der Besonderheit, die dem Gegenüber durch das Verhältnis zukommt.

An einer entscheidenden Stelle in *Ich und Du* schreibt Buber folglich: „Ich betrachte einen Baum. Ich kann ihn als Bild aufnehmen [...] ich kann ihn als Bewegung verspüren [...] ich kann ihn einer Gattung einreihen[...] In all dem bleibt der Baum mein Gegenstand und hat seinen Platz und seine Frist, seine Art und Beschaffenheit.“⁶ Sofern der Baum im Gegenüber bleibt, ein Gegenstand der Betrachtung, der Wahrnehmung, so bleibt der Baum ein es. Es handelt sich um ein Ich-Es-Verhältnis: um eine Verdinglichung. „Es kann aber auch geschehen, aus Willen und Gnade in einem, daß ich, den Baum betrachtend, in die Beziehung zu ihm eingefaßt werde, und nun ist er kein Es mehr. Die Macht der Ausschließlichkeit hat mich ergriffen.“⁷ Sobald das wahrnehmende Subjekt in sein Gegenüber „eingefaßt“ wird, so ist es kein reines Gegenüber mehr, es spielt eine wesentliche Rolle für die innere Verfaßtheit des Subjekts selbst. Das Gegenüber wird konstitutiv für das Subjekt. In einem weiteren Schritt heißt es in Bezug auf Menschen:

„Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche ich das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter den Dingen und nicht aus Dingen bestehend.“⁸ Der oder das Andere löst sich aus seinem bloßen Gegenübersein heraus und wird zum Du; das Verhältnis wird unmittelbar und intensiv, es wird einzigartig und existentiell. Statt einer Verdinglichung entsteht hier ein lebendiges, substantielles Verhältnis.

So verstanden, ist das Verhältnis Ich–Du insofern eine Subjekt–Objekt-Relation, in der das Objekt für die innere Konstitution des Subjekts bestimmend wird. Auf eine ähnliche, und eine ähnlich komplexe Weise, handelt es von einer solchen Auffassung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt ebenfalls in Adornos Philosophie. Für Adorno, der ebenso vor der gesellschaftlichen Tendenz zur Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehung warnt, ist die Relation Subjekt-Objekt ein konstitutives Verhältnis, in dem beide aufeinander wirken: Das Objekt bestimmt das Subjekt, wie auch umgekehrt.

Adorno argumentiert – in dieser Hinsicht ähnlich wie Buber – gegen die Kantische Trennung von Subjekt und Objekt. Vielmehr, so behauptet er, bedingen sie sich: „Subjekt ist in Wahrheit nie ganz Subjekt, Objekt nie ganz Objekt; dennoch beide nicht aus einem Dritten herausgestückt, das sie transzendierte.“⁹ Dabei insistiert Adorno auf dem „Vorrang des Objekts“. Mit diesem Ausdruck meint er, wieder gegen Kant gerichtet, es sei gerade das Objekt – der, die oder das Andere, das Gegenüber – das eine ontologische Priorität hat. „Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht

ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein“, so heißt es in der *Negativen Dialektik*.¹⁰ Das Objekt ist dabei nicht unmittelbar ein Ding, ein Gegenstand, sondern – wie bei Buber – das Gegenüber des Ichs, das es zugleich konstituiert und bestimmt: Das konstitutive Andere.

Entscheidend hier ist ebenso das Verhältnis von Subjekt und Objekt, oder genauer: die Art des Verhältnisses. Adorno spricht in diesem Zusammenhang von einem „identifizierenden Denken“, von der Tendenz zum „Gleichmachen eines jeglichen Ungleichen“.¹¹ Wird das Objekt durch das Subjekt in diesem Sinne identifiziert, so Adorno, dann wird es verdinglicht, das Verhältnis ist dann – mit Bubers Vokabular ausgedrückt – ein Ich-Es-Verhältnis. Wird das Objekt hingegen in seiner Besonderheit, Einzigartigkeit und in seiner Singularität als ein Nichtidentisches erfahren, so handelt es sich um ein wahres, „authentisches“ Ich-Du-Verhältnis. Dabei muß jedoch angemerkt werden, daß Adorno jenen Begriff der Authentizität – der „Eigentlichkeit“ – sehr mißtraut. Seine Kritik der „Eigentlichkeit“, unmittelbar gegen Heidegger gerichtet – betraf ebenso die Bubersche Sprache, teilweise ausgesprochen direkt.¹² Diese Differenzen zwischen Adorno und Buber hinsichtlich der sozial-linguistischen Aspekte der Theorie lassen sich mithin keinesfalls überbrücken.

Hermann Levin Goldschmidt veröffentlichte 1946 sein Buch *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um jüdische Wirklichkeit*.¹³ Darin beschäftigt er sich, wie im Titel angekündigt, mit Cohens und Bubers Philosophie, allerdings mit der Absicht,

dadurch einen anderen, Goldschmidts eigenen Gedanken der Dialogik zu entwickeln. In seiner Rekonstruktion des dialogischen Prinzips wirft Goldschmidt Buber vor, er ginge seinen eigenen „Weg nicht bis zu Ende“. ¹⁴ Goldschmidts Kritik an Buber betrifft vor allem zwei Punkte. Zunächst bezieht er sich auf Bubers Idee der dialogischen Begegnung, die ihm als zu allgemein gefaßt scheint. „Erstens beschränkte Martin Buber den Dialog nicht auf die Zwiesprache von Menschen, sondern dehne ihn auf die Begegnung mit jedem Ding und Wesen der Welt, auf Steine, Bäume, Tiere, Sterne, Kunstwerke aus [...] Aber echtes Zwiesgespräch“ – so Goldschmidts Kritik – „ist nur möglich und wirklich, wo gesprochen und vor allem, wo widersprochen werden kann: unter Menschen! [...] nachdem der Mensch durch den Widerspruch des anderen Menschen einen anderen als selbstständiges Gegenüber achten und anhören lernte, vermag er es, auch anderem wie einem Gegenüber zu begegnen.“ ¹⁵ Goldschmidt zufolge reicht es nicht aus, das Gegenüber als ein Anderes innerlich zu erfahren, es geht vielmehr um den Aspekt der Sprache, des Sprechens und damit ganz besonderes des *Widersprechens*. Es geht nicht nur darum, das Andere zu akzeptieren, es geht nicht nur um unmittelbare Einfühlung, sondern ebenso sehr um eine kritische Begegnung. Auf diesen Punkt wird Goldschmidt, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, detailliert zurückkommen.

Der zweite Kritikpunkt betrifft das theologische Moment in Bubers Denken, von dem sich Goldschmidt distanziert und hinauszugehen beabsichtigt. „Dass Martin Buber so scheiterte,“ erklärt Goldschmidt, „hängt mit seinem zweiten Irrtum (neben dem ersten, daß er mit allem und allen ein echtes Gespräch führen zu können meinte) zusammen: es

ging ihm trotz der Beteuerung seiner Hingabe an alle und alles zuletzt doch nicht um die anderen Wesen, sondern um den Gott hinter ihnen, das heißt aber hier: um seinen eigenen Gott! Im Grunde benutzte auch er die anderen Menschen – zu seinem eigenen Gottesdienst; Gott war ihm sein einziges Du, die anderen aber nur das jeweils zu diesem hinführende Es.¹⁶ Für Goldschmidt vertritt Buber eine theologische Position, in der der andere Mensch nicht als solcher wahrgenommen wird, sondern als eine Art Mittel zum Zweck: das Verhältnis zum *anderen* diene dem Verhältnis zum *Anderen*; das Verhältnis zum anderen Menschen diene dem Verhältnis zum Anderen überhaupt, zu Gott. Dadurch wird allerdings gerade das unmittelbare intersubjektive Zwischenmenschliche entfremdet, verdinglicht.

An diesen beiden Kritikpunkten aus der frühen Schrift Goldschmidts läßt sich die Urform einiger späterer Gedanken Goldschmidts erkennen, die ihn in einen Zusammenhang mit dem kritischen Denken der Frankfurter Schule bringen ließe. Sowohl der erste, anthropologisch-logische Kritikpunkt hinsichtlich der kritischen Relevanz des Widerspruchs, wie auch der zweite, anthropologisch-theologische Punkt, hinsichtlich der Verdinglichung des anderen sind bedeutsam in diesem Zusammenhang.

III. Negativität und Widerspruch

Obwohl von Buber in gewissem Sinne übernommen, verwendet Goldschmidt den Begriff der Dialogik in einem weit kritischeren Sinn, nicht zuletzt, um damit auch Bubers Konzeption in ein kritisches Licht zu stellen. „Wahrscheinlich war es Martin Bubers

Zwiesprache und also das Jahr 1930, als zum ersten Mal von Dialogik gesprochen wurde, wobei auch schon der Anklang der Dialektik angetönt wird, damals aber nun gerade den Grund bildet, um auf den Gebrauch des Begriffs der Dialogik sogleich wieder zu verzichten.¹⁷ Buber verwendet das Wort „Dialogik“ allerdings nicht im Sinne eines feststehenden, konzeptionellen Begriffs. Für ihn ist sie vielmehr eine Bezeichnung für das Dialogische, für das dialogische Verhältnis zwischen Menschen. Buber nennt es auch ein „dialogisches Dasein“. Das Verständnis eines solchen Daseins, beweglich und lebhaft, ist untrennbar vom Begriff der Liebe als einer intersubjektiven Relation. Dialogik steht in einer Relation zur Liebe. „Um die Liebe geht es Buber,“ erläutert Goldschmidt, „also um eine Liebe, die nicht bei sich selbst stehen bleibt, sondern zum Andern ausgeht, zum Andern gelangt, beim Andern verweilt, das heißt um das ‚Dialogische‘, eine ‚vitale Dialogik‘.“¹⁸

Bubers Satz, auf den sich Goldschmidt dabei bezieht, lautet ursprünglich: „Mit der Liebe ist die Dialogik erst recht nicht gleichzusetzen. Ich weiß niemand in den Zeiten, der es fertiggebracht hätte, alle Menschen, denen er begegnete, zu lieben. Mit der Liebe ist die Dialogik nicht gleichzusetzen. Aber Liebe ohne Dialogik, also ohne wirkliches Zum-Andern-ausgehen, Zum-Andern-gelangen und Beim-Andern-verweilen, die bei sich bleibende Liebe ist es, die Luzifer heißt.“¹⁹ Dialogik, wie man den Begriff bei Buber verstehen kann, heißt insofern: „Zum-Andern-ausgehen, Zum-Andern-gelangen und Beim-Andern-verweilen.“ Sie bezeichnet ein offenes, unmittelbares, authentisches Verhältnis zum Anderen.

Weiterhin stellt Buber in *Zwiesprache* fest: „Das Dialogische ist kein Vorrecht der Geistigkeit wie das Dialektische. Es fängt nicht im oberen Stockwerk der Menschheit

an.²⁰ Dialogik unterscheidet sich für Buber von Dialektik in ihrer Konkretheit, in ihrem weltlichen, realen Bezug. Sie ist nicht (oder nicht nur) ein geistig-abstrakter Begriff, nicht eine Denkform, sondern eine Verhaltensweise. Und das heißt: Sie ist nicht theoretisch, sondern praktisch zu verstehen.

Im Anschluß an Buber, bestimmt Goldschmidt den Begriff der Dialogik durch diese beiden Feststellungen. Dialogik ist für Goldschmidt einerseits eine offene, authentische Begegnung zweier Menschen; und andererseits ist für ihn gerade die Unmittelbarkeit der Begegnung entscheidend. Was in dieser Begegnung geschieht, ist keine dialektische Vermittlung, keine Vermittlung der beiden Subjektivitäten, sondern eine praktische Gegenüberstellung, die nicht aufgehoben wird. Jedes Subjekt bleibt in seiner Einzigartigkeit, in seiner Besonderheit bestehen. Dies bedeutet daher auch, daß Dialogik nach Goldschmidt weder auf das eine Subjekt der Begegnung bezogen ist, noch eine dialektische „Verschmelzung“ der beiden darstellt. Es findet keine Aufhebung statt. Vielmehr bleiben die Differenzen und die Widersprüche bestehen. Es handelt sich insofern um eine andere Art, um ein anderes Verständnis von Dialektik.

Goldschmidt erläutert diese Deutung des Dialogik-Begriffs vor allem in seinem späteren Buch *Freiheit für den Widerspruch*. Dabei geht es um eine Akzentuierung der Bedeutsamkeit des Widerspruchs – in einem praktischen Sinn: Im Zentrum steht nicht die theoretische Dialektik, sondern die praktische Dialogik. Sofern Dialektik eine Vermittlung, eine Versöhnung, eine Aufhebung der Widersprüche anstrebt, so plädiert Goldschmidt durch den Dialogik-Begriff für das Beibehalten, das Austragen der

Widersprüche. Ein wahres, echtes Dialog zweier Menschen geschehe gerade erst und nur dann, wenn ihre jeweilige subjektive Besonderheit nicht aufgegeben, nicht zugunsten einer harmonischen Übereinstimmung preisgegeben wird.

Zum Unterschied von Dialektik und Dialogik schreibt Goldschmidt in *Freiheit für den Widerspruch*: „Dem Dialektiker bricht das Ganze seiner Welt auseinander, wenn seine abschließende Synthese sich als nicht so grundsätzlich wahr erweist, wie er es von ihr annimmt, während es dem Dialogiker seine Welt bestätigt, daß zwei Wahrheiten, die einander widersprechen, nur grundsätzlich wahr sind, erst zusammen das Ganze der Wahrheit.“²¹ Goldschmidt sucht also – anti-hegelianisch – keine dialektische Aufhebung der Widersprüche in eine höhere Einheit, in eine Synthese, sondern sieht die Wahrheit gerade im Gegensatz der Widersprüche, in ihrem Gegeneinander. Das Bestreben der Dialektik nach Einheit der Widersprüche bedeutet für Goldschmidt eine Art Herrschsucht: Sie habe die Absicht, eine einzige, alleinige Wahrheit zu vertreten. Die Dialogik ist hingegen, durch das Beibehalten der Singularitäten und Widersprüche, ein Denken – und eine Praxis – der Toleranz und der Vielfalt.

Ein ähnlicher, konzeptionell verwandter Gedanke findet sich in Adornos *Negativer Dialektik* – und es scheint, daß Goldschmidts Auseinandersetzung mit Buber ihn zu ähnlichen Konsequenzen bringt, wie diejenigen die Adorno durch seine Kritik an Hegel beschreibt. Hegels Idee war es, so Adorno, die Dialektik als eine Methode zu verstehen, die die Realität sachlich betrifft, die also real ist, der Wirklichkeit entspricht. Sie bezieht sich nach Hegel auf das Verhältnis von Begriff und Gegenstand. Adornos Kritik,

wodurch er zugleich sein eigenes Verständnis von Dialektik, nämlich als eine negative, formuliert, lautet zunächst folglich: „Tatsächlich ist Dialektik weder Methode allein noch ein Reales im naiven Verstande. Keine Methode: denn die unversöhnte Sache, der genau jene Identität mangelt, die der Gedanke surrogiert, ist widerspruchsvoll und sperrt sich gegen jeglichen Versuch ihrer einstimmigen Deutung. Sie, nicht der Organisationsdrang des Gedankens veranlaßt zur Dialektik. Kein schlicht Reales: denn Widersprüchlichkeit ist eine Reflexionskategorie, die denkende Konfrontation von Begriff und Sache.

Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruches willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken.“²² Nach Adorno ist das Hegelsche dialektische Denken folglich als Methode ungeeignet, weil es versucht, die Sache begrifflich zu erfassen, zu identifizieren, während keine reale Sache, kein Sachverhalt in der konkreten Realität sich begrifflich identifizieren läßt, das heißt einem Begriff ausnahmslos entspricht. Als real sei dieses Denken ferner defizitär, weil es die Widersprüche der Realität nicht als solche erfassen kann. Die Widersprüche, die die Dialektik kennt, seien logisch-begriffliche, die Widersprüche der Realität hingegen weder logisch und noch begrifflich.

Adornos Begriff der Dialektik ist insofern negativ, weil es sich auf die Widersprüche richtet, und zwar auf die nicht begrifflich erfaßbaren, auf die nicht identifizierbaren Widersprüche, sondern auf das Nichtidentische als solches. Widersprüche sind für Adorno keine „Denkfehler“, sondern objektive, reale Gegebenheiten. Und das nichtidentifizierende, nichtbegriffliche Erfassen der Widersprüche ist daher der Weg zur Wahrheit; Wahrheit ist dabei zugleich eine solche Konfrontation von Begriff und Sache.

Goldschmidts Position ist, bei näherer Betrachtung, eng verwandt mit dieser Argumentation Adornos. „Wo ein Widerspruch laut wird,“ – schreibt er in *Freiheit für den Widerspruch* – „dort, meint man, sei etwas falsch, statt zu begreifen, daß dort, wo kein Widerspruch vorliegt, etwas falsch sein muß.“²³ Das Austragen der Widersprüche ist ebenfalls nach Goldschmidt ein Wahrheitsmoment des Denkens. „Nicht die Vereinheitlichung, sie jeweils auf Gleichschaltung hinauslaufend, sondern der Widerspruch ist es, der die Freiheit verbürgt: kraft seiner Ausschließung jeglicher Vereinheitlichung.“²⁴ Wahre Freiheit beginnt demnach in einem disparaten Denken, in dem die immanenten Widersprüche nicht aufgehoben sondern aufbewahrt werden und so die Singularitäten bestehenlassen statt sie gleichzuschalten. Diese These entspricht in ihrem Kern Adornos Grundintention einer negativen Dialektik, die kein einheitliches Allgemeines anstrebt, sondern vielmehr die Differenz der verschiedenen Singularitäten zu beschützen, ja zu retten sucht.

Ein weiterer Kritikpunkt Adornos an Hegel besagt, daß dessen Begriff der Dialektik, in der Gegensätze zu einem Ganzen, zu einer Einheit vermittelt werden, unterdrückend wirkt, die abweichenden, nichtidentischen Singularitäten unterdrückt – und Herrschaftsansprüche hat. Ebenfalls in dieser Hinsicht zeigt sich eine Konvergenz zwischen Adornos und Goldschmidts Kritikpunkten an der benannten „Herrschaft“ der Dialektik.

Sowohl die praktisch-philosophische Bedeutung des Widerspruchs als auch seine Relevanz für eine Herrschaftskritik, für eine Kritik des herrschenden Denkens, verweisen auf die Konvergenz zwischen Adornos und Goldschmidts Denken. Obwohl Goldschmidt, im Anschluß an Buber, sich vom Begriff der Dialektik einigermaßen distanziert, so zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß sein Begriff der Dialogik gerade in einer Relation zu Adornos Gedanken einer negativen Dialektik steht. Goldschmidts eigene „negative Dialektik“ hat jedoch ihre Wurzel bei Buber, im dialogischen Denken, und so soll sie auch verstanden werden – als eine Brücke zwischen dialogischer Philosophie und negativer Dialektik.

IV. Geschichtliche Erfahrung

Alle drei hier diskutierten Denker – Buber, Adorno und Goldschmidt – verstehen Philosophie als alles andere denn abstraktes Denken. Vielmehr hat sie für sie stets einen konkreten Weltbezug, eine realhistorische Relevanz – die nicht zuletzt eine politische ist. Denn kritisches Denken beruht für sie auf geschichtlicher Erfahrung, seine Implikationen werden am konkreten Handeln bemessen: an dem praktischen Umgang mit jener Erfahrung, in ihrer sozialhistorischer Bedeutung.

So ist es gerade bemerkenswert, daß Goldschmidt sich in einem einzelnen, jedoch sehr bedeutsamen Zusammenhang, direkt auf Adorno beruft, nämlich in einem Abschnitt aus dem Buch *Freiheit für den Widerspruch*, das den Titel „*Widerspruchs- als Widerstandsrecht*“ trägt. Darin bezieht sich Goldschmidt ausgerechnet auf Adornos letzte öffentliche Äußerung, sein Radiogespräch mit Hellmut Becker, *Erziehung zur*

Mündigkeit. In diesem 1969 veröffentlichten Text stellt Adorno fest, daß „die Gestalt, in der sich Mündigkeit heute konkretisiert, die ja gar nicht vorausgesetzt werden kann, weil sie an allen, aber wirklich an allen Stellen unseres Lebens überhaupt erst herzustellen wäre, daß also die einzige wirkliche Konkretisierung der Mündigkeit darin besteht, daß die paar Menschen, die dazu besonnen sind, mit aller Energie darauf hinwirken, daß die Erziehung eine Erziehung zum Widerspruch und zum Widerstand ist.“²⁵ Der logisch-theoretische Begriff des Widerstands steht hier bei Adorno in einem Zusammenhang mit der politisch-praktischen Idee des Widerstands. Nach Adorno besteht Mündigkeit – und damit hängen zugleich Freiheit und Aufklärung zusammen – in der Möglichkeit, ja in der Notwendigkeit, zu widersprechen.

„Zu widersprechen ist nicht nur eine schöpferische Kraft neben anderen, [...] sondern und vor allem auch ein Recht“, schreibt Goldschmidt mit Bezug auf Adorno.²⁶ Darin stimmt er mit Adorno überein. In seiner Argumentation geht Goldschmidt jedoch über Adornos These hinaus, die er als unzureichend kritisiert. Er erhebt gegen Adorno nämlich zwei Einwände, die sich auf dessen Vorstellung von Widerspruch, Widerstand und Mündigkeit beziehen. Erstens verbindet Adorno nach Goldschmidt zwar, „den Widerspruch mit dem Widerstand und sie beide mit der Mündigkeit, um den Nachweis der Zusammengehörigkeit ihres Wesens und geschichtlichen Notwendigkeit ihres Auftretens [allerdings – A.A.] nicht bekümmert. Ihm ging es hier nur um die von ihnen aus vorzunehmende Abrechnung mit der Zeitgenossenschaft.“²⁷ Goldschmidt sieht in Adornos Ausführungen zum Widerstand als Mündigkeit folglich lediglich eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Tendenzen seiner Zeit, nicht eine

grundlegende Erläuterung jener geschichtlichen Entwicklung, jener geschichtlichen Erfahrung, die die Notwendigkeit des Widerstands für Aufklärung begründet.

Zweitens stellt Goldschmidt die subversive Kraft des „Widerstandsrecht[s] als Widerspruchsrecht[s]“ in Frage. Er bezweifelt nämlich die Fähigkeit der Theorie, tatsächlich realen Widerstand zu ermöglichen und warnt davor, die Widerstandspraxis mit einer Widerspruchstheorie zu verwechseln. Er fragt, „ob das Widerstandsrecht als Widerspruchsrecht bereits klar genug und vor allem so kraftvoll zum Ausdruck kommt, wie der Widerstand verteidigt sein will. Könnte die Freiheit zum Widerspruch nicht auch zur Verhinderung des Widerstands dienen, weil das Wort nur Worte macht, deren Protest die Unterdrückung so noch nicht beseitigt, gegen die er sich richtet?“²⁸ Das Widerspruchsrecht als Widerstandsrecht – und damit die politische Relevanz der Dialogik überhaupt – ist für Goldschmidt alles andere als selbstverständlich, und er weist auf die Gefahr einer solchen Selbstverständlichkeit hin.

Obwohl Goldschmidt nicht genau erläutert, wie einer solchen Gefahr vorgebeugt werden kann, lässt sich aus dem oben Dargestellten eine mögliche Antwort finden. Denn, sofern Dialogik als eine Brücke (und nicht als eine dialektische Vermittlung!) zwischen Bubers dialogischer Philosophie und Adornos negativ-dialektischem Denken verstanden werden kann, so soll die Antwort in einer Rückwendung zu Buber gesucht werden. Es geht um ein Jenseits von Theorie und Praxis: Der Ursprung der Dialogik im zwischenmenschlichen Ereignis, in der einzigartigen Begegnung, die „die Grenzen der

Logik“ und der „diskursiven Rationalität“ sprengt. Diese praktisch-politische Bedeutung der Dialogik korrespondiert nicht nur mit dem radikalen ethischen Anspruch des Buberschen Denkens, sondern zugleich auch mit dem, was Adorno den „moralischen Impuls“ nennt: Das unmittelbare, nicht begriffliche und nicht rationale Bedürfnis, die Notwendigkeit, das abzulehnen und zu bekämpfen, was dem Anderen Unrecht widerfahren läßt, ohne es begrifflich oder logisch zu erklären.²⁹ Der moralische Anspruch der Dialogik, wie er sich in Goldschmidts Gedanke des „Widerspruchs- als Widerstandsrechts“ herauskristallisiert, bezieht sich auf eine Konstellation, die sich zwischen Buber und Adorno herausbildet und diese beide – intersubjektiv wie moralisch – zu transzendieren beabsichtigt.

¹ Martin Buber, „Über das Erzieherische“, in Martin Buber, *Werke, Schriften zur Philosophie*, Band 1, München und Heidelberg 1962, S. 787-808, hier: S. 802.

² Buber, *Zwiesprache*, in: Buber, *Werke*, Band 1, S. 171-214

³ Buber, *Das Problem des Menschen*, in: Buber, *Werke*, Band 1, S. 307-407. Hier: S. 407

⁴ Willi Goetschel, „Nachwort: Dialogik als kritisches Modell: Bild und Wort bei Edith Moos und Hermann Levin Goldschmidt“, in: Hermann Levin Goldschmidt, *Mein 1933*, Hrsg. von Willi Goetschel, Wien 2008, S. 120.

⁵ Buber, *Ich und Du*, in: Buber, *Werke*, Band 1, S. 97

⁶ Ebd., S. 81-82.

⁷ Ebd., S. 82.

⁸ Ebd., S. 83.

⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt am Main 2003, S. 177.

¹⁰ Ebd., S. 184.

¹¹ Ebd., S. 174.

¹² Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, in: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt am Main 2003, S. 423.

¹³ Hermann Levin Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um Jüdische Wirklichkeit*, in: Goldschmidt, *Philosophie als Dialogik, Frühe Schriften, Werke* Band 1, hrsg. von Willi Goetschel, Wien 1992, S. 101-162.

¹³ Hermann Levin Goldschmidt, *Hermann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Ringen um Jüdische Wirklichkeit*, in: Goldschmidt, *Philosophie als Dialogik, Frühe Schriften, Werke* Band 1, hrsg. von Willi Goetschel, Wien 1992, S. 101-162.

¹⁴ Ebd., S. 146.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 147

¹⁷ Hermann Levin Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1964, S. 157.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Buber, *Zwiesprache*, a.a.O., S. 194.

²⁰ Ebd., S. 209.

²¹ Hermann Levin Goldschmidt, *Freiheit für den Widerspruch*, in: Goldschmidt, *Werke*, Band 6, Hrsg. von Willi Goetschel, Wien 1993, S. 137.

²² Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., S. 148.

²³ Goldschmidt, *Freiheit für den Widerspruch*, a.a.O., S. 15.

²⁴ Ebd., S. 15-16.

²⁵ Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main 1969, S. 145.

²⁶ Goldschmidt, *Freiheit für den Widerspruch*, a.a.O., S. 64.

²⁷ Ebd., S. 65

²⁸ Ebd.

²⁹ Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (Vorlesung 1963), hrsg. von Thomas Schröder, Frankfurt am Main 1996, S. 19-23.