

## NAIVITÄT ALS KRITIK

CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ\*

**ABSTRACT. *Naiveté as Critique.*** The present paper addresses the similarities between the concept of “critique” used in phenomenology and the one put forth by critical theory in analyzing their corresponding understanding of “naiveté”. While Husserl develops a broad concept of naiveté in his reflections regarding the phenomenological reduction, where he characterizes the natural attitude as such as “transcendentally naive”, this concept becomes more nuanced when considering the unavoidable naivetés of phenomenology itself, on the one hand, and the complications brought to the mutual relationship between naiveté and critique with his turn towards the life-world. This turn, the paper shows, can be seen as a metacritical reinvestment of naiveté that can also be traced in the works of Adorno.

**Keywords:** Husserl, Adorno, life-world, metacritique, physiognomics.

### 1. Kritische Phänomenologie

Der Begriff der „kritischen Phänomenologie“ erfährt in den letzten Jahren besonders Konjunktur. Damit wird durchgehend ein Versuch gemeint, das Verfahren der phänomenologischen Deskription im Dienste einer Form von Gesellschaftskritik zu stellen. Kritik wird dabei – so die Darstellung der offiziellen Zeitschrift dieser neuen Tendenz: *Puncta. Journal for Critical Phenomenology* – weit gefasst als „ein Prozess der Enthüllung und Hinterfragung der konkreten Bedingungen, Institutionen und Voraussetzungen, die unsere Lebenserfahrung strukturieren.“<sup>1</sup> Wohl hat es auch früher nicht an Versuchen gefehlt, Phänomenologie mit politischem Engagement in Zusammenhang zu bringen, so etwa noch unlängst im Zeichen von Marx.<sup>2</sup>

---

\* Alexandru Dragomir Institute for Philosophy / National University for Theatre and Film, Bucharest.  
E-mail: christian.ferencz@phenomenology.ro

<sup>1</sup> <https://journals.oregondigital.org/index.php/pjcp>. Siehe dazu auch Gayle Salamon, “What’s Critical About Critical Phenomenology?” *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol. 1, 2018, 8-17; und Lisa Guenther, “Unmaking and Making the World in Long-Term Solitary Confinement” *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol. 1, 2018, 74-89.

<sup>2</sup> Siehe etwa Bernhard Waldenfels, u.a., *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 1-3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Demgegenüber ist nun aber der Erfolg der gegenwärtigen Initiative vermutlich dadurch zu erklären, dass diese sich zugleich als eine neue Wende der Phänomenologie präsentiert gleich darin anderen „neuphänomenologischen“ Initiativen, dabei aber mit ihrem zentralen Begriff der „Kritik“ auch das Erbe der klassischen Phänomenologie, und zwar nicht bloß jenes Merleau-Ponty sondern sogar Husserls antritt. Daher geht es der Kritischen Phänomenologie nicht mehr bloß darum, der Phänomenologie eine ihr zunächst mangelnden kritische Funktion aufzupropfen, sondern sie will vielmehr zeigen, dass der Phänomenologie eigentlich schon seit jeher ein kritisches Potential im Sinne der gegenwärtigen Kritischen Theorie innewohnt.

Dies geschieht genauer dadurch, dass der phänomenologische Gebrauch des Kritikbegriffs zum einen mit Kants Kritizismus und zum anderen mit der Tradition der Kritischen Theorie in Verbindung gebracht wird. Diesem Versuch wäre freilich leicht entgegenzuhalten, dass „Kritik“ in beiden Fällen keineswegs auf das Gleiche hinausläuft. So ließe sich etwa behaupten, dass es bei Kant auf einen rein erkenntnistheoretischen Kritikbegriff ankommt, während die Frankfurter Schule Kritik als einen gesellschaftstheoretischen Begriff auffasst. Dieser Einspruch wäre indessen voreilig, was sich schon aus einer oberflächlichen Betrachtung des entsprechenden Gegenbegriffs der Kritik beiderseits erhellt. So setzt Kant bekanntlich seine kritische Philosophie einem philosophischen Dogmatismus entgegen, dem zunächst freilich vorgeworfen wird, dass er die Begriffe der Vernunft jenseits ihrer legitimen Grenzen objektiv als Bestimmungsbegriffe, statt bloß als Reflexionsbegriffe einsetzt. In Kants Terminologie klingt aber desungeachtet auch noch das aufklärerische Ziel eines Ausgangs des Menschen aus seiner „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ nach. Demnach wird der philosophische Dogmatismus nicht bloß dessen beschuldigt, dass er ein wissenschaftliches Irrtum begeht, sondern auch dessen, dass er jenem Emanzipationsideal den Weg verstellt. Aus dieser Sicht schrumpft nun aber der Unterschied zum Begriff der Ideologie, mit der sich die Kritik im Falle der Frankfurter Schule konfrontiert und die Adorno prägnant als „gesellschaftlich notwendigen Schein“ definiert, bis auf ein Kleines zusammen.

Aus Sicht solcher Überlegungen setzt sich der vorliegende Aufsatz das Ziel, die Kompatibilität zwischen dem Kritikbegriff der Phänomenologie und jenem der Kritischen Theorie weiter zu unterbauen. Dies soll mittels einer Erörterung der entscheidenden Rolle geschehen, die beiderseits dem Konzept der Naivität zukommt. Anhand einer eingehenden Auslegung dieses Terminus soll so gezeigt werden, dass die dialektischen Komplikationen, die dieser sowohl bei Husserl, wie auch bei Adorno erfährt, in der Tat auf eine Parallelität im entsprechenden Begriff der Kritik hindeuten.

## 2. Kritik des Dahinlebens

Freilich lässt sich der Begriff „Naivität“ mit Fink als ein operativer Begriff Husserls bestimmen. Sein Gebrauch wird keinesfalls durch eine eingehende Thematisierung seiner Bedeutung geregelt. Während der Terminus so in vielfältigen Kontexten oft auch rein umgangssprachlich und unterterminologisch benutzt wird, kann seine prägnanteste Bedeutungsrichtung dennoch leicht isoliert werden. Sie ist im Zusammenhang der Überlegungen zur phänomenologischen Reduktion verortet. Hier findet sich wohl auch die artikulierteste Form seiner Gegenüberstellung zum phänomenologischen Begriff der Kritik.

In diesem Zusammenhang ist nun Naivität bekanntlich ein Wesensmerkmal der „natürlichen Einstellung“, auf deren Hintergrund Husserl die phänomenologische Grundhaltung errichtet. In der natürlichen Einstellung ist das Subjekt unmittelbar anschaulich auf eine vorfindliche Welt von Dingen, aber auch Lebewesen und anderen Subjekten gerichtet. Diese Welt ist freilich, so Husserl, nicht bloß eine Welt rein feststellbarer, vorhandener Tatsachen, sondern darauf gehen von Anbeginn in gleicher Unmittelbarkeit auch Akte des Fühlens und Wollens samt den dazugehörigen praktischen Gegenständlichkeiten. Allen diesen Akten eignet indessen laut Husserl grundsätzlich die Vollzugsweise des bloßen „Dahinlebens“. Darin liegt etliches mitbeschlossen. Erstens freilich der schlichte *Seinsglaube* der sogenannten „Generalthese“ als ursprüngliches Bewusstsein der Gegebenheit von Welt, die sich allen möglichen einzelnen Modalisierungen gegenüber durchhält. Die Welt als unmittelbar seiende erhält sich so für uns bei aller möglichen Erfahrung von Zweifel oder Enttäuschung als ihr unbezweifelbarer Boden. Zweitens weist aber das „Dahinleben“ auch auf eine *unreflektierte Unmittelbarkeit* hin, d.h. ein Vollzugsmodus der schlicht auf dessen gegebene Gegenstände sich richtet ohne das intentional leistende Leben, das sich an ihrer Konstitution beteiligt, mit zu beachten. Weltliche Erfahrungsgegenstände sind so schlichtweg hingenommen, wie sie sich geben, ohne bezüglich ihrer Subjektrelativität hinterfragt zu werden. Drittens liegt aber darin zugleich auch noch eine gewisse *Passivität* im Aktvollzug, d.h. die Zwangsläufigkeit dessen, dem sich sein Erfahrungsfluss gleichsam von selbst, ohne freies Zutun und ohne Selbstverantwortung abspielt. Alle drei Bedeutungsrichtungen spielen in Husserls Deskription der natürlichen Einstellung und in ihrer Bezeichnung als „naive“ Erfahrung ineinander über. Naivität bedeutet demnach in diesem Zusammenhang soviel wie unreflektierte und verantwortungslose Erfahrung in schlichter und „dogmatischer“ Seinsgeltung. Eben dem setzt sich nun das Verfahren der phänomenologischen Reduktion dezidiert entgegen, indem es Unmittelbarkeit mit Reflexion, Seinsglauben mit Neutralität, und bloßes Dahinleben mit einem Leben in reiner Selbstverantwortung ersetzt.

Freilich geschieht dieser Umschlag nun aber nicht mit einem Mal, sondern zwischen dem Zerrbild schlichter Naivität, das Husserl etwa noch in den *Ideen I* als Grundmerkmal der natürlichen Einstellung entwirft und dem Wunschbild der transzendentalen Einstellung, das er ihr entgegensetzt, schaltet sich von Anbeginn eine Vielfalt von Zwischenstufen ein. So dämmert es Husserl beispielsweise schon in den zwanziger Jahren, dass das Menschsein eigentlich vom Haus aus ein Leben in der Reflexion ist, das sich als solches von der „tierischen Naivität“<sup>3</sup> abhebt. Dies kommt in der phänomenologischen Behandlung der Wissenschaft umso deutlicher zum Ausdruck. Denn wissenschaftliche Aufklärung ist zum einen freilich ein Stück Reflexion und somit ein Schritt zur Bewältigung und Überwindung des bloß natürlichen Dahinlebens. Indessen liegt die gesamte Pointe der Husserlschen Abhebung der Phänomenologie von der Wissenschaft im üblichen Wortsinn gerade darin, dass die Wissenschaften noch weiterhin verkappt an der Naivität des bloßen Weltlebens teilhaben. Als Erfahrungswissenschaften sind alle positiven Wissenschaften in Husserls Sicht grundsätzlich „Wissenschaften der transzendentalen Naivität“.<sup>4</sup>

Allerdings ist dies nicht die einzige Spielform, in der Naivität hier in Frage kommt. So spricht Husserl etwa schon in den *Logischen Untersuchungen* von den „in einem guten Sinne“<sup>5</sup> naiven Wissenschaften, die in ihrem Forschungsvollzug erkenntnistheoretische Bedenken auf sich beruhen lassen und einfach ihrem Erkenntnisprojekt nachgehen ohne zunächst noch die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis nachdrücklich bewiesen zu haben. Darüber hinaus lässt sich bei Husserl in der Tat eine gewisse Stufenfolge in der wissenschaftlichen Überwindung der Naivität nachweisen. So wird bisweilen von der herrschenden Naivität der naturalistischen Interpretation der Geisteswissenschaften gesprochen<sup>6</sup>, die schon mit ihrer bewusst geisteswissenschaftlichen Auslegung verwunden ist. Indem sich so die Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten des unmittelbaren Dahinlebens in gestufter Reflexion und Kritik absetzt, enthebt sie sich zugleich auch der entsprechenden Naivität.

Nur bleibt, laut Husserl, sowohl in den Geisteswissenschaften, wie auch in den Naturwissenschaften, soweit diese weiterhin im Rahmen der natürlichen Einstellung bleiben und den Seinsglauben der Generalthesis in Geltung belassen, dennoch ein grundsätzlicher Restbestand an Naivität bestehen. So vermag es in seiner Sicht erst die Phänomenologie mit ihrer transzendentalen Reduktion das gesamte Erfahrungsleben

---

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, Den Haag: Kluwer (zitiert als Hua XXVII), 1988, 34.

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua IX), 1968, 250.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Bd.1, Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua XIX/1), 1984, 28.

<sup>6</sup> Hua IX, 3 f.

als ein „patentes“ Flächenleben aufzudecken, dem sich nun sein „latentes“ Tiefenleben der transzendentalen Konstitution aufschließt.<sup>7</sup> Diese Stufenfolge der Zwischenstellungen zwischen der reinen Phänomenologie einerseits und dem grundsätzlich naiven Dahinleben andererseits gilt freilich nicht bloß in theoretischer Hinsicht. Ihr entspricht auch in praktischer Hinsicht eine ähnliche Stufenfolge, die von der vollständigen Naivität durch Kritik zur Selbstreflexion führt, wie Husserl dies etwa in seinen *Kaizo*-Aufsätzen eingehend ausführt. So setzt er hier, am Leitfaden einer überlieferten Klassifizierung der Bewusstseinsakte, der bloß doxischen Reflexion eine axiologische und willentliche Reflexion entgegen, die er auch als Selbstbewertung und Selbstbestimmung bezeichnet. Ähnlich wie im Falle der doxischen Reflexion errichten Letztere sich ebenfalls aufgrund von Kritik im Gegensatz zur unreflektierten „Selbstvergessenheit“ der Naivität. Wenn das Subjekt so mittels der doxischen Reflexion seines konstitutiven Bewusstseinslebens innewird, so wird er aufgrund der Selbstbewertung zu Stellungnahmen gegenüber seinen Akten bewegt und kommt schließlich zur willentlichen Selbstbestimmung.<sup>8</sup> Wenn nun aber für Husserl eindeutig feststeht, dass diese Modi der Reflexivität sowohl im Hinblick auf Einzelfälle, wie auch in reiner Allgemeinheit vollziehbar sind, indem ich etwa nicht nur auf meine momentane Einzelsituation, sondern auch auf mein gesamtes weiteres Leben Bezug nehmen kann<sup>9</sup>, so führt dies sogleich zu einer weiteren Differenzierung im gegenseitigen Verhältnis von Naivität und Kritik, indem etwa ein individueller Akt der Kritik dennoch in allgemeiner Hinsicht selbstvergessen und naiv bleibt.

Die Konsequenz, die Husserl bekanntlich daraus zieht, ist ein gewiss anfechtbarer ethischer „Panmethodismus“, der auf eine rational-reflektierte Lebensgestaltung hinzielt: ein Leben in reiner Selbstverantwortung.<sup>10</sup> Doch darüber hinaus lassen sich in Husserls Aufzeichnungen gewiss auch andere Perspektiven für einen praktisch relevanten und nicht nur theoretisch gerichteten Gebrauch der Kritik festmachen.

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua VI), 1976, 120 f.

<sup>8</sup> Siehe z.B. Hua XXVII, 24: „[Der Mensch] hat die Fähigkeit, sein passives Tun (bewußt getrieben werden) und die es passiv motivierenden Voraussetzungen (Neigungen, Meinungen) in ihrer Auswirkung zu 'hemmen', sie in Frage zu stellen, entsprechende Erwägungen zu vollziehen und erst auf Grund der resultierenden Erkenntnis der bestehenden Sachlage, der in ihr überhaupt realisierbaren Möglichkeiten und ihrer relativen Werte eine Willensentscheidung zu treffen.“

<sup>9</sup> Siehe Hua XXVII, 24 f.: „Die kritischen Erwägungen können singulare und allgemeine sein. Denn zum Wesen des Menschen gehört es, daß er nicht ein singuläres Vorstellen, Denken, Werten und Wollen üben, sondern die solchen Akte auch in den Formen des Überhaupt vollziehen kann, in denen der ‚partikulären‘ oder ‚universalen‘ Allgemeinheit.“

<sup>10</sup> Hua XXVII, 38 f.

So sieht Husserl etwa in einer Überlegung aus 1933 die Bedeutung eines kritischen Unterfangens letztlich darin, dass dieses eben mit seiner Intention auf Universalität der Erkenntnis, vom Haus aus die „Normalitäten“ des natürlichen Dahinlebens in ihrer Relativität in Frage stellt, was gewiss auch einer sozialkritischen Anwendung des Normalitätsbegriffs wenigstens das Tor öffnet.<sup>11</sup> Wie dem aber auch sei, Tatsache bleibt, dass in all ihren vorhin angeführten Spielformen die Polarität von Naivität und Kritik eine entscheidende Rolle spielt.

### 3. Naive Phänomenologie

Wenn sich so aber im Rahmen des natürlichen Weltlebens laut Husserl zwischen Naivität und Kritik letztendlich bloß relative Unterschiede aufstellen lassen, so bringt die phänomenologische Reduktion ihrerseits kaum einen radikalen Bruch zwischen den beiden ins Spiel. Zwar läßt sich aus Sicht der transzendentalen Einstellung in der Tat das gesamte Erfahrungsleben der natürlichen Einstellung samt ihren entsprechenden Wissenschaften insgesamt als Naivität bezeichnen, indem Husserl so der „natürlichen Naivität“ als Gegenbegriff der Reflexionsformen des natürlichen Lebens nun den Begriff der „transzendentalen Naivität“ als Charakteristik der natürlichen Einstellung überhaupt einführt. Doch die Phänomenologie kann sich ihrerseits nicht gänzlich von der Naivität erlösen halten.

Dies ist schon deshalb nicht der Fall, weil sich die phänomenologische Einstellung überhaupt nur als eine berufsmäßige Sondereinstellung zeitweilig von der natürlichen Einstellung absondern kann. In seinen Aufzeichnungen kommt Husserl oft darauf zurück, dass die transzendente Einstellung nach Abschluß der philosophischen Arbeitszeit stets wieder notwendig der natürlichen Einstellung und ihrer Naivität anheimfällt. So heißt es etwa 1926: „Bin ich Transzendentalphilosoph von Beruf, so ist all mein natürliches Leben *eo ipso* berufsmäßig nach seiner transzendentalen Reinheit und der darin vollzogenen Leistung mit zu meinem Thema gehörig. Außer der Berufsarbeit brauche ich daran nicht zu denken, kann ganz ‚naiv‘ dahinleben“.<sup>12</sup> Allerdings fügt Husserl dem gleich hinzu, dass sich das natürliche Leben seinerseits doch nicht ganz von der transzendentalen Einsicht

---

<sup>11</sup> Siehe z.B. Edmund Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Den Haag: Kluwer (zitiert als Hua XXXIV), 2002, 424: „Im natürlichen Dahinleben stehen wir praktisch auf dem Boden unserer Normalwelt. Wir leben in der Normalität, als personale Subjekte unseren Normalinteressen nachgehend. So sind wir Menschen in der natürlichen Historizität. Sowie wir auf universale Welterkenntnis ausgehen, schon inne geworden der Relativität aller Normalität, stehen wir in der Unendlichkeit, der zunächst durchaus subjektiven Unendlichkeit unserer wirklichen und offenen Welterfahrung und Welterkenntnis als einer Unendlichkeit von Relativitäten.“

<sup>12</sup> Hua XXXIV, 16.

abkoppeln kann, indem sie einfach zu ihrer ursprünglichen Naivität zurückkehrt, da Letztere „im Verborgenen“<sup>13</sup> noch im natürlichen Leben nachwirkt – in der *Krisis* wird zur Bezeichnung dessen der Begriff des „Einströmens“ eingeführt. Desungeachtet steht dennoch fest, dass die Naivität des natürlichen Lebensvollzugs auch noch der transzendentalen Erfahrung grundsätzlich ihren Rahmen setzt. Jedenfalls ist klar, indem die phänomenologische Reflexion ungleich des naiven Dahinlebens niemals zur absoluten Vollzeitbeschäftigung werden kann.

Dazu kommt aber noch ein Weiteres. Denn sobald die Phänomenologie damit beginnt, die mittels der Reduktion erschlossene Sphäre des transzendentalen Bewusstseins analytisch zu durchmessen, fällt sie in diesem Unternehmen ihren eigenen Formen der Naivität anheim. Einige dieser Naivitäten verschulden sich einfach der Tatsache, dass die Phänomenologie trotz Reduktion sich doch genötigt sieht, Habitualitäten des natürlichen Erfahrungslebens in ihrer Arbeit zu übernehmen. Dies ist, wie Husserl des Öfteren zugibt, ein unvermeidlicher Mangel, der sich schon dadurch einstellt, dass die Phänomenologie ihre transzendental gereinigten Wesensbestände in sprachlichen Formulierungen festhalten muss, die eigentlich der empirischen Welt gelten. Diese Bedenken hat Eugen Fink in seiner *Sechsten Cartesianischen Meditation* ausführlich erörtert und auf die Spitze gebracht, indem er die naive Übernahme seitens des Phänomenologen nicht bloß der empirischen Sprache, deren weltlicher Ursprung offen zutage liegt, sondern auch der Modi des Theoretisierens überhaupt, die sich zunächst der wissenschaftlichen Erforschung der Welt verdanken, beklagt.<sup>14</sup>

So sind, seiner Ansicht nach, sowohl die Forschungspraxen des Phänomenologen, wie auch ihre theoretischen Instrumente eigentlich durchgehend latent von Sedimenten des natürlichen Erfahrungslebens geprägt – und in dieser Hinsicht bleiben sie eben im strengen Wortsinn „naiv“ – wobei es einer stets erneuten und immer weiter geführten Kritik und Reflexion bedarf, um sie von diesen Restbeständen der Naivität zu befreien. Dem sollte Finks Projekt einer transzendentalen Methodenlehre dienen, die er als eine Phänomenologie des Phänomenologisierens darstellt. Laut Fink laufen diese Überlegungen allerdings letzten Endes darauf hinaus, sogar die Vorstellung der eidetischen Wissenschaftlichkeit als einen bloß weltlichen Überrest in Frage zu stellen, indem sich die Phänomenologie damit ebenfalls graduell auch von ihrer eigenen naiven Ursprungsform – der „naiven Phänomenologie“<sup>15</sup> wie Husserl sie ausdrücklich bezeichnet – lossagt.

---

<sup>13</sup> Hua XXXIV, 16.

<sup>14</sup> Eugen Fink, *Cartesianische Meditation*, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre, Den Haag: Kluwer (zitiert als Hua Dok II/1), 1988, 74 f.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/4)*, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua VII), 1956, 472.

Dieses Problem ist freilich an ein Strukturmerkmal der phänomenologischen Reflexion gebunden und daher an sich nie ganz zu überwinden. Denn indem die Reflexion einen Bewusstseinsakt als solchen zum Bewusstsein erhebt, indem sie sich ihm explizite zuwendet, wird der Reflexionsakt selbst nur unmittelbar und unreflektiert vollzogen. Damit kommt aber offensichtlich eine Naivität zweiter Stufe ins Spiel, die als Naivität des Phänomenologisierens selbst angesprochen werden sollte und die sich stets nur auf einer weiteren Stufe mittels erneuter Reflexion *ad infinitum* abschieben lässt. Zwar lässt sie sich dann auf jeder weiteren Stufe im Prinzip durch fortgehende Reflexion nachholen, doch Tatsache bleibt, dass sich die Phänomenologie deshalb eben niemals der Naivität ganz entziehen kann, sondern diese sozusagen als Schattenseite der Reflexion stets mit sich führt. Dazu kommt auch noch die weitere Feststellung, dass jede theoretische Leistung der Phänomenologie ihrerseits dem Gesetz der Habitualisierung untersteht, indem alle ihre ursprünglichen Aktivitäten stets nachträglich in den Status sekundärer Passivität zurücksinken.<sup>16</sup> Die Reflexion selbst wird durch Wiederholung gewohnheitsmäßig modifiziert und erhält so allmählich den Charakter eines selbstvergessenen, quasi-automatischen Vollzugs. Kritik wird so ihrerseits zur Naivität zweiten Grades, zur Routine – eine Entwicklung, die übrigens schon im Begriff der phänomenologischen Tätigkeit als „Berufseinstellung“ mitimpliziert ist. Husserl selbst spricht so bisweilen von einer „habituellen Intention auf Kritik“<sup>17</sup>, ohne explizite noch darauf hinzuweisen, dass damit Kritik als berufsmäßige Programmtätigkeit tendenziell zur Selbstverständlichkeit regrediert, während sie sich nun eben auch in dieser Hinsicht stets aktuell hinterfragen müsste um nicht wiederum der Naivität anheimzufallen.

#### 4. Rehabilitierung der Doxa

Ernsthaftere Bedenken kommen indessen mit der Frage der Lebenswelt ins Spiel. Allerdings ist dies, wie schon Gadamer gegenüber der frühen Rezeption des Themas geltend gemacht hat<sup>18</sup>, nicht so zu verstehen, als ob die Inangriffnahme der Lebenswelt einen radikalen Bruch in Husserls späten Phänomenologie mit sich bringe, die nun ihre transzendentalen Fundierungsansprüche aufgibt und in Richtung einer „mundanen“ Phänomenologie umschwenkt. Im Gegenteil hält Husserl offensichtlich noch weiterhin an die phänomenologische Reduktion fest, die nun sogar als unverzichtbare Bedingung auch für die theoretische Ergründung der Lebenswelt angesehen wird.

<sup>16</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Meiner (zitiert als EU), 1999, 336.

<sup>17</sup> Hua XXVII, S. 272.

<sup>18</sup> Hans Georg Gadamer, Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie, in *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 160-171.

Darüber hinaus pflichten seine Überlegungen seit der *Krisis* zur Lebenswelt in der Tat weitgehend seinen früheren Ausführungen zur Welt der natürlichen Einstellung, so wie diese schon seit den *Ideen I* vorgelegt wurden, insofern bei, als der späte Husserl seinerseits die Phänomenologie im Gegensatz sowohl zum natürlichen Alltagsleben, wie auch zu den üblichen Wissenschaften (seien diese Tatsachen- oder Wesenswissenschaften) versteht. Was sich dabei aber allerdings sichtbar ändert, ist das Verhältnis dieser beiden Bereiche zu einander und, damit der Stellenwert der „natürlichen Naivität“.

Schuld daran ist zunächst eine tiefer greifende Auslegung der Wissenschaft überhaupt, die sich nicht mehr damit begnügt, diese einfach als eine höhere Reflexionsstufe gegenüber dem bloß alltäglichen Dahinleben zu interpretieren. In letzterer Auslegung mochte es bisweilen so scheinen, als ob die Wissenschaften der natürlichen Einstellung letzten Endes nur unvollständig wären und ihr Niveau an Kritik und Reflexion einfach von der radikaleren Leistung der phänomenologischen Reduktion zu überbieten sind. Demgegenüber zeigen die tieferen historischen Überlegungen der *Krisis* eindeutig, dass die Wissenschaften der natürlichen Einstellung eigentlich nicht nur einen Mangel an Reflexion beheben, sondern darüber hinaus eben auch den Blick auf die Lebenswelt gänzlich verstellen, indem sie dennoch an Letztere als an ihrem verborgenen Sinnesfundament gebunden bleiben. So kommt ein Paradoxon zustande: Die objektive Wissenschaft bedarf der Lebenswelt als Voraussetzung und bezieht von ihr fortwährend selbstverständliche Geltungszuflüsse, während sie zum anderen den gesamten Bereich lebensweltlicher Erfahrung der Anonymität anheimgibt und sich von Anbeginn die Aufgabe stellt, ihn als subjektiv-relativen hinter sich zu lassen. Einerseits bezieht sich die Wissenschaft also auf das „wahre Sein“ und schaltet so die Welt der vorwissenschaftlichen, subjektiv-relativen Erfahrung aus oder überdeckt sie einfach mit der Vorstellung einer an sich wirklichen Natur, indem sie diese Abstraktion für die Erfahrungswelt schlechthin verkennt; andererseits führt sie aber die Bewährung ihrer eigenen Evidenzen stets auch auf die Lebenswelt zurück, der sie die Konstitution aller ihrer Aussagen und Evidenzen letztlich mitverdankt: „Das Wissen von der objektiv-wissenschaftlichen ‚gründet‘ in der Evidenz der Lebenswelt.“<sup>19</sup> Eben deshalb kann aber die objektive Wissenschaft als solche ihrem eigenen Ideal letztbegründeter Wahrheit niemals voll genügen.

Dies schließt aber unter anderem auch einen radikalen Bruch mit den überlieferten Vorstellungen von Naivität und Kritik ein, den Husserl bekanntlich unter den Titeln „Doxa“ und „Episteme“ in der *Krisis* bespricht. Diese Begriffe bezeichnen ursprünglich, wie bekannt, den Gegensatz zwischen dem Ideal einer vernunftbegründeten, philosophischen oder wissenschaftlichen Wahrheit, die auf ein objektives Sein geht,

---

<sup>19</sup> Hua VI, 133.

zum einen, und dem alltäglichen Meinen, das bloß auf Selbstverständlichkeit beruht, zum anderen. Im Anschluss daran zeigen nun aber die historischen Überlegungen der *Krisis* nachdrücklich, dass der Doxa ihrerseits eigentlich die unverzichtbare Rolle eines Fundaments für die Episteme zukommt, indem die Phänomenologie der Lebenswelt sich nun ausdrücklich als eine „Wissenschaft von der Doxa“<sup>20</sup> entwirft. Damit hängt offensichtlich eine prinzipielle Aufwertung der Erkenntnisleistungen des naiven Alltagslebens zusammen. Zu diesen gehören etwa die „alltäglich-praktischen Situationswahrheiten“<sup>21</sup> und die entsprechenden Formen der „okkasionellen Aussage“<sup>22</sup>, die uns freilich an den objektiven Aussagen der Wissenschaften oder an ihren Wahrheitsansprüchen gemessen als mangelhaft erscheinen, dabei aber nicht nur den Vorhaben des vorwissenschaftlichen Lebens gerade hiermit voll genügen, sondern darüber hinaus auch in den Bewährungsprozessen der Wissenschaften noch eine notwendige Rolle spielen, indem sich etwa Naturwissenschaftler niemals rein in wissenschaftlichen Aussagen verständigen könnten um so ihre wissenschaftlich stringenten Wahrheiten zu errichten. Demnach lässt sich aber die Naivität des Alltagslebens nicht länger einfach in Richtung Objektivität überwinden.

Andererseits will Husserl allerdings den phänomenologischen Ansatz zur Lebenswelt auch nicht ohne weiteres dem alltäglichen Umgang mit ihr angleichen, da er die Wahrheiten der Phänomenologie offensichtlich nicht als bloße Situationswahrheiten hinstellen möchte. Übrigens ist das naive Alltagsleben ohnehin selbstgenügsam und benötigt keine zusätzliche philosophische oder wissenschaftliche Klärung. Zwischen diesen beiden divergenten Ansprüchen gilt es für die phänomenologische Erörterung der Lebenswelt sich zurechtzufinden. Diese Aufgabe will Husserl in der *Krisis* bekanntlich dadurch lösen, dass er eine Unterscheidung einführt. In seiner Sicht kann nämlich die Lebenswelt auf zweierlei Art thematisch gemacht werden: zum einen in der „naiv-natürlichen Geradehineinstellung“ und zum anderen in einer „konsequent reflexiven Einstellung“, die sich auf das „Wie der subjektiven Gegebenheitsweise der Lebenswelt“<sup>23</sup> richtet.

Erstere eignet in Husserls Sicht sowohl der vor- und außerwissenschaftlichen Lebenserfahrung, d.h. dem früher sogenannten „Dahinleben“, wie auch ihrer reflexiven, theoretischen Wendung in den empirischen Geisteswissenschaften, etwa in der Historie, die sich zwar in der „vorwissenschaftlich anschaulichen Welt“<sup>24</sup> bewegt und auch ihre subjektiven Relativitäten beachtet, dabei aber die Bodengeltung

---

<sup>20</sup> Hua VI, 158. Siehe dazu auch Bernhard Waldenfels, „The Despised Doxa Husserl and the Continuing Crisis of Western Reason“, *Research in Phenomenology*, vol. 12, 1982, 21-38.

<sup>21</sup> Hua VI, 135.

<sup>22</sup> Hua VI, 125.

<sup>23</sup> Hua VI, 146.

<sup>24</sup> Hua VI, 150.

der Lebenswelt einfach naiv hinnimmt und nicht mit zum Thema macht. Davon setzt sich die phänomenologische Behandlung der Lebenswelt eben dadurch ab, dass sie mittels der transzendentalen Reduktion eine „totale Änderung der natürlichen Lebenseinstellung“<sup>25</sup> einleitet, die es erlaubt die Vorgegebenheit der Welt in ihrer Bodengeltung zu erschließen.

So hat sich scheinbar nichts an den Ausführungen der *Ideen* verändert, indem die Phänomenologie weiterhin einen radikalen Unterschied zwischen sich und sowohl der naiven Alltagserfahrung, wie auch der objektiven Wissenschaft (zu der letztlich auch noch die Historie gehört) setzt. Doch dieser Schein trägt aus wenigstens zwei Gründen.

Zum einen liegt dies daran, dass der Rückgang auf die Lebenswelt nun ausdrücklich als eine Vorbedingung der transzendentalen Reduktion gesehen wird. Letztere erfolgt laut der *Krisis* grundsätzlich in zwei Schritten, deren erster in der Ausschaltung der objektiven Wissenschaften und ihrer Erwerbe besteht. Erst dadurch wird die Lebenswelt als Erfahrungsboden der natürlichen Einstellung thematisch, ohne von den Unterstellungen der objektiven Wissenschaft und den von sie geprägten Denkgewohnheiten verstellt zu werden. „Offenbar ist allem voran erfordert die Epoché hinsichtlich aller objektiven Wissenschaften“<sup>26</sup>, so Husserl ausdrücklich in der *Krisis*. Dies Letztere war aber in den *Ideen I* noch keineswegs der Fall, indem hier die Abgrenzung der Phänomenologie von den Wissenschaften der natürlichen Einstellung erst als eine sekundäre Konsequenz der „cartesischen“ Reduktion dargestellt wurde. Im Gegensatz dazu kann nun, laut der *Krisis*, die Reduktion erst dadurch zu ihrer vollen Tragweite gelangen, dass zunächst die Lebenswelt als konkreter und universaler Geltungshorizont erschlossen wird, was offensichtlich auch bedeutet, dass die Phänomenologie sich letztlich der vorwissenschaftlichen Naivität des natürlichen Lebens wenigstens um einen wesentlichen Schritt näher sieht als den angeblich schon weniger naiven nicht-phänomenologischen Wissenschaften.

Nun will Husserl allerdings die transzendente Einstellung mittels der Reduktion durch einen tieferen Abgrund von der naiven Alltagswelt getrennt sehen als die objektive Wissenschaft, die den Boden der Letzteren noch teilt. Aber desungeachtet kommt es zweitens in Husserls Ausführungen doch oft dazu, dass die Phänomenologie sich eben ausdrücklich auf die Seite des vorwissenschaftlichen gesunden Menschenverstands entgegen ihrer wissenschaftlichen Berichtigung stellt. Bedeutendster Beleg hierfür wäre wohl Husserls bekanntes Manuskript von 1934, das sich aus phänomenologischer

---

<sup>25</sup> Hua VI, 151.

<sup>26</sup> Hua VI, 138.

Sicht mit dem kopernikanischen Weltbild auseinandersetzt.<sup>27</sup> Bekanntlich geht es Husserl hier darum zu zeigen, dass die ursprüngliche Erfahrung der Erde (die er auch als Ur-Erde bezeichnet) nicht zulässt festzustellen, ob diese sich bewegt oder nicht, indem sie vielmehr als absoluter Bezugspunkt für die Einschätzung von Bewegung und Ruhe gilt. Damit stellt sich aber Husserl offensichtlich auf der Seite der naiven Alltagserfahrung entgegen dem wissenschaftlichen Weltbild, indem er Ersterem implizite phänomenologische Ursprünglichkeit und eine Form von Apriorizität attestiert. Dies ließe sich leicht als eine generelle Tendenz der Phänomenologie sehen, wie man etwa am Beispiel Heideggers zeigen könnte.

So wird an etlichen Stellen von *Sein und Zeit* ausdrücklich behauptet, dass sich wissenschaftliche Erkenntnis erst aufgrund einer vorgängigen Alltagserkenntnis errichten kann, indem sie gewissermaßen bloß deren ausdrückliche „Auslegung“ leistet.<sup>28</sup> Dies impliziert eine offensichtliche Aufwertung der vorwissenschaftlichen, subjektiven Erfahrung gegenüber der wissenschaftlichen Objektivität, die etwa auch in der Erörterung der Räumlichkeit bei Heidegger offen zutage tritt, indem er hier die triviale Alltagserfahrung der subjektiven Einschätzung von Entfernungen, die bekanntlich kürzer oder länger vorkommen mögen, als sie sind, der objektiven Messung entgegensetzt. Erstere wird dabei ausdrücklich der „ursprünglichen Räumlichkeit des In-Seins“<sup>29</sup> zugeschrieben, die auch der objektiven Messung erst ihr Phänomen beistellt.

Bei all dem wäre es indessen verkehrt zu schließen, dass die Phänomenologie hier ohne weiteres die Position des gesunden Menschenverstandes entgegen der strengen Wissenschaftlichkeit vertritt. Im Gegenteil will die Phänomenologie damit alles weniger als der kritischen Überwindung von Naivität mittels wissenschaftlicher Aufklärung Widerstand leisten. Ihr geht es somit nicht um einen bloßen Regress, eine Rückkehr zur Naivität, die vorwissenschaftliche Erfahrung einfach als Gegensatz zur objektiven Wissenschaft ausspielt, sondern sie nimmt vielmehr Naivität vom Haus aus in der reflexiven Absicht in Anspruch, mit ihr ein verborgenes Sinnesfundament bloßzustellen. Es geht mit anderen Worten hier grundsätzlich um eine Geste der Kritik, und eben in dieser komplexen Handhabung der Naivität nicht um willen der Naivität selbst sondern gerade um willen der Kritik, d.h. als kritisches Korrektiv einer falschen oder unvollziehbaren Überwindung der Naivität, liegt auch der bedeutendste Annäherungspunkt zur Kritischen Theorie Adornos.

---

<sup>27</sup> Edmund Husserl, „Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in Farber, M. (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940, 305–326.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer (zitiert als SuZ), 2006, 393.

<sup>29</sup> SuZ, 106.

## 5. Reflexion der Reflexion

Dass die Kritische Theorie und besonders Adorno ihrerseits, gleich der Phänomenologie, dem Vortheoretischen einen hohen Stellenwert zuweisen, habe ich an anderer Stelle eingehend gezeigt.<sup>30</sup> Dies erhellt sich schon aus Horkheimers programmatischer Abgrenzung des Begriffs der Kritischen Theorie von der „traditionellen Theorie“, insofern bloß Erstere die lebensweltliche Funktion der Erkenntnis mit zur Kenntnis nimmt und davon Rechenschaft gibt, „was Theorie in der menschlichen Existenz bedeutet.“<sup>31</sup> Dies bezieht sich bei Adorno stets sowohl auf die gesellschaftlichen Faktoren, die den wissenschaftlichen Betrieb heteronom bedingen, wie auch auf die Möglichkeit, vorwissenschaftliche Alltagserfahrung als fruchtbare Quelle für die Sozialwissenschaften zu verwerten. Mit Letzterem geht es Adorno prinzipiell um eine Erweiterung der Erfahrungsbegriffs – im Sinne des bekannten Begriffs der „unreglementierter Erfahrung“ – die er selbst im Zusammenhang mit der Phänomenologie, etwa jener Alfred Schütz' setzt<sup>32</sup> und in deren Zentrum sich das methodologische Instrument der „physiognomischen Analyse“<sup>33</sup> befindet.

Die Physiognomik sieht Adorno in etlichen seiner Schriften als ein unverzichtbares Verfahren für die kritische Gesellschaftstheorie, die darin besteht, Alltagserfahrungen und -beobachtungen – „Umgangsgespräche, Haltungen, Gesten und Physiognomien bis ins verschwindend Geringfügigste hinein“<sup>34</sup> – auf ihren latenten sozialen Wahrheitsgehalt hin zu befragen und zu entziffern. Dem spricht Adorno eine große methodologische Bedeutung für die Kritische Theorie zu, indem er schlichtweg behauptet: „[g]esellschaftliche Erkenntnis, die nicht mit dem physiognomischen Blick anhebt, verarmt unerträglich“<sup>35</sup>. Das Prozedere hat allerdings seine Eigenart, was sich in wenigstens drei Hinsichten im Kontrast zur klassischen Phänomenologie deutlich zeigen kann. Erstens will Adornos Physiognomik Einzelphänomene der Alltagserfahrung deuten, indem sie so auf die Verallgemeinerung ihrer Beobachtungen mittels induktiver Anhäufung empirischer Einzelfälle oder

---

<sup>30</sup> Christian Ferencz-Flatz, „Zur Funktion des Vortheoretischen bei Adorno. Der Erfahrungsbegriff der Kritischen Theorie und die Phänomenologie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 67, Heft 6, 2019, 930-951.

<sup>31</sup> Max Horkheimer, „Traditionelle und kritische Theorie“, in *Gesammelte Schriften*, Band 4: Schriften 1936-1941, Frankfurt a. Main: Fischer, 2009, 162-225, 171

<sup>32</sup> Vgl. Theodor Wieselgrund Adorno, *Einleitung in die Soziologie (1968)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017, 91 f.

<sup>33</sup> Siehe dazu auch Christian Ferencz-Flatz, „Eidetic intuition as physiognomics: rethinking Adorno's phenomenological heritage“, *Continental Philosophy Review*, vol. 52, 2019, 361–380.

<sup>34</sup> Theodor Wieselgrund Adorno, *Soziologische Schriften*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 8), 2003, 194.

<sup>35</sup> GS 8, 315.

auch der „Ideation“<sup>36</sup> verzichtet. Im Gegensatz dazu soll vielmehr gezeigt werden, dass der Einzelfall schon auf Allgemeinheit verweist, indem an ihm Aspekte der gesellschaftlichen Totalität aufleuchten. Zweitens weigert sich die Physiognomik Adornos die Befunde der vorthoretischen Erfahrung zu apriorisieren und gerade darin, dass sie ihre geschichtliche Relativität aufzeigt, besteht auch ihre eigentümliche kritische Funktion.<sup>37</sup> Drittens steht die Physiognomik auch jeder Form des subjektiven Sinnverstehens quer gegenüber, indem sie sich vielmehr eben vornimmt, über den Handlungssinn der Akteure und ihren psychologischen Triebfedern hinauszugehen um die darin verkappten gesellschaftlichen Motive zu entdecken.

Ungeachtet solcher offensichtlicher Unterschiede zur Phänomenologie aber und trotz der Tatsache, dass Adorno etwa in seiner *Metakritik der Erkenntnistheorie* Husserls Gebrauch des Naivitätsbegriffs vor allem in den *Logischen Untersuchungen* ausdrücklich verpönt, indem er dort eingehend zeigt, wie die Phänomenologie sich letztlich durch ihren „transzendentalen Idealismus“ derselben Naivität schuldig macht, die Husserl selbst am „naiven Realismus“ bezichtigt<sup>38</sup>, lässt sich dennoch zeigen, dass Adorno seinerseits gegenüber der Naivität eine ähnlich komplexe Position bezieht. Er bringt sie genauer, wie Husserl, ebenfalls als eine *kritische Instanz* ins Spiel. Dies erhellt schon ohne weiteres aus einer Stelle seiner Vorlesung zur *Philosophischen Terminologie*, die mit einer Bezugnahme auf Husserl und Heidegger anhebt und sich dann folgenderweise der philosophischen Dignität der vorwissenschaftlichen Erfahrung widmet:

Ich halte in einem gewissen Sinn diesen Begriff der ursprünglichen Erfahrung fest; ich glaube, daß angesichts des ungeheuren Übergewichts der verdinglichten Welt das Mittel, durch das wir uns dem Schein entziehen, den diese verhärtete, präfabrizierte Welt uns antut, tatsächlich darin besteht, daß wir zu solchen Erfahrungen überhaupt fähig sind, ich möchte fast sagen, daß wir uns einen Moment der Naivität erhalten. So ist denn überhaupt paradoxerweise die Philosophie, die zunächst doch die Forderung der Unnaivität gegenüber der Erscheinung ist, auf der anderen Seite auch die Forderung der Naivität in dem Sinn, daß man sich nicht dumm machen läßt, daß man nicht der Welt einfach das abkauft, was sie sagt, sondern daß man, ich möchte beinahe sagen, wie ein Kind auf dem beharrt, bei dem stehenbleibt, was man nun einmal gesehen hat.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. dazu Dieter Lohmar, „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation“, *Phänomenologische Forschungen*, 2005, 65-91.

<sup>37</sup> Adorno, *Einleitung in die Soziologie* (1968), 245.

<sup>38</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 5), 2003, 148 f.

<sup>39</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, 85 f.

Freilich eignet sich eine solche Bekenntnis vortrefflich dazu, die Position der Kritischen Theorie aus Sicht seriöser Wissenschaftlichkeit unvertretbar, wenn nicht gerade lächerlich zu machen. Diesen Vorwurf macht sich in der Tat beispielsweise der Soziologe Hans Albert während des „Positivismusstreits“ – der bekannten Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Frankfurter Schule und jenen des soziologischen Positivismus, die die deutsche Soziologie der sechziger Jahre geprägt hat – zu eigen. So wirft Albert sowohl Adorno wie auch Habermas mit sichtbarer Genugtuung vor, dass ihre Befürwortung der vorwissenschaftlichen Erfahrung im Gegensatz zur operationalisierten Wissenschaft, mit ihren bestimmten Prozeduren der Verifikation und Beweisführung, letztlich darauf hinausgeht, dem „gemeinen Menschenverstand“ und das heisst den herrschenden Klischees und Vorurteilen das Wort zu führen. Damit stünde die Kritische Theorie aber bezeichnenderweise in Alberts Sicht eben nicht auf Seiten einer wirklich kritischen Erkenntnis, sondern unmittelbar auf jener der „natürlichen Naivität“.<sup>40</sup>

Dieser Vorwurf trifft aber nicht sein Ziel. Zum einen macht sich nämlich Adorno keineswegs einer Hypostasierung der alltäglichen Naivität schuldig. Im Gegenteil werden in seinen Schriften die physiognomischen Beobachtungen fortwährend als bloßes Moment eingestuft, was unter anderem auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass diese, anders als in der Phänomenologie, schon durch ihre Auswahl dem Standard wissenschaftlicher Plausibilität widerstreben. Adornos Alltagsbemerkungen zeichnen sich vor allem durch ihre Skurrilität aus. Dies ist schon in seinen frühen amerikanischen Schriften zum Radio ersichtlich, wo er bisweilen die Einstellung eines naiven Zuhörers einnimmt und auf Erfahrungen zurückgreift, wie der Glaube, man wäre vom Radio wie von einem belebten und mit einer Eigenstimme ausgestatteten Gegenstand angesprochen oder die Analogie eines laufenden Radio zur Wasserleitung.<sup>41</sup> Einige dieser Beispiele werden offen als Illusionen angesprochen, wobei es Adorno eben nicht darauf ankommt solchen naiven Eindrücken volle Geltung zuzusprechen, sondern vielmehr sie auf ihren Wahrheitsgehalt zu deuten, der ihnen trotz ihrer Skurrilität eignet und die der „gesunde Menschenverstand“ selbst schon zu informiert ist zu vertreten.

Darin sind solche Erfahrungen offensichtlich jenen des Kindes ähnlich, die Adorno ebenfalls oft in seinen Überlegungen anführt. So vergleicht er etwa an einer bekannten Stelle der *Negativen Dialektik* die phänomenologie Frage nach dem Sein

---

<sup>40</sup> Hans Albert, Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik, in Th.W. Adorno u.a. (Hrsg), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München: dtv, 1993, 193-234, 204 f.

<sup>41</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Current of Music. Elements of a Radio Theory*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, 132 u.a.

mit dem kindlichen Fragen. Dies ist keineswegs abwertend gemeint, sondern dient bloß der Erläuterung dessen, dass schon hier der Anschein der Unmittelbarkeit eigentlich an sich gesellschaftlich vermittelt ist. Indem nämlich das „Warum?“ des Kindes naiv Worte mit ihrem Wahrheitsgehalt identifizieren, sind diese Fragen von Anbeginn an einem gegebenen Sprachgebrauch orientiert. Das Beispiel bezeugt somit sowohl den Wert eigensinniger Alltagserfahrungen, wie auch die Notwendigkeit ihrer weiteren theoretischen Verarbeitung und Hinterfragung.<sup>42</sup> Kindliche Erfahrungen unterscheiden sich aber darüber hinaus vom gesunden Menschenverstand auch durch zwei weitere Merkmale. Zum einen bringen sie ein weit tieferes Verhältnis der Einzelerfahrung zum Allgemeinen ins Spiel. So zeigt Adorno etwa im Ausgang von Proust, wie gewisse Erfahrungen der Kindheit erst dadurch, dass sie schlichtweg Einmaligkeit und Individuiertheit beanspruchen, zugleich Aussicht auf eine konkretere Allgemeinheit eröffnen, als jene der bloßen Generalisierung, eine Allgemeinheit die jene der Sache selbst wäre.<sup>43</sup> Dies ist offensichtlich bei den Gehalten des gesunden Menschenverstands nicht der Fall, der bloß auf ein durchschnittliches Verständnis, gesellschaftlichen Klischees und abstrakten Rationalisierungen beruhen. Zum anderen bringt die kindliche Erfahrung aber darüber hinaus auch Einsichten einer ganz anderen Art als das sozial unproblematische und kulturell sanktionierte *common sense* ins Spiel. Dies erörtert Adorno in der *Negativen Dialektik* eindringlich am Beispiel der kindlichen Faszination für das Abscheuliche:

Unbewußtes Wissen flüstert den Kindern zu, was davon der zivilisatorischen Erziehung verdrängt wird, darum ginge es: die armselige physische Existenz zündet ins oberste Interesse, das kaum weniger verdrängt wird, ins Was ist das und Wohin geht es. Wem gelänge, auf das sich zu besinnen, was ihn einmal aus den Worten Luderbach und Schweinstiege ansprang, wäre wohl näher am absoluten Wissen als das Hegelsche Kapitel, das es dem Leser verspricht, um es ihm überlegen zu versagen.<sup>44</sup>

Indem sich so die Kritische Theorie auf das Vorwissenschaftliche gleich wie auf die kindliche Erfahrung beruft will sie nicht einfach entgegen der Kultur auf eine infantile Position regredieren. Vielmehr sollen damit kritisch ihre Grundlagen im Vorkulturellen bloßgestellt werden. Demnach geht es für Adorno nicht darum, einfach Naivität der wissenschaftlichen Kritik und Reflexion vorzuziehen, sondern darum, in der Bezugnahme auf Naivität selbst jene Reflexion erneut zu reflektieren

---

<sup>42</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 6), 2003, 114f.

<sup>43</sup> GS 6, 364.

<sup>44</sup> GS 6, 357.

und die Kritik mittels einer Metakritik zu überbieten. Dies spricht Adorno selbst deutlich aus, indem er sein physiognomisches Verfahren auch als eine „Reflexion der Reflexion“<sup>45</sup>, bzw. als einen „rationalen Revisionsprozess gegen den Rationalismus“<sup>46</sup> bezeichnet.

## 6. Epische Naivität

Solche Überlegungen klingen an etlichen Stellen in Adornos Werk an, am deutlichsten vermutlich in einem kurzen literarischen Essay, der 1943 im Zusammenhang der *Dialektik der Aufklärung* verfasst wurde und der Frage der „epischen Naivität“ nachhängt. Damit meint Adorno, im Ausgang von einem überdetaillierten Gleichnis aus Homers *Odyssee* eine Eigenart der epischen Erzählweise bezeichnen zu können. Diese hat in seiner Sicht ihren Ursprung zunächst darin, dass die epische Erzählung ihren Stoff dem Mythos entnimmt, den er so zwangsläufig nachahmt, dabei aber dieses Material eben auf den Stand des aufgeklärten Bewusstseins bringt. Darin liegt eine Ambivalenz, der sich der anachronische Anschein der Epik, ja eine gewisse Dummheit und Naivität der epischen Darstellung verschuldet. Diese findet ihren Ausdruck letztlich an einem gewissen Hang zum „Gegenständlichen“, d.h. zu einer inständigen Betrachtung des Einzelgegenstandes, die sich spröde macht gegenüber seiner begrifflichen, allgemeinen Durchleuchtung. Dieses charakteristische Spannungsverhältnis tritt in den Werken der Epik, so Adorno, an all jenen Stellen besonders deutlich hervor, an denen etwa ein Bild oder Gleichnis weit über ihren Sinn für die Darstellung der Handlung an Gewicht gewinnt bis dahin, dass sie letzteres fast gänzlich vergessen macht; ähnlich aber auch dort wo mittels bestimmter Verbindungspartikeln („oder“, „nämlich“ usw.) eine logische Form des Zusammenhangs vorgetäuscht wird, die eigentlich gar nicht besteht und sogleich in sich zusammenfällt. An solchen Stellen verselbständigt sich laut Adorno die Sprache der epischen Erzählung von der reflektierenden Vernunft, der sie eigentlich dient, um gleichsam „das Wirkliche rein, unverstellt von der Gewalt der Ordnungen hervortreten zu lassen.“<sup>47</sup>

In Adornos Sicht bezeichnet dies indessen nicht bloß eine literarische Eigenart, deren Spur er bei Homer, wie bei Goethe, Stifter oder Keller findet, sondern damit zugleich auch einen Zusammenhang von Begriff, Rationalität und Sache überhaupt,

---

<sup>45</sup> GS 6, 114.

<sup>46</sup> Adorno, *Philosophische Terminologie*, 87.

<sup>47</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, „Über epische Naivität“, *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 11), 2003, 34-40, 37.

der gleichfalls auch für die Theorie von Belang ist. So sieht Adorno noch im gleichen Aufsatz die undialektische Hypostasierung einer solchen naiven Erzählweise als artgleich mit der Pseudo-Konkretion der „philosophischen Anthropologie von heutzutage“<sup>48</sup>, sprich Heidegger, die ihrerseits seiner Ansicht nach ähnlich Naivität schlichtweg gegen das kritische Bewusstsein ausspielt. Wenn nun aber die epische Naivität nicht bloß in ihr Falsches, als Lüge, um „die allgemeine Besinnung von der blinden Anschauung des Besonderen fernzuhalten“<sup>49</sup>, anzusehen ist, sondern darüber hinaus mit all ihrer Beschränktheit doch auch als ein legitimer Einspruch gedeutet werden kann, gegen die „Beschränktheit, die jeden Gedanken ereilt, indem er den einen Gegenstand kraft dessen begrifflicher Operation vergisst, ihn überspinnt, anstatt ihn eigentlich zu erkennen“<sup>50</sup>, dann entspricht ihr eigentlich auch im Bereich der Theorie zugleich eine andere Verfahrensweise.

Es ist dies, so Adorno im selben Aufsatz, eine Theorie, „die noch den Verlust von Erfahrung aus der Erfahrung der Gesellschaft bestimmt“<sup>51</sup>, und deren „Utopie der Erkenntnis“ es wäre, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“.<sup>52</sup> Dass diese Theorie, die sich der Naivität unnaiv als „Korrektiv“ und „Kritik der bürgerlichen Vernunft“ bedient, eben seine eigene Kritische Theorie bezeichnet, steht außer Zweifel. Dass diese Beschreibung aber zugleich auch bedeutende Tendenzen der Phänomenologie trifft – die sich ihrerseits reflexiv auf Naivität beruft und einen ähnlichen Begriff der Naivität als metakritisches Instrument entwickelt – sollte der vorliegende Aufsatz skizzenhaft nahelegen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 6), 2003.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Soziologische Schriften*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 8), 2003.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, „Über epische Naivität“, *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 11), 2003, 34-40.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (zitiert als GS 5), 2003.

---

<sup>48</sup> GS 11, 35.

<sup>49</sup> GS 11, 36.

<sup>50</sup> GS 11, 36.

<sup>51</sup> GS 11, 37.

<sup>52</sup> GS 6, 19.

- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Current of Music. Elements of a Radio Theory*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, *Einleitung in die Soziologie (1968)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.
- Albert, Hans, „Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik“, in Th. W. Adorno u.a. (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München: dtv, 1993, 193-234.
- Ferencz-Flatz, Christian, „Zur Funktion des Vortheoretischen bei Adorno. Der Erfahrungsbegriff der Kritischen Theorie und die Phänomenologie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 67, Heft 6, 2019, 930-951.
- Ferencz-Flatz, Christian, „Eidetic intuition as physiognomics: rethinking Adorno’s phenomenological heritage“, *Continental Philosophy Review*, vol. 52, 2019, 361–380.
- Fink, Eugen, *Cartesianische Meditation*, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre, Den Haag: Kluwer (zitiert als Hua Dok II/1), 1988.
- Gadamer, Hans Georg, „Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie“, in *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 160-171.
- Guenther, Lisa, „Unmaking and Making the World in Long-Term Solitary Confinement“, *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol. 1, 2018, 74-89.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer (zitiert als SuZ), 2006.
- Horkheimer, Max, „Traditionelle und kritische Theorie“, in *Gesammelte Schriften*, Band 4: Schriften 1936-1941, Frankfurt a. Main: Fischer, 2009, 162-225.
- Husserl, Edmund, „Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in Farber, M. (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940, 305–326.
- Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/4)*, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua VII), 1956.
- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua IX), 1968.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua VI), 1976.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Bd.1, Den Haag: Nijhoff (zitiert als Hua XIX/1), 1984.
- Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, Den Haag: Kluwer (zitiert als Hua XXVII), 1988.
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Meiner (zitiert als EU), 1999.
- Husserl, Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Den Haag: Kluwer (zitiert als Hua XXXIV), 2002.
- Lohmar, Dieter, „Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation“, *Phänomenologische Forschungen*, 2005, 65-91.
- Salamon, Gayle, „What’s Critical about Critical Phenomenology?“ *Puncta: Journal of Critical Phenomenology*, vol. 1, 2018, 8-17.

Waldenfels, Bernhard, „The Despised Doxa Husserl and the Continuing Crisis of Western Reason“, *Research in Phenomenology*, vol. 12, 1982, 21-38.

Waldenfels, Bernhard u.a., *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 1-3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.