Jaro Ehlers, Ulrich Mathias Gerr, Eike Köhler,
Steffen Stolzenberger, Martin Vialon (Hrsg.)

Kritik und Versöhnung

Beiträge im Handgemenge Kritischer Theorie

BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Titelbild: Lou Kordts

Oldenburg, 2016

Verlag / Druck / Vertrieb

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 2541
26015 Oldenburg

E-Mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.bis-verlag.de

ISBN 978-3-8142-2326-1

Allen, die wagen, den einzigen Weg zu gehen, der allein der Philosophie noch offen steht.

Inhalt

Einleitung
von *Jaro Ehlers, Ulrich Mathias Gerr, Eike Köhler, Steffen Stolzenberger* 11

Theodor W. Adorno: „Kritik und Versöhnung" als Aufgabe ohne Ende.
Vorbemerkungen zum Oldenburger Tagungsband
von *Martin Vialon* 27

Beiträge

Ansgar Martins
Adorno und die Kabbala. Über metaphysische Erfahrung als Vorschein von Versöhnung 55

Stefan Grosz
Siegergeschichte. Zur Genese von Benjamins emphatischer Historismuskritik 71

Oliver Vornfeld
Das „ganz Andere" denken? Zur Kritik der voreiligen Definition und Proklamation der Versöhnung.
Philosophische und theologische Wege des Negativen bei Theodor W. Adorno und dem frühen Karl Barth 87

Johannes Bruns

Der Gegenstand des kritischen Bewusstseins 105

Maximilian Hauer

Erpresste Versöhnung.
Zu Schellings Kritik an Fichtes Versuch die Natur zu annihilieren. 119

Julian Jopp

Tatsächlich ... Liebe? Überlegungen zu spätkapitalistischer Zwischenmenschlichkeit 135

Alexey Weißmüller

Die Geburt des Nichtidentischen aus dem Geiste der Totalität.
Adornos Rückgriff auf Hegels *Differenzschrift* 151

Sabine Hollewedde

Unversöhnliche Kritik der Versöhnung 163

Raban Witt

Kritische Verzweiflung und begriffsloses Tun 187

Jan Rickermann

Carl Schmitt: Am Abgrund versöhnt in die Krise 199

Felix Lang

Zart wäre einzig das Gröbste – Die Abwesenheit des Leibes in Foucaults Schriften über Biopolitik 215

Marcus Döller

Kunst als Widerspruch gegen die Widersprüche 225

Alexandra Colligs

Ästhetik als Kritik 239

Paul Stephan

Nietzsches Kritik an der Versöhnung als Versöhnung mit dem Schlechten? Oder: Wahnsinn oder Kommunismus 253

Ulrich Mathias Gerr

‚(K)ein Klang der Familie.' Versöhnungsideologie in Geschichte und Form des Berliner Techno. 275

Patrick Viol

Es gibt nichts Harmloses mehr. Warum der Begriff der Versöhnung von der Kritik die Denunziation des Schuldzusammenhangs verlangt. 293

Anna-Sophie Schönfelder & Matthias Spekker

Spurenlesen. Über die Formierung der Gesellschaftskritik im Handgemenge bei Marx 317

Max Molly
Paradigmen der Ordnung? Ein Versuch über Bedingungen und Grenzen von Versöhnung in der Kritischen Theorie 343

Anhang

Zu den Autoren 362

Über Glitches
von Lou Kordts 367

Photographien
von *Nancy Heinl* 371

Zu den Herausgebern 387

Einleitung

„*Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt […]*."
Theodor W. Adorno

Diese als Motto für den im Januar 2015 an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg veranstalteten Kongress *Kritik und Versöhnung* gewählten Worte entstammen der Einleitung zu Theodor W. Adornos Werk *Negative Dialektik*, das 2016 den 50. Geburtstag seines Erscheinens feiert. Angesichts dieses Jubiläums ist zu erwarten, dass Konferenzen, Seminare und Symposien zu diesem Werk aus dem Boden sprießen, um sich des fortdauernden Geltungsanspruchs Kritischer Theorie zu versichern. Der von uns im Namen des Oldenburger Fachschaftsrats Philosophie initiierte Kongress, dessen inhaltliche Ergebnisse nun in dem vorliegenden Band in Form von 18 Aufsätzen präsentiert werden, könnte sich demnach als erstes mit seiner Aktualität rühmen. Es soll aber sogleich betont werden, dass diese Aktualität nicht Anlass für den Kongress war. Schließlich ist Aktualität zunächst ein Kriterium, das ohne eine damit verknüpfte systematisch-inhaltliche Absicht äußerlich und leer bleibt.

Die Maxime, ‚up to date' zu sein, schwöre Philosophie auf die in der unbegründeten und doch nicht grundlosen Omnipräsenz des Kompetenzbegriffs angezeigten Gleichgültigkeit gegenüber Inhalten ein. Im Resultat würde man eher von einer Adorno-Lektüre abgehalten. Wir denken aber, dass Adorno nach wie vor beim Wort genommen werden sollte, da er die Entleerung akademischer Bildung präzise analysierte und ihr begründet etwas entgegen hielt: Kann man auch nicht die gesellschaftlichen Ursachen für die Krise der Universität ohne weiteres, d. h. bloß innerhalb der Universität beseitigen, so lässt sich doch durch eine kritische, *inhaltliche* Intervention dem Funktionszusammenhang der Universität etwas entgegen halten. *Insofern* ist es eine zentrale Intention unseres Kongresses *Kritik und Versöhnung* gewesen, durch

eine inhaltliche Veranstaltung ein Exempel für eine wahrhaftige Mitgestaltung der Universität durch Studierende zu statuieren. Es sollte Raum für einen inhaltlichen Austausch geschaffen werden, der seinen Anfang bei Gedanken von Studierenden nimmt und an dem sich – ungeachtet von Statuszugehörigkeiten – alle Angehörigen der Universität gleichermaßen beteiligen können.

Die Idee entstand im April 2014. Wir fuhren mit mehreren KommilitonInnen der Philosophie auf eine Exkursion zum *Internationalen Hegel Kongress* nach Wien. Inspiriert durch Vorzüge wie Mängel dieser Veranstaltung beschlossen wir, einen eigenen Kongress auszurichten. Es sollten neun Monate verstreichen bis der Kongress *Kritik und Versöhnung* mit dem ersten Vortrag eröffnet wurde.
Stand der Begriff *Kritik* für das Kongressthema schnell fest, kam der Begriff *Versöhnung* erst nach reiflichem Überlegen hinzu. Und dies zugegebenermaßen zunächst aus dem funktionalen Anliegen heraus, einen Begriff in das Projekt hinein zu holen, der die Möglichkeit schafft, den Kongress im Sinne der Kritischen Theorie interdisziplinär und damit für viele Nachwuchswissenschaftler ansprechend zu gestalten. Dies untergräbt sicherlich das romantische Bild, in dem sich junge Nachwuchsphilosophen im Anschluss an intensive Kamindiskussionen in Wien – auch wenn wir wirklich am Kamin saßen – zum Verhältnis von Kritik und Versöhnung dazu entschließen, ungeklärte begriffliche Konflikte zum Anlass eines philosophischen Kongresses zu machen. Aber ein jeder unterliegt nun mal unweigerlich der halbgebildeten Versuchung, eine antizipierte Resonanz zum Auswahlkriterium eines Kongressthemas zu machen. In Anbetracht der intendierten Kritik an universitärer Forschungs- und Lehrpraxis erweist sich dies aber auch als allemal gebotener denn die Anpassung des Kongressthemas an jene wissenschaftlichen Trends, die durch Drittmittelaussichten oder DFG-Richtlinien forciert werden – es gibt durchaus Freiräume für Studierende!

Das Begriffspaar *Kritik und Versöhnung* stellte sich in der Folge tatsächlich als Magnet heraus. So erreichten uns insgesamt mehr als 50 Abstracts von Studierenden und Doktoranden, darunter zwei aus dem europäischen Ausland, die auf dem Kongress sprechen wollten. Noch bevor uns das erste Papier erreichte, erhielten wir eine E-Mail von Klaus-Michael Kodalle, emeritierter Philosophieprofessor an der Universität Jena, mit dem wir uns bald in einem längeren Telefongespräch austauschten. Er erklärte sich bereit, den Kongress mit einem Eröffnungsvortrag einzuleiten. Kodalle setzte sich be-

reits in den 1970er Jahren gemeinsam mit einigen Kollegen mit der Idee der Versöhnung in Adornos Negativer Dialektik auseinander.[1] Sie richteten ihr Interesse dabei auch auf theologische Motive innerhalb Adornos Werk. Schließlich hat der Begriff der Versöhnung einen theologisch-exegetischen Ursprung und verliert auch in seiner genuin philosophischen Bestimmung mit der einsetzenden Aufklärung nicht seine christliche Herkunft.[2]

Noch Adorno sehe „sich in der aporetischen Situation, gegen die schlechte Welt theologisch denken zu *müssen*, in ihr aber nicht theologisch denken zu *können*“[3]. So expliziert **Ansgar Martins**, einer der insgesamt 23 Referentinnen und Referenten auf dem Kongress, in seinem Beitrag und reflektiert ausgehend von Adornos Kabbaladeutung das Potential von Mystik als Movens von Kritik. Eine Untersuchung dieses Motivs verspricht letztlich Aufschluss darüber, wie die Einhegung der Hoffnung in Adornos Werk zu verstehen ist, das sich doch grundsätzlich der Aufgabe verschreibt, „das Ganze in seiner Unwahrheit“[4] darzustellen und daraus den Imperativ einer unversöhnlichen kritischen Praxis abzuleiten.

Auf Walter Benjamins These, dass das Werk der Vergangenheit für den historischen Materialismus nicht abgeschlossen sei, erwiderte Horkheimer, dass solch theologische Auffassung mit einer materialistischen Geschichtsauffassung nicht vereinbar sei. Benjamins Erwiderung, dass „Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist“ bildet eine der Kernthesen des von **Stefan Grosz** beigetragenen Aufsatzes, der somit auch den Imperativ der Kritischen Theorie thematisiert, durch eine Aufarbeitung der deutschen Vergangenheit und die Kritik an defizitären Arten der Vergangenheitsbewältigung einen Beitrag zu leisten, damit „Auschwitz nicht noch einmal sei“[5].

Mit diesem Imperativ theoretischer Praxis wird auch der Begriff der Schuld bedeutsam, spezifisch die deutsche Schuld an dem „furchtbarste[n] Ausbruch

---

1 vgl. Traugott Koch und Klaus-Michael Kodalle und Hermann Schweppenhäuser. *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Kohlhammer. Stuttgart/ Berlin 1973.

2 vgl. Reinhard Loock. *Art. „Versöhnung“*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Schwabe. Basel 2001. S. 891–904.

3 Im Vorwort stammen alle nicht ausgewiesenen Zitate aus den Aufsätzen der betreffenden Autoren.

4 Theodor W. Adorno. *Wozu noch Philosophie*. In: ders. Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II. Suhrkamp Frankfurt a. M. 1977. S. 470.

5 Adorno. *Erziehung nach Auschwitz*. a. a. O., S. 674.

von Barbarei seit Menschengedenken“[6], der sich im Nationalsozialismus ereignet hat. Theologisch, so hebt **Oliver Vornfelds** Aufsatz an, hat die Schuld jene Beziehung zerstört, die Voraussetzung von Versöhnung wäre. Vornfeld grenzt so die Versöhnung unter Rekurs auf Karl Barth von der Erlösung ab und untersucht davon ausgehend den Begriff des „ganz Anderen“ im Werk des Theologen im Unterschied zu dem bei Adorno. Bei allen Differenzen beansprucht der Beitrag, bei Adorno Parallelen zu der von Barth konstatierten „Niederlage aller Theologie“ aufzudecken, weil jener die emanzipierte Gesellschaft als das „ganz Andere“ jenseits des historischen Horizonts verortet, da sie aus der Logik der bestehenden Gesellschaft gar nicht abgeleitet werden könne. Gleichwohl wird betont, dass Adorno sich mit dem von ihm eingeräumten „Vorrang des Objekts“ in einen deutlichen Gegensatz zu Barth stellt. Eine Differenz, die nur durch den Einbezug der Erkenntnisse weiterer Disziplinen sowie den philosophischen Anspruch Kritischer Theorie verständlich gemacht werden kann. Dies war Gegenstand weiterer Vorträge, die damit nicht zuletzt der Notwendigkeit eines erweiterten Verständnisses der Begriffe Schuld und (Un-)Versöhnlichkeit Rechnung tragen, da sie diese erst aus einer kritischen Aufarbeitung der Vergangenheit gewinnen. Wir werden darauf zurückkommen.

Das Motto des Kongresses hat seinen Platz in jenen Passagen, in denen Adorno den in der philosophischen Tradition verbürgten Systemgedanken problematisiert und das ambivalente Verhältnis einer sich neu besinnenden Philosophie zu jenem Gedanken bestimmt. Adorno entwickelt diesen Systemgedanken von Hegel her und bezieht dabei stets dessen Verhältnis zur Philosophie Kants mit ein.
Die aus diesem Verhältnis sich ergebenden Erkenntnisse betrachtet Adorno, so könnte man sagen, als letzte manifeste Stufe jener „produktiven Einheit der Geschichte der Philosophie“, in der die einzelnen Denker *in der Kritik*, d. h. in der Einheit des Problems und der Argumente, nicht aber in der bloßen Übernahme von Thesen ihre Wahrheit hatten.[7] Dieser Punkt Adornos impliziert zweierlei: Zum einen müsste der genuine Anspruch einer jeden ernstzunehmenden Philosophie in der Austragung *sachlicher* Probleme liegen, die ihren Existenzgrund – das könnte man schon mit Kant zeigen – außerhalb der

6 Adorno. *Erziehung zur Entbarbarisierung*. In: ders. Erziehung zur Mündigkeit. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1971. S. 121.

7 vgl. Adorno. *Wozu noch Philosophie*. In: ders. Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II. Suhrkamp Frankfurt a. M. 1977. S. 462.

philosophierenden Subjekte haben. Zum Anderen diagnostiziert Adorno einen Zerfall der Philosophie, der sich als ein gesellschaftlich vermittelter nicht abrupt, sondern kontinuierlich vollzogen hat und die heutiges Philosophieren vor die Aufgabe stellt, jenseits einer bloß musealen Pflege der Philosophiegeschichte ein neues Moment, nämlich „die gesellschaftliche und politische Realität in ihre Dynamik“[8] hineinzunehmen. Adorno formuliert diesen Anspruch in Anbetracht der geschichtsphilosophischen Einsicht, dass die Insistenz der klassischen Philosophie auf ihren ewigen Wahrheitsgehalt Schuld an ihrem eigenen Zerfall trägt. Jenen Wahrheitsgehalt beanspruchte sie auf Grundlage des Begriffs der Vernunft, bei Kant jene Instanz, die als ein Intelligibles einen jede Kritik erst ermöglichenden Gegensatz konstituiert, indem sie vermittelst ihres negativen Bezugs auf die Welt der Erscheinungen ihre eigene von den Gesetzen der Natur freie Sphäre erschließt. Auf diese Weise wird Vernunft zum Subjekt, das sich in seinem Denken in einen Widerpart zu dessen Objekt stellt. Der Beitrag von **Johannes Bruns** diskutiert diese Einsicht Kantischer Transzendentalphilosophie bezogen auf die Arbeit der Naturwissenschaft und zeigt dabei, dass dort eine Adäquanz zwischen Denken und Gegenstand nur durch einen vorherigen Übergriff des Subjekts auf das Objekt erreicht werden kann, dass gleichwohl diesem Subjekt aber nur eine konstitutive Funktion bei der Generierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zukomme, weil die Inhalte der zu erkennenden Natur von dieser selbst vorgegeben sind. Die in der Konsequenz formulierte Kritik am naiven Realismus, den Grund menschlicher Erkenntnis niemals einseitig im Subjekt oder im Gegenstand aufgehen lassen zu dürfen, verweist in erkenntnistheoretischer Hinsicht auf einen nicht aufzulösenden Gegensatz zwischen beiden Momenten und damit auf eine praktische Dialektik. Erst in der Praxis – und in den Funktionszusammenhang einer kapitalistischen Gesellschaft verwobene naturwissenschaftliche Arbeit ist zweifelsohne Praxis – offenbart sich die ganze Tragweite und Ambivalenz der Scheidung von intelligiblem und empirischem Subjekt.

Gesetzt, es gab die von Adorno erinnerte, produktive Einheit der Philosophiegeschichte, so können Fichte und Schelling als Fortschreiber des von Kant eröffneten Projekts betrachtet werden: Ausgehend von der ausgebliebenen Vermittlung zwischen dem Dualismus von Freiheit und Natur, die den Menschen zum Bürger zweier Welten, und Freiheit und Natur je zu einer Chimäre machte, zeichnet **Maximilian Hauer** in seinem Beitrag das gegen-

8 a. a. O., S. 470.

sätzliche Bestreben der beiden Vertreter des Deutschen Idealismus nach, die Natur aus der Sphäre menschlicher Freiheit gänzlich zu verbannen bzw. durch eine Humanisierung der Natur auch eine Naturalisierung des Menschen zu ermöglichen. Dies ist gegen Kant gerichtet, da eine Überbrückung dieser Kluft bei ihm ohne die zugesetzte, vielleicht trügerische *Hoffnung*, dass der gute Wille es schon richten werde, schwerlich gedacht werden kann. Trügerisch ist diese Hoffnung, weil der gute Wille bei Kant – das ist innerhalb seines Systems konsequent – nur als ein rein guter Wille gedacht werden kann, der zurecht nicht an seinen Ergebnissen gemessen wird, zugleich aber jede empirische Handlung als heteronome verurteilt.

> „Das ‚Reich der Freiheit', das der Vernunft innewohnende Ziel, kann nicht dadurch herbeigeführt werden, daß das Subjekt gegen die objektive Welt ausgespielt wird, wie Kant und Fichte dachten, indem sie der autonomen Person all die Freiheit zuschrieben, an der es der äußeren Welt gebricht und diese als Bereich blinder Notwendigkeit stehen ließen. […] In der endgültigen Wirklichkeit kann es keine Isolierung des freien Subjekts von der objektiven Welt geben; dieser Antagonismus muß mit allen anderen, die der Verstand erzeugt hat, aufgelöst werden."[9]

Marcuse entwickelt diesen Gedanken von Hegel her, der sich in seiner Philosophie dem Problem stellt: In Anbetracht der theoretischen Probleme in Kants Transzendentalphilosophie hebt er den Gegensatz von Vermittlung und Unmittelbarkeit auf, indem er das Kantische Ding an sich nicht mehr als Noumenon im negativen Verstande fasst, sondern als ein vom Subjekt unterschiedenes Sein, das gewusst werden kann. Aus der Spannung von Intention und Ausführung der Kantischen Philosophie heraus trachtet Hegel, den Verstand-Vernunft-Dualismus zu überwinden und die Vernunft wirklich als Grund der Synthesis des Bedingten zu erschließen. Damit wandelt sich Vernunft in den Bewegungsgrund einer transsubjektiven Wirklichkeit und verortet den Menschen innerhalb einer von ihr durchwalteten Seinstotalität, in der alle Dinge an sich bloße Erscheinungen sind, deren Bestimmung darin liegt, ihren Grund nicht in sich selbst zu haben. Freiheit wird deshalb von Hegel in eine Dialektik von Subjekt und Allgemeinheit überführt: sie bedeutet eben auch, in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit heteronome Bestimmungen in sich aufzunehmen und sich auf diese Weise als ein empirisches Subjekt zu besondern. Eine Besonderung, die erst auf Grundlage der Bedin-

9 Herbert Marcuse. *Vernunft und Revolution*. In: ders. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Vernunft und Revolution. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1989. S. 52.

gungen einer bürgerlichen Gesellschaft möglich sei und folglich auch die Anpassung an sie und die Versöhnung mit ihr einschließt. Exemplarisch lässt sich dafür die Dialektik der Hegelschen Bestimmung von Liebe anführen. Das Aufgehen in einer zunächst auf individuellen Gefühlen basierenden, monogamen Beziehung zu einem anderen Menschen hat die Setzung von heteronomen Bestimmungsgründen des Menschen als *die seinigen* zur Voraussetzung. Eine Anerkennung, die einen sodann den Schritt gehen lässt, keine selbständige Person für sich sein zu wollen und sich stattdessen in einer anderen Person zu gewinnen. Der freilich noch waltende Vernunftanspruch, die bloße Zufälligkeit von Liebe zu überwinden, geht mit Hegel über jene Anerkennung hinaus, da er die Liebe mit der Institution der Ehe in die intersubjektive Sphäre der Sittlichkeit überführt. Der Vortrag von **Julian Jopp** setzt bei diesem historischen Schritt an, der in der Rückschau die Liebe aus der „Sphäre der Sittlichkeit in die ‚Kampfzonen' von Ökonomie und abstraktem Recht" verschoben hat. Jopps Analyse zeigt unter Voraussetzung der Marxschen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft, dass die Ökonomisierung und Verrechtlichung der Liebe bis in den Spätkapitalismus jedes freiheitliche Moment in der Paarbeziehung hat verschwinden lassen und es im Grunde kein unreglementiertes Glück mehr gibt. Adornos Plädoyer, dagegen durch ein Festhalten an der Unmittelbarkeit der Liebe zu opponieren, wird dabei aber miteins von existentialistischen oder queer-theoretischen Bestimmungen der Liebe abgegrenzt. Somit ist darauf verwiesen, dass der einer Kritik zugrunde liegende Begriff nicht beliebig sein kann.

Mag sich die von Hegel aufgezeigte Selbstbewegung des Begriffs, ein objektiver und von den Subjekten losgelöster Gang des Geistes, als ein für die Kritische Theorie bedeutsames Theorem erwiesen haben, so ist darin zugleich das von dieser kritisierte „rückläufige Moment"[10] der Aufklärung angesprochen. So wie Hegel die Vernunft als ein das ganze Sein durchwaltendes Prinzip denkt und nicht umhin kommt, alle letztlich im Leid der Menschen mündenden Konflikte als notwendige Durchgangsstufen des Geistes auf dem Weg hin in die staatlich gewährte Versöhnung zu begreifen, ist der Philosophie die Aufgabe gestellt, sich kritisch mit ihrem lange durchgehaltenen Totalitätsanspruch auseinanderzusetzen, der sich historisch gerade nicht als ein

10 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung.* In: Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften, Bd 3. ‚Dialektik der Aufklärung'. Philosophische Fragmente. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1981. S. 13.

versöhnlicher erwiesen hat. Das aus diesem Grund notwendigerweise ambivalente Verhältnis Adornos zu Hegels Philosophie wird von **Alexey Weißmüller** in seinem Beitrag aufgearbeitet, in dem er die These aufstellt, dass der für Adornos Theorie zentrale Begriff der Nichtidentität erst unter Rekurs auf den Versuch der Philosophie, die Totalität zu begreifen, seinen vollen Gehalt bekomme. Zugleich ist an dieser Schnittstelle auf zwei weitere Bezugsrahmen der Kritischen Theorie einzugehen: Die Eingliederung selbst der Liebe in den totalen Vergesellschaftungszusammenhang macht deutlich, dass Hegel kein zureichendes Verständnis von dem Funktionszusammenhang der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft hatte, in der die zunächst proklamierte Besonderung der Individuen wieder aufgehoben wird – was *hier* nichts anderes als getilgt heißen kann. So wird in der kulturindustriell aufbereiteten Welt mit den Menschen unter Ausnutzung ihrer Triebbedürftigkeit „Schlitten gefahren" und die Menschen selbst in ihrer innersten Subjektivität von dem gesellschaftlichen Funktionszusammenhang durchdrungen.[11] Der aus Perspektive der Vernunft unhaltbare Widerspruch zwischen dem, was die Menschen „zuinnerst möchten", und dem, was ihnen als Wille oktroyiert wird, löst sich auf der Seite des zugerichteten empirischen Subjekts auf.[12] Dass sich das intelligible Subjekt nicht nur frei, sondern besonders auch von diesem frei wähnt, macht – innerhalb der historischen Dynamik betrachtet –[13] den ideologischen Gehalt bürgerlicher Philosophie aus, die Freiheit durch eine bloße Abstraktion von den realen Verhältnissen konservieren will. Aber das

> „vermeintlich ansichseiende Subjekt ist in sich vermittelt durch das, wovon es sich scheidet, dem Zusammenhang aller Subjekte. Durch die Vermittlung wird es selber das, was es seinem Freiheitsbewußtsein nach nicht sein will, heteronom."[14]

Zu konstatieren, dass der Zustand einer emanzipierten Gesellschaft nicht verwirklicht wurde, dies zu erklären und zugleich mit der Philosophie eingedenk ihrer versäumten Möglichkeiten wieder voranzuschreiten ist die ursprüngliche Intention Kritischer Theorie: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung ver-

11 vgl. Adorno. *Erziehung zur Mündigkeit.* In: ders. Erziehung zur Mündigkeit. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1971. S. 146.
12 vgl. Adorno. *Erziehung – wozu?*. In: ders. Erziehung zur Mündigkeit. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1971. S. 114 f.
13 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. a. a. O., S. 212 ff.
14 a. a. O., S. 213.

säumt ward."[15] Dieses ‚Programm' Kritischer Theorie wird anhand zentraler Texte der Philosophiegeschichte im Aufsatz von **Sabine Hollewedde** entwickelt. Darin wird der Gedanke einer radikalen Kritik, die das Ganze zum Gegenstand hat, nachvollzogen, indem durchweg negativ auf den Begriff der Versöhnung Bezug genommen wird. So wird das „über die Menschen hinweg sich durchsetzende (gesellschaftliche) Geschehen" nicht als eine transzendente Vernunft in ihrer historischen Realisierung begriffen, sondern als reale gesellschaftliche Bewegungsgesetze, die fortwährend Antagonismen zwischen den Menschen reproduzieren. Eine Schlussfolgerung ist dabei, dass bei Hegels Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und der in ihr vollzogenen „Glättung der Besonderheit" nicht stehen geblieben werden kann, sondern vielmehr mit Marx auf eine Analyse und zugleich auf die Beseitigung der gesellschaftlichen Ursachen für jene Antagonismen zu drängen ist.
Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* macht, wie **Raban Witt** in seinem Aufsatz thematisiert, das Kapital zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse und lässt vor diesem Hintergrund den Begriff der Totalität in einer anderen Bedeutung virulent bleiben. Ausgehend von Hegels Befund, dass eine Totalität die voraussetzungslose Ursache ihrer selbst sei, wird die kapitalistische Gesellschaft als in sich widersprüchlich ausgewiesen, was sich praktisch darin zeigt, dass sie einerseits die Freiheit des Menschen voraussetzt, Eigentümer seiner eigenen Arbeitskraft zu sein, andererseits aber auch die Menschen zur Arbeit zwingt, da diese nicht Eigentümer von Produktionsmitteln und damit von eben diesen abhängig bleiben. Durch das Hegelsche Werk wurde die Erkenntnis gewonnen, dass sämtliche gesellschaftliche Konflikte, die Rohheit und die Barbarei der Menschen, durch in den Strukturen der Gesellschaft selbst gründende Antagonismen hervorgebracht werden, womit ein realer Grund für das Bemühen der Philosophie gefunden ist, die Einheit und Allgemeinheit der Vernunft nachzuweisen.

> „Hegel betrachtet den systematischen Charakter der Philosophie als ein Produkt der historischen Situation. Die Geschichte hatte eine Stufe erreicht, bei der die Möglichkeiten, die menschliche Freiheit zu verwirklichen, auf der Hand lagen. Freiheit setzt jedoch die Wirklichkeit der Vernunft voraus. Der Mensch konnte nur dann frei sein, nur dann seine Potenzen entwickeln, wenn seine ganze Welt von einem integrierenden, rationalen Willen und von Erkenntnis beherrscht war. Das Hegelsche

15 a. a. O., S. 15.

> System nimmt einen Zustand vorweg, in dem diese Möglichkeit verwirklicht ist."[16]

Zugleich spiegelt Hegels objektiver Idealismus aber die Verfehlung der Philosophie wider, aus der Einsicht in gesellschaftliche Antagonismen heraus nicht die Konsequenz einer Kritik an dieser Gesellschaft zu ziehen. Stattdessen leitet Hegels Philosophie aus der Unbezwingbarkeit gesellschaftlicher Widersprüche die Notwendigkeit eines starken Staates ab, der durch Macht die realen Gegensätze in eine versöhnte sittliche Einheit überführt – für die Kritische Theorie eine falsche Form der Versöhnung.
Der Zustand, in den der Entwicklungsgang der kapitalistischen Gesellschaft bis heute gemündet hat, nötige Adorno zufolge aber zum Anachronismus.[17]
Wenn sich Kritische Theorie – um ein bereits genanntes Motiv zu explizieren – weiterhin mit Philosophen wie Kant, Fichte, Schelling und Hegel auseinandersetzt, dann kann diese Auseinandersetzung vernünftigerweise nur vor dem historischen Hintergrund der jeweiligen Zeit erfolgen. Solche Auseinandersetzung findet aber, so argumentiert Adorno, in den Entwürfen der Klassischen Deutschen Philosophie ein Potential für die Kritik der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft aufbewahrt, das den nachidealistischen, ideologisch ohne das Zutun von Kant, Fichte, Schelling und Hegel umso verbrämteren Gestalten der Philosophie entgegenzuhalten ist. War in der negativen Dialektik Hegels zumindest noch potentiell die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft angelegt, laufen später folgende, undialektische Theorien auf eine Affirmation des Kapitalismus und der damit verbundenen historischen Konsequenzen hinaus.
Mit Carl Schmitts *Politischem Existenzialismus* untersucht **Jan Rickermann** in seinem Beitrag exemplarisch eine solche Theorie, die sich in ihrem Denken des „unvermittelten Konflikts" zwar als antikapitalistisch und antibürgerlich gebärdet, wesentlich aber die im Kapitalismus permanent reproduzierten Krisenzustände affirmiert. So kritisiert Schmitt die Substanzlosigkeit und Verlorenheit der Menschen, bleibt aber in seiner Vorstellung von einem Wirtschaftssubjekt und dessen freier Verfügung über das Privateigentum in den gesellschaftlichen Strukturen des Liberalismus befangen. Fernab einer Einsicht in die Funktionsweise anonymer Herrschaft im Kapitalismus werden

16 Marcuse. *Vernunft und Revolution*. a. a. O., S. 32 f.
17 vgl. Adorno. *Theorie der Halbbildung*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften I. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1972. S. 121.

die gesellschaftlichen Verhältnisse von Schmitt ontologisiert und diesen nichts als eine Scheinkonkretheit entgegen gestellt.
Aufmerksamkeit gebührt gleichfalls der nach-adornitischen Philosophie (welche die Motive Kritischer Theorie durchaus aufnimmt). Michel Foucault beispielsweise sieht die Menschen auch bis ins Innerste von der Gesellschaft durchdrungen. Anders als Horkheimer und Adorno – so führt es **Felix Lang** in seinem Vortrag aus – begreift er aber Subjekt und Subjektivität pauschal als Unterwerfungsverhältnis. Lang hebt dagegen das nach Horkheimer und Adorno der Philosophie zukommende Potential hervor, „Leiden beredt werden zu lassen“[18] und sich mit der Unterwerfung nicht abzufinden. Dies verschafft auch dem subjektiven Empfinden eine veränderte Geltung und wirft Fragen nach der Idiosynkrasie kritischen Denkens auf.[19] Inwiefern solche Idiosynkrasie abzugrenzen ist von einer Naturalisierung der Begabungen, von der sich Adornos Imperativ einer Erziehung zur Mündigkeit strikt distanziert, kann hier nicht befriedigend erklärt werden. Zu betonen ist aber, dass die Kritische Theorie nicht zuletzt dem empirischem Subjekt (also den Einzelnen), indem sie dessen Leiden als das eigentlich Objektive zum Gegenstand der Reflexion macht, zu seinem Recht verhilft.
Aus all dem erklärt sich schließlich auch die herausragende Stellung, die die Ästhetik in der Kritischen Theorie Adornos einnimmt. **Marcus Döller** versucht in seinem Vortrag zu zeigen, dass die Kunst der Moderne in ihrer Selbstreflexivität die Kontingenz ästhetischer Formen erkennbar macht und als auf die Gesellschaft bezogene zugleich deren Formen als veränderbar überführt. Anders als klassische Werke haben moderne kein Entsprechungsverhältnis zwischen Teilen und Ganzem und stiften dadurch eine Zäsur in den Subjekten.
Der Beitrag von **Alexandra Colligs** untersucht (ausgehend von Kants und Goodmans Bestimmung des Begriffs der Ästhetik) Kunst auf ihr Potential, sich gegen identifizierendes oder automatisiertes Verstehen – und damit auch gegen eine Triebkraft des Faschismus zu richten. Dabei wird mit Adornos Projekt einer Negativen Dialektik eingeleitet, die angesichts verabsolutierter Herrschafts- und Repressionszusammenhänge ihre Kritik nicht auf einem positiven Gegenentwurf gründet, sondern einen solchen allenfalls als „Chiffren uneingelöster Möglichkeiten“ formuliert. Das Potential Adornos ästhetischer

18 Adorno. *Negative Dialektik*. a. a. O., S. 29.
19 vgl. Adorno. *Vorlesung über Negative Dialektik*. In: Nachgelassene Schriften Abt. IV. Vorlesungen, Bd. 16. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 49.

Theorie, unversöhnliche Gegensätze im Schein des *Als ob* zusammenzudenken, ist Anlass für die weiteren Überlegungen des Vortrags, inwiefern Ästhetik die bürgerliche (d. h. die dem Faschismus nahe) Subjektivität in eine kritische zu transformieren vermag.
Kunst übt nicht notwendigerweise solche Wirkungen aus. Schon Friedrich Nietzsche sah den Kunstgenuss als ein „Ventil, um die real existierende Entfremdung einmal einen kurzen Moment lang auszusetzen, zugleich aber auch immer wieder einzusehen, dass an ihr nicht gerüttelt werden darf um den Preis der Selbstvernichtung.“ So schreibt **Paul Stephan** über Nietzsches Analyse der Kunst als ein Narkotikum der Kultur, das von der Aufgabe einer Aufhebung der realen Widersprüche ablenkt. Mit einer immanenten Kritik (im Sinne Adornos) wird Nietzsches Philosophie in seinem Aufsatz untersucht, dabei aber auch auf die Motive Nietzsches verwiesen, die für Adornos Werk maßgeblich waren.
Kunst, die Rauschzustände erzeugt, befördert mithin die Identifikation mit der gegebenen Wirklichkeit und domestiziert einen kritischen Bezug auf sie.
In nochmal anderer Weise skizziert dies der Vortrag von **Ulrich Mathias Gerr**, der die Ideologie in Geschichte und Form des Berliner Techno aufzeigt. Der Techno wird hier als (staatlich gewährte) Methode der mentalen Wiedervereinigung im Deutschland der 90er Jahre analysiert, die aus dem Bedürfnis einer Überwindung (also Verdrängung) der Schuld des prinzipiell nicht Entschuldbaren – der Shoah – appropriiert wurde, sich zu diesem Zweck idiosynkratischer formaler Strategien bediente und als kulturelle Bewegung eine Dynamik zeitigte, die aktuellen Massenevents im ausgehenden 20. Jahrhundert zu neuer Legitimation verholfen hat.
Die Verdrängung jener Schuld, auf deren Begriff wir hiermit zurückkommen, ist keineswegs nur anhand der feiernden Massen zu konstatieren, sondern in allen Schichten der Gesellschaft – einschließlich des akademischen Betriebs.
Patrick Viol schickt seinem Vortrag die Forderung voran, den Begriff der Schuld mit einer materialistischen Gesellschaftskritik in die Diskussion hineinzuholen, da ansonsten die Leitfrage des Kongresses nach der Notwendigkeit unversöhnlicher Kritik für eine schließliche Versöhnung gar nicht beantwortet werden könne. Um gegen ein an der Aufarbeitung der Vergangenheit desinteressiertes akademisches Denken an zu gehen, entwickelt der Vortrag, durch welche Modifikationen eine materialistische Kritik sich heute als verbindlich erweisen kann – auch, um unter Rekurs auf die deutsche Schuld Kritik und Versöhnung über ein äußeres Bestimmungsverhältnis hinaus in Beziehung bringen zu können.

Anna-Sophie Schönfelder und **Matthias Spekker** tragen einen Aufsatz bei, der von unterschiedlichen Marx-Rezeptionen anhebt und gegen die darin aufzufindenden Vereinseitigungen die originäre Formierung Marxscher Kritik „im Handgemenge" behauptet. Dadurch wird betont, dass Marxsche Kritik als eine negativ zur Gesellschaft gestellte wesentlich eine auf Gegner gerichtete ist, was hier an Marx' Entfaltung der Kritik der politischen Ökonomie gegen Proudhon sowie seinem Blick auf die britische Herrschaft in Indien exemplarisch verdeutlicht wird. Auch dieser Vortrag kann damit als ein Restitutionsversuch der Philosophie als solch einer Disziplin verstanden werden, die sich einmischt und sich unter Verwendung der ihr zur Verfügung stehenden Mittel mit affirmativen Theorieverfechtern anlegt.

Kritische Theorie, so zeigt sich, fügt sich explizit in die Marxsche Tradition und konstituiert sich vermittelst der zunächst paradoxen Einsicht, dass Marx in der Aufhebung der Philosophie – d. h. der Zurückführung philosophischer Begriffe auf wesentlich gesellschaftlich-ökonomische Kategorien – zugleich die Möglichkeitsbedingung ihrer Verwirklichung sehen wollte. Auf diese Verwirklichung ist angesichts der Kontinuitäten in der Geschichte zu pochen, freilich unter dem Korrektiv, dass „Praxis […] nicht mehr die Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation [ist], sondern meist der Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte."[20] Schlagendes Indiz dafür ist – und damit wären wir bei unserem Ausgangspunkt angelangt – der durchfunktionalisierte akademische Betrieb, in dem man sich allenfalls mit den richtigen Regeln der Geschicklichkeit, kaum aber mit abweichenden Gedanken bewähren kann.

Die sehr hohe Resonanz auf eine Veranstaltung zur Kritischen Theorie in der Tradition Adornos verweist, gerade weil sie von jungen Nachwuchswissenschaftlern zahlreicher Universitäten kam, auf ein spezifisches theoretisches Interesse seitens ‚zukünftiger' Philosophen und auf einen Unmut gegenüber dem, was derzeit sonst als Kritik im akademischen Betrieb floriert. Wir möchten daher den Kongress insbesondere als eine subtile Form des Widerstands gegen die zunehmende Marginalisierung der Kritischen Theorie in jener Tradition verstanden wissen. Diese wird zunehmend auch an der Universität Oldenburg *exekutiv* vollzogen, obwohl sie seit langem mit genau diesem Schwerpunkt Studierende aus ganz Deutschland in ihren Fachmasterstudiengang Philosophie zieht und darüber hinaus dem philosophischen Institut eine

20 Adorno. *Negative Dialektik*. a. a. O., S. 15.

hohe Anziehungskraft bei den Studierenden anderer Fächer verschafft. Wir sehen dies durch die hohe Besucherzahl auf dem Kongress einmal mehr bestätigt. Es gibt nach wie vor das Bedürfnis nach einem Kritikbegriff, der sich nicht in die Ordnung des akademischen Betriebs einordnen lässt. Ein Referent, **Max Molly**, setzt mit Adornos und Horkheimers Argument auseinander, dass der Drang nach Ordnung eine Form der Regression sei, gegen die sich Kritische Theorie sträubt – es geht um die Negation des Bestehenden in der intellektuellen Durchdringung der Gesellschaft. Diese Durchdringung wird nicht durch eine inhaltliche Programmatik reguliert und entwirft darum Ideen der Versöhnung nur momenthaft, wie Molly anhand exemplarischer Textstellen aufzuzeigen bestrebt ist. Versöhnung und Emanzipation werden als Entwicklung gedacht (gleich der Aufklärung bei Kant), die allein durch eine fortwährende Herstellung der Nichtidentität zu initiieren ist. Es geht ihr und auch unserem Kongress nicht darum, der Kritischen Theorie als einem Status quo zum „Sieg" zu verhelfen, sondern darum, ein Anliegen zu wahren, das der Wissenschaft verloren gegangen zu sein scheint. Gewiss sind auch die in diesem Band versammelten Aufsätze – genauer betrachtet – nicht so gradlinig in eine Einheit zu bringen wie es diese Einleitung suggeriert. Wir hoffen dennoch, trotz der durch diese Synthesen verübten Gewalt, dem Potential unseres Gegenübers durch diesen Kongress gerecht geworden zu sein und allen einen Raum geboten zu haben, um der akademischen Welt den wirklichen Realitätssinn, der sich der Affirmation von Autorität entzieht, entgegen zu stemmen.

„Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloß Seiende, die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging."[21]

Abschließend möchten wir uns bei allen bedanken, die sich an diesem Projekt beteiligt haben. Dieser Dank gilt neben den Referenten zuallererst dem Fachschaftsrat Philosophie und seinen Freunden, ohne deren Einsatz weder der Kongress noch das kulturelle Rahmenprogramm so gut über die Bühne gegangen wären. Dies sind namentlich: Sven Ole Ulrichs, Nancy Heinl, Johannes Bruns, Fabian Ott, Raban Witt, Greta Staufenbiel, Martin Ksellmann, Marina Hinkel, Jonas Rühl, Peter Kathmann, Eva Schönwald und Marie Florentine Holte. Lou Kordts danken wir für gestalterische Tipps und das Design

21 a. a. O., S. 31.

des Kongress-Logos. David Barteczko gebührt Dank für die musikalische Untermalung des Abendprogramms, Ulrich Ruschig für seine Moderationen und Samuel Klar für die Unterstützung in administrativen Fragen. Beim Institut für Philosophie in Oldenburg bedanken wir uns für die finanzielle Grundabsicherung des Kongresses, beim *polyester* und dem *Cine k* für die gute Zusammenarbeit bei der Durchführung des kulturellen Rahmenprogramms. Beim BIS-Verlag möchten wir uns für die freundliche Unterstützung bei der Realisierung dieses Bandes bedanken. Zuletzt danken wir Martin Vialon, der zu den wenigen Institutsmitgliedern gehörte, die unser Projekt vorbehaltlos unterstützten. Wir freuen uns daher, ihm im Anschluss an diese Einleitung Platz für Vorbemerkungen einzuräumen, die den Kongress resümieren und zugleich einen eigenen inhaltlichen Beitrag zum auf dem Kongress verhandelten Gegenstand liefern.

Jaro Ehlers, Ulrich Mathias Gerr, Eike Köhler, Steffen Stolzenberger

Oldenburg, im März 2016

Martin Vialon

Theodor W. Adorno: „Kritik und Versöhnung“ als Aufgabe ohne Ende.

Vorbemerkungen zum Oldenburger Tagungsband

„Denn niemand lebt davon, daß er viele Güter hat.“

Lk 12,5

I.

Vier junge Mitstreiter machten das scheinbar Unmögliche doch möglich und stellten Mitte Januar 2015 den dreitägigen Kongress *Kritik und Versöhnung* an der Universität Oldenburg auf die Beine. Die studentische Initiative geht auf Jaro Ehlers, Ulrich Mathias Gerr, Eike Köhler und Steffen Stolzenberger zurück, die als Angehörige der Fachschaft Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg eine eigenständige Tagungskonzeption entwickelten und umsetzten, die an anderen bundesdeutschen Philosophie-Instituten bisher nicht in dieser Form zu beobachten war. Die bemerkenswerte Originalität und der Seltenheitscharakter der Tagungsveranstaltung bestand darin, dass sich das Quartett (Stolzenberger lehrt mittlerweile als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Braunschweiger Seminar für Philosophie) eines wesentlichen und im internationalen Forschungskontext der Kritischen Theorie Frankfurter Provenienz vernachlässigten Themas annahm, das aufgrund seiner transdisziplinären Ausrichtung auch Beiträge mit kulturwissenschaftlichen, historischen, ästhetischen, geschichtsphilosophischen, theologischen und soziologischen Aspekten berücksichtigte.

Der Kongress figurierte unter dem antithetisch gewählten Adorno-Motto „Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt."[1] Damit war die Zielrichtung der Veranstaltung vorgegeben, denn Adornos Praxisbegriff hält an einem Moment der Begriffsarbeit als Ausweis der Resistenz des Denkens fest, welches aufgedrängte Positivitäten, dogmatische Meinungen, erpresste Versöhnungsversuche oder blinden Aktionismus verwirft. Deshalb betonte Adorno angesichts seiner Auseinandersetzung mit radikalen Teilen der Studentenbewegung, dass das Denken „die Wut sublimiert"[2] und intellektuell eingreifende Tätigkeit als Korrektur unüberlegter oder spontaneistischer Praxis zu betrachten sei. Adornos Kritik bezog sich auf die Besetzung des Instituts für Sozialforschung vom 7. Januar 1969, wodurch derjenige drangsaliert und beleidigt wurde, der den Abbau autoritärer Strukturen durch seine wissenschaftliche Theoriebildung befördert hatte. Enttäuschend war für Adorno, dass die Außerkraftsetzung des Lehrbetriebs ausgerechnet sein begabtester Schüler Hans-Jürgen Krahl (1943–1970) organisierte, der sie als Cheftheoretiker des *Sozialistischen Deutschen Studentenbundes* (SDS) obendrein medienwirksam initiierte, um von dessen drohendem Zerfall abzulenken.[3]

Verübelt hatte der SDS die polizeiliche Räumung des Instituts sowie den Umstand, dass sich Adorno nicht mit einem entlastenden Gutachten über die Rolle des Berliner Kommunarden Fritz Teufel (1943–2010) beim Berliner „Pudding-Attentat" (April 1967) beteiligte, welches dem amerikanischen Vizepräsidenten Hubert Horatio Humphrey gegolten hatte.[4] Ungeachtet der

1 Theodor W. Adorno. *Negative Dialektik*. In: ders. Gesammelte Schriften. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Hrsg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Bd. 6. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1997. S. 31. Das Zitat lautet im Zusammenhang: „Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloß Seiende, die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging."

2 Adorno. *Resignation*. In: ders. Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1977. S. 798.

3 vgl. Detlev Claussen. *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie.* Fischer. Frankfurt a. M. 2003. S. 398 f.

4 Aus Briefdiskussionen mit befreundeten Kollegen geht hervor, dass Adorno die studentische Aktion als Beitrag zur „Technokratisierung der Universität" charakterisierte, die sie eigentlich verhindern wollte. Angesichts des gereizten politischen Klimas brachte vor allem Herbert Marcuse mehr Verständnis für die studentischen Belange auf. Adorno hob seinen alten Freund in die Rolle eines Seelsorgers, von dem er Verständnis für seine prekäre Situation erhoffte. Vgl. Adorno. *Kritik der Pseudo-Aktivität. Adornos Verhältnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz*. In: Frankfurter Adorno-Blätter VI. Wallstein.

Frankfurter Ereignisse, die im Kontext des Todes von Benno Ohnesorg[5] und dem Attentat auf Rudi Dutschke (11. April 1968) als begnadeten Agitator des SDS sowie die Proteste gegen die Notstandsgesetze und den Vietnam-Krieg zu situieren sind, entspricht Adornos dialektisches Subjekt-Objekt-Konzept nicht einer rein hegelianisch-idealistischen Herangehensweise. Denn Adorno war ein Philosoph, der die Bedingungen verdinglichter Waren- und Tauschverhältnisse untersuchte und ebendarum das Marx-Diktum nicht verneinte, dass das Bewusstsein als gesellschaftliches und von Menschen geformtes Produkt zu betrachten sei, in welchem sich das Leben und die historisch-materiellen Formen als bestimmende Faktoren entfalten.[6]

In exemplarischer Weise verdeutlichte Adorno sein Verständnis marxistischer Methodologie in dem Vortrag *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, den er im April 1968 auf dem deutschen Soziologentag in Frankfurt präsentierte. Die semantische Bedeutung beider im Aufsatztitel verwendeten Substantive bezieht sich auf den Unterschied zwischen den strukturellen Bedingungen kapitalistischer Produktionsverhältnisse und den Produktivkräften, deren Bewusstsein nicht zwangsläufig zur Herausbildung eines revolutionären Klassenbewusstseins führen muss. Gleichwohl setzt Adorno beide Begriffe in ein Korrelationsverhältnis, indem der Terminus des Spätkapitalismus den Produktionsverhältnissen und die Industriegesellschaft den durch sie erzeugten Produktivkräften entspricht. Sie bilden die Kategorie der „Apparatur", die Adorno als Kennzeichnung der Vorgänge einer dynamischen Entwicklung heranzieht. Materieller Reichtum entsteht aufgrund der Exploitation von Lohnarbeit, die vermittels industriekapitalistischer Warenproduktion und den aus ihr entspringenden Revenuen und Renten erzeugt wird:

> „Industrielle Arbeit ist über die Grenzen der politischen Systeme hinaus zum Muster der Gesellschaft geworden. Zur Totalität entwickelte sie sich dadurch, daß Verfahrensweisen, die den industriellen sich ähneln, ökonomisch zwangsläufig sich auch auf Bereiche der materiellen Produktion, auf Verwaltung, auf die Distributionssphäre und die, welche

---

Göttingen 2000. S. 42–116 (Adorno an Marcuse: 24.1.1969, 14.2.1969, 5.5.1969, 19.6.1969), hier: S. 91 f., S. 95 f., S. 102–104 und S. 109–112 sowie die werkgenetische Überblicksdarstellung, die Adornos späten Praxisbegriff betrifft: Stefan Müller-Doohm. *Adorno. Eine Biographie*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 692–706.

5 Ohnesorg wurde während einer Demonstration gegen den persischen Schah-Besuch am 2. Juni 1967 in Berlin erschossen.

6 Karl Marx. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Dietz. Berlin 1969. S. 26 (fortan zitiert: MEW).

> sich Kultur nennt, ausdehnen. Demgegenüber ist die Gesellschaft Kapitalismus in ihren Produktions*verhältnissen*. Stets noch sind die Menschen, was sie nach der Marxischen Analyse um die Mitte des 19. Jahrhunderts waren: Anhängsel an die Maschinerie, nicht mehr bloß buchstäblich die Arbeiter, welche nach der Beschaffenheit der Maschinen sich einzurichten haben, die sie bedienen, sondern weit darüber hinaus metaphorisch, bis in ihre intimsten Regungen hinein genötigt, dem Gesellschaftsmechanismus als Rollenträger sich einzuordnen und ohne Reservat nach ihm sich zu modeln. Produziert wird wie ehedem um des Profits willen. Über alles zu Zeiten von Marx Absehbare hinaus sind die Bedürfnisse, die es potentiell längst waren, vollends zu Funktionen des Produktionsapparates geworden, nicht umgekehrt. Sie werden total gesteuert."[7]

Der Nachvollzug von Adornos Argumentation wird dadurch erschwert, dass er in diesem Essay, wie auch in den meisten seiner anderen Schriften, keine genauen Hinweise auf die Herkunft seiner Quellen gibt. Man kann oft nur erahnen, wie sich die Konstruktion der Begriffe gestaltet, was nicht gegen marxistische Kategorien, sondern gegen deren allzu lässige und aus ihrem Kontext herausgelöste Handhabung spricht, denn teils werden die in ihnen enthaltenen Antinomien weder aufgelöst, noch Marx' eigene analytischen Erweiterungen berücksichtigt. So auch an dieser Stelle, wo Adorno auf die sorgfältige Merkmalsbestimmung des Produktionsverhältnisses verzichtet. Es nimmt zunächst eine nicht-antagonistische Form an und besteht in der Aneignung der Produktionsmittel, weshalb Marx von dem Primat der Produktionsverhältnisse sprach:

> „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen."[8]

Der als Entsprechung gefasste Zusammenhang zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften verdeutlicht, dass letztere nicht als unabhängige Einflussgrößen agieren, sondern das kapitalistische Produktionsverhältnis selbst betreffen. Nichtsdestotrotz ist Marx' eingeschlossene Unterscheidung als analytische Differenz zu betrachten, weil zu den Produktivkräften dieselben Elemente gehören, deren Kombination auch für die Produktionsverhält-

7 Adorno. *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Einleitungsreferat auf dem 16. Deutschen Soziologentag*. In: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften 1. S. 361.

8 Marx. *Zur Kritik der politischen Ökonomie – Vorwort*. MEW 13. S. 8.

nisse charakteristisch sind: Produktionsmittel, Arbeiter, Unternehmensstruktur und wissenschaftlich-technische Verfahrensweisen, in denen der Produktionsprozess als Kooperationsform dieser Teile verläuft. Dabei vollzieht sich der historische Übergang von der Manufakturproduktion zum Maschinenwesen und zur Automation durch die Entwicklung des Widerspruchs zwischen Kapital und Proletariat:

> „Sobald die Verkürzung des Arbeitstags […] zwangsgesetzlich wird, wird die Maschine in der Hand des Kapitals zum objektiven und systematisch angewandten Mittel, mehr Arbeit in derselben Zeit zu erpressen. Es geschieht dies in doppelter Weise: durch erhöhte Geschwindigkeit der Maschinen und erweiterten Umfang der von demselben Arbeiter zu überwachenden Maschine oder seines Arbeitsfeldes."[9]

Der pulverisierte Arbeitsprozess maschineller Produktionsweise lässt sich nicht wie bei Adorno auf das einfache Widerspruchsverhältnis zwischen der unaufhaltsamen Entwicklung der Produktionsweise und der Abgestumpftheit der Produktivkräfte reduzieren. Die Mehrwertlogik treibt die Entwicklung des Reichtums voran, und zwar unter Konkurrenzbedingungen, die den Kapitalisten zwingen, die Produktivität durch den Einsatz immer intensiverer und auf Beschleunigungsmaximierung ausgelegter Maschinen zu erhöhen.[10] Insofern stellt Marx, anders als Adorno, eine Rangfolge in der Beziehung von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften her. Die den Produktionsverhältnissen zukommende Priorität als Erzeugungsverhältnisse des gesellschaftlichen Lebens sind an die Auffassung des Mehrwerts als „direkter Zweck und bestimmendes Motiv"[11] gekoppelt, woraus zugleich die „Kehrseite"[12] der Distributions-und Verteilungsverhältnisse des Kapitals und dessen Renditen hervorgehen.

Indessen hatte Adorno darauf verzichtet, die ökonomische Feinanalyse der Wesenslogik des Kapitals mit Marx' politischer Theorie zu verknüpfen, wie sie in der *Deutschen Ideologie*, im *Kommunistischen Manifest* (1848) oder auch am Ende des dritten Kapitalbandes bei der Bestimmung ökonomischer

9 Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals.* MEW 23. S. 434.
10 vgl. Marx. *Das Kapital (Bd. 1)*. MEW 23. S. 408 f., S. 427 f., S. 431 f.
11 Marx. *Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, erster Theil. Buch III. Der Gesamtprocess der kapitalistischen Produktion. Kapitel I. bis XXVII*. MEW 25. S. 887.
12 a. a. O., S. 885.

Krisen darlegt wurde.[13] Dieser Aspekt wurde von Hans-Jürgen Krahl bei der Bewertung von Adornos Vortrag auf dem Soziologentag unterstrichen:

> „Zwar bestand Adorno in seinem Referat auf dem deutschen Soziologentag zu Recht und mit Nachdruck auf der Geltung der marxistischen Orthodoxie: die industriellen Produktivkräfte seien immer noch in kapitalistischen Produktionsverhältnissen organisiert, und die politische Herrschaft beruhe nach wie vor auf der ökonomischen Ausbeutung der Lohnarbeiter. Doch so sehr seine Orthodoxie auch in Konflikt mit der herrschenden Westdeutschen Soziologie auf jener Tagung geriet, so musste sie doch folgenlos bleiben, denn die kategorialen Formen waren nicht auf die materiale Geschichte bezogen."[14]

Adornos nicht anti-dialektisches, aber durch politischen Impuls gebremstes Verständnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklärt sich aus den Vorbehalten, die er gegenüber der Klassenkampftheorie hatte. Deren Aktualisierung machte Georg Lukács in seiner Essaysammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) bewusst, die Adorno, trotz anfänglich persönlicher Bewunderung wegen der politischen Konsequenzen missbilligte, war doch das Buch 1968 als Neuauflage im Luchterhand Verlag erschienen.[15] Aber Adorno war kein Anti-Marxist: der Frankfurter Vortrag galt vielmehr auch der Kritik des wirtschaftspolitischen Interventionismus, der den Lohnabhängigen nicht „systemfremd aufgepfropft, sondern systemimmanent [als] Inbegriff von Selbstverteidigung"[16] bestehender Ausgangsbedingungen des Kapitalismus erscheinen musste (Teilung der Gesellschaft in zwei Klassen: wenige Eigentumsbesitzer und viele Eigentumslose, die ihre Arbeitskraft den Besitzern der Produktionsmittel verkaufen). In diesem Kontext erweist sich Krahls Kritik als unangebracht und sollte entsprechend abgemildert werden,

13 a. a. O., S. 891.

14 Hans-Jürgen Krahl. *Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos*. In: ders. Konstitution und Klassenkampf. Schriften und Reden 1966–1970. Neue Kritik. Frankfurt a. M. 1985. S. 288.

15 vgl. Adornos Schilderung vom 7.6.1925 gegenüber Siegfried Kracauer über die persönliche Zusammenkunft mit Lukács in Wien: „Mein ersten Eindruck war groß und tief; ein kleiner zarter, ungeschickt blonder Ostjude, mit einer talmudischen Nase und wunderbaren, unergründlichen Augen; in einem leinenen Sportanzug recht gelehrtenhaft, aber mit einer ganz konventionslosen, totenhaft klaren und milden Atmosphäre um sich, durch die von der Person nur Schüchternheit leise durchdringt." (Theodor W. Adorno und Siegfried Kracauer. *Briefwechsel 1923–1966*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2008. S. 79; vgl. ferner Nicolas Tertulian. *Lukács – Adorno: Polemiken und Missverständnisse.* In: Lukács 2005. Jahrbuch der Internationalen Lukács-Gesellschaft, 9. Jg. Hrsg. v. Frank Benseler und Werner Jung. Aisthesis. Bielefeld 2005. S. 69–92.

16 Adorno. *Spätkapitalismus und Industriegesellschaft?* S. 367.

weil Adorno in die geschichtliche Endstufe des Wohlfahrt- und Sozialstaates (1945 bis zur ersten Ölkrise von 1973) hineinsprach, die sich, trotz beginnender Rezession,[17] durch weitgehende Vollbeschäftigung der Arbeiterklasse auszeichnete, wodurch die zahlungsfähige Nachfrage erhöht und weiteres Wirtschaftswachstum entstand.

Dergestalt überwog innerhalb dieser historischen Umschlagphase der Organisation von Arbeit und Kapital der Konsenskorporatismus, zumal die Arbeiterklasse manche Zugeständnisse zu ihren Gunsten erreichen konnte. Einerseits gab es, trotz Automatisierung, keine Massenarbeitslosigkeit, sondern das Nebeneinander von Arbeitskräftemangel und Kapitalüberproduktion, wodurch die Migration aus Ländern wie Italien oder der Türkei begünstigt wurde; andererseits trug der monopolistisch und zunehmend multinational organisierte Spätkapitalismus dazu bei, dass die Arbeiterklasse im Arbeits- und Lebensprozess (Betrieb, Konsum, Freizeit) ein Bewusstsein von ihrer Ausbeutung und Manipulation zu einem bedeutenden Teil verloren hatte.[18] Gerade deshalb richtete die Studentenbewegung einen ihrer Hauptangriffe gegen die Massenmedien (Springer-Blockade, April 1968), so dass die Legende über den sozialen Fortschritt, den die angeblich krisenfeste Marktwirtschaft zusicherte, nachhaltig in Frage gestellt werden konnte. Nichts anderes tat der Frankfurter Philosoph, als er durch den Begriff der „formierten Gesellschaft“[19] den geschichtlichen Strukturwandel des Spätkapitalismus zum Ausdruck brachte. Adorno warnte vor der wachsenden Bedrohung der Beschäftigungslosigkeit durch Automation, der Konzentration von Wirtschaftsmacht in wenigen Großkonzernen, die Gefährdung der Tarifautonomie der Gewerkschaften und den Trend zur Einengung demokratischer Freiheiten – Krisenphänomene, die auf einen Generalnenner gebracht wurden: „Alles ist Eins.“[20]

Ebenso genial wie auch typisch ist für Adornos Argumentationstechnik als prozessualer Habitus seines Philosophierens, dass er die Kritik eines brisanten wirtschaftlichen und sozialpolitischen Vorgangs der Gegenwart durch die

17 vgl. Ernest Mandel. *Die deutsche Wirtschaftskrise. Lehren der Rezession 1966/ 67*. Europäische Verlagsanstalt. Frankfurt a. M. 1967. S. 5–15.
18 vgl. Mandel. *Der Spätkapitalismus. Versuch einer marxistischen Erklärung*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1972. S. 438 f.
19 Adorno. *Spätkapitalismus und Industriegesellschaft?* S. 368.
20 a. a. O., S. 369.

Verkehrung des ursprünglichen Titels von Goethes Gedicht *Eins und Alles*[21] begründet. Das Gedicht stammt aus Goethes später Lebensphase, die er zivilisationskritisch als Maschinenzeitalter der Dampfturbinen bezeichnete[22] und ist im weiteren Zusammenhang seines Entelechie- und Morphologie-Begriffs aristotelischer Prägung zu situieren. In dem Gedicht heißt es:

> „[…] Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
> Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen
> Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
> Teilnehmend führen guten Geister,
> Gelinde leitend, höchst Meister,
> Zu dem, der alles schafft und schuf.
>
> Und umzuschaffen das Geschaffne,
> Damit sich's nicht zum Starren waffne,
> Wirkt ewiges lebendiges Tun. […]."[23]

Goethe geht davon aus, dass durch Formwerdung allen belebten Dingen ihre jeweiligen Eigentümlichkeiten verliehen werden. Im Prozess des Herausquellens aus der Materie können die in ihr enthaltenen Potenzen zur Gestaltungsentfaltung gelangen. Er verarbeitet in dem Gedicht Aristoteles' Auffassung der „Seele" als das „Prinzip der Lebewesen"[24] und deutet auf den Begriff der Entelechie hin, denn sie ist dasjenige, was den Zweck als zu realisierendes Ziel in sich trägt.[25] Die Wirkung der Seele als Substanz des Körpers beruht auf ihrer ursächlichen Antriebsenergie, sich aktiv verwirklichend im Stoff der Dinge immer weiter im Raum als Nebeneinander und in der Zeit als Nacheinander ausprägen zu können.

Diese Potentialität ist bei Goethe im poetischen Bild der Polarität von Starrheit und Steigerung als Tätigkeit zum Ausdruck gelangt: Mensch, Natur und

---

21 Johann Wolfgang v. Goethe. *Eins und Alles.* In: ders. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band I (Gedichte und Epen I). Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1982. S. 368 f.

22 vgl. *Goethe an Carl Friedrich Zelter: 6. Juni 1825.* In: Johann Wolfgang v. Goethe. Briefe, Band 4. Briefe der Jahre 1821–1832. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Robert Madelkow. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1988. S. 146: „Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe und alle mögliche Fazilitäten der Kommunikation sind es worauf die gebildete Welt ausgeht, sich zu überbieten, zu überbilden und dadurch in der Mittelmäßigkeit zu verharren."

23 Goethe. *Eins und Alles.* S. 369.

24 Aristoteles. *Über die Seele.* Nach der Übersetzung von Willy Theiler bearbeitet von Horst Seidl. In: ders. Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd 6. Felix Meiner. Hamburg 1995. S. 1 (402a, 1. Buch, Kapitel 1).

25 a. a. O., S. 28 (412a, 2. Buch, Kapitel 1).

Welt sind ein ständiger, sich bewegender Erzeugungsprozess, in dem die vielfältigen Phänomene als innere und äußere Einheit erfasst werden. Goethes phänomenologische Gesamtschau, die mittels der Transmissionskategorie der Entelechie erschließbar ist, liegt auch den Elegien über die Metamorphose der Tiere und Pflanzen und seinen Essays zur Naturkunde zugrunde. Sie richtet sich gegen die analytisch-reduktionistische Zerlegungspraxis moderner Naturwissenschaft, wodurch die Fülle lebendiger Gestaltwerdung aus dem Blick entschwindet. Adorno musste gewissermaßen die bei Goethe schon vorhandenen Zweifel am frühindustriellen Automatismus radikalisieren, weshalb er durch die Inversion des Gedichttitels die unabweisliche Gefahr der Entropie kenntlich machte. Denn der gesamte Spätkapitalismus könnte im extremsten Finalitätshorizont als apokalyptischer Wärmetod („Alles ist Eins“) zerschmelzen: „Die Verselbständigung des Systems gegenüber allen, auch den Verfügenden, hat einen Grenzwert erreicht.“[26]

II.

Aspekte des kapitalismuskritischen Teils von Adornos Philosophie wurden während der Tagung eigens von Raban Witt mitbedacht, der zum Gegenstand *Kritische Verzweiflung und begriffsloses Tun* sprach. Witts Ausführungen gehörten zu den besten Präsentationen, weil sie sich auch auf Marx’ einfache Formel G – W – G‘ (Geld, Ware, Geld + Mehrwert) der Kapitalvermehrung bezogen, die als das die gesamte Gesellschaft beherrschende Tauschwertprinzip fungiert.[27] Die fachliche Qualität von insgesamt 20 präsentierten Vorträgen, die hiermit nun als Verschriftlichung vorliegen, war das Resultat einer Auswahl von über 50 eingesendeten Vorschlägen. Beruhend auf der genauen Durchsicht und Erörterung der eingesandten Themen, die von den Veranstaltern vorzunehmen war, konnte ein insgesamt hohes akademisches Niveau erreicht werden. Es steht durchaus in einem Korrelationsverhältnis mit der großen Resonanz, die der Kongress erzielte, denn etwa 250 Teilnehmer hatten die Veranstaltung und deren kulturelles Rahmenprogramm besucht.

Ein besonderer Publikumsmagnet wurde mit dem emeritierten Philosophieprofessor Klaus-Michael Kodalle (Universität Jena) gewonnen. Als ausgewiesener Ethiker und Kenner der Kritischen Theorie gelang es Kodalle in seinem Eröffnungsvortrag „*Negativ und nicht anders!“ Kein richtiges Leben*

26 Adorno. *Spätkapitalismus und Industriegesellschaft?* S. 369.
27 vgl. Marx. *Das Kapital (Bd. 1)*. S. 165.

im Falschen? Beobachtungen und Metareflexionen zur Kritischen Theorie wichtige Scharnier- und Schaltstellen des Denkens bei Adorno zu verdeutlichen. Nachdrücklich bedankte sich das über die Grenzen Oldenburgs hinaus angereiste Publikum, dass die gegenwartsbezogene Bedeutung von Adornos Philosophie und die insgesamt mentalitätsgeschichtliche Ausrichtung der Tagung klargemacht wurde. Dass Kodalles eigener Begriff der „Verzeihung" mit Adornos Versöhnungsformel korrespondiert, geht aus dem philosophiehistorischen Überblick hervor, der die im Juden- und Christentum und in der Stoa verwurzelte Vergebungsbereitschaft offenlegt. Diese Voraussetzung ist notwendig, um aus individueller und gesellschaftlicher Schuldverstrickung herausgelangen zu können.[28]

Als weitere Attraktion der Tagung erwies sich gleichfalls das kulturelle Rahmenprogramm mit seinem Schwerpunkt im Bereich der Ästhetik und abschließenden Diskussion eines Ethiktextes von Karl Jaspers, der sich auf die Vergangenheitsbewältigung nationalsozialistischer Verbrechen bezog. Dabei war der Wechsel des genius loci eine gute Entscheidung, denn neben dem Veranstaltungsort für die Präsentation der Fachvorträge, die im Verwaltungsgebäude am Campus Haarentor stattfanden, wurden mit dem *Polyester* (Am Stadtmuseum 15) und *Karl Jaspers-Haus* (Unter den Eichen 22) zwei öffentliche Einrichtungen ausgewählt, die in Oldenburg als wichtige Impulsgeber alternativer und bürgerlicher Kulturvermittlung gelten. Auf der Bühne im *Polyester* wurden verschiedene literarische, von Studierenden verfasste Prosatexte und Gedichte vorgetragen, die der Solo- und Akustik-Gitarrist *Kosmoberkh* in Szene setzte. Es begeisterten die Zuhörer Nancy Heinl durch ihre experimentelle und ins Staccato gesteigerte Prosa über die Befindlichkeit des Ich im täglichen Ausnahmezustand und Marie Florentine Holte, die ihre zartnachdenklichen Gedichte „Widerspruchs-Wahrheit" und „Frage und Antwort" vortrug. Ausschnitte aus großen europäischen Erzählwerken rezitierten Steffen Stolzenberger, Martin Vialon und Michael Heidemann, die sich auf Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930/32), Peter Weiss' antifaschistische Passionstrilogie *Die Ästhetik des Widerstands* (1975/81) und die existentielle Kurzprosa bezogen, die aus der Hand des russischen Avantgarde-Schriftstellers Daniil Charms (1905–1942) stammte.

28 vgl. Klaus-Michael Kodalle. *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse.* Wilhelm Fink Verlag. Paderborn 2013.

Diese fiktionalen Erzählmittel der Literatur entfalteten Gedankenkaskaden des Geistes, die den auf die Katastrophe zusteuernden Weltzustand ins Auge fassen, dem Adornos kritische Reflexionen gelten. Viele Überschneidungen, die zwischen den imaginativen Gestaltungsmöglichkeiten der Literatur bei Musil, Weiss und Charms sowie den begrifflichen Analyseinstrumenten kritischer Philosophie bestehen, zeigten sich darin, dass diese Schriftsteller die Krisenphänomene der Moderne im 20. Jahrhundert als Zerfallserscheinungen des westlichen Spätkapitalismus und der östlichen Verbürokratisierung stalinistischer Herrschaft begreifen. Während Musil in seinem Roman den Degenerationsprozess der Donaumonarchie nachzeichnete, hatten Weiss und Charms in ihren Erzählwerken die gesamte Tragödie der Liquidation linker Intelligenz durch die Nazis und Schergen sowjetischer Verfolgungsorgane geschildert. Diese großen west-östlichen Dichtungen markieren exemplarisch, dass kritische Mimesis und Mnemosyne zur Stilistik zählen, die Adorno in den späten Ästhetik-Vorlesungen als Vermögen der Kunst heranzog, um darzulegen, dass das *promesse du bonheur* im Kunstwerk als ein Bruch mit der Wirklichkeit erscheint.[29] Das Glücksversprechen muss doppeldeutig bleiben, weil alle große bürgerliche und moderne Kunst auf nichtidentische Weise gewaltvolle Exzesse ramponierter Wirklichkeit negiert. Dergestalt können mittels ästhetischer Formen, die konträr zur Realität aufgebaut sind, je individuelle und universale Hoffnungen auf ein angstfreies Leben und die Erinnerung an vergessene Leiden der Opfer und ihrer Namen geschichtlich erfahrbar gemacht werden. Gerade deshalb war es bedeutsam, dass Michael Heidemann an die nichtaffirmative Dichtung Daniil Charms' erinnerte, der 1941 wegen unterstellter sowjetfeindlicher Aktivitäten verurteilt wurde und ein Jahr später in einem Psychiatrie-Gefängnis in Leningrad verstarb.[30]

Der Tagungsabschluss wurde im Jaspers-Haus begangen, das der Oldenburger Psychiater und Ideenhistoriker Matthias Bormuth als Vorsitzender der Karl Jaspers-Gesellschaft leitet und als Treffpunkt zur Verfügung stellte. Besprochen wurde der anklagende Nachkriegsessay *Zur Schuldfrage* (1946), in dem Japsers die Kategorien der kriminellen, politischen, moralischen und metaphysischen Schuld bestimmte, wonach die NS-Verbrechen und das

29 vgl. Adorno. *Ästhetische Theorie [posthum]*. In: ders. Gesammelte Schriften, Bd. 7. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970. S. 204.

30 vgl. Gudrun Lehmann. *Fallen und Verschwinden. Daniil Charms. Leben und Werk.* Arco Verlag. Wuppertal 2010.

Mitmachen der deutschen Bevölkerung eingeteilt und hinsichtlich des verpflichtenden Verdikts kathartischer Schuldübernahme erörtert wurde.[31] Die geistige Nähe zwischen Jaspers und Adorno besteht darin, dass der Frankfurter Philosoph – anknüpfend an die Aphorismus-Sammlung *Minima Moralia* (1944/ 47) – die „Abwehr von Schuld“[32] diagnostizierte, die den nachwirkenden Antisemitismus betrifft, der zwar vom Wirtschaftswunder überlagert wurde, aber dessen psychische Konstitutionsform sich als „kollektive[r] Narzißmus“[33] in viele klein- und großbürgerliche Seelenwindungen eingebrannt hatte.

Beide Philosophen reflektierten bei der Analyse der NS-Barbarei ihre Erfahrungen als Opfer nationalsozialistischer Gewaltherrschaft: Während Adorno 1934 zunächst nach Oxford ins Exil gedrängt wurde und 1937 in die USA weiterwanderte, verhängten die Nazis im Jahr 1938 gegen Jaspers in Heidelberg Lehr- und Publikationsverbot, weil er eine Ehe mit der Jüdin Gertrud Mayer (1879–1974) führte.[34] Seitdem lebten die Eheleute in ständiger „Selbstmordbereitschaft“,[35] die sich dahingehend zuspitzte, dass Jaspers in seinem *Tagebuch* die mögliche Deportation mit einer Hinrichtung vergleicht und anfügt: „Daher ist es menschenwürdig und erlaubt, in hoffnungsvoller Lage dem Todesurteil zuvorzukommen. […] Es gibt diese Grenze, wo Selbstmord kein eigentlicher Selbstmord mehr ist.“[36] Jaspers’ charakterfeste Haltung zeigte sich in dem Entschluss, seine Frau gegen die Staatsmacht zu schützen, indem er mit ihr im Falle einer Verhaftung gemeinsam durch die Einnahme von stets bereitliegenden Zyankalikapseln aus dem Leben geschieden wäre. Dass er als Vertreter des inneren Widerstands nach 1945 bei der Gründung der Zeitschrift *Die Wandlung* mit dem kommunistischen Widerstandskämpfer Werner Krauss (1900–1976) als Mitherausgeber zusammen-

31 vgl. Karl Jaspers. *Die Schuldfrage*. Lambert Schneider. Heidelberg 1946. S. 31.

32 Adorno. *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. In: ders. Gesammelte Schriften, Bd. 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II. S. 555.

33 a. a. O., S. 563.

34 Gertrud Mayer ist die Schwester von Gustav Mayer (1871–1948), der zu den Historikern der deutschen Arbeiterbewegung zählt und die zweibändige Engels-Biographie (Band 1: Friedrich Engels in seiner Frühzeit. 1820 bis 1851. Julius Springer. Berlin 1920 und Band. 2: Engels und der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Martinus Nijhoff. Haag 1934) verfasste.

35 Jaspers. *Tagebuch 1939–1942*. In: ders. Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. Hrsg. v. Hans Saner. R. Piper Verlag. München 1967. S. 146 (Tagebucheintrag: 11. 2. 1939).

36 a. a. O., S. 161 (Tagebucheintrag: 22. 8. 1942).

arbeitete, wurde ebenso dargelegt wie Jaspers' Aufgeschlossenheit gegenüber marxistischer Theoriebildung, die sich jedoch im Verlauf des beginnenden Kalten Krieges und der Teilung Deutschlands abkühlten sollte.[37] Krauss, dessen literaturwissenschaftliche und philosophische Arbeiten die spanische, französische und deutsche Aufklärung betreffen, hatte sich 1932 über den spanischen Bukolik-Roman bei dem Romanisten und Kulturphilosophen Erich Auerbach (1892–1957) in Marburg habilitiert. Er wurde im November 1942 als Mitglied der von Harro Schulze-Boysen (1909–1942) geleiteten Widerstandsgruppe *Rote Kapelle* verhaftet und wenig später vom Reichskriegsgericht in Berlin zum Tode verurteilt. Aufgrund eines militärpsychiatrischen Gutachtens konnte die Todesstrafe im September 1944 in eine fünfjährige Haftstrafe umgewandelt werden, die Krauss in verschiedenen Wehrmachtsgefängnissen verbrachte. Die reaktionären Nachkriegsverhältnisse an der Philipps-Universität Marburg bewogen ihn 1947, dem Ruf an die Universität Leipzig zu folgen.[38]

Krauss gründete Ende der 1950er Jahre in Ost-Berlin eine Arbeitsgruppe zur Erforschung der europäischen Aufklärung und hatte 1970 die zweite Auflage von Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* kritisch besprochen. Er unterstellte ihnen allzu laxen Umgang mit dem Theorie-Praxis-Paradigma:

> „Konnte man damals noch wirklich im Faschismus den letzten Ausweg des in die Krise gedrängten Monopolkapitalismus sehen? Die Verf. scheinen dies anzudeuten, obwohl sie, wie gesagt, das Überleben des Monopolkapitals über den Sturz des Hitlerismus hinaus schon im Blick haben mußten. Auf jeden Fall bleibt es tief bedauerlich, daß sie in der Neuauflage nicht auch den Übergang des Monopolkapitalismus zu einer multinational organisierten Konsumentengesellschaft ausgearbeitet hatten. […] Gibt es da überhaupt noch heilende Kräfte? Wie steht es mit der großen Korrektur, dem rettenden Ausweg, den der Marxismus (zu

37 vgl. Martin Vialon. *Konstruktion, Genese und Kritik der Marxismus-Diskussion bei Karl Jaspers und Werner Krauss.* In: Georg Lukács. Kritiker der unreinen Vernunft. Hrsg. v. Christoph J. Bauer, Britta Caspers und Werner Jung. Universitätsverlag Rhein-Ruhr. Duisburg 2010. S. 203–245.

38 vgl. Vialon. *W. K. – ein Intellektueller zwischen Rotenberg 28a und universitärem „Neandertal".* Einführungsrede zur Eröffnung der internationalen Tagung „Wie Dichtung in die Zeit versenkt ist": Literaturwissenschaft – Erinnerung – Kritik. Zum 100. Geburtstag von Werner Krauss vom 8. bis 11. Juni 2000 in Marburg. In: Aufbruch zwischen Mangel und Verweigerung. Marburg in den Nachkriegsjahren 2. Hrsg. v. Benno Hafeneger und Wolfram Schäfer. Magistrat der Stadt Marburg. Marburg 2000. S. 477–491.

> dem die Verf. sich doch bekennen) als Theorie und als Praxis dargetan und betreten hat?“[39]

Dass Krauss den Kernpunkt des Dialektik-Buches mit seiner Umschlagsthese hinterfragte, ist nicht abschätzig, weil die Haltung, die die Kritik motiviert, der rudimentären Parteiideologie des dialektischen Materialismus widerspricht. Denn Krauss negiert das Primat der Praxis über die Theorie und betrachtet den Marxismus als wissenschaftlich-methodologisches Analyseinstrument, um durch „Verknüpfung der Gegensätze“[40] die sich verändernde Wirklichkeit kenntlich machen zu können. Wie Adorno hält Krauss am Zusammenbruchsgesetz des Kapitalismus fest, das sich jedoch durch neuere technische Raffinessen weiter ausgedehnt. Darin ist die individuell unproduktive Konsumtion des Arbeiters verzahnt, denn sie reproduziert nur das bedürftige Individuum, währenddessen sie für den Kapitalisten wertabschöpfend ist und zur Verzehrung der Arbeitskraft durch das Kapital beiträgt.[41]

Zugleich tritt im Konzentrationsprozess immenser Kapitalzusammenballung der geschichtliche Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Arbeit und privater Aneignung offen zutage. Gerade aus heutiger Sicht kann das von Marx aufgedeckte Zusammenspiel zwischen aktiengesellschaftlicher Unternehmungsform, Monopolbildung und nachlassender Staatsintervention als Illustration neoliberaler Entsprechungen eines finanzmarktgetriebenen Kapitalismus dienen:

> „Es ist dies die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise selbst und daher ein sich selbst aufhebender Widerspruch, der prima facie als bloßer Übergangspunkt zu einer neuen Produktionsform sich darstellt. Als solcher Widerspruch stellt er sich dann auch in der Erscheinung dar. Er stellt in gewissen Sphären das Monopol her und fordert die Staatseinmischung heraus. Er reproduziert eine neue Finanzaristokratie, eine neue Sorte Parasiten in Gestalt von Projektenmachern, Gründern und bloß nominellen Direktoren; ein ganzes System des Schwindels und Betrugs mit Bezug auf Gründungen, Aktienausgabe und Aktienhandel.“[42]

---

39 Werner Krauss. *Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. [Rez.]*. In: Literaturtheorie, Philosophie und Politik. Hrsg. v. Manfred Naumann. Aufbau Verlag. Berlin/ Weimar 1987. S. 345 f.

40 Krauss. *Über marxistische Abweichung in älterer und jüngerer Zeit.* In: a. a. O., S. 415.

41 vgl Marx. *Das Kapital (Bd. 1).* S. 598.

42 Marx. *Das Kapital (Bd. 3).* S. 454.

Überträgt man diese Analyse auf Krauss' Adorno-Kritik, so geht daraus die Veränderung der Organisationsform des Kapitals hervor. Besonders seit dem Zusammenbruch der sozialistischen Länder im Jahre 1989 ist der Rückzug des Staates aus der Wirtschaftsorganisation zu beobachten: Privatisierung und Deregulierung der Märkte verstärkten die Globalisierung und stehen der „großen Korrektur" als Ausweg aus der „Konsumentengesellschaft" gegenüber. Projiziert man diese Veränderungen auf die späten 1960er Jahre zurück, so ist es durchaus möglich, dass Krauss bei seiner Adorno-Kritik an die politisch-ökonomische Alternative gedacht haben mag, die sich zeitnah durch den „Prager Frühling" bot. Trotz dessen kurzer Dauer deutete sich an, dass die Überwindung des Stalinismus und die Entfaltung der *freien sozialistischen Produzentendemokratie* durch Arbeitermitbestimmung und Arbeiterselbstverwaltung unter Führung der reformierten kommunistischen Partei möglich erschienen. Die Prager Kommune, die die staatliche Betonkopfherrschaft altstalinistischer Nutznießer zugunsten einer am Gebrauchswert produzierenden Wirtschaftsweise umzuwälzen trachtete, aber durch sowjetische Truppen im August 1968 niedergeschlagen wurde, zeigte einmal mehr, dass der übermächtige Realsozialismus Moskauer Prägung „hoffnungslos hinter dem Gang der Weltgeschichte zurückgeblieben war."[43]

Wäre man auf Krauss' Adorno-Besprechung während der Oldenburger Tagung näher eingegangen, so hätte auch die Konstellation zwischen westdeutschem und ostdeutschem Marxismus hinsichtlich der Werke eines Wolfgang Harich (1923–1995),[44] Robert Havemann (1910–1982), Wolfgang Heise (1935–1987), Jürgen Kuczynski (1904–1997) oder Ernst Bloch (1885–1977) in den Blickpunkt geraten können. Wenig bekannt ist, dass es Erich Auerbach gewesen war, der seinem alten Freund Ernst Bloch auf Anfrage von Krauss eine Empfehlung ausstellte und dazu beitrug, dass der Utopie-Philosoph aus dem amerikanischen Exil 1949 nach Leipzig berufen wurde.[45]

---

43 Robert Havemann. *Brief an Ernst Bloch [17. 7. 1975]*. In: ders. Berliner Schriften. Hrsg. v. Andreas W. Mytze. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1997. S. 81–86.

44 Harichs Schriften aus dem Nachlass erscheinen in einer zwölfbändigen Werkausgabe, die von Andreas Heyer im Marburger Tectum Verlag herausgegeben wird. Darin kann man Harich als vielfältig orientierten Philosophen kennenlernen, der u. a. große Abhandlungen über die Vorsokratiker, Jean Paul, Hegel oder den marxistischen Ökologiebegriff schrieb.

45 *Erich Auerbach an Werner Krauss: 2. 1. 1948*. In: Werner Krauss. Briefe 1922 bis 1946. Hrsg. v. Peter Jehle unter Mitwirkung von Elisabeth Fillmann und Peter-Volker Springborn. Vittorio Klostermann Verlag. Frankfurt a. M. 2002. S. 403: „Nun zur Hauptsache. Ernst Bloch […] ist Ende 50, körperlich und geistig in voller Blüte, sieht grossartig aus und ist voll von Leben. […] Er sitzt an seinem Schreibtisch, und verfasst deutsche Bücher, die

Dort lehrte er bis zu seiner Flucht, die ihn nach dem Berliner Mauerbau vom August 1961 schließlich nach Tübingen führte. Wie angedeutet, liegen auf dem Meeresgrund der ostdeutschen dialektischen Philosophie wahre Perlen, die junge Meeresfischer wie die Ausrichter und Teilnehmer der Oldenburger Tagung bergen könnten. Den Anfang machten bereits Johann Kreuzer und Ulrich Ruschig, die das heute nahezu vergessene Werk Blochs einer Inventur unterzogen und es in einer erlesenen Auswahl neu herausgaben.[46]

III.

Äußerst positiv ist bezüglich der Oldenburger Philosophietagung festzuhalten, dass sie von sehr vielen jungen Menschen besucht wurde. Unbedingt zugutehalten muss man dem Veranstaltungsquartett, dass der gesamte Kongress professionell organisiert war, denn das Programm lag in ansprechender Weise als Plakat, Faltblatt und Broschüre mit allen Abstracts vor. Alle Teilnehmer konnten sich gut orientieren, und für die Diskussionen der Vorträge stand genügend Zeit zur Verfügung, um miteinander intensiv ins Gespräch zu finden. Medial wurde der Kongress im Vorfeld transparent in die Öffentlichkeit vermittelt,[47] wodurch sich die beträchtliche Teilnehmerzahl erklärt. Nicht zuletzt war auch für das leibliche Wohl gesorgt.

Die von den vier Organisatoren gewählte Thematik *Kritik und Versöhnung* wirft auch ein besonderes Licht auf das Oldenburger Institut für Philosophie, das in den vergangenen zwei Dezennien unter Federführung des inzwischen pensionierten Philosophen Ulrich Ruschig stand. In der Landschaft bundesrepublikanischer Philosophie-Institute, die etwa zu zwei Drittel analytisch ausgerichtet sind, hatte Ruschig dem Institut durch Gewinnung neuer Lehrkräfte ein Profil verleihen können, das sich im theoretischen und praktischen Bereich der Philosophie nicht den Zugang zu seinen Gegenständen durch die

---

teils hier, teils nun auch in Deutschland und in der Schweiz gedruckt werden. […] Wenn man ihn in Deutschland haben will (es scheint, dass ihm schon etwas der Art aus Berlin zu Ohren gekommen ist), so müsste man ihm wohl jedenfalls ein Ordinariat anbieten, und die Berufung in der Form etwas menschlich gestalten […] – er ist voll Wärme und sehr empfänglich für menschliche Herzlichkeit."

46 vgl. Ernst Bloch. *Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte Schriften, Bd 1. Hrsg. v. Johann Kreuzer und vgl. Bloch. *Gesellschaft und Kultur.* Ausgewählte Schriften, Bd 2. Hrsg. v. Johann Kreuzer und Ulrich Ruschig. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2010. S. 7–20.

47 vgl. Hans Schmitz. *Oldenburger Studierende organisieren Kongress. Interdisziplinäre Diskussion zu „Kritik und Versöhnung" – Kulturelles Rahmenprogramm.* In: Nordwest-Zeitung, 14. 1. 2015.

Reglementierung der Bewusstseinsbildung verbaut. Ruschig, der sich mit einer Arbeit zu Hegels Seins-Logik habilitierte,[48] nimmt gegenwärtig im Institut verschiedene Lehraufträge und die Betreuung von Abschlussarbeiten wahr und hatte sich immer wieder mit unterschiedlichen Fragen kritischen Denkens beschäftigt.[49]

Aber nicht nur Ruschig allein, sondern auch die von Johann Kreuzer geleiteten Arbeitsstellen zu Adorno und Hannah Arendt, die von Reinhard Schulz organisierten Jaspers-Vorlesungen,[50] die von Matthias Bormuth im Karl Jaspers-Haus verankerte Ideengeschichte mit ihrem Publikationsorgan von inzwischen zwei erschienenen Jaspers-Jahrbüchern[51] und auch zwei von Mark Siebel geleitete Projekte der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Bereich der theoretischen Philosophie demonstrieren die vielfältige Ausrichtung des Instituts, in dem das Fachstudium dezidiert unter dem Gesichtspunkt der Hingabe des Geistes an ein ihm Entgegenstehendes gepflegt wird. Kurzum: Zum Oldenburger Fokus zählen die großen Philosophen des Abendlandes, deren Texte und Theoreme in historisch-systematischer Hinsicht studiert und ausgelegt werden. Dazu trägt auch der aktive akademische Mittelbau bei, der beispielsweise in Gestalt der von Ingo Elbe und Sven Ellmers mitherausgegebenen *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* einen in die internationale Diskussion eingebetteten Forschungsanteil leistet. Gleiches trifft auf Myriam Gerhard, Susanne Möbuß und Stefania Centrone zu, die kürzlich Monographien zur Hegel-Deutung,[52] Geschichte des Existenzialis-

48 vgl. Ulrich Ruschig. *Hegels Logik und die Chemie. Fortlaufender Kommentar zum „realen Maß“* (Hegel-Studien, Beiheft 37). Bouvier Verlag. Bonn 1997.

49 vgl. Ruschig. *Zur Aktualität von „Geschichte und Klassenbewußtsein“*. In: Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit. Festschrift für Antonia Grunenberg. Hrsg. v. Waltraud Meints, Michael Daxner und Gerhard Kraiker. Transkript Verlag. Bielefeld 2009. S. 151–171; Ruschig. *Materialismus: Kritische Theorie und Marx.* In: Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. v. Richard Klein, Johann Kreuzer und Stefan Müller-Doohm. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2011. S. 335–345; Ruschig. *Weiterdenken in marxistischer Tradition. Die Lehre vom autoritären Staat.* In: Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno. Hrsg. v. Urich Ruschig und Hans-Ernst Schiller. Nomos Verlagsgesellschaft. Baden-Baden 2014. S. 73–103.

50 vgl. Reinhard Schulz (Hrsg.). *Zukunft ermöglichen. Denkanstöße aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit. Zu Ehren des Initiators Rudolf zur Lippe.* Königshausen & Neumann. Würzburg 2008.

51 vgl. Matthias Bormuth (Hrsg.). *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft. Band 1*. Wallstein Verlag. Göttingen 2014 und *Band 2*, 2015.

52 vgl. Myriam Gerhard. *Hegel und die logische Frage* (Hegel-Jahrbuch, Sonderband 6). De Gruyter Verlag. Berlin 2015.

mus[53] sowie Editionen und Aufsätze über Husserls Phänomenologie vorlegten,[54] die durch Elbes neue Studie zur politischen Philosophie sowie dessen Wirkungsgeschichte von Marx' Schriften[55] flankiert werden. Dieser Deutungstradition fühlt sich ebenso Hans-Georg Bensch verpflichtet,[56] der auch durch seine philosophiedidaktischen Lehrveranstaltungen zu überzeugen weiß.

Insofern verwundert es nicht, dass bei so viel gelehrter Arbeit, die im Oldenburger Institut für Philosophie – trotz teils heftiger Differenzen und Spannungen – zu verzeichnen ist, die Veranstalter mit ihrem Kongress *Kritik und Versöhnung* eine Thematik entwickelten, die sich kompilatorisch aus dem breiten Lehrangebot vor Ort ergab. Die Tagung hatte vor allem reflektiert, dass philosophisches Denken stets auf kommunikative Ergänzungen angewiesen bleibt, so dass sich je eigene oder gemeinsame Erkenntnisinteressen entwickeln, die, wie im Fall des Kongresses, die gebündelte Zusammenkunft junger Forscherinnen und Forscher verschiedener bundesdeutscher Universitäten befördern und fokussieren konnte. Dergestalt blieb das Veranstaltungsquartett dem in Oldenburg kritisch vermittelten Anspruch spekulativer, marxistischer, anthropologischer, philosophiegeschichtlicher, ästhetischer, existentialistischer, strukturalistischer, hermeneutischer, analytisch-theoretischer, ethischer und meta-ethischer Provenienz zur Treue verpflichtet.

IV.

Klug gewählt waren beide Kategorien, die den Ausgangspunkt des Tagungsthemas bildeten. Die Substantive κρτνω (Kritik)[57] und καταλλαγή (Versöh-

53 vgl. Susanne Möbuß. *Existenzphilosophie, Bd. 1: Von Augustin bis Nietzsche* und *Existenzphilosophie, Bd. 2: Das 20 Jahrhundert.* Alber Verlag. Freiburg 2015.

54 vgl. Stefania Centrone. *Husserls Zeichentheorie. Bemerkungen zur Ersten Logischen Untersuchung.* In: Archiv für Geschichte der Philosophie, 97/1. 2015. S. 66–96.

55 vgl. Ingo Elbe. *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt.* Königshausen & Neumann. Würzburg 2015; Elbe. *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Akademie Verlag. Berlin 2010.

56 vgl. Hans-Georg Bensch. *Bestimmungen zu Staat und Herrschaft bei Adorno.* In: Staat und Politik bei Adorno und Horkheimer. S. 175–190.

57 vgl. *„Kritik" als „Techne"* (Beurteilungskunst). In: Wörterbuch philosophischer Begriffe. Begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaelis fortgesetzt von Johannes Hoffmeister vollständig neu hrsg. v. Armin Regenbogen und Uwe Meyer. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2013. S. 366. Vgl. ferner das Substantiv „Kritik", wovon sich das griechische Verbum „krinein" ableitet, was scheiden, trennen, entscheiden, urteilen, anklagen oder streiten bedeutet. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Bd. 2. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1990. S. 890.

nung)[58] korrelieren mit Adornos Anspruch auf ein verdinglichungsfreies Leben und verweisen als Begriffspaar auf die Anfänge abendländisch-rationalistischer Erkenntnistheorie und intellektualistisch geprägter Ethik zurück. Als Bestandteile antiker Philosophie und jüdisch-christlicher Überlieferungslehre hatten sich beide Begriffe in der Periode einer Achsenzeit (800 bis 200 v. Chr.) herausgebildet,[59] um durch einsichtiges Nachdenken und abwägendes Beurteilen das Wahrheitsmoment einer Sache zu begründen. Erste Natur- und Moralphilosophie, die an der kleinasiatischen Küste des Morgenlandes in zivilisatorischen Städten wie Ephesus, Milet, Halikarnassos oder Hierapolis und auf dem griechischen Festland in Athen und Abdera entstand, ist eine argumentative Technik, die bereits systematisch vorhandenes Wissen über die ersten Gründe des Seins zur Vorbedingung hatte. Das Wesen dieser Philosophie ist Denken in Bewegung, Wiedererinnerung in Begriffen, Gestalten und Gesten, Entbergung von Sinngehalten und Selbstvergewisserung in einem, vergleichbar einem Tanz oder einer Partitur, deren gelungene Präsentation auf der einzuübenden Einhaltung von Schrittfolgen oder Rhythmen beruht, um der ästhetischen Figur oder Idee die sie bestimmende Form zu geben.

Als Scheide- und Schmiedekunst ist dialektische Philosophie kritische Sprachkunst, denn sie differenziert Kategorien und ursprüngliche von hinzukommenden Sinnbedeutungen, und sie formt neue Begriffe und Theoreme, die sich der Kritik zu stellen haben. Deshalb unterscheidet sie Gattungen, Bezeichnungen, Zahlen, Mengen, geometrische Figuren, trennt das Gute vom Bösen, das Entstehen vom Vergehen, das Sein vom Nichts, das Wasser von der Erde, vom Himmel, dem Feuer und der Luft, separiert die Liebe vom Hass oder das Wahre vom Falschen und Wahrscheinlichen, und sie kann das als Gutes erachtete auch als Möglichkeit eines Noch-Nicht bestimmen, ja sogar das Schlechte eines abzuweisenden Ungerechten ins dialogische Streitgespräch versetzen, so dass die Begründung des Intelligiblen schließlich den Sieg über das Miserable davonzutragen vermag. Philosophie als tätiges und bewusstmachendes Denkmittel zur Erzeugung von Identitäten und Gegensät-

58 vgl. das Stichwort „Versöhnung“, das hinsichtlich seiner Verwendung im Alten und Neuen Testament dogmengeschichtlich und eschatologisch-geschichtsphilosophisch erklärt wird. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage in Gemeinschaft mit Hans FRHR. v. Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Lögstrup hrsg. v. Kurt Galling, Bd. 6. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1962. S. 1367–1380.

59 vgl. Jaspers. *Ursprung und Ziel der Geschichte.* Frankfurt a. M. Fischer Bücherei. Hamburg 1956. S. 14–32.

zen verkörpert die Synthesis aller möglichen Vielheit, aus der das Ganze als verbindende Einheitsgröße hervorgeht.

Nach stoisch-christlichem Verständnis betrieb Philosophie die Kritik der Gier und des Luxus, die sich auf die patristische Gesellschaftsordnung des Römischen Reiches bezog und verlangte, dass der einsichtige Mensch seine Selbsterneuerung oder Metanoia einzuleiten habe. Das griechische γνῶθι συτόν des Weltweisen Chilon,[60] der aus Sparta stammte, verwandelte sich auf dem Weg über verschiedene philosophische Zwischenträger zum lateinischen Begriff des sapere aude bei Horaz[61] und Seneca,[62] die beide nicht nur das alte Lichtkonzept der Selbsterhellung aktualisierten,[63] sondern einen Freiheitsbegriff entwickelten, der die Aufhebung der Sklavenhaltergesellschaft betraf – eine Forderung, die bis zu Schillers und Kants Aufklärungsmaximen eigener Verstandesbedienung und Abschaffung der Leibeigenschaft nachwirkte.[64]

Dieses europäische Aufklärungsparadigma klingt auch beim späten Adorno in seinem Essay *Wozu noch Philosophie?* nach, indem er das Kernproblem kapitalistischer Rationalität im Denkbild gesteigerter Naturbeherrschung als des Menschen unausweichliche Überlebensfrage begreift. Die Beantwortung der Frage, „wozu noch Philosophie" nötig sei, gewinnt ihre vollste Berechtigung, denn es heißt in Abgrenzung zu kontemplativen Weisen der Welterkenntnis:

---

60 Chilon. In: Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Überlieferten. Griechisch und Deutsch von Walther Kranz. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlin 1959. S. 32 („Erkenne dich selbst.").

61 Horaz. *Satiren* [ca. 35 v. Chr.] und *Briefe* [ca. 20 v. Chr. –13 v. Chr.]. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Rudolf Rehm. Artemis-Verlag. Zürich, Stuttgart 1962. S. 221 (Briefe 1, Abschnitt 2).

62 Seneca. *Briefe an Lucilius* [ca. 62–65 n. Chr.]. Neu übersetzt und mit Erläuterungen sowie einer Zeittafel hrsg. v. Ernst Glaser-Gerhard (Gesamtausgabe Bd. 2). Rowohlt. Schleswig 1962. S. 93 (Brief Nr. 94).

63 Vgl. zur vielfachen Verwendung der Metapher des Lichts als aufklärendes Erkenntnismittel den Beitrag von Johann Kreuzer: *Licht.* In: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Herausgegeben von Rolf Konersmann. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2007. S. 207–223.

64 vgl. Immanuel Kant. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. In: ders. Ausgewählte kleine Schriften. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1969. S. 1; Friedrich Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: ders. Theoretische Schriften. Hrsg. v. Rolf-Peter Janz unter Mitarbeit von Hans Richard Brittnacher, Gerhard Kleiner und Fabian Störmer. Deutscher Klassiker Verlag. München 2008. S. 581 (8. Brief).

> „Für Kontemplation scheint es zu spät. Was in seiner Absurdität zutage liegt, sträubt sich gegens Begreifen. Vor mehr als 100 Jahren ward die Abschaffung der Philosophie visiert. Daß man im Osten als Diamat marxistische Philosophie verkündet, wie wenn das mit der Marxischen Theorie ohne weiteres vereinbar wäre, bezeugt die Verkehrung des Marxismus in ein gegen den eigenen Gehalt abgestumpftes, statisches Dogma oder, wie sie es selber nennen, in eine Ideologie. Wer noch philosophiert, kann es nur, wenn er die Marxische These vom Überholtsein der Besinnung verneint. Sie dachte die Möglichkeit der Veränderung der Welt von Grund auf als jetzt und hier gegenwärtig. Bloße Sturheit aber könnte diese Möglichkeit noch so unterstellen wie Marx. Das Proletariat, an das er sich wandte, war noch nicht integriert: es verelendete zusehends, während andererseits die gesellschaftliche Macht noch nicht über die Mittel verfügte, im Ernstfall mit überwältigender Chance sich zu behaupten. Philosophie, als der zugleich konsequente und freie Gedanke, findet sich in einer gänzlich anderen Situation. Marx wäre der letzte gewesen, den Gedanken vom realen Gang der Geschichte loszureißen. […] Die ungeminderte Dauer von Leiden, Angst und Drohung nötigt den Gedanken, der sich nicht verwirklichen durfte, dazu, nicht sich wegzuwerfen. Nach dem versäumten Augenblick hätte er ohne Beschwichtigung zu erkennen, warum die Welt, die jetzt, hier das Paradies sein könnte, morgen zur Hölle werden kann. Solche Erkenntnis wäre wohl Philosophie.“[65]

Der kontemplative Zugang zur Philosophie wird durch Adorno nicht völlig versperrt, schon deshalb nicht, weil man sich selbst bloß nicht „wegwerfen“ oder aufgeben möge. Erkenntnisgeleitetes Selbstdenken ist im höchsten Maße mit Vernunftanstrengung verbunden, um sich selbst durch Begriffsarbeit und deckungsgleichem Handeln eine Richtschnur zu geben. Diese Arbeit, die erst den Menschen zum Maß aller menschlicher Perspektiven macht – impliziert eine hohe, kaum ohne Konflikte zu lösende Aufgabe, die zugleich das Leben des Einzelnen und dessen komplexe Verbindungen zur sozialen Außenwelt in den Blickpunkt zu nehmen hat. Selbsterkenntnis zu erlangen, wenn man sich allerhöchste Aufmerksamkeit schenkt, um die Genesung des Patienten Mensch anzustoßen, ist Schwerstarbeit. Denn mittels der Kritik rückständiger marxistischer Parteiideologie ergibt sich der Auftrag permanenter Aufklärung als eines unabgeschlossenen Projekts, das angesichts der Existenz und Dauerkrise des Kapitalismus heute auf allen gesellschaftlichen Ebenen fortzutreiben ist.

65 Adorno. *Wozu noch Philosophie.* S. 469 f.

Der nicht parteigebundene Marxismus bot Adorno ein wichtiges Arbeitsinstrument, um immer wieder die *11. Feuerbach-These* („Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.“)[66] nach beiden ihrer Richtungen zu deklinieren. In diesem Sinne kann weiter über alle anderen Adorno-Maximen gestritten werden, beispielsweise darüber, ob in Umdrehung des hegelianischen Gedankens das Ganze das Unwahre[67] oder ob diese Inversion ohne Bestand sei.[68] Liest man den Aphorismus bejahend-kritisch, dürfte „das Ganze“, in dem sich die Totalität der Warenwirtschaft manifestiert, wohl kaum für künftige Generationen und deren Überleben auf dem Planeten eine solide Chance auf Bestand haben. Denn das Ganze, das inzwischen durch kapitalistische Überproduktion immer mehr eine zu großen Teilen kontaminierte Weltkloake verkörpert, trägt ferner die Unsicherheit und Instabilität materieller Existenz in sich selbst: als Zwang, sich jeden Tag behaupten zu müssen, wodurch die Grundlage des Egoismus nach persönlicher Bereicherung diesbezügliche Triebfedern erhält. Aber die von Adorno in den letzten Zeilen seines Philosophie-Essays angedeutete Anthropologie geht von dem versöhnlichen und optimistischen Gedanken aus, dass es auch anders sein könnte. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, sich in der Kultur eine zweite, andere und friedvolle Natur zu schaffen, die für ihn den neuen Rahmen darstellt, in dem er überleben kann. Der homo sapiens ist nicht nur homo faber, sondern auch homo ludens, wodurch er sich als schöpferisch-spielerisches Wesen eine neue Bedeutung geben kann, die ihn nicht mehr vor die Erlösungsalternative „Hölle“ oder „Paradies“ stellen muss.

Gleichwohl war Adorno wegen seines schelmischen Aphorismus „Schwundgeld“[69] nicht zu einem Vertreter der Postwachstumsökonomie mutiert. Man könnte erwarten, dass die Betitelung des Aphorismus zur Erörterung der von Silvio Gesell (1862-1930) postulierten Theorie umlaufgesicherten Freigeldes führen würde. Aber dies tut Adorno genauso wenig wie ein vorauseilendes Loblied auf die Einführung der Deutschen Mark als gesetzliches Zahlungs-

66 Marx. *Thesen über Feuerbach.* MEW 3. S. 7.

67 vgl. Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. S. 55.

68 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phänomenologie des Geistes.* Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986. S. 24.

69 vgl. Adorno. *Minima Moralia*. S. 295 f.; Vgl. zur Kritik der Postwachstumsökonomie, wie sie von Niko Paech hinsichtlich der Verharmlosung „sozialdarwinistischer und rassenhygienischer Ansichten Gesells“ vertreten wird: Peter Bierl. *Nachhaltige Kritik? Geschichte und Perspektiven der Postwachstumsökonomie.* In: Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie, Bd. 2, Heft 2. 2015. S. 362.

mittel in den westlichen Besatzungszonen zu singen. Vielmehr behandelt der als „Schwundgeld“ getarnte Aphorismus die Dialektik als begriffliches Verfahren von der Gleichheit und Verschiedenheit der Dinge, so dass die Gleichheit im sich Wandelnden als Voraussetzung für das Denken begriffen werden kann, um der fragwürdigen und kurzsichtigen Handlungsperspektive des „Entweder-Oder zu entgehen.“[70] Deshalb läuft Adornos tertium datur auf die langfristig zu planende und kreative Überwindung bestehender Produktionsverhältnisse hinaus, denn er hatte auf die Notwendigkeit des Zusammenspiels zwischen Arbeitern und Intellektuellen als politisch unverzichtbare Voraussetzung für eine mögliche Gesellschaftsveränderung verwiesen:

> „An der Klassenspaltung haben auch die Teil, welche der Klassengesellschaft opponieren: sie scheiden sich untereinander, nach dem Schema der Trennung körperlicher und geistiger Arbeit, in Arbeiter und Intellektuelle. Diese Scheidung lähmt die Praxis, auf die es ankäme. Sie ist nicht willkürlich zu überwinden. Während aber die mit geistigen Dingen beruflich befaßten selber immer mehr zu Technikern werden, macht die zunehmende Undurchsichtigkeit der kapitalistischen Massengesellschaft eine Verbindung der Intellektuellen, die es noch sind, mit den Arbeitern, die noch wissen, daß sie es sind, aktueller als vor dreißig Jahren. […] Heute, da der Begriff des Proletariats, in seinem ökonomischen Wesen unerschüttert, technologisch verschleiert ist […], wäre die Rolle der Intellektuellen nicht mehr, die Dumpfen zu ihrem nächstliegenden Interesse zu erwecken, sondern den Gewitzigten jenen Schleier von den Augen zu nehmen, die Illusion, der Kapitalismus, welcher sie temporär zu Nutznießern macht, basiert auf etwas anderem als Ausbeutung und Unterdrückung. Die eingefangenen Arbeiter sind unmittelbar auf die verwiesen, die es eben noch sehen und sagen können. […] Die Massen mißtrauen den Intellektuellen nicht mehr, weil sie die Revolution verraten, sondern weil sie sie wollen könnten, und bekunden damit, wie sehr sie der Intellektuellen bedürfen. Nur wenn die Extreme sich finden, wird die Menschheit überleben.“[71]

Hierin zeigt sich einmal mehr die Nicht-Antiquiertheit von Adornos historischer Dialektik, der gar nichts Pessimistisches anhaftet. Mittels impliziten Verweises, der, wie so oft in Adornos Schriften, als Auftrag des Findens und Nachschlagens philosophischer Überlieferung an die Leserschaft erfolgt, hält er an dem von Lenin entwickeltem Avantgarde-Konzept fest, lautete doch

70 a. a. O., S. 297.
71 a. a. O., S. 301 f.

dessen Forderung, dass das Klassenbewusstsein „*nur von außen*“[72] in das Proletariat hineingetragen werden müsse. Nach 1945 fokussierte Adorno das historische Subjekt der alleingelassenen sozialdemokratischen und kommunistischen Arbeiterklasse, die durch nationalsozialistische und stalinistische Herrschaft ausgeblutet wurde. Infolgedessen bezieht sich sein Rückgriff auf die leninistische Strategie, aus der die Überwindung eines im besten Fall trade-unionistischen Bewusstseins der Arbeiter hervorgehen sollte: Lenin hatte während der Krise der russischen Sozialdemokratie das gemeinsame Agieren zwischen organisierter Arbeiterschaft und Intellektuellen postuliert, wodurch das möglichst umfassende politische Selbstbewusstsein der eigenen Klasse hervorzubringen sei.[73] Dieser historische Zusammenhang, den Adorno während der mittleren 1940er Jahre im amerikanischen Exil entwickelte, war Hans-Jürgen Krahl und seinen Mitstreitern 1968 offenbar nicht klar, weil ihr politischer Spontaneismus sie davon abhielt, die realen bundesrepublikanischen Verhältnisse mit einer revolutionären Situation verwechselt zu haben. Dementsprechend ist es beim Studium der Werke Adornos heute wichtig, die vielen philosophiehistorischen Anspielungen und dialektischen Schleifen vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts nachzuvollziehen. Insbesondere gilt dies auch für folgende Bemerkung, die Adorno nicht nur den westdeutschen Berufssoziologen, sondern auch seinen Studenten 1968 ins dialektische Studienhandbuch geschrieben hatte: „Der Satz von Marx, daß auch die Theorie zur realen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift, wurde eklatant vom Weltlauf auf den Kopf gestellt.“[74] Angesichts des Nichtüberschwappens der französischen Arbeiterstreikbewegung vom Mai 1968 auf die andere Seite des Rheins zeigte sich auch hiermit wieder Adornos dia-

72 Wladimir Iljitsch Lenin. *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung.* In: ders. Werke, Band 5. Dietz Verlag. Berlin 1973. S. 436.

73 a. a. O., S. 468: „Die Organisation der Revolutionäre dagegen muß vor allem und hauptsächlich Leute erfassen, deren Beruf die revolutionäre Tätigkeit ist (darum spreche ich auch von der Organisation der *Revolutionäre*, wobei ich die revolutionären Sozialdemokraten im Auge habe). Hinter dieses allgemeine Merkmal der Mitglieder einer solchen Organisation *muß jeder Unterschied zwischen Arbeitern und Intellektuellen*, von den beruflichen Unterschieden der einen wie der anderen ganz zu schweigen, völlig zurücktreten.“

74 Adorno. *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* S. 365. Adornos Kompilation bezieht sich auf Marx‘ Essay *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in dem es heißt: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen.“ (MEW 1. S. 385.)

lektisches Jonglieren gegenüber studentischen Basisgruppen, denn er empfand es als vordringlich, mittels der ihm eigenen kritischen Fassungs- und Denkkraft philosophisch auf der Höhe der Zeit zu stehen. Liebevoll von seinen Freunden als „Teddie“ angesprochen, kann man sich durchaus vorstellen, dass Adorno, zuweilen mit geballter Faust in der Hosentasche, seine quirligen Dialektik-Girlanden auf dem Podium verteidigte.

Jaro Ehlers, Ulrich Mathias Gerr, Eike Köhler und Steffen Stolzenberger hatten ihr Möglichstes getan, dass das facettenreiche, kritische, stachelige und hoffnungsvolle Denken Adornos lebendig bleibt und sich unter jungen Menschen weiter verbreiten kann. Die Akten ihrer Tagung *Kritik und Versöhnung* werden zweifelsohne dazu beitragen. Anlässlich von deren Herausgabe sei den vier klugen Organisatoren mit dem zu weiteren Taten anspornenden Zuruf des Seneca gedankt: verum gaudium res severa est!

BEITRÄGE

Ansgar Martins

Adorno und die Kabbala. Über metaphysische Erfahrung als Vorschein von Versöhnung

Für Jann Schweitzer

1 Die Nötigung, (mit) Adorno theologisch zu denken

Theodor Adornos kritische Theorie ist der gegen die historische Permanenz menschlichen Leidens gerichtete Versuch, daran zu erinnern, dass die den Menschen zur zweiten Natur gewordene Gesellschaft nicht alles ist. Sie denunziert die Geschichte als eine von Herrschaft und Zwang, um zu zeigen, dass sie geändert werden sollte, „daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.“[1] In diesem Sinne gesellt sich „unversöhnlichem Denken […] die Hoffnung auf Versöhnung […].“[2] „Im Grunde geht es hier um nichts Geringeres als um die Aufklärung als Rettung der Theologie.“[3] Der durchgehaltene Gedanke an das utopisch ‚Andere‘ ist der an ein die bestehende Welt Transzendierendes. Erkenntnis, die nicht über die trostlose Immanenz des Faktischen hinausgriffe, wäre für Adorno bloß deren leere Verdopplung: „Eigentlich hat man zu wählen zwischen der Theologie und der Tautologie. Ich würde dann doch die Theologie vorziehen.“[4] Zwar sind die Gehalte der theologisch konnotierten Begriffe – Hoffnung, Erlösung oder eben Versöhnung – historisch und gesellschaftlich bedingt. Doch nötigt der Gang von Geschichte und Gesellschaft dazu, *gegen* sie am Telos dieser Be-

1 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 395.
2 a. a..O., S. 31.
3 Adorno an Gershom Scholem, 18.12.1957. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 169.
4 Adorno. *Graeculus II*. S. 38.

griffe festzuhalten. Dies reklamiert Adorno zuweilen explizit als Variante des ontologischen Gottesbeweises,[5] die „Hoffnung, dass, wenn schon der Begriff da ist, es auch eine ‚Spur' der Sache gibt […], d.h. eine reale Möglichkeit, die Sache zu verwirklichen."[6] Dem ist sofort hinzuzufügen, dass Adorno zugleich illusionslos der Fragwürdigkeit seiner ‚theologischen' Motive ins Auge sieht: Vernunft hat die Unwahrheit des Dogmas gezeigt. Der Absolutheitsanspruch des Offenbarungsglaubens wird durch die Einsicht in die historische Genesis seiner Quellen nichtig. Auch die gedankliche Konstruktion eines Absoluten scheitert: Die zeitlose Identität des Allgemeinbegriffs reduziert das Individuum aufs Exemplar, vermag seinen Schmerz nicht zu fassen. Adorno sieht sich in der aporetischen Situation, gegen die schlechte Welt theologisch denken zu *müssen*, in ihr aber nicht theologisch denken zu *können*, „weil es einen Standpunkt voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist"[7]. So verweist er jeden Gedanken an Transzendenz aufs Immanente: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeder wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern."[8]

2 Mystik und Aufklärung. Adorno, Benjamin, Scholem

Aber Adorno unterstellt einen religionsgeschichtlichen Ausnahmefall, in dem der verwandelnde Eingang ‚theologischen Gehalts' ins Profane sich bereits vollzogen habe –

> „die mystische Lehre – wie sie der Kabbala mit christlicher Mystik, etwa der von Angelus Silesius, gemeinsam ist – von der unendlichen Relevanz des Innerweltlichen und damit Geschichtlichen für die Transzendenz."[9]

Adorno sieht in der (jüdischen) Mystik eine singuläre Erscheinungsform religiösen Bewusstseins, die ihrer eigenen Bedingtheit eingedenkt.

> „Man hat beobachtet, dass die Mystik, deren Name die Unmittelbarkeit metaphysischer Erfahrung gegen ihren Verlust durch institutionellen Einbau zu retten hofft, ihrerseits gesellschaftliche Tradition bildet und

5 vgl. Liedke. *Zerbrechliche Wahrheit*. S. 115–140.
6 Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 364.
7 Adorno. *Minima Moralia*. S. 283.
8 Adorno. *Vernunft und Offenbarung*. S. 608; vgl. zu Adornos Idee der „Rettung der Religion am Ort ihrer restlosen Profanisierung"; Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 392–430.
9 Adorno. *Metaphysik*. S. 158 f.

> aus Tradition stammt, über die Demarkationslinien von Religionen hinweg, die einander Häresien sind. Der Name des Corpus der jüdischen Mystik, Kabbala, bedeutet Tradition. Metaphysische Unmittelbarkeit hat, wo sie sich am weitesten vorwagte, nicht verleugnet, wie sehr sie vermittelt ist. […] so muss sie auch ihre Abhängigkeit vom geschichtlichen Stand des Geistes zugestehen."[10]

Dieses in mehrerer Hinsicht merkwürdige Theorem Adornos wurde bisher kaum näher untersucht.[11]

Quelle seiner Kabbala-Kenntnisse war der ‚Vater' der akademischen Kabbala-Forschung, Gershom Scholem,[12] beide führte die Sorge um das Vermächtnis des gemeinsamen Freundes Walter Benjamin zusammen. Benjamins Frühschriften und die theologische Mitgift seines materialistischen Spätwerks seien, so Adorno, kabbalistisch inspiriert:

> „Die Versöhnung des Mythos ist das Thema von Benjamins Philosophie. Aber es bekennt sich, wie in guten musikalischen Variationen, kaum je kahl ein, sondern hält sich verborgen und schiebt die Last seiner Legitimation der jüdischen Mystik zu, von der er in seiner Jugend durch seinen Freund Gershom Scholem […] erfuhr. […] Die Idee des heiligen Textes transponierte er in eine Aufklärung, in die umzuschlagen nach Scholems Aufweis die jüdische Mystik selbst sich anschickte. [… Er] erwartete einzig von der radikalen, schutzlosen Profanisierung die Chance für das theologische Erbe."[13]

---

10 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 364.

11 vgl. aber Liedke. *Naturgeschichte und Religion*. S. 418–429 sowie Hindrichs. *Die Autonomie des Klanges*. S. 255 ff. Zentrale Äußerungen und zahlreiche Bezüge zu Benjamin und Scholem nennt in einer religionswissenschaftlichen Polemik Steven Wasserstrom, verzichtet aber weitgehend auf die Rekonstruktion der jeweils implizierten Philosopheme Adornos. Die im vorliegenden Aufsatz thematisierten Aspekte zur Theologie, metaphysischen Erfahrung und Geschichtsphilosophie werden erwähnt, im Zentrum stehen aber die literarischen und musikphilosophischen Bezüge sowie Adornos Kritik des Okkultismus. (vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*.)

12 Adorno betont „meine Unkenntnis nicht nur der Kabbala, der Tradition der jüdischen Mystik, sondern der Hebraistik insgesamt, von der ich nie mehr lernte, als was ich in Scholems Schriften […] las, und, vorher, aus dem Reflex jener Spekulationen bei Benjamin". (Adorno. *Gruß an Gershom G. Scholem*. S. 283.) Weiter verwies Adorno zu Recht auf kabbalistische Spuren bei Kafka und im Deutschen Idealismus. (vgl. Fußnoten 18, 30, 46) Zu Fragen wäre, wie weit er bei aller Kritik auch ‚mystische' Konzepte von Bloch, Buber oder Rosenzweig aufgenommen hat, die er in den Zwanziger Jahren mit Kracauer und Löwenthal diskutierte.

13 Adorno. *Charakteristik Walter Benjamins*. S. 244.

Angeregt durch Benjamin lernten sich Adorno und Scholem 1938 in New York kennen, entwickelten einen philosophisch so kontroversen wie produktiven Austausch und durchaus: Freundschaft.[14] Scholems Ruf im Institut für Sozialforschung „war der uneingeschränkter Autorität", so Rolf Tiedemann: „Adorno war unermüdlich, dem Ruhm Scholems den Weg zu ebnen. Er hätte von Scholem wohl sagen können, was dieser von den Kabbalisten zu sagen pflegte: Er weiß etwas, das wir nicht wissen."[15] In Scholems Studien zur Kabbala meinte Adorno, die Einwanderung des Sakralen ins Säkulare ideengeschichtlich dokumentiert zu finden:

> „Scholems Werk hat einen seiner Schwerpunkte in der Darstellung des Säkularisationsprozesses der Mystik, ihrer Affinität zur Aufklärung. […] Der mystische Unterstrom der jüdischen Überlieferung, dem seine gesamte Arbeit gewidmet ist, ist vermöge der Konzeption der Gottheit als dessen, was Baader esoterischen Prozess nannte, in sich selbst eminent geschichtlich. […] so strengt Scholem gegen den Mythos einen Prozess an, der ihm untrennbar ist vom historischen Prozess selbst. In jenem Prozess wird aber nicht der Mythos verworfen, er ist keiner von ‚Entmythologisierung', sondern einer, der den Mythos versöhnt. […] Solche geschichtliche Wahrheit kann nur in der äußersten Ferne von ihrem Ursprung ergriffen werden, eben in vollendeter Säkularisierung."[16]

Scholem selbst hat diese Deutung durch Adorno (zumindest punktuell) gefördert.[17]

Adorno fasziniert an der Kabbala also deren angeblich dezidierte Historizität: kein extramundanes Absolutes, sondern ein ‚eminent geschichtlicher' Pozess, keine ewige Offenbarung, sondern eine, die nur in äußerster Ursprungsferne zu sich selbst kommt.[18] Benjamin hatte den „Zeitkern" jeder Wahrheit be-

14 vgl. Deuber-Mankowsky. *Eine Art von Zutrauen*, Schwartz. *From Broken Spekulation*.

15 Tiedemann. *Nachwort*. S. 212.

16 Adorno. *Gruß an Gershom G. Scholem*. S. 484 f.

17 Zur Festschrift zu Adornos 60. Geburtstag steuerte Scholem beispielsweise einen Aufsatz über die sabbatianische Bewegung des 18. Jahrhunderts mit ihrer subversiven Affirmation der Häresie als Bedingung der Erlösung bei. Er deutete den Sabbatianismus als nihilistische Theorie, die „wichtigen jüdischen Gruppen den Weg in das neue Zeitalter der Aufklärung und Französischen Revolution von innen her geöffnet hat." (Scholem. *Die Metamorphose des häretischen Messianismus*. S. 202.)

18 Zur ähnlich strukturierten Historiosophie in Schellings *Weltalter*-Fragmenten vgl. Habermas. *Das Absolute und die Geschichte*. Tatsächlich atmet Schellings ‚Contraction Gottes' christlich-kabbalistischen Geist. (vgl. Schulte. *Zimzum*. S. 296–323) Über diesen Schellingtext haben Adorno und Horkheimer (unter Mitwirkung von Habermas) 1960 ein Hauptseminar durchgeführt, hier diskutierten sie auch die kabbalistischen und mystischen Motive.

schrieben, „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt", so dass „das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee."[19] In der *Negativen Dialektik* fordert Adorno gegen die Konzeption einer zeitlosen Metaphysik wie gegen den Versuch, deren Sturz selbst zum Metaphysikum zu erheben, die illusionslose Anerkennung ihres historischen Zerfallsprozesses. Das sieht er in der verwickelten kabbalistischen Tradition reflektiert. Nach der Lektüre von Scholems *Sohar*-Übersetzung von 1935[20] zeigte er sich erstaunt über die (vermeintlich) neuplatonisch-gnostischen Quellen des kabbalistischen Texts.[21] In seiner enthusiastischen Antwort an Scholem fragte er,

> „ob nicht die metaphysischen Intuitionen, deren Niederschlag der Text darstellt, mehr unter dem geschichtsphilosophischen Aspekt des ‚Verfalls' der abendländischen Gnosis – wobei Sie genau wissen, daß der Begriff des Verfalls für mich nicht das mindeste Depravierende an sich hat – zu begreifen sind als dem der religiösen ‚Urerfahrung', gegen deren Begriff Sie […] gewiß ebenso skeptisch sind wie ich, der ich aus philosophischen Gründen an ‚Urerfahrungen' nicht glauben und der sich das Leben der Wahrheit anders denn als vermitteltes nicht vorstellen kann. Es schien mir oftmals so, als sei die Gewalt dieses Textes eine, die sich dem Verfall selber verdankt […]."[22]

Freilich kommt dem Verfall *an sich* kein Wert zu, Adorno würdigt, dass hier kein gnostischer Mythos fixiert werde, sondern die kabbalistische Spekulation dem geschichtlichen Stand des Geistes' Rechenschaft zolle, also den ‚Zeitkern der Wahrheit' bedenke. „Das Wort Kabbala heißt nichts anderes. Das Hineinnehmen der Geschichte ist die Wahrheit."[23] Gegen eine ahistorisch-existenzialistische Stilisierung der Mystik zur „Urerfahrung" stellt Adorno später seine eigene Deutung als „metaphysische Erfahrung". Hier bringt er den geschichtsphilosophischen Aspekt mit der subjektiven mystischen Vision zusammen.

---

19 Benjamin. *Das Passagen Werk*. S. 578.

20 vgl. Scholem. *Die Geheimnisse der Schöpfung*.

21 Apropos Gnosis. Adorno bekannte, dass ihn gerade „die Denunziation des Schöpfer-Gottes besonders interessiert." (Adorno an Hans Jonas, 12.10.1959, Akademie der Künste, Berlin, Theodor W. Adorno-Archiv im Walter Benjamin-Archiv (TWAA), Br 702/7) Wie die Gnostiker oder die lurianische Kabbala sieht Adorno die Schöpfung als katastrophal gescheitert an. Über Beckett heißt es etwa: „Gnostisch ist ihm die geschaffene Welt die radikal böse und ihre Verneinung die Möglichkeit einer anderen, noch nicht seienden." (Adorno. *Negative Dialektik*. S. 374.) Eine heile Welt wäre erst herzustellen, vorher gilt: „Die Lichtquelle, welche die Schründe der Welt als höllisch aufglühen lässt, ist die optimale." (Adorno. *Aufzeichnungen zu Kafka*. S. 284, vgl. ders. *Mahler*. S. 207.)

22 Adorno an Scholem. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 10.

23 Adorno. *Graeculus II*. S. 23.

3 Mystische Vision als metaphysische Erfahrung

Adornos theologische Epistemologie ist aporetisch: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint", während sie aber freilich *in* der Welt verbleibt und daher „mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat."[24] Den Ausweg biete kein noch so trotziges Dagegen-Andenken. Um im Bild zu bleiben, schiene das Licht der Erlösung nur dem Denken, das sich bis zur Selbstpreisgabe an die *Erfahrung* der negativen Welt hingibt.

> „Nur Denken, das ohne Mentalreservat, ohne Illusion des Inneren Königtums seine Ohnmacht sich eingesteht, erhascht vielleicht einen Blick auf eine Ordnung des Möglichen, Nichtseienden, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Ort wären."[25]

Hier ist an den ‚Vorrang des Objekts' zu denken, den Moment, in dem das identifizierende Denken schweigt und die Sache selbst sich mitteilt: „Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung"[26]. Am Modell solcher Hingabe ans Erfahrene scheint für Adorno eine versöhnte Subjekt-Objekt-Beziehung auf.

Ein Bewusstsein, das *am Objekt* (am heiligen Text) visionär über das Seiende hinausgreift, jedoch seiner eigenen Ohnmacht innewird, sieht Adorno in der mystischen Erfahrung. Konkret spricht er von *metaphysischer* Erfahrung[27], die er in den Meditationen zur Metaphysik der *Negativen Dialektik* unter Rekurs auf Proust oder sehnsüchtig-glückliche Kindheitserinnerungen schildert. Metaphysische ist visionäre (durchaus auch projektive) Erfahrung, der das Objekt mehr ist, als es ist:

---

24 Adorno. *Minima Moralia*. S. 283.

25 Adorno. *Wozu noch Philosophie?*. S. 57. An anderer Stelle: Philosophie meine noch in dessen Kritik, „was die jüdischen Theologen von Gerechtigkeit als Ordnung wollen: daß die Dinge an ihre rechte Stelle kommen." (Adorno. *Graeculus II*. S. 22.) Dies spielt auf die Idee des *Tikun Olam* („Errettung der Welt") der lurianischen Kabbala an: „Die Errettung Israels schließt die Errettung aller Dinge ein. Wenn jedes Ding an seinen rechten Ort gesetzt ist, wenn der Makel an allen Dingen ausgebessert ist, so ist eben das ‚Erlösung'. Hier verbindet sich in der lurianischen Theorie das messianische Element am sichtbarsten mit dem mystischen." (Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 301 – vgl. außerdem Braunstein. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. S. 375.)

26 Adorno. *Der Essay als Form*. S. 21.

27 vgl. zum Begriff der metaphysischen Erfahrung Liedke. *Zerbrechliche Wahrheit*. S. 55–165.

> „Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, was mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes. Wer indessen an derlei Erfahrung naiv sich erlabt, als hielte er in Händen, was sie suggeriert, erliegt Bedingungen der empirischen Welt, über die er hinauswill, und die ihm doch die Möglichkeit dazu allein bereitstellen. […] Der Überschuß übers Subjekt aber, den subjektive metaphysische Erfahrung nicht sich möchte ausreden lassen, und das Wahrheitsmoment am Dinghaften sind Extreme, die sich berühren in der Idee der Wahrheit.“[28]

In diesem Sinn von *vermittelter Unmittelbarkeit*[29] meint Adorno:

> „Der Name des jüdischen Corpus solcher Erfahrung, Kabbala, heißt soviel wie Tradition, und bezeugt, daß das mystisch spekulative Bewusstsein gerade in seiner rücksichtslosesten Ausprägung die eigene Vermitteltheit nicht verleugnet; wie denn Hegel in der Geschichte der Philosophie für die Kabbala sympathisierende Worte fand.“[30]

Kabbala heiße eben nicht nur, sondern *bilde* Tradition, so „daß hier also der Anspruch […] der primären, unmittelbaren Vision weit geringer ist, als man glaubt […], ja fast alle mystischen Spekulationen, die es überhaupt gibt, ihren Halt finden an heiligen Texten.“[31] So werde die kritische Reflexion auf die ‚Bedingungen der empirischen Welt‘ bewahrt.[32] Adorno sieht in der Philosophie ebenfalls ein „traditionales Moment“, das „Vermitteltsein des Gedankens“, „implizite Geschichte, die in einer jeden Erkenntnis enthalten ist.“[33] In der Tat ist er hier mit Scholem einig:

> „Nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann. […] Im Judentum wird die

28 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 367 f.

29 vgl. zur Vermittlung des unmittelbaren Wissens Hegel. *Enzyklopädie I*. S. 148–168.

30 Adorno. *Negative Dialektik, Zwischenabschrift vom 3.5.1965*, TWAA (vgl. Fußnote 21), Ts 16028. Zu Mystik und Kabbala bei Hegel vgl. Magee. *Hegel and the Hermetic Tradition*, S. 157–176, 223–246.

31 Adorno. *Metaphysik*. S. 215 f.. „[V]on jeher haben die Kabbalisten, und sogar die größten Visionäre unter ihnen, mit einer allen Respekts würdigen Energie den Kommentar-Charakter ihrer Einsichten behauptet.“ (Scholem an Adorno, 4.6.1939. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 15f.)

32 „In solchen Erfahrungen unterliegt man zugleich den Bedingungen der empirischen Welt; man unterliegt der ganzen Fehlbarkeit dessen, was auch von der eigenen Psychologie, von dem eigenen Wunsch, von der eigenen Sehnsucht abhängt. […] wenn ich ihnen vorhin gesagt habe, dass es mit der reinen mystischen Erfahrung so eine Sache ist; daß die gar nicht so rein, gar nicht so innerlich ist, sondern viel gegenständlicher als man das ihrem Begriff nach von ihr erwartet, – dann steckt auch das darin.“ (Adorno. *Metaphysik*. S. 219ff.)

33 a. a. O., S. 219.

> Tradition das reflektive Element, das sich zwischen das Absolutum des göttlichen Wortes, welches die Offenbarung ist, und dessen Empfänger stellt. Sie setzt damit ein Fragezeichen hinter die Möglichkeit einer unmittelbaren Beziehung zum Göttlichen."[34]

Scholem entwickelt eine Dialektik von Offenbarung und Kommentar, die sich gegenseitig fordern, weil keine unmittelbare Beziehung möglich ist, so dass Offenbarung nur prozessierend, in der Geschichte ihrer Auslegung wahr wird.

> „Das besagt aber, daß das, was uns als das wahrnehmbare ‚Wort Gottes' erscheint, […] in Wahrheit schon ein durch viele, viele Vermittlungen Gegangenes ist. […] Nicht ein einzelner definierbarer Sinnzusammenhang erscheint in ihm, sondern eine unendliche Fülle solcher Zusammenhänge, in welche dieses Wort sich für uns auseinanderlegt."[35]

Diese reflexive Form mystischer Erfahrung und der Kommentarcharakter mystischer Schriften sind die bezeichnete Affinität von Mystik und Aufklärung. Im Sehnsuchtsmotiv metaphysischer Erfahrung vermag das Subjekt am Objekt wie der Kommentator an der Offenbarung über die schlechte Immanenz des Faktischen auszuschweifen, ohne daraus einen positiven Inhalt, ein System zu generieren. Das *Transzendente* mystisch-metaphysischer Erfahrung hängt am Objekt, es ist der Vorschein versöhnter *Immanenz*. Hier *haben* die kleinsten innerweltlichen Züge Relevanz fürs Absolute. „Der liebe Gott wohnt im Detail."[36]

---

34 Scholem. *Tradition und Kommentar*. S. 29 ff. Das Thema beschäftigte beide weiter: „Einiges aus meinen eigenen Sachen über Tradition und Erkenntnis kann ich Ihnen vielleicht in Sils vorlesen, aus den ‚Metaphysischen Reflexionen'…", womit die Meditationen zur Metaphysik der *Negativen Dialektik* gemeint sind. (Adorno an Scholem, 22.6.1965. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 359; vgl. Adorno. *Über Tradition.*)

35 Scholem. *Es gibt ein Geheimnis in der Welt*. S. 15. Wie Adorno in der metaphysischen Erfahrung einen Blick auf eine erlöste ‚Ordnung des Möglichen' erhoffte, hoffte der Historiker der Kabbala, im philologischen Kommentar eines Moments göttlicher Wahrheit teilhaftig zu werden.

„Aber die Notwendigkeit der historischen Kritik und der kritischen Historie kann, auch wo sie Opfer verlangt, durch nichts anderes abgegolten werden. Gewiß, Geschichte mag im Grunde Schein sein, aber ein Schein, ohne den in der Zeit keine Einsicht in das Wesen möglich ist. […] In diesem Paradox, aus solcher Hoffnung auf das richtige Angesprochenwerden aus dem Berge, auf jene unscheinbarste, kleine Verschiebung der Historie, die aus dem Schein der ‚Entwicklung' Wahrheit hervorbrechen lässt, lebt meine Arbeit, heute wie am ersten Tag." (Scholem. *Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums [1937], in: ders. Briefe I*. S. 472.)

36 vgl. zu diesem Ausspruch Aby Warburgs Adorno und Scholem. Briefwechsel. S. 183–187.

4 Im Detail, oder: Kabbala und Ästhetik

Metaphysische Erfahrung scheint Adorno eine Form begriffsloser Erkenntnis zu sein, wie er sie sonst an der literarischen Erkenntnis und Musikphilosophie aufzeigt, so zur „Erfahrung von Musik", „daß sich uns etwas darin mitteilt als ein sehr Bestimmtes, aber als eines, das trotzdem dem Begriff sich entzieht […] nicht sich dingfest machen lässt […]."[37] Dieses flüchtige ‚etwas' war bereits Gegenstand seiner Reflexionen zur metaphysischen Erfahrung, er griff hier auf Bilder wie Sehnsucht oder vergebliches Warten zurück.[38] Die ästhetische Erfahrung verteidigt Adorno gleichfalls vehement gegen ahistorische Ontologisierungen.[39] Bei der Beschreibung von Musik hat Adorno am unverhülltesten theologisch gesprochen:

> „Die Idee der Klage der Kreatur, die vom Subjekt ihren Ausgang nimmt aber immer mehr sich ausbreitet und gleichsam den Kosmos ergreift. Der rein symphonische Satz als Klage Gottes: Ich habe es nicht gewollt. […] Jede Variation, ein ganzer Satz, entspricht einem neuen Kreis der Klage und zieht einen neuen unaufhaltsam nach sich. […] Es gibt eben nichts Neues, das ist die Klage."[40]

An der im Kunstwerk gebrochen repräsentierten gesellschaftlichen Totalität wird so das Ausschweifen über sie möglich. Die symphonische Klage über das unentrinnbar Immergleiche, die zugleich Transzendentes anrührt, ist eine Allegorie für Adornos Theologumenon, dass im schlechten Bestehenden nur Kritik, nur „das fragend Negative als Allegorie der Hoffnung steht."[41] Die Notizen für seine unvollendete *Beethoven*-Studie fassen diesen Gedanken mit einem Bild aus dem kabbalistischen Buch *Sohar*:

> „Den Schluß der Arbeit beziehen auf die Lehre der jüdischen Mystik von den Grasengeln, die für einen Augenblick geschaffen werden um im heiligen Feuer zu verlöschen. Musik – nach der Lobpreisung Gottes gebildet, auch und gerade wo sie gegen die Welt steht – gleicht diesen

37 Adorno. *Ontologie und Dialektik*. S. 274.
38 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 368.
39 vgl. Adorno. *Ontologie und Dialektik*. S. 274. Bereits in seiner Analyse von Kierkegaards „Konstruktion des Ästhetischen" hat Adorno den ‚Schein' von Versöhnung theologisch gegen den existentialistischen ‚Abgrund der Innerlichkeit' verteidigt: „Schein, der in der Ferne der Bilder dem Denken als Gestirn der Versöhnung strahlt: im Abgrund der Innerlichkeit brennt er als verzehrendes Feuer. Hier wäre er aufzusuchen und zu benennen, soll dort der Erkenntnis seine Hoffnung nicht verloren gehen." (Adorno. *Kierkegaard*. S. 98)
40 Adorno. *Ad Klage Dr. Fausti*. S. 160.
41 a. a. O., S. 161.

> Engeln. Ihre Vergänglichkeit, das Ephemere, ist eben die Lobpreisung. […] Beethoven aber hat diese Figur zum musikalischen Selbstbewusstsein erhoben. Seine Wahrheit ist eben die Vernichtung alles Einzelnen. Er hat die absolute Vergänglichkeit der Musik auskomponiert."[42]

Die „Frage aller Musik" ist für Adorno wieder die nach Versöhnung: „Wie kann ein Ganzes sein, ohne daß dem Einzelnen Gewalt angetan wird."[43] Freilich fällt auch die musikalische Antwort bestenfalls negativ aus. Beethovens Werk weist gewissermaßen nur in der völligen Negation auf eine versöhnte Beziehung von Ganzem und Einzelnem hin. Er komponiert nicht den ewigen Frieden, sondern absolute Vergänglichkeit.

In diesem Sinne hat Adorno kabbalistische Mythologeme in seiner Analyse des gesellschaftlichen Gehalts von Kompositionen öfter angewandt. So schreibt er über Mahlers *Sechste Symphonie* vom

> „Klima der absoluten Dissonanz. […] Wild stellt der Ausbruch von dorther sich dar, woraus ausgebrochen wird: der antizivilisatorische Impuls als musikalischer Charakter. Solche Augenblicke rufen die Lehre der jüdischen Mystik herauf, welche das Böse und Zerstörende als versprengte Manifestation der zerstückten göttlichen Gewalt deutet."[44]

Gemeint ist der lurianische ‚Bruch der Gefäße': Gottes in die Schöpfung verstrahltes Licht sollte von ‚Gefäßen', den *Sephirot*, gehalten werden, war aber zu gewaltig, die Schalen zerbarsten und das Licht fiel mit ihnen in die Finsternis.[45] Dieser Mythos wie der musikalische Gehalt der beschriebenen Mahler-Stelle erinnern für Adorno Zivilisationsgeschichtliches: Der ‚wild' gegen sich selbst zurückschlagende Ausbruch der Zivilisation aus der Natur ist der Nucleus von *Dialektik der Aufklärung*. Weitere kabbalistische Reminiszenzen in Adornos Analysen Schönbergs, Blochs, Goethes, Kafkas oder Borchardts ließen sich anführen.[46]

Die Erfahrung des Lesens erhält für ihn ebenfalls theologische Sehnsucht am Ort der Profanität. „Profane Texte wie heilige anschauen, das ist die Antwort darauf, daß alle Transzendenz in die Profanität einwanderte und nirgends überwintert als dort, wo sie sich verbirgt."[47] Wie die lurianische Kabbala

42 Adorno. *Beethoven*. S. 254; vgl. Scholem. *Die Geheimnisse der Schöpfung*. S. 70.
43 Adorno. *Beethoven*. S. 62.
44 Adorno. *Mahler*. S. 201. In den Beethoven-Fragmenten taucht diese Figur als „gnostisches Motiv" ebenfalls auf. (Adorno. *Beethoven*. S. 254, vgl. zu Adornos Gnosis Fußnote 21.)
45 vgl. Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 267–314, Schulte. *Zimzum*. S. 75–80.
46 vgl. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*, mit einigen Belegen, vor allem zu Kafka.
47 Adorno. *Zur Schlußzene des Faust*. S. 129.

nach den katastrophisch in die Welt verstreuten göttlichen Funken sucht Adorno nach den mikrologischen Spuren des ‚ganz Anderen'. „Was in der Immanenz als versprengter Sinn, als ‚Funke' des messianischen Endes der Geschichte umgeistert", wird dieser nicht „als Sinn gutgeschrieben. […] Die mystischen Meditationen jedoch, in denen die Überlieferung des Funkens beheimatet ist, setzen dogmatische Lehrgehalte voraus, um sie durch Deutung zu vernichten"[48]. Der negative Dialektiker kann indes an keine Offenbarung glauben. Er sucht die ‚Funken' in den nichtidentischen Rissen des gesellschaftlichen Ganzen, ihm ist Metaphysik „möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem" und brächte es „zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten."[49] Der Text, der *hier* durch Deutung vernichtet bzw., bestimmt negiert, zur ‚Spiegelschrift' der Erlösung wird, ist die philosophisch dechiffrierte Ordnung der Gesellschaft, die sich im Kunstwerk repräsentiert und in ihm dadurch zugleich transzendiert wird. An der Autonomie der Musik fand Adorno aber mehr als Repräsentationen der Gesellschaft. Die ‚Sprache' der Musik war ihm Vorbild eines Denkens, das sich der prädizierenden Logik des Identitätszwangs entzieht. „Was sie sagt, ist als Erscheinendes bestimmt und zugleich verborgen. Ihre Idee ist die Gestalt des göttlichen Namens […], der wie auch immer vergebliche Versuch, den Namen selber zu nennen, ohne Bedeutungen mitzuteilen."[50] Im „mystischen Namen", ja im Namen überhaupt, wird die Sache als individuelle adressiert, während alle ihre begrifflichen Bestimmungen notwendig klassifizierend verfahren, also auf einen bestimmten Bedeutungszusammenhang festlegen. Adornos Namensmystik kann prädizierende Sprache und identifizierendes Denken nicht ersetzen, am „Urbild" des Namens hofft er ‚nur' tentativ zu zeigen, „wie statt dessen zu denken wäre."[51]

5 Welch Geschwätz!

Eine kabbalistische Inspiration Benjamins erschien Scholem zu Recht „sehr zweifelhaft", ein Einfluss jüdischer Mystik auf die von Adorno so gedeuteten

48 Adorno. *Blochs Spuren*. S. 243. Zur wiederum lurianisch-kabbalistischen Beschreibung dieses ‚messianischen Endes' bei Adorno und Scholem vgl. Fußnote 25.
49 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 399.
50 Adorno. *Quasi una fantasia*. S. 252. vgl. auch a. a. O., S. 461, zu Kontext und Gehalt vgl. Scholem. *Die jüdische Mystik*. S. 144 f. Hindrichs. *Die Autonomie des Klanges*. S. 255 ff.
51 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 62, vgl. a. a. O., S. 293.

Künstler „höchstens unter Jungianischen Hypothesen“ vorstellbar.[52] Keineswegs strebte Scholem eine Profanisierung des Sakralen an, Säkularisierung war ihm ein bloßes Epiphenomen der Geschichte.[53] Der kritischen Theorie stand er skeptisch gegenüber: „Welch Geschwätz!“ notierte er etwa zur *Dialektik der Aufklärung*.[54] Das ist Polemik, doch Adorno hat die Reflexion auf den historischen Stand des Geistes zum Kern seiner Metaphysik bestimmt. An ihm gemessen fällt seine Kabbaladeutung durch die Diskrepanz mit Scholems Forschungsergebnissen in sich zusammen, weil ihr die reale historische Rückendeckung fehlt.[55] Auf sein Mystik-Bild trifft somit zu, was er selbst vom ‚theologischen Erbe‘ verlangte – es muss restlos preisgegeben werden, soll sein Anliegen nicht vergeblich sein. Die dahinterstehende Sehnsucht, die Erinnerung daran, dass etwas fehlt, erweist sich dennoch als (negativer) *Vorschein von Versöhnung und Movens von Kritik*. Insofern kann keine Theorie, die das Attribut *kritisch* verdient, auf ein Moment ‚mystischer‘ Sehnsucht im Sinne der metaphysischen Erfahrung verzichten: Sie muss ihrem Gegenstand entgegenhalten, was er sein könnte.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Ad Klage Doktor Fausti (o.J.). In: *ders. und Thomas Mann. Briefwechsel*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2002. S. 160 f.

Adorno, Theodor W.. Aufzeichnungen zu Kafka. In: *Gesammelte Schriften 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 254–287.

Adorno, Theodor W.. Beethoven. Philosophie der Musik. *Nachgelassene Schriften I/1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1993.

52 Scholem an Adorno, 29.2.1968 und 9.2.1964. In: Adorno und Scholem. *Briefwechsel*. S. 467, 305.

53 vgl. Scholem, a. a. O. S. 100 f., zu Scholems Geschichtstheologie vgl. Schulte. *Zimzum*. S. 383–393, dazu, wie sie mit Adorno (und Benjamin) aber eben in vielen Punkten doch zusammenkommt vgl. Schwartz. *From Broken Speculation*, Tiedemann. *Nachwort*, sowie die obigen Ausführungen zu Kommentar und Tradition.

54 Zit. n. Wasserstrom. *Adorno's Kabbalah*. S. 60.

55 Heute sind überdies auch Scholems Pionierforschungen zur Kabbala zum Teil überholt. Dies betrifft etwa den von Adorno geschätzten Gnosis-Bezug. Scholems philologischer Blick war ohnehin durch christlich-romantische Kabbalabilder getrübt, nicht zuletzt diejenigen Molitors und Baaders oder eine Schellingsche Symbolphilosophie bzw. Philosophie des Mythos. (vgl. Scholem. *Ein offenes Wort*, Idel. *Alte Welten – Neue Bilder*. S. 131–250.)

Adorno, Theodor W.. Blochs Spuren. In: *Gesammelte Schriften 11*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 233–250.

Adorno, Theodor W.. Charakterisitik Walter Benjamins. In: *Gesammelte Schriften 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 238–253.

Adorno, Theodor W.. Graeculus II. Notizen zu Philosophie und Gesellschaft . In: *Frankfurter Adorno Blatter* 8 (2003). S. 9–40.

Adorno, Theodor W.. Gruß an Gershom G. Scholem. In: *Gesammelte Schriften 20.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 478–486.

Adorno, Theodor W.. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. *Gesammelte Schriften 2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Mahler. Eine musikalische Physiognomik. In: *Gesammelte Schriften 13*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 149–319.

Adorno, Theodor W.. Metaphysik. Begriff und Probleme. In: *Nachgelassene Schriften IV/14*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2006.

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. In: *Gesammelte Schriften 4*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften 6*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 7–412.

Adorno, Theodor W.. Ontologie und Dialektik. In: *Nachgelassene Schriften IV/7*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2008.

Adorno, Theodor W.. Quasi una fantasia. In: *Gesammelte Schriften 16*. Suhrkamp. Frankfurt a. M.. S. 251–540.

Adorno, Theodor W.. Über Tradition. In: *Gesammelte Schriften 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 310–320.

Adorno, Theodor W.. Vernunft und Offenbarung. In: *Gesammelte Schriften 10.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 608–616.

Adorno, Theodor W.. Wozu noch Philosophie?. In: *Gesammelte Schriften 10.2*. Surkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 459–473.

Adorno, Theodor W.. Zur Schlußszene des Faust. In: *Gesammelte Schriften 11*. Suhrkamp. Frankfurt a. M.. S. 129–138.

Adorno, Theodor W. und Scholem, Gershom. Briefwechsel 1939–1969. In: *Theodor W. Adorno. Briefe und Briefwechsel 8*. Hrsg. v. Asaf Angermann. Suhrkamp. Berlin 2015.

Benjamin, Walter. Das Passagen-Werk. In: *Gesammelte Schriften 5.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991.

Braunstein, Dirk. Adornos Kritik der politischen Ökonomie. Transcript. Bielefeld 2011.

Deuber-Mankowski, Astrid. Eine Art von Zutrauen. Gershom Scholem und Theodor Adorno. In: *Die Frankfurter Schule und Frankfurt*. Hrsg. v. Monika Boll u.a. Wallstein. Göttingen 2009. S. 178–187.

Habermas, Jürgen. Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss., Bonn 1954.

Hegel, G.W.F.. Enzyklopädie I. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hindrichs, Gunnar. Die Autonomie des Klanges. Eine Philosophie der Musik. Suhrkamp. Berlin 2014.

Idel, Moshe. Alte Welten – Neue Bilder. Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts (2010). Suhrkamp. Berlin 2012.

Liedke, Ulf. Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos. Peter Lang. Frankfurt a. M. u.a. 1997.

Liedke, Ulf. Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik. Echter. Würzburg 2002.

Magee, Glenn Alexander. Hegel and the Hermetic Tradition. Cornell University Press. Ithaca/London 2001.

Scholem, Gershom. Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buch Sohar. Schocken. Berlin 1935.

Scholem, Gershom. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1980.

Scholem, Gershom. Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert. In: *ders. Judaica 3*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1973. S. 198–217.

Scholem, Gershom. Briefe, 3 Bände. C. H. Beck. München 1994–1995.

Scholem, Gershom. „Es gibt ein Geheimnis in der Welt“. Tradition und Säkularisation. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2002.

Scholem, Gershom. Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum. In: *Eranos-Jahrbuch 1962*. Rhein. Zürich 1963. S. 19–48.

Schulte, Christoph. Zimzum. Gott und Weltursprung. Suhrkamp. Berlin 2014.

Schwartz, Yossef. From Broken Speculation to Accords of Eternity. Adorno, Benjamin and Scholem. In: *Theodor W. Adorno. Philosoph des beschädigten Lebens*. Hrsg. v. Moshe Zuckermann. Wallstein. Göttingen 2004. S. 131–139.

Tiedemann, Rolf. Nachwort. In: *Gershom Scholem. Walter Benjamin und sein Engel*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1992. S. 211–221.

Wasserstrom, Steven. Adorno's Kabbala. Some Preliminary Observations. In: *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others*. Hrsg. v. Olav Hammer und Kocku von Stuckrad. Brill. Leiden 2007. S. 55–80.

Stefan Grosz

Siegergeschichte. Zur Genese von Benjamins emphatischer Historismuskritik

Für Otto und Hans

So in dem Walde, wo mein Geist vereinsamt haust, läßt eine alte / Erinnerung mit vollem Klang ihr Horn erschallen! Ich denke an / die Matrosen, die man auf einer Insel vergessen hat, an die Ge- / fangenen, an die Besiegten! . . . und an sehr viele andre noch![1]

1 *Jugendliche Sehnsucht* und *Trägheit des Herzens*

„Bitter ist es, verkannt und im Dunkeln zu sterben“[2], beklagt Max Horkheimer in der frühen Notiz *Vergessen*. Die Geschichtsforschung habe die Ehre, das Dunkel aufzuhellen und das zugefügte Leid und Unrecht der Opfer der Geschichte beredt werden zu lassen. Dieses Leiden werde dem Opfer jedoch, ohne dass es sich noch dagegen wehren könne, durch „das falsche Bild, das man von ihm in die Welt bringt“, ein weiteres Mal angetan. In die Dunkelheit werde nicht mehr aus „jugendlicher Sehnsucht“ zurückgekehrt, um die Opfer zu befreien, sondern, so schließt Horkheimer seine Notiz ab, „um jene gesegneten Zeiten der Gegenwart sachkundig als Muster vorzuhalten.“[3] Die Sehnsucht der Gelehrten und Dichter, das Leiden offenbar werden zu lassen, findet ihr Gegenteil in der in Walter Benjamins letzten abgeschlossenen Schrift

1 Baudelaire. *Der Schwan*. S. 185.

2 Horkheimer. *Dämmerung. Notizen in Deutschland*. S. 452. Die Aphorismen-Sammlung *Dämmerung*, geschrieben in den Jahren 1926 bis 1931, erschien unter dem Pseudonym Heinrich Regius 1934 in Zürich, als Horkheimer bereits ins amerikanische Exil getrieben worden war.

3 ebd.

Über den Begriff der Geschichte (1940) diagnostizierten „Trägheit des Herzens“[4] der Historiker.

Der Methode des klassischen Historismus – „Einfühlung in den Sieger“ (VII) – opponiert Benjamin, indem er als historischer Materialist „die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen“ (IX) möchte. Anstatt vom kontinuierlichen Fortschritt des Immergleichen ins Jenseits der schlechten Ewigkeit weggeweht zu werden, tritt hier der Gedanke einer instantanen und diesseitigen Befreiung der Opfer im „Augenblick der Gefahr“ (VI) auf. Doch in der einzig quälenden „Katastrophe in Permanenz“[5] wird selbst der Trümmerhaufen, der eigentlich Leichenberge in Form akkumulierten Leidens darstellt, als Kulturgut im Triumphzug der Herrschenden mitgeführt (vgl. VII). Geschichtsschreibung ist damit nicht bloß *Siegergeschichte*, sondern Geschichte der zweckmäßig Unterlegenen. Gedacht wird der Nützlichkeit der Opfer. Im Modell vom *Engel der Geschichte* ist jedoch eine kritische Distanz zur Vergangenheit angelegt und erfahrbar. Das im emphatischen Sinn Geschichtliche, das Leid und Grauen, wird hier nicht als ein Nichtiges und endgültig Vergangenes abgetan. Statt das Vergangene oder Vergängliche dem Vergessen zu überantworten, soll „Jetztzeit“ (XIV und A) mit Vergangenheit aufgeladen werden und „Erinnerung mit vollem Klang ihr Horn erschallen“[6] lassen, um damit „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“ (VI).

Im Folgenden soll die Genese von Benjamins emphatischer Historismuskritik vorgestellt werden. Diese verläuft nicht nur über eine Auseinandersetzung mit der traditionellen, vor allem idealistischen Geschichtsphilosophie und der ihr entsprungenen historischen Schule, sondern auch über Benjamins Briefwechsel mit Horkheimer über den Begriff des *Eingedenkens*. Zuletzt soll das theoretische Wagnis eingegangen werden, zu fragen, inwiefern vergangenes Leid jedoch wieder einer Monumentalisierung, Musealisierung und Antiquarisierung zum Opfer fällt, der Trümmerhaufen rationalisiert und damit Sinn infiltriert wird, wo keiner ist. Es ist zu fragen, inwiefern die Erinnerungs- bzw. Gedenkkultur an den *Holocaust* „den jeweils Herrschenden zugut“ (VII)

4 Benjamin. *Über den Begriff der Geschichte.* S. 696. Im weiteren Verlauf zitiere ich die geschichtsphilosophischen Thesen unter Angabe der Sigle. Anmerkungen und Vorarbeiten Benjamins zur Schrift *Über den Begriff der Geschichte*, wie sie sich in den von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser herausgegebenen *Gesammelten Schriften* wiederfinden, bezeichne ich im Folgenden als *Vorarbeit zu „Über den Begriff der Geschichte“*.

5 Benjamin. *Zentralpark*. S. 660.

6 Baudelaire. *Der Schwan.* S. 185.

kommt und selbst negative Kulturgüter bzw. Dokumente der Barbarei (vgl. VII) instrumentalisiert werden. Aus dem „leeren und kalten Vergessen“[7] des *Zivilisationsbruches*, von dem Theodor W. Adorno seinerzeit noch sprach, ist ein zeremoniell triumphierendes aber ebenso leeres und kaltes Gedenken entstanden. Bitter ist es, so ließe sich an Horkheimer anschließen, in einen falschen Schein gerückt zu werden.

2 *Siegergeschichte*

Eine Interpretation der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* sieht sich immer mit einem Problem konfrontiert, auf das Rolf Tiedemann schon früh hingewiesen hat:

> „Jede Interpretation wird den Thesen immer auch Unrecht tun, weil sie, was im Text unvermittelt nebeneinander steht, streckenweise auch konträr oder kontradiktorisch sich verhält, zum einheitlichen Gedankengang zusammenfassen und dadurch in gewisser Weise nivellieren muß.“[8]

Methodisch muss sich auf einige zentrale Komplexe der Historismuskritik beschränkt und vor „dem ominösen Ideal der Vollständigkeit“[9] gehütet werden, und dennoch in einer konzentrierten Bewegung Benjamins Emphase erkannt werden. Den methodischen Ausgangspunkt der Historismuskritik Benjamins bildet dabei eine Notiz Gottfried Benns. Benn notierte im Jahre 1943, der Zeit der sogenannten *inneren Emigration* und der Phase der *Statischen Gedichte* (1941–1945), in einem erst später veröffentlichten Essay:

> „DER INHALT DER GESCHICHTE. Um mich zu belehren, schlage ich ein altes Schulbuch auf, den sogenannten kleinen Plötz: Auszug aus der alten, mittleren und neuen Geschichte, Berlin 1891, Verlag G. A. Plötz. Ich schlage eine beliebige Seite auf, es ist Seite 337, sie handelt vom Jahre 1805. Da findet sich: 1X Seesieg, 2X Waffenstillstand, 3X

7 Adorno. *Was beudeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. S. 566.

8 Tiedemann. *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*. S. 112.

9 Adorno in der *Vorrede* zu Tiedemanns *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (S. 10). Mein Verständnis der Geschichtsphilosophie Benjamins ist zutiefst von den Arbeiten von Adorno, Tiedemann, Schweppenhäuser, Mensching, Bulthaup und Städtler geprägt. Letzterem verdanke ich nicht nur die in einer Fußnote versteckte Einsicht, ohne die alles Weitere vergebens wäre: „Philosophie, die sich gegen die unmittelbare Realität wendet, muss nicht gleich utopisch sein, wie heute weithin ihr vorgeworfen wird. Eher neigt solche, die sich nicht gegen jene wendet, zur Resignation.“ (Städtler. *Geschichte zwischen Natur und Begriff. Aporien und Perspektiven von Kants Versuchen, Geschichte zu denken*. S. 94.)

> Bündnis, 2X Koalition, einer marschiert, einer verbündet sich, einer vereinigt seine Truppen, einer verstärkt etwas, einer rückt heran, einer nimmt ein, einer zieht sich zurück, einer erobert ein Lager, einer tritt ab, einer erhält etwas, einer eröffnet etwas glänzend, einer wird kriegsgefangen, einer entschädigt einen, einer bedroht einen, einer marschiert auf den Rhein zu, einer durch ansbachisches Gebiet, einer auf Wien, einer wird zurückgedrängt, einer wird hingerichtet, einer tötet sich –, alles dies auf einer einzigen Seite, das Ganze ist zweifellos die Krankengeschichte von Irren."[10]

Benn, der selbst als Militärarzt diente, diagnostiziert aus dem kleinen Standard-Nachschlagewerk der Geschichtswissenschaft, welches er wie eine Patientenakte liest, eine Nervenkrankheit. Der Geschichtspessimismus oder gar prononcierte Geschichtsekel und die damit verbundene Resignation, die Benns Gesamtwerk prägen, sind hier jedoch nur vordergründig. Hintergründig erscheint ein minimalistisches Tableau der Tristesse des Historismus. Durch die monotone Sequenz aneinandergereihter historisch beliebiger Ereignisse erscheint nicht nur der „ganze[] Nonsens"[11] der Geschichte, sondern ebenso der Geschichtsschreibung der historischen Schule: „Wirklichkeiten einer Masse, aber ich bin nicht schlau aus ihr geworden."[12] Die Notiz Benns ist als Chiffre für Benjamins Historismuskritik zu lesen.

In These XVII heißt es: „Der Historismus gipfelt von rechtswegen in der Universalgeschichte." Universalgeschichte, wie sie sich in der Chiffre Benns zeigt, ist bloßes Agglomerat von partikularen Fakten. In dem begrifflich neutralisierten Vollständigkeitsanspruch der positivistischen Geschichtswissenschaft verschwindet der Anspruch auf eine systematische und universelle Konstruktion der Geschichte. Übrig bleibt eine Rekonstruktion der Geschich-

10 Benn. *Zum Thema: Geschichte*. S. 298 f. Benn wollte sich vom „Plötz" noch weiter belehren lassen, doch er findet auf Seite 369, im Jahre 1849 – ein Jahr, in dem wohl sehr viel überschritten wird – bei der Lektüre angekommen, denselben Inhalt vor: „man kann sich überhaupt keine Tierart vorstellen, in der so viel Unordnung und Widersinn möglich wäre, die Art wäre längst aus der Fauna ausgeschieden. Der Plötz hat aber vierhundert Seiten. Auf jeder Seite ereignen sich dieselben Verba und Substantiva – von Menes bis Wilhelm, von Memphis bis Versailles. Vermutlich hat aber jeder einzelne der Handelnden sich als geschichtlich einmalig gefunden." (a. a. O., S. 299) Im Apparat der *Stuttgarter Ausgabe* befinden sich die von Benn paraphrasierten Seiten aus dem Ploetz. (a. a. O., S. 695 f.) Ob es sich bei dem spät veröffentlichten Essay tatsächlich um „ein großes Beispiel der vielvermißten ›Schreibtischliteratur‹ aus der nationalsozialistischen Ära" (a. a. O., S. 689) handelt, wie eine frühere Redaktion glaubte vorgeben zu müssen, kann hier nicht diskutiert werden, es soll aber wenigstens leiser Zweifel daran geäußert werden.

11 Benn. *Drei alte Männer*. S. 101.

12 a. a. O., S. 105.

te, die keine Universalgeschichte mehr ist, sondern Summierung von gegeneinander abgeschlossenen und vereinzelten Geschichten. Die Geschichtsschreibung des Historismus hat „keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen." (XVII) Das additive Verfahren des Historismus tritt in dem Eintrag Benns offen zu Tage: „1X Seesieg, 2X Waffenstillstand, 3X Bündnis, 2X Koalition, einer marschiert […]."

Der prinzipielle Konformismus der bürgerlich akademischen Schulrichtung des Historismus, dem Benjamin opponiert, liegt in der affirmativen Stellung zur Geschichte als einem homogenen und kontinuierlichen Prozess. In diesem leeren Schematismus physikalischer Zeit soll die Masse der Fakten, die durch gesicherte Methoden festzustellen seien, nach Gesetzen miteinander verknüpft werden. Die Darstellung dieser gesetzlich verknüpften historischen Fakten ist dabei der höchste Sinn historischer Wissenschaft. Oberste Kategorie ist das Schema der unumkehrbaren und bruchlosen Zeitenfolge. In der objektiven Ordnung gäbe es kein Werk, das nicht seine unverrückbare Stelle hätte. Das inhaltslose, rein objektive Fließen der Zeit bildet hierfür die Substanz. Die an sich feststehenden Fakten werden als Akzidenzien in einem streng deterministischen Wechsel von *causae efficientes*, also nach einem Ursache-Wirkungs-Prinzip, miteinander verknüpft. Aus dieser Axiomatik entspringt die Methode des klassischen Historismus, „die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz." (A) Nach einem narrativen Duktus soll die ansichseiende Realität entsprechend abgebildet werden. Die Geschichtsschreibung des Historismus ist daher nicht Konstruktion, sondern Ziel ist die Rekonstruktion des Gewesenen. Dieses Gewesene ist eine prinzipiell unabgeschlossene Entwicklungsreihe. Jedes Detail kann seinen unverrückbaren und starren Ort in ihr finden.[13]

Der klassische Historist habe das deiktische Verfahren anzuwenden, zu zeigen „wie es denn eigentlich gewesen ist" (IV). Für diese Kontemplation – das „Verfahren der Einfühlung" (VII) – der Geschichte habe er genügend Zeit oder in dem Wort Gottfried Kellers ausgedrückt: „Die Wahrheit wird uns nicht davon laufen." (V) Diese Überzeugungen wirken komplementär, legitimieren sie doch den immer vollständigeren Aufbau einer positivistisch ver-

13 vgl. Mensching. *Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen*. S. 170–179 sowie Tiedemann. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. S. 138–146.

kümmerten Universalgeschichte, die dem Begriff nach keine ist, da sie das Allgemeine nicht mehr kennt, sondern nur das Einmalige.

Obwohl der Inhalt der Geschichte, wie er sich in der Notiz Benns zeigt, aus Momenten des Rückzugs, des Rücktritts, der Kriegsgefangenschaft, der Entschädigung, der Hinrichtung und Selbsthinrichtung besteht, ist sie doch *Siegergeschichte*, sind die Momente doch bloß Akzidenzien der homogenen und leeren Zeit – des historischen Kontinuums –, durch Kommata voneinander getrennt, doch ist es ein Leichtes, über diese hinweg zu lesen und zu schreiten.

Es muss nun die Stelle aufgezeigt werden, an der Benjamin sowohl mit dem Geschichtspessimismus Benns, als auch der Vorstellung von der Geschichte als Kontinuum bricht. Die Geschichte ist für Benn ruinös, die empirische Welt ohne sinngebende Instanz und Trost, nackte Tatsächlichkeit, ohne Mythos, ohne geistige Substanz, eine einzige Verzerrung, Entstellung und Sinnleere ohne Ausweg. Schon früh zog er sich in personale Isolation zurück.[14] Die Vorstellung vom Mensch als Wesen, das aus der Dunkelheit ins Helle strebe, galt ihm als ideologisch: „Verächtlich sind die Liebenden, die Spötter, / Alles Verzweifeln, Sehnsucht, und wer hofft."[15]

Das moderne Ich fragt im ewig gleichen Bann der Geschichte: „Wer sieht noch nicht das Kasuistische der Schlachten, die Rhythmik der Katastrophen und der Kriegshistorie zirkuläres manisch-depressives Irresein?"[16] Es zeigt sich ihm nur noch das „Geröll der Himmel und Geröll der Macht" auf dem „Steingeröll der Weltgeschichte"[17] – die Nutzlosigkeit der Geschichte. Der Versuch, die Geschichte geschichtlich korrigieren zu wollen, erscheint ihm jedoch zugleich als nutzlos. Doch gerade dieser Versuch ist Benjamins tiefstes Anliegen. So sieht auch er die Geschichte als „einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft" (IX) und skizziert damit einen Geschichtsbegriff, der dem vielleicht noch standzuhalten vermag, was die Menschen bisher aus ihr gemacht haben: ein nacktes Grauen. Die Chiffre Benns reißt da ab, wo nicht mehr die Isolation gesucht wird oder Kontemplation der Geschichte verlangt wird: „Der Engel der Geschichte möchte wohl verwei-

14 vgl. Hillebrand. *Zur Lyrik Gottfried Benns* sowie ders. *Zum essayistischen Werk von Gottfried Benn*. Einen Sinn der Geschichte sah Benn indes nur im Jahre 1933.

15 Benn. *Gesänge*. S. 23.

16 Benn. *Das moderne Ich*. S. 98. Weiter: „Fades Da capo! Die Idee in der Geschichte! […] Was für ein Leben und Weben in den technischen Künsten, ganze Autogonenkolonnen unter Wasser, was für ein rüstiger Fortschritt vom Mantelgeschoß bis zur Lydditgranate."

17 Benn. *Gedichte*. S. 186.

len, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen." (IX) Die Erweckung der Toten und das Zusammenfügen des Zerschlagenen ist keine träumerische und jugendliche Sehnsucht. Benjamin erkennt, dass ohne das Festhalten dieses ernsthaften Wunsches den Opfern ein zweites Mal Unrecht angetan wird. Das Tote und Zerschlagene der Vergangenheit hat einen Anspruch an uns, vor der Instrumentalisierung durch die Herrschenden gerettet zu werden.

Das „wahrhafte Thema der Besinnung auf Tradition, das am Weg liegen Gebliebene, Vernachlässigte, Besiegte, das unter dem Namen des Veraltens sich zusammenfasst" entgeht dem „souveränen Blick des Historismus"[18]. Das Verfahren der Einfühlung – das „historische »Verständnis«"[19] – wird der „Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat"[20], nicht gerecht, sondern tut der Geschichte ein zweites Mal Unrecht an. Es läuft auf „die Beseitigung jedes Nachhalls der »Klage« aus der Geschichte"[21] hinaus. Gerade dies erkennt Horkheimer in seiner frühen Notiz *Vergessen*. Wenige Jahre später sollte er aus seiner materialistischen Tristesse heraus selbst keinen Ausweg mehr finden. Ausdruck findet dies in einem Briefwechsel zwischen ihm und Benjamin im Jahre 1937. Im *Fuchs*-Aufsatz stellte Benjamin die These auf, das „Werk der Vergangenheit"[22] sei für den historischen Materialisten nicht abgeschlossen. Horkheimer schrieb ihm diesbezüglich: „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen."[23] Benjamins Aussage sei letztlich „theologisch"[24], die Vorstellung von der Unabgeschlossenheit der Geschichte idealistisch und mit einer materialistischen Geschichtsauffassung nicht vereinbar. Doch gerade dieser materialistischen Tristesse versucht Benjamin zu entkommen. Im *Konvolut N* notierte er:

> „Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft »festgestellt« hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abge-

18 Adorno. *Über Tradition*. S. 317.
19 Horkheimer. *Dämmerung. Notizen in Deutschland*. S. 452.
20 Benjamin. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. S. 343.
21 Benjamin. *Vorarbeit zu „Über den Begriff der Geschichte"*. S. 1231.
22 Benjamin. *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*. S. 477.
23 Horkheimer an Benjamin, 16. März 1937. *GS Bd. 16*. S. 81–91, hier S. 83.
24 ebd.

> schlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen."[25]

Mit der Einfühlung ging die „endgültige Unterwerfung unter den modernen Begriff der Wissenschaft"[26] einher. Diese stellt eben bloß willkürlich fest, welche Nachwirkung in das je Gegebene hineingegangen ist. Das Eingedenken soll jedoch das Leiden, das Sedimentierte – die Grenzfälle und Randphänomene – freilegen und aufzeigen, dass „Leiden nicht sein, daß es anders werden solle"[27], auf dass die Menschen einmal aufatmen dürfen. Es verweist über das was ist und bloß immer war hinaus als Einspruch gegen den Bann der Herrschaft, gemahnt an die unter Sedimenten verborgenen Bereiche, die mehr und mehr aus dem Blick geraten sind und versucht diese zu retten. Es ist ein Innehalten im Sturm des Fortschritts – „Protest wider die Gewalt des Verschwindens"[28].

3 Kaltes Vergessen. Leeres Gedenken. *Zur Gedenkkulturindustrie*

In einer Vorarbeit zu den geschichtsphilosophischen Thesen notiert Benjamin:

> „So stark wie der destruktive Impuls, so stark ist in der echten Geschichtsschreibung der Impuls der Rettung. Wovor kann aber etwas Gewesenes gerettet werden? Nicht sowohl vor dem Verruf und der Mißachtung, in die es geraten ist als vor einer bestimmten Art seiner Überlieferung. Die Art, in der es als »Erbe« gewürdigt wird, ist unheilvoller als seine Verschollenheit es sein könnte."[29]

25 Benjamin. *Das Passagen-Werk*. S. 589. Siehe dazu insb. Tiedemann. *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*. S. 86–89.
26 Benjamin. *Vorarbeit zu „Über den Begriff der Geschichte"*. S. 1231.
27 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 203.
28 Schweppenhäuser. *Praesentia praeteritorum. Zu Benjamins Geschichtsbegriff*. S. 7.
29 Benjamin. *Vorarbeit zu „Über den Begriff der Geschichte"*. S. 1242.

Nach dem Epochenbruch setzte sich das zeitgenössische Leben bruchlos fort: „Wir bauen die Welt wieder auf, so wie sie ist, aber sie darf nie mehr werden, wie sie jetzt war!“[30]

Das Bewusstsein von der industrialisierten, administrativen *Menschenvernichtung*[31] und ihrer barbarischen Brutalität war in der Zeit, in der Horkheimer und Adorno aus dem Exil in das Land der Täter und der Tat zurückkehrten, nicht verschollen, denn dazu hätte es zunächst existent sein müssen.[32] Stattdessen herrschte der Ausfall der historischen Dimension des Bewusstseins. Adorno muss schon 1950 konstatieren: „Unterdessen gilt bereits an Auschwitz zu erinnern für langweiliges Ressentiment.“[33] Die *Deutsche Empfindsamkeit*[34] äußert sich 1954 darin, dass die „bloße Erwähnung der Konzentrationslager“ als „geschmacklos“ erschien. *Nach Auschwitz*[35] bestünde die Aufgabe darin, das Entsetzliche nicht wiederkehren und nicht vergessen zu lassen. In letzterem Drängen sollte die Gefahr ausgedrückt werden, dass eine erneute Gleichgültigkeit wieder in eine weltgeschichtliche Katastrophe umschlagen könnte.

Von einem Vergessen, wie es Adorno und Horkheimer vorfanden, kann zu Beginn des 21. Jahrhunderts jedoch nicht mehr die Rede sein. Es fand ein qualitativer Umschlag statt. Claude Lanzmann diagnostiziert vielmehr einen „Wahn des Erinnerns“, einen „musealen Wahnsinn“, der eine „andere Form

30 Menasse. *Phänomenologie der Entgeisterung. Geschichte des verschwindenden Wissens*. S. 74.

31 Ich spreche bewusst von *Menschenvernichtung*, von einer universalen und maschinellen Liquidierung von Leben und nicht von *Massenvernichtung*. Letzterer Begriff ist schon ein hinterlistiger Euphemismus der Geschichtsschreibung. Real wurden keine Massen vernichtet, sondern Individuen – Millionen unschuldiger Menschen. *Masse* wurde erst in der Fabrikation der Leichen aus ihnen gemacht. Vgl. Städtler. *Subjekte des Stillstands. Über Robert Menasses ästhetische Reflexion der Stillstellung von Geschichte – Kontrapunkt und Variationen*. S. 202. Nicht anders verhält es sich bei dem mildernden Ausdruck oder der euphemistischen Umschreibung für das *Pogrom* vom November 1938 als *Kristallnacht*. Vgl. Adorno. *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. S. 556.

32 Das „Problem der Erinnerung (und des Vergessens)“ sollte Benjamin „noch für lange beschäftigen“, wie er Gretel Adorno in einem späten Brief schrieb. (Benjamin. *Gesammelte Briefe. Bd. VI*. S. 436.) Dazu kam es nicht mehr: „Dem Schlächter zuvorkommend“ hatte er am 26. September 1940 die Hand gegen sich erhoben, wie es in dem Gedicht *Zum Freitod des Flüchtlings W. B.* von Bertolt Brecht heißt.

33 Adorno. *Spengler nach dem Untergang*. S. 53.

34 Horkheimer. *Notizen 1949–1969*. S. 233–234.

35 a. a. O., S. 417.

des Vergessens“[36] sei. Der emanzipative Anspruch theoretischen Denkens, der sich trotz der absoluten Ohnmachtserfahrung von Auschwitz nicht hat verabschieden wollen, „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“[37], ist zu einem „staatlichen »Nie-wieder!«-Pathos“[38] verkommen. *Auschwitz*, das war für Adorno und Horkheimer der Name der weltgeschichtlichen Katastrophe und ihrer Kulmination zugleich, ein Mal welches an das gemahnen soll, was dort und in den anderen Vernichtungslagern geschah. Es ist eine Bezeichnung in der Sprache der Täter. Schon das in den siebziger Jahren aufgekommene Modewort *Holocaust* macht als Fremdwort die Tat zu etwas Fremdem.[39] Mit der Erstausstrahlung der gleichnamigen amerikanischen Fernsehserie, die ein Millionenpublikum wie wenige Jahrzehnte zuvor kaum Veit Harlans *Jud Süß* erreichte, wurde Auschwitz für den sentimentalen Fernsehabend aufbereitet.[40]

Davon ausgehend hat sich eine *Gedenkkulturindustrie* entwickelt. Die permanente Anwesenheit dessen, was heute Holocaust genannt wird, sorgt nicht dafür, dass das Vergangene ernsthaft aufgearbeitet wird, also der Bann durch helles Bewusstsein gebrochen wird, sondern für eine *Vergleichgültigung.* Ohne eine solche Vergleichgültigung wäre Auschwitz selbst nicht möglich gewesen. Sie ist zugleich eine der letzten Ausdrücke des wieder zurückge-

36 Lanzmann in einem Zeitungsinterview der *FAZ*, 28.11.2007: „Es gibt eine andere Form des Vergessens: den Wahn des Erinnerns, wie er heute wütet. Dieser museale Wahnsinn. Museen sind gut und nötig, aber sie sind Orte des Toten. Sie zeigen ein totes Wissen. Wie die Geschichtsbücher für Kinder, in denen man ihnen von der Schoa erzählt. Museen sind Instrumente der Institutionalisierung.“

37 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 356.

38 Menasse. *Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung. Frankfurter Poetikvorlesungen.* S. 27.

39 vgl. Claussen. *Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos* sowie ders. *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*. Sowohl in Claussens Essay als auch in den episodischen Vorbemerkungen seiner Monographie zeigt er, dass post crimen ein Sinn, der durch Auschwitz dementiert worden ist, kulturindustriell zu erzeugen versucht wird. Damit geht auch die grenzenlose Trivialisierung von Auschwitz einher.

40 Die amerikanische Serie sei „in jeder Hinsicht unerträglich. Das Schlimmste, was man machen kann, ist, eine solche Geschichte als Fiktion darzustellen: Die Juden werden gezeigt, wie sie die Gaskammern betreten und sich dabei stoisch gegenseitig an den Schultern fassen wie die Römer des klassischen Altertums. Oder wie Sokrates, der den Schierlingsbecher leeren muß. Das sind idealistische Bilder, die all die tröstlichen Identifizierungen gestatten. Während *Shoah* alles andere als tröstlich ist.“ (Lanzmann. *Der Ort und das Wort*. S. 105.)

schrittenen Geistes zur sinnlichen Gewissheit.[41] Die Benjaminsche Rettung vor dem Vergessen darf nicht als Zelebrierung der vergangenen Ereignisse verstanden werden, die dem kollektiven Erbe übereignet werden, denn so blieben sie immer dem Konformismus der Tradition verhaftet. Rettung der Vergangenheit bedeutet, sie „dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen." (VI) Rettung und Würdigung sind antithetisch. Die Würdigung ist „Einfühlung in die Katastrophe"[42].

> „Ihr liegt die Herstellung einer Kontinuität am Herzen. Sie legt nur auf diejenigen Elemente des Werks Gewicht, die schon in seine Nachwirkung eingegangen sind. Es entgehen ihr die Schroffen und Zacken, die demjenigen einen Halt bieten, der über dieses hinausgelangen will."[43]

Zum Ende:

> „Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an."[44]

Die erlösende Alterität liegt nicht auf der glatten Oberfläche der erhabenen Altäre und ehrwürdigen Denkmäler der Herrschaft, sondern sie pulsiert in deren Rissen und Schründen – im Bruch des historischen Kontinuums. In der Erkenntnis der Gebrochenheit des Scheins liegt die nüchterne Wahrheit, dass das Unversöhnte unversöhnt ist und zugleich in den zu bergenden Trümmern und Rissen die Befreiung durch bestimmte Negation.[45] Ich denke an die Mat-

41 „Die Vollendung der Geschichte ist nun als *Erlösung von Geschichte* eingelöst. Es ist die Befreiung von Vergangenheit als einem Alb auf den Gehirnen der Lebenden. Nun können die Menschen aus ihrer Geschichte freie Stücke machen. Denn auch die Geschichte kann ja jetzt nur noch als eine Summe von Phänomenen erscheinen, die sich im Sein eingetragen haben. Die große unvollendete und deshalb auch armselige Anstrengung der Geschichte erscheint nun, in unzählige Teile zersplittert, als reicher Schatz, der es erlaubt, das Sein noch reicher auszugestalten, es als Synthese des Besten der Vergangenheit erscheinen zu lassen. Eine qualitativ neue Stufe der Geschichte ist nicht mehr möglich, sie ist zurückgenommen in einen neuen Umgang mit Geschichte. Ihre Momente sind einfach da, wie Waren im Schaufenster, von denen sich der Einzelne weder vorstellen kann oder will, wie, wo, wann und von wem sie produziert wurden, sondern die einzig Gefallen oder Gleichgültigkeit evozieren." (Menasse. *Phänomenologie der Entgeisterung*. S. 81 f.)

42 Benjamin. *Vorarbeit zu „Über den Begriff der Geschichte"*. S. 1246.

43 Benjamin. *Zentralpark*. S. 658.

44 Adorno. *Minima Moralia*. S. 283.

45 vgl. Bulthaup. *Parusie. Zur Geschichtstheorie Walter Benjamins*. S. 124.

rosen, die man auf einer Insel vergessen hat *und* an die Ertrinkenden. „Die kleinste Garantie, der Strohhalm, nach dem der Ertrinkende greift“[46]: „Das Eingedenken als der Strohhalm.“[47]

Literatur

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 4*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 6*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 7–412.

Adorno, Theodor W.. Spengler nach dem Untergang. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 47–71.

Adorno, Theodor W.. Über Tradition. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 10.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 310–320.

Adorno, Theodor W.. Vorrede. In: *Rolf Tiedemann. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1973. S. 7–11.

Adorno, Theodor W.. Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 10.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 555–572.

Baudelaire, Charles. Der Schwan. Le Cygne. In: *Die Blumen des Bösen. Les Fleurs du Mal*. Hrsg., aus dem Französischen übertragen u. kommentiert v. Friedhelm Kemp. DTV. München 2011. S. 180–185.

Benjamin, Walter. Gesammelte Briefe. Bd. VI 1938–1940. Hrsg. v. Christoph Gödde und Henri Lonitz. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2000.

Benjamin, Walter. Das Passagen-Werk. In: *Gesammelte Schriften. Bd. V*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991.

Benjamin, Walter. Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: *Gesammelte Schriften. Bd. II.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991. S. 465–505.

46 Benjamin. *Vorarbeit zu „Über den Begriff der Geschichte“*. S. 1243.
47 a. a. O., S. 1244.

Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *Gesammelte Schriften. Bd. I.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991. S. 693–704.

Benjamin, Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: *Gesammelte Schriften. Bd. I.1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991. S. 203–430.

Benjamin, Walter. Vorarbeit zu „Über den Begriff der Geschichte". In: *Gesammelte Schriften. Bd. I.3*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991. S. 1223–1266.

Benjamin, Walter. Zentralpark. In: *Gesammelte Schriften. Bd. I.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1991. S. 655–690.

Benn, Gottfried. Das moderne Ich. In: *Sämtliche Werke. Bd. 3. Prosa 1*. Hrsg. v. Werner Hecht und Holger Hof. Klett-Cotta. Stuttgart 1989. S. 94–129.

Benn, Gottfried. Drei alte Männer. In: *Sämtliche Werke. Bd. 7.1. Szenen und andere Schriften*. Klett-Cotta. Stuttgart 1989. Bd. S. 100–129.

Benn, Gottfried. Gedichte. In: *Sämtliche Werke. Bd. 1. Gedichte 1*. Klett-Cotta. Stuttgart 1989. S. 186.

Benn, Gottfried. Gesänge. In: *Sämtliche Werke. Bd. 1. Gedichte 1*. Klett-Cotta. Stuttgart 1989. S. 23.

Benn, Gottfried. Zum Thema: Geschichte. In: *Sämtliche Werke. Bd. 4. Prosa 2*. Klett-Cotta. Stuttgart 1989. S. 288–304.

Brecht, Bertolt. Zum Freitod des Flüchtlings W. B.. In: *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Bd. 15*. Hrsg. v. Werner Hecht u. a. Suhrkamp. Frankfurt a. M./ Berlin/ Weimar. S. 48.

Bulthaup, Peter. Parusie. Zur Geschichtstheorie Walter Benjamins. In: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen*. Hrsg. v. Peter Bulthaup. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1975. S. 122–148.

Claussen, Detlev. Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Fischer. Frankfurt a. M. 2005 (erweiterte Neuausgabe).

Claussen, Detlev. Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos. In: *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Hrsg. v. Dan Diner. Fischer. Frankfurt a. M. 1988. S. 54–68.

Hillebrand, Bruno. Zum essayistischen Werk von Gottfried Benn. In: *Gottfried Benn. Essays und Reden in der Fassung der Erstdrucke*. Hrsg. v. Bruno Hillebrand. Fischer. Frankfurt a. M. 2006. S. 745–785.

Hillebrand, Bruno. Zur Lyrik Gottfried Benns. In: *Gottfried Benn. Gedichte in der Fassung der Erstdrucke*. Hrsg. v. Bruno Hillebrand. Fischer. Frankfurt a. M. 2006. S. 639–668.

Horkheimer, Max. Briefwechsel 1937–1940. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 16*. Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Fischer. Frankfurt a. M. 1995.

Horkheimer, Max. Dämmerung. Notizen in Deutschland. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 2*. Fischer. Frankfurt a. M. 1987. S. 312–452.

Horkheimer, Max. Notizen 1949–1969. In: *Gesammelte Schriften. Bd. 6*. Fischer. Frankfurt a. M. 1991.

Lanzmann, Claude. Der Ort und das Wort. In: *»Niemand zeugt für den Zeugen«. Erinnerungskultur und historische Verantwortung nach der Shoah*. Hrsg. v. Ulrich Baer. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2000. S. 101–118.

Lanzmann, Claude. „Littell hat die Sprache der Henker erfunden". In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* am 28.11.2007.

Menasse, Robert. Die Zerstörung der Welt als Wille und Vorstellung. Frankfurter Poetikvorlesungen. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2006.

Menasse, Robert. Phänomenologie der Entgeisterung. Geschichte des verschwindenden Wissens. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1995.

Mensching, Günther. Zur metaphysischen Konstellation von Zeit und Fortschritt in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen. In: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen*. Hrsg. v. Peter Bulthaup. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1975. S. 170–192.

Schweppenhäuser, Hermann. Praesentia praeteritorum. Zu Benjamins Geschichtsbegriff. In: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen*. Hrsg. v. Peter Bulthaup. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1975. S. 7–22.

Städtler, Michael. Geschichte zwischen Natur und Begriff. Aporien und Perspektiven von Kants Versuchen, Geschichte zu denken. In: *Worauf Vernunft hinaussieht. Kants regulative Ideen im Kontext von Teleolo-*

gie und praktischer Philosophie. Hrsg. v. Bernd Dörflinger und Günther Kruck. Olms. Hildesheim 2012. S. 91–109.

Städtler, Michael. Subjekte des Stillstands. Über Robert Menasses ästhetische Reflexion der Stillstellung von Geschichte – Kontrapunkt und Variationen. In: *„Was einmal wirklich war …" Zum Werk von Robert Menasse*. Hrsg. v. Eva Schörkhuber. Sonderzahl. Wien 2007. S. 188–212.

Tiedemann, Rolf. Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. In: *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte". Beiträge und Interpretationen*. Hrsg. v. Peter Bulthaup. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1975. S. 77–121.

Tiedemann, Rolf. Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1973.

Oliver Vornfeld

Das „ganz Andere“ denken? Zur Kritik der voreiligen Definition und Proklamation der Versöhnung.

Philosophische und theologische Wege des Negativen bei Theodor W. Adorno und dem frühen Karl Barth

Es scheint ein diffuses Bewusstsein davon zu geben, dass etwas nicht stimmt, so wie es ist, auch wenn es genug Erzählungen (und auch ein gewisses Bedürfnis nach ihnen) gibt, die das Gegenteil behaupten: Das ‚Ende der Geschichte‘ nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus, die Marktlogik der sozialen Marktwirtschaft, die bürgerliche Freiheit, die, wie Adorno schreibt, „schließlich auf das Recht des Stärkeren und Reichen hinausläuft, dem Schwächeren und Ärmeren das wenige abzunehmen, was er noch hat“[1], die Freude über den deutschen Sieg in der Völkermordsaufarbeitung und der Fußball-WM der Männer, den neusten Til Schweiger-Film, einen fast flächendeckenden Mindestlohn, Vorabendsendungen. Der marxsche kategorische Imperativ „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“[2] soll fortwährend als obsolet abgestempelt werden, mit der Begründung, dass alles in Ordnung sei, so wie es ist. Dies ist die voreilige Versöhnung, um die es in diesem Artikel gehen soll. Und auch die Negativität, die davon verdrängt wird, deren Wahrnehmung vielleicht vor solchen Fehlschlüssen schützen kann, soll in den Fokus gerückt werden.

Dieser Artikel befasst sich mit einem der wichtigsten Philosophen und einem der wichtigsten Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts und es wird versucht, sie anhand der Frage mit- und gegeneinander zu lesen. Seitdem die Kritische Theorie sich universitär größtenteils selbst abgeschafft hat und die

1 Adorno. *Minima Moralia*. S. 289.
2 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. S. 385.

Dialektische Theologie (insb. Barths) durch relativere und liberalere Entwürfe abgelöst worden ist, ist dieses Unterfangen noch erklärungsbedürftiger geworden. Die Verbindung von marxistischer Philosophie und reformierter Theologie ist vielleicht noch vor einigen Jahrzehnten auf Interesse gestoßen, sah sich aber schon immer Angriffen von allen Seiten ausgesetzt. So wurde bspw. von theologischer Seite geraten, „sich achselzuckend von diesen Karikaturen abzuwenden“[3], wolle man Adornos negative Dialektik zum Fundament seiner positiven Theologie machen. Dieser und Horkheimer schreiben in der *Dialektik der Aufklärung* (= *DA*) davon, dass schließlich „der Einfalt [...] die Religion selbst zum Religionsersatz“ werde, heben aber einige Theologen positiv hervor: „die paradoxen Christen, die antioffiziellen, von Pascal über Lessing und Kierkegaard bis Barth“, die sich dessen bewusst seien und sich das Christentum nicht als „sicheren Besitz“[4] vorstellten. Es liegt in der Sache der Versöhnung selbst, Philosophie und Theologie miteinander zu verbinden. Nach einem Wort Walter Benjamins ist die Theologie „heute bekanntlich klein und häßlich […] und [darf] sich ohnehin nicht […] blicken lassen“[5] und doch scheint es ohne sie nicht zu gehen. Darum gerade jetzt dieses Unterfangen.

Es wird zunächst ein Arbeitsbegriff von ‚Versöhnung‘ gebildet und dann, ausgehend vom Begriff des ‚ganz Anderen‘, versucht nachzuzeichnen, wie er sich bei dem frühen Barth und bei Adorno darstellt.[6] Darüber wird sich auch die Frage nach der Dialektik stellen. Es wird sich zeigen, wie unterschiedlich die Dinge sind, auf die beide hinauswollen, aber auch wie ähnlich ihre Herangehensweisen sind und was aus ihnen zu lernen sein kann.

Der Begriff der Versöhnung

Versöhnung ist einer der Hauptbegriffe der christlichen Theologie. Er ist eng verwandt mit dem der Erlösung und läuft deshalb Gefahr, mit ihm verwechselt zu werden. Während Erlösung zunächst nichts anderes bedeutet als den

3 Koch und Kodalle. *Negativität und Versöhnung*. S. 31.
4 Alle Zitate: Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. 203.
5 Benjamin. *Über den Begriff der Geschichte*. *1. These*. S. 693.
6 Als „früher Barth“ wird hier im Groben Barths Denken von *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) von 1922 bis in die frühen 1930er Jahre betrachtet und somit seiner eigenen Einteilung gefolgt (vgl. Barth. *How My Mind Has Changed 1928–1938* und Härle. *Die Theologie des „frühen“ Karl Barth.* S. 126. Fn. 1 u. 2.). Aus Adornos Werk wird sich hauptsächlich mit der mit Horkheimer verfassten *DA*, dem Schlussaphorismus der *Minima Moralia* (= *MM*) und der *Negativen Dialektik* (= *ND*) befasst, also von den 1940er Jahren bis 1966.

Ausweg aus Sklaverei und Sünde, der einem in der Inkarnation Jesu Christi durch Gott geschenkt werde, so setzt Versöhnung eine Beziehung voraus, die durch Schuld zerstört worden ist und durch Vergebung wieder aufgerichtet wird. Der den Kreuzestod gestorbene Jesu sei der „Sühneort“[7] an dem die Schuld der Menschen vergehe, weil er stellvertretend für die Menschen alle Sünden auf sich genommen habe. Im Neuen Testament geschieht Versöhnung allein durch Gott, durch den Mittlerdienst Christi (seine Geburt, seinen Tod, seine Wiederauferstehung).[8] In der Philosophie sind es gerade der deutsche Idealismus und die Aufklärung, die den theologischen Begriff der Versöhnung weiterdenken, ohne ihn ganz seines theologischen Gehaltes zu entledigen.[9] Besondere Kraft entfaltet der Begriff bei Hegel, dem die Entzweiung (Abgrenzung und Negation) das ist, was die Identität konstituiert: Ich muss wissen, was ich nicht bin, um zu wissen, was ich bin.[10] Wie diese Negationen zum absoluten Geist hin aufgehoben würden, gilt ihm als Versöhnung. Über diese habe das menschliche Wissen Teil am absoluten Wissen.[11]

Der Begriff des ‚ganz Anderen‘

Der Begriff des ‚ganz Anderen‘ wird häufig Barth oder dem evangelischen Theologen und Philosophen Paul Tillich zugeschrieben, die ihn selbst verwenden. Auch der späte Horkheimer greift ihn in einem Interview auf, das 1970 unter dem Titel *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* erschienen ist.

Otto: Genese des Begriffs durch das „Kreaturgefühl“

Geprägt wurde der Begriff allerdings von dem evangelischen Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto in seiner Schrift *Das Heilige* von 1917. Er schreibt von dem „Kreaturgefühl“, welches der Mensch erlebe, wenn er mit dem Heiligen in Verbindung gerate, das „Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist“[12], also dem Kierkegaardschen qualitativen Gegensatz zwischen Gott und Mensch. Das Kreaturgefühl gehe „zuerst und unmittelbar auf ein Objekt

7 Röm 3,25. Alle Bibelstellen in diesem Aufsatz sind zitiert nach der *Elberfelder Bibel*.
8 vgl. Korsch. *Versöhnung. Theologiegeschichtlich und dogmatisch*. S. 22 ff.
9 vgl. Loock. *Versöhnung. Philosophie*. S. 898 f.
10 vgl. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 58 f. u. 103.
11 vgl. a. a. O., S. 422 ff.
12 Otto. *Das Heilige*. S. 10.

außer mir“[13] zurück, nämlich auf das von Otto als Kategorie a priori aufgefasste[14] Mysterium: „Das religiös Mysteriöse ist [...] das ‚*Ganz andere*‘, […] das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum ‚Heimlichen‘ schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende“[15].

Barth: „Gott, der ganz anders ist“

Für Barth ist dieses ‚ganz Andere‘ – für einen Theologen wenig überraschend – „Gott, der ganz anders ist“[16]. Leitend für ihn ist das Ausgehen von einem „unendlichen qualitativen Unterschied“[17] (ein Motiv, das direkt von Kierkegaard übernommen ist) zwischen Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, letztlich also Diesseits und Jenseits, Endlichkeit und Unendlichkeit, Anschaulichem und Unanschaulichem.[18] Die Kreatürlichkeit des Menschen sei hierbei das Herausfallen aus der Einheit mit Gott. Barth bezeichnet dies als die unanschauliche Seite der Sünde. Ihre anschauliche Seite sei die „Macht in der Welt, […] ein *Raub* an Gott“[19] durch den Menschen, der ständig versuche, seine Grenzen zu überschreiten und die unendliche Distanz von Gott und Mensch zu überwinden. Somit seien gerade Religion (vor allem die christliche) und Moral Unglaube.[20] Dieser ontologische Gegensatz[21] von Gott und Mensch bzw. Welt kann nach Barths früher Versöhnungslehre nur durch Gott selbst aufgehoben werden: „Über den *Gegensatz* von Gott und Mensch triumphiert wunderbar, einseitig und selbstherrlich die göttliche *Treue*.“ Gott „besiegelt und vollzieht […] selbst als der kräftige Versöhner den Bund seiner Verheißung und Forderung, seines Evangeliums und Gesetzes, seines neuen und alten Testaments.“[22] Er tue dies durch Jesus Christus.[23] Hier wird Barths christologischer Ansatz deutlich, denn bei Christus müsse aller Zwei-

13 a. a. O., S. 11.
14 Otto. *Das Heilige*. S. 140.
15 a. a. O., S. 29.
16 Barth. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. S. 47. vgl. auch: Barth. *Der Christ in der Gesellschaft*. S. 569.
17 a. a. O., S. 17.
18 vgl. Härle. *Die Theologie des „frühen“ Karl Barth.* S. 5.
19 Barth. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. S. 231.
20 vgl. Barth. *Die Kirchliche Dogmatik 1,2. § 17*. S. 327.
21 vgl. Härle. *Die Theologie des „frühen“ Karl Barth.* S. 8.
22 Beide Zitate: Barth. *Unterricht in der christlichen Religion 3. § 27*. S. 1.
23 vgl. Barth. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. S. 142. Nach 2 Kor 5,17.

fel aufhören: „Wer ‚Jesus Christus' sagt, der darf nicht sagen: ‚es könnte sein', sondern: es *ist*."[24] Nur über ihn durch Gott ist für Barth Versöhnung möglich: „Als *erwählter* und *berufener* Sünder steht der Mensch im Urteil Gottes da, als ob er nicht er, sondern Jesus Christus wäre", da Gott dem Menschen das Tun Christi anrechne, was für den Menschen zur Folge habe: „[S]eine Sünde ist ihm vergeben, er ist gerecht, er ist Gottes liebes Kind, er ist Erbe des ewigen Lebens. Er ist es allein durch Gnade, allein in Christus, allein im Glauben, aber er *ist* es."[25] Versöhnung wäre die Einheit mit Gott. Aber nicht in Form einer unio mystica o. ä., sondern in der Form des Bundes.

Der beschriebene ontologische Gegensatz schlägt sich auch in Barths offenbarungszentrierter Wort-Gottes-Theologie nieder. Das Wort Gottes ist bei ihm dreigeteilt in das fleischgewordene (Jesus Christus), von dem alles ausgehe, das geschriebene (Bibel) und verkündigte (Predigt), wobei die letzten beiden Offenbarung bezeugten, nicht weniger, aber auch nicht mehr.[26] Das Wort Gottes zu sprechen würde also bedeuten zu sagen, dass Gott wirklich Mensch geworden ist[27], diese Offenbarung also und was mit ihr verbunden sei. Nun sei es aber so, „daß von Gott nur Gott *selber* reden kann. Die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere *Niederlage aller* Theologie und *aller* Theologen."[28] Nur und immerhin als *Verheißung* sei es den Menschen gegeben, dass sie Gottes Wort reden werden.[29] Dies markiert das Dilemma, welches Barth so zusammenfasst: „*Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides*, unser Sollen und unser Nicht-Können, *wissen und eben damit Gott die Ehre geben*."[30] Das von-Gott-sprechen wird hier fixiert als unmögliche Notwendigkeit oder unmögliche Möglichkeit.

Adorno: Das „ganz Andere" als versöhnter Zustand

Für Adorno ist das „ganz Andere" eine emanzipierte Gesellschaft, in der Freiheit verwirklicht und eine „Welt ohne Angst, Triebverzicht, Mangel und

24 Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S. 175.
25 Beide Zitate: Barth. *Unterricht in der christlichen Religion 3. § 31*. S. 272.
26 vgl. Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* u. Barth. *Die christliche Dogmatik 1*. S. 58 ff.
27 vgl. Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S. 167.
28 a. a.O., S. 173.
29 vgl. Barth. *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*. S. 89.
30 a. a. O., S. 151.

Hunger“[31] Realität ist. Gott taucht dabei nicht auf. Die emanzipierte Gesellschaft ist bei ihm – anders als bei Hegel und Marx – jenseits des historischen Horizonts verortet, weil sie aus der Logik der Geschichte nicht ableitbar sei, was nicht heißen soll, dass sie nicht möglich sei.

Wenn Tillich von der „versteckte[n] Theologie“[32] des Philosophen, die er doch besser zugeben sollte, schreibt, so wird er wohl auch an seinen ehemaligen Habilitanden Adorno gedacht haben, dessen Denken stark von Theologie, insbesondere jüdischer, durchdrungen ist. So schreibt Adorno an Benjamin von einer „‚inverse[n]‘ Theologie“, in der er seine und dessen Gedanken gerne „verschwinden“[33] sähe. Alle theologischen Ideen würden weiterbestehen und in das Profane eingehen: Gerechtigkeit, Erlösung, Versöhnung, „Auferstehung des Fleisches“[34]. Theologie sei nicht Wahrheit, aber sie weise als Chiffre auf sie hin.[35] Inverse Theologie ist dabei Adornos Versuch den „Widerschein von etwas Inexistentem“[36] offenzulegen. Er schreibt im Schlussaphorismus der *MM*, der sein Denken diesbezüglich in nuce zusammenfasst:

> „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint [...]. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist […]. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß [der Gedanke] noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der

31 Schmidt. *Adornos Spätwerk*. S. 105.
32 Tillich. *Systematische Theologie 1*. S. 33.
33 Beide Zitate: Adorno. *Wiesengrund-Adorno an Benjamin, Berlin, 17.12.1934*. S. 90.
34 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 207.
35 vgl. Türcke. *Adornos inverse Theologie*. S. 94.
36 ebd.

> Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig."[37]

Barths Definition von Theologie scheint hier auf die Philosophie übertragen zu sein: Es müsste ein Standpunkt außerhalb des Bestehenden eingenommen werden, um es zu überwinden und da dies nicht möglich zu sein scheint, zumindest ein Bewusstsein dieser Unmöglichkeit herrschen, um die Möglichkeit zu retten. Allerdings ist das Licht der Erlösung, welches Adorno auf die Welt scheinend sieht, sehr viel unsicherer zu bestimmen als für Barth die Offenbarung. Der Begriff „Spiegelschrift [der vollendeten Negativität]" macht aber deutlich, dass es um einen ganz anderen Zustand, als den, der da ist, geht. Das messianische Licht der Erlösung sei es, das über das Bestehende hinausweise. So wie der Bund Gottes mit den Menschen, die Verheißung der Aufhebung der Trennung von Mensch und Gott bei Barth, das Bestehende relativiere.

Und doch ist hier von Erlösung und nicht von Versöhnung die Rede. Dass die Erlösung aber nur möglich ist, wenn vorher eine Versöhnung stattfindet, deutet sich in der Formulierung an: „Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen […] Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an". Versöhnung bedeutet ja die Wiederaufrichtung eines durch Schuld zerstörten Verhältnisses und dieses ist für Adorno das von Besonderem und Allgemeinem. Allgemeines ist dabei das System, die Einheit, vermittelt über den Tausch, wo alles austauschbar ist und das Besondere, das Individuelle ständig übergangen und zugerichtet wird. Bereits in der *DA* heißt es: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert."[38] Das Wirtschaftssystem, dieses „Verhältnis von Leben und Produktion, das jenes real herabsetzt"[39], ist hier der entscheidende Faktor: Die Menschen beherrschten in einem fortwährenden Prozess zunehmend die Natur, müssten dafür aber auch ihre eigene Natur beherrschen lernen, also Triebverzicht leisten und andere organisieren und beherrschen. Dabei verstricke sich Aufklärung zunehmend in Ideologie: System und Einheit, Tauschwert und Kapitalakkumulation würden als Selbstzweck gerechtfertigt, mystifiziert, vergöttert. Von Interesse sei zunehmend nur noch, was als nützlich definiert sei: „Technik ist das Wesen dieses Wissens. Es zielt nicht auf Be-

37 Adorno. *Minima Moralia*. S. 283.
38 Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. 23 f.
39 Adorno. *Minima Moralia*. S. 13.

griffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital. […] Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen."[40] Dass „die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen"[41], dass alles mit allem identisch sein solle und deshalb nichts mit sich selbst identisch sein könne[42], dass es etwas Nichtidentisches gäbe, das „von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene", das in den Blickpunkt der Erkenntnis gerückt werden müsse und zwar aus den Gegenständen heraus, ist, worum es Adorno geht. Um dieses erfassen zu können und nicht in Beliebigkeit zu verfallen, bräuchte es die Begriffe: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen."[43] Die Begriffe müssten dafür weniger starr, korrigierbarer gehalten werden.[44] Adornos Ansatz ist zu fassen als „Vorrang des Objekts"[45], bei dem „[b]ewußtlos [...] Bewußtsein sich versenken [muss] in die Phänomene, zu denen es Stellung bezieht."[46] Dann beginne das Objekt zu reden, könne ein „Überschuß übers Subjekt"[47] wahrgenommen werden. Diese Herangehensweise steht in klarem Gegensatz zu Barths strenger Christologie und kann fast als Natürliche Theologie gekennzeichnet werden.

Die Unmöglichkeit des Unmittelbaren

Das „bewußtlose" Versenken beim Vorrang des Objekts scheint aber in etwa vergleichbar zu sein mit Barths Reden von der menschlichen „Leere", in die Gottes „Fülle"[48] eingehe, wenn wirklich von Gott geredet werde. Auch Adorno schwebt aber keine mystische Einheit mit den Objekten vor: Der „Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem hülfe die Reflexion der Differenz, nicht deren Exstirpation"[49], das Negative also als solches zu erkennen und nicht zu versuchen so zu tun, als ob die Versöhnung mit den Gegenständen bereits bestehe. Denn äußerste Vorsicht sei geboten: Die Menschen seien

40 Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. 20.
41 a. a. O., S. 17.
42 vgl. Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. 28.
43 Beide Zitate: Adorno. *Negative Dialektik*. S. 21.
44 vgl. a. a. O., S. 39 ff.
45 a. a. O., S. 184 ff.
46 a. a. O., S. 38.
47 a. a. O., S. 368.
48 Beide Zitate: Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S. 166.
49 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 341. vgl. auch Adorno. *Minima Moralia*. S. 15.

gefangen im Verblendungszusammenhang, d. h. so in den Lauf der Zivilisation eingebettet vom Wirtschaftsprozess, der sie als Mittel und nicht als Zwecke behandele und somit verdingliche, von ihrer eigenen Natur entfremdet, dass sie diesem nicht einfach so entfliehen könnten: Es ist schließlich das Sein der Menschen, das ihr Bewusstsein bestimmt und nicht umgekehrt.[50] Nicht nur, dass der alltägliche Betrieb, Konsumsphäre, Kulturindustrie und auch die Philosophie, die „Widersprüche durch Verleugnung zuzudecken"[51] versuchten, es bestünde auch die Gefahr, dass diese Widersprüche überhaupt nicht mehr gespürt werden. Allein, dass es noch möglich sei, sie zu fühlen, zeige, dass der Verblendungszusammenhang noch nicht total sei, so die Erkenntnis in der Zueignung der *MM*. Es gäbe noch ein Bewusstsein davon, dass etwas fehle, wenn auch rudimentär: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene"[52] und eben „[i]m Schein verspricht sich das Scheinlose."[53] Aber man müsste sich an die Stelle der Erlösung stellen, um zu sehen, wie sich unser Zustand gerade versöhnen ließe, so wie man Gott sein müsste, um Gottes Wort sprechen zu können. Wenn man dies aber täte, so wissen Adorno und Barth, dann befände man sich bereits mitten im verhängnisvollen Regress des Denkens. Barth vertritt eine ähnliche Analyse der derzeitigen Zivilisation: „Die Welt des Menschen ist die Welt der Zeit und der Dinge, die Welt des Auseinander, Nebeneinander und Gegeneinander, die Welt der Kontraste von Geist und Natur, Idealität und Materialität, Seele und Leib, der Objektivitäten und Prinzipien, der Mächte, Throne, Fürstentümer und Gewalten. [...] 'Unmittelbares Leben' ist in seiner Welt das Unanschauliche, das Unbekannte, das Unmögliche. *Alle* Dinge in dieser Welt *sind* [...] vergöttlichte Weltlichkeiten oder verweltlichte Göttlichkeiten."[54] Dies heißt aber gerade nicht, dass man dagegen nicht angehen müsste, ganz im Gegenteil: „Der Protest gegen das jeweilig Seiende ist ein integrierendes Moment im Reiche Gottes"[55]. Dies ist nah an Adornos Lageeinschätzung, nach der auch die Unveränderlichkeit, das „So-und-nicht-anders-Sein" der Welt zu einer „Invokabilität des Seienden"[56], zu einem neuen Mythos werde, dem Unmittelbares in dieser Welt verschlossen sei. So will

50 vgl. Marx. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. S. 9.
51 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 215.
52 Adorno. *Negative Diealiktik*. S. 396.
53 a. a. O., S. 397.
54 Barth. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. S. 233.
55 Barth. *Der Christ in der Gesellschaft*. S. 577
56 Beide Zitate: Adorno. *Negative Dialektik*. S. 62.

Adorno die Hoffnung retten, die er im ontologischen Gottesbeweis fixiert sieht: Dass Denken und Sein, also Wirklichkeit, einmal vollends ineinander aufgehen.[57] Aufklärung verstricke sich in neue Mythen, die anstelle der alten religiösen treten, das konstatieren Adorno und Barth. Es bedürfe eines strengen „Bildverbotes“[58] der Utopie, um gerade nicht das ganz Andere vorwegzunehmen und zu domestizieren. Und doch bleibe das Licht, der versöhnte Zustand oder Gott, der „ein unzugängliches Licht bewohnt, den keiner der Menschen je gesehen hat, auch nicht sehen kann.“[59] Adorno hält zwar den Anspruch, das Ding an sich zu erkennen, als Utopie aufrecht[60], aber „nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken“[61], nur negativ ließe sich die Utopie bestimmen. Adorno macht dies als einen der Hauptpfeiler des Materialismus aus. Und dies ist ein sehr marxistischer Punkt: Marxens *Kapital* ist bekanntlich untertitelt mit *Kritik der politischen Ökonomie*. Auch sein eingangs in diesem Artikel zitierter kategorischer Imperativ ist ja ein ex negativo formulierter. Es geht um Kritik (nicht Systembildung) und die braucht eine utopische Grundlage.[62]

Dialektische Wege

Es ist lohnenswert, das Dialektische an diesen Ansätzen näher zu betrachten. Weder Adorno noch Barth fassen Dialektik als Methode (These – Antithese – Synthese) auf, sondern eher als Zustandsbeschreibung und in der Durchführung Erfahrbares. Für Adorno ist sie das „konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“[63], aber auch das charakteristische Merkmal der derzeitigen Verfassung der Welt, nämlich als „Ontologie des falschen Zustandes. Von ihr wäre ein richtiger befreit“[64]. Dialektik sei also das „Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhanges“[65], das aus diesem ausbrechen wolle, dabei aber selbst mit diesem geschlagen sei. Nach Hegel, und Adorno übernimmt dies, ist Dialektik die Selbstbewegung des Begriffs: Der Geist nehme etwas als ein Unmittelbares wahr, gehe aus diesem heraus, werde mit

57 vgl. a. a. O., S. 378. Siehe dazu auch: Hailer. *Religionsphilosophie*. S. 90.
58 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 207 u. 394.
59 1 Tim 6,16.
60 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 308.
61 a. a. O., S. 207.
62 vgl. Bruhn. *Studentenfutter*.
63 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 17.
64 a. a. O., S. 22.
65 a. a. O., S. 398.

dem Gegenteil konfrontiert und kehre verändert, mit verändertem Blick, zu dem Alten zurück, wodurch dieses anders wahrgenommen werde.[66] Das bedeutet dann aber auch die Absorption des Negativen, des Anderen. Dies zu vermeiden ist, bei aller Anlehnung an Hegel, Adornos Ziel: Das Andere, das Negative nicht abzukanzeln und nicht in das Bestehende einzuspeisen. Hierbei müsse man sich vergegenwärtigen, dass der individuelle Geist „in sich durch die Objektivität vermittelt“[67] sei. So müsse der Einzelne sich, um nicht unterzugehen, zu einem gewissen Grad mit dem Allgemeinen, wie dem Staat oder dem Konkurrenzprinzip, identifizieren, von dem er eh längst aufgenommen sei: „Einzig weil sie das ihnen Fremde zu ihrer Sache machen müssen, um zu überleben, entsteht der Schein jener Versöhntheit“[68]. Von echter Versöhnung sei dies aber weit entfernt. Diese würde gerade nicht das Untergehen des Besonderen, Individuellen, vor dem Allgemeinen bedeuten.

Barths Ansatz, mit der Spannung, bei der (Un-)Möglichkeit über Gott zu reden, umzugehen, ist es nicht allein in das Negative abzudriften, sondern ständig Paradoxien aufzubauen, Ja und Nein unablässig auf einander zu beziehen, denn bei Gott fielen Frage und Antwort in eins: „*Dieses* Nein ist eben Ja. *Dieses* Gericht ist Gnade. *Diese* Verurteilung ist Vergebung. *Dieser* Tod ist Leben. *Diese* Hölle ist Himmel. *Dieser* furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme zieht. Der Gekreuzigte ist der Auferstandene. Und das Wort vom Kreuz als solches ist das Wort vom ewigen Leben.“[69] Dass Gott so spreche, dass alles eins sei, bezeuge die Bibel, aber sie sei dieses Wort nicht selbst: „das Ende der Existenznot ist das schlechthin neue Geschehen, daß das Unmögliche *selbst* das Mögliche wird, der *Tod* das Leben, die *Ewigkeit* Zeit, *Gott* Mensch. Ein neues Geschehen zu dem *kein* Weg führt, für das der Mensch *kein* Organ hat.“[70] Von Gott reden würde nun bedeuten, auf Grund von Offenbarung und Glauben zu reden und zwar Gottes Wort, dass Gott Mensch wird[71] und was damit impliziert ist, dass der ontologische Gegensatz durch Gott überwunden werde, weil eine wesensmäßige Veränderung im Menschen stattfände: „Daher, wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden. Alles aber von Gott, der uns mit sich selbst versöhnt hat durch

66 vgl. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 63 ff.
67 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 300.
68 a. a. O., S. 306.
69 Barth. *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*. S. 86 f.
70 Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S. 159.
71 vgl. a. a. O., S. 160.

Christus und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat“[72]. Diese Versöhnung aus Gnade beschreibt Barth selbst allerdings als ein vorletztes Wort, das nicht mit einem letzten verwechselt werden sollte, welches erst außerhalb der Zeit vollzogen werden könne.[73] Der Mensch könne Gottes Wort nicht so reden, dass es Wahrheit sei[74], selbst das unablässige Beziehen von Ja und Nein aufeinander führe nicht zu der Erkenntnis Gottes, es könne so nur Zeugnis abgelegt werden von der „Wahrheit Gottes, die in der Mitte, jenseits von allem Ja und Nein steht.“[75] Dieser dialektische Weg könne nur eine Leerstelle in der Mitte freihalten. Dort, wo auch er abbreche, sei Gott. Dennoch sei das göttliche Ja dem Nein überlegen. Adorno und Barth wollen über das hinausgehen, was ist, aber sind sich bewusst, dass das nicht möglich ist, weil sie nicht frei über den Dingen schweben können und müssen deshalb den Ort, der ihnen vorschwebt, negativ fixieren.

Jenseits der Dialektik: Das utopische Moment

Die Aufhebung der Dialektik ist das Ziel. Bei Barth die Aufhebung der Trennung zwischen Gott und Mensch, die nur von Gott kommen könne. Bei Adorno zwischen Allgemeinem und Besonderem, Begriff und Gegenstand, wofür auch das Allgemeine sich verändern müsse, lernen müsse, etwas anderes zu akzeptieren, ohne es gleich aufzunehmen und zu schematisieren. Nur Allgemeinheit, die sich dessen bewusst wäre, was nicht dazu gehört, *dass* etwas nicht dazu gehört, wäre eine richtige: „Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“[76] Mensch und menschlicher Geist sind etwas Partikulares. Wenn er sich zum Absoluten aufschwingt, so Adorno und Barth, dann sei das Mystifikation, Ideologie, Unwahrheit. Aber nach Adorno könne dadurch, dass dem Objekt ein Vorrang eingeräumt wird, eine Annährung ans Wahre stattfinden, indem versucht wird, das Objekt ernst- und wahrzunehmen. Eine Möglichkeit, die Barth vehement bestreitet. Laut ihm könne nur die leere Stelle übrigbleiben, eine Wunde offen-

72 2 Kor 5,17 f.
73 vgl. Barth. *Unterricht in der christlichen Religion 3. § 31*. S. 274 f.
74 vgl. Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S. 160.
75 Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S. 170. Dennoch sei das göttliche Ja dem Nein überlegen (vgl. Barth. *Der Römerbrief (Zweite Fassung)*. S. 244 f.).
76 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 192.

gehalten, damit nicht das Menschliche als das Göttliche, das Vorletzte als Letztes bezeichnet wird, Gott nicht vom Menschen domestiziert wird.

Es bleibt festzustellen, dass vollendete Negativität nicht möglich ist. Mit Barth und Adorno kann festgehalten werden: Die Versöhnung ist nicht da, wie sie genau aussehen wird und zu erreichen ist, das wissen wir nicht und können wir nicht wissen. Dennoch bedarf es Hinweisen, die sich selbst auch der Kritik aussetzen lassen müssen. Es bedarf einer positiven Setzung, unter der erst etwas als falsch auszumachen ist. Auch dass Gott oder der versöhnte Zustand das „ganz Andere" sei, ist bereits eine Setzung. Barth, sich dessen bewusst, schreibt darum später, die Verborgenheit Gottes sei bereits Teil seiner Offenbarung, da er *als verborgen erkannt* sei.[77] Adorno wiederum weist auf Hegels Kant-Kritik hin, der nach eine Bestimmung der Grenze der Möglichkeit von Erfahrung notwendig über diese hinausgehen müsse, um diese Grenze überhaupt erkennen zu können.[78]

Wie kommt es dazu, dass Setzungen dieser Art nicht beliebig sind? Bei Barth ist die Not zentral, in ihr erfolge die Verheißung der Versöhnung. Man führe sich vor Augen, dass er dies kurz nach dem Ersten Weltkrieg schreibt. Diese Zeit beschreibt Friedrich Gogarten, ein Weggefährte Barths als „Krisis unserer Kultur"[79], der nur begegnet werden könne, indem die Religion „nicht einer Schwierigkeit [in Welt und Zeit] aus dem Weg geht und alle Verantwortung für alles auf sich lädt."[80] Die Grundsätze der Zivilisation sind in dieser Zeit elementar in Frage gestellt, gerade auch für den Kriegsgegner Barth. Er benutzt nun diese Krisis als Aufhänger und beschreibt die Frage in der Not so: „*ob's denn wahr ist*, wahr, daß es in dem Allem einen Sinn, ein Ziel und einen Gott gibt, nachdem diese Gewißheit sonst überall schwankend geworden ist."[81] Die Krisis der Kultur bringt bei ihm die Hoffnung auf „Besinnung [, das] heißt *Erinnerung* an den *Sinn* unsres Redens und Tuns."[82] Ohne Not sei keine Verheißung[83], gerade die Bedrängnis sei Verheißung[84], aber: die Verheißung sei noch nicht die Erfüllung.[85] Und aus dieser Not dürfe man

77 vgl. Barth. *Die Kirchliche Dogmatik 2,1. § 27*. S. 215 ff.
78 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 375 f.
79 Gogarten. *Die Krisis unserer Kultur*.
80 a. a. O., S. 116.
81 Barth. *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*. S. 84.
82 a. a. O., S. 96.
83 vgl. a. a. O., S. 89.
84 vgl. Barth. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S. 174 f.
85 vgl. Barth. *Not und Verheißung der christlichen Verkündigung*. S. 95.

nicht durch Beruhigung herauswollen.[86] Die essenziellen Fragen nach Sinn, Gerechtigkeit und Leid sind für Barth der Ausgangspunkt. In die Negativität vorzudringen, sie ins Auge zu nehmen und nicht wegzuwischen mit billigen Phrasen, sei das Zentrale. Zu lange seien die Menschen von der Kirche „*abgespeist*" worden, es sei „an ihnen vorbeigeredet worden"[87], obwohl das Gegenteil intendiert gewesen sei. Die vermeintliche Erfüllung, Gottes Wort zu reden, raube die Verheißung, dies tun zu werden.[88]

Adorno wirft der „Theologie der Krise"[89] zwar vor, dünn und abstrakt zu sein[90], ihr Aufbegehren dagegen, „daß Metaphysik fusioniert ist mit Kultur" und somit wiederum in einer „Absolutheit des Geistes" münde[91], hält er aber für richtig. Auch er sieht den Ansatzpunkt in dem subjektiven Leid und Unrecht, setzt der absoluten Trennung zum ganz Anderen aber eine Konzeption entgegen, die mit dem, was dem Einzelnen widerfährt, kommunikabel ist. Denn dessen Leid deute auf die falsche Verfasstheit des Ganzen hin, da ja Allgemeines und Besonderes ineinander vermittelt seien. So stellen sich moralische Fragen für ihn nicht in der Allgemeinheit des Rechts, die den konkreten Fall in ein von diesem Schema abstrahiertes pressen, sondern in ihrer konkreten, besonderen Situation. Daran, an dem Besonderen, das Not leidet, müsse angesetzt werden. Nur in der Negation des richtigen Zustandes werde man diesem gewahr: „Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt der Unfreiheit"[92], nämlich dem der Repression[93]. Moralische Sätze seien somit auch negativ zu formulieren, in der Negation der Negation: „in Sätzen wie: Es soll nicht gefoltert werden, es sollen keine Konzentrationslager sein"[94]. Dies böte die Alternative zu einem mitleidslosen Recht und solcher Philosophie, die kalt, berechnend, abstrahierend, auch den Terror schützen können und einem Kantischen kategorischen Imperativ, den auch Eichmann für sich in Anspruch nehmen konnte.

86 vgl. a. a. O., S. 93. Barth argumentiert hier – und darauf weist er auch hin – klar lutherisch: „Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum; Theologus crucis dicit id quod res est." (Luther. *Disputatio Heidelbergae habita. 21. These.* S. 354.)
87 Beide Zitate: a. a. O., S. 78.
88 Barth. *Not und Verheißung der christlichen Verkündung*. S. 90.
89 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 360.
90 a. a. O., S. 394.
91 Beide Zitate: a. a. O., S. 360.
92 a. a. O., S. 230.
93 vgl. a. a. O., S. 260.
94 a. a. O., S. 281.

Man kann daraus lernen, dass Ja und Nein ständig aufeinander zu beziehen sind. Tut man dies nicht wie Barth, also theologisch auf biblische Paradoxien aufgebaut, sondern auf anderes Gesellschaftliches, d. h. Menschliches, so kann diese Dialektik helfen, Wichtiges zu erkennen: Es wären positive Veränderungen zu formulieren, anhand der Negation des Bestehenden, als Folge von „… soll nicht sein“ und diese müssten doch kritisierbar bleiben, um dem Ziel eines versöhnten Zustandes noch näher zu kommen, den Anspruch noch mehr zu erfüllen, weil wir wissen, dass alles noch zu sehr im Bestehenden verhaftet ist. Im Verhältnis zwischen Gott und Mensch mag es vielleicht keinen Fortschritt geben, der vom Menschen ausgeht, aber im Verhältnis der Menschen zueinander, wie natürlich auch die Ökonomie Teil desselben ist, kann es diesen geben. Und um das Nichtidentische weder zu absorbieren noch zu negieren, wäre auch jener Gleichklang von Ja und Nein notwendig, der Barth vorschwebt, er wäre der versöhnte Zustand. Das Nichtidentische ist da (Ja) und es ist nicht das Eigene und es wird nicht absorbiert (Nein).

Gegen (fast) alle Gewissheiten und Beliebigkeiten

Das Bestehende wird bei Adorno und Barth radikal in Frage gestellt. Es ist nicht Alles, nicht das Letzte. Alles was ist, könnte zum einen anders sein und wird zum anderen am Ende nicht triumphieren. Das ist Barths Hoffnung und bei Adorno (vorsichtiger formuliert) die Sehnsucht. Solches Denken könnte Ideologie sein, aber eine, die notwendig ist, um Hoffnung in der Hoffnungslosigkeit zu geben. Anders wäre Leben nicht möglich: Gerade „Resignation und Verblendung ergänzen sich ideologisch“[95]. Nur kritisches Denken ist eine Absage an Resignation. Ausgegangen werden muss von der Not, in der die Menschen sich befinden. Sie zeigt die Unversöhntheit auf und eröffnet den Blick auf etwas über diesen Zustand hinaus, vielleicht sogar bis über den Tod hinaus, der für Barth durch Gott überwunden wird und zu dem Adorno kritisch anmerkt, dass wenn er „unwiderruflich [ist], so ist noch die Behauptung eines im Glanz fragmentarischer, wenngleich genuiner Erfahrung aufgehenden Sinnes ideologisch.“[96] Doch das, was über das Unversöhnte hinausgeht, muss nicht Gott sein, schon gar nicht christologisch gedacht wie bei Barth. Aber zumindest die Erkenntnis, dass dieses Leid behoben werden muss, dass das Äquivalenzprinzip, der Vorrang des Allgemeinen aufgehoben werden

95 a. a. O., S. 61.
96 a. a. O., S. 371.

muss und wir doch nicht wissen, wie es geht, aber zumindest erkennen, dass wir im Verblendungszusammenhang verstrickt sind, dass weder menschlicher Geist noch Status quo das Absolute sind. „Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt“[97]. Angesichts des Zustandes der Welt bedeutet diese Unversöhnlichkeit ein furchtloses *Trotzdem!*.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: *ders.. Gesammelte Schriften* (= *GS*)*, Bd. 4*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann et al.. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1998.

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *GS 6*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann et al.. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1998. S. 7–412.

Adorno, Theodor W.. Wiesengrund-Adorno an Benjamin, Berlin, 17.12.1934. In: Theodor W. Adorno und Walter Benjamin: *Briefwechsel 1928–1940*. Hrsg. v. Henri Lonitz. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1994. S. 89–96.

Barth, Karl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: *ders.. Gesamtausgabe* (=*GA*)*, Bd. 19*. Hrsg. von Holger Finze. Theologischer Verlag. Zürich 1990. 144–175.

Barth, Karl. Der Christ in der Gesellschaft. In: *GA 48*. Hrsg. v. Hans-Anton Drewes. Theologischer Verlag. Zürich 2012. S. 546–598.

Barth, Karl. Der Römerbrief (Zweite Fassung) (= *GA 47*). Hrsg. v. Cornelius van der Kooi und Katja Tolstaja. Theologischer Verlag. Zürich 2010.

Barth, Karl. Die christliche Dogmatik im Entwurf, Erster Bd.: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik (= *GA 14*). Hrsg. v. Gerhard Sauter. Theologischer Verlag. Zürich 1982.

Barth, Karl. Die Kirchliche Dogmatik, Erster Bd.: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zu Kirchlichen Dogmatik, Zweiter Halbbd.. Evangelischer Verlag. Zollikon-Zürich 1945.

Barth, Karl. Die Kirchliche Dogmatik, Zweiter Bd.: Die Lehre von Gott, Erster Halbbd.. Evangelischer Verlag. Zollikon-Zürich 1946.

97 a. a. O., S. 31.

Barth, Karl. How My Mind Has Changed 1928–1938. In: *ders.. „Der Götze wackelt". Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, Hrsg. von Karl Kupitsch. Käthe Vogt Verlag. Berlin 1961. S. 181–190.

Barth, Karl. Not und Verheißung der christlichen Verkündigung. In: *GA 19*. Hrsg. v. Holger Finze. Theologischer Verlag. Zürich 1990. S. 65–97.

Barth, Karl. Unterricht in der christlichen Religion, Dritter Bd.: Die Lehre von der Versöhnung/ Die Lehre von der Erlösung 1925/ 1926 (= *GA 38*). Hrsg. v. Hinrich Stoevesandt. Theologischer Verlag. Zürich 2003.

Elberfelder Bibel. SCM R. Brockhaus/Christliche Verlagsgesellschaft. Witten/ Dillenburg 2009.

Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *ders.. Gesammelte Schriften, Bd. 1.2*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1974. 691–704.

Bruhn, Joachim. Studentenfutter. Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus. *Antwort auf Ingo Elbe*. In: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache 6* (2007). S. 24–32.

Gogarten, Friedrich. Die Krisis unserer Kultur. In: *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*. Hrsg. v. Jürgen Moltmann. Chr. Kaiser. München 1963. S. 101–121.

Hailer, Martin. Religionsphilosophie. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2014.

Härle, Wilfried. Die Theologie des „frühen" Karl Barth in ihrem Verhältnis zu der Theologie Luthers [Dissertation]. Bochum 1969.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. In: *ders.. Gesammelte Werke, Bd. 9*. Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Felix Meiner. Hamburg 1980.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (= Theodor W. Adorno. *GS 3*). Hrsg. v. Rolf Tiedemann et al. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1998.

Koch, Traugott und Klaus-Michael Kodalle. Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart. In: *Dies. und Hermann Schweppenhäuser. Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Kohlhammer. Stuttgart et al. 1973. S. 7–54.

Korsch, Dietrich. Versöhnung. Theologiegeschichtlich und dogmatisch. In: *Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35*. Hrsg. v. Gerhard Müller et al.. Walter de Gruyter. Berlin/ New York 2003. S. 22–40.

Loock, Reinhard. Versöhnung. Philosophie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11*. Hrsg. v. Joachim Ritter et al. Schwabe & Co. Basel 2001. Sp. 898–904.

Luther, Martin. Disputatio Heidelbergae habita. In: *ders.. Werke. Kritische Gesamtausgabe* („*Weimarer Ausgabe*“)*, Bd. 1*. Hermann Böhlau. Weimar 1883. S. 353–374.

Marx, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Karl Marx und Friedrich Engels. Werke* (*=MEW*)*, Bd. 1*. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Dietz. Berlin 1970. S. 378–391.

Marx, Karl. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *MEW 13*. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Dietz. Berlin 1961. S. 3–160.

Otto, Rudolf. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Trewendt und Granier. Breslau 1922.

Schmidt, Alfred. Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen. In: *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*. Hrsg. v. *ders.* und Iring Fetscher. Neue Kritik. Frankfurt a. M. 2002. S. 89–110.

Tillich Paul. Systematische Theologie, Bd. 1. Evangelisches Verlagswerk. Frankfurt a. M. 1955.

Türcke, Christoph. Adornos inverse Theologie. In: *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*. Hrsg. v. Wolfram Ette et al. Karl Alber. Freiburg/ München 2004. S. 91–97.

Johannes Bruns

Der Gegenstand des kritischen Bewusstseins

Die Naturwissenschaften haben als ihren Gegenstand, nun das ist erst einmal trivial, so scheint es, die Natur. Es ist auch nicht weiter auffallend, dass derselben ja viele sind, man also im Plural von ihnen spricht. Zudem teilen diese ihren Gegenstand *unter sich* in ihre verschiedenen Bereiche und *in sich* in ihre spezifischen Teilgebiete. Also wäre schon zu korrigieren, dass nicht *die Natur* Gegenstand der Einzelwissenschaften ist, sondern immer schon ein entsprechend abgespaltener Abschnitt derselben. Die Natur als das „Objekt aller möglichen Erfahrung“[1] oder „Inbegriff aller Erscheinungen“[2] ist bei Kant ohnehin gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Sie ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, weil sie als Totalität oder Inbegriff selbst nicht empirisch angetroffen werden kann. Ist sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung und teilen die verschiedenen Einzelwissenschaften sie in ihre Gebiete auf, dann lässt sich bereits festhalten, dass von einem Gegenstand gesprochen wird, *die Natur*, welcher nur als Reflexionsbegriff fassbar ist und zugleich dennoch Inbegriff alles dessen sein soll, was da wissenschaftlich untersucht werden kann. Untersucht wird dann ohnehin nur Partikulares. D.h. auch die Einzelwissenschaften untersuchen in ihren Bereichen, die sich ja auch überschneiden können, nicht ihre gesamten Gegenstandsbereiche, sondern immer nur Ausschnitte aus denselben. Das Ziel der Untersuchungen sind die, die dynamischen Phänomene bestimmenden, Gesetzmäßigkeiten, die sich aber nicht durch bloße Beobachtung ausmachen lassen, sondern nur unter spezifischen subjektiv herzustellenden Bedingungen erkennbar sind.[3] Die Gesetzmäßigkeiten lassen sich auch nicht aus der Dynamik der Naturprozesse selbst

1 Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. S. 220 [A 114].
2 a. a. O., S. 201 [B 163].
3 vgl. Kuhne. *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte.* S. 329.

entnehmen, sondern können nur partikularisiert angeeignet werden. D. h. konkret, dass die Experimente, auf die die spezifischen Fragestellungen ausgerichtet sind, nur auf überschaubare, d. h. kontrollierbare Ausschnitte des Gegenstandsbereichs einer Wissenschaft sich richten können. Diese Notwendigkeit des Eingriffs in den Naturzusammenhang ergibt sich daraus, dass der dieser selbst zum einen, wie schon erwähnt, in seiner Totalität gar nicht erfasst werden kann, weil er kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Zum Anderen stehen Gesamtzusammenhang wie einzelnes Phänomen insofern in einem reziproken Konstitutionsverhältnis, als der Zusammenhang wesentlich durch seine Einzelteile, diese aber durch den Zusammenhang bestimmt werden. Nur für die Erkenntnis eines einzelnen Phänomens im Zusammenhang wäre also vorausgesetzt den Gesamtzusammenhang erfasst zu haben. Um diesen aber erfassen zu können, müssen die Einzelphänomene bereits erkannt sein.[4] Daraus ergäbe sich dann, dass die „Vollständigkeit physikalischer Naturerkenntnis für jedes stoffliche Phänomen in der Erkenntnis seiner Beziehung zu allen makrokosmischen und mikrokosmischen Phänomenen des Weltganzen“[5] bestünde. Als Beispiel müsste also etwa, „[s]elbst um den vergleichsweise einfachen Prozeß des Fallens irdischer Körper in absoluter Genauigkeit darzustellen, […] Physik eine unbegrenzte Zahl von kosmischen Einwirkungen erfassen und beschreiben.“[6] Dementsprechend ist die Isolation partikularer Naturphänomene für die experimentelle Untersuchung der Einzelwissenschaften notwendig, um ein überschaubares Feld der Untersuchung zu erhalten. Um einen solchen isolierenden Eingriff systematisch zu ermöglichen, ist eine spezifische Fragestellung oder theoretische Annahme vorausgesetzt, damit überhaupt strukturiert an das zunächst mannigfaltige Material herangetreten und der zu untersuchende Zusammenhang unter bekannten, gesetzten Randbedingungen gefasst werden kann. Der Eingriff, der von der vorausgehenden fraglichen Annahme bestimmt ist, ist das Experiment. Dessen Aufbau muss von jedem die Untersuchung störenden Einfluss befreit werden. Diese Form soll dann „ein reproduzierbares Verhalten des Gegenstandes der Untersuchung“[7] ermöglichen.

> „Voraussetzung der Reproduzierbarkeit ist auf der Seite der Theorie das universal geltende, identische Naturgesetz, restringiert durch identische Randbedingungen, und auf der Seite des praktischen Eingriffs in den

4 vgl. Bulthaup. *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften.* S. 40.
5 Haag. *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung.* S. 95.
6 a. a. O., S. 97.
7 Bulthaup. *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften*. S. 41.

> Naturzusammenhang die identische Versuchsanordnung, die allein die Isomorphie der zu reproduzierenden Prozesse zu garantieren vermag."[8]

Unter diesen Voraussetzungen soll dann dasjenige beobachtbar gemacht werden, was sonst im Gesamtzusammenhang verborgen bleibt: Die den untersuchten Naturerscheinungen zugrundeliegenden Prinzipien, die die Phänomene erst auf ihre Weise im Naturprozess erscheinen und zusammenhängen lassen. Durch eine passende Methode, die noch aufgefunden werden muss, um dem Zusammenhang das zunächst nur projizierte Prinzip abzuringen, ist dann gesichert, dass das Experiment potentiell für jeden Menschen nachvollziehbar, weil reproduzierbar ist.

Die Einzelwissenschaften gehen also in ihren Forschungen immer nur auf bereits partikularisierte Zusammenhänge des Gesamtzusammenhangs der Natur. Es wird gefragt nach dem, was die einzelnen empirischen Phänomene, welche den Gegenstand der Untersuchungen ausmachen, prinzipiell bestimmt, um sie so aus diesen Prinzipien rekonstruieren zu können.[9] Die eigentlichen Naturvorgänge werden demnach gar nicht Teil der Forschungen, womit die Untersuchungen nicht auf ein quasi natürlich unverändertes Objekt gehen, sondern auf einen durch das Subjekt selbst mit konstituierten Gegenstand. Durch den Eingriff in den Zusammenhang, durch die Isolation des Gegenstandes wird dieser so verändert, dass er dem Erkenntnisvermögen des Subjekts entspricht. Eine Adäquanz zwischen dem Denken und dem Gegenstand kann nur über den vorherigen Übergriff des Subjekts auf das Objekt gewährleistet werden. Auch insofern ist das Denken in der Wahrheit nicht schlicht einem Gegenstand, sondern der Vorstellung von einem Gegenstand adäquat, d. h. die adaequatio zwischen Vorstellung und Vorstellung von einem Gegenstand. Die Erkenntnisse, also z. B. ein partikulares Naturgesetz, entsprechen dann der Dynamik des Gesamtzusammenhangs aber insofern nicht, als dass dieser für sich niemals in solch isolierten Formen erscheint.

Damit ergeben sich Konsequenzen für den Begriff der Natur, nämlich dahingehend, wie dieser zu denken ist, damit naturwissenschaftliches Erkennen möglich sein kann. Nach Kant ergeben sich für die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung „auf der Seite der Sinnlichkeit die reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und auf der Seite des Denkens die reinen Ver-

8 ebd.
9 a. a. O., S. 42.

standesbegriffe a priori (Kategorien).“[10] Es kann kein Gegenstand möglicher Erfahrung abseits dieser Formbestimmungen vorgestellt werden, was sich allein mit dem schlichten Argument begründen ließe, dass wenn ein Gegenstand nicht den, durch etwa die logischen Formen gesicherten, Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung entspräche, er dann eben nicht erfahrbar, also dahingehend unerkennbar wäre. Aller Inhalt von Natur untersteht immer schon den Formen des menschlichen Erkenntnisvermögens, alle Gegenstände möglicher Erfahrung stehen etwa unter den Verstandeskategorien von Kausalität und Wechselwirkung aus der Kategoriengruppe der Relation.[11] Dieser Umstand des durchgängigen mechanischen Zusammenhangs der Totalität der Erscheinungen ist für Kant eine Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich für die empirischen Subjekte überhaupt Orientierung in der Welt bietet. Nur durch das Subjekt, d. h. sein Erkenntnisvermögen, hindurch, konstituieren sich dessen Vorstellungen von dem, was Natur genannt wird. Erkenntnisse gehen niemals auf das „Ding an sich“, also das Dasein eines Gegenstandes wie dieser ganz ohne Bestimmungen des Erkenntnisvermögens verfasst wäre. Insofern steht die Natur auch immer schon unter der durch das Erkenntnisvermögen des Subjekts bestimmten Form der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit. Dabei ist aber zu beachten, dass diese bloß allgemeine Form noch mit einem Inhalt gefüllt zu werden verlangt, um zu konkreten Erkenntnissen zu gelangen.[12]

> „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon [also von den Kategorien, J. B.] nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere[n] [die besonderen Gesetze] überhaupt kennen zu lernen [...].“[13]

Aus den Verstandeskategorien lassen sich nicht logisch die konkreten Naturgesetze oder gar die unter diesen stehenden Erscheinungen deduzieren, stattdessen sind nach Kant die reinen Verstandeskategorien für sich bloß leer und

10 Zunke. *Die Objektivität der Natur*. S. 276.
11 Kant. *Kritik der reinen Vernunft.* S. 156 [B 106].
12 vgl. Bensch. *Von zwei Welten zu zwei Begriffen von Natur – Anmerkungen zur Kantischen Kritik der teleologischen Urteilskraft.* S. 170.
13 Kant. *Kritik der reinen Vernunft.* S. 202 f. [B 165].

gewinnen erst mit der Erfahrung einen Inhalt. D. h., dass sich aus der Notwendigkeit der Form der Erscheinungen nicht die konkreten Erscheinungen selbst ergeben. Die Erscheinungen haben ihren *Existenzgrund* nicht in den allgemeinen Formbestimmungen durch die Verstandesbegriffe. Gleichwohl müssen alle konkreten Naturgesetze der Form der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit der Verstandesbegriffe entsprechen. Zudem fällt auch die konkrete Bestimmung der Erscheinung nicht alleinig unter die Bestimmtheit der Verstandesbegriffe. Der *Bestimmungsgrund* der Naturgesetze fällt insofern unter die Verstandesbegriffe, als dass jene diesen ihrer allgemeinen Form nach entsprechen müssen, ihrer spezifischen Form nach jedoch nicht aus ihnen hervorgehen. Am Beispiel hieße das: Nicht nur lässt sich aus den Verstandesbegriffen *nicht* ableiten, dass die Lichtgeschwindigkeit ca. bei 300.000 km/h liegt (Bestimmungsgrund), es lässt sich aus diesen auch nicht ableiten, dass es diese Konstante überhaupt gibt (Existenzgrund).

Wie nun aber diese Erfahrung hinzutreten muss, um die konkreten Naturgesetze *kennen zu lernen*, wie Kant sich ausdrückt, ist damit noch nicht geklärt. In Kants dritter Kritik, der der Urteilskraft, geht es ihm daher explizit um die Erkenntnis des Besonderen, welches, um die besonderen Naturgesetze erkennen zu können, als Erfahrung neben die bloße Form der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit noch hinzutreten muss. Hinzutreten insofern, als die Urteilskraft dort als „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“[14] bestimmt ist. Im Gegensatz zur Kritik der reinen Vernunft, wo nur die Urteilskraft in der Gestalt der bestimmenden behandelt wurde, ist sie in der dritten Kritik auch als reflektierende Thema. Die bestimmende Urteilskraft ist diejenige, die vom Allgemeinen ausgehend das Besondere unter dieses subsumiert, während die reflektierende Urteilskraft umgekehrt zu einem gegebenen Besonderen das Allgemeine sucht.

Zur Wiederholung: Weil die Grundsätze des reinen Verstandes zwar die Form konstituieren, die eine Erfahrung haben muss, und damit auch Naturgesetze der allgemeinen kategorialen Form notwendig genügen, muss ihnen dennoch noch ein besonderer Inhalt zukommen. Zu diesem Inhalt ist durch die allgemeine Formbestimmung a priori noch nichts ausgesagt. Aus der Formbestimmung ist dasjenige, was als Erfahrung noch hinzukommen muss, eben nicht zu deduzieren. Gleichwohl muss diese noch hinzutretende Erfahrung als Bedingung ihrer Möglichkeit durch die Verstandeskategorien be-

14 Kant. *Kritik der Urteilskraft.* S. 15 [B XXV].

stimmt sein. Das Hinzutretende kann aber nichts sein, was sich aus dem Erkenntnisvermögen, also hier dem Verstand, selbst ergibt.

> „Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert) aus einem, wenngleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als notwendig angesehen werden müssen."[15]

Ist das Besondere möglicher Erkenntnis für den Verstand ein Zufälliges, weil dieser nur der Grund der als Bedingungen der Möglichkeit von besonderer Erkenntnis transzendental erschlossenen *allgemeinen Naturgesetze* ist, dann muss die reflektierende Urteilskraft dies Zufällige als unter einer Einheit gefasst denken, die nicht aus dem menschlichen Verstand selbst herrührt. Gäbe es diese Einheit nicht, könnte auch „kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung statt finden […]."[16] Daher hat die reflektierende Urteilskraft auch ihr eigenes Erkenntnisprinzip, nämlich den Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, welchen Kant auch als „Gesetzmäßigkeit des Zufälligen als eines solchen"[17] bezeichnet.

Dies Prinzip kann dabei

> „kein anderes sein, als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriff von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte."[18]

Doch nicht nur muss sich dadurch das Mannigfaltige der besonderen Erfahrung bzw. der diese Erfahrung bestimmenden konkreten Naturgesetze in einer Einheit denken lassen, sondern darüber hinaus ermöglicht der regulativ

15 a. a. O., S. 16 [B XXVI].
16 a. a. O., S. 20 [B XXXIII].

17 Kant. *Kritik der Urteilskraft.* Erste Einleitung. S. 30.
18 Kant. *Kritik der Urteilskraft.* S. 16 [B XXVII].

unterstellte Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, welcher demnach nur für unser subjektives Erkenntnisvermögens gilt, dass die Natur als einer begrifflich-logischen Argumentation korrespondierend vorgestellt werden muss, also in diesem Sinne zweckmäßig für mögliche Erkenntnis eingerichtet vorgestellt wird. Dies Prinzip der Zweckmäßigkeit sei nämlich

> „Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur, […] als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze), alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen System nach Begriffen a priori (den Kategorien) enthalten zu denken, allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht, (die reflectierende) muß noch überdem zu diesem Behuf annehmen, daß die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen und zu empirischen Begriffen, und dem Zusammenhange derselben untereinander, durch Aufsteigen zu allgmeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen […].“[19]

Neben die formale Bestimmtheit der Natur, nämlich durch die Verstandesbegriffe, als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, tritt ebenso die materiale Bestimmtheit derselben, die als solche aber ebenso nur eine formale transzendentale Reflexionsbestimmung ist. Die Bestimmtheit soll sich aber der Reflexion nach aus dem Material selbst ergeben und nicht aus den formalen Bestimmungen des Erkenntnisvermögens auf das Material. Dadurch, dass die Urteilskraft zwar ihr eigentümliches Prinzip a priori hat, zugleich aber auf die Natur verwiesen ist, bestimmt sie „nicht autonom die Natur selbst, sondern heautonom ihre Reflexion über die Natur.“[20] Der eigenwillige Begriff der Heautonomie des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft bestimmt die Reflexion zwar so, dass ausgeschlossen ist, „daß durch die durch es bestimmte Reflexion über die Natur, deren ontologisch-metaphysische Bestimmtheit […] [erkannt wird], nicht aber, daß sie an an der Natur selber überhaupt etwas trifft.“[21] Im Gegensatz zu den reinen Verstandesbegriffen sind die Inhalte, die Bestimmungen des Materials gegenüber dem Verstand zufällig. Die

19 Kant. *Kritik der Urteilskraft.* Erste Einleitung. S. 24 f.
20 Kuhne. *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte.* S. 120.
21 a. a. O., S. 124.

Gegenstände sind notwendig an sich bestimmt, aber ihre spezifische Bestimmung geht eben nicht aus den Formen des Verstandes selbst hervor. Notwendig ist die Bestimmtheit des Materials abseits der Formbestimmung durch den Verstand, sie ist eine transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Die spezifischen, die tatsächlichen Inhalte, die diese materiale Bestimmtheit erst ausmachen, sind dagegen notwendig zufällig. Diese Bestimmtheit der Natur, weil sie als zweckmäßig für unsere menschlichen Erkenntnisvermögen durch die Urteilskraft gedacht werden muss, könne laut Kant auch als

> „Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze […] [bezeichnet werden], dass sie [die Urteilskraft] a priori an ihr [der Natur] nicht erkennt sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Einteilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besondern unterordnen will."[22]

Dadurch, dass diese Selbstspezifikation der Natur als zweckmäßig im Sinne ihrer Erkennbarkeit gedacht ist, soll die Natur so als sich entsprechend menschlicher Erkenntnismöglichkeit spezifizierend gedacht bzw. beurteilt werden.[23]

Eine allgemeine Regel zu einem gegebenen Besonderen wird von der reflektierenden Urteilskraft zunächst immer nur problematisch angenommen, da sie sich nicht aus der Einheit des Verstandes selbst mit Notwendigkeit deduzieren lassen. In der *Kritik der reinen Vernunft* bestimmt Kant problematische Urteile als „solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt".[24] Zwar kommt den Schlüssen, die die reflektierende Urteilskraft anhand der nur probeweise angenommenen Regel zieht, keine unmittelbare Geltung zu, jedoch lässt sich daraus nicht folgern, dass diese Schlüsse per se nicht sich in solche der bestimmenden Urteilskraft wandeln, d. h. dass sie gelten können. Dieser gegenteiligen Folgerung, dass also sämtliche Konklusionen der reflektierenden Urteilskraft immer nur subjektiv-regulative Bedeutung haben, oder von bloß komparativer Allgemeinheit sind, da niemals alle Fälle eines angenommenen Allgemeinen untersucht werden können, läge die Vermengung von Genesis und Geltung von Erkenntnis zu-

22 Kant. *Kritik der Urteilskraft.* S. 22 f. [B XXXVII].
23 vgl. Bensch. *Perspektiven des Bewusstseins. Hegels Anfang der Phänomenologie des Geistes.* S. 70.
24 Kant. *Kritik der reinen Vernunft.* S. 151 [B 100].

grunde.[25] Dass also die Entstehung einer allgemeinen Regel zunächst nur problematisch gesetzt ist, sagt über ihre mögliche Geltung als einer neuen allgemeinen Regel noch nichts aus. Es sagt aber etwas aus über die Unmöglichkeit, solche Regeln der reflektierenden Urteilskraft als gültig zu beweisen. Wenn jedoch wissenschaftliche Ergebnisse Gültigkeit haben, dann muss es dafür einen Wechsel der zunächst nur problematisch aus dem besonderen Material erschlossenen allgemeinen Oberbegriffe der reflektierenden Urteilskraft zu solchen Oberbegriffen der bestimmenden geben können. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind grundsätzlich in universalen Urteilen formuliert, welche dann die Klassen bestimmen, die wiederum die Subsumtion der Einzelphänomene unter diese ermöglicht.

Ihr Korrelat haben diese Bestimmungen in den einzelwissenschaftlichen Versuchen sich des untersuchten Materials zu nähern, nämlich in ihren methodisch standardisierten Verfahren, also den Versuchsanordnungen von Experimenten.

> „Das wesentliche experimenteller Arbeit, den Versuchsaufbau solange zu variieren, bis er dem bis dahin nur vermuteten, erst zu erkennenden objektiven Zusammenhang entspricht, die Unzahl fehlgeschlagener Versuche, aus denen erst der gelungene resultiert, erscheinen nicht in den wissenschaftlichen Publikationen.“[26]

Diese Fehlschläge können auf beiden Seiten eines Versuchs passieren, entweder im Sinne einer falschen Theorie oder eines dem Gegenstand nicht entsprechenden Aufbaus des Experiments. Ist der adäquate, den Sachverhalt erfassende Versuchsablauf herausgearbeitet, wird dieser zur Norm jedes Tests zur Reproduktion des Versuchsergebnisses. Die die Reproduzierbarkeit von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen regulierende Methode ist Bedingung der Möglichkeit eines Fortschritts in den Einzelwissenschaften. Sie sichert in den Experimentalwissenschaften die Möglichkeit der Akkumulation von Wissen und zudem die Möglichkeit über die für die empirischen Subjekte geltenden Grenzen von Raum und Zeit hinaus, das Erkannte verständlich und verfügbar zu halten.

Ob und woran sich eine Theorie als richtig erweist, kann aber, bezogen auf den Inhalt, selbst nicht nochmal angegeben werden. Die Widerspruchsfreiheit, auch in Bezug auf andere einzelwissenschaftliche Theoreme, kann aller-

25 Kuhne. *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte.* S. 123.
26 Bulthaup. *Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften*. S. 49.

dings Ausweis der Fehlerhaftigkeit eines Ergebnisses sein. Bezogen auf die konkreten Bestimmungen, abseits der Formbestimmungen wissenschaftlichen Erkennens, können nur nochmal Indizien vorgelegt werden, die für oder gegen die Geltung von besonderen Naturgesetzen stehen. „In welchem Umfang diesen Gesetzen – wie überhaupt Gesetzen der Natur – allgemeine Geltung zuerkannt wird, ist Sache der wissenschaftlichen Erfahrung. Diese Relativität ist und bleibt unaufhebbar [...].“[27] Wobei diese aber, wie gesagt, noch nicht gegen die Möglichkeit der Geltung solcher Gesetze überhaupt spricht, sondern nur für die Möglichkeit, noch einmal einen Beweis für sie hervorzubringen. Naturgesetze werden entdeckt und nicht erfunden. Naturforschung wird so immer mit

> „geschichtlich übermittelte[n] »Begriffsschemata« [betrieben, die] sachspezifisch auf immer neue Bereiche [angewendet] und an ihnen experimentell erprobt [werden müssen]. Halten die tradierten Lehrsätze der Erprobung nicht stand, versagen sie in der Deutung neuer Phänomene, so sind umfassendere Theorien auf der Basis des überlieferten zu bilden.“[28]

Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass falsche Theorien sich lange in den Wissenschaften halten und sogar partielles an den Gegenständen erklären können, ob dieses nun durch Zufall oder partielle Korrektheit der Theorie. Generell ist aber zu sagen, dass

> „nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch nicht einem Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne“[29].

Die Wahrheit der jeweiligen Mode einer Gemeinschaft à la scientific community zu überlassen, kommt mit einem emphatischen Wahrheitsbegriff jedenfalls nicht in Frage. Dennoch kann umgekehrt die Wahrheit von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nur pragmatisch begründet werden, „durch ihre Verwendbarkeit in den Funktionszusammenhängen der Wissenschaft, Technik und materiellen Produktion“[30]. Dies liegt eben in der immer nur problematisch geltenden Verfahrensweise der reflektierenden Urteilskraft,

27 Haag. *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung.* S. 97.
28 a. a. O., S. 99.
29 Kant. *Kritik der praktischen Vernunft.* S. 16 [A 25].
30 Kuhne. *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte.* S. 331.

das Allgemeine zu gegebenen Besonderen zu finden, welche Grundlage der Auffindung naturwissenschaftlicher Urteile ist.

Aus dem für die Möglichkeit der Erkenntnisse der Naturwissenschaften konstitutiven Eingriff in den Zusammenhang der Natur ergeben sich wiederum Auswirkungen für den Begriff derselben. Schon mit den Eingangsbestimmungen des Vortrags war klar, dass zwischen dem Gegenstand und den auf diesen verwiesenen Erkenntnissen der Naturwissenschaften sowie dem Gesamtzusammenhang der Natur unterschieden werden muss, da jenen immer nur einzelne Phänomene und partikulare Gesetze Gegenstand und Ziel ihrer Untersuchungen sind.

Der mögliche Drang des Naturwissenschaftlers in einen monistischen Materialismus zu verfallen kann somit daraus erklärt werden, dass er von seinen partikularen Erkenntnissen auf das Ganze der Natur schließt. Dadurch wird diese „auf das reduziert, was isolierende Eingriffe in die kosmische Wirklichkeit physikalisch und mathematisch faßbar machen: gesetzmäßige Bewegungen stofflicher Gebilde.“[31] Dennoch ist die Unterstellung, dass es sich bei dem *Gesamtgegenstand* der Naturwissenschaften um einen rational verfassten und damit durchweg erkennbaren handelt, diesen vorausgesetzt, weil Natur nur so als Gegenstand von Wissenschaft vorgestellt werden kann.

> „Innerhalb dieser Totalität wäre aber kein Ort möglich für die Differenz von Erkenntnis und Gegenstand, also auch nicht für die Reflexion auf die Möglichkeit von Erkenntnis. Mithin schließt die als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis unterstellte durchgängige Organisation der Totalität Erkenntnis und Erkenntnistheorie grade aus.“[32]

Die Bedingungen der Möglichkeit von Naturerkenntnis führen so auf eine Antinomie in der Vorstellung von der Verfasstheit der Natur. So widerspricht die universelle Determination einer solchen Auffassung gerade dem Eingriff und der Partikularisierung von Gegenständen. Einem solch monolithischen Block von Ursache-Wirkungs-Verbindungen wäre nichts zu Erkennendes zu entreißen. Im Gegenteil widerspräche gerade diese Vorstellung von Natur der Möglichkeit von Naturwissenschaft, da der Unterschied von erkennendem Subjekt und zu erkennender Natur getilgt wäre.

Wenn sich jedoch naturwissenschaftliche Erkenntnis nur über diese Eingriffe in die Natur erklären lässt, dann wäre die dritte Antinomie zwischen der Kau-

31 Haag. *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung.* S. 98.
32 Kuhne. *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte.* S. 334.

salität der Natur und der Kausalität aus Freiheit offenbar praktisch entschieden.[33] Natur, als Gegenstand der Wissenschaften, muss also durch Gesetze bestimmt, aber zugleich durch diese nicht in Gänze determiniert vorgestellt werden. Sie muss den technisch-praktischen Eingriff ermöglichen, wofür aber wiederum vorausgesetzt ist, dass diese gesetzmäßig verfasst ist. Die Reflexion auf naturwissenschaftliche Tätigkeit liegt mit diesen Bestimmungen, als Erkenntnisse über die Natur durch den Eingriff in dieselbe gewinnend, zwischen oder inmitten der klassischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie.

Weiterhin muss die zu erkennende Natur mehr als nur ein unbestimmtes Material der Verstandessynthesis sein. Damit sie Spekulationen der reflektierenden Urteilskraft, welche sich als konstitutiv für den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess erwiesen haben, auch „bestätigen" können, muss ihr auch eine an sich-Bestimmtheit zukommen, die zugleich nicht bloß eine Funktion im Erkenntnisprozess des Subjekts ist. Allein der Vergleich der Einzelphänomene, als Gegenstände einer Einzelwissenschaft, setzt voraus, dass in diesen Gegenständen, welche die Phänomene ausmachen, auch die Möglichkeit des Vergleichs liegt, d. h. dass die Vergleichbarkeit dem Verglichenen auch zukommen muss. Bestimmtheit und Bestimmbarkeit der Gegenstände markieren so die Voraussetzungen für die Möglichkeit von Isolation und experimentellem Versuchsaufbau. Dies trifft aber auch schon auf die verschiedenen Gegenstandsbereiche der ebenso verschiedenen Naturwissenschaften zu, denn wären die Gegenstände für sich gar nicht zu unterscheiden in verschiedene Bereiche, dann bliebe die Frage, warum es nicht bloß eine anstatt mehrerer Naturwissenschaften gibt.

Ohne eine Möglichkeit der objektiven Erkenntnis von erscheinender Natur, ohne eine Entsprechung der Urteile wissenschaftlicher Arbeit im Material der Erkenntnis, könnte es keine objektive Kritik an falschen Vorstellungen geben. Jeder Versuch einer solchen wäre einfach ein weiteres Modell oder bloßes Sprachspiel zum Versuch der Ordnung des rein chaotisch Mannigfaltigen. Es wäre einerlei, ob diese akzeptiert oder ignoriert würden. Dennoch kann nicht einfach eine affirmative Metaphysik bzw. eine Ontologie des Universalienrealismus erneut aufgenommen werden. Eine solche resultierte immer nur in den gleichen Unstimmigkeiten, die schon mit Auftreten des Nominalismus der Kritik verfallen sind. Dessen Konsequenz, eine Welt reiner

33 ebd.

Einzeldinge, an der das Denken aber keinerlei Anknüpfung mehr finden kann, ist aber ebenso zu kritisieren. Beide Richtungen gehen auf einen naiven Realismus. Kritische Reflexion muss solche Vorstellungen abwehren, die einseitig entweder das Subjekt im Gegenstand oder umgekehrt den Gegenstand im Subjekt und dessen Prozess der Erkenntnis aufgehen lassen wollen. Stattdessen muss an der Selbstständigkeit beider festgehalten werden, ohne deren mögliche Übereinstimmung zur Erkenntnis gänzlich zu verwerfen.

Literatur

Bensch, Hans-Georg. Perspektiven des Bewusstseins. Hegels Anfang der Phänomenologie des Geistes. Königshausen und Neumann. Würzburg 2005.

Bensch, Hans-Georg. Von zwei Welten zu zwei Begriffen von Natur – Anmerkungen zur Kantischen Kritik der teleologischen Urteilskraft. In: *Die Natur denken. Studien zur Naturphilosophie*. Bd. 3. Hrsg. v. M. Gerhard und Chr. Zunke. Königshausen & Neumann. Würzburg 2013. S. 169–182.

Bulthaup, Peter. Zur gesellschaftlichen Funktion der Naturwissenschaften. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1973.

Haag, Karl Heinz. Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung. Humanities Online. Frankfurt a. M. 2005.

Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft (1. Ausgabe 1781; 2. erw. Ausgabe 1787). Meiner. Hamburg 1998.

Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. Meiner. Hamburg 2003.

Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. Meiner. Hamburg 1963.

Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. (Erste Einleitung). Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1974.

Kuhne, Frank. Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. *Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*. Meiner. Hamburg 2007.

Zunke, Christine. Die Objektivität der Natur. In: *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70. Geburtstag von Günther Mensching*. Hrsg. v. A. Mensching-Estakhr und M. Städtler. Königshausen & Neumann. Würzburg 2012. S. 275–290.

Maximilian Hauer

Erpresste Versöhnung

Zu Schellings Kritik an Fichtes Versuch die Natur zu annihilieren.

Als Johann Gottlieb Fichte im Juni 1793 und erneut im Mai 1794 auf der Durchreise in Tübingen Station machte, waren noch kaum Schriften unter seinem Namen veröffentlicht worden. Gleichwohl gerieten seine Aufenthalte in der süddeutschen Universitätsstadt zu öffentlichen Ereignissen, insbesondere die junge Intelligenz vermochte Fichte in seinen Bann zu ziehen. Auch der junge Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, seinerzeit Kandidat der Theologie am Tübinger Stift, war von der Welle der Euphorie ergriffen. In einem kurz vor seinem 20. Geburtstag abgefassten Brief an seinen ehemaligen Kommilitonen Georg Friedrich Wilhelm Hegel feiert er Fichte als „neuen Helden […] im Lande der Wahrheit“[1] und setzte die größten Hoffnungen in dessen Schaffen: „Segen sei mit dem großen Manne! Er wird das Werk vollenden!“[2]

Das Werk vollenden – Schelling spielt hier auf die damalige Situation der Philosophie an, die vor allem durch die Schriften Immanuel Kants im Umbruch begriffen war. In der Perspektive Fichtes und Schellings hatte Kant selbst noch kein harmonisch vollendetes Werk geschaffen, sondern eine Reihe problematischer Gegensätze aufgeworfen. Natur und Vernunft, Wirklichkeit und Freiheit, Sinnlichkeit und Verstand – in Kants Denken schien die Welt in Dualismen zu zerfallen, deren nachträgliche Vermittlung ihm nicht mehr gelingen wollte. Schelling verehrte Fichte daher nicht nur „als kühnen Denker, der im Staatlichen und Religiösen revolutionär angriff und Neues

1 Schelling. *Brief an Hegel vom 6.1.1795*. S. 120.
2 ebd.

verkündigte“[3], wie etwa in seinen anonym veröffentlichten Schriften, sondern mehr noch als denjenigen Philosophen, der zuerst auf vielversprechende Weise „über Kant hinausschritt, bzw. ermöglichte, das in Kant nur torsohaft Begonnene zu einer *Einheit* zu führen, darin alles aus einem letzten Prinzip abgeleitet werden konnte, um so endlich Philosophie als Wissenschaft aus einem Guss zu ermöglichen.“[4] Dieser Versuch, die in Kants Transzendentalphilosophie zum Ausdruck kommende Zerrissenheit des Bewusstseins zu überwinden und jene eben angeführten „Trennung[en]“[5] im Rahmen einer spekulativen Philosophiekonzeption zu versöhnen, ja, sie „auf immer aufzuheben“[6], treibt die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant um.

Die in dieser neuen Epoche des Geistes entwickelten Versuche zu einer Aufhebung der Trennungen unterscheiden sich allerdings erheblich voneinander. Mehr noch, der Streit um eine adäquate Konzeption von Versöhnung provoziert unversöhnliche Kritiken zwischen ihren Vertretern. Diese Dynamik lässt sich besonders an der Auseinandersetzung zwischen Fichte und seinem Schüler und Mitstreiter Schelling zeigen. Denn der anfängliche Enthusiasmus des gemeinsamen Fechtens für die gute Sache verwandelte sich ab etwa 1800 in einen mit zunehmender Heftigkeit ausgetragenen theoretischen Streit. Dieser wurde zunächst noch als Briefwechsel geführt, in einer Form also, die auf dialogische Verständigung und Wahrung des öffentlichen Ansehens der Kontrahenten zielt. Indes spitzten sich die Gegensätze rasch zu, statt sich, wie von beiden Denkern erhofft, in Wohlgefallen aufzulösen. Da sich ihr fundamentaler Dissens auch durch einen intensiven privaten Austausch nicht ausräumen ließ, kommt es 1801 zum öffentlichen Bruch. Schelling unterzieht Fichtes subjektiven Idealismus *coram publico* einer beißenden Kritik. Der Ältere straft diese Häresie zunächst mit erhabener Ignoranz, um sich 1806, also einige Jahre nach Schellings ursprünglicher Herausforderung, schließlich doch dazu durchzuringen, in mehreren Schriften zu den Abweichungen deutlich Stellung zu beziehen. Schelling revanchiert sich nun seinerseits mit einer umfangreichen *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre*, in der er nicht mit Spott spart. Mit dieser Eskalation der Auseinandersetzung ist das Tischtuch endgültig zerrissen. Bis zum Tode Fichtes im Jahre 1814 bleibt ihr Verhältnis unverändert schlecht.

3 Fuhrmanns. *Schelling im Tübinger Stift*. S. 66.
4 ebd.
5 Schelling. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*… . S. 172.
6 ebd.

Doch in welchem Verhältnis steht diese polemische Form der Kritik zu dem in dieser Auseinandersetzung verhandelten Sachgehalt? Beide Denker, so meine These, verhandeln in ihrer Philosophie wesentlich Phänomene der Entfremdung, die sie wesentlich im Subjekt-Objekt-Verhältnis begründet sehen. Beide sind auf der Suche nach einer Philosophiekonzeption, die in der Lage sein soll, diese Formen der Entfremdung aufzuheben, einen diagnostizierten Zustand der Entfremdung in einen Zustand der Versöhnung zu überführen. Versöhnung wäre also zunächst ganz abstrakt zu verstehen als *Resultat*, als überwundene Entfremdung. Dass von der zu diesem Zweck zu Gericht sitzenden Vernunft wenig Milde in ihren Urteilen zu erwarten wäre, hatte bereits Immanuel Kant angedeutet, als er im zweiten Vorwort seiner *Kritik der reinen Vernunft* von der „Revolution der Denkart“[7] sprach, die hier ihren Ausgang nehmen solle. Dieses so emphatische wie kämpferische Selbstverständnis ist auch bei Fichte und Schelling, Kants ungebetenen Nachfolgern und selbsternannten Vollendern, unverkennbar. Zunächst feiern beide Kant mit überschwänglicher Begeisterung als den Urheber und authentischen Vertreter der von ihm ausgerufenen philosophischen Revolution. Doch schon bald wenden seine Erben die unversöhnliche Haltung der Kritik gegen Kant selbst. Dieser wird nun für seine Halbheiten und Kompromisse mit dem philosophischen *Ancien Régime* verurteilt: wie im Fall der politischen, „materiellen Revolution“[8] im Nachbarland Frankreich, so fraß auch die sich parallel vollziehende, „geistige Revolution in Deutschland“[9] in den 1790er Jahren ihre Kinder – beredtes Zeugnis des „merkwürdigste[n] Parallelismus“[10], der nach Heinrich Heine zwischen beiden Umwälzungen herrschen soll.

Für alle Denker dieser revolutionären Epoche der Philosophie ist klar, dass sich die Suche nach einer Aufhebung der Heteronomie und der Trennungen nicht auf dem Weg der einsamen Kontemplation vollzieht, wie das Bild des idealistischen Philosophen im Elfenbeinturm es nahelegt. Gleichwohl besteht eine gewisse Lebensferne. Denn unter den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen der Deutschen Misere kommen die realen politischen und ökonomischen Lebensverhältnisse zumeist noch wenig in den Blick: Diese deutsche Revolution des Geistes bewegt sich, wie Marx immer wieder spöttisch

7 Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. B XII.
8 Heine. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. S. 153.
9 ebd.
10 a. a. O, S. 154.

angemerkt hat, in Ermangelung anderer Betätigungsfelder stets nur in der „Traumgeschichte“[11] des scheinbar autonomen, reinen Gedankens. Hier jedoch, in diesem von der Produktion des materiellen Lebens weitgehend abgeschirmten Ideenreich vollzieht sich die Revolution im Modus eines permanenten Handgemenges, als leidenschaftlich betriebener, öffentlich ausgetragener Ideenstreit. In rascher Folge entstehen neue Systementwürfe, die schon bald unter der rücksichtslosen Kritik der Zeitgenossen das Zeitliche segnen oder aber von ihren ungestüm voranschreitenden Urhebern gleich selbst über den Haufen geworfen werden. Mit einer einmaligen Proklamation einer „Revolution der Denkart“ ist es also nicht getan. Um im Bild zu bleiben: statt eines publizistischen *Coup d'État*, der den Dogmatismus mit einem Male vom Thron stürzte, forcieren die Zeitgenossen eine permanente Revolution, in der jeder Versuch einer Umwälzung des Bestehenden abermals neue Probleme aufwirft. Der tiefere Grund für die Unerbittlichkeit, mit welcher diese Diskussionen geführt wurden, dürfte indes nicht in Eitelkeit und Zanksucht der Beteiligten allein liegen. Es ist die an einen Fortschritt der Philosophie geknüpfte enorme Heilserwartung, die letztlich jenen Inhalt diese Form annehmen ließ. Unbescheiden messen sie ihrer eigenen, notwendig partikularen Praxisform einen Schlüsselcharakter für die Geschicke der gesamten Menschheit zu. Es ist es wohl kaum übertrieben, etwa die folgende Passage aus einer Schrift des jungen Schelling als frohlockende Verkündigung aufzufassen:

> „Gebt dem Menschen das Bewusstsein dessen, was er *ist*, er wird bald auch lernen, zu sein, was er *soll*: gebt ihm *theoretische* Achtung vor sich selbst, die *praktische* wird bald nachfolgen. […] [E]bendeswegen aber muss die Revolution im Menschen vom *Bewusstsein* seines Wesens ausgehen, er muss theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden. […]
>
> Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.“[12]

Schelling und Hegel postulierten zwar, dass die Überwindung der „Trennungen“ das vornehmste Ziel der Philosophie sei. Doch zwischen den Philosophen setzte gerade dieses auf Versöhnung gehende Begehren eine enorme intellektuelle Negativität frei: Binnen weniger Jahre zerbrechen nacheinander

11 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. S. 383.
12 Schelling. *Vom Ich als Princip der Philosophie* … . S. 77 f. u.79 f.

sämtliche intellektuellen Freundschaften und Bündnisse innerhalb der philosophischen Partei der Revolution.

Nach dieser Annäherung an die innere Dynamik jener geistigen Epoche möchte ich im Weiteren etwas näher auf die Bruchstellen der transzendentalphilosophischen Revolution eingehen. Kant, dessen Philosophieren ganz unter dem „Leitmotiv der Freiheit“[13] stand, ist der unbestrittene Ausgangspunkt der Entwicklung. Freiheit gilt ihm jedoch nicht als sicherer Besitz des Denkens – bislang gibt es keine Philosophie, die das Postulat menschlicher Freiheit theoretisch einholen könnte und ein theoretischer Defaitismus in dieser Frage verminderte freilich auch die Chancen praktischer Verwirklichung von Freiheit. Grund für die von ihm konstatierte missliche Lage ist der für das neuzeitliche Weltverständnis fundamentale, auch von Kant akzeptierte, Naturbegriff. Dieser ist vor allem durch das Konzept einer lückenlosen, gesetzmäßig determinierten Ordnung des Naturgeschehens gekennzeichnet. In dieser Ordnung soll alle Bewegung und Veränderung nach dem Modell mechanischer Stoßvorgänge verstanden werden können: die Objekte sollen also stets durch ihnen äußerliche Ursachen bestimmt sein.

In seinem Versuch einer Rechtfertigung der Freiheit hat Kant insbesondere den Dogmatismus als Antipoden vor Auge, eine realistische Strömung, die unter anderem von materialistischen Philosophen wie Thomas Hobbes oder Thierry d’Holbach repräsentiert wurde. Sie propagieren nicht nur den skizzierten Naturbegriff, sondern subsumieren darüber hinaus den als reines Naturwesen begriffenen Menschen vollständig unter jenen „*nexus effectivus*“[14], den allumfassenden Ursache-Wirkungszusammenhang der Naturkausalität. Im Rahmen einer solchen mechanischen, stets nur mit äußerlicher Notwendigkeit wirkenden Natur muss dem Menschen jede Freiheit abgehen. Freiheit, verstanden als vernünftige Selbstgesetzgebung des Menschen muss einer Natur, die „alle praktische Freiheit [zu] vertilgen“[15] droht, erst abgerungen werden. Ohne auf Kants Philosophieren *en détail* einzugehen, möchte ich lediglich auf drei Momente hinweisen, die für die nachfolgende Entwicklung entscheidend sind. *Erstens* begründet Kant die Freiheit des Subjekts *gegen* die Natur. Denn genau wie für die dogmatische Philosophie, gegen deren Konsequenzen er sich wendet, stehen Natur und Freiheit auch für ihn in ei-

13 Holz. *Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit*. S. 92.
14 Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. B 269.
15 a. a. O., B 562.

nem ausschließenden Verhältnis. Darum besteht – *zweitens* – der wesentlichste Unterschied zwischen beiden Positionen in ihren gegensätzlichen Verarbeitungen jener geteilten ontologischen Grundannahme hinsichtlich des Verhältnisses von Natur und Freiheit. Während der Materialismus etwa d'Holbachs Natur und Sein für identisch erklärt und daher jener die Freiheit des Subjekts zum Opfer bringt und bringen muss, weigert sich Kant, diesen Weg zu gehen. Somit muss der ontologische Status der Natur eingeschränkt werden, um für die Freiheit Platz zu schaffen: „Denn, sind die Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten."[16] Diese Einschränkung leistet Kant dadurch, dass er das Wesen der Natur, wie es unabhängig von unserem Denken beschaffen sein mag, als für uns unerkennbar erklärt. Zugänglich ist sie uns nicht in ihrem Wesen, sondern nur als Erscheinungswelt. Doch damit nicht genug. Kant erhebt das Subjekt zum *Mitschöpfer* dieser ihm erscheinenden Natur. Es ist das Subjekt, das der Außenwelt ihre allgemeine kategoriale Struktur gibt: „*der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.*"[17] *Drittens* ist es Kant möglich, dem Subjekt auf der Grundlage dieser Operationen eine Art *Schutzraum der Freiheit* zu errichten. Aus der Degradierung des natürlichen Kausalzusammenhangs zur bloßen Erscheinungswelt will Kant die Freiheit des Subjekts herausschlagen, indem er nach dem seinerseits nicht mehr erscheinenden *Grund* der Erscheinungen fragt. Dieser Grund ist eben das transzendentale Subjekt selbst, als eine von den Erscheinungen unabhängige, sogenannte intelligible Ursache.[18]

Als solche ist das Subjekt nun gewissermaßen an einem (vermeintlich) sicheren Ort, an dem die Naturkausalität ihm nichts mehr anhaben kann. Diese Sicherheit entpuppt sich jedoch als Beschränkung, da es dem Subjekt nicht anheim steht seinen Schutzraum nach Gutdünken wieder zu verlassen: der Rückweg in die Welt der Erscheinungen ist verstellt. Bei näherem Hinsehen macht Kant nicht nur die Natur durch seinen Agnostizismus zur Chimäre, nein, dasselbe Schicksal widerfährt auch der Freiheit, um die es ihm ja hauptsächlich zu tun war. Durch die Herausnahme des Subjekts aus dem Erscheinungszusammenhang wird der Mensch zum Bürger zweier Welten. Als Mitglied der Sinnenwelt, in der äußerlichen Welt der Erscheinungen bleibt er nach Kant „gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin

16 a. a. O., B 564.
17 Kant. *Prolegomena …* . S. 79.
18 vgl. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. B 565 ff.

der Heteronomie der Natur“[19] untertan. Als innerliche, intelligible Ursache ist er dagegen der autonome Gesetzgeber seines Willens, von dem nicht recht klar ist, ob und wie er in der Außenwelt wirken kann.[20] Zwischen der schönen Innerlichkeit des Subjekts und der restlos determinierten natürlichen Außenwelt verläuft also ein Riss. Mehr noch, dieser Riss verläuft sogar durch das Subjekt selbst, und macht sich hier etwa in den Gegensätzen von Verstand und Sinnlichkeit, Aktivität und Passivität, Pflicht und Neigung bemerkbar.

Es ist nach der Auflösung der Klassischen Deutschen Philosophie weithin üblich geworden, Kant als genialen Wegbereiter einer zeitgemäßen, postmetaphysischen Nüchternheit zu verehren, in seinen Nachfolgern Fichte, Schelling und Hegel jedoch einen so überflüssigen wie atavistischen Rückfall in krude Metaphysik zu erblicken. Gleichwohl ist kaum zu übersehen, dass Kants Philosophie in ihren Ergebnissen so schillernd und brüchig ist, dass sie Transgressionen geradezu provozierte. So stellt auch Fichtes Philosophie im Wesentlichen eine Radikalisierung Kantischer Motive subjektiver Tätigkeit dar. Kant hatte zwar bereits das Subjekt zu der Instanz erklärt, die einer in sich zerfallenen, chaotischen Welt objektiven Zusammenhang, Halt und eine objektive Bestimmtheit gab.[21] Das *Material* der ordnenden Tätigkeit des Subjektes war aber doch noch ein von diesem Unabhängiges, ihm ursprünglich fremdes gewesen. Kant hatte dieses subjektfremde Substrat der Erkenntnis als „Ding an sich“ bezeichnet. Es handelt sich hierbei jedoch weniger um ein handfestes *Ding*, wie es dem Alltagsbewusstsein vertraut ist, als vielmehr um ein *Pseudo-Ding* von merkwürdig amorpher Unbestimmtheit um eine sinnliche Mannigfaltigkeit ohne dauerhafte Identität, die das Subjekt auf geradezu okkulte Weise affizieren soll.[22] Fichtes Philosophie ist insgesamt eine Art Kreuzzug gegen dieses dem Subjekt unverfügbare Ding an sich. Er möchte es um jeden Preis aus der Philosophie eliminieren, da er in ihm die von Kant noch nicht hinreichend verstopfte Quelle aller Unfreiheit ausgemacht hat. In diesem Sinne schreibt er:

> „Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation [sc. die französische; M.H.] von den äußern Ketten den Menschen losreißt, reißt

19 Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. S. 90.
20 vgl. a. a. O., S. 19.
21 vgl. Hegel. *Glauben und Wissen* …. S. 306–309, S. 312 ff.
22 vgl. Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. B 1.

> mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los, die in allen bisherigen Systemen, selbst in dem Kantischen mehr oder weniger um ihn geschlagen sind u. stellt ihn in seinem ersten Grundsatze als selbständiges Wesen hin. […]. Indem ich über ihre [sc. die französische; M.H.] Revolution schrieb, kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke u. Ahndungen dieses Systems.“[23]

Kants Philosophie kennt noch zwei gleich ursprüngliche, nicht aufeinander reduzierbare Quellen von Erfahrung, das Selbstbewusstsein und das Ding an sich. Diese sind zunächst unabhängig voneinander und werden erst im konkreten Erkenntnisprozess, gleichsam *nachträglich*, vermittelt. Sie ist eine dualistische Philosophie des *Sowohl-Als-Auch*. Dementsprechend schwebt der Mensch in Kants Lehre zwischen prometheischer Selbstherrlichkeit und weitgehender Ohnmacht. Fichtes Philosophie kennt dagegen nur das *Entweder-Oder*. Entweder Transzendentalphilosophie und Freiheit oder Ding an sich-Dogmatismus und Unfreiheit. Das Ding an sich, die Ketten des äußeren Einflusses müssen weichen.

Freilich wähnen wir uns im Alltag von einem von uns unabhängigen Sein umgeben, dessen Objektivität wir uns nicht ohne weiteres entziehen können. Fichte ist natürlich nicht so naiv, das schlechterdings zu leugnen. Der methodische Weg, den er zur Überbrückung der Kluft zwischen Alltagsbewusstsein und spekulativer Einsicht wählt, ist der einer radikalen Defetischisierung der uns umgebenden Außenwelt. Während dem gesunden Menschenverstand, durchaus realitätstauglich, die Welt als fest gefügte Sammlung von Dingen erscheint, löst die Wissenschaft diesen Schein auf, indem sie alles Sein auf ein Handeln zurückführt.[24] Die Spuren dieses Handelns des absoluten Ichs sind aber in den Produkten erloschen. Sie müssen durch eine genetisch verfahrende Theorie erst wieder rekonstruiert und zu Bewusstsein gebracht werden. Mit diesem zukunftsträchtigen Entwurf möchte Fichte die bei Kant äußerlich nebeneinanderstehenden Subjekt und Objekt, Geist und Natur als ontologisch wesensgleich ausweisen, indem er sie auf ihre gemeinsame Wurzel in dem sich selbst produzierenden, absoluten Ich zurückführt. Fichte fasst somit in sehr spekulativer Weise die Idee der Selbsterzeugung des Menschen und seiner Welt durch seine eigene Tätigkeit.

Doch das Sein, das Fichte da aus seinem absoluten Ich ableitet, ist letztlich nur die bewusste *Vorstellung* eines Seins. Ein Sein will Fichte nur als „ein

23 Fichte. *Briefentwurf an J.I. Baggensen vom April-Mai 1795*. S. 144.
24 vgl. Fichte. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. S. 79.

Gedachtes, ein Objekt des Denkens“[25] gelten lassen. Es handelt sich um „ein Sein bloß für uns, es ist nur für die Intelligenz, es wird *nur* vorgestellt“[26], behauptet er – ein klassischer Fall philosophischer „Endogamie des Bewusstseins“[27]. Die Einheit der bei Kant auseinandergefallenen Gegensätze erreicht Fichte in seiner Wissenschaftslehre also nur dadurch, dass er die Natur auf das bloße Denken reduziert. Nichts soll außerhalb der höchsten Einheit des Bewusstseins existieren. Fichtes Bemühungen um eine Einheit haben somit einen reduktionistischen Charakter. Anstatt den gordischen Knoten des Subjekt-Objekt-Verhältnisses aufzulösen, zerschlägt er ihn, indem er schlicht einer der beiden Seiten ihr Existenzrecht abspricht. Diese Auflösung taugt jedoch ohnehin nur dem Philosophen, nur er vermag es, vom Standpunkt der idealistischen Spekulation aus, die erscheinenden Gegensätze als immer schon im absoluten Ich aufgehobene zu betrachten.
Das empirische Ich hat bedauerlicherweise immer noch eine bedrohliche, ihm fremde Außenwelt gegenüber, die durch eine veränderte wissenschaftliche Sichtweise sich nicht einfach in Luft auflösen möchte. Fichte stimmt daher eine Art enthusiastische Feier der Naturbeherrschung an, die als Operationalisierung seiner Identitätsphilosophie für den Hausgebrauch des empirischen Ich fungiert. Die restlose Unterordnung der Natur unter die Tätigkeit und den Willen des Menschen feiert er als Erlösung von jeder Heteronomie. Damit nicht genug, möchte er sie aber auch als eine Form der Versöhnung mit der Natur verstanden wissen. Die an sich völlig wertlose Natur wird gleichsam geläutert, indem der Mensch sie nach seiner vernünftigen Maßgabe kontrolliert und ummodelt – der Sache nach eine Eschatologie der Naturbeherrschung:

> „Im Ich liegt das sichere Unterpfand, das [sic] von ihm aus ins Unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; dass mit der fortrückenden Kultur des Menschen zugleich die Kultur des Weltalls fortrücken werde. […]. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen. […].
>
> Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisieren und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. […]

25 a. a. O., S.73.
26 a. a. O., S.80.
27 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 192.

> [U]nd in jedem Momente seiner Existenz reißt er etwas Neues außer sich in seinen Kreis mit fort, und er wird fortfahren, an sich zu reißen, bis er alles in denselben verschlinge; bis alle Materie das Gepräge seiner Einwirkung trage […].“[28]

Die hier angepriesene Ehe ist sie doch nur dann eine glückliche, wenn der Verstand der Natur gebietet, sie zwischen menschlichem Verstand und Natur trägt eindeutig patriarchale Züge, sich ihm ganz unterwirft, er ihr alle Eigenständigkeit genommen hat.[29] Die Synthese des Entzweiten, offenbar durch repressive Unterordnung eines Relates erpresst, wird als Harmonie von Subjekt und Objekt hypostasiert.

Verwunderlich ist, dass Natur, nachdem die Spekulation sie bereits als Geist vom Geiste des absoluten Ich durchschaut hat, von dem empirischen Ich abermals unter Aufbringung heroischer Anstrengungen um ihre Selbstständigkeit gebracht werden muss. Die eindringlichen Beteuerungen die Nichtigkeit der Natur betreffend rühren wohl daher, dass das triumphierende Ich sich Mut zusprechen muss und seinem Sieg selbst noch nicht recht vertraut. Gerade für Usurpatoren, deren Herrschaft prekär ist, ist ein Nimbus legitimer Überlegenheit von vitaler Bedeutung. Aufgrund der immer wieder postulierten absoluten Identität von Geist und Natur sollte man eine etwas versöhnlichere Haltung des Philosophen gegenüber dieser geistigen Natur annehmen. Müsste sich der Geist nicht eigentlich, da die Natur nichts dem Ich äußerliches sein soll, in seinem Anderen zugleich wiedererkennen? Eine solche euphorische, pantheistisch inspirierte Alleineinheits-Stimmung durchweht etwa Hölderlins zur gleichen Zeit abgefassten Roman *Hyperion*. Bei Fichte ist davon nichts zu spüren: Die Natur bleibt ihm das Andere der Freiheit.

Natur kommt bestenfalls als Material, zu vernutzender Rohstoff und potentielles Eigentum des Subjekts in Betracht: Fichtes „Prinzip, wonach er die Natur ansieht, ist das ökonomisch-teleologische Prinzip.“[30] Teleologisch darum, weil es ihm scheint, als sei die Natur nur da, *um* menschliches Handeln zu ermöglichen. Interessant ist zudem, dass Fichte den Egoismus des Menschen noch moralisch überhöht, indem er die totale Unterwerfung der Natur durch die Arbeit zu einem unbedingtem, vom Sittengesetz gebotenen *Sollen* erklärt. Schelling spöttelt über diese Wendung: „Fichte möchte sie [gemeint ist die

28 Fichte. *Die Würde des Menschen*. S. 151–153.
29 vgl. Adorno und Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*. S. 10.
30 Schelling. *Darlegung des wahren Verhältnisses … .* S. 17.

Natur; M.H.] gerne vernichten, und doch zugleich auch erhalten, der moralischen Nutzanwendung zuliebe."[31]

Tatsächlich erschrickt man angesichts der Unduldsamkeit und Brutalität, mit der er zur Verschlingung jeder ich-fremden Regung im und außerhalb des Subjekts aufruft. Die Natur ist das absolut Starre und Tote, Machtlose, und keiner Entwicklung fähige, das erst durch den Menschen belebt werde. Es ist, als sei er neidisch, dass außer ihm noch etwas existieren soll, dass da etwas sein könnte, das sich dem subjektiven „Drang zur Allherrschaft"[32] entziehen könnte. Fichte ist offenbar der festen Überzeugung, nur dann wirklich zu leben, wenn die Natur gänzlich getötet ist.[33] Die restlose Verwüstung des Planeten, wie sie in der oben angeführten längeren Passage anklang, soll sogar noch im Namen der Natur selbst geschehen, die angeblich nur darauf gewartet hat, dass die Menschheit komme, um sie an sich zu reißen. Mit dieser selbstlosen Pose eskamotiert Fichte obendrein die menschlichen Bedürfnisse als den leiblichen Grund aller Arbeit und adelt diese zu einem ätherischen Selbstzweck der Vernunft.

Die schrankenlose Naturbeherrschung um ihrer selbst willen richtet sich jedoch auch gegen den Menschen selbst, sofern dieser sein Leben nicht dem großen Menschheitszweck einer restlosen Unterwerfung der Welt unter das Sittengesetz opfert. Dann kehrt sich die Unerbittlichkeit der Vernunft ganz schnell gegen den Menschen und postuliert sogar ein Absterben seiner individuellen Sinnlichkeit.[34] Nichts wäre daher irreführender, als Fichtes Aufspreizung des Subjekts mit einem hedonistisch tingierten Individualismus zu verwechseln – sie ist wesentlich eine Philosophie der Omnipotenz und der Entsagung zugleich. Von einer inneren Harmonie des Menschen kann daher keine Rede sein. Vielmehr fühlt Fichte sich ständig von der Natur beschränkt und bedroht, was er ihr aber, nach Schellings Worten, reichlich vergilt.[35] Gleichzeitig steht auch das Subjekt immer unter Verdacht, seine Freiheit für sinnliche Vergnügungen zu opfern, der Entsagung zu entsagen und sich willfährig in die Heteronomie der Natur zurücklocken zu lassen.

In Fichtes Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie sind derlei asketisch gefärbte Verdächtigungen Legion. So wirft er dem Abtrünnigen

31 a. a. O., S. 11.
32 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 190.
33 Schelling. *Darlegung des wahren Verhältnisses …* . S. 17.
34 vgl. Fichte. *Versuch einer neuen Darstellung …* . S. 86, S. 96 f.
35 Schelling. *Darlegung des wahren Verhältnisses …* . S. 17.

vor, es an „Mühe, Fleiß und Sorgfalt“[36] vermissen zu lassen. In seinem Tun sei er von Gesundheitszustand, Temperament und Lebensführung abhängig, ja, seine Schriften seien gar unter der Einwirkung von Rauschgiften zustande gekommen.[37] Während Schellings Werk nur der sinnlichen Lust und schwärmerischen Berauschung des Philosophen diene, führe seine, Fichtes Lehre „unmittelbar zum Handeln, strömt aus in das persönliche Leben des Menschen, vernichtend alle seine sinnlichen Triebe und Begierden; und der Mensch ist Künstler, Held, Wissenschaftler oder Religioser“[38]. Diese wohlanständige und für die bürgerliche Gesellschaft so ungemein nützliche Philosophie koste viel Zeit und Arbeit, derweil durch Schelling „das Studieren in das lustigste Geschäft der Welt verwandelt worden“[39] sei, wobei der Rückgriff auf Zaubermittel, Phantasie und ähnliche unzulässige Hilfsmittel eine unrühmliche Rolle gespielt habe.

Wenn es sich hierbei auch zum größten Teil um haltlose Unterstellungen handeln dürfte, so ist ihr Inhalt doch nicht ganz zufällig. Wahr ist an ihnen zumindest so viel, dass Schelling der idealistischen Philosophie ihre notorische Angst vor der Natur nehmen wollte. In seiner ab 1797 entwickelten Naturphilosophie unternimmt er den Versuch, einen realistischen, ontologischen Begriff der Natur mit dem Freiheitsgedanken des subjektiven Idealismus zu verbinden und dem Verhältnis von Mensch und Natur etwas von seinem feindlichen, ausschließenden Charakter zu nehmen. Ich möchte an dieser Stelle nur auf zwei zentrale, komplementäre Denkbewegungen hinweisen, die Schelling Naturphilosophie durchziehen und meiner Auffassung nach für einen kritischen Materialismus bedeutsam (geworden) sind. In loser Anlehnung an Marx fasse ich sie als *Humanisierung der Natur* und *Naturalisierung des Menschen*.[40]

Unter Humanisierung der Natur ist in diesem Falle nicht das Anliegen zu verstehen, Natur nur mehr als vom Ich gesetzten Bestandteil seiner selbst fungieren zu lassen, sie qua „philosophischem Imperialismus“[41] des Bewusstseins zur Annexion zu erklären. Im Gegenteil versucht Schelling die Natur als vom Menschen durchaus unabhängige, in und durch sich selbst bestimmte

36 Fichte. *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. S. 120.
37 vgl. a. a. O., S. 120 f., S. 127.
38 vgl. a. a. O., S. 123 f.
39 a. a. O., S. 130 f.
40 vgl. Marx. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. S. 536–538.
41 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 192.

zu thematisieren. Die Natur soll nun gerade in ihrer inneren, eigenen Verfasstheit gewisse subjektive Züge haben: Natur avanciert vom formlosen, passiven Objekt zum selbsttätigen, dialektischen Subjekt-Objekt. Um diese so starke wie kontraintuitive Behauptung zu stützen, beschäftigt Schelling sich vor allem mit den organischen Lebensphänomenen, da er in ihnen Ansätze zur spontanen Selbstorganisation jenseits des Selbstbewusstseins, also in der nicht-menschlichen Natur erblickt. Das Streben nach Selbstbestimmung nimmt somit in der Natur selbst schon ihren Anfang, etwa im listigen Kampf des Organismus mit seiner anorganischen Außenwelt. Humanisierung der Natur bringt also das Eigene im Fremden zu Bewusstsein und ermöglicht es dem Menschen so, die Natur als vertraute Heimat und nicht ausschließlich als Schranke seiner Freiheit zu erfahren. Dieser Gedanke ist nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern stellt eine philosophische Verarbeitung maßgeblicher Tendenzen zeitgenössischer Naturforschung dar, die in ihrem Ringen um eine Neuformulierung des Naturbegriffs auf verschiedenen Sachgebieten mit den mechanizistischen Konzeptionen des 17. und 18. Jahrhunderts brach.

Dieser neue Naturbegriff macht es umgekehrt möglich, eine *Naturalisierung des Menschen* in der Theorie zuzulassen, ohne zu den Konsequenzen zu gelangen, die Fichte und Kant so sehr gefürchtet haben. Diese Naturalisierung vollzieht Schelling dadurch, dass er die Natur, wie Fichte das Ich, als eine sich sukzessive selbst erzeugende, evolutionäre Ganzheit betrachtet. In dieses genetische Kontinuum der Natur wird auch der Mensch eingeordnet und zwar als das letzte *Produkt* einer Natur, deren Hervorbringungen immer komplexere Formen annehmen, und, Schelling zufolge, als Protoformen von Freiheit verstanden werden können. Der Mensch ist entgegen religiöser Anschauung keines übernatürlichen Ursprungs oder gar eine Schöpfung seiner selbst, wie Fichte es durchaus blasphemisch nahe legte, sondern „von Haus aus *Natur*“[42]. Die Natur-philosophie macht es sich zur Aufgabe, die Hybris des subjektiven Idealismus zu kurieren, indem sie die verdrängte Naturgeschichte des Subjekts zur Erinnerung bringt. Naturalisierung des Menschen bringt das Fremde im Eigenen zu Bewusstsein und ist darum ihrer Intention nach der Versuch eines „Eingedenken[s] der Natur im Subjekt“[43].

42 Marx. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. S. 577.
43 Adorno und Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*. S. 47.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd.6*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 7–412.

Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Fischer. Frankfurt a. M. 2003.

Fichte, Johann G.. Briefentwurf an J. I. Baggensen [?] vom April–Mai 1795 [?]: In: *ders. Briefe*. Hrsg. v. Manfred Buhr. 2., stark erweiterte Auflage. Reclam. Leipzig 1986. S. 143–146.

Fichte, Johann G.. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung, Erstes Kapitel. Auf der Grundlage der Ausgabe von Fritz Medicus neu hrsg. v. Peter Baumanns. Meiner. Hamburg 1984.

Fichte, Johann G.. Über die Würde des Menschen. In: *ders. Die Bestimmung des Menschen. Die Würde des Menschen.* Hrsg. v. Werner Röhr. Reclam. Leipzig 1976. S. 151–154.

Fichte, Johann G.. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Neudruck auf der Grundlage der zweiten v. Fritz Medicus hrsg. Auflage v. 1922. Mit Einleitung und Sachregister von Alwin Diemer. Meiner. Hamburg 1956.

Fuhrmanns, Horst. Schelling im Tübinger Stift. Herbst 1790 – Herbst 1795. In: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Hrsg. v. Manfred Frank und Gerhard Kurz. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1975. S. 53–87.

Hegel, Georg W. F.. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1802). In: *ders. Theorie-Werkausgabe, Bd.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970. S. 287–433.

Heine, Heinrich. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Hrsg. v. Heinz Friedt. Reclam. Leipzig 1959.

Holz, Hans H.. Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit. In: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongress der Internationalen Schelling-*

Gesellschaft 1989, Bd. 1. Hrsg. v. Hans M. Baumgartner u.a. Frommann-Holzboog. Stuttgart 1993. S. 92–110.

Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hrsg. v. Raymund Schmidt. 3. Auflage. Meiner. Hamburg 1990.

Kant, Immanuel. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Unveränderter Nachdruck der fünften Auflage. Hrsg. v. Karl Vorländer. Meiner. Hamburg 1969.

Kant, Immanuel. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Werkausgabe in zwölf Bänden, Bd. 7*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1968. S. 9–102.

Marx, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Bd. 1*. Dietz. Berlin 1976. S. 378–391.

Marx, Karl. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: *Karl Marx/ Friedrich Engels Werke, Bd. 40*. Dietz. Berlin 1968. S. 465–588.

Schelling, Friedrich W. J.. Brief an Georg W. F. Hegel vom 6.1.1795. In: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*. Hrsg. v. Manfred Frank und Gerhard Kurz. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1975. S. 117–120.

Schelling, Friedrich W. J.. Vom Ich als Princip der Philosophie oder Vom Unbedingtem im menschlichen Wissen. In: *ders. Historisch-Kritische Ausgabe, Bd. I/2*. Hrsg. von Hartmut Buchner u. Jörg Jantzen. Frommann-Holzboog. Stuttgart 1980. S. 68–175.

Schelling, Friedrich W. J.. Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. In: *ders. Frühschriften. Eine Auswahl in zwei Bänden, Bd.1*. Hrsg. u. eingel. v. Helmut Seidel u. Lothar Kleine. Aufbau. Berlin 1971. S. 195–509.

Schelling, Friedrich W. J.. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten. In: *Friedrich W. J. v. Schellings sämtliche Werke, Bd. I/7*. Hrsg. v. Karl F.A. Schelling. Cotta. Stuttgart u. Augsburg 1860. S. 1–126.

Julian Jopp

Tatsächlich ... Liebe? – Überlegungen zu spätkapitalistischer Zwischenmenschlichkeit

In meinem Vortrag möchte ich mich versuchsweise um die Einlösung des im Ankündigungstext dieser Konferenz formulierten Anspruchs einer „rückhaltlose[n] Kritik an den bestehenden Verhältnissen“[1] aus einer sehr spezifischen Richtung bemühen, welche mir ein Besonderes vorzustellen scheint, dessen gegenwärtiger Zustand aussagekräftige Rückschlüsse auf die herrschende Allgemeinheit zu erlauben scheint. Dabei soll es mir um zwischenmenschliche Beziehungen in ihrer wohl intensivsten Ausdrucksform gehen: Der monogamen Zweierbeziehung (in homo- wie heterosexueller Konstellation).

Meine im Folgenden auszuführende These ließe sich vorwegnehmend wie folgt resümieren: Die Totalität der Vergesellschaftung über das durch den Wert vermittelte Tauschprinzip, welches die intersubjektiven Verhältnisse in Gesellschaften, in denen (spät-)kapitalistische Produktionsweise herrscht, in rein instrumentelle Beziehungen verwandelt, verschiebt die Liebe aus der – mit dem deutschen Idealismus (der im Weiteren meinen Bezugspunkt darstellen soll) gesprochen – Sphäre der Sittlichkeit in die „Kampfzonen“[2] von Ökonomie und abstraktem Recht. Statt dieser Tendenz kritisch zu begegnen, scheint mir die Preisgabe letzter „Residuen von Freiheit“[3] heute aus den unterschiedlichsten, medialen wie akademischen Richtungen heraus, sogar forciert zu werden. Die im Kongresstitel implizierte Frage nach Möglichkeiten der Versöhnung lässt insofern eine positive Antwort für diesen Bereich fraglich werden.

1 Ehlers et al. *Kongressprogramm ‚Kritik und Versöhnung‘*.Website.
2 Ein Ausdruck, den ich einem Romantitel Michel Houellebecqs entnehme, da dessen literarisches Oeuvre die hier entwickelten Überlegungen paradigmatisch illustrieren kann.
3 Adorno und Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*. S. IX.

Präliminar sei jedoch, wie bereits angekündigt, an das idealistische Verständnis der Paarbeziehung erinnert, um anschließend in einem kleinen Panorama von Überlegungen den Pfad anzudeuten, der zur weiteren Vertiefung m. E. zu beschreiten wäre.

Als begeisterter Leser von Rousseaus Empfindsamkeitsroman[4] *Julie oder die neue Héloise* formulierte wohl als Erster Hegel die Idee einer emphatischen, auf Exklusivität basierenden Liebe in einem systematisch-idealistischen Kontext durch Überschreiten der Rousseauschen Romantik. Beeinflusst durch Kants Definition der Ehe als rein juristischem Kontrakt[5] war es für ihn zunächst unmöglich geworden bei Rousseaus Verständnis einer rein auf Gefühl basierten Ehe zu verweilen. Auch die Anthropologisierung der Ehe zur rein physischen Triebbefriedigung[6] bietet Hegel kein Fundament für den anvisierten Gang des objektiven Geistes über die Familie bis hin zum Staat. Anstatt Kant zu folgen und die Liebe (als Fundament der Ehe) in die Sphäre des Rechts zu verlegen, grenzt er sich von allen Positionen seiner Zeitgenossen mittels eines vierten Weges klar ab:

> „[Früher] hat [man] sie [die Ehe, J.J.] so nur als ein Geschlechtsverhältnis betrachtet […]. Ebenso roh ist es aber, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die […] Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. Die dritte ebenso zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt, denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu [...]. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.“[7]

Aus dem Gedanken, die Ehe weder rein subjektiv, noch objektiv zu verorten, findet sie ihren Platz in der intersubjektiven Sphäre der Sittlichkeit. Mag subjektiv die „besondere Neigung“ hier eine Rolle spielen, so ist der „objektive Ausgangspunkt […] die freie Einwilligung der Personen, und zwar dazu, *eine Person auszumachen*, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener

4 vgl. Fulda. *Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung*. S. 54 ff.

5 vgl. Kant. *Die Metaphysik der Sitten*. S. 390, wonach „die *Ehe* (matrimonium), […] die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ sein soll.

6 Beispielsweise im Konkubinat (vgl. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 314.)

7 a. a. O., S. 310Z.

Einheit aufzugeben."[8] Im Zentrum steht hier die Freiwilligkeit und die Fokussierung auf *eine* Person mit der eine monogame[9], qualitativ einzigartige Beziehung eingegangen wird. Movens dafür ist „daß ich keine selbstständige Person für mich sein will und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle." Diesem inneren Gefühl des Mangels sucht der Liebende nun zu Entkommen, indem er sich „in einer anderen Person gewinn[t]", sich dazu entäußert und sich selbst im Anderen wiederfindet. In seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* heißt es:

> „Dies Verlorensein seines Bewußtseins in dem anderen, dieser Schein von Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit, durch welchen sich das Subjekt erst wiederfindet und zum Selbst wird, diese Vergessenheit seiner, so daß der Liebende nicht für sich existiert, […] sondern die Wurzeln seines Daseins in einem anderen findet und doch in diesem anderen gerade ganz sich selbst genießt, macht die Unendlichkeit der Liebe aus."[10]

Dieses Paradox – sich einerseits selbst aufzugeben um andererseits sich selbst zu vervollständigen – beschreibt Hegel als den „ungeheuerste[n] Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann"[11]. Anschaulich kommentiert der Frankfurter Schüler Axel Honneth diese Stelle:

> „In einem anderen bei sich selbst zu sein bedeutet daher in der Intimität der Liebe, sich die natürliche Bedürftigkeit des eigenen Selbst in der leiblichen Kommunikation erneut anzueignen, ohne dabei Angst vor Bloßstellung oder Verletzungen haben zu müssen."[12]

Sich selbst reziprok dem Partner zu überantworten, um sich dort hegelianisch ‚aufgehoben' zu finden, bedeutet im System des absoluten Idealismus die fundamentale Grundlage für Ehe, Kindeserziehung über die Bildung der bürgerlichen Gesellschaft bis in den Staat hinauf; die Liebe erschließt in dessen System überhaupt erst den Bereich der ‚Sittlichkeit' und insofern die Möglichkeit vernünftiger Verwirklichung freier Vergesellschaftung. Die von der

---

8 a. a. O., S. 310.

9 Am klarsten: „Die Ehe ist wesentlich *Monogamie*, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende *Einzelheit* es ist, welche sich in dies Verhältnis legt und hingibt, dessen Wahrheit […] somit nur aus der gegenseitigen *ungeteilten* Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht". (Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 320.)

10 Hegel. *Vorlesungen über die Ästhetik II*. S. 183.

11 Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 308Z. Luhmann spricht ganz ähnlich von einem „Paradox" der Liebe zwischen „Eroberung und Selbstunterwerfung" (Luhmann. *Liebe als Passion*. S. 78.), welches überhaupt erst zur weiteren historischen Ausdifferenzierung der Liebessemantik führe.

12 Honneth. *Das Recht der Freiheit*. S. 270.

Aufklärung postulierte individuelle Autonomie kommt in solch dialektischem Reflektieren erst durch Hingabe an ein anderes schließlich zu sich selbst. Im Anschluss an diese Denkbewegung, formuliert Theodor W. Adorno in seiner 1947 erschienenen Aphorismensammlung *Minima Moralia* ganz ähnlich:

> „Eine anständige Ehe wäre erst eine, in der beide ihr eigenes unabhängiges Leben für sich haben, ohne die Fusion, die von der ökonomisch erzwungenen Interessengemeinschaft herrührt, dafür aber aus Freiheit die wechselseitige Verantwortung füreinander auf sich nähmen."[13]

Auch für Adorno darf, folgen wir seinem vielzitierten Aphorismus *Constanze,* die Liebe nicht einfach in Rousseauscher Unmittelbarkeit Zuflucht suchen, möchte sie sich nicht zur Apologetin herrschender Verhältnisse machen, indem sie „eine Humanität bezeugt, die nicht existiert."[14] In wie weit auch die Kantische Vermittlung über das Recht versöhnte Zustände verhindert (und Adorno hier, wie so häufig, Hegels Kritik an dem Königsberger folgt), soll weiter unten ersichtlich werden.

Zunächst sei jedoch auf zwei ergänzende Aspekte dieser Konzeption hingewiesen, um Missverständnissen vorzubeugen. *Erstens* möchte ich nicht in Frage stellen, dass die Idee einer monogamen, auf Liebe basierenden Paarbeziehung historisches Produkt entstehender kapitalistischer Vergesellschaftung (auf welche noch zurückzukommen sein wird) und der mit ihr einhergehenden Entkopplung von Kernfamilie und Verwandtschaft ist.[15] In dieser Form trat sie als Bedingung der Möglichkeit einer Emanzipation von den vormaligen Zwängen des großfamiliären Rackets auf. Insofern geht es mir weniger um Paarbeziehungen während der Herrschaft der liberalkapitalistischen Phase, als vielmehr um das Verschwinden jenes freiheitlichen Moments in deren spätkapitalistischer Verfallsform und dessen Symptome. *Zweitens* sollte selbstverständlich sein, dass das dargestellte Ideal während der Epoche des deutschen Idealismus wohl kaum in allen gesellschaftlichen Schichten wirklich angestrebt oder gar gelebt wurde, weswegen mir zusätzlich der Hinweis angebracht scheint, auf keinen Fall Genfer Glorifizierungen vermeintlich besserer Zustände der Vergangenheit präsentieren zu wollen. Interessanter ist vielmehr, dass spätestens in der Spätmoderne derartige Vorstellungen selbst als Ideal brüchig zu werden beginnen. Dabei handelt es sich meines Erachtens jedoch nicht um wertfreie Wandlungen im Verständnis des dynamischen

13 Adorno. *Minima Moralia*. S. 32.
14 a. a. O., S. 195.
15 vgl. Engels. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. S. 152–160.

„Kommunikationsmediums“ Liebe, wie Niklas Luhmann sie in seiner bemerkenswert akribischen Studie[16] über die vergangenen Jahrhunderte rekonstruiert hatte, sondern vielmehr um deutliche *Vereinseitigungen* dessen, was Hegel und mit ihm Adorno unter emphatischer Liebe verstanden.

Mit Blick auf den Übergang in die spätkapitalistische Phase, die Adorno (in Anlehnung an Benjamin) stellvertretend mit Prousts Romanzyklus *Á la Recherche du temps perdu* assoziiert, weist er auf diese Entwicklung hin: „Was in Charlus, Saint-Loup und Swann zugrunde geht, ist das Gleiche, was der gesamten nachgeborenen Generation mangelt […]. Proust gibt allergische Rechenschaft von dem, was dann aller Liebe angetan wird.“[17] Doch um welche gesellschaftsweite Agonie handelt es sich, die für das Scheitern der Proustschen Protagonisten verantwortlich gemacht wird?

„Mit der Rationalisierung der Gesellschaft ist diese Möglichkeit von unreglementiertem Glück entschwunden“, konkretisiert Adorno an anderer Stelle. Die Ehe, einst „eine der letzten Möglichkeiten, humane Zellen im inhumanen Allgemeinen zu bilden“, diene „heute meist dem Trick der Selbsterhaltung“.[18] Was hier mit dem Begriff der „Rationalisierung“ insinuiert wird, lässt sich – so meine ich – durch Rückbezug auf Marxens Kritik der politischen Ökonomie verdeutlichen.

Diesem zufolge, begegnet die Totalität der spätkapitalistisch organisierten Welt dem Einzelnen bekanntlich als „ungeheure Warenansammlung“[19], worunter auch die Wahrnehmung von dessen Mitmenschen fällt, da das „Verhältnis der Menschen […] die […] Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“[20], sobald diese aufgrund fortgeschrittener Arbeitsteilung zu einer Form des Äquivalententauschs genötigt sind, der alle qualitativen Bestimmungen der Waren wie auch ihrer Besitzer auf quantitative Verhältnisse reduziert. Angesichts der Kürze meines Vortrags kann die ausführliche Deduktion der kapitalistischen Gesellschaft aus der Struktur der Ware, wie auch die Diskussion von deren Untiefen aus dem Umfeld der *Neuen Marx Lektüre* hier leider nicht geleistet werden, weshalb ich darum bitte, meiner thetischen Vorgehensweise an dieser Stelle zu folgen – bei Interesse komme ich darauf gerne in der anschließenden Diskussion zurück.

16 vgl. *Luhmann. Liebe als Passion*.
17 Adorno. *Minima Moralia*. S. 190.
18 a. a. O., S. 32 f.
19 Marx. *Das Kapital*. S. 49.
20 a. a. O., S. 86.

Folgen wir also an diesem Punkt zunächst Marx, so zeigt sich auch die Liebe gegenüber der am Wert orientierten ubiquitären Quantifizierungstendenzen, keineswegs immun. „Das Tauschverhältnis, dem sie [die Liebe, J.J.] durchs bürgerliche Zeitalter hindurch partiell sich widersetze, hat sie ganz aufgesogen […]. Liebe erkaltet am Wert, den das Ich sich selber zuschreibt“[21], diagnostiziert Adorno, was heute von Online-*Partnerbörsen*, narzisstischer Bestätigungssuche via *Tinder* und Ähnlichem ganz neue Aktualität zu erhalten scheint.

Aus der Ökonomisierung der Partnerschaften folgt zwangsläufig auch deren Verrechtlichung: Wenn sich die Subjekte des Kapitals, das als „automatische[s] Subjekt“ die gesamte gesellschaftliche Totalität durchformt, lediglich „wechselseitig als Privateigentümer anerkennen“, dominiert in deren Beziehungen „dies Rechtsverhältnis, dessen Form der *Vertrag* ist […], ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt.“[22]

Von der Liebe als einem sittlichen Verhältnis, wie Hegel sie bestimmte, kann in den Sphären von Ökonomie und Recht keine Rede mehr sein, vielmehr wandert sie als Form des „Sich-Zusammenrotten[s] von Erkalteten, die die eigene Kälte nicht ertragen“ in der von Adorno treffend als „lonely crowd, der einsamen Menge“[23] bezeichneten spätmodernen Gesellschaft zurück in den Bereich abstrakten Rechts.[24] Selbst der sonst eher optimistische Axel Honneth, der zunächst begeistert eine „institutionelle Verselbständigung der Intim- oder Liebesbeziehung“[25] in Folge der sexuellen Revolution diagnostiziert, kann Adornos Einschätzung nicht von der Hand weisen angesichts von „Symptome[n] einer Aushöhlung von individuellen Bindungsfähigkeiten dadurch, daß alle persönlichen Beziehungen stets auch unter dem Gesichtspunkt beruflichen Fortkommens bewertet werden müssen“[26], aus denen er folgert, dass „das, was […] als ‚kapitalistische‘ Formierung von Subjektivität bezeichnet worden ist, […] wahrscheinlich auch schon die Sphäre der mo-

21 Adorno. *Minima Moralia*. S. 190 f.
22 Marx. *Das Kapital*. S. 99. (Herv. J. J.)
23 Adorno. *Erziehung nach Auschwitz*. S. 687.
24 vgl. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 34–104 bzw. Hegel.. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. § 488–502.
25 Honneth. *Das Recht der Freiheit*. S. 259. Zweifellos bedeuten die gestiegene Akzeptanz von Homosexualität sowie vormals tabuisierter devianter Sexualpraktiken (vgl. a. a. O., S. 264 f.) einen Fortschritt. Dieser tangiert allerdings die hier behandelte Frage nach der Verschiebung von Liebe und Ehe in den Bereich des Rechts nicht.
26 a. a. O., S. 273.

dernen Intimbeziehungen zu erobern“[27] beginnt. Diese Vermutung bestätigt sich dem Blick des empirischen Betrachters, welcher die Omnipräsenz instrumenteller Rationalität dabei beobachten kann, bis in die persönlichsten Intimitäten privater Schlafzimmer hineinzuragen und so Honneths Diagnose einer „Pathologie des Sozialen“[28] in dieser gesellschaftlichen Sphäre Plausibilität verleiht.

Werfen wir einen Blick in die Rubrik „Liebe und Partnerschaft“ einer nahezu beliebigen sogenannten, wohl der Kulturindustrie zurechenbaren „Frauen-“ bzw. „Männerzeitschrift“, die – soziologisch betrachtet – angesichts ihrer nach wie vor hohen Auflagen durchaus Rückschlüsse auf eine gesellschaftliche Tendenz zulassen. So empfiehlt das Magazin *Glamour* unter dem Thema „Sport-Lust“ die Stellung, oder vielmehr „Übung“ mit dem Titel „doppelter Liegestütz“ wie folgt:

> „Bei dieser Variante stützen Sie sich auf Ihre Unterarme, während Ihr Partner über Ihnen den Liegestütz ganz klassisch mit gestreckten Armen ausführt. Ihr Gesäß berührt seine Lendengegend. Abstützen seinerseits und das Strecken in ein leichtes V Ihrerseits ist hier ausnahmsweise erlaubt –sonst gibt's dafür ja immer eine Rüge vom Fitnesstrainer. Aus diesem Grund: Übung 20 Mal wiederholen und genießen!“[29]

Unter derartigen Formen instrumenteller Vernunft, Adorno spricht von einer „Desexualisierung des Sexus“[30], wirkt die Erfahrung von eigener Leiblichkeit durch Hingabe an die Partnerin oder den Partner, welche die Hegelsche Konzeption von Liebe noch zu ermöglichen schien, vollends unmöglich. Adorno schreibt dazu: „Der Sexus wird als sex, gleichsam eine Variante des Sports, entgiftet“.[31] Der ‚Leib‘ wird hier zum ‚Körper‘ degradiert[32], zum reinen Behälter eigener Arbeitskraft, die man um der eigenen Selbsterhaltung willen in jedem Lebensbereich zu erhalten genötigt ist. Dass Liebe und Sex überhaupt erst als derart getrennt verstanden werden können, ließe sich vor diesem Hintergrund letztlich als Effekt funktional differenzierter Produktionsverhältnisse verstehen. Der Sex wird dabei, gleichsam der eigenen Arbeitskraft, abgespalten als Instrument zweckrationalen Gebrauchs.

---

27 a. a. O., S. 275 f.
28 Honneth. *Das Andere der Gerechtigkeit*. S. 12.
29 Stern. *Sex ist gesund und hält fit! Wir empfehlen diese Stellungen*. Website.
30 Adorno. *Sexualtabus und Recht heute*. S. 535.
31 a. a. O., S. 535.
32 Zu diesen Begriffen ausführlich vgl. Scheit. *Quälbarer Leib*. S. 12.

Die Perspektive vordergründiger Selbstoptimierung durch Partnerschaft wirft – en passant gesagt – auch erhellendes Licht auf die in ähnlichen Medien gegebenen zweckrationalen Beziehungsratschläge dazu, wie der erste Flirt zu führen sei, über die korrekte Form von *WhatsApp*-Mitteilungen bis hin zu Wegen die Beziehung möglichst unproblematisch wieder beenden zu können. Stets wird versucht, dasjenige, was dem absoluten Idealismus zufolge noch unserer Kontrolle entzogen war, inner- wie außerhalb des Schlafzimmers durch zweckrationale Kalkulation wieder einholen zu können.

Deutlich wird, wie sich an derartigen Momenten das Partikulare in Form reinen Eigeninteresses (an körperlicher ‚Fitness' oder strategischen Vorteilen gegenüber dem Partner) zum Absoluten aufzuspreizen sucht und damit die sich selbst entäußernde Hingabe an den Anderen, welche Liebe – ihrem Hegelschen Begriff nach – doch zu ihrer Bedingung hätte, verunmöglicht. Dieses Eigeninteresse ist jedoch nicht auf freie, idiosynkratische Wahl zu reduzieren, sondern notwendige Folge eines an reiner Selbsterhaltung interessierten Subjekts, in dessen „objektive[n] Gedankenformen"[33] die Warenform eingeschrieben ist.

Darauf, dass Sex sogar bereits als völlig redundant begriffen wird, da er zur Zweckerreichung eines solchen Interesses nichts mehr beizutragen hat, weist Lars Quadfasel in einem jüngst in der *Jungle World* erschienenen Artikel hin:

> „Als unverzichtbarer Bestandteil eines ausgewogenen Rekreationspakets, eingespannt zwischen Workout und Feierabendbier, reduziert sich das Ficken auf ein ebenso entspannendes wie belangloses Hobby, das man genauso gut auch bleiben lassen und durch ein anderes ersetzen kann."[34]

An diesem Punkt findet schließlich die 'Desexualisierung des Sexus' ihren konsequenten Endpunkt, wie auch die bereits von Freud beobachtete Austreibung der Triebnatur zugunsten der Kulturentwicklung durch sukzessive Beschädigung der Sexualität zu kulminieren scheint: „Das Sexualleben des Kulturmenschen ist doch schwer geschädigt, es macht mitunter den Eindruck einer in Rückbildung befindlichen Funktion."[35]Aus der Vielzahl möglicher gegenwärtiger Bezugspunkte, möchte ich die Verschiebung von Zwischen-

33 Marx. *Das Kapital*. S. 90.
34 Quadfasel. *Lieber ohne Anfassen*. S. 3.
35 Freud. *Das Unbehagen in der Kultur*. S. 98. Auch die materiellen Implikationen scheint Freud bereits zu insinuieren: Die „wirtschaftliche Struktur der Gesellschaft beeinflußt auch das Maß der restlichen Sexualfreiheit." (a. a. O., S. 97.)

menschlichkeit in die Sphäre abstrakten Rechts durch ähnlich einseitige Partikularisierung anhand des populären Romans „Shades of Grey" der australischen Autorin E. L. James empirisch veranschaulichen, der aufgrund seiner exorbitanten Verkaufszahlen[36] über einige soziologische Aussagekraft verfügen dürfte. In dem literarisch eher dürftigen Text wird die Geschichte der Studentin Anastasia Steele, welche eine Liaison mit dem gleichaltrigen Multimillionär Christian Grey eingeht, erzählt. Obwohl sich eine intensive Zuneigung zwischen den beiden entwickelt, bestehen völlig unterschiedliche Vorstellungen von der gemeinsamen Beziehung: Christian macht unmissverständlich klar, wie „die einzige Art von Beziehung, die [ihn] interessiert"[37] aussieht: „Ich schlafe nicht mit jemandem. Ich ficke … hart"[38] und „habe Regeln, die du befolgen musst. Sie sind zu deinem Nutzen und meinem Vergnügen gedacht."[39] Ebenso wie er jedoch die gemeinsame Intersubjektivität vereinnahmen möchte, besteht auch Anastasia auf ihrem partikularen Recht, zuungunsten einer derartig sadomasochistisch geprägten Beziehung, Christian durch emotionale Beeinflussung an sich zu binden. Dieser permanente Konflikt, in welchem eben keiner den zur Erfüllung der Liebe notwendigen Freiheitsverzicht liefert, mündet schließlich in das Aushandeln eines gemeinsamen Vertrages, in welchem alle Details der gemeinsamen Beziehung geregelt sind.[40]

„Shades of Grey" illustriert insofern zwei essentielle Symptome einer Pathologie des Sozialen: Zum *einen* können nur auf einer solch juristischen Ebene (wenn auch nicht immer derart klar in einem „Vertrag" verobjektiviert) in einer historischen Phase der Entfaltung des Wertprinzips, in welcher jegliche Qualität auf Quantitäten reduziert wurde, die meisten zwischenmenschlichen

36 Es handelt sich dabei sogar um das schnellst verkaufte Taschenbuch aller Zeiten (vgl. Dailymail. *'Mummy porn' Fifty Shades Of Grey outstrips Harry Potter to become fastest selling paperback of all time.* Website.).

37 James. *Shades of Grey*. S. 119.

38 a. a. O., S. 111.

39 a. a. O., S. 116.

40 a. a. O., S. 227 ff. Dieser beinhaltet u. a. erlaubte Aufenthaltsorte, präzise Bestimmung der sexuellen Aktivität, der Ernährung, des Sports, der Kleidung und vieles mehr. (vgl. a. a. O., S. 186–197.) Essentiell scheint mir der Hinweis, dass hiermit keineswegs grundsätzlich derartigen SM-Praktiken oder anders gelagertem sexuell-deviantem Verhalten das Wort geredet werden soll. Dessen gängige Prämissen *safe, sane, consensual (SSC)* bedürfen allerdings vorausliegender gesellschaftlicher Bedingungen, die innerhalb von sozial-pathologischen Zuständen kaum als gegeben angenommen werden dürfen. Die interessante Frage nach möglichen Korrelationen von derartigen Sexualpraktiken mit der gesellschaftlichen Objektivität kann hier leider nicht weiter verfolgt werden.

Beziehungen Stabilität gewinnen. Zum *anderen* verweist der Verkaufserfolg auf ein gesellschaftliches Bedürfnis der sich mit den Figuren identifizierenden Leserinnen und Leser nach festem Halt in zunehmend als kontingent erfahrenen Partnerschaften, was sie den zu „Jobs" mutierten Berufen vergleichbar macht.[41] Anders als in den glückenden Beziehungen vieler Hollywood-Produktionen, zeigt sich bei James die Populärkultur, wenn auch ungewollt, ehrlicher hinsichtlich eingestandener Möglichkeiten.[42]

Bevor ich zum Schluss komme, möchte ich noch auf eine weitere damit eng zusammenhängende, jedoch diametral anders gelagerte, Entwicklung zu sprechen kommen. Aus der durch die Warenförmigkeit der Subjekte entstandenen Beliebigkeit macht der Göttinger Philosoph Oliver Schott – treu dem Nietzscheanischen Diktum, was fällt, das solle man noch stoßen – eine Tugend. In seiner 2010 erstmals, mittlerweile in der 7. Auflage veröffentlichten und viel diskutierten Streitschrift „Lob der offenen Beziehung" präsentiert dieser die monogame Paarbeziehung als historisch vollkommen kontingentes Phänomen, dass es als an sich irrational zu beseitigen gelte[43], zugunsten polyamorer (Schott bevorzugt den Terminus „offener"[44]) Beziehungsformen. Er versteigt sich dort bis zu dem Postulat, dass es prinzipiell „keine kategorische Trennung zwischen Freundschaften und Liebesbeziehungen geben kann"[45], da „emotionale Exklusivität", wie sie in der monogam-dyadischen Paarbeziehung eingefordert werde, letztinstanzlich nichts anderes als „Statusdenken"[46] darstelle.

41 Zur Erfahrung spätmoderner, radikaler Kontingenz in nahezu allen Lebensbereichen vgl. Rosa. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. S. 229 f.

42 Nicht unerwähnt bleiben darf, dass in den weiteren beiden Bänden der Romantrilogie diese Einsicht wieder verdrängt wird, indem sukzessive auf den Vertrag verzichtet wird bei einer gegenläufigen Romantisierung der Beziehung bis hin zu einer ‚sittlichen' Liebeshochzeit der Protagonisten, welche Rousseau alle Ehre gemacht hätte. Es ließe sich jedoch womöglich mit Recht einwenden, dass derartige ‚Happy Endings' bei den Rezipienten die Erinnerung aufrecht erhalten, *dass es auch anders gehen könnte*. So betrachtet wäre es möglich, hier einen Raum der Opposition zur empirischen Wirklichkeit aufzuschließen – wäre nicht jedes Mal die Unwahrheit enthalten, es führe auch im Bestehenden jener Weg ins ‚Glück'.

43 Wie aus obigem hervorgehen sollte, ist Schotts prinzipieller Einschätzung die Plausibilität nicht abzustreiten: „Seit der Romantik hat das Gefühl der erotischen Liebe in unserer Kultur eine quasireligiöse Überhöhung erfahren, die ungerechtfertigt und problematisch ist." (Schott. *Lob der offenen Beziehung*. S. 32.) Erst seinen Ausweg, dieses Gefühl prinzipiell als Ressentiment zu denunzieren und durch „Arbeit [!] an sich selbst" (a. a. O., S. 37 f.) zu exorzieren, möchte ich mit einem *non sequitur!* kommentieren.

44 Schott. *Lob der offenen Beziehung*. S. 96 f.

45 a. a. O., S. 101.

46 a. a. O., S. 93.

Instrumentell abgeklärt weiß Schott zu berichten, dass den „Einschränkungen der sexuellen Exklusivität […] keinerlei realer *Nutzen* gegenüber“[47] stehe. An anderer Stelle heißt es:

> „Monogamie macht einen wirklich offenen, entspannten, freien Umgang mit Sexualität unmöglich. […] Sex [verwandelt sich] von einer potentiell schönen Sache […], in ein heikles, konfliktträchtiges, gefährliches Unterfangen.“[48]

Unter völliger Trennung von Liebe (die aber wiederum nicht auf eine Person beschränkt gedacht werden darf) und Sexualität – die Problematik dieser Trennung sahen wir bereits weiter oben – ist es Schott, wie auch vielen anderen Autorinnen und Autoren aus queertheoretisch-polyamoren Strömungen, darum zu tun, die Spezifik des Phänomens monogamer Paarbeziehung auf die ohnehin bestehende Dominanz zweckrationaler Kalkulierbarkeit von Zwischenmenschlichkeit zu nivellieren. Es ist anzunehmen, dass Schott den Vertragsschluss aus *Shades of Grey* vehement ablehnte, für kleine Tipps der Glamour, wie sich aus dem Liebesakt der bestmögliche individuelle „Nutzen“ herausholen ließe, dürfte er allerdings Sympathien hegen. Wie hat man sich nun eine so konzipierte „offene Beziehung“ in der Alltagspraxis vorzustellen?

Die ‚Beziehungen‘ zwischen den verschiedenen Mitgliedern des polyamoren Konglomerats sollen, so Schott, ganz konsequent „unter dem in Frage stehenden praktischen Gesichtspunkt in eine ‚Rangfolge‘“[49] gebracht werden.[50] Beziehungsanfang wie -trennung werden nicht mehr gesondert definiert[51], sondern verschwimmen im gemeinsamen – salopp gesagt – sich ‚Organisieren‘. Die „offene Beziehung“ ist damit, wenn ich den Autor der Streitschrift richtig verstehe, letztlich nicht mehr klar abzugrenzen von allen anderen Beziehungen, die das spätkapitalistische Subjekt nolens volens einzugehen hat. Eine besondere Leidenschaft, wie sie die Liebesbeziehung, welche sich auf ein exklusives Objekt richtet, auszeichnet, ist nicht mehr erkennbar. Claudia Dreier bezeichnet dies m. E. treffend als „öffentliche Verhandlung des sexu-

47 a. a. O., S. 70. (Herv. J. J.)
48 a. a. O., S. 77.
49 a. a. O:, S. 90.
50 Dieses Eingeständnis notwendiger Hierarchiebildung in solchen Partnerschaftskonstruktionen ließe sich bereits aus Georg Simmels soziologischen Untersuchungen der Differenz von Zweier- und größeren Gruppen ableiten. Augenhöhe scheint diesem zufolge nur in der Reziprozität der Dyade vorstellbar.
51 Schott. *Lob der offenen Beziehung*. S. 102 f.

ellen Elends […], die dem Einzelnen seine Austauschbarkeit ohne jede Rücksichtnahme vor Augen führt." Demgemäß versteht sie Polyamorie als „die Mittelmäßigkeit, in der es keine Extreme mehr gibt, kein Verlassenwerden, keine Eifersuchtsszenen, aber auch keine Unbedingtheit, keine Hingebung und keine Intimität."[52]

Vielmehr scheint hier Jean-Paul Sartres Verständnis der Liebe verwirklicht zu werden, welches dieser in *Das Sein und das Nichts* entwickelte und damit Hegels Emphase endgültig auszutreiben suchte. Dadurch, dass der französische Existenzialist den Anderen immer schon pejorativ konnotiert, da er stets als „Grenze meiner Freiheit"[53] auftrete, muss dieser Beschränkung der Freiheit des eigenen Für-sich durch Objektivierung im Blick des Anderen zum An-sich, entgegengewirkt werden. Es geht darum, durch Einnahme einer „Haltung"[54] zu versuchen, seine Freiheit zu retten. Intersubjektivität ist damit stets negativ: „Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-andereseins."[55] Die Liebe ist für Sartre eine dieser Haltungen, deren Zweck darin bestehe strategisch „auf die Freiheit des Anderen einzuwirken."[56] Diese solle dadurch „meiner Freiheit unterworfene Freiheit […] sein."[57] Wie man in einer solchen Wirklichkeit, in der stets gilt, die „Hölle, das sind die andern"[58], das am besten anstellt, lässt sich wiederum gut in der *Glamour* nachlesen. Schlussendlich stellt sich die Gretchenfrage wie folgt: Was tun jenseits von schlechter Unmittelbarkeit – sei es romantisierende oder die der Schott/ Sartreschen Kampfzone – sowie ausschließlich ökonomisch-instrumenteller Vermittlung? Unnötig darauf hinzuweisen, dass ein Vertrauen auf das unaufhaltsame Entfalten des Hegelschen Systems leerläuft, wenn es das Kapital ist, dass heute unter dem Deckmantel der Vernunft prozessiert. Vielversprechender scheint mir auch hier Adornos Versuch, dessen Gang ex negativo zu kritisieren.

Der bereits zur Sprache gekommene Aphorismus *Constanze* liefert dafür eine Andeutung:

52 Dreier. *Das Ende der Sinnlichkeit*. S. 46.
53 Sartre. *Das Sein und das Nichts*. S. 472.
54 a. a. O., S. 635.
55 a. a. O., S. 638.
56 a. a. O., S. 641.
57 a. a. O., S. 642.
58 Sartre. *Geschlossene Gesellschaft*. S. 59.

> „Soll Liebe in der Gesellschaft eine bessere vorstellen, so vermag sie es nicht als friedliche Enklave, sondern nur im bewußten Widerstand. […] Lieben heißt fähig sein, die Unmittelbarkeit sich nicht verkümmern zu lassen vom allgegenwärtigen Druck der Vermittlung, von der Ökonomie, und in solcher Treue wird sie vermittelt in sich selber, hartnäckiger Gegendruck. Nur der liebt, wer die Kraft hat, an der Liebe festzuhalten."[59]

Eben darauf, diesen „Gegendruck" zu leisten, käme es heute an, indem trotz allgegenwärtigem Zwang zur instrumentellen Rationalität an der Selbstentäußerung festgehalten wird, um dialektisch zu einem noch unbestimmten Dritten zu gelangen, „daß […] in seiner Beschränkung, in diesem Anderen bei sich selbst sei, daß, indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre, das Allgemeine festzuhalten: dieses ist dann der konkrete Begriff der Freiheit"[60]. Und eben in diesem Moment würde der Andere nicht mehr als rein quantitativ bestimmtes und damit fungibles Objekt erscheinen, sondern dessen Individualität die Chance erhalten, hervorzutreten durch die ermöglichte Rückkehr des eigenen Ich zu sich selbst aus der gewagten Entäußerung. Das wäre schließlich die „Utopie des Qualitativen: was vermöge seiner Differenz und Einzigkeit nicht eingeht ins herrschende Tauschverhältnis."[61]

Adornos „bewußter Widerstand" zielt auf Treue, die sich nicht das Bewußtsein der Fungibilität erlaubt, das Setzen von Exklusivität in der Beziehung, welche womöglich die omnipräsente Austauschbarkeit zu transzendieren in der Lage wäre: „Der Befehl zur Treue, den die Gesellschaft erteilt, ist Mittel zur Unfreiheit, aber nur durch Treue vollbringt Freiheit Insubordination gegen den Befehl der Gesellschaft."[62]

Ebendiese Insubordination, dieser Widerstand ist es, der in Charlus, Saint-Loup und Swann zugrunde ging. Statt auf dessen Grab dem Tanz der Apologie beizuwohnen, wäre es darum zu tun, die darin noch enthaltenen Wahrheitsmomente zu bewahren, welche einst die frühkapitalistische Phase begrifflich angelegt hatte – sonst bleibt Versöhnung zur Illusion verdammt.

---

59 Adorno. *Minima Moralia*. S. 195.
60 Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 57Z.
61 Adorno. *Minima Moralia*. S. 136.
62 a. a. O., S. 196.

Literatur

Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max. Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente. 20. Aufl.. Fischer. Frankfurt a. M. 2011.

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. In: *ders. Gesammelte Schriften, Band 4*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Sexualtabus und Recht heute. In: *ders. Gesammelte Schriften, Band 10.2*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2003. S. 533–554.

Adorno, Theodor W.. Erziehung nach Auschwitz. In: *ders. Gesammelte Schriften, Band 10.2*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 2003. S. 674–690.

Dreier, Claudia. Das Ende der Sinnlichkeit – Polyamorie und das Ideal der Liebe. In: *Bahamas Nr. 62/2011*. Berlin 2011. S. 45–49.

Dailymail. 'Mummy porn' Fifty Shades Of Grey outstrips Harry Potter to become fastest selling paperback of all time. Auf: *http://www.dailymail.co.uk/news/article-2160862/Fifty-Shades-Of-Grey-book-outstrips-Harry-Potter-fastest-selling-paperback-time.html#ixzz1y9SHlzQU*. Aufruf am 20.12.2014.

Ehlers, Jaro, Gerr, Ulrich Mathias, Köhler, Eike und Stolzenberger, Steffen. ‚Kritik und Versöhnung'-Kongressprogramm. Auf: *http://www.uni-oldenburg.de/kritik-und-versoehnung-2015/* Aufruf am 20.12.2014.

Engels, Friedrich. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In: *Marx-Engels-Werke Band 21*. Dietz. Berlin 1973. S. 25–173.

Freud, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. Fischer. Frankfurt a. M. 1972.

Fulda, Hans Friedrich. Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung. In: *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel.* Hrsg. v. ders. und Rolf-Peter Horstmann. Klett-Cotta. Stuttgart 1991. S. 41–73.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts (HW 7). Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (HW 10). Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Ästhetik II (HW 14). Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Honneth, Axel. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2000.

Honneth, Axel. Das Recht der Freiheit. Suhrkamp. Berlin 2011.

James, Erika Leonard. Shades of Grey – Geheimes Verlangen. 5. Aufl. Goldmann. München 2012.

Kant, Immanuel. Die Metaphysik der Sitten. In: *ders. Werke Band 4*. Wiesbaden 2011.

Luhmann, Niklas. Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1994.

Marx, Karl. Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie. In: *MEW 23*. 39. Aufl. Dietz. Berlin 2008.

Quadfasel, Lars. Lieber ohne Anfassen. Asexualität in der queeren Theorie In: *Jungle World Nr. 51/2014*. Berlin 2014. S. 3.

Rosa, Hartmut. Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Suhrkamp. Berlin 2012.

Sartre, Jean-Paul. Geschlossene Gesellschaft. 49. Aufl. Rowohlt. Hamburg 2011.

Sartre, Jean-Paul. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 18. Aufl. Rowohlt. Hamburg 2014.

Scheit, Gerhard. Quälbarer Leib – Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Caira. Freiburg 2011.

Schott, Oliver. Lob der offenen Beziehung – Über Liebe, Sex, Vernunft und Glück. 7. Aufl. Bertz und Fischer. Berlin 2013.

Stern, Carolin. Sex ist gesund und hält fit! Wir empfehlen diese Stellungen. Auf: *http://www.glamour.de/liebe/sex-tipps/verfuehren-sport-lust/ verfuehre-uebung-doppelter-liegestuetz*. Aufruf am 20.12.2014.

Alexey Weißmüller

Die Geburt des Nichtidentischen aus dem Geiste der Totalität

Adornos Rückgriff auf Hegels *Differenzschrift*

Adornos Philosophie tritt als radikale Kritik an Versöhnung überhaupt auf: als das „konsequente Bewusstsein von Nichtidentität“[1] scheint sie jedem Versuche der Versöhnung – sei es die Versöhnung von Begriff und Gegenstand, von Natur und Geist, Subjekt und Gesellschaft, oder eine andere – im Wege zu stehen. Gleichzeitig ist Adornos Philosophie eine radikale Kritik an solchen abstrakten Entzweiungen, und indem sie die entgegengesetzten Pole in ihrer Vermitteltheit durch ihr Anderes aufzuzeigen beabsichtigt, ihrerseits lesbar als Versuch der Versöhnung. Diese Spannung ist Adornos Werk innerlich und wesentlich. Ihn auf das Motiv der Nichtidentität zu reduzieren, macht aus ihm einen eingefrorenen Anwalt des Nichtidentischen, der in jedem Einzelfall die gleiche Verteidigung vorbringt; es macht aus Adorno einen Standpunktphilosophen. Ihn auf das Motiv der Versöhnung zu reduzieren, lässt hingegen nicht mehr zu, die für seine Selbstbeschreibung zentrale Differenz zu Hegel zu verstehen, nämlich das Singuläre gegen die Übermacht der Totalität zu verteidigen.[2]

Vor der Versuchung, Adorno auf das Motiv der Versöhnung zu reduzieren, ist die Rezeption sicher. Das gleiche kann aber nicht ohne weiteres über die Versuchung gesagt werden, Adorno auf das Motiv der Nichtidentität zu reduzieren, das Nichtidentische also abzukoppeln und lose zu machen von der Totalität, eine abstrakte Differenz zwischen dem Systemdenken etwa des Deut-

1 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 17.

2 vgl. zu dieser Auffassung beispielsweise die *Zueignung* der *Minima Moralia*: Adorno. *Minima Moralia*. S. 13 ff.

schen Idealismus und dem nachmetaphysischen, vom Zwang des Systems befreiten Denken bestehen zu lassen. Der Ankündigungstext dieser Tagung spricht von dem „Verlust eines verbindlichen geistigen Kosmos durch den Sturz sowohl der religiösen Glaubenssysteme wie der philosophischen Geistesmetaphysik“. Ohne die Frage hier zu diskutieren, wodurch und ob Glaubenssysteme oder Geistesmetaphysiken eigentlich stürzen, ist es sicher, dass etwas zu stürzen desto einfacher wird, je weniger ernst das vermeintlich Gestürzte genommen wird. Am Beispiel von Hegel, einem Vertreter ambitioniertester Geistesmetaphysik, lässt sich das leicht verständlich machen: Wenn Hegel derjenige ist, der alle einzelnen Phänomene in ihrer Varianz und Kontingenz einer absoluten Totalität unterwirft und alles dieser Totalität Heterogene gar nicht erst in sein lückenloses System eindringen lässt, dann ist sein Anspruch triumphal gestürzt etwa durch ein Konzept der Nichtidentität, das dieses Heterogene endlich anerkennt.[3] Hegel wollte die Identität denken und hat ausgeblendet, dass es ein Nichtidentisches gibt – so einfach darf es sich nicht einmal die Geschichtsphilosophie machen. Adorno selbst ist zwar von vergleichbaren Stürzungsphantasien gegenüber Hegel nicht vollkommen frei, aber diese sind außerphilosophisch. Durch eine Lektüre von Hegels Differenzschrift kann aufgezeigt werden, inwiefern Adornos Motiv des Nichtidentischen bereits im Denken des jungen Hegel am Werk ist und erst durch den konstellativen Rückbezug auf dieses Denken verständlich wird. Die Nichtidentität wird dort eingeführt als Begriff, der den uneingelösten Anspruch der Philosophie anzeigt, die Totalität zu begreifen. Somit bleibt er aber rückgebunden an eben diesen Versuch der Philosophie, das Ganze zu denken – lässt die Philosophie diesen Anspruch fallen, so wird der Begriff der Nichtidentität bedeutungslos.

1801 veröffentlicht Hegel seine erste größere Schrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Der Titel klingt wie eine vergleichende Studie, die Oberfläche des Textes legt nahe, dass Hegel sich zum Ziel genommen hat, Schelling gegen Reinholds Vorwurf, dieser biete Fichte gegenüber keine eigenständige Philosophie, zu verteidigen. Tatsächlich handelt es sich aber bei diesem Text um das Etablieren eines eigenen philosophischen Programms. Dies ist auch Adorno nicht entgangen, wenn er wiederholt von der programmatischen Durchsichtigkeit der Differenzschrift spricht.[4] In dem bescheiden überschriebenen Anfangskapitel *Mancherlei*

3 vgl. z. B. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 33.
4 vgl. etwa Adorno. *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*. S. 362, S. 371.

Formen, die bei dem jetzigen Philosophieren vorkommen entwickelt Hegel die in seinem bisherigen Denken anspruchsvollste Konzeption einer Philosophie des Absoluten. Er beginnt mit einer Bestimmung der Form der Philosophie: „Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*“[5]. Ohne Entzweiung keine Philosophie. Bei dieser Entzweiung handelt es sich um die Entzweiung des Verstandes von der Vernunft. Der Verstand als, wenn man so will, das gewöhnliche Denken ist, wie Hegel sagt, das Vermögen der Reflexion[6]: d.h. der Verstand fixiert Bestimmtheiten in Entgegensetzungen. Ein wenig über den Kamm geschert kann man sagen, der Verstand denkt, was der Fall ist und was nicht der Fall ist. Aber das reicht nicht aus, um das Absolute zu denken:

> „Es ist darin [in der Gesamtheit der Bestimmungen des Verstandes, A. W.] die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht; in den Teilen verloren, treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwicklung von Mannigfaltigkeit, der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst produziert, seiner selbst spottet“[7].

Bis hierhin gleichen Hegels Ausführungen seinen frühesten, religionsorientierten Schriften: Dort vertritt er die Position, dass das Absolute (dort noch das Göttliche) in Formen der Reflexion nicht ausgedrückt werden kann, sondern dass es nur auf mystischem Wege erfahrbar ist.[8] Diese Position liegt auch Wittgensteins *Tractatus* zu Grunde: ebenso wie die Gesamtheit aller sinnvollen Sätze die Welt vollständig beschreibt, aber die Welt als Ganze sich uns nur auf mystischem Wege zeigt, gibt es für den frühesten Hegel jenseits der Gesamtheit aller Verstandesbestimmungen auch die Erfahrung des Absoluten. Ich möchte diese gemeinsame Position in demjenigen zusammenfassen, was ich für diesen Vortrag *Figur der Mystik* nennen werde: 1) es gibt mehr als die Gesamtheit der wahren Sätze, 2) dieses Mehr ist nicht auf dem gleichen Wege erfassbar wie Sachverhalte, es ist eine nicht prädizierbare, aber erfahrbare Transzendenz.

---

5 Hegel. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. S. 20. (Im Folgenden als *Differenzschrift* zitiert).

6 Um Hegels Vokabular vollkommen treu zu bleiben, müsste der Verstand als das Vermögen der *isolierten* Reflexion bezeichnet werden. (vgl. Hegel. *Differenzschrift*, S. 25 f.)

7 Hegel. *Differenzschrift*. S. 25.

8 vgl. Hegel. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. S. 372 ff.. Hier führt Hegel aus, warum „unmittelbar jedes über Göttliches in Form der Reflexion Ausgedrückte widersinnig ist“ (a. a. O., S. 373) und warum über Göttliches „nur in Begeisterung“ (a. a. O., S. 372) oder „nur mystisch“ (a. a. O., S. 375) gesprochen werden kann.

Hegels Verhältnis zur Mystik ist eine eigene Arbeit wert, und ich möchte hier nur darauf hinweisen, dass ein Verständnis dieses Verhältnisses von entscheidender Bedeutung ist, um seine Dialektik zu begreifen.[9] Und auch in unserem Fall besteht die Herausforderung der Differenzschrift in der Modifikation dieser Figur der Mystik. Während Hegel nämlich in den bereits zitierten religiösen Schriften das Absolute für unerkennbar hält, ist der wesentliche Schritt der Differenzschrift, die Erkennbarkeit des Absoluten zu erklären. Während der Verstand unendlich iterierbar Bestimmungen und deren Gegensätze erfasst, muss die Vernunft aus dieser Totalität des Mannigfaltigen, wie Hegel sagt, „heraustreten", „in die Ferne treten"[10]. Dies leistet die Vernunft aber nicht aus Liebe zur Transzendenz oder als Flucht aus dem Endlichen des Verstandes, sondern mit dem Ziel, die Totalität in einem erweiterten Sinne zu denken. Dies aber in zwei Sinnen. Einmal im Sinne der *Einheit*: Der Verstand ist laut Hegel nicht in der Lage, Einheit, d.h. Vereinigung zu denken. Er kann allein abstrakte Identität seiner Bestimmungen und abstrakte Differenz zur entgegengesetzten Bestimmung denken. Die Vernunft aber erfasst die Einheit dieser Entgegensetzung. Insofern spricht Hegel davon, dass sie die Gegensätze des Verstandes aufhebt.[11] Was es heißen kann, diese Einheit zu denken, und vor allem, wie dies möglich sein soll, darauf möchte ich später zurückkommen. Es gibt nämlich noch einen zweiten Sinn, eine erweiterte Totalität zu denken, nämlich im Sinne des *Anderen*: Denn immer bleibt dem Verstand an seinen Fixierungen von Gegensätzen ein Anderes, ein der Unterscheidung Jenseitiges. Insofern greift hier etwa Deleuzes Kritik an einer unter die Identität untergeordneten Differenz nicht. Es ist nicht so, dass Hegel (zu diesem Zeitpunkt) die Differenz einzig als Gegensatz denkt und ihm insofern das, was Deleuze „freie, wilde oder ungezähmte Differenzen"[12] nennt, prinzipiell entgeht. Sondern gerade aus der Begrenztheit des Verstandes, alles

9 vgl. exemplarisch Hegel. *Enzyklopädie* I. §§ 79 ff.. Hier wird innerhalb der Darstellung des *Logischen* in seinen drei Seiten auch das Verhältnis von Verstand und Mystischem erläutert und schließlich formuliert: „Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei." (S. 179)

10 Hegel. *Differenzschrift*. S. 20.

11 Siehe Fußnote 15.

12 Deleuze. *Differenz und Wiederholung*. S. 76.

in bipolaren Bestimmungen zu denken, folgt die Dringlichkeit, durch die Vernunft das Andere des Verstandes zu denken.[13]

Wir können die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft auf verschiedenen Ebenen beschreiben. 1) Die operationale oder vermögenstheoretische: Verstand und Vernunft machen etwas anderes, führen etwas anderes aus. Der Verstand denkt die abstrakte Identität und ihre Entgegensetzungen, die Vernunft die Einheit, und zwar die Einheit der Entgegensetzungen des Verstandes.[14] Die Vernunft denkt also auch ihr Verhältnis zum Verstand. 2) Die topologische Ebene: Die Vernunft fasst das dem Verstand nicht Fassbare; aber auch ihr Verhältnis zum Verstand und dessen Fassungsvermögen. 3) Die temporale Ebene: Der Verstand kann das Werden nicht denken. Auch hier ist sich dies aber nicht so vorzustellen, dass der Verstand das Sein, die Vernunft das Werden denkt, sondern die Vernunft denkt das Werden in einem anspruchsvollerem Sinne, vergleichbar zu den drei Synthesen Kants: Apprehension, Reproduktion, Rekognition. Wir sehen also, dass es sich auf keiner der Ebenen um eine abstrakte Entgegensetzung des Verstands und der Vernunft handelt, sondern dass die Vernunft, um es bildlich auszudrücken, immer eine Falte mehr als einen Gegensatz aufweist.[15]

Nach der Unterscheidung von Verstand und Vernunft kommt Hegel auf die Form der Philosophie zurück:

> „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie“[16].

Für den Verstand bedarf es, wie schon gesagt, keiner Philosophie. Der Verstand, kann man vereinfacht sagen, funktioniert einfach, es ergeben sich ihm selbst keine Probleme. Und so kann es nicht verwundern, wenn etwa der

13 Dass Hegel die Differenz nicht allein als kontradiktorisch begreift zeigt sich beispielsweise an dieser Stelle: „Denn jedes Sein, das der Verstand produziert, ist ein Bestimmtes; und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes, vor sich und hinter sich.“ (Hegel. *Differenzschrift*. S.26.) Deleuzes Kritik trifft demnach auf die bloße Reflexion des Verstandes zu, der alles nur in Entgegensetzung denkt. Aber gerade darüber soll die Vernunft hinausgelangen. Durch dieses Zitat ist gleichzeitig die Sensibilität gegenüber dem Nichtidentischen bereits angezeigt.

14 Formelhaft ausgedrückt denkt die Vernunft nicht Einheit *statt* Entgegensetzung, sondern Einheit *der* Entgegensetzung.

15 Damit ist zugleich klar, dass die Aufhebung der Verstandesbestimmung in der Vernunft nicht als Tilgung zu verstehen ist.

16 Hegel. *Differenzschrift*. S. 22.

Tractatus, der das über den Verstand hinausgehende in die mystische Ecke stellt, zu dem Resultat gelangt, dass es eigentlich keine philosophischen Probleme gibt. Aber immerhin, dies Andere des Verstandes ist vorhanden und findet seine Abnehmer, bei Wittgenstein die Mystik. Ein in diesem Kontext sehr aufschlussreiches Beispiel von Hegel ist das Christentum.[17] Dieses beinhaltet für den Verstand obskure Lehren; genannt sei nur die Transsubstantiationslehre, die Trinitätstheorie Gottes oder auch die Theorie der Neugeburt in der Taufe. Hegels Diagnose seiner Zeit, die auch heute noch trifft, ist, dass der Verstand, irritiert von diesen Lehren, sich von ihnen wesentlich entfremdet hat und sie als etwas Unerkennbares, ja Absurdes auffasst – und manche Christen haben dieser Ansicht durch ein *Credo quia absurdum* soliden Unterbau verschafft. Demgegenüber fordert Hegel, diese Lehren auf ein Vernünftiges in ihnen zu durchsuchen und sie als in der Tat Erkennbares zu verstehen; weswegen ich vorschlage, die Hegelsche Dialektik als Mystorationalismus zu bezeichnen. Der Vorwurf liegt nahe: Hier sieht man doch, dass Hegels ganze Philosophie im Grunde nichts anderes ist als ein verlängerter Arm der Religion. Aber gerade hier gilt es, präzise zu sein. Denn genau genommen sind die Alternativen hier nicht, entweder das Religiöse in die Philosophie einzutragen oder aber säkular zu entsagen. Vielmehr lässt es sich so wenden, dass wenn die religiösen und mystischen Inhalte nicht in die Philosophie eingetragen werden, sie ganz der Religion und dem Glauben überlassen werden und ein ganzes, eigenständiges Feld des Religiösen bestehen bleibt – wie es in Hegels frühesten Konzeptionen der Fall ist, wie es in Wittgensteins *Tractatus* der Fall ist.

Auf welche Weise das Religiöse in die Philosophie eingetragen werden kann, darauf möchte ich gleich zurückkommen. Zunächst ist es wichtig, Hegels Diagnose des Verstandes ernst zu nehmen. Was Hegel dort beschreibt, ist das, was ich Allopathie des Verstandes nennen möchte. Der Verstand leidet an seinem Anderem, er ist feindlich gegenüber allem, was er nicht selbst produziert hat und was sein Medium transgrediert. Hegels Vorschlag ist nun nicht: Lasst uns die abstrakten Verstandesbestimmungen vergessen oder überwinden und von nun an im Reich der Vernunft verbleiben. Sondern die *Differenzschrift* schlägt demgegenüber eine Kur der Vernunft vor. Wie kann eine solche aussehen? Wie bereits angezeigt findet diese ausgehend von der Reflexion des Verstandes auf zwei Wegen statt: zum einen über das „Unbe-

17 vgl. Hegel. *Differenzschrift*. S. 23 f.

stimmte“ vor und hinter dem Bestimmten, zum anderen über die dem Verstande verborgene Beziehung zum Absoluten als Totalität. Beide, das Unbestimmte und die Beziehung, liegen laut Hegel „bewußtlos“[18] vor. Inwiefern das Andere des Verstandes und die Beziehung der Bestimmungen zum Absoluten nur gemeinsam gedacht werden können, kann hier nicht entwickelt werden. Ich möchte es dabei belassen, mich der Unterscheidung bewusst/ bewusstlos zu nähern. Denn die Kur der Vernunft besteht darin, das Bewusstlose bewusst werden zu lassen.[19] Um dies zu verstehen, ist Hegels diesbezügliche Metaphorik bezeichnend, die sich auf das Paar Licht/ Nacht aufbaut. Hier tritt ein weiterer Verdacht auf: Licht und Nacht – Hegel, der Präsenzmetaphysiker, der alles in seiner differenzlosen Totalität aufheben möchte, wird dieses metaphorische Paar asymmetrisch denken und das Licht über die Nacht herrschen lassen; ähnlich einem ihm verwandten Denker, Spinoza, nach dem das Licht der Ursprung des Lichts und der Finsternis ist.[20] Tatsächlich lesen wir aber bei Hegel: „Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz“[21]. Hegels Vorschlag ist hier nicht: wo Nacht war, soll Licht werden, bis alles Licht ist; und also nicht, das Bewusstlose soll in Bewusstes aufgelöst werden, sondern: das Bewusstlose soll im Bewussten wiederholt werden, und das heißt, es soll im Bewussten als Bewusstloses anerkannt werden. Hegel verwendet für dieses Eintragen des Bewusstlosen zwar oft den Begriff der Konstruktion, aber dieser Fichtesche und Schellingsche Begriff ist hier irreführend. Denn das Andere des Verstandes, das Unbestimmte, und die Beziehung zum Absoluten, sind durch ihre für das Bewusstsein wesentliche Passivität der produzierenden Spontaneität des Verstandes gerade entgegengesetzt. Ja, gewöhnlich liegt dieses Andere des Ver-

18 Hegel. *Differenzschrift*. S. 26. Die Figur eines bewusstlos Vorliegenden bleibt auch in späteren Hegelschen Texten entscheidend. Vgl. etwa die Vorrede zur zweiten Auflage der *Wissenschaft der Logik*: Hier bestimmt Hegel die Logik als die Abhandlung der Denkbestimmungen, „die überhaupt unseren Geist instinktartig und bewußtlos durchziehen und, selbst indem sie in die Sprache hereintreten, ungegenständlich, unbeachtet bleiben“. (Hegel. *Wissenschaft der Logik I*. S. 30.)

19 Dieses Motiv findet auch in der *Negativen Dialektik* Erwähnung: „Während das Denken dem, woran es seine Synthesen übt, Gewalt antut, folgt es zugleich einem Potential, das in seinem Gegenüber wartet, und gehorcht bewußtlos der Idee, an den Stücken wieder gutzumachen, was es selbst verübte; der Philosophie wird dies Bewußtlose bewußt.“ (Adorno. *Negative Dialektik*. S. 30 f.)

20 „Wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst und des Falschen“. (Spinoza. *Ethik*. S. 231.)

21 Hegel. *Differenzschrift*. S. 25.

standes sogar in der Figur des Glaubens vor: Dem Glauben liegt das Unbestimmte und die Beziehung zum Absoluten bewusstlos oder, wie Hegel sagt, „im Gefühl“[22] vor. Das Andere des Verstandes ist dem Glauben „ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgesprochenes“[23]. Die Hegelsche Spekulation bezeichnet den Schritt, das dem Glauben nur als Gefühl vorhandene in das Bewusste einzutragen.[24] Um genauer darzustellen, wie der Glauben nach Hegel in die Spekulation übergeht, müsste ausführlicher über das Begreifen gesprochen werden – dies allerdings liegt mit der *Differenzschrift* noch nicht vor. Denn es handelt sich, wie erwähnt, um das Aufstellen eines Programms. Die Frage des Gelingens eines solchen Programms muss an Hegels spätere Werke gestellt werden. Aber klar ist, dass Hegel das Spekulative nicht als die Ausrottung des Bewusstlosen, sondern als „Synthese des Bewußten und Bewußtlosen“[25] denkt und damit die oben formulierte Figur der Mystik dahingehend modifiziert, dass das Andere des Verstandes auf eine solche Weise eingetragen werden soll, dass es wiederholt wird.[26]

Fragen wir, warum das Spekulative diesen Eintrag des Bewusstlosen fordert, so führt uns dies zu dem Zusammenhang von Nichtidentität und Totalität. Denn das Andere des Verstandes, den Abhub der Erscheinungswelt, das Nichtidentische, wird nur genötigt zu denken, wer das Absolute als erweiterte Totalität denkt. Oder um es weniger pathetisch auszudrücken: Wer wie A-

22 vgl. Hegel. *Differenzschrift*. S. 32 f. „Dies Verhältnis oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtsein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt *Glaube*.“ (S. 32) Aus Hegels Perspektive stehen sich also Verstand und Glaube auf der einen und Vernunft auf der anderen Seite gegenüber.

23 Hegel. *Differenzschrift*. S. 32.

24 Damit geht er über seine frühere Position hinaus, derzufolge Vereinigung – zu dieser Zeit von ihm auch Sein genannt – nicht gedacht, sondern nur geglaubt werden kann. (vgl. Hegel. *Entwürfe über Religion und Liebe*. S. 251.) Diese spekulative Überschreitung des Glaubens wird auf ähnliche Weise in der *Phänomenologie des Geistes* stattfinden, indem die Gestalt der offenbaren Religion zum absoluten Wissen wird.

25 Hegel. *Differenzschrift*. S. 35.

26 Während ein Verteidiger der Figur der Mystik Hegels Spekulatives als nachträgliches Verfälschen der nur augenblickhaft sich zeigenden Transzendenz empfinden würde, lässt sich Hegels Zug so wenden, dass er die Temporalität der mystischen Erfahrung selbst als komplexer begreift und sie nicht als reine Präsenz bestehen lässt. Um dies auszuführen, müsste aber eine detaillierte Diskussion des Zusammenhangs von Synthesis, Apperzeption und Begriff erfolgen.

Auf eine allegorische Weise verdeutlicht Hegel diese Eintragung des Anderen an anderer Stelle als einen „spekulativen Karfreitag“ und liefert damit eine Vorläuferfigur für die spätere Formel, dass die Substanz Subjekt sei. (vgl. Hegel. *Glauben und Wissen*. S. 432.)

dorno daran festhält, dass es nichts außerhalb des Vermittlungszusammenhanges gibt[27]. Die Formel, in die Hegel die erweiterte Totalität münzt, ist, das Absolute als Totalität und diese als die „Identität der Identität und der Nichtidentität“[28] zu denken. Um an den Anfang des Vortrages anzuknüpfen, kann man sagen, der Mystiker braucht das Nichtidentische nicht zu erfassen. Er braucht es nicht einmal zum Thema der Philosophie zu machen, denn es zeigt sich. Was schert es den Mystiker, dass sein Verstand nicht alles erfassen kann – daraus folgt zumindest für die Philosophie nichts. Es ist aber ein analytisches, wenn auch paradoxes Urteil, dass, wer das Absolute als Totalität denkt, auch das zu erfassen hat, was außerhalb des Erfassten bleibt. Bis hierhin folgt uns auch Adorno widerstandslos: „Philosophie ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann; dem Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert. Hegel versucht das.“[29] Und dies versucht Hegel zum Zeitpunkt der *Differenzschrift* nicht allein durch den Begriff. Darin liegt die eigentliche nahe Verwandtschaft zu Adorno. Hegels Programm ist, das Andere des Verstandes am Leitfaden des Gefühls und durch transzendentale Anschauung zu denken, sich ihm also wesentlich rezeptiv zu nähern, um es dann in der Spekulation zu wiederholen. Der oft als sinnlichkeitsfeindlich wahrgenommene Hegel unternimmt hier den Versuch, das Nichtidentische vielmehr durch eine Art Spürsinn zu erfassen als durch reine Begriffe. Anders formuliert: Er versucht, das Nichtidentische durch „nichtbegriffliche Affinität des subjektiv Hervorgebrachten zu seinem Anderen“[30] zu erfassen. Diese Worte Adornos stellen die Nähe zwischen Hegels Programm und Adornos Denken heraus, wie es – nicht nur, aber vor allem – in der *Negativen Dialektik* und der *Ästhetischen Theorie* sich findet. Adornos Spätwerk ist lesbar als Verteidigung des in der *Differenzschrift* aufgestellten Programms gegen Hegels Ausführung dieses Programms in einem enzyklopädischen System.[31] An dessen Stelle tritt bei Adorno einerseits eine Philosophie, die nicht

27 Ein von Adorno immer wieder zitiertes Philosophem Hegels – vgl. z. B.: „[…] daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als auch die Vermittlung“. (Hegel. *Wissenschaft der Logik I*. S. 66.)

28 Hegel. *Differenzschrift*. S. 96.

29 Adorno. *Skoteinos oder Wie zu lesen sei*. S. 337.

30 Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 86.

31 Ein besonders deutliches Beispiel für die Bedeutung der Differenzschrift für Adornos späte Philosophie ist sein Zurückkommen auf die „Einsicht aus Hegels Differenzschrift“ derzufolge „Identität überhaupt nur als solche mit einem Nichtidentischen kann vorgestellt wer-

mehr im System, sondern vielmehr in Modellen denkt[32], und andererseits die Notwendigkeit einer die Philosophie komplettierenden Kunst.[33] Dieser Konzeption zufolge soll das Nichtidentische durch ästhetische Erfahrung erfasst werden, denn die Kunst bringt als „Organ der Mimesis“[34] etwas zur Erscheinung, was dem begrifflichen Denken aus sich selbst heraus unzugänglich bleiben muss. Die Betonung des Mimetischen gegenüber dem Begrifflichen darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Adorno selbst gerade in Bezug auf das Mimetische eine große Nähe zu Hegels Spekulativem sieht: „Der Hegelsche spekulative Begriff errettet die Mimesis durch die Besinnung des Geistes auf sich selbst: Wahrheit ist nicht adaequatio sondern Affinität, und am untergehenden Idealismus wird, durch Hegel, dies Eingedenken der Vernunft an ihr mimetisches Wesen als ihr Menschenrecht offenbar.“[35] Während sowohl Hegel als auch Adorno sich durch die Modifikation der Figur der Mystik und den Versuch, die Totalität der Verstandesbestimmungen philosophisch zu überschreiten, auszeichnen, bleibt zu diskutieren, inwiefern Adornos Verhältnis zur Kunst nicht eine partielle Remystifizierung des Hegelschen Programms darstellt. Die Entscheidung darüber hängt wesentlich von dem Verhältnis ästhetischer Erfahrung und philosophischer Reflexion ab.[36] Dies ist hier nicht zu entscheiden. Aber die Herkunft des Motivs der Nichtidentität aus dem Versuch, die Totalität in erweitertem Sinne zu denken, sowie das Anknüpfen Adornos an das Programm der *Differenzschrift* demonstrieren nicht nur die Immanenz von Adornos Kritik an Hegels Denken, sondern auch deren Verbindung.

---

den“. (Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 168.) Vgl. hierzu Hegel. *Differenzschrift*. S. 37 ff. und auch Hegel. *Wissenschaft der Logik II*. S. 38 ff. Diese „Einsicht“ Hegels zitiert Adorno auch in *Skoteinos oder Wie zu lesen Sei* (S. 363) und der *Negativen Dialektik* (S. 126).

32 Zu Adornos Kritik am System-Denken der Philosophie vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 31 ff.

33 vgl. Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 87.

34 Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 169. Dass die Kunst Organ der Mimesis ist, ist nicht so zu verstehen, dass sie *nur* Organ der Mimesis ist – vielmehr weist sie eine „immanente Dialektik von Rationalität und Mimesis“ (S. 86) auf. Es soll nur andeuten, dass das Mimetische außerhalb der Kunst größtenteils durch Rationalität verdrängt wurde. (vgl. Adorno und Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung* S. 204 ff.)

35 Adorno. *Aspekte*. S. 285.

36 Ausführungen Adornos wie: „genuine ästhetische Erfahrung muß Philosophie werden, oder sie ist überhaupt nicht“ (Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 197.) sprechen jedenfalls gegen eine solche Remystifizierung durch Adornos Denken der Kunst.

Literatur

Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max. Dialektik der Aufklärung (1944). In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 4.* Suhrkamp. Frankfurt. a. M. 1970.

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 4. Suhrkamp.* Frankfurt. a. M. 1970.

Adorno, Theodor W.. Aspekte. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 5*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970.

Adorno, Theodor W.. Skoteinos oder Wie zu lesen sei. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 5*. Suhrkamp. Frankfurt. a. M. 1970.

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 6.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970.

Adorno, Theodor W. Ästhetische Theorie. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 7*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970.

Deleuze, Gilles. Differenz und Wiederholung. Wilhelm Fink. München 1992.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Der Geist des Christentums und sein Schicksal. In: *ders. Werke Bd. 1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Entwürfe über Religion und Liebe. In: *ders. Werke Bd. 1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Die Differenz des Fichteschen vom Schellingschen System der Philosophie. In: *ders. Werke Bd. 2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986. [Kurz zitiert als *Differenzschrift*.]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In: *ders. Werke Bd. 1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. In: *ders. Werke Bd. 3*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik I. In: *ders. Werke Bd. 5*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Wissenschaft der Logik II. In: *ders. Werke Bd. 6*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. In: *ders. Werke Bd. 8*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Spinoza, Baruch de. Die Ethik. In: *ders. Werke – Lateinisch und deutsch, Bd.2*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1967.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. In: *ders. Werkausgabe Bd. 1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1984.

Sabine Hollewedde

Unversöhnliche Kritik der Versöhnung

Einleitung

Horkheimer und Adorno begründeten im Anschluss an Marx ihre Konzeption einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Dabei entwickelten sie zugleich und in kritischer Auseinandersetzung mit der affirmativen Philosophie Hegels den Begriff der Kritik weiter. Zentrale Punkte des Kritikbegriffs der frühen kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno sollen hier in ein Verhältnis zum Begriff der Versöhnung gestellt werden, dessen Bedeutung und gesellschaftliche Funktion dadurch erhellt werden kann.

Die Forderung nach Kritik wird in gesellschaftlichen wie philosophischen Diskursen immer wieder hochgehalten. Gerade angesichts von gesellschaftlichen Spannungen bis Krisen wird der Ruf nach Kritik laut, welche von Medien aufgenommen und politisch verarbeitet wird. Kritik, welche hier gefordert und vorgebracht wird, soll in ihrer Wirkung das Funktionieren der Gesellschaft dadurch gewährleisten, dass ‚Störungen' behoben werden, eine ‚Versöhnung' der einzelnen Gruppen und Individuen stattfindet und dadurch sowohl die Kritik als auch eine in ihr der Möglichkeit nach virulente Unversöhntheit behoben wird. Das jedenfalls ist die Intention.

Daran wird deutlich, dass der Begriff der Kritik genauer zu fassen ist, und dies muss anhand seiner besonderen Funktion im gesellschaftlichen Gefüge geschehen. Eine Unterscheidung zwischen einer systemstabilisierenden, also affirmativen Kritik und einer radikalen, welche das Ganze zum Gegenstand hat, muss getroffen werden und theoretisch begründbar sein. Wie dies von Horkheimer und Adorno gedacht worden ist, soll hier nachvollzogen werden und damit die Aktualität ihres Denkens und ihres Versuches, eine genuin kritische Theorie aufzustellen, gezeigt werden. Dazu wird der Begriff der Kritik entwickelt und negativ auf den Begriff der Versöhnung Bezug genommen,

welcher auf seine gesellschaftliche Funktion hin befragt werden muss. In dieser Konstellation, so soll sich zeigen, lassen sich beide Begriffe im Sinne von Horkheimer und Adorno fassen.

Versöhnung als Zweck von Kritik?

Theoretische Einordnung der Begriffe

Für Adorno lässt sich, ausgehend von einer Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse, die sich nicht ordnungswissenschaftlich einfügt, ‚Versöhnung' nur als ein Negatives bestimmen, wie es für Adorno grundsätzlich durch die wesentlichen Strukturen der Vergesellschaftung hergestellt wird. Dabei sind die Rolle der Kritik und ihr Begriff zu hinterfragen: Eine ‚versöhnlerische' oder auch positive Kritik[1] ist durchaus systemimmanent, stellt gar die Stabilität und Perpetuierung gesellschaftlicher Strukturen durch ihre Optimierung sicher. Kritik ist erwünscht. Das Allgemeine bestimmt sich auch durch das Besondere und ist auf es angewiesen, so darauf, dass ‚Systemfehler', welche die Einzelnen und gesellschaftlichen Gruppen qua ihrer widerstreitenden objektiven Interessen monieren, integriert werden können und so in die gesellschaftliche Totalität eingegliedert werden – und damit machtlos bleiben.

‚Kritik', welche sich die kritische Theorie um Horkheimer und Adorno zum Programm machte, nimmt diese Unterscheidung bewusst in ihre Bestimmung auf und entwickelt auch daran negativ ihre Theorie, welche als eine kritische sich eben nicht einfügen soll. Der Begriff der Versöhnung muss dabei auch in seiner ideologischen Funktion untersucht werden, sodass stets im Bewusstsein bleibt, dass radikale Kritik nicht auf die Aufhebung der Widersprüche im Bestehenden, sondern auf die Überwindung und Abschaffung der Grundlage der notwendig auftretenden Antagonismen gerichtet ist, wie es bei Marx analysiert und von Horkheimer und Adorno aufgenommen wurde.

Der Prozess der Versöhnung wird von Adorno als eine reale Verkehrung der philosophischen Hoffnung auf Versöhnung dargelegt, welche sich gleichwohl ideologisch realgesellschaftlich herstellt.

---

1 „Denken wird der subtilen Zensur des terminus ad quem unterworfen: es müsse, wofern es kritisch auftritt, das Positive angeben, das es wolle." (Adorno. *Gesellschaft*. S. 19.) „Durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht." (Adorno. *Kritik*. S. 792.)

> „Subjekt und Objekt sind, in höhnischem Widerspiel zur Hoffnung der Philosophie, versöhnt. Der Prozeß zehrt davon, daß die Menschen dem, was ihnen angetan wird, ihr Leben verdanken. […] Der Kitt, als der einmal die Ideologien wirkten, ist von diesen einerseits in die übermächtig daseienden Verhältnisse als solche, andererseits in die psychologische Verfassung der Menschen eingesickert."[2]

Der expliziten Ideologie bedarf es also der kritischen Theorie zufolge mit der fortgeschritten bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr, sondern die Vergesellschaftungsprozesse selbst, welche sich in fetischisierter Form gestalten, erzeugen diesen ‚Kitt' aus sich heraus. Daher ist die gesellschaftliche Struktur, wie sie sich in den Individuen reproduziert, zu entfetischisieren und der Kritikbegriff muss sich daran orientieren.

In der philosophischen Tradition der Hegelschen Dialektik steht der Begriff der Versöhnung für die Aufhebung der Widersprüche auf einer höheren Stufe. In der politischen Philosophie Hegels, seiner Rechtsphilosophie, wird dies zu einer Versöhnung der antagonistischen Konflikte der besonderen Interessen letztlich im Staat als die „Wirklichkeit der sittlichen Idee"[3], welcher die Dialektik von Besonderem und Allgemeinem in der bürgerlichen Gesellschaft formt und zu dieser notwendig hinzutreten muss, um zu einer Versöhnung zu gelangen, in welcher die Widersprüche dann aufgehoben seien. Damit wird bei Hegel deutlich, dass Antagonismen systematisch in der bürgerlichen Gesellschaft produziert werden, und zugleich, dass diese nicht innerhalb derselben zu lösen sind, sondern notwendigerweise des Staates als ‚sittliche' Instanz bedürfen. So geht bei Hegel die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft von der abstrakten Freiheit der Subjekte über zur Gesellschaft, in welcher die Bildung, „die Glättung der Besonderheit"[4] vollzogen wird. Die Instanzen der Polizei und Korporation werden eingeführt, welche die Vermittlung zwischen dem Staat und dem besonderen Interesse (auch gewaltsam) vollziehen. Für Hegel geht dies auf im Staat, welcher über der Gesellschaft steht und die Vernunft realisiere (vgl. dazu die Ausführungen im zweiten Hauptteil).

Versöhnung ist in dieser Konstruktion durchaus das Ergebnis von Kritik: Nachdem sich das Besondere aneinander abgerieben hat, kommt es zu einer höheren Stufe, welche durch die Antagonismen sich herstellt und diese weiter

2 Adorno. *Gesellschaft*. S. 18.
3 Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 398, § 257.
4 a. a. O., S. 345, § 187, Zusatz.

reproduziert. „Das Wahre ist das Ganze“[5] – Das Einzelne reibt sich aneinander ab und bekommt seinen Zweck durch seine Funktion im Ganzen. An dieser philosophischen Auseinandersetzung lässt sich daher deutlich die affirmative Funktion von Kritik in der bürgerlichen Gesellschaft darlegen.

Für die kritische Theorie ist diese Reproduktion der wesentlichen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft dagegen Gegenstand von philosophischer Theorie und praktischem Engagement. Kritik kann also nicht in dem Sinne bestimmt sein, dass einzelne Standpunkte einander gegenübergestellt werden mit dem Ziel, diese in ihrer übergeordneten Einheit zusammenzuführen. – Gerade das Bewusstsein, dass die gesellschaftlichen Widersprüche nicht versöhnt werden können, gilt es nach der kritischen Theorie festzuhalten. Es gilt (oder galt) ihr, das Projekt anzugehen, Theorie zu formulieren und praktisch wirksam zu machen, welche sich nicht in den Mechanismus der Versöhnung einfangen lässt – welche sich also nicht eingliedern lässt in Kapitalinteressen, die in einen ‚Weltgeist‘ übersetzbar wären.

Eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie die kritische Theorie als ein „Existenzialurteil“[6] zu entfalten versuchte, muss sich zunächst der Grundlagen ihres Gegenstandes bewusst werden. Mit der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft durch Karl Marx ist für die kritische Theorie der Stand eines von den Ideen der Aufklärung her sich entwickelnden emanzipatorischen Bewusstseins erreicht, welcher die Philosophie in Gesellschaftstheorie überführt[7], und an welchen es anzuknüpfen gilt. – Dies nicht aus rein philosophieimmanenten Gründen, sondern aus dem Bewusstsein heraus, dass sich nur durch die kritische Analyse der gegebenen Gesellschaft, und damit zunächst durch die Entwicklung ihres Begriffs, die Anweisung auf richtige Praxis stellen lässt. Wenn Philosophie „sich am Leben [erhält], weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“[8], ist dieser Augenblick eben nicht philosophieimmanent zu bestimmen, sondern von historischen Bedingungen abhängig. Philosophie ihrerseits muss darauf reflektieren, „sich selber rücksichtslos […] kritisieren“[9] und ihre Funktion in der Gesellschaft in diesem Verhältnis bestimmen.

5 Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 24.
6 Horkheimer. *Traditionelle und kritische Theorie*. S. 201.
7 vgl. Marcuse. *Vernunft und Revolution*. S. 281.
8 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 15.
9 ebd.

Die mit Kant formulierten Forderungen an die einzelnen Subjekte sind, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen, dabei nicht sich (*herrschaftlich durchgesetzten*) Normen zu beugen, sondern durch die im Individuum stattfindende Reflexion sich seine eigene Partikularität in einem Allgemeinen bewusst zu machen und damit dieses gedachte und vernünftig zu bestimmende Allgemeine[10] zu einem kritischen Maßstab der eigenen Willensbestimmung zu machen. Dies führt auf die Forderung – und damit praktische Implikation –, den übermächtigen Verhältnissen, in welchen das Individuum steht und in welchen es in seinen besonderen Bedürfnissen und Empfindungen sozialisiert wird, eine kritische Instanz gegenüber zu stellen. Der Begriff der Menschheit ist für die Kantische praktische Philosophie konstitutiv.[11] Dies als eine Idee, welche laut Adorno „Anweisung auf die Verwirklichung eines Begriffs vom Menschen [ist], der als soziales, wenngleich verinnerlichtes Prinzip seinen Ort nur in jedem einzelnen hat“[12]. Er stellt die moralische Forderung dar, die Grundlagen für seine Verwirklichung zu schaffen. Der Schritt, der damit über Kant hinausführt, ist in seiner Philosophie gleichwohl angelegt, indem sie auf die Reflexion auf die Ursachen der fortbestehenden Unmündigkeit und auf die Ursachen der Machtlosigkeit von Moral verweist und damit nicht beim einzelnen reflektierenden Subjekt stehen bleiben kann.

10 Dieses durch die Vernunft zu bestimmende Allgemeine ist bei Kant eine Idee – die der Menschheit –, welche zur Grundlage des moralischen Gesetzes wird. Dass dies nicht zu einer kategorischen Unterordnung der besonderen Individuen führen kann, macht Kant zugleich deutlich, indem er den Anspruch auf Glückseligkeit in die Bestimmung des vernunftbegabten Sinnenwesens, welches Subjekt und damit Grundlage der Moralität ist, konstitutiv einbaut und betont, dass dieses – verallgemeinert für alle lebenden und künftigen Menschen – in die Bestimmung der Moralität einbezogen werden muss, womit diese (bei Kant in der Idee sich herstellend) eben nicht, wie bei Hegel auf die Sittlichkeit beschränkt sein kann, welche den Maßstab in das Gegebene verlegt. Eine Materie, wie die der eigenen Glückseligkeit, „kann nur alsdenn ein *objektives* praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe.“ (Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 146 [A 61].) Für Kant muss sich dieses aus der bloßen Form des Gesetzes ergeben und nicht aus der Materie – zugleich aber kann mittels Vernunft eingesehen werden, dass dieses individuell der Fall ist, damit also an bestimmte materielle Verhältnisse und Subjekte geknüpft ist. Der Schritt, der von diesem Gedanken zu dem der Gesellschaft als der Grundlage dafür, dass nicht systematisch die Verfolgung meiner Glückseligkeit die anderer ausschließt (also erst einmal negativ bestimmt), ist damit hier angedeutet und auf dieser Grundlage zu vollziehen.

11 „Das moralische Gesetz ist *heilig* (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein.“ (Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 210 [A 155].)

12 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 255.

Da die Integration als „Anpassung der Menschen an die gesellschaftlichen Verhältnisse und Prozesse“[13] bis in ihre Triebstruktur hinein reicht und Gesellschaft so den Subjekten nicht äußerlich ist, sondern sich in ihnen fortsetzt und durch sie hindurchgeht, ist Selbsterkenntnis wesentlich Erkenntnis gesellschaftlicher Verhältnisse. Diese Erkenntnis ist nicht möglich ohne einen ‚vernünftigen Impuls‘, der auf das Ziel einer anderen Gesellschaft gerichtet ist. Horkheimer führt dazu in *Traditionelle und kritische Theorie* aus: „Die Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist jedoch nicht die mathematische Naturwissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft.“[14]

Eine solche der Selbsterkenntnis dienende Kritik, welche nicht auf eine normativ aufgeladene Unzufriedenheit zu reduzieren ist, muss sich die Analyse gesellschaftlicher Strukturen und die darin sich entfaltende Dialektik von Individuum und Gesellschaft zum Ziel setzen, was ein ‚vernünftiges Interesse‘ (Kant) beinhaltet. Damit macht Horkheimer deutlich, dass die Selbsterkenntnis konkret die kritische Analyse der bestehenden, also bürgerlichen Gesellschaft bedeutet, und dies auch und gerade in ihrer Erscheinungsform in den einzelnen Subjekten. Dadurch unterscheidet sich kritische Theorie radikal von bspw. Existenzialontologie, welche eine von gesellschaftlichen Bedingungen zu trennende Bildung individueller Existenzen annimmt.

Der Widerspruch, in welchem sich das Individuum befindet, wird ihm in seiner moralischen Reflexion deutlich, woraus sich die ‚Verstelltheit von Praxis‘ für die Einzelnen ergibt. Adorno führt dazu aus:

> „Das Ungetrennte [von Theorie und Praxis; S. H.] lebt einzig in den Extremen, in der spontanen Regung, die, ungeduldig mit dem Argument, nicht dulden will, daß das Grauen weitergehe, und in dem von keinem Anbefohlenen terrorisierten theoretischen Bewußtsein, das durchschaut, warum es gleichwohl unabsehbar weitergeht. Dieser Widerspruch allein ist, angesichts der realen Ohnmacht aller Einzelnen, der Schauplatz von Moral heute.“[15]

In diesem Widerspruch von praktischem Impuls und theoretischer Einsicht in die Ohnmacht wird das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft deutlich, welches den Kern der Kritik Horkheimers und Adornos ausmacht.

13 Adorno. *Gesellschaft*. S. 18.
14 Horkheimer. *Traditionelle und kritische Theorie*. S. 172.
15 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 281 f.

„Das Ganze ist das Unwahre“[16]

Die negative Totalität der bürgerlichen Gesellschaft

Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind „antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorwachsenden Antagonismus“[17]. Dies schreibt Marx im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* und macht deutlich, dass Antagonismen, die in den ‚gesellschaftlichen Lebensbedingungen‘ der Menschen gründen, nur durch die Veränderung dieser Grundlage, durch die Lösung dieses Antagonismus überwunden werden können.[18] Diese gesellschaftlichen Lebensbedingungen zu untersuchen, um die scheinbar individuellen Antagonismen, wie sie sich in gesellschaftlichen Konflikten auf der Oberfläche darstellen, in ihrem Wesen zu begreifen, ist Anliegen der kritischen Theorie[19], und zwar als Bedingung der Möglichkeit von Emanzi-

16 Adorno. *Minima Moralia*. S. 55.

17 Marx. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort*. S. 9.

18 Erst mit der Abschaffung dieses Antagonismus werden die Menschen in die Lage versetzt, tatsächlich selbstbewusst ihre eigene Geschichte zu gestalten. „Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.“ (ebd.) Die Geschichte der Menschheit endet so nach Marx nicht mit dem Übergang in die befreite Gesellschaft, sondern sie beginnt vielmehr erst, wenn der ‚Fortschritt‘ der Gattung sich nicht mehr aus einem Spiel von Kräften ergibt, welches über die Individuum hinüber sich durchsetzt, sich dazu der ‚ungeselligen Geselligkeit‘ der Individuen zu bedienen scheint. Die Funktion, zu welcher exemplarisch Kant in seinen geschichtsphilosophischen Schriften die ‚Natur‘ einführen musste, wird von Marx nicht mehr als Naturnotwendigkeit anerkannt, sondern es wird der Widerspruch, zu welchem eine solche ‚blinde‘ Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu dem, was Anspruch der Vernunft ist, bewusst zum Thema gemacht:

„Das Mittel, dessen die Natur sich bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.“ (Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. S. 37 [A 392].)

Der Lauf der Geschichte, wie ihn Kant darstellt, äußert sich als Hoffnung auf die Entwicklung zu einer „vollkommen gerechte[n] bürgerliche[n] Verfassung“ und er sieht darin die „höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung“ (a. a. O., S. 39 [A 395].), was als sich über die Subjekte durchsetzender Prozess nicht mit seiner Moralphilosophie zu vereinbaren ist.

19 An dieser Stelle sind sowohl Marx wie auch die kritische Theorie noch ganz bei Hegel, der in der Rechtsphilosophie den inneren Zusammenhang und die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft gerade aus den Antagonismen und durch sie hindurch erklärt. Die wesentliche Differenz aber zwischen affirmativem und kritischem Begreifen wird im Folgenden ver-

pation. Horkheimer stellt in Anlehnung an Marx und im Kontext von Aufklärung die Funktion der Philosophie heraus, indem er ihr die Selbsterkenntnis der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft aufträgt:

> „Die Menschen sollen den Zusammenhang zwischen ihren individuellen Tätigkeiten und dem, was durch diese erreicht wird, einsehen lernen, zwischen ihrer besonderen Existenz und dem allgemeinen Leben der Gesellschaft, zwischen ihren täglichen Projekten und den großen Ideen, die sie anerkennen."[20]

Damit stellt Horkheimer als Bedingung der Emanzipation die Erkenntnis um das sich nicht bruchlos auflösende Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem in der bürgerlichen Gesellschaft heraus, welches sich je individuell in der Praxis der Subjekte darstellen lässt. Dieses Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem stellt sich jedoch den Individuen in verkehrter Form dar: scheinbar ausgehend von den individuellen Beziehungen und Handlungen stellt sich der gesellschaftliche Kontext her, zugleich erscheint dieses Produkt menschlicher Tätigkeit als ein eigenständiges Subjekt, auf welches die Individuen nicht zweckbestimmend einwirken können. Beides – sowohl die individualistische Annahme als auch die Annahme eines eigenständigen gesellschaftlichen Subjekts – ist als spezifisch bürgerliche Form der Ideologie zu entschleiern und ihr Zusammenhang und ihre Herleitung aus dem tatsächlichen marktvermittelten Reproduktionsprozess heraus, in welchem sie sich als Praxis reproduzieren, zu erklären und die Funktion, welche diese Ideologien im gesellschaftlichen Ganzen einnehmen, darzustellen.

Dieser Widerspruch im Selbstbewusstsein der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft, welcher sich auch in theoretischen Reflexionen in individualistischen oder holistischen Ansätzen spiegelt, lässt sich ebenfalls auf der Ebene der Moralphilosophie feststellen:

> „Die Antinomie zwischen der Determination des Individuums und der ihr kontradiktorischen gesellschaftlichen Verantwortung ist kein falscher Gebrauch der Begriffe sondern real, die moralische Gestalt der Unversöhntheit von Allgemeinem und Besonderem."[21]

Es liegt im spezifisch bürgerlichen Begriff der Freiheit, dass er diese Antinomie auf der Ebene der Moral produziert. Diesem Begriff der Freiheit aber

---

sucht darzustellen, zugleich an der These festgehalten, dass wahre Erkenntnis der gesellschaftlichen Strukturen nur auf dem Weg der Kritik möglich ist.

20 Horkheimer. *Die Gesellschaftliche Funktion der Philosophie*. S. 344.

21 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 261.

ist nicht alleine mit Kant beizukommen, sondern dazu bedarf es der Erklärung der Subjektivität aus der Objektivität, also aus der Gesellschaft, innerhalb derer sich Antinomien real entwickeln. So wird erklärbar, wie das Individuum zugleich frei und unfrei sein kann, wenn es nämlich *frei* ist „in dem Doppelsinn, daß [es; S. H.] als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß [es; S. H.] andrerseits […] frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen."[22] Damit also sind die Individuen durch ihre Freiheit gezwungen – und dies weiterhin bei Strafe ihres Untergangs –, ihre Arbeitskraft zu verdingen, und zwar innerhalb ihrer Unfreiheit und nicht *trotz,* sondern *als Ausdruck* ihrer gesellschaftlichen Determination. Auf der Ebene der Zirkulation stellt sich dann diese in den Eigentumsverhältnissen gründende Form der Freiheit als Freiheit des Individuums dar:

> „Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, der auf Tauschwerten beruht, sondern der Austausch von Tauschwerten ist die produktive, reale Basis aller Gleichheit und Freiheit. Als reine Ideen sind sie bloß idealisierte Ausdrücke desselben"[23].

Es wird damit deutlich und ein Ansatz der Erklärung geboten, warum gerade die spezifische Form der bürgerlichen Freiheit auch in der sich auf ihrer Grundlage entwickelnden Moralphilosophie diese Widersprüchlichkeit reproduziert – welche ebenfalls nicht einseitig als bloßer Schein aufzulösen ist. Auf der Grundlage der Unterscheidung von gesellschaftlichen Erscheinungen und ihrem Wesen wird Ideologie nicht als bloß falsches Bewusstsein verworfen, sondern ihre Funktion in der Gesellschaft und damit ihre Wechselwirkungen (und Realität) aufgezeigt. Die Ideologie kommt aus den Verhältnissen und wirkt auf die Verhältnisse.

Horkheimer stellt in Kritik an Mannheims Ideologiebegriff heraus, dass Bewusstseinsstrukturen nicht einseitig als unzulänglich aufzufassen und abstrakt aus sozialen Verhältnissen herzustellen sind, sondern sie in diesen Verhältnissen und ihrer Funktion zu fassen sind, um „wirkliche Erkenntnisse vom verklärenden Schein der Ideologie abzuheben"[24]. Der Verweis auf die soziale Bedingtheit menschlicher Erkenntnis und Bewusstseinsstrukturen und die Gegenüberstellung einer scheinbar ewigen Wahrheit verschleiert, dass Wahrheit in menschlicher Praxis selbst liegt und somit auch in ihr der kritische Maßstab zu suchen ist. Bereits mit Kants Kritik der Erkenntnismöglichkeiten

22 Marx. *Das Kapital*. S. 183.
23 Marx. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. S. 170.
24 Horkheimer. *Ein neuer Ideologiebegriff?* S. 294.

ist herausgestellt, dass die Suche nach einer metaphysischen Wahrheit selbst ideologischen Charakter hat. Mit Marx wird deutlich, dass solche Suche nach einer metaphysischen Wahrheit nicht neutral ist, sondern im Dienste der ‚herrschenden Gedanken' geschieht.[25]

Kritik hat daher zunächst die Erkenntnis dieser Zusammenhänge und damit auch solcher von Bewusstsein und gesellschaftlichem Sein der Individuen zum Ziel. Für Horkheimer und Adorno ist daher die Auseinandersetzung sowohl mit theoretischen Entwicklungen als auch mit der Empirie unabdingbar, an welcher sich Kritik konkretisieren muss. Horkheimer führt dazu in *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie* aus:

> „Was wir jedoch unter Kritik verstehen, ist jene intellektuelle und schließlich praktische Anstrengung, die herrschenden Ideen, Handlungsweisen und gesellschaftlichen Verhältnisse nicht unreflektiert, rein gewohnheitsmäßig hinzunehmen; die Anstrengung, die einzelnen Seiten des gesellschaftlichen Lebens miteinander und mit den allgemeinen Ideen und Zielen der Epoche in Einklang zu bringen, sie genetisch abzuleiten, Erscheinung und Wesen voneinander zu trennen, die Grundlagen der Dinge zu untersuchen, sie also, kurz gesagt, wirklich zu erkennen."[26]

Damit bestimmt Horkheimer Kritik als Reflexion auf gewohnheitsmäßig reproduzierte Ideen und Verhaltensweisen, welche als „Gedanken der herrschenden Klasse"[27] in dem weiteren Sinn aufgefasst werden müssen, dass sich Herrschaftsverhältnisse – und nicht persönliche Machtinteressen – darin ausdrücken. In diesem Sinn müssen jene herrschenden Gedanken in ihrer Funktion gelesen und reflektiert werden. Nur in der Stellung zur gesellschaftlichen Gesamtheit lassen sich Gedanken und Verhaltensweisen in ihrer Bedeutung erkennen[28], womit das zugrundeliegende Verhältnis von Besonde-

25 vgl. a. a. O., S. 293 f.

26 Horkheimer. *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*. S. 350.

27 Marx und Engels. *Die deutsche Ideologie*. S. 46.

28 „Gedanken, die, isoliert genommen, ihrem Inhalt nach identisch sind, können zu einer Zeit unreif und phantastisch, zur anderen überholt und belanglos sein und doch in einem bestimmten historischen Augenblick Faktoren einer Macht bilden, welche die Welt verändert." (Horkheimer. *Zum Problem der Wahrheit*. S. 294.) Diese grundsätzlichen Überlegungen zu einem Begriff von Wahrheit, welche sich nicht als eine absolute finden lässt, sondern im konkreten historischen Kontext steht, ist auf die als Kritik sich verstehende Praxis zu beziehen und dieser Wahrheitsbegriff „ist damit weit von Relativismus entfernt." (Marcuse. *Vernunft und Revolution*. S. 282.): Die Frage danach, was Kritik ist, lässt sich nur im Kontext ihrer Funktion in der bürgerlichen Gesellschaft beantworten und setzt somit die gedankliche Durchdringung der wesentlich Strukturen voraus, mithin die Fähigkeit,

rem und Allgemeinem auch zur theoretischen Grundlage werden muss. Philosophische Erkenntnis und die Kritik am Bestehenden sind für Horkheimer nicht voneinander zu trennen[29] – und das so lange nicht, wie „die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht" und daher „ihre menschliche Bestimmung" nicht erfüllt.[30] Und weiter in Horkheimers Worten: „Der Widerstand der Philosophie gegen die Realität rührt aus ihren immanenten Prinzipien her. Philosophie insistiert darauf, daß die Handlungen und Ziele der Menschen nicht das Produkt blinder Notwendigkeit sein müssen."[31]

Was Philosophie dagegen zu setzen hat, ist die selbstbewusste Zwecksetzung als menschliches Potenzial und vernünftige Forderung. Philosophie erkennt den Widerspruch eines logisch und über die Menschen hinweg sich durchsetzenden (gesellschaftlichen) Geschehens mit der Forderung der Vernunft, welche sich in der Aufklärung und der klassischen deutschen Philosophie Ausdruck gab, und ist zugleich in der Lage, auf die gesellschaftliche Grundlage dieses Widerspruchs zu reflektieren – daher kann sie sich nur kritisch verhalten, und zwar mit der Erkenntnis der Ursachen dieses in der Philosophie sich abbildenden Widerspruchs in der gesellschaftlichen Praxis.

Die Ideologie der ‚Versöhnung' in der bürgerlichen Gesellschaft

Was dagegen Hegel als die Aufgabe und Grenze der Philosophie betrachtet, formuliert er in der Einleitung seiner Rechtsphilosophie, woran sich der wesentliche Unterschied einer kritischen Theorie zu affirmativer Philosophie im

---

Wesen und Erscheinung voneinander trennen zu können. Hinzukommen muss allerdings ein weiteres Element:

„Es gehört nicht bloß Erfahrung und theoretische Schulung, sondern auch ein bestimmtes Schicksal in der Gesellschaft dazu, um das Denken weder zur Schöpfung von Idolen zu überspannen noch als Inbegriff bloßer Illusionen zu entwerten […]. Die Erwartung, daß die Kraft, mit der nüchternen Wahrheit zu leben, allgemein werde, solange die Grundlagen der Unwahrheit nicht beseitigt sind, ist eine utopische Illusion." (Horkheimer. *Zum Problem der Wahrheit*. S. 325.)

29 Und Adorno bindet anders herum den Begriff der Moral an die richtige Erkenntnis von Gesellschaft, wenn er in der Auseinandersetzung mit Kants Bestimmung des Willens schreibt: „Eigentlich gibt es keine andere Instanz für richtige Praxis und das Gute selbst als den fortgeschrittensten Stand der Theorie." (Adorno. *Negative Dialektik*. S. 240.) „Moralische Sicherheit existiert nicht; sie unterstellen wäre bereits unmoralisch, falsche Entlastung des Individuums von dem, was irgend Sittlichkeit heißen dürfte." (a. a. O., S. 241.)

30 Horkheimer. *Autoritärer Staat*. S. 319.

31 Horkheimer. *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie*. S. 336.

Hegelschen Sinne fassen lässt, welche die Vernunft nicht als Widerspruch mit, sondern als verwirklicht in der Realität betrachtet:

> „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus."[32]

Auch der kritischen Theorie und der Marxschen Analyse geht es darum, das, was ist, zu begreifen. Im Unterschied zu Hegel aber wird herausgestellt, dass dies nur auf dem Weg der Kritik möglich ist. Sowohl die Voraussetzung, die Wirklichkeit sei nur als Verwirklichung der Vernunft zu begreifen, wie die, dass daher eine Philosophie nicht über diese Wirklichkeit hinausgehen kann, werden hier deutlich. So ist es Hegel darum zu tun, „den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen.*"[33] (s. o.) Dieses vollzieht er, indem er die Idee der Vernunft als Ausgangspunkt setzt und so durch die Entwicklung des Systems zu einer Verwirklichung dieser Idee durch die Widersprüche hindurch gelangen kann. – Eine Bewegung, welche mit Marx als idealistische, und damit mystifizierende Dialektik zu fassen ist, welche „das Bestehende zu verklären" scheint[34], indem die Idee zum „Demiurg des Wirklichen"[35] erklärt wird.

Wie Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals herausstellt, dass die Dialektik, in ‚rationeller Gestalt', „in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, […], ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist"[36], betont auch Adorno, dass Philosophie, welche nicht durch einen „notwendige[n] Gewaltstreich" „die Dialektik sistiert"[37] „wesentlich negativ: Kritik" ist.[38] Dieses Negative sei in Hegels Dialektik festzuhalten – und nicht, Hegel folgend, gedanklich aufzuheben. Entscheidend ist, so Adorno, dass Hegel durch die philosophische Herstellung einer Identität von Vernunft und Seiendem das gesellschaftlich Seiende als nicht widerspruchslos in Fak-

32 Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 26.
33 ebd.
34 Marx. *Das Kapital I*. S. 27.
35 ebd.
36 a. a. O., S. 28.
37 Adorno. *Drei Studien zu Hegel*. S. 275.
38 a. a. O., S. 276.

ten Aufgehendes erkennt, sondern die Vernunft selber in eben diesen Verhältnissen verwirklicht wissen will. So treibt er laut Adorno

> „zur Kritik des Seienden selber, einer jeglichen Positivität weiter[…], hat er die Welt, deren Theodizee sein Programm bildet, zugleich auch in ihrer Ganzheit, ihrem Zusammenhang als einen Schuldzusammenhang denunziert, worin alles, was besteht, verdient, daß es zugrunde geht."[39]

Zur ‚Versöhnung' bedarf es eben jenes von Adorno als „Gewaltstreich" bezeichneten Abbruchs der Philosophie selbst, welcher notwendig ist, da sonst „die Thesis der absoluten Identität"[40] nicht zu halten wäre. Zum Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur Gesellschaft resümiert Adorno: „Nirgends ist die Hegelsche Philosophie der Wahrheit über ihr eigentliches Substrat, die Gesellschaft, nähergekommen als dort, wo sie ihr gegenüber zum Aberwitz wird."[41]

> „Die Wahrheit Hegels hat danach ihren Ort nicht außerhalb des Systems, sondern sie haftet an diesem ebenso wie die Unwahrheit. Denn diese Unwahrheit ist keine andere als die Unwahrheit des Systems der Gesellschaft, die das Substrat seiner Philosophie ausmacht."[42]

Soweit Adornos Hegel-Kritik, die in ihrer Essenz als generalisierbare auch heute noch als Elle an eine sich selbst als kritisch ausgebende Wissenschaft zu legen ist.

Die Wahrheit der Hegelschen Philosophie ist also in ihrer ‚Unwahrheit' als ein von ihrem Substrat her zu Erklärendes zu fassen. Durch die kritische Auseinandersetzung mit dieser mystifizierenden Analyse bürgerlicher Verhältnisse, durch den ständigen Rückbezug auf ihren Gegenstand, welcher, wie durch Hegel deutlich wurde, nicht in isolierten Tatsachen zu fassen ist, sondern jeweils in seiner Stellung und Funktion im Ganzen behandelt werden muss, wird die kritische Selbsterkenntnis und ein durch die Hegelsche Dialektik veranlasstes Überschreiten derselben möglich, womit die Kritik auf die Gesellschaft als Totalität veranlasst wird.

Dieses setzt jedoch voraus, dass das Verhältnis der gesellschaftlichen Erscheinungen zu ihrem Wesen gefasst wird. Damit muss also ein Begriff von Gesellschaft entwickelt werden, welcher Grundlage kritischen Denkens wird.

---

39 ebd.
40 ebd.
41 ebd.
42 a. a. O., S. 277.

Die Stellung der Subjekte in der bürgerlichen Gesellschaft ist bestimmt durch die zur Totalität entwickelten Zusammenhänge, welche sich durch die Individuen reproduzieren und als eine von ihnen unabhängige Macht erscheinen. Der bürgerlichen Gesellschaft tritt nach Hegel zum System der Bedürfnisse ein ‚Versöhnendes' hinzu, indem durch die Verwirklichung der besonderen Zwecke und die Austragung antagonistischer Konflikte durch die subjektiven Bedürfnisse „in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür anderer die *Allgemeinheit* sich geltend macht".[43] Dieses Versöhnende, die übergeordnete Einheit, muss bei Hegel in der Gestalt des Staates Wirklichkeit werden und so in die antagonistische Struktur der Gesellschaft hineinwirken, um das Allgemeine durch die besonderen Konflikte hindurch herzustellen und zu erhalten, die Individuen der „Natur der Sache" nach zu bilden und sie so zu glätten[44] (s. o.).

Damit ist für Hegel die Freiheit der bürgerlichen Subjekte, welche bei ihm anfangs als eine abstrakte gefasst wird, im System der bürgerlichen Gesellschaft zu verwirklichen, was durch die Individuen hindurch geschieht und was die Allgemeinheit als die Vernunft voraussetzt und zugleich erst zur Wirklichkeit bringt und in der Versöhnung im Staat der bürgerlichen Gesellschaft als der „Wirklichkeit der sittlichen Idee"[45] kulminiert. – Dadurch ist in der Hegelschen Rechtsphilosophie mit der Austragung wie Aufhebung der der bürgerlichen Gesellschaft notwendig inhärenten Antagonismen und damit deren Stillstellung im Geist seine Essenz gefasst: „Das Wahre ist das Ganze."[46]

Dieser ‚idealistischen' Dialektik, welche die Verwirklichung der Vernunft durch eine Versöhnung der fundamentalen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft in der Idee konstatiert, setzten Adorno und Horkheimer eine durch die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft von Marx revidierte Dialektik entgegen, welche ‚das Allgemeine', und damit die wesentlichen Bestimmungen kapitalistisch produzierender Gesellschaften, nicht in der Idee der Sittlichkeit, sondern in dem widersprüchlichen Verhältnis des Kapitals ausmachen und damit in den materiellen und sozialen Bedingungen der Reproduktion der bürgerlichen Subjekte. Da Gesellschaft negative Totalität ist und daher „weder aus Einzeltatsachen sich ausabstrahieren noch ihrerseits wie ein

43 Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 346, § 189.
44 a. a. O., S. 345, § 187, Zusatz.
45 a. a. O., S. 398, § 257.
46 Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 24.

Faktum dingfest machen läßt“[47], hebt Adorno die wesentliche Funktion der Spekulation in Hegels Philosophie als Grundlage der Erkenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge hervor:

> „Die inhaltlichen Einsichten Hegels, die bis zur Unversöhnlichkeit der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft sich vorwagten, sind nicht von der Spekulation, […], wie von einer lästigen Zutat zu sondern. Vielmehr sind sie von der Spekulation gezeitigt und verlieren ihre Substanz, sobald man sie als bloß empirisch auffaßt.“[48]

Die Konstruktion des sich entfremdenden, letztlich aber identischen Subjekt-Objekts sei Grundlage für die Einsicht in die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft. Ist aber die sich als eine Totalität entwickelnde Gesellschaft nicht an sich bereits als die Verwirklichung einer über der gesellschaftlichen Wirklichkeit stehenden Vernunft zu begreifen, sondern wesentlich Herrschaftsverhältnis, zu welchem vernünftige Einsicht im Widerspruch sich bilden muss, so steht die widersprüchliche Einheit, welche sich in der bürgerlichen Gesellschaft reproduziert, nicht a priori unter der Apologie der Idee der Vernunft und kann auch nicht zu dieser hinführen. Ein Begriff von der bürgerlichen Gesellschaft ist erst durch Marx entwickelt worden, welcher die Hegeleschen Widersprüche auf ihre ökonomische Basis zurückführte und diese systematisch analysierte.[49]

---

47 Adorno. *Gesellschaft*. S. 10.

48 Adorno. *Drei Studien zu Hegel*. S. 252.

49 Auch Hegel erkannte, dass in der bürgerlichen Gesellschaft systematisch die Zunahme von Armut und Verelendung an die Zunahme von Reichtum geknüpft ist. Mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft „vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* […] auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Not* der an diese Arbeit gebundenen Klasse“ (Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 389, § 243). Hieraus geht „die Erzeugung des *Pöbels* hervor“ (ebd., § 244), welche wiederum eine „größere Leichtigkeit [schafft], unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren“ (ebd.) Warum diese Klassenbildung notwendig in der bürgerlichen Gesellschaft fortschreitet, analysierte Hegel nicht, wenngleich er sah, dass die „wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, […] eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende [ist]“ (a. a. O., S. 390, § 244). Für Hegel ist nicht die Armut das Problem, welches ihn beschäftigt, denn „Armut an sich macht keinen zum Pöbel“ (a. a. O., S. 389, §244), sondern die Gesinnung, welche „durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.“ (ebd.) bestimmt wird. Die moralische Kategorie des Bösen bekommt hier für Hegel den Inhalt, dass gegen substanzielle bürgerliche Prinzipien verstoßen wird, welche zugleich diese Subjekte, welche nicht innerhalb dieser Prinzipien existieren können, produziert. – An diesem Widerspruch, welchen Hegel idealistisch zu glätten versucht, setzt Marxens Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und kapitalistischen Produktionsweise an.

Dass die Grundlage der Gesellschaft weiterhin in Gewalt und Herrschaft besteht, also nicht vernünftig ist und nicht aus einem abstrakten Begriff von Freiheit zu deduzieren ist, widerspricht einer Idee der sich herstellenden Versöhnung. Versöhnen lassen sich die Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft nur *scheinbar* in ihrer *ideellen Fassung*, nicht in ihrer *materiellen Realität*. Die Hegelsche Aufhebung führt nicht zu einer höheren Stufe, sondern in die Negation der besonderen Subjekte und der materiellen Grundlage gesellschaftlicher Reproduktion. – Und eben die gedankliche Fassung dieser Negation, welche nicht in einem a priori vernünftigen Ganzen sich aufhebt, gilt es der kritischen Theorie festzuhalten.

> „Die Nichtidentität des Antagonistischen, auf das sie [Hegels Philosophie; S. H.] stößt und die sie mühselig zusammenbiegt, ist die jenes Ganzen, das nicht das Wahre, sondern das Unwahre, der absolute Gegensatz zur Gerechtigkeit ist. Aber gerade diese Nichtidentität hat in der Wirklichkeit die Form der Identität, den alleinschließenden Charakter, über dem kein Drittes und kein Versöhnendes waltet.“[50]

Die Form der Identität wird durch das Kapital scheinbar hergestellt, indem es sich seinen Gegensatz einverleibt und gleichgültig gegen die besonderen Menschen wie Materialien ist, welche für den Zweck seiner Verwertung kapitalisiert werden. Das heißt, dass hier die tatsächliche Nichtidentität (von Arbeit und Kapital, Gebrauchswert und Tauschwert, Material und gesellschaftlicher Form) den gesellschaftlich wirksamen Schein der Identität annimmt. Adorno betont, dass Hegel die wesentlichen Strukturen und Dynamiken der bürgerlichen Gesellschaft herausgestellt hat – dies allerdings in einer ideologischen und damit mystifizierenden Form „des gesellschaftlich notwendigen Scheins“[51], welche sich aus dem gesellschaftlichen Prozess der Vermittlung des Besonderen mit dem Allgemeinen auf Grundlage des kapitalistischen Produktionsprozesses ergebe. „Denn diese Unwahrheit ist keine andere als die Unwahrheit des Systems der Gesellschaft, die das Substrat seiner Philosophie ausmacht“[52].

Was Marx in dieser Hinsicht geleistet hat und worauf die kritische Theorie aufbaut, ist die Analyse des Vergesellschaftungsprozesses, in welchem diese Hegelsche Versöhnung nicht stattfindet, sondern die Nichtidentität, d. h. das Nicht-Aufgehobene als reales Substrat und als Opfer des Allgemeinen ver-

50 Adorno. *Drei Studien zu Hegel*. S. 277.
51 ebd.
52 ebd.

bleibt. Indem Marx die bei Hegel idealistisch gefassten Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft auf ihre ökonomische Basis stellt und vom Schein entkleidet, sie seien Produkt und Stufe eines ‚Geistes', wird Kritik möglich, und zwar als eine, welche nicht im Ganzen aufgehoben ist.

> „Der Vergesellschaftungsprozeß vollzieht sich nicht jenseits der Konflikte und Antagonismen oder trotz ihrer. Sein Medium sind die Antagonismen selbst, welche gleichzeitig die Gesellschaft zerreißen. […] Einzig durch das Profitinteresse hindurch und den immanent-gesamtgesellschaftlichen Bruch erhält sich, knirschend, stöhnend, mit unsäglichen Opfern, bis heute das Getriebe."[53]

Die Opfer, welche notwendig durch den von Antagonismen getragenen Prozess kapitalistischer Vergesellschaftung entstehen, sind keine Opfer des Geistes, sondern solche der einzelnen Menschen[54] – und damit solche, welche irreversibel sind und also bei Perpetuierung des auf ihnen aufgerichteten Systems nicht zu versöhnen.

In diesem Sinne ist auch die Aufnahme der Geschichtsphilosophie Benjamins für Adorno bedeutsam. Benjamin richtet sich gegen den Fortschrittsglauben der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, in welchem die Geschichte als ein vorwärts treibendes Kontinuum gedacht wird und setzt dagegen auf ein „Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen"[55], welches in Revolutionen entstehe. Die Opfer der Geschichte und des ‚Fortschritts' sind in der Gegenwart nicht zu versöhnen und Kulturgüter sind „niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein."[56] Benjamin betont also den Zusammenhang von Zivilisation und Herrschaft, wie er in der bisherigen Geschichte besteht. Die Herstellung von Kulturgütern in einer Klassengesellschaft setzt die Freisetzung von Reproduktionsarbeit und gesellschaftlichen Reichtum voraus und damit die Mehrarbeit der arbeitenden Klasse. Insofern ist seine Wendung zu verstehen, Revolutionen seien nicht

53 Adorno. *Gesellschaft*. S. 14 f.

54 „Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. […] Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen." (Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. S. 49.)

55 Benjamin. *Über den Begriff der Geschichte*. S. 701.

56 a. a. O., S. 696.

Lokomotiven, sondern Notbremsen der Geschichte[57], da in diesen Momenten die Menschen aktiv werden, um zu Subjekten ihrer eigenen Geschichte zu werden, indem sie das Kontinuum beenden. Den vorwärtstreibenden Lauf der Geschichte, welcher in der bürgerlichen Geschichtsphilosophie als Fortschritt verklärt wird, fasst Benjamin dagegen als die fortwährende Katastrophe.[58]

Die reale Aufhebung der Opfer des gesellschaftlichen ‚Fortschritts' sieht Benjamin in der Geschichte und der idealistischen Geschichtsphilosophie widergegeben. Geschichtsschreibung geschieht vom Standpunkt der bis dahin sich durchgesetzten Interessen und ist somit nicht als eine neutrale möglich.

> „Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen."[59]

Die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse geschieht auf Grundlage der sich historisch durchgesetzten Herrschaftsstrukturen. Durch die Aufnahme der bürgerlichen Geschichtsschreibung wird Theorie affirmativ, indem sie durch die „Einfühlung in den Sieger" den Opfern der Geschichte und der Gegenwart die Möglichkeit der Emanzipation abspricht.

Der wesentliche Widerspruch aber, durch welchen hindurch sich die Gesellschaft reproduziert und welcher seine Opfer weiterhin mitproduziert, ist das widersprüchliche Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit, welches eine Einheit bildet, in der sich Kapital nur erhalten, also verwerten kann, indem es sich sein Gegenteil, Nicht-Kapital, die lebendige Arbeit einverleibt. So lässt sich daraus erklären, warum Gesellschaft sich nicht *trotz*, sondern gerade durch ihre Antagonismen hindurch reproduziert.[60] Der ‚Fortschritt' ist ein

57 a. a. O., S. 1232.

58 „Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm." (a. a. O., S. 698.)

59 a. a. O., S. 696.

60 „Die Gesellschaft erhält sich nicht trotz ihres Antagonismus am Leben sondern durch ihn; Profitinteresse, und damit das Klassenverhältnis sind objektiv der Motor des Produktions-

Fortschreiten im Gleichen und vollzieht sich systematisch auch durch die auf produktive Eingliederung zielende Austragung von Kritik. ‚Versöhnung' ist so im Falschen die Einhegung transzendenter Momente in der Gesellschaft.

Darauf zielt Adornos Begriff von Nichtidentität, welchen er in der Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie vor allem Hegels und auch Fichtes entwickelt: Die Identität als Systemzwang hat ihre gesellschaftliche Grundlage im ‚Trieb des Kapitals', sich Natur und Mensch zum Zweck seiner Verwertung einzuverleiben[61] – dabei gleichgültig gegen das Material, nämlich Mensch und Natur, konkrete Arbeit und Gebrauchswert, produziert das Kapital mit der Wertsteigerung zugleich das Elend der produzierenden Menschen und die Zerstörung der natürlichen Grundlagen.

Der „historische Sündenfall" der sogenannten ursprünglichen Akkumulation ist aber die Ursache für

> „die Armut der großen Masse, die immer noch, aller Arbeit zum Trotz, nichts zu verkaufen hat als sich selbst, und de[n] Reichtum der wenigen, der fortwährend wächst, obgleich sie längst aufgehört haben zu arbeiten. […] Aber sobald die Eigentumsfrage ins Spiel kommt, wird es heilige Pflicht, den Standpunkt der Kinderfibel als den allen Altersklassen und Entwicklungsstufen allein gerechten festzuhalten. In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle."[62]

Diese wirkliche Geschichte ist nicht in einem versöhnten Verhältnis aufzuheben. Solange das Kontinuum bestehen bleibt, wird sie durch die Einhegung von Kritik und durch systemstabilisierende Kritik weiterhin auf den ‚Standpunkt der Kinderfibel' reduziert.[63] Die Eigentumsfrage markiert heute wie zu Marxens Zeiten den Grenzstein wie das Zentrum von Gesellschaftskritik.

---

vorgangs, an dem das Leben aller hängt und dessen Primat seinen Fluchtpunkt hat im Tod aller." (Adorno. *Negative Dialektik*. S. 314.)

61 „Das Kapital hat aber einen einzigen Lebenstrieb, den Trieb, sich zu verwerten, Mehrwert zu schaffen, mit seinem konstanten Teil, den Produktionsmitteln, die größtmögliche Masse Mehrarbeit einzusaugen. Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt." (Marx. *Das Kapital I*. S. 247.)

62 Marx. *Das Kapital I*. S. 741 f.

63 vgl. dazu die Kritik von Schiller an Habermas, für welchen es „nicht mehr um ‚Aufhebung' von Kapitalismus und Bürokratie, sondern um Eindämmung der Übergriffe ihrer Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche [gehe]. Vom irrationalen Ganzen kann keine Rede mehr sein." (Schiller. *Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt*. S. 142.)

In idealistischen, explizit oder implizit auf Hegel rekurrierenden Gesellschaftstheorien wird dies besonders deutlich. ‚Gesellschaftskritik' heute verfängt sich in Forderungen, welche sich an Idealen orientieren und abzuleitende Probleme wie einen Kampf um Anerkennung in das Zentrum zu rücken versuchen. Der nervus rerum wird damit verschleiert und zugleich die Möglichkeit der Überwindung der Gesellschaft als „Bann" (Adorno) nicht einmal mehr angedacht. Dagegen ist daran festzuhalten, und das ist Aufgabe von Philosophie, dass es weiterhin darum gehen muss, auf die Ursachen zu reflektieren und damit nicht auf der Ebene der gesellschaftlichen Erscheinungen stehen zu bleiben.

Kritik *und* Versöhnung?

Kritik in der bürgerlichen Gesellschaft kann nicht auf Versöhnung gerichtet sein. Die Kritik des Bestehenden, wie sie von der kritischen Theorie und dies in expliziter Anlehnung an Marx gefordert ist, verbleibt in der Erkenntnis der Unversöhnlichkeit. Dies gilt es zentral festzuhalten. – Die Hegelsche idealistische Aufhebung findet realgesellschaftlich als eine negative statt und muss als solche erkannt werden. Was ‚Versöhnung' unter den gegeben Bedingungen bedeutet, wird unter anderem durch Adornos Aufnahme von Benjamin deutlich, welcher herausstellt, dass es eine solche nicht geben kann, da die Opfer der Geschichte nicht mehr versöhnt werden können.[64]

Mit dieser von der kritischen Theorie hervorgehobenen Einsicht in die Unversöhnlichkeit wird die Bedeutung einer Auseinandersetzung mit den theo-

64 Und dies werden sie auch nicht in einer befreiten Gesellschaft, die der Forderung entsprechen soll, dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist." (Engels und Marx. *Manifest der Kommunistischen Partei*. S. 482.) Auch mit Kant lässt sich argumentieren, dass das Individuum, welches heute als Opfer der Geschichte einen scheinbaren Stellenwert auf dem Wege zur Freiheit hat, nicht als Opfer versöhnt sein kann. In seiner Erklärung des Guten nicht aus dem höchsten Gut, sondern als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes wird dies deutlich. „Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den *Bestimmungsgrund* desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen." (Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 237 [A 196].) Diese ‚Ordnung der Begriffe' verweist auf die praktische Zweck-Mittel-Frage, die (nicht nur) in Revolutionen akut wird, und die sich moralisch nicht auflösen lässt. Die Menschheit ist in der Person eines jeden zu achten. Dieser Imperativ ist nicht für ein ‚höheres Gut' außer Kraft zu setzten und damit bleibt es unmoralisch, Subjekte ‚für den guten Zweck' zu opfern, durch welches Opfer dieser Zweck seinerseits tangiert würde.

retischen und gesellschaftlichen Grundlagen von Kritik auch für aktuelle Gesellschaftstheorien und -‚kritik' deutlich. Horkheimer formuliert programmatisch den Anspruch, kritisches Verhalten müsse weder „seiner bewußten Absicht noch seiner objektiven Bedeutung nach darauf bezogen [sein], daß irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere"[65]. Dieses Insistieren folgt aus der Auseinandersetzung mit Hegel und vor allem Marx. Daraus wird ersichtlich, dass Kritik, welche auf die Funktionalität gerichtet ist oder sich durch ihre Artikulation funktional einfangen lässt – so der falschen Versöhnung zuarbeitend –, eine systematische Funktion in dieser Gesellschaft hat und damit nicht neutral ist, sondern Strukturen perpetuiert.

Kritik muss aufbauend auf Kant und unter Bezug auf Marx auf das Ganze der Gesellschaft zielen und sich nicht der Illusion einer Versöhnung verschreiben, welche weiterhin nicht gegeben ist, sondern durch die und in der revolutionären Aktion der Subjekte erst aufscheinen könnte.[66]

In der gegenwärtigen Gesellschaft hat der Begriff der und die Hoffnung auf Versöhnung ideologische Funktion, was durch Horkheimer und Adorno bereits deutlich gemacht wurde. Die falsche Versöhnung findet täglich statt als eine Unterordnung der Besonderen unter das Prinzip ihrer Vergesellschaftung, welchem sie sich unterwerfen müssen, um zu überleben. – Dies ist der ‚Kitt', als welchen Adorno Ideologie in der fortgeschrittenen bürgerlichen Gesellschaft identifiziert und welcher bis in die innersten Strukturen der Individuen wirksam ist.

Durch die theoretische Scheinversöhnung, welche im Anschluss an Hegel auch heute wieder Hochkonjunktur hat – und sich u. a. ausdrücklich im Gewand kritischer Theorie zu verkaufen sucht –, wird diese scheinbar notwendige Unterordnung der Subjekte unter die sie beherrschende Gewalt, zu wel-

65 Horkheimer. *Traditionelle und kritische Theorie*. S. 180.

66 Gerade auf den in der Aktion der Subjekte sich entwickelnden Charakter der Auflösung der herrschaftlichen Strukturen in den Individuen und der Gesellschaft weist Wallat in einem Aufsatz zur Zweck-Mittel-Frage hin: „Falsche Mittel lassen den Zweck nicht unberührt, sondern kompromittieren und verkehren ihn. Der Zweck der Befreiung ist so wenig beliebig wie seine Mittel. Sie müssen vielmehr kongruieren. Letztere können daher niemals aus dem Waffenarsenal der Herrschaft stammen. Es ist vielmehr das Mittel selbst, das den Zweck antizipieren muss: Vorschein jener Humanität, die zu erkämpfen jene brutalen Widersprüche generiert, die durch keine historische Dialektik aus der Welt geschafft werden können. Die Zweck-Mittel-Frage ist immer konkret gestellt und nie endgültig moralisch beantwortet oder geschichtsphilosophisch gelöst." (Wallat. *Das Mittel als Zweck*. S. 281)

cher Gesellschaft als Totalität sich entwickelt hat, abermals verklärt. Versöhnung aber ist den Individuen hier und heute verstellt.

In den Worten Adornos:

> „Erst einmal jedoch wäre die Gesellschaft als universaler Block, um die Menschen und in ihnen, zu erkennen. Hinweise zur Änderung vorher helfen nur dem Block, entweder als Verwaltung des Unverwaltbaren, oder indem sie sogleich die Widerlegung durchs monströse Ganze herausfordern. Begriff und Theorie der Gesellschaft sind nur dann legitim, wenn sie zu beidem nicht sich verlocken lassen, sondern die Möglichkeit, die sie beseelt, negativ festhalten: aussprechen, daß die Möglichkeit erstickt zu werden droht. Solche Erkenntnis, ohne Vorwegnahme dessen, was darüber hinausführte, wäre die erste Bedingung dafür, daß der Bann der Gesellschaft einmal doch sich löse.“[67]

Literatur

Adorno, Theodor W.. Drei Studien zu Hegel. In: *ders. Gesammelte Schriften 5*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 247–381.

Adorno, Theodor W.. Gesellschaft. In: *ders. Gesammelte Schriften 8.1, Soziologische Schriften I.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 9–19.

Adorno, Theodor W.. Kritik. In: *ders. Gesammelte Schriften 10.II.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 785–793.

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. In: *ders. Gesammelte Schriften 4.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1997.

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *ders. Gesammelte Schriften 6.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *ders. Gesammelte Schriften I.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2013, S. 691–704.

Benjamin, Walter. Anmerkungen zu ‚Über den Begriff der Geschichte‘. In: *ders. Gesammelte Schriften I.3*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2013.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *ders. Werke 7*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1996.

67 Adorno. *Gesellschaft*. S. 19.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes. In: *ders. Werke 3*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: *ders. Werke 12*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Horkheimer, Max. Autoritärer Staat. In: *ders. Gesammelte Schriften 5*. Fischer. Frankfurt a. M. 2014. S. 293–319.

Horkheimer, Max. Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. In: *ders. Gesammelte Schriften 4.* Fischer. Frankfurt a. M. 2009. S. 332–351.

Horkheimer, Max. Ein neuer Ideologiebegriff. In: *ders. Gesammelte Schriften 2.* Fischer. Frankfurt a. M. 2012. S. 271–294.

Horkheimer, Max. Traditionelle und kritische Theorie. In: *ders. Gesammelte Schriften 4*. Fischer. Frankfurt a. M. 2009. S.162–216.

Horkheimer, Max. Zum Problem der Wahrheit. In: *ders. Gesammelte Schriften 3.* Fischer. Frankfurt a. M. 2009. S. 277–325.

Kant, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *ders. Werkausgabe Band XI*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1977. S. 31–50.

Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. In: *ders. Werkausgabe Band VII.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1974.

Marcuse, Herbert. Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. In: *ders. Schriften 4.* zu Klampen. Springe 2004.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Die deutsche Ideologie. In: *Marx-Engels-Werke 3.* Dietz. Berlin 1990.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Manifest der Kommunistischen Partei. In: *Marx-Engels-Werke 4*. Dietz. Berlin 1990. S. 459–493.

Marx, Karl. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. *Marx-Engels-Werke 42*. Dietz. Berlin 2005.

Marx, Karl. Das Kapital. Erster Band (1. Ausgabe 1867; 4. erw. Ausgabe 1890). *Marx-Engels-Werke 23*. Dietz. Berlin 1981.

Marx, Karl. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. *Marx-Engels-Werke 13*. Dietz. Berlin 1990. S. 7–11.

Schiller, Hans-Ernst. Erfassen, berechnen, beherrschen: Die verwaltete Welt. In: *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno.* Hrsg. v. Ulrich Ruschig und Hans-Ernst Schiller. Nomos. Baden-Baden 2014. S. 129–149.

Wallat, Hendrik. Das Mittel als Zweck – Albert Camus´ Antwort auf die Gewaltfrage. In: *Gewalt und Moral – Eine Diskussion der Dialektik der Befreiung.* Hrsg. v. Hendrik Wallat. Unrast. Münster 2014. S. 260– 284.

Raban Witt

Kritische Verzweiflung und begriffsloses Tun

> „Desperat ist die Dialektik, daß aus dem Bann, den Praxis um die Menschen legt, allein durch Praxis hinauszugelangen ist, daß sie aber einstweilen zwangshaft als Praxis am Bann verstärkend mitwirkt, dumpf, borniert, geistfern."[1]

Die Rede von der „Einheit von Theorie und Praxis" ist ein linker Evergreen. Dass diese Einheit stets *gefordert* und *angestrebt* wird, verweist auf die beständig wiederholte Erfahrung ihres Misslingens. Die systematischen Gründe für dieses Misslingen möchte ich in diesem Artikel skizzieren.

Der erste, *formale* Grund des Auseinanderfallens von Theorie und Praxis ist offenkundig: Denken und Handeln sind grundsätzlich nicht von einerlei Art. Sieht man vom Denken des Denkens in der Philosophie einmal ab, so kann man festhalten: Ein Gedanke allein bringt das Gedachte nicht hervor; vielmehr wird es einen Übergang vom Vorstellen über das Wollen zur tätigen Verwirklichung des Gegenstandes geben müssen.

Der grundsätzlichen Unterscheidung von Theorie und Praxis ist die traditionelle Bestimmung des Menschen als *vernünftiges Sinnenwesen* vorausgesetzt. *Als Sinnenwesen* steht er unter dem Prinzip der Naturkausalität, demzufolge „alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus[setzt], auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt."[2] *Als Vernunftwesen* kommt dem Menschen dagegen ein freier Wille zu, der „als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität"[3] zu denken ist. Nicht allein vermag er daher die Umwelt sinnlich widerzuspiegeln und

1 Adorno. *Marginalien zu Theorie und Praxis*. S. 763.
2 Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. S. 548 [A 444 | B 472].
3 Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 38 [A 52].

auf Reize instinktmäßig zu reagieren; vielmehr kann er auch auf sinnliche Eindrücke reflektieren, seine Triebimpulse hemmen und seine Umwelt bewusst nach Zwecken gestalten:

> „[...] eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß."[4]

Bereits die Formulierung „Einheit von Theorie und Praxis" zeigt an, dass es sich um eine Einheit von Unterschiedenem, eine durch den Unterschied vermittelte Einheit handelt. Diese vermittelte Einheit lässt sich auf der Seite der Theorie wie auf der Seite der Praxis denken. *Auf der Seite der Theorie* kommt sie in der Erkenntnis der bestehenden Praxis zustande, wobei die Wahrheit der Erkenntnis eben nicht reine Identität, sondern „adaequatio intellectus et rei"[5], Adäquation von Verstand und Sache ist. Jene vermittelte Einheit *in der Praxis* herzustellen, hieße dagegen, die Wirklichkeit der Theorie anzupassen. Das setzt eine Theorie voraus, die auf Veränderung des Bestehenden zielt und sich also kritisch darauf bezieht.

Die Rede von der „Einheit von Theorie und Praxis" meint im besten Fall nicht Theorie im Allgemeinen, sondern Theorie, welche die bestehende Gesellschaft zum Gegenstand hat. Soll eine solche Theorie der Gesellschaft nun mit Recht Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben können, dann muss die Gesellschaft gesetzmäßig verfasst sein, sonst bliebe es beim bloßen Sammeln von Einzelphänomenen und statistischen Korrelationen. Und die gesellschaftlichen Gesetze müssen, „wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenngleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden"[6]. Zu-

4 Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. S. 193.
5 Thomas. *Von der Wahrheit. De Veritate (Quaestio I)*. S. 8.
6 Kant. *Kritik der Urteilskraft*. S. 16 [XXVII].

gleich ist die Entstehung und Erhaltung von Gesellschaften ein Resultat menschlichen Handelns, das unterscheidet sie von der Natur.

Was sich unter ein einheitliches System von Gesetzen bringen lässt, das muss als Totalität aufgefasst werden. Und Totalität ist, mit Kant gesprochen, „die Vielheit, als Einheit betrachtet“[7]. Entsprechend bestimmt Marx den Gegenstand der von ihm betriebenen Wissenschaft als gesellschaftliche „Einheit des Mannigfaltigen“[8]. Die Totalität ist ihrem Begriff nach also widersprüchlich: Eins und und zugleich Mannigfaltiges. Nun ist Mannigfaltiges in Raum und Zeit, es entsteht und vergeht. Die Einheit des Mannigfaltigen muss dagegen gedacht werden als sich durch dieses Entstehen und Vergehen hindurch erhaltend, also ewig. Was für die Naturwissenschaft selbstverständlich sein mag, ist für die Gesellschaftswissenschaft ein Problem: Wären die gesellschaftlichen Gesetze ewig, dann wäre die Gesellschaft von Natur nicht mehr zu unterscheiden und die Gesellschaftswissenschaft müsste mit einer entsprechenden Behauptung daher ihre Grundlage untergraben. Andererseits wären nicht-ewige, also zeitlich begrenzte Gesetze gar keine Gesetze; und ohne Gesetze gäbe es keine Wissenschaft, sondern wiederum nur eine Ansammlung von Einzelphänomenen und statistischen Korrelationen.[9]

Die Totalität darf erstens keine Voraussetzungen haben, denn sonst wäre sie partikular und daher keine Totalität. Sie ist damit auch ihren Momenten vorausgesetzt, während sie zugleich ihre Momente voraussetzen muss, um nicht leer und also nichtig zu sein. Beides lässt sich nur vereinen, wenn das Ganze „ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“[10] Würde der Übergang vom Ganzen zu den Momenten und von den Momenten zum Ganzen nun von außen angestoßen, dann wäre dieses Äußere wiederum Voraussetzung, was der Begriff der Totalität ausschließt. Die Totalität muss also zweitens so gedacht werden, dass sie Ur-

7 Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. S. 160 [B 111].

8 Marx. *Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“*. S. 35.

9 „Wir alle nehmen an, dass das, was wir wissen, unmöglich anders sein kann. Von dem, was anders sein kann, wissen wir, wenn es außerhalb unserer Beobachtung geschieht, nicht, ob es der Fall ist oder nicht. Was Gegenstand des Wissens ist, ist also mit Notwendigkeit. Daher ist es ewig; […] und was ewig ist, unterliegt nicht dem Entstehen und vergehen.“ (Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. 1139b; S. 197). „Wenn also die Wissenschaft Beweise enthält, es aber von den Dingen, deren Ursprünge auch anders sein können, keinen Beweis gibt […] wird folglich die Klugheit […] nicht Wissenschaft sein, weil die Gegenstände des Handelns [so oder; Ergänzung im Original] anders sein können […].“ (a. a. O., 1140a-b; S. 200.)

10 Hegel. *Wissenschaft der Logik*. *Die objektive Logik*. S. 60.

sache ihrer selbst ist, ihre Momente setzt und sie in sich zurücknimmt. In der Vorrede zu seiner *Phänomenologie des Geistes* führt Hegel beide Seiten in der Formulierung zusammen: „Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken."[11] Substanz ist im allgemeinsten Sinne dasjenige, was nicht durch anderes, sondern allein durch sich selbst ist,[12] während das Subjekt „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist."[13]

Ich behaupte, dass der bestehenden Gesellschaft diese Bestimmungen zukommen, dass sie sich zur Totalität zusammenschließt und deshalb möglicher Gegenstand von Wissenschaft ist. Und ich behaupte weiter, dass die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie grundlegend für die wissenschaftliche Theorie von dieser Gesellschaft ist. Beide Behauptungen kann ich in diesem Rahmen nicht beweisen. *Erstens* müsste ich dazu einen Durchgang durch die drei Bände des Kapital leisten und die dargestellten Argumente als richtig erweisen oder ggf. korrigieren. *Zweitens* würde auch das noch nicht genügen, weil „Das Kapital" selbst unabgeschlossen ist, während der Anfang der Wissenschaft erst mit einer vollständig geglückten Durchführung derselben gerechtfertigt wäre.[14] Einige Verweise mögen an dieser Stelle genügen.

Die einfache Warenzirkulation, d.h. der Verkauf einer Ware, um eine andere zu kaufen (von Marx in der Formel W – G – W zusammengefasst), endet mit dem Konsum der gekauften Ware. So lässt sich diese Bewegung zwar beliebig oft wiederholen, aber ihr Anfang ist von ihrem Ende jeweils qualitativ unterschieden: „Die Wiederholung oder Erneuerung des Verkaufs, um zu kaufen, findet, wie dieser Prozeß selbst, Maß und Ziel an einem außer ihm liegenden Endzwecke, der Konsumtion, der Befriedigung bestimmter Bedürfnisse."[15] Anders beim Kauf einer Ware, um sie zu verkaufen (G – W – G): Hier sind „Anfang und Ende dasselbe, Geld, Tauschwert, und schon

11 Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 22 f.
12 „Substanz im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne ist die, die weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist […]" (Aristoteles. *Kategorien*. S. 3). Mit „Subjekt" ist hierbei das logische Subjekt, nicht das handelnde Selbstbewusstsein gemeint.
13 Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 23.
14 vgl. Hegel. *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik.* S. 55–68.
15 Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. S. 166.

dadurch ist die Bewegung maßlos“[16]. Diesen Prozess aber zu durchlaufen, um über einen Umweg dasselbe gegen dasselbe auszutauschen, wäre ein unsinniges Unterfangen. Wenn sich das Geld am Ende qualitativ nicht von dem am Anfang unterscheidet, dann bleibt als Zweck der Bewegung bloß noch die Veränderung der Quantität und als solche kann allein die *Vermehrung* des Geldes Zweck sein: „G - W - G', wo G' = G + ΔG, d.h. gleich der ursprünglich vorgeschossenen Geldsumme plus einem Inkrement“[17]. Die zu einem gegebenen Zeitpunkt gewonnene Geldsumme ist aber jeweils endlich. Gemäß dem Zweck der Vermehrung muss sie wiederum reinvestiert werden. Der Versuch, „sich dem Reichtum schlechthin durch Größenausdehnung anzunähern“[18] führt so in die unendliche Spiralbewegung. In dieser Bewegung „funktionieren […] Ware und Geld [...] nur als verschiedne Existenzweisen des Werts selbst“[19]. Hier greift Marx nun die Begriffe Substanz und Subjekt auf: Der Wert stellt sich dar „als eine prozessierende, *sich selbst bewegende Substanz*, für welche Ware und Geld beide bloße Formen [Herv. R. W.]“[20], er „geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein *automatisches Subjekt*“[21]. „Der Wert wird also prozessierender Wert, prozessierendes Geld und als solches Kapital.“[22] Das Ganze des Prozesses, das Kapital, setzt seine Momente, die zugleich seine Voraussetzungen sind und es durchläuft einen Formwechsel, in dem es sich gleich bleibt – so ist es sowohl Substanz, als auch Subjekt.

Die gesamtgesellschaftliche Entstehung des Mehrwerts ist nicht aus der Umverteilung des Reichtums aus einer Hand in die andere zu erklären, sie muss daher auch unter der Voraussetzung des Äquivalententauschs möglich sein. So kommt als Quelle des Mehrwerts nur der Gebrauchswert der Ware in Frage, welche gekauft wird, um sie wieder zu verkaufen. Auf dem Markt müsste sich also eine besondere Ware finden lassen,

> „deren Gebrauchswert die eigentümliche Qualität besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer

16 ebd.
17 a. a. O., S. 165.
18 a. a. O., S. 166.
19 a. a. O., S. 168.
20 ebd.
21 ebd.
22 a. a. O., S. 170.

> findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft."[23]

Der Wert der Ware Arbeitskraft ist bestimmt als „der Wert der zur Erhaltung ihres Besitzers notwendigen Lebensmittel."[24] Die Lebensmittel müssen hinreichend sein, „um das arbeitende Individuum als arbeitendes Individuum in seinem normalen Lebenszustand zu erhalten."[25] In die Bestimmung dessen, was als notwendig zur Selbsterhaltung gilt, geht dabei ein Moment ein, welches Marx „ein historisches oder moralisches Element"[26] nennt. Es ist abhängig von den durchgesetzten Ansprüchen und Gewohnheiten derjenigen, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen. Zum Wert der Ware Arbeitskraft gehören zudem die Kosten für Bildung und für den Nachwuchs. Die menschliche Arbeitskraft ist Quelle von Mehrwert, weil sie sich über die Arbeitszeit hinaus anwenden lässt, die zur Reproduktion ihres Werts notwendig wäre. Diese *Mehrarbeit* ist die Quelle des Mehrwerts. Damit gehört zur Bewegung des Kapitals nicht nur die Zirkulation, sondern auch der Produktionsprozess, welcher die „Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß"[27] ist.

Dass sich die Ware Arbeitskraft auf dem Markt findet, hat nun Voraussetzungen, die durch das Kapital nicht selbst gesetzt sind. Diese Voraussetzungen lassen sich nicht aus dem reinen Begriff ableiten – als teils historisch zufällige und teils natürlich gegebene müssen sie in der Darstellung heranzitiert werden. Damit überhaupt Arbeit geleistet werden kann, sind *erstens* äußere Naturbedingungen vorausgesetzt:

> „Die Gebrauchswerte Rock, Leinwand usw., kurz die Warenkörper, sind Verbindungen von zwei Elementen, Naturstoff und Arbeit. Zieht man die Gesamtsumme aller verschiednen nützlichen Arbeiten ab, die in Rock, Leinwand usw. stecken, so bleibt stets ein materielles Substrat zurück, das ohne Zutun des Menschen von Natur vorhanden ist. Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern."[28]

Zweitens bedarf die Arbeitskraft eines lebendigen Trägers: „Die Arbeitskraft existiert nur als Anlage des lebendigen Individuums. Ihre Produktion setzt al-

23 a. a. O., S. 183.
24 a. a. O., S. 185.
25 ebd.
26 ebd.
27 a. a. O., S. 201.
28 a. a. O., S. 57.

so seine Existenz voraus."[29] Zur Existenz des lebendigen menschlichen Individuums gehört einerseits seine natürliche Seite, andererseits die Vernunft, damit es überhaupt zweckmäßig Gegenstände umformen kann. Die Reproduktion der Arbeitskraft, einschließlich der Reproduktion des Nachwuchses, bedarf zusätzlicher zweckmäßiger Tätigkeit – Hausarbeit und diverser Sorge- und Pflegetätigkeiten. An die Teilung der Arbeit zwischen häuslicher und warenproduzierender Sphäre hat sich historisch eine geschlechtliche Zuordnung geheftet, die aus dem Begriff des Kapitals nicht abzuleiten ist. *Drittens* lässt sich die Arbeitskraft auf dem Markt nur dann als Ware finden, wenn diejenigen, die sie verkaufen, über sich als juristische Personen verfügen:

> „Der Warenaustausch schließt an und für sich keine andren Abhängigkeitsverhältnisse ein als die aus seiner eignen Natur entspringenden. Unter dieser Voraussetzung kann die Arbeitskraft als Ware nur auf dem Markt erscheinen, sofern und weil sie von ihrem eignen Besitzer, der Person, deren Arbeitskraft sie ist, als Ware feilgeboten oder verkauft wird. Damit ihr Besitzer sie als Ware verkaufe, muß er über sie verfügen können, also freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein. Er und der Geldbesitzer begegnen sich auf dem Markt und treten in Verhältnis zueinander als ebenbürtige Warenbesitzer, nur dadurch unterschieden, daß der eine Käufer, der andre Verkäufer, beide also juristisch gleiche Personen sind."[30]

Zur Absicherung dieses Rechtsverhältnisses ist der Staat als „dritte Partei erforderlich […], die die von den Warenbesitzern als Eigentümer einander gegenseitig zu gewährende Garantie verkörpert und dementsprechend die Regeln des Verkehrs zwischen den Warenbesitzern personifiziert."[31] *Viertens* muss es Menschen geben, die zum Verkauf ihrer Arbeitskraft *gezwungen* sind – weil sie nicht über Produktionsmittel verfügen und daher selbst keine fertigen Produkte verkaufen können. Die Trennung der unmittelbar Produzierenden von den Produktionsmitteln ist zum einen „in die Annalen eingeschrieben mit Zügen von Blut und Feuer"[32], als historisch der kapitalistischen Produktionsweise vorausgehende Bedingung. Andererseits bedarf auch die Absicherung der einmal vorhandenen Getrennheit, d. h. des Privateigentums an Produktionsmitteln, der Gewalt. Für einen möglichst reibungslosen

29 a. a. O., S. 185.
30 Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. S. 181 f.
31 Paschukanis. *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*. S. 130.
32 Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. S. 743.

Ablauf von Produktion und Zirkulation ist eine staatliche Monopolisierung dieser Gewalt funktional.

Ein möglicher Gegenstand von Wissenschaft ist das Kapital allein als sich selbst bewegende und ihre eigenen Voraussetzungen setzende Substanz. Und insofern sich das Kapital derart zur Totalität zusammenschließt, nötigt das zugleich dazu, es zu kritisieren. Indem nämlich das menschliche Handeln unter objektiven Bewegungsgesetzen steht, wird die *Freiheit* des Menschen zum Mittel der Reproduktion der Unfreiheit des gesellschaftlichen Ganzen. Insofern das Kapital dagegen Voraussetzungen hat, die es selbst nicht setzen kann, ist es partikular und keine Totalität. Nur dann kann es aus der Welt geschafft werden: „Die Differenz von Begriff und Realität begründet die Möglichkeit der umwälzenden Praxis, nicht der bloße Begriff."[33] Diese Möglichkeit der umwälzenden Praxis ist notwendig der Kritik vorausgesetzt, welche ihrem Begriff nach auf Verwirklichung zielt. Damit sind alle Momente beisammen, welche die Aporie der wissenschaftlichen Kritik am Kapital ausmachen. Diese Aporie gründet in der doppelten Bestimmtheit des Kapitals selbst: Als sich unendlich Ausdehnendes hat es immer Grenzen und übersteigt doch jede Grenze.

Die unendliche Ausdehnung des Kapitals ist der *inhaltliche* Grund für das Auseinanderfallen von Theorie und Praxis. Ein Modell dafür lässt sich aus dem Moralitätskapitel der *Phänomenologie des Geistes* gewinnen. Hegel formuliert darin im Zuge einer immanenten Kritik der Kantischen Moralphilosophie:

> „[Ich] handle [...] moralisch, indem ich mir *bewußt* bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend *etwas anderes*, dies heißt in der Tat, *indem ich nicht* handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines *Anderen,* einer *Wirklichkeit,* die vorhanden ist, und einer, die ich hervorbringen will, bewußt, habe einen *bestimmten* Zweck und erfülle eine *bestimmte* Pflicht; es ist was *anderes* darin als die reine Pflicht, die allein beabsichtigt werden sollte."[34]

Für die mannigfaltigen, bestimmten Pflichten aber gilt: „[...] durch den Begriff des *Handelns,* das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moralische Beziehung in sich schließt, *notwendig,* müssen sie als an und für sich seiend betrachtet werden."[35] Die reine Pflicht ist in unserem

33 Horkheimer. *Autoritärer Staat*. S. 308.
34 Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 467.
35 a. a. O., S. 448.

Zusammenhang nun nicht der kategorische Imperativ, wie ihn Kant formuliert hat, sondern der historisch bedingte Imperativ, das Kapital aus der Welt zu schaffen. Jeder praktische Schritt auf diesem Weg ist ein einzelner Schritt, mit keinem erreicht man das kapitalistische Ganze; alle Schritte verstricken sich in die falsche Wirklichkeit und verfallen der Kritik. Die Kritik aber genügt sich nicht selbst, sie fordert ihre Verwirklichung. So lange es nun den kritischen Subjekten nicht gelingt, beide Seiten der Antinomie (aufs Ganze gehende Kritik und sich im Einzelnen verlierende Praxis) miteinander zu versöhnen, sind sie vor die schlechte Alternative gestellt, entweder ein Moment dem anderen unterzuordnen, oder beide unverbunden nebeneinander stehen zu lassen, deren Kontinuität also abzuweisen. Die Trennung der Momente führt im Selbstverhältnis der kritischen Subjekte in die *Zerrissenheit* und im Verhältnis der kritischen Subjekte zueinander in den *Pluralismus*, demzufolge manche eben mehr praktisch und manche mehr theoretisch seien und beides seine Berechtigung habe. Die Subsumtion eines Momentes unter das andere dagegen lässt sich im Selbstverhältnis der kritischen Subjekte zum Grund einer *Identität* machen, welche im Verhältnis der kritischen Subjekte zueinander zu den komplementären *Vorwürfen* führt, es beim bloßen Urteilen zu belassen oder in begriffsloses Tun zu verfallen. So lange sie nicht die Berechtigung *beider* Vorwürfe einsehen, stehen sich zwei mangelhafte Bewusstseinsgestalten gegenüber.

Das *begriffslos tätige Bewusstsein* „ist einfaches pflichtmäßiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das konkrete Rechte weiß und tut.“[36] Es „hat *für sich selbst* seine Wahrheit an der *unmittelbaren Gewißheit* seiner selbst“[37], deren „Bestimmung und Inhalt das *natürliche* Bewußtsein [ist; R. W.], d.h. die Triebe und Neigungen.“[38] Sein Tun ist also willkürlich und doch gilt es ihm als geheiligt, weil es davon *überzeugt* ist, pflichtgemäß zu handeln;[39] so subsumiert es die Pflicht der Praxis. Für den Zusammenschluss derartiger Bewusstseine reicht die je individuelle Überzeugung nicht aus, denn die anderen können sie der Handlung nicht ansehen. Sie müssen ihre Überzeugung daher *aussprechen* und die jeweils anderen müssen die Tat

36 a. a. O., S. 467.
37 ebd.
38 a. a. O., S. 472 f.
39 „[...] das *Wesen* der Handlung, die Pflicht besteht in der *Überzeugung* des Gewissens von ihr.“ (a. a. O., S. 470).

„um dieser Rede willen, worin das Selbst als das Wesen ausgedrückt und anerkannt ist, gelten“[40] lassen.

> „Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung ihrer Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über die wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit.“[41]

Ihre Einigkeit bleibt Konvention, sie hat keinen vernünftigen Grund.

Das bloß urteilende Bewusstsein seinerseits „hat gut Reinheit bewahren, denn es *handelt nicht*“[42]. Und doch verlangt es von den anderen, sein Urteilen als Handeln anzuerkennen. Mit Adorno mag es formulieren: „Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis; allein die Ideologie der Reinheit des Denkens täuscht darüber.“[43] In seiner Enthaltsamkeit subsumiert das bloß urteilende Bewusstsein die Praxis der Theorie, während es beansprucht, beide Seiten in sich versöhnt zu haben. Mit Recht wirft ihm das begriffslos tätige Bewusstsein daher seinerseits Heuchelei vor.

Würden beide Bewusstseine ihre spiegelbildliche Mangelhaftigkeit erkennen, könnte das die Versöhnung in einer ersten, noch unzureichenden Gestalt ermöglichen: in der Gestalt der *Verzeihung*. Zu verzeihen wäre den Anderen und sich selbst dafür, dass man die Aporie weder in der Theorie auflösen, noch in der Praxis wie einen gordischen Knoten zerschlagen kann.

Verzeihung hieße dabei *nicht*, sich zu begnügen und die Differenz einmal beiseite zu lassen. Der Grund der Verzweiflung ist festzuhalten, wie auch die Denunziation dieser Verzweiflung. Das vermag nur die Theorie und so ist sie „im Unfreien Statthalter der Freiheit.“[44]

Die zweite und hinreichende Gestalt der Versöhnung fiele dagegen in die Praxis. Neben dem Gegenstandswechsel vom kategorischen Imperativ zur Kritik am Kapital ist das die entscheidende Modifikation an Hegels Vorlage. Als Teil der *Phänomenologie des Geistes* fasst er das Moralitätskapitel als

40 a. a. O., S. 481.
41 ebd.
42 a. a. O., S. 487.
43 Adorno. *Marginalien zu Theorie und Praxis*. S. 761.
44 a. a. O., S. 763.

Stufe in der „Darstellung des erscheinenden Wissens“[45] auf, ihre Überwindung fällt demnach ihrerseits in das Wissen:

> „Das versöhnende *Ja,* worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs,* das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.“[46]

Die wirkliche Überwindung der bestehenden Gesellschaft ist möglich, weil sie sich zur Totalität nur aufspreizt, ohne je die Totalität zu erreichen. Das Kapital überwindet fortwährend Schranken, aber im Ganzen bleibt es beschränkt. Die Hoffnung speist sich daher nicht aus dem Begriff dieser Gesellschaft sondern aus dem, was in jenem Begriff nicht aufgeht. Für die gelingende Praxis lässt sich kein Rezept ausstellen, wenn sie auch umgekehrt sich gegen die theoretische Kritik nicht verhärten darf. Das zukünftige Zusammenstimmen von Theorie und Praxis müsste daher auch die Seite der Zufälligkeit haben.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Marginalien zu Theorie und Praxis. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 10.2*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 759–782.

Aristoteles. Kategorien. Übersetzt von Eugen Rolfes. Meiner. Hamburg 1995.

Aristoteles. Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Rowohlt. Reinbek bei Hamburg 2006.

Hegel, G. W. F.. Phänomenologie des Geistes. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Hegel, G. W. F.. Wissenschaft der Logik. Die Objektive Logik. Meiner. Hamburg 1990.

Horkheimer, Max. Autoritärer Staat. In: *ders. Gesammelte Schriften, Band 5*. Fischer. Frankfurt a. M. 1987.

45 Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. S. 70.
46 a. a. O., S. 494.

Paschukanis, Eugen. Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Verlag für Literatur und Politik. Wien 1929.

Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. Meiner. Hamburg 2003.

Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Meiner. Hamburg 1998.

Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. Meiner. Hamburg 1990.

Marx, Karl. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: *Marx-Engels-Werke, Band 23*. Dietz. Berlin 1962.

Marx, Karl. Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie". In: *Marx-Engels-Werke, Band 42*. Dietz. Berlin 1983. S. 15–45.

Thomas von Aquin. Von der Wahrheit. De Veritate (Quaestio I). Ausgewählt, übersetzt und hrsg. v. Albert Zimmermann. Meiner. Hamburg 1986.

Jan Rickermann

Carl Schmitt: Am Abgrund versöhnt in die Krise

Carl Schmitt, der zu den umstrittensten Staatstheoretikern zählt, ist der Denker des unvermittelten Konflikts schlechthin. Sein Begriff des Politischen (aus den Jahren 1927/ 1932/ 1933) stellt sich gegen jegliche Norm des Liberalismus, gegen eine Welt, die von Tausch und parlamentarischer Rede bestimmt ist. Stattdessen wird der Einzelne auf das Opfer und den Ernst des Kampfes eingeschworen. Sein Begriff des Politischen verkörpert das Zusammenspiel von Ausnahme und Ordnung und gibt der in die Krise geratenen Staatlichkeit die geeinte Gemeinschaft. Weil die Norm im Liberalismus den Souverän verdrängt, soll ein politischer Zustand her, der Identität zwischen den in der Gesellschaft atomisierten Individuen schafft. Dies kann nach Schmitt die herrschende Klasse, die *bourgeoisie*, nicht leisten, da diese „alle politische Aktivität ins Reden verlegt, in Presse und Parlament, [sie] ist einer Zeit sozialer Kämpfe nicht gewachsen."[1] Im bürgerlichen Staat (der auch als schwacher totaler Staat bezeichnet wird) droht das Politische unterzugehen. Gegen diese Tendenz versucht Schmitt das Politische neu zu besetzen: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus."[2] Das Politische wird nicht auf moralische, ästhetische oder ökonomische Inhalte zurückgeführt[3], es ist vielmehr die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, die den „äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung"[4] bezeichnet. Das Kriterium für das Politische ist damit kein Inhalt, sondern ein Intensitätsgrad. Schmitt begreift die Begriffe Freund und Feind als etwas Existentielles, als „seinsmäßige Wirklichkeit"[5], wobei der Feind nicht, wie anzuneh-

1 Schmitt. *Politische Theologie*. S. 64.
2 Schmitt. *Der Begriff des Politischen*. S. 19.
3 vgl. a. a. O., S. 25.
4 a. a. O., S. 26.
5 a. a. O., S. 27.

men, ein Konkurrent ist. Der Feind ist einfach der „andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist“[6]. Ob jemand als Feind betrachtet werden kann, entscheiden keine objektiven Kriterien, sondern das „existentielle Teilhaben und Teilnehmen“[7] an der politischen Gemeinschaft. Dies wird, ohne dass es konkretisiert wird, weiter ausgeführt:

> „Den extremen Konfliktsfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktsfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren.“[8]

Wann eine Situation zur Existenziellen wird, oder wann ein *Anderer* zum Feind wird, bleibt der Entscheidung des jeweiligen Subjekts überlassen.[9] Aus dieser subjektivierten Haltung wird der Tod des anderen beschlossen. Denn Schmitt schreibt weiter:

> „Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, daß sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten. Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins.“[10]

Die Möglichkeit eine Gruppe zum Feind zu bestimmen und gegebenenfalls zu töten, formt die politische Einheit.

> „Die reale Möglichkeit der Gruppierung von Freund und Feind genügt, um über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative hinaus eine maßgebende Einheit zu schaffen, die etwas spezifisch anderes und gegenüber den übrigen Assoziationen etwas Entscheidendes ist.“[11]

Das Politische, das im Obrigkeitsstaat noch mit dem Staat zusammenfiel, wird gelöst, das souveräne Volk bildet sich in Abgrenzung zum Feind. „Sind die wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Gegenkräfte so stark, daß sie die Entscheidung über den Ernstfall von sich aus bestimmen, so sind sie eben die neue Substanz der politischen Einheit geworden.“[12] Die Unterscheidung

6 a. a. O., S. 26.
7 ebd.
8 ebd..
9 vgl. Marcuse. *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsaufassung.* S. 45.
10 Schmitt. *Der Begriff des Politischen.* S. 31.
11 a. a. O., S. 42.
12 a. a. O., S. 37.

zwischen Freund und Feind wird von Schmitt als die Substanz des Zusammenhalts, als die „schicksalsvoll[e] Unterscheidung“[13] des Volkes betrachtet. Dass dieser Zusammenhalt letztlich keinen Inhalt hat, sondern nur auf einen existentiellen Sinn verweisen kann, hebt Schmitt sogar hervor:

> „Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Programm, kein noch so schönes soziales Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür töten. Wenn eine solche physische Vernichtung menschlichen Lebens nicht aus der seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform gegenüber einer ebenso seinsmäßigen Verneinung dieser Form geschieht, so läßt sie sich eben nicht rechtfertigen.“[14]

Damit zeigt sich der Politische Existentialismus, wie Marcuse schrieb, als die „Theorie von der (negativen) Rechtfertigung des nicht mehr zu Rechtfertigenden.“[15] Da der Krieg nicht inhaltlich geführt wird, der Feind und die Möglichkeit des Krieges für Schmitt aber notwendig bleiben müssen, wird die Möglichkeit des Krieges zum Selbstzweck. Die grundlose Tötung des Anderen wird durch bloße Existenz gerechtfertigt. Eine genauere Bestimmung des Politischen Existentialismus bleibt aber aus, da Marcuse feststellt, dass bei Schmitt „auch nur der Versuch, das >Existenzielle< begrifflich zu umschreiben, völlig fehlt.“[16] Karl Löwith jedoch geht mit seiner Kritik des Politischen Existentialismus weiter. Er erfasst Schmitts „radikale *Gleichgültigkeit* gegen jeden politischen *Inhalt* der rein formalen Entscheidung, die zur Folge hat, daß alle Inhalte einander gleich-gültig sind“[17], als Merkmal von Schmitts existentialpolitschem Konzept, das den Krieg als Spitze der Politik setzt. Diese rein formale Entscheidung stellt sich so als bloße „*Entscheidung für die Entschiedenheit*“[18] dar. Die Tragweite dieser Haltung wird erst klarer, wenn sie als polemische Reaktion gegen die romantische oder liberale Auffassung der von Schmitt als „Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“[19] bezeichneten Epoche betrachtet wird.

---

13 a. a. O., S. 49.
14 a. a. O., S. 46.
15 Marcuse. *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsaufassung.* S. 44.
16 ebd.
17 Löwith. *Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt.* S. 108.
18 a. a. O., S. 103.
19 Schmitt. *Begriff des Politischen.* S. 73.

Politische Romantik

Schmitt selbst unternimmt mit seinem Werk *Politische Romantik* (1919) einen Versuch, die Verwirrung über den Begriff der (Politischen) Romantik zu beseitigen und so dem *‚ewigen Gespräch'* wie er schreibt, eine „sachliche Antwort"[20] entgegenzustellen. Schmitt, der sich bisher positiv auf die Romantik bezog, nutzt die Schrift *Politische Romantik* als Versuch einer Distanzierung von der Romantik. Er setzt die Feststellung der Auflösung der vormodernen Ordnung und Form seiner Kritik der Romantik voraus. Die Romantik finde eine neue Gesellschaft vor, die „noch keine eigene Form gefunden"[21] hat. Diese Form kann aber durch die Romantiker nicht hergestellt werden, die alles nur als Anlass oder Anknüpfungspunkt behandeln, das Ästhetische privatisieren, in einen *subjektivierten Occasionalismus*[22] verfallen.[23]

Während im philosophischen Occasionalismus die Welt als Anlass betrachtet wird und Gott der Handelnde ist, subjektiviert die Romantik den Occasionalismus und schafft das romantische Subjekt, für das alles nur ein „Anlaß und Gelegenheit seiner romantischen Produktivität"[24] ist. Die Romantik ist nach Schmitt Symbol einer Zeit, die in der Kunst und anderen Gebieten zu keiner Repräsentation mehr fähig sei.[25] So bleibt das romantische Subjekt indifferent gegenüber jeder Substanz, es verliert die Beziehung zur *causa.*[26] Die mangelnde Bindung an das Politische kritisiert Schmitt weiter: „Diese Wandelbarkeit des politischen Inhalts ist nicht zufällig, sondern eine Folge der occasionellen Haltung und tief im Wesen des Romantischen begründet, dessen Kern Passivität ist."[27] Schließlich führt diese Passivität zur Ablehnung jeglicher Konsequenz, zur Suspendierung einer Entscheidung, zur romanti-

20 Schmitt. *Politische Romantik.* S. 21.
21 a. a. O., S. 15.
22 Der Begriff Occasionalismus (von lat. *Occasio*, Anlass) bezeichnet die philosophische Lehre von den Gelegenheitsursachen. Für den Occasionalismus sind Körper und Geist getrennte Bereiche, zwischen denen Gott vermittelt. Der Mensch hat in dieser Lehre nur scheinbar Einfluss auf die Welt, da sein Denken nur vermittelt durch Gott zu einer Interaktion mit der Welt führen kann. Von Schmitt wird der Begriff Occasionalismus genutzt, um den Romantikern vorzuwerfen, dass sie alles zum Anlass nehmen, ohne jedoch eine Handlungsfähigkeit zu erlangen.
23 vgl. a. a. O., S. 19 f.
24 a. a. O., S. 18.
25 vgl. a. a. O., S. 16.
26 vgl. a. a. O., S. 91.
27 a. a. O., S. 119.

schen Ironie.[28] Diese von Schmitt beklagte ‚Wurzel- und Entscheidungslosigkeit' der Politischen Romantik sieht er in der geistigen Situation der Zeit begründet, einer Zeit, die mit dem Zusammenbruch der alten ontologischen Ordnung ihren Anfang nahm. Die Philosophie versuchte seitdem, den aufgeworfenen Dualismus zwischen der räumlichen Substanz (*res extensa*) und der denkenden Substanz (*res cogitans*) zu vermitteln. Ein Versuch der Vermittlung zwischen raum-zeitlichem Sein und der Sphäre des Denkens leistete der philosophische Occasionalismus. Hier sollte der Eingriff durch ein Drittes, in diesem Fall durch Gott, den Bezug zwischen den beiden Sphären herstellen.[29] Der Antagonismus zwischen *Sein* und *Denken* wurde jedoch – so Schmitt – nicht aufgehoben, sondern durch die Flucht in ein Drittes illusorisch gemacht.[30] Auch die Romantiker, die den Occasionalismus säkularisiert haben, schufen aus dem Dualismus keine Einheit, sondern lösten die Gegensätze einfach ins Ästhetische auf, um sie dann zu verschmelzen.[31] Gott wurde von der Romantik durch das geniale Ich ersetzt. Durch die Säkularisierung des Dritten schuf die Romantik nach Schmitt einen

> „Occasionalismus, der von einer Realität zur andern entweicht, und dem das ‚höhere Dritte', das occasionalistisch notwendig etwas Entferntes, Fremdes, Anderes enthält, bei der beständigen Abbiegung auf ein andres Gebiet, zum Andern oder Fremden schlechthin und schließlich, wenn die überlieferte Gottesvorstellung fällt, das Andere und Fremde mit dem Wahren und Höhern Eins wird."[32]

Das geniale Ich, das ein Versuch der imaginierten Handlungsfähigkeit im Zeitalter einer sich im Zerfall befindenden Subjektivität ist, verlagert seinen Weltbezug ins Ästhetische, in den Roman und in die „schön[e] Bewegung eines geselligen Gesprächs"[33]. Schmitt ergreift, statt nach unzureichender Vermittlung zu suchen, Partei für eine *neue Ontologie.* Im Zeitalter der entfremdeten Subjektivität stellt er *die Menschheit* und *die Geschichte* als die zwei neuen Realitäten dar.[34] Statt der ‚ästhetischen Reaktion' der Romantik[35] wendet er sich Theoretikern der Gegenrevolution zu, die die Menschheit

28 vgl. a. a. O., S. 66.
29 vgl. Adorno. *Ontologie und Dialektik.* S. 99.
30 vgl. Breuer. *Carl Schmitt im Kontext.* S. 36.
31 vgl. Schmitt. *Politische Romantik.* S. 66.
32 a. a. O., S. 99.
33 a. a. O., S. 141.
34 vgl. a. a. O., S. 68.
35 a. a. O., S. 67.

als neue Realität in Form der Nation anerkannten.[36] Hier wird „das Volk die objektive Wirklichkeit, die geschichtliche Entwicklung aber, die den Volksgeist produziert, wird zum übermenschlichen Schöpfer.“[37] Der einzelne Mensch, der durch die neuen Realitäten eine Form der Selbstentfremdung erfährt, da er durch die überindividuellen Kräfte nur noch als Werkzeug erscheint, kann „sich als Glied seines Volkes fühlen und an seiner Stelle mitwirken“[38]. Schmitt übernimmt hiermit die Ontologisierung der Geschichte von den Theoretikern der Gegenrevolution. Diesen wie jenem „erscheint [Geschichte] als unaufhebbare erste Natur: zum invarianten Prinzip verabsolutiert, gilt sie als das objektive Apriori der insofern unveränderlichen Menschennatur.“[39] Dieser Fetischismus Schmitts dient ihm als scheinkonkretes Gegenprinzip zum abstrakten Zusammenhang der durch das Kapital konstituierten Gesellschaft.

Die Distanz zur Wirklichkeit, die der Romantiker durch Ironie und Intrige gewinnt[40], wird so ersetzt durch die Aufhebung im Volk, dem Verschmelzen in der Gemeinschaft. Der Romantiker, der sich der *neuen Realität* nicht stellte, oder sich ihr nur ironisch hingeben wollte, baute den Konflikt zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit auf, in dem die „Möglichkeit als die höhere Kategorie hingestellt wird.“[41] Die Ironie sieht von den wirklichen Verhältnissen ab, um die Möglichkeit eines Anfangs[42], eine illusorische Freiheit des Subjekts in Zeiten der Unfreiheit zu bewahren. Doch der Primat der Möglichkeit wird auch bei Schmitt nicht, wie es scheint, suspendiert, sondern erscheint durch die Krise, den Ausnahmefall. Dieser wird bei Schmitt jedoch nicht „aus einer romantischen Ironie für das Paradoxe, sondern mit dem ganzen Ernst einer Einsicht“[43] vertreten. Dabei erscheint diese Möglichkeit nicht als ein Ausweichen in eine andere Wirklichkeit, sondern als das Existentielle. „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“[44] So radikalisiert Schmitt vielmehr die Romantik, indem er zeigt, dass der Romantiker, der versucht durch

36 vgl. a. a. O., S. 70.
37 a. a. O., S. 74.
38 a. a. O., S. 90.
39 Krahl. *Konstitution und Klassenkampf*. S. 107.
40 vgl. Schmitt. *Politische Romantik*. S. 82.
41 a. a. O., S. 77.
42 vgl. Kierkegaard. *Über den Begriff der Ironie*. S. 211.
43 Schmitt. *Politische Theologie*. S. 21.
44 ebd.

ironisches Ausweichen von der Realität abzusehen, letztlich nicht konsequent genug ist. Der Romantiker, der der Wirklichkeit ironisch ausweicht, spielt nach Schmitt nur eine Wirklichkeit gegen eine andere aus. So wendet sich Schmitt gegen die ironische Haltung und schreibt: „[D]er Romantiker flüchtet nicht ins Nichts, sondern sucht eine konkrete Realität, nur eine solche, die ihn nicht stört und widerlegt.“[45] Das wirkliche Nichts findet Schmitt hingegen im Kampf, was Karl Löwith treffend als „Bereitschaft zum Nichts, welches der Tod ist“[46] kritisiert hat. Dieses Nichts offenbart sich erst durch den Ausnahmezustand, die Möglichkeit, die eine aus „einem Nichts geboren[e]“[47] Entscheidung erst ermöglicht. Hier kündigt sich eine Nähe zu Heidegger an, für den die Unbestimmtheit notwendig zur Entschlossenheit gehört.[48] Die Aufhebung der Ironie durch den politischen Existentialismus, kann gleichsam „[d]as verdeckende Ausweichen vor dem Tode“[49] beenden. Verschwindet die ironische Position zum Tode, ist der Einzelne frei, den Tod als „*eigenste* Möglichkeit des Daseins“[50] aufzufassen und eine „Freiheit zum Tode“[51] zu gewinnen. Der Tod kann aus der Ironie befreit und somit zum Opfer werden.

Der Unterschied zwischen Romantik und Politischem Existentialismus ist gleichsam der Umschlagspunkt von Ideologie in Barbarei. Während die Romantiker eine ironische Begeisterung für die Krise oder Ausnahmesituation aufbringen, wird hier die Krise als solche, als das wirkliche und echte geradezu herbeigesehnt. Im Gegensatz zur bürgerlichen Theorie, die versucht, die Ausnahme durch Rationalisierung ins Allgemeine einzubinden, stellt Schmitt die Ausnahme polemisch gegen das Allgemeine.[52]

Schmitts *neue Ontologie* ist hier schon im Kern eine Affirmation des krisenhaften Zustands, der vom Kapital permanent erzeugt wird. Schmitts Kritik der Romantik enthüllt sich damit eher als eine Radikalisierung ihrer antibürgerlichen Elemente, von denen die liberalen Bestandteile, der individualistische Rest der romantischen Haltung abgespalten werden soll. Das Verharren in der Möglichkeit, wie sie durch die Ironie des Romantikers ausgedrückt

45 Schmitt. *Politische Romantik.* S. 81.
46 Löwith. *Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt.* S. 103.
47 Schmitt. *Politische Theologie.* S. 38.
48 vgl. Heidegger. *Sein und Zeit.* S. 298.
49 a. a. O., S. 253.
50 a. a. O., S. 263.
51 a. a. O., S. 266.
52 vgl. Löwith. *Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt.* S. 98 f.

wurde, ist für Schmitt so auch wesentlich für die parlamentarische Debatte. Dem setzt er durch den Bezug auf die Theoretiker der Gegenrevolution und die *neue Ontologie* den *Primat der Entscheidung* entgegen. Sie soll die Möglichkeit wieder in die Wirklichkeit verwandeln, als ‚Heilmittel' gegen die Entwirklichung.[53] Die Entscheidung ersetzt schließlich die in die Krise geratenen Prinzipien des Parlamentarismus, der Diskussion und der Öffentlichkeit.[54] Dem mit dem ewigen Gespräch verbundenen Gedanken an die parlamentarische Diskussion, die von geteilten universalistischen Werten ausgeht, wird eine „subjektivistisch[e] Auflösung"[55], die *Legitimation* durch „existentielle[s] Teilhaben und Teilnehmen"[56], entgegengestellt. Die miteinander verknüpften Gegenpaare privat und öffentlich[57] ersetzt Schmitt durch den Begriff der Existenz. Dennoch kann er diese Unterscheidung und auch ihren Zusammenhang nicht einfach beseitigen.[58] Schmitts Politischer Existentialismus bleibt wie die Politische Romantik in der gesellschaftlichen Struktur des Liberalismus befangen. Der Kern des Liberalismus, „die freie Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und die staatlich-rechtlich garantierte Sicherheit dieser Verfügung"[59], wird nicht angetastet. Stattdessen wird der Liberalismus auf eine unzeitgemäße Weltanschauung reduziert, der Schmitts Politischer Existentialismus radikal entgegensteht. Krockow kritisierte dies wie folgt:

> „Als Ausdruck bürgerlichen Selbsthasses und bürgerlicher Verzweiflung muß er sich so radikal antibürgerlich, so revolutionär gebärden; da er zugleich aber doch Produkt der Bürgerlichkeit ist und bleibt, darf mit der Antibürgerlichkeit nicht Ernst gemacht werden."[60]

Auch wenn Krockow richtig sieht, dass Schmitts Politischer Existentialismus Ausdruck bürgerlichen Selbsthasses und der von der kapitalen Krisenhaftigkeit erzeugten und perpetuierten Verzweiflung ist, hat Krockow keinen Begriff von der Ernsthaftigkeit Schmitts Antibürgerlichkeit. Sein Programm ist sehr wohl die Antizipation auf antibürgerliche Praxis, so soll z. B. der Doppelcharakter des bürgerlichen Subjekts, die Trennung von *citoyen* und

53 vgl. Großheim. *Politischer Existenzialismus.* S. 148.
54 vgl. Schmitt. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.* S. 7.
55 Krockow. *Die Entscheidung.* S. 89.
56 Schmitt. *Der Begriff des Politischen.* S. 26.
57 Die Trennung erfolgt im bürgerlichen Staat durch die Dopplung des Subjekts als Scheidung von *citoyen* und *bourgeois*.
58 vgl. Löwith. *Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt.* S. 110.
59 Marcuse. *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsaufassung.* S. 22.
60 Krockow. *Die Entscheidung.*S. 91 f.

bourgeois in einer Person – Inbegriff der Bürgerlichkeit – im opferbaren Volksgenossen aufgehoben werden – aber auf der Existenzgrundlage der bürgerlichen Gesellschaft.

Will Schmitt konstitutiv von der bürgerlichen Vermittlung des Einzelnen mit dem Ganzen, die lediglich über die Abstrakta Geld und Markt erfolgt und den ihn dazu befähigen bürgerlichen und das Individuum zumindest noch private Freiheiten einräumenden Rechten, nichts wissen, werden das Kapitalverhältnis und die Herrschaft selbst, die durch das Kapital hindurch vermittelt ist, gerade nicht angegriffen. So artikuliert sich die ‚Radikalität' des bürgerlichen Selbsthasses gerade in Schmitts Affekten gegen die Vermittlung.

Denn, darauf weist Gerhard Scheit hin:

> „[W]eil es [die Vermittlung durchs Kapital] die ganz und gar falsche Form ist – eine, die das Individuum im selben Maß fördert, wie sie es dem Ganzen unerbittlich unterwirft – droht alle Vermittlung und mit ihr alles Individuierte immer wieder [...] vernichtet zu werden, wenn die Einheit des Ganzen [in der Krise] in Gefahr gerät."[61]

Diese Tendenz zu radikalisieren – das ist integraler Bestandteil des Schmittschen Programms. Für die Auseinandersetzung mit der Politischen Romantik bedeutet dies, dass Schmitt die Vermittlung und Überbrückung von Gegensätzen beklagt, sei es im Ästhetischen oder im Politischen.[62] Er begeistert sich für die gegenrevolutionäre Staatsphilosophie und die von ihn fetischisierten, scheinbar unmittelbaren Dualismen: „Gegensätze von Gut und Böse, Gott und Teufel, zwischen denen auf Leben und Tod ein Entweder-Oder besteht, das keine Synthese und kein ‚höheres Drittes' kennt."[63] Dialektik, im einfachsten Sinne der Vermittlung von Gegensätzen, wird die „polemische Schlagkraft der zweigliedrigen Antithese"[64] entgegengestellt. Die Vermittlung wird zugunsten einer imaginierten Ursprünglichkeit negiert. Weil Schmitt von Dialektik nichts wissen will, kann er die Konstitution der Gesellschaft nicht fassen. Er verkennt gerade ihre Formkategorien und kritisiert fetischistisch. Indem gerade die gesellschaftliche Form nicht begrifflich erfasst wird, das Eigentum nicht in Frage gestellt werden soll, wird hier Herrschaft als unvermittelte Herrschaft geradezu eingefordert. Die Kritik an der Vermittlung im Politischen ist somit letztlich als nichts anderes als eine Rati-

61 Scheit. *Suicide Attack*. S. 27.
62 vgl. Schmitt. *Politische Romantik*. S. 143.
63 Schmitt. *Politische Theologie*. S. 60.
64 Schmitt. *Der Begriff des Politischen*. S. 68.

onalisierung der der Kritik konstitutiv vorausgehenden Fetischisierung unvermittelter Gewalt und einer unmittelbaren Gemeinschaft, die das Politische als das Totale setzt, zu bezeichnen. Die gegenaufklärerischen Momente der Romantik wurden radikalisiert, um sich aus der ironischen „Stimmung“[65] zu befreien und frei zu sein für das *Nichts* – für die Bestimmung des politischen Existentialismus. Schmitts Auseinandersetzung mit der Romantik zeigte, dass er viele Elemente der romantisch-existentialistischen Denkweise nicht überwinden kann. Er verbleibt beim Politischen Existentialismus.[66] Er rettet die Form des Dualismus[67] sowie den Primat der Möglichkeit aus der Ästhetik der Romantik ins Politische, um im Angesicht der Bedrohung, ob diese nun durch den Marxismus oder die herbei halluzinierte jüdische Weltverschwörung[68] komme, entschieden zu handeln. Schmitts Politischer Existentialismus setzt der Romantik „das angestrengte Bedürfnis nach letztem Ernst, das aber offenbar erst dann auftreten kann, wenn der gewöhnliche Ernst auf irgendeine Weise verlorengegangen ist“[69] entgegen.

Politische Theologie und Krise des Kapitals

Mit dem Politischen Existentialismus, der durch die Auseinandersetzung mit der Politischen Romantik an Konkretion gewinnen konnte, war Schmitt „entschlossen, sich der [...] als bloße Faktizität zurückgelassenen Realität zu stellen und die Wirklichkeit selbst als Rechtswirklichkeit zu konstruieren.“[70] Der

65 Schmitt. *Politische Romantik*. S. 104.

66 vgl. Großheim. *Politischer Existenzialismus.* S. 128.

67 Der Dualismus ist in der Romantik ein elementares Mittel. Die Welt wird in polarisierten Gegensätzen wie Tag und Nacht, Verstand und Gefühl, alt und jung erfasst.

68 Zu Carl Schmitts Antisemitismus vor und nach 1933 ist auf die Arbeit von Raphael Gross *Carl Schmitt und die Juden* zu verweisen. Laut Gross kann Schmitts Bild vom Juden wie folgt zusammengefasst werden: „Die Juden und ‚das Jüdische‘ versuchten, vorgeblich *universalistische* Begriffe (Menschenrechte, Gleichheit, Emanzipation) zu postulieren, um ihre *partikularistischen* Ziele (das Beibehalten ihrer jüdischen Identität, das jüdische Gesetz, etc.) durchzusetzen. Damit verstärkten sie eine Beschleunigung, eine negative Modernisierung, die zu einer Eskalation der Konflikte beitrage. Diese Argumentationsweise folgt strukturell Schmitts berühmtem Wort: ‚Wer Menschheit sagt, will betrügen.‘ In diesem Sinne besteht ein enger Zusammenhang zwischen Schmitts Werk vor und nach 1933. Der Feindbegriff aus seiner bekanntesten Weimarer Schrift *Der Begriff des Politischen* ist derselben Struktur verhaftet wie sein Antisemitismus. [...] Wer seine Freund-Feind-Unterscheidung – seine Konstruktion des Politischen – in Frage stellt, der ist der wahre Feind, *denn* er ist laut Schmitt mit seinem universalistischen Vokabular stets ein Betrüger.“ Gross. *Carl Schmitt und die Juden*. S. 393 f.

69 Großheim. *Politischer Existenzialismus.* S. 134.

70 Hofmann. *Legalität gegen Legitimität.* S. 87.

Status Quo, gegen den Schmitt polemisiert, ist nach ihm gekennzeichnet durch die Wende zum schwachen totalen Staat. Dieser bürgerliche Staat stellt eine Identität von Staat und Gesellschaft her.[71] Wie Marx kritisierte, ist diese Identität der Ausdruck einer Gesellschaft, in der Geld das „*reale Gemeinwesen*, insofern es die allgemeine Substanz des Bestehens für alle ist“[72], verkörpert. Hier wird das „Gemeinwesen zugleich bloße Abstraktion, bloße äußerliche, zufällige Sache für den einzelnen, und zugleich bloß Mittel seiner Befriedigung als eines isolierten einzelnen.“[73] Hier, wo der stumme Zwang der Verhältnisse herrscht, findet die vermittelte Gewalt im Staat durch parlamentarische Demokratie und Rechtstaatlichkeit ihren Ausdruck. Die Gewalt ist damit jedoch nicht abgeschwächt, sondern in der Regel anonymisiert. Die Macht des Staates wird von Schmitt als „unpersönliche[r] Mechanismus“ mit „vernichtende[r] Tatsächlichkeit“[74] erfahren. Dies wird von Schmitt im Gegensatz zu Marx aber befürwortet. So schreibt er bereits in seiner Schrift *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914), dass durch Staat und Recht „das zufällige Einzelindividuum verschwindet, um teilzunehmen an einem außerindividuellen Wert, der allein das zum wertenden gewordene Prädikat >Sein< verdient.“[75] Der Wert wird hier gleichgesetzt mit dem Opfer, die Bedeutung des Individuums steigt durch die bewusste und vollständige Hingabe an eine überindividuelle Gesetzlichkeit.[76] „Der freie Wille der Einzelnen kann zur ganzheitlichen Erscheinung als Staat nur gelangen, indem er sich selber durchstreicht.“[77] Im Gegensatz zur alten ontologischen Ordnung, in der der archaische Staat noch eine scheinbare Identität mit sich selbst verkörpern konnte, fällt diese weg, da der kapitalistische Staat der notwendige Ausdruck einer Gesellschaft ist, die durch die Realabstraktion des Werts beherrscht wird. Dieses Fehlen einer Identität kann nach Schmitt nur durch „den Schleier unverändert beibehaltener Worte und Formeln, durch alte Denk- und Redeweisen und durch einen im Dienste dieser Residuen stehenden Formalismus verhüllt“[78] werden. Während der Jurist Kelsen den Staat mit dem abstrakten Recht als identisch setzt und somit die Verdrängung

71 vgl. Schmitt. *Die Wendung zum Totalen Staat.* S. 173.
72 Marx. *Grundrisse.* S. 152.
73 ebd.
74 Schmitt. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen.* S. 85.
75 a. a. O., S. 88.
76 vgl. a. a. O., 92 f.
77 Bruhn. *Was deutsch ist.* S. 47.
78 Schmitt. *Die Wendung zum Totalen Staat.* S. 177.

des Souveränitätsbegriffs[79] vornimmt, sucht Schmitt nach der konkreten Einheit, die zu suchen Resultat der von aller Substanz abstrahierenden und in Krise geratenen Tauschgesellschaft ist. Das gebeutelte Subjekt, das nicht einmal mehr an ökonomischen Erfolg sich seiner Selbst zu vergewissern vermag, sehnt sich nach Halt und Sicherheit – es findet sich wieder in einer dem Individuum übergeordneten, aber als konkret imaginierten Gemeinschaft.

Diese vermeintliche Konkretheit findet Schmitt im Souverän, der „über den Ausnahmezustand entscheidet."[80] Die Krise, der Ausnahmefall, „offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten"[81] und bietet ihr die Möglichkeit der „Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung."[82] Die Autorität des Souveräns „beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht."[83] Der liberal-normativen Auffassung einer Souveränität des Gesetzes wird ein „politisch konkret existierende[r] Souverän"[84] entgegengestellt. Der Souverän, der in Kelsens Rechtslehre einfach ‚weganalysiert' wird[85], wird von Schmitt zum Wesentlichen, zum Identitätsstifter erklärt. In der Ausnahme, so Schmitt, „durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik."[86] Die Gewalt tritt aus ihrer versachlichten Form und erscheint hier in Gestalt des Souveräns, um die Verwertung des Werts zu sichern. Gegen Kelsen offenbart die Krise des Kapitals, dass die unmittelbare Gewalt in der durchs Kapital vermittelten Form zwar aufgehoben, aber immer noch vorhanden ist.

Während Kelsen lediglich verkennt, dass die unmittelbare Gewalt des Souveräns sich stets im Wartestand befindet und im Ausnahmezustand tödliche Realität wird, so kritisiert Schmitt die Verschleierung der Gewalt durch den Liberalismus, um sie als ‚eigentliches' Prinzip der Politik schlechthin zu setzen – das Falsche wird bedingungslos eingefordert.

Die Herrschaft, die durch die gesellschaftliche Form der Waren vermittelt ist, soll unmittelbare Realität werden. Schmitt will unbewusst den mit der Wa-

79 vgl. Schmitt. *Politische Theologie.* S. 29.
80 a. a. O., S. 13.
81 a. a. O., S. 19.
82 a. a. O., S. 18.
83 a. a. O., S. 19.
84 Gross. *Carl Schmitt und die Juden*. S. 80.
85 vgl. Scheit. *Suicide Attack.* S. 177.
86 Schmitt. *Politische Theologie.* S. 21.

renform notwendig einhergehenden stummen Zwang der Verhältnisse, wie er in der modernen Gesellschaft durch das abstrakte Eigentumsrecht aufrechterhalten wird, durch den „laute[n] Zwang“[87] konkreter Gewalt ersetzen. Interessanterweise affirmiert er dabei die gewaltmäßige Intervention, die in Verwertungskrisen von der Staatsgewalt eingesetzt wird, um so unbewusst im Denken den Kapitalismus ins Autoritäre zu retten. Während sich Kelsen als Apologet einer abstrahierten Gewalt durch den stummen Zwang der Verhältnisse zeigt, ist Schmitt der Apologet der krisenhaften Form, des unbedingten Einsatzes von Gewalt.[88] Schmitts politisch-existentialistische Affirmation des Ausnahmezustands, der Krise, ist somit Teil der „immanenten Selbstauflösung des Liberalismus zur totalitären Staatsauffassung.“[89] Hier wird zwar wahrgenommen, jedoch nicht kritisiert, dass die Individuen in der kapitalistischen Gesellschaft nicht zu autonomen Bürgern, sondern zu abstrakten, atomisierten Individuen oder Objekten werden.[90] Die verschiedenen Individuen sollen stattdessen gewaltsam durch ihre Konkretion in einer existentiellen Schicksalsgemeinschaft geeint werden. Die autoritäre Herrschaft, der das Kapital in der Krise bedarf, soll zum Garanten für die Gleichheit der Ungleichen werden. Der abstrakten Herrschaft durch das Gesetz soll eine konkrete Gleichheit und eine konkrete Legitimität entgegengebracht werden. Die „aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung“[91], wie sie schon den Theoretikern der Gegenrevolution vorschwebte, bekommt im Kampf gegen das abstrakte Gesetz der liberalen Theoretiker eine neue Bedeutung. „[D]ie blutige Entscheidungsschlacht“[92] soll entgegen ihrer vermittelten Aufhebung im Parlament wieder unmittelbare Möglichkeit werden. Da die Entscheidung aus dem Nichts kommt und keinen bestimmten Zweck kennt, findet hier eine Entscheidung um der Entscheidung willen statt. Dieses Nichts bedeutet, der Souverän herrscht unmittelbar. Rückblickend auf den Begriff des Politischen bedeutet dies jetzt: Schmitts Politischer Existentialismus zeigt sich als Vorbereitung der Menschen zur Opferbereitschaft in einer durch den Feind geeinten Gemeinschaft.

87 Heinrich. *Individuum, Personifikation und unpersönlicher Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie.* S. 25.
88 vgl. Scheit. *Suicide Attack.* S. 180.
89 Krahl. *Konstitution und Klassenkampf.* S. 106.
90 vgl. a. a. O., S. 100.
91 Schmitt. *Politische Theologie.* S. 69.
92 a. a. O., S. 63.

Diese Opferbereitschaft aber ist Resultat des kapitalistischen Zusammenhangs. Sie ist das charakterliche Integral des vom krisenhaft gewordenen kapitalen Zusammenhang gebrochenen und entleerten Subjekts, das sich nach einer über sich stehenden Gemeinschaft sehnt. So fetischisiert Schmitt ein Resultat, dessen Ursache er paradoxerweise kritisiert. Ohne den Liberalismus hätte er das Subjekt nicht, das ihm als ursprünglich und menschlich schlechthin gilt.

So ist Schmitts Denken, das die Opferbereitschaft des Einzelnen wie die permanente Möglichkeit des Konfliktes existentialistisch setzt, spezifischer Ausdruck der in die Krise geratenen Verhältnisse, die er hypostasiert. Der Politische Existentialismus ist die Denkform des in die Krise geratenen Kapitals, das nach autoritärer Krisenlösung verlangt. Schmitt zeigt sich folglich als Denker einer falschen Revolte, die auf kapitalistischem Boden bleiben will, von der den Einzelnen zumindest eine prekäre Freiheit zuteilwerden lassenden Abstraktion und Vermittlung aber nichts wissen will. Für Schmitts Denken ist die Verachtung des Individuums und seiner bürgerlichen Freiheit konstitutiv, er akzeptiert nur das absolut austauschbare und opferbare Leben. Schmitts Feind ist nicht der Kapitalismus, sondern Abstraktion und Vermittlung, der Gewalt und Tod als konkrete Erfahrung entgegengesetzt werden sollen. Der Einzelne wird so zum opferbaren Leben im Kampf gegen den, der als ‚Anderer' erscheint. Dies ist die Theorie einer auf Kampf um Beute ausgerichteten Herrschaftsform, die den im Zerfall befindlichen liberalen Kapitalismus aus der Krise retten will. Dies ist gleichsam die Vorbereitung zum totalen Staat. So findet Schmitts Politischer Existentialismus im Nationalsozialismus, der Staat gewordenen Krise, seine Erfüllung.

Hier zeigt sich wie es um den Ausnahmezustand Schmitts bestellt ist. In ihm offenbart sich lediglich die gewaltsame Form des alltäglichen, falschen gesellschaftlichen kapitalistischen Zusammenhangs. Ihm gegenüber ist – im Sinne Walter Benjamins – „die Herbeiführung des *wirklichen* Ausnahmezustands"[93]: die befreite Gesellschaft, zu fordern.

93 Benjamin. *Geschichtsphilosophische Thesen*. S. 84.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Ontologie und Dialektik. In: *Nachgelassene Schriften Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 7*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 2002.

Benjamin, Walter. Geschichtsphilosophische Thesen. In: *ders. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1965. S. 78–94.

Breuer, Stefan. Carl Schmitt im Kontext. Intellektuellenpolitik in der Weimarer Republik. Akademie Verlag. Berlin 2012.

Bruhn, Joachim. Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. ça ira. Freiburg i. B. 1994.

Gross, Raphael. Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2000.

Großheim, Michael. Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: *Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert.* Hrsg. v. Günter Meuter und Henrique Ricardo Otten. Königshausen & Neumann. Würzburg 1999. S. 127–164.

Krockow, Christian Graf von. Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Campus. Frankfurt a. M./New York 1990.

Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2001.

Heinrich, Michael. Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx‘ Kritik der politischen Ökonomie. In: *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse.* Hrsg. v. Ingo Elbe u. a. Westfälisches Dampfboot. Münster 2012. S.15–34.

Hofmann, Hasso. Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. Duncker & Humblot. Berlin 2010.

Kierkegaard, Sören. Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Verlag von R. Oldenbourg. München/ Berlin 1929.

Krahl, Hans-Jürgen. Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Verlag Neue Kritik. Frankfurt a. M. 1971.

Löwith, Karl. Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. In: *ders. Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1960. S.93–126.

Marcuse, Herbert. Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: *ders. Kultur und Gesellschaft I*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1968. S.17–55.

Marx, Karl. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: *Marx Engels Werke. Bd. 23 (MEW 23).*Karl Dietz Verlag. Berlin 2008.

Marx, Karl. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: *MEW 42*. Karl Dietz Verlag. Berlin 2005.

Scheit, Gerhard. Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt. ça ira. Freiburg 2004.

Schmitt, Carl. Die Wendung zum totalen Staat. In: *ders. Positionen und Begriffe. im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939.* Duncker & Humblot. Berlin 1994. S. 166–178.

Schmitt, Carl. Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Duncker & Humblot. Berlin 1996.

Schmitt, Carl. Politische Romantik. Duncker & Humblot. Berlin 1998.

Schmitt, Carl. Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Duncker & Humblot. Berlin 2004.

Schmitt, Carl. Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Duncker & Humblot. Berlin 2009.

Schmitt, Carl. Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Duncker & Humblot. Berlin 2009.

Felix Lang

Zart wäre einzig das Gröbste – Die Abwesenheit des Leibes in Foucaults Schriften über Biopolitik

1 Foucault vs. Erleben

Die Abwesenheit des Leibes in den Schriften über Biopolitik also. Um zu verstehen, was das eigentlich heißen soll, müssen wir uns erst einmal ansehen, was Foucault unter Biopolitik versteht. Es handelt sich um Politik, die auf den Menschen als *Gattungswesen* gerichtet ist, das heißt: die kollektiv und auf der Ebene der Bevölkerung greift – und die darum bemüht ist, die Gesundheit dieser Bevölkerung zu steigern. *Kollektiv* deshalb, weil es sich um Phänomene handelt, die unvorhersehbar sind, wenn man sie für sich nimmt, die jedoch, so sagt Foucault, auf kollektiver Ebene bestimmte statistische Konstanten aufweisen und sich deswegen durch staatlichen Eingriff regulieren lassen: Gesundheit, Krankheit, Fortpflanzung, Tod. Der Staat also versucht, die Gesundheit ‚seiner' Bevölkerung zu verbessern, und es kommt zu einer „Verstaatlichung des Biologischen".[1] Das bedeutet eine Medizinisierung, Biologisierung und Pathologisierung der Gesellschaft – die deswegen auch nicht mehr Gesellschaft heißt, sondern *Bevölkerung*. Diese Bevölkerung ist dabei Subjekt-Objekt, also *Gegenstand* und *Urheberin* der Biopolitik zugleich.

Schon als ich zum ersten Mal Foucaults Schriften über Biopolitik gelesen habe – es handelt sich um sein Schaffen in den späten 70er und frühen 80er Jahren –, habe ich mir die Frage gestellt, wo denn bei all dieser Rede von der Bevölkerung das Individuum bliebe, mit seinem Körper und seinem Leib? Denn das entscheidende Argument gegen die Biopolitik, habe ich gedacht,

1 Foucault. *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 276.

müsste schließlich lauten, dass diese von den Bedürfnissen der Individuen abstrahiert, dass die Individuen vollkommen in der Bevölkerung verschwinden. Aber ein solches Argument ließ sich auf den ersten Blick bei Foucault nicht finden. Ich bin dabei von der Annahme ausgegangen, dass die von Foucault untersuchte Biopolitik, auch wenn sie in Form der sogenannten Regulationstechnologien auf die Bevölkerung als amorphe Masse gerichtet ist, der individuellen Erfahrung über sinnliches bzw. leibliches Empfinden zugänglich ist, das heißt: dass die Individuen Biopolitik in irgendeiner Form *am eigenen Leib* spüren; und dass von hier aus ein Einspruch gegen Biopolitik sich formulieren ließe. Zwar sollte Gesellschaftstheorie solch subjektives Empfinden stets in seiner Vermitteltheit begreifen, doch dazu muss es zunächst Eingang in die Theorie finden. Das leibliche Moment ist *Movens* der Kritik insofern, als es der Erfahrung anmeldet, *es müsse anders werden*.[2] Diese Annahme entspricht allerdings nicht der Foucault'schen Intention, da Foucault in seiner Kritik keine Verurteilung oder Ablehnung der Biopolitik beabsichtigt, sondern lediglich die *Ambivalenzen* und die *Geschichtlichkeit* bestimmter ‚Machtformen' aufzeigen möchte. Daher werde ich das Foucault'sche Verständnis von Kritik mit einem Kritikbegriff konfrontieren, der ausgeht vom konkreten und je *individuellen* leiblichen Empfinden. Andernfalls, so werde ich argumentieren, droht Gesellschaftstheorie *nolens volens* jene Abstraktion vom Individuum zu wiederholen, die doch in Form der biopolitischen Regulationstechnologien so virulent geworden ist. Die grundsätzliche Frage, die ich hier stelle, lautet deshalb, ob Foucault in seinen Überlegungen zur Biopolitik leibliches Empfinden berücksichtigt.
Ich möchte den Leib nun keineswegs auf diese Dimension – die *Empfindungs*-Dimension – reduzieren, werde mich aber auf sie konzentrieren, da es das subjektiv-leibliche Empfinden ist, das einen Einspruch gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt erst anstößt. Obwohl dieses Empfinden stets schon gesellschaftlich *vermittelt* ist, steht es dennoch im *Widerspruch* zur Gesellschaft in ihrer Unversöhntheit.[3]

Doch Foucault *ebnet diesen Widerspruch schlicht ein*. So lautet die erste These, mit der ich einsteigen möchte: Foucault hat sich in seinen Überlegungen zur Biopolitik – und zwar nicht zufällig, sondern überlegt und *grundsätz-*

2 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 203.
3 Die Krux besteht darin, dass jenes leibliche Empfinden, das in Widerspruch zum gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhang tritt, selbst *nicht* außerhalb dieses Zusammenhangs steht. Das Unmittelbare selbst ist vermittelt.

lich – jeder Möglichkeit beraubt, das Leiden an den Verhältnissen zum Ausdruck zu bringen. Er sagt ausdrücklich, dass er sich nicht auf das *Gelebte* beziehen möchte, da dieses ein traditionelles Verständnis vom Subjekt und seiner Autonomie voraussetzt.[4] Diese Tradition – die Tradition von Descartes bis Sartre, die sich auf die ‚Erfahrungs- und Sinnschöpfungsmöglichkeiten des Subjekts'[5] bezieht – lehnt Foucault rundweg ab, und begreift Subjekt und Subjektivierung pauschal als Unterwerfungsverhältnis.

Nun hat Foucault *gute Gründe*, die phänomenologische Tradition zu kritisieren, die glaubt, einen unmittelbaren Zugriff auf das Erleben und Fühlen des Subjekts gefunden zu haben. Dass die Subjekte bis ins Innerste Produkte der Gesellschaft sind, in der sie leben – das ist eine Einsicht, die Foucault mit den Kritischen Theoretikern teilt. Beide widersprechen hier sehr entschieden der philosophischen Tradition von Descartes bis Sartre, von der Foucault sagt, sie habe das Subjekt „als etwas Grundlegendes angesehen, an dem man jedoch nicht rütteln durfte"[6] – das heißt: als unveränderlich, als *unveränderliche* und *unvermittelte* erkenntnistheoretische Kategorie. Foucaults Einwände gegen die phänomenologische und existenzialistische Tradition sind insofern durchaus begründet. Letzterer schwebt ein Subjekt vor, das frei und in seinen Erkenntnismöglichkeiten nicht eingeschränkt sei, das angesichts der gesellschaftlichen Verhältnisse jedoch eine Wunschvorstellung bleibt.

Wenn ich in diesem Vortrag fordere, Gesellschaftstheorie müsse sich auf das Erleben und Empfinden des Subjekts berufen, so liegt hier eine Gefahr, die Foucault klar gesehen hat: die Gefahr nämlich, ein vermeintlich unmittelbares Erleben zu halluzinieren, das von gesellschaftlicher und psychischer Vermittlung unberührt bleibt. Aber es wäre ein grundsätzlicher Fehlschluss, wenn wir sagen würden, Foucault könne sich von diesem erkenntnistheoretischen Problem befreien, indem er das Subjekt über Bord wirft und sich auf

4 Es sind nicht die Anatomie und die Biologie, kurz: es ist nicht die stoffliche Qualität des Körpers, die Foucault auslässt, das schreibt er ausdrücklich. Sondern: Weil er Sexualität als gesellschaftlich produzierte für die Unterwerfung der Menschen unter sich selbst verantwortlich macht und mit dem Zwang zur Steigerung der Gesundheit in Verbindung bringt, gerät gleich alles unter Generalverdacht, was an Gesellschaftlichem, an gesellschaftlicher Vermittlung an den Körper herantritt, und das heißt: all das, was ein Bewusstsein der eigenen Leiblichkeit im Entferntesten erst möglich macht; und all das, was über die bloße Bedürfnisbefriedigung hinausgeht bzw. den bloßen Stoff transzendiert.

5 vgl. Foucault. *Vorwort von Michel Foucault*. S. 552. Dort unterscheidet Foucault zwischen einer „Philosophie der Erfahrung, des Sinns, des Subjekts und eine[r] Philosophie des Wissens, der Rationalität und des Begriffs ..." (ebd.)

6 Foucault. *Die Bühne der Philosophie*. S. 741.

objektive Strukturen konzentriert. Nur weil wir auf das Subjekt und sein Erleben keinen unmittelbaren Zugriff haben, heißt das noch lange nicht, dass wir einen solchen Zugriff auf Objektivität, also insbesondere auf die gesellschaftlichen Verhältnisse hätten. Beide nämlich – Selbsterkenntnis des Subjekts *und* Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit – erfordern ein Subjekt, und deswegen ist das Problem nicht dadurch gelöst, dass wir, wie Foucault, dieses Subjekt einfach aus der Gleichung herauskürzen. Erst ein Subjekt, das in der Lage wäre, auf sich selbst und sein Verhältnis zur äußeren Wirklichkeit zu reflektieren, wäre in der Lage, die Verhältnisse zu erkennen und zu begreifen. Erkenntnis erfordert, so schreibt Theodor W. Adorno darum, nicht ein *Weniger*, sondern ein *Mehr* an Subjektivität.[7]

Aber nach all diesen Vorbemerkungen zurück zu meiner These: Foucault kann kein Leiden artikulieren. Diese These muss sich fragen lassen: *So what?* Wo liegt das Problem, wenn Foucault nicht in der Lage ist, vom Leiden zu sprechen? Das ist doch nichts anderes als eine große Depression, die da zur Theorie erhoben werden soll. Und außerdem bezieht sie sich auf ein unmittelbares Empfinden, das es so gar nicht gibt, und erklärt es auch noch für gültig. Da bräuchte nur jemand zu kommen und zu sagen: „Ich leide an den Verhältnissen." – und schon wäre das ein legitimes Argument. Das ist doch absolute Willkürethik, die die beschädigten Subjekte noch in ihrer Beschädigung zur verlässlichen Urteilsinstanz adelt, und das geht nicht. – Und meine Antwort auf all diese Einwände wäre schlicht die, dass sie den entscheidenden Punkt verfehlen.

Der Punkt besteht darin, dass Foucault mit dem Leiden und Erleben jegliche Orientierung am Individuum und dessen Glück aus seiner Theoriebildung herausschneidet, das heißt: jede Orientierung am Guten Leben. Wenn ich sage, Foucault fehle ein Begriff vom Leib, dann meine ich genau das.

2 Die Verdammung des Niederen

Mit dieser Anwesenheit des Leibes im Denken ist es jedoch bei Foucault nicht weit her. Angesichts dessen, was ich über seine Subjektkritik ausgeführt habe, ist es bemerkenswert, dass Foucault sich in anderer Hinsicht völlig einig ist mit besagter Subjektphilosophie-Tradition. Wie all die bürgerlichen

7 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 50.

Subjekt-Philosophen nämlich hat Foucault für die schmutzigen Körper und Leiber – für all das, was nicht reiner, ewiger Geist ist – nur Geringschätzung übrig.[8] Meine zweite These lautet insofern, dass Foucaults Ausblendung des Leiblichen – seine Ausblendung des Schmerzes, des Leidens und schließlich auch des Glücks – als Ausdruck von gesellschaftlichen Verhältnissen verstanden werden muss, in der das Leiden fortdauert, obwohl dies angesichts der gesellschaftlichen Produktivkräfte nicht nötig wäre. In solchen Verhältnissen müssen die Einzelnen ihr Leiden, da sie es kaum mehr als schicksalhafte oder gottgewollte Notwendigkeit abtun oder rationalisieren können, schlicht *verdrängen*, um Tag für Tag ihrer versagungsvollen Selbsterhaltung nachgehen zu können.

Diese These möchte ich weiterverfolgen anhand der zentralen Rolle, die die *Sexualität* für die biopolitische Moderne spielt. Eine der grundlegenden Thesen von Foucaults *Der Wille zum Wissen* (dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*) nämlich lautet, dass es eine wesentliche Kontinuität gibt zwischen der Beichtpraxis der mittelalterlichen Kirche einerseits und der sexuellen Liberalisierung im 20. Jahrhundert andererseits. Foucault schreibt dazu – ich zitiere jetzt eine längere Passage, um einen Eindruck von seinem Duktus und seiner Argumentationsweise zu geben:

> „Im Sexualitätsdispositiv geht es um die Empfindungen der Körper, die Qualität der Lüste, die Natur auch noch der feinsten oder schwächsten Eindrücke. […]
>
> Das Sexualitätsdispositiv hat seine Daseinsberechtigung nicht darin, daß es sich reproduziert, sondern darin, daß es die Körper immer detaillierter vermehrt, erneuert, zusammenschließt, erfindet, durchdringt, und daß es die Bevölkerungen immer globaler kontrolliert. Die Konstellation, die der Sexualität zugrundeliegt, ist nicht auf Reproduktion ausgerichtet, sondern war von Anfang an auf eine *Intensivierung* des Körpers – seine Aufwertung als Wissensgegenstand und als Element in den Machtverhältnissen – bezogen. […]
>
> Die Bußpraktik, die Gewissenserforschung und die geistliche Seelenführung bildeten den Ausgangspunkt [des Sexualitätsdispositivs; F. L.]. Wie wir gesehen haben, stand der Sex zunächst als Träger von Beziehungen vor dem Bußgericht. Es ging um den erlaubten oder verbotenen Verkehr. Im Zusammenhang mit der neuen Pastoraltheologie und ihrer

8 Dass Sartre in diese Reihe der bürgerlichen Subjektphilosophen sich nicht fügen lässt, selbst wenn wir ihm mit Foucault einen Descartes'schen Subjektbegriff unterstellen – das sei hier dahingestellt.

> Einschärfung in den Seminaren, Kollegs und Klöstern ist man [dann] von einer Problematik der Beziehungen zu einer Problematik des ‚Fleisches' übergegangen, d. h. zu einer Problematik des Körpers, der Natur der Empfindung, der Natur der Lust, den geheimsten Regungen, Bewegungen der Begehrlichkeit, der subtilen Formen der Ergötzung und Willfährigkeit."[9]

Die Kontinuität zwischen der Pastoraltheologie und dem modernen Sprechen über Sexualität besteht darin, dass beide die Menschen zwingen, zu überlegen und schließlich *auszusprechen*, wer sie in ihrem Innersten sind, das heißt: sich durch ihre Sexualität eine Identität zu geben. Genau in diesem *Zwang zum Geständnis*, so Foucault, liege der Zusammenhang zwischen Subjektivierung und Sexualität: Die *Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper*, die eigenen Versuchungen und Schwächen, so schreibt er, bedeute nichts anderes als eine *Unterwerfung des Subjekts unter sich selbst*. Dass Sexus und Lust mit der ‚Macht' in Verbindung stehen, führt ihn letztlich zu einem Generalverdacht gegen alles Leibliche, und das ist der Grund für die Abwesenheit des Leibes in seinem Denken.

Indem Foucault eine Kontinuität herstellt zwischen der Kirche des Mittelalters und den diversen Versuchen sexueller Befreiung im 20. Jahrhundert, indem er – so können wir es auch ausdrücken – die Beichte mit der Psychoanalyse gleichsetzt, wiederholt er letztlich seinerseits die Verdammung des Leiblichen und des Begehrens sowie deren Abspaltung aus dem Bereich der Vernunft.

Mit dieser gewaltsamen Abspaltung und Ausblendung fällt Foucault insofern noch hinter die mittelalterliche Kirche zurück: Denn dass das Triebhaft-Natürliche tatsächlich »auf die Seele ausstrahlt« – wie die mittelalterliche Kirche es annahm –, dass das Fleisch schwach ist und es sich in diesem Sinne der Souveränität des Geistes sowie dem Körper-Geist-Dualismus *überhaupt* entzieht, das hat das Christentum zwar bekämpfen wollen – zumindest aber in der Negation *anerkannt*. Foucault hingegen möchte scheinbar einen durch und durch beherrschbaren, mechanisierten Körper, der dem souveränen Geist als Werkzeug zur Verfügung steht; und er *behauptet* einen solchen Körper.
Das erklärt auch die besondere Rolle, die Foucault der Sexualität zuweist: Denn sie ist Sinnbild für die sinnliche Erfüllung und enthält das Versprechen, dass Lust, Begehren und Glück doch noch möglich seien. Dass der Körper

9 Foucault. *Der Wille zum Wissen*. S. 106 f.

etwas anderes sein könne als ein Arbeitswerkzeug. Dass er nicht nur der *Körper* sei, gegenüber dem wir stets hart sind, sondern der *Leib*, zu dem wir unendlich *zart* sein können. Für die Zugerichteten und Abgehärteten, zu denen wir alle gemacht werden – manche mehr und manche weniger –, kann die Erinnerung an dieses Glück ungeheuer schwer zu ertragen sein, denn sie erinnert natürlich auch an all das, was die Menschheit sich hat antun müssen.

Dann wieder gibt es Stellen, an denen Foucault sich *klassisch-idealistisch* äußert und schlicht die *Vorherrschaft des Geistes* über das niedere und schmutzige Reich des Leiblichen, des Vergänglichen erklärt. In einem Interview aus dem Jahre 1978 sagt Foucault:

> „Für mich ist sicher, dass noch der größte Schmerz einem bloß vegetativen Leben vorzuziehen ist, da der Geist wirklich die Fähigkeit zur Schöpfung und Verschönerung besitzt, selbst unter den verheerendsten Umständen. Aus der Asche steigt ein Phönix auf.“[10]

Völlig klar: Das ist widersprüchlich. Einmal will Foucault vom Gelebten überhaupt nichts wissen – also auch nicht vom Schmerz. Dann wieder soll der Schmerz dem „bloß vegetativen Leben“ vorzuziehen sein. Es gibt übrigens auch einige Stellen, vor allem aus früheren Jahren, zum Beispiel in *Überwachen und Strafen*, da bezieht sich Foucault sehr eindeutig auf das Gelebte, äußert Mitgefühl für das Leiden.[11]

Wir sehen, dass Foucault die ganze Palette dessen aufbietet, was die Gesellschaft seit Hunderten von Jahren über das Leiden an und in ihr zu sagen hat: Mal ist der Schmerz *halb so schlimm*, denn es kommt ohnehin auf den Geist an, der sich souverän über die niederen Abgründe des Natürlichen und Kreatürlichen, des Leiblichen und Vergänglichen erhebt. Ein anderes Mal wird das Vorkommen des Leidens schlicht ignoriert. Beide Varianten ermöglichen auf ihre Art eine Aussöhnung mit dem schlechten Bestehenden.

---

10 Foucault. *Ein ohne Komplexe geführtes Gespräch mit dem Philosophen, der die „Machtstrukturen“ untersucht*. S. 841.

11 Die Geschichte der Gegenwart, schreibt Foucault dort, sei eine Geschichte von „Revolten gegen ein *physisches Elend,* das seit Jahrhunderten andauert: gegen die Kälte, gegen das Ersticken, gegen die Überfüllung, gegen die alten abgenutzten Mauern, gegen den Hunger, gegen die Schläge.“ (Foucault. *Überwachen und Strafen*. S. 42; Herv. F. L.).

3 Die radikale Immanenz der Macht

Die geneigte Leserin mag sich nun fragen, warum ich überhaupt ständig davon rede, Foucault wolle die Gesellschaft mit sich selbst versöhnen und könne keinen Einspruch gegen sie erheben. Denn offensichtlich hat Foucault seine Einlassungen als Kritik verstanden. Ich würde auch die These wagen, dass es eine Art von Unzufriedenheit mit den Verhältnissen gewesen ist, gewesen sein *muss*, die Foucault *biographisch*, als empirisches Individuum zu allererst dazu bewegt hat, eine solche Kritik zu formulieren bzw. sich überhaupt mit der Gesellschaft auseinanderzusetzen. Doch genau diese Unzufriedenheit kommt an keiner Stelle zum Ausdruck. Kritik in Foucaults Sinne heißt bestenfalls, dass die Verhältnisse historisch geworden sind, dass sie anders hätten werden können oder immer noch sich verändern können – aber davon, dass sie anders werden sollten oder *müssten*, ist nie die Rede.

Foucault ist der Ansicht, dass Subjektivierung ein reines Unterwerfungsverhältnis ist. Deswegen hegt er ein tiefes Misstrauen gegen alles, was möglicherweise von diesem Unterwerfungsverhältnis kontaminiert sein könnte – und dazu zählt natürlich auch das subjektiv-leibliche Empfinden und Erfahren. Und da schüttet Foucault das Kind mit dem Bade aus.[12] Er sagt schließlich nicht: Wir brauchen eine andere Form der Aufmerksamkeit auf den Leib; sondern er sagt in der Konsequenz: Diese Aufmerksamkeit ist die Quelle des Übels, der Subjektivierung nämlich, und deswegen weg damit.

Anders die Kritischen Theoretiker. Für sie ist das bürgerliche bzw. spätbürgerliche Subjekt zwar ein unterworfenes, zugleich aber können nur Subjekte, die *sich selbst* und ihr Verhältnis zur Gesellschaft reflektieren, über sich selbst hinaustreiben hin zu mehr Autonomie. Während Foucault schlicht das Kind – das Subjekt nämlich – mit dem Bade ausschüttet, halten die Kritischen Theoretiker daran fest, dass das Subjekt, so beschädigt es auch sein mag, Leiden und Gegenmittel *zugleich* ist.

12 Tatsächlich gibt es gute Gründe, den Zwang zum Geständnis und zur abstrakten Gesundheitsoptimierung zu kritisieren, mit dem Leibbegriff und seiner Orientierung an konkreter, gefühlter Gesundheit jedoch haben beide wenig zu tun.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *ders. Gesammelte Schriften. Band 6. Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit.* Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. a.. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 7–408.

Foucault, Michel. Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1983.

Foucault, Michel. Die Bühne der Philosophie. In: *ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III*. Hrsg. v. Daniel Defert und François Ewald. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 718–747.

Foucault, Michel. Ein ohne Komplexe geführtes Gespräch mit dem Philosophen, der die „Machtstrukturen" untersucht. In: *ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III*. Hrsg. v. Daniel Defert und François Ewald. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 838–849.

Foucault, Michel. In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1999.

Foucault, Michel. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1977.

Foucault, Michel. Vorwort von Michel Foucault (Vorwort zu Canguilhem, Georges: On the Normal and the Pathological, Boston 1978). In: *ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III*. Hrsg. v. Daniel Defert und François Ewald. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003. S. 551–567.

Marcus Döller

Kunst als Widerspruch gegen die Widersprüche

> „Vielmehr heißt richtiges Bewußtsein, seitdem das Potential von Freiheit aufging, das fortgeschrittenste Bewußtsein der Widersprüche im Horizont der möglichen Versöhnung."[1]

Ausgehend von Adornos Bestimmung der Kunst als Widerspruch zur Gesellschaft lässt sich fragen, was diesen Widerspruch ausmacht und wie er in der Kunst selbst auszumachen ist. Die These ist, dass die *Sphäre des Sozialen und Politischen* im Rahmen ausdifferenzierter kapitalistischer Produktionsformen selbst widersprüchlich verfasst ist. Der Widerspruch hat hier die Form der Wirklichkeit. Die *Sphäre des Ästhetischen und Künstlerischen* bezieht sich reflexiv auf diesen Widerspruch, indem sie selbst Widersprüche artikuliert, die sie wesentlich ausmachen. Der Widerspruch hat hier die Form der Möglichkeit. In dieser Unterscheidung zweier Modi von Widerspruch lässt sich zeigen, dass die Kunst auf andere Weise widersprüchlich verfasst ist, weil sie den Widerspruch in einen anderen Modus verweist. Die andere Weise ihrer Verfassung und Fassung, die der Widerspruch hier gewinnt, besteht darin, dass er als kontingent sich darstellt, wo er in der sozialen Realität als notwendig erscheint.

Hieran lassen sich drei systematische Dimensionen aufweisen. Erstens die Neubestimmung von Erkenntnis, zweitens die Enthierarchisierung des Materials und drittens die Entgrenzung des Subjekts. *Neubestimmung von Erkenntnis* heißt, dass die ästhetische Darstellung wirklicher Widersprüche im Sozialen zu einer Potentialisierung in der ästhetischen Darstellung selbst führt. Der ästhetische Widerspruch gegen die sozialen Widersprüche besteht

1 Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 285.

darin, dass im Ästhetischen das möglich erscheint, was sich im Sozialen als notwendig gibt. Erkenntnis wird hier kritisch, weil sie daran erinnert, dass der Widerspruch nicht notwendig ist, sondern kontingent und mithin auch nicht sein könnte. *Enthierarchisierung des Materials* heißt, dass es in modernen Kunstwerken keinen bestimmten Stoff und keine bestimmte Formbarkeit des Stoffes geben kann, weil in dem Stoff selbst eine historische Veränderung eingeschrieben ist, den sich Kunstwerke kraft einer neuen Bestimmung anders anzueignen vermögen. Der Stoff selbst ist widerständig und erweist sich als deformiert in den Prozessen der Formierung, wird aber zunehmend souverän verfügbar gemacht. *Entgrenzung des Subjekts* heißt, dass es in modernen Kunstwerken kein autonomes Subjekt der Hervorbringung geben kann, weil das hervorbringende Subjekt im Widerstand des Materials sich konstituiert.

Im Zentrum des Aufsatzes steht die erste Bestimmung, wonach die Neubestimmung von Erkenntnis zum einen die Darstellung von Widersprüchen im Werk ist und die Widersprüche in der ästhetischen Form zum anderen potentialisiert werden. Indem der Widerspruch in die ästhetische Gestalt überführt wird, zeigt er uns, dass die Widersprüche gegen die das Werk sich zugleich wendet, kontingent sind. Die Kontingenz der ästhetischen Form, die sich gegen sich selbst wendet und daher zur Unform wird, erinnert uns an die Möglichkeit einer Neubestimmung im Ethischen und Politischen. Insofern kann Adornos Ästhetik auch als eine Einübung in neue ethische Bestimmungen des Guten gelesen werden. Im Rahmen des Themas der Konferenz werde ich die Frage stellen, wie es die Versöhnung vor dem Hintergrund der wirklichen Widersprüche in der sozialen Welt für die Kunst geben kann. Die Frage ist: Wie gibt es Versöhnung in der Kunst? Meine Antwort ist, dass es Versöhnung in der Kunst nur dort *gibt*, wo es sie *nicht gibt* – also dort wo sie sich der Versöhnung verweigert.

Kunst hat es wesentlich mit der Herstellung und Ausstellung von Widersprüchen zu tun, die sie selbst ausmachen. Indem Kunst aber widersprüchlich ist, hat sie ein widersprüchliches Verhältnis zu den Widersprüchen des Sozialen, weil sie die Widersprüche der Wirklichkeit in den Modus der Möglichkeit überführt. Damit widerspricht Kunst den wirklichen Widersprüchen, indem sie aufzeigt, wie eine Welt beschaffen wäre, in der solche Widersprüche nicht wirklich wären. Die Kunst macht uns demnach vor, wie es anders sein könnte und wie wir anders sein könnten. Sie gewährt uns einen Ausblick darauf, wie wir einmal sein könnten.

Unversöhnlichkeit in der Versöhnung

Moderne Kunstwerke sind Widerspruch gegen die Widersprüche, weil sie in ihrem Dasein gegen eine soziale Welt von Widersprüchen sich wenden und dabei zugleich selbst Widerspruch sind. Kunstwerke in diesem Sinn haben eine *doppelte paradoxe Verfassung* in der Form ihrer Fassung – ihre Verfassung ist die der Nichtfassbarkeit, in der ästhetischen Fassung laufen sie aus der Fassung, das macht ihre Verfassung aus. Zum einen weisen sie einen *externen Widerspruch* auf zu dem, was anders ist als sie. Zum anderen weisen sie einen *internen Widerspruch* auf zu dem, was anders ist an ihnen. Der Widerspruch der Werke ist nicht alleine anders als die Werke, er ist das Andere der Werke an ihnen selbst. Sinn und Unsinn, Werk und Nichtwerk, Form und Unform, Subjektivität und Objektivität, Kunst und Natur, Sprache und Schweigen, Musik und Stille sind so miteinander verschränkt und verwoben, dass eine paradoxale Bezogenheit von Kunst und Unkunst im Werk stattfindet.

Mit der Bestimmung moderner Kunstwerke als Widerspruch gegen die Widersprüche geht bei Adorno eine Ontologie des Fragmentarischen einher. Anders als klassische Werke, die ein Entsprechungsverhältnis zwischen Teil und Ganzem haben, das ihre interne Verfassung ausmacht, lösen moderne Werke das Entsprechungsverhältnis zwischen Teil und Ganzem auf, damit lösen sie sich von sich selbst, sie treten in Widerspruch zu sich. Moderne Werke kündigen den Zusammenhang eines holistischen Sinnganzen vollkommener Integration einer geschlossenen Einheit auf.

Einen ersten Hinweis auf den Begriff der Versöhnung durch Kunstwerke wird im Rahmen des vollkommenen Kunstwerks gegeben. Hier werden die Modalitäten der negativen Möglichkeit und der positiven Wirklichkeit paradoxal miteinander in Beziehung gesetzt.

> „Das Ideologische, Affirmative am Begriff des gelungenen Kunstwerks hat sein Korrektiv daran, daß es keine vollkommenen Werke gibt. Existierten sie, *so wäre tatsächlich die Versöhnung inmitten des Unversöhnten möglich*, dessen Stand die Kunst angehört. In ihnen höbe Kunst ihren eigenen Begriff auf; die Wendung zum Brüchigen und Fragmentarischen ist in Wahrheit Versuch zur Rettung der Kunst durch Demontage des Anspruchs, sie wären was sie *nicht sein können* und *was sie doch wollen müssen*."[2]

2 Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 283 [Herv. M. D.]

Die paradoxale Fassung, die der interne Widerspruch moderner Kunstwerke hier hat, besteht darin, dass im Werk keine Überwindung des Widerspruchs wirklich werden kann. Würde eine Überwindung des Widerspruches der Werke innerhalb der Werke selbst vollzogen, schaffte Kunst sich selbst ab. Kunst ist Teil einer unversöhnlichen Welt. Indem nun Kunst den sozialen Widersprüchen, einer Welt der ihre Werke immer auch angehören, widerspricht, nimmt sie selbst eine widersprüchliche Form an. Die Form, die der Widerspruch hier gewinnt, ist die eines doppelten Widerspruchs, eines Widerspruches der sich in seiner Dopplung transformiert, weil er innerhalb des Kunstwerks eine andere Modalität annimmt. Das Kunstwerk wendet sich gegen das *Andere des Werkes* und gegen das, *was anders ist als das Werk*. Das Werk widerspricht sich selbst und es widerspricht den Widersprüchen, die es nicht selbst ausmacht. Indem es sein Anderes dementiert, dementiert es zugleich etwas, was anders ist als es selbst. Das Kunstwerk macht etwas, das es *nicht sein kann* und doch *wollen muss*. Es verschränkt die Modalitäten der Möglichkeit und die der Notwendigkeit in Form einer gedoppelten Paradoxie miteinander. Die Negation der Möglichkeit ist verschränkt und verwoben mit der Affirmation der Notwendigkeit. Das Kunstwerk muss das wollen, was es nicht sein kann. Damit *will* das Kunstwerk, *was es nicht wollen kann*. Es will das Nichtwollen – will nicht wollen können, was es wollen muss. Zugleich kann es nur sein, wenn es können will, was es nicht können werden wird. In dieser Fassung wird es reflexiv. Das Kunstwerk ist eines, das nicht gekonnt haben wird, was es kann. Das Können des Werks besteht in seinem Nichtkönnen. Hier haben wir es nicht mit einem bloßen Unvermögen des Nichtkönnens zu tun, sondern vielmehr mit einem Vermögen des Nichtkönnens. Das Vermögen des Nichtkönnens besteht darin, dass es das kann, was es nicht können werden wird. Das Werk kann das, was es nicht gekonnt haben wird.[3]

3 Der Formel vom Können des Nichtkönnens hat Christoph Menke eine produktionsästhetische und ethische Wendung verliehen. „Das Können der Künstler besteht darin, im Schein zu verharren, es besteht in einem Nichtkönnen […].“ (Christoph Menke. *Kraft*. S. 110.) Meine Darstellung ist mit solchen Überlegungen kompatibel, zielt aber in der Argumentation zunächst auf eine Strukturbestimmung moderner Kunstwerke ab, sowohl in der Grundform als auch in der Zeitlichkeit.

Unversöhnliche Versöhnung

In einem zweiten Schritt wird die Figur der unversöhnlichen Versöhnung dargestellt. Die Figur der unversöhnlichen Versöhnung ist keine bloße Zurückweisung der Idee der Versöhnung – wonach Kunstwerke nur zu einer resignativen Einsicht verhelfen würden und die Unmöglichkeit der Versöhnung in der Moderne zur Darstellung bringen –, vielmehr besagt die Figur der unversöhnlichen Versöhnung, dass die *Wirklichkeit des Widerspruchs*, die *Möglichkeit der Versöhnung* und die *Notwendigkeit der dialektalen Verklammerung* von Wirklichkeit und Möglichkeit des Widerspruchs irreduzible Bestimmungen moderner Kunstwerke sind. Demnach lassen sich drei Bestimmungen ausmachen, die unterschiedliche Modalitäten der Figur der unversöhnlichen Versöhnung darstellen. Erstens erinnert die unversöhnliche Versöhnung an die Wirklichkeit des Widerspruchs im Sozialen. Zweitens verweist die unversöhnliche Versöhnung auf die Möglichkeit der Versöhnung im Ästhetischen und drittens macht die unversöhnliche Versöhnung die notwendige Form moderner Werke aus.

Die Figur der unversöhnlichen Versöhnung als notwendige Formbestimmung moderner Werke zu verstehen heißt, eine Erkenntnis in die Wirklichkeit der Widersprüche im Sozialen zu gewinnen – es heißt aber auch, eine Erkenntnis der Möglichkeit der Überwindung der Widersprüche in der ästhetischen Erfahrung mit Kunstwerken zu machen. Kritisch wird Erkenntnis, die aus einer ästhetischen Erfahrung mit Kunstwerken entsteht, erst dann, wenn sie den Widerspruch als einen zu erkennen erlaubt, der wirklich und möglich ist. Der Widerspruch ist wirklich, weil es im Sozialen Trennungen gibt, die konstitutiv sind für das Soziale in seiner historischen Form. Die Scheidung von Produktivkraft und Kapital, von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat – *sind wirklich*. Der Widerspruch ist möglich, weil es im Sozialen Trennungen gibt, die nicht notwendig sind, die Scheidung von Produktivkraft und Kapital, von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat – *sind möglich*. Kritisch wird diese Einsicht dann, wenn die Wirklichkeit als eine erscheint, die anders sein könnte, wenn also die Wirklichkeit mit der Möglichkeit konfrontiert wird. Das Kritischwerden von Erkenntnis, die aus der ästhetischen Erfahrung erwächst, löst nicht nur die bestehenden Unterscheidungen auf, sondern beschießt die Wirklichkeit des Sozialen mit den Möglichkeiten, die das Kunstwerk eröffnet.

Die Figur der unversöhnlichen Versöhnung leistet einen explikativen Aufweis des gedoppelten Widerspruchs der Struktur moderner Kunstwerke. Der

Widerspruch ist *gedoppelt*, weil der Widerspruch der Kunst in Widerspruch zur Nichtkunst tritt, insofern der Widerspruch von Kunst und Nichtkunst im Werk selbst ausgetragen und aufgeführt wird. Der *Widerspruch* ist gedoppelt, weil er innerhalb des Kunstwerkes einen anderen modalen Status als außerhalb realisiert. Innerhalb des Werkes verweist er auf die Möglichkeit der Versöhnung und außerhalb des Werkes erweist er die Wirklichkeit der Unversöhnlichkeit. Zu einer *Dopplung des Widerspruchs* kommt es, weil der wirkliche Widerspruch im Sozialen einerseits und die mögliche Überwindung des Widerspruches im ästhetischen andererseits nicht voneinander isoliert werden können, vielmehr wird die Wirklichkeit des Widerspruchs und die Möglichkeit der Versöhnung des Widerspruchs im Werk selbst ausgetragen und aufgeführt.[4]

> „Als gewaltlose Integration des Divergierenden jedoch transzendiert das Kunstwerk zugleich die Antagonismen des Daseins ohne den Trug, sie wären nicht mehr. Der innerste Widerspruch der Kunstwerke, der bedrohlichste und fruchtbarste, ist, daß sie unversöhnlich sind durch Versöhnung, während doch ihre konstitutive Unversöhnlichkeit auch ihnen selbst Versöhnung abschneidet. Mit Erkenntnis aber berühren sie sich in ihrer synthetischen Funktion, der Verbindung des Unverbundenen."[5]

In dieser Beschreibung nimmt der gedoppelte Widerspruch die Form einer dialektalen Verklammerung von Wirklichkeit des Widerspruchs und Möglichkeit der Versöhnung an. Das Kunstwerk stellt eine unversöhnliche Versöhnung dar. Im Werk gibt es einen Bezug von Teilen zu Teilen, die aber nicht auf ein Ganzes an Sinn beziehbar sind. Die Teile des Werkes verweisen auf das Werk, indem sie von ihm wegweisen. Das Werk macht sich zum Nichtwerk. Wie wird das Kunstwerk zum Nichtwerk?

Adorno beschreibt die dialektische Figur der unversöhnlichen Versöhnung ausgehend von den Strukturen des musikalischen Werks. An den späten Streichquartetten von Beethoven zeigt sich, in den Brüchen und Brechungen, dass das Werk sich zum Nichtwerk macht.

---

4 In diese Richtung weist auch Martin Seel: „Indem sie [die Kunst, M. D.] so mit dem Gleichlauf des Wirklichen bricht, führt sie auf und führt sie vor, wie sehr das Wirkliche ein Mögliches und wie sehr das Mögliche ein Wirkliches ist. Dieses Bewusstsein des Wirklichen im Möglichen und des Möglichen im Wirklichen ist ein Bewusstsein von Gegenwart […]." (Seel. *Das Unmögliche möglich machen. Ein avantgardistischer Begriff der Kunst*. S. 70.)

5 Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 283 f.

> „Die Zäsuren …, das jähe Abbrechen, das mehr als alles andere den letzten Beethoven bezeichnet, sind jene Augenblicke des Ausbruchs; das Werk schweigt, wenn es verlassen wird, und kehrt seine Höhlung nach außen. Dann erst fügt das nächste Bruchstück sich an, vom Befehl der ausbrechenden Subjektivität an seine Stelle gebannt und dem voraufgehenden auf Gedeih und Verderb verschworen; denn das Geheimnis ist zwischen ihnen und anders läßt es sich nicht beschwören als in der Figur, die sie mitsammen bilden."[6]

Das Kunstwerk entwerkt[7] sich selbst, indem es von sich weg weist, – in diesem Wegweisen von sich weist es über sich hinaus. Dort, wo das musikalische Werk verstummt, wo es den Brüchen und Brechungen sich aussetzt, wo es nicht mehr klingt und tönt, widersetzt es sich seiner eigenen Identität. Die Brüche sind nicht nur Einbrüche des Nichtwerkhaften in das Werk, vielmehr stellt es zugleich die Möglichkeit des Ausbruchs für das Subjekt dar.

Die Neubestimmung von Erkenntnis macht den kritischen Witz des Kunstwerks aus.

> „Im Akt der Erkenntnis, den Kunst vollzieht, vertritt ihre Form Kritik am Widerspruch dadurch, daß sie auf die *Möglichkeit seiner Versöhnung* weist und damit auf das Kontingente, Überwindbare, Nichtabsolute am Widerspruch. Freilich wird damit die Form zugleich auch zu dem Moment, in dem der Akt der Erkenntnis innehält. Als Verwirklichung des Möglichen hat Kunst stets auch die Wirklichkeit des Widerspruchs verleugnet, auf den sie sich bezog. Ihr Erkenntnischarakter wird aber in dem Augenblick radikal, in dem sie sich nicht mehr dabei bescheidet."[8]

Kunst steht in Widerspruch zu seinem anderen und zu sich selbst. Der Widerspruch zu sich selbst in der eigenen und eigentümlichen Form nimmt einen anderen Modus an – den der Möglichkeit. Wie kann aber das Werk zu sich selbst als ein Anderes sich verhalten, wenn es zugleich die Möglichkeit der Versöhnung allererst eröffnet? Das Kunstwerk stellt sich als eines dar, das sich selbst entstellt, weil es sich als ein Anderes entgegenstellt. Obgleich das Werk als modernes Werk sich selbst suspendiert, hat diese Formeigenschaft einen andern Status als die »harte Rinde der Wirklichkeit«. Im Kunstwerk zeigt der Widerspruch zugleich eine mögliche Überwindung und Überschreitung des Widerspruchs an, das ist die Möglichkeit der Versöhnung, die das

6 Adorno. *Philosophie der neuen Musik*. S. 114.

7 Jean Luc Nancys *Die undarstellbare Gemeinschaft* hat dem Begriff des Entwerkens auch eine ethische und politische Pointe verliehen.

8 Adorno. *Philosophie der neuen Musik*. S. 119. (Herv. M. D.)

Werk anbietet. Kunstwerke transformieren den Widerspruch zu sich selbst als einen anderen in die Modalität des Könnte. Hierbei handelt es sich aber um eine paradoxe Form, nämlich die der notwendigen Möglichkeit. Kunstwerke müssen etwas, was sie nicht können, wie ich in meiner Lektüre der Ästhetischen Theorie bereits gesagt habe. Die Möglichkeit als Möglichkeit der Neubestimmung und damit der Bestimmung des Neuen, entfaltet erst vor dem Hintergrund der notwendigen Widersprüche seine Kraft, die es als kontingente ausweist, indem sie sie abweist. Das, was uns als notwendiger Widerspruch erscheint, lässt die ästhetische Gestalt des Werkes als kontingent erscheinen. Die Transformation des Widerspruchs in einen anderen Modus bedarf aber des Widerspruchs, deshalb bleibt die Versöhnung immer eine unversöhnliche, weil nie eine sich im Werk selbst vollziehende.

In dem Essay über Paul Valery – Der Artist als Statthalter – wird die Möglichkeit der Überschreitung zugleich auf eine ethische Dimension hin bezogen.

> „Die dicht organisierte, lückenlos gefügte und gerade durch ihre bewußte Kraft ganz versinnlichte Kunst, der er [Valery; M. D.] nachhängt, läßt sich kaum realisieren, aber sie verkörpert die Resistenz gegen den unsäglichen Druck, den das bloß Seiende übers Menschliche ausübt. Sie steht für das ein, was wir einmal sein könnten."[9]

Die Kunst ist eine Darstellung dessen, was noch keine Realität hat, es ist nicht wirklich. Bezogen auf die Zeitdimension heißt das, es ist noch nie gewesen und ist nicht da. Es wird vielleicht einmal sein, steht aber aus. Es ist im Kommen begriffen, sagt aber immerfort, jetzt noch nicht, es ist das Versprechen der Kunst, als eines, das sich immer verspricht.

Das Stumme des Namens

In einem letzten Schritt werde ich kurz darstellen, wie sich die aufgewiesenen Formbestimmungen moderner Kunstwerke in den Werken selbst darstellen können. Meine Darstellung bezieht sich auf das Ende von *Last Tango in Paris* von Bernardo Bertolucci.

Die Geliebte gibt Paul zu verstehen, dass sie sich nicht mehr mit ihm treffen will, weil sie sich mit ihrem Verlobten verheiraten möchte. Eine längere Verfolgungsjagd durch Paris endet in der Wohnung der Eltern. Paul gelangt schließlich in die Wohnung, weil sie ihn nicht abzuschütteln vermag. Er ge-

9 Adorno. *Der Artist als Statthalter.* S. 114 ff.

steht ihr seine Liebe und fragt sie nach ihrem Namen. Sie antwortet mit *Jane* – genau in diesem Moment gibt es einen Knall, es scheint ein Schuss gefallen zu sein. Verwundet wankt Paul auf den Balkon, immerwährend sagt er »our children« – dann ist sein Gesicht im close-up zu sehen, er bewegt nur mehr noch seine Lippen, es sind alleine angebrochene Laute zu hören, ruckartige Töne, die abbrechen und in Stößen sich äußern. Erneut gibt es einen Schnitt und die Kamera zeigt die Dächer von Paris, dann schwenkt sie zunächst langsam nach unten – man sieht Paul regungslos auf dem Boden liegend. Die Kamera bewegt sich wieder in das Innere der Wohnung bis Jane mit einer Pistole in der Hand zu sehen ist. Schließlich wird die Kamera nach oben bewegt und Jane sagt: „I don't know who he is. He followed me in the street. He tried to rape me. He's a lunatic. I don't know what he's called. I don't know his name. I don't know who he is. He tried to rape me. I don't know. I don´t know who he is. He's a lunatic. I don't know his name."[10] – Was passiert hier? Nachdem seine Geliebte mit ihm nicht mehr zusammen sein möchte, scheint Paul klar geworden zu sein, dass er sie liebt und nicht mehr ohne sie leben kann, deshalb verfolgt er sie, von der er nichts weiß, weder ihre Identität noch ihre Adresse oder ihren Namen. Er verfolgt sie bis in die Wohnung ihrer Eltern, dort gesteht er ihr seine Liebe und fragt sie nach ihrem Namen. Sie beantwortet die Frage, indem sie ihn zugleich umbringt. Hier wird dargestellt, dass das Wissen des Namens des Anderen zugleich mit dem Tod einhergeht. Indem der Unwissende und das Wissen verweigernde Paul in Kenntnis des Namens gesetzt wird, kann er nicht mehr leben. Den Namen des Anderen zu wissen, heißt, nicht allein ihn als einen bestimmten *Jemand* identifizieren zu können, es heißt zugleich nicht mehr identifizieren zu können und zum *Niemand* zu werden. Im Wissen um den Namen des Anderen wird der Unwissende zum Wissenden und hierin muss er sterben. Wer Jemand zu identifizieren vermag, wird selbst zum Niemand, er wird in seinem Dasein suspendiert, deshalb kann er nicht mehr identifizieren. Gerade die Möglichkeit, identifizierende Zuschreibungen zu machen, wird mit der Eröffnung der Möglichkeit verschlossen. Die Gewalt des Wissens um den Namen des Anderen nimmt die Möglichkeit im Nichtwissen vom Anderen wissen zu können. Der Name vollzieht eine notwendige Bezugnahme auf das Worauf seines Bezuges, ohne jeweilige Eigenschaften und Eigenheiten des Bezogenen zu bestimmen. In der Notwenigkeit der Bezugnahme ist der Name tötend.

10 Bernardo Bertolucci. *Last Tango in Paris*. 02:03:20–02:03:52.

Die Laute und Töne Pauls auf dem Balkon sind das Unvermögen des Films, selbst Worte zu finden für das, was namenlos bleiben muss – weil es hierfür noch keinen Ausdruck in der Sprache gibt. Der Film erfindet hier eine stumme Sprache, die nur mehr Laute des Abbruches sind.

> „Das reine Diesda, die Kunst, die das reine Diesda, den reinen Augenblick der Expression, gewissermaßen den absoluten Laut, als absolute Natur geben will, diese Kunst nährt sich in einem fast buchstäblichen Sinn, könnte man sagen, der Schwelle des Verstummens. Sie kann sich in der Zeit, sie kann sich im Raum nicht entfalten, sie kann sich eigentlich überhaupt nicht objektivieren. Sie könnte eigentlich nur noch das tun, was der darin ganz konsequente Dadaismus in seinem Namen ausspricht, nämlich »Da« sagen, eigentlich nur einen Hauch machen. Denn alles, was darüber hinausgeht, wäre gewissermaßen an diesen reinen Laut bereits etwas wie Verrat, und infolgedessen regt sich das Bedürfnis – wenn man nicht gänzlich verstummen will – über dieses reine »Da« hinauszugehen.“[11]

Das Identifizieren der Kunst ist eine Referenz ohne Sprache und Worte, es ist ein bloßes Zeigen und Weisen auf etwas, das sich weder aufweisen noch nachweisen lässt – es ist ein Identifizieren, das scheitert. Was Kunst uns zeigt, wo sie gelingt, ist das, was sich nicht zeigen lässt. Das Hinweisen auf etwas ist jedem Beweis entzogen, es ist das schlechthin Unbeweisbare. Indem der Film auf etwas weist, weist er zugleich auf ein anderes hin, das ihn verwaist. *Der Verweis verwaist* dasjenige, worauf er verweist, weil er auf etwas weist, was sich nicht ausweisen lässt. Darin scheitert die Logik des außerästhetischen Identifizierens und Differenzierens. Die Sprache schrumpft auf ihre phonethische Dimension zurück, sie wird zum bloßen Geräusch des Tönens und Klingens. Die Sprache wird selbst eine unsprechbare Sprache, sie lässt sich nicht aussprechen. Deshalb kann die Sprache auch nichts mehr zusprechen oder absprechen. Die Sprache wird zu einer Sprache ohne Sprache, einer sprachlosen Sprache, die in dem Versuch, Sprache zu sein, sich dem sprachlichen der Rede verweigert und dem Gesagten entzieht. Wir haben es mit der reinen Potentialität des Klingens vor dem Sagen des Gesagten zu tun. Die sprachlose Sprache, die keinen Namen mehr zu finden vermag, für das, was hier geschieht, ist eine *Sprache des Tönens*, nicht des *Tötens* – sie ist nurmehr Stimme, die weder etwas zuweist noch etwas abweist, die weder etwas anweist noch auf etwas hinweist, die weder etwas beweist noch etwas ausweist, deshalb verwaisen ihre Verweise. Das Tönen der Sprache als

11 Adorno. *Ästhetik*. S. 99.

Nichtsprache erinnert an die reine Potenz einer Sprache vor der Sprache – eine Sprache die tönt, nicht aber tötet. In dem Tönen vor der Sprache, das kein Töten der Sprache sein kann, weil es ihr vorausgeht und anders als sie ist, erweist sich, dass die Sprache zurück in etwas fällt, was anderes ist als Sprache, ein reines Vermögen zur Sprache, das sich gerade in dem Unvermögen, etwas zur Sprache zu bringen, zeigt. Das Tönen, das kein Töten sein kann, ist ein Tönen vor dem Tod. Es ist das abrupte und abbrechende Tönen der Stimme vor dem Töten der Sprache. Das Tönen der Stimme geht dem Töten der Sprache voraus. Die Töne stellen die nicht semantisierbare Potentialität des reinen Vermögens dar, das selbst nichts bezeichnet und bezieht. Das Tönen vor dem Tod verwaist die Verweise der Sprache, weil die Töne beziehungslos sind. In ihrer Beziehungslosigkeit richten sie sich nicht mehr auf etwas oder an jemanden, darin verwaisen die Verweise. Das Tönen der Stimme ist namenlos.

Nicht Jane ist es, die Paul tötet, die Sprache selbst tötet ihn. Beide, Jane und Paul, sind Subjekte einer anredenden Sprache der Benennung, über die sie nicht selbst zu verfügen vermögen. Jane ist keineswegs souverän in ihrem Schuss, den sie abgibt, vielmehr ist sie ihrerseits einer tötenden Sprache unterworfen, in der Beantwortung der Frage nach ihrem Namen. In der Konfrontation mit dem Tod versteht sie sich allererst als jemand, dem Gewalt wiederfahren ist, sie begreift sich als Opfer einer Verfolgung und versuchten Vergewaltigung. Nachdem Paul auf den Balkon gegangen ist, sind zunächst nur mehr stammelnde und stotternde Laute zu hören, dann bewegen sich allein noch seine Lippen. Erst das Stammeln, das Stottern und das Stolpern der sprachlosen Sprache vor der Sprache, die in ihrem Unvermögen ein *reines Vermögen zur Sprache* ist, unterbricht die Sprache – darin unterbricht die Sprache sich nicht nur selbst, vielmehr bricht die Sprache mit sich selbst. Das Tönen der Stimme vor dem Töten der Sprache bricht mit der Sprache, indem die Töne der Stimme die Verbindung zum Töten der Sprache abbrechen. Im Tönen der Stimme vollzieht sich ein Bruch mit dem Töten der Sprache. Dem Tod in der Sprache geht ein Tönen vor der Sprache voraus, das anderes ist als Sprache – von ihr unterschieden und mit ihr verbunden. Alles Töten der Sprache bedarf eines Tönens vor der Sprache, das selbst nicht Sprache ist. Dem Tod geht der Widerstand vor dem Tod voraus, der zugleich von ihm bewirkt wird.

Das Kunstwerk verwirklicht die Struktur des modernen Werks, weil es an dieses reine Vermögen zur Sprache erinnert, das erst im Unvermögen zu

Sprechen sich realisiert. Wenn im Stammeln, Stottern und Stolpern der Stimme die Sprache ausgesetzt wird, dann entsetzt sie sich darin der semantischen Hegemonie, die das Phonetische verdrängt und versklavt. Zugleich zeigt der Film, dass die Kunst die Nichtsprache in die Sprache fallen lässt, sie zum verstummen bringt, um ihren Zwängen des Unterscheidens und Scheidens zu entkommen. Das Kunstwerk ist ein Widerspruch zu den Widersprüchen, weil es nicht nur vorführt, wie verletzend der Abbruch von persönlichen Beziehungen sein kann – sondern weil es darin zugleich aufführt, dass hierin ein Bruch mit der Sprache einhergeht. Im Bruch mit der Sprache, deren Verweise verwaisen, kollabieren zugleich die Darstellungsformen des Werks. Das Werk ist widersprüchlich verfasst, weil es etwas darzustellen versucht, was sich zugleich der Darstellung entzieht, hierin führt es sein eigenes Unvermögen der ästhetischen Darstellbarkeit vor.

Das Wissen des Namens des Anderen ist tötend, nicht tönend. Das Wissen um den Namen des Anderen ermöglicht Formen der identifizierenden Zuschreibung und Abschreibung von bestimmen Eigenschaften und Eigenheiten, die sie zugleich unmöglich machen. Das Wissen des Namens ermöglicht eine Form von Bezugnahme auf den Anderen, die in der Ermöglichung durch den Anderen verunmöglicht wird. Den Anderen mit den Namen adressieren zu können, heißt den Anderen nicht identifizieren zu können, weil das Wissen des Namens des Anderen zum eigenen Tod führt. Pauls Begehren nach Jane, das ein Begehren nach ihrem Namen ist, realisiert sich als das Begehren zur Sprache. Das Begehren zur Sprache ist das Begehren zum Tod. Das Unvermögen Pauls ein *Nichtwisser* – I don't want to know your name –, ein *Nichtsprecher* – I don't know what to call you – und ein *Nichtschreiber* – That would be like writing my name on your face – zu sein, mündet darin, nicht mehr zu sein – sie führen zur Auslöschung des Subjekts, zu dessen Tod – sie machen ihm zum *Nichtseinenden*.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Ästhetische Theorie. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1973.

Adorno, Theodor W.. Philosophie der neuen Musik. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 12.* Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1975.

Adorno, Theodor W.. Ästhetik. In: *ders. Nachgelassene Schriften, Bd. 3.* Hrsg. v. Eberhard Ortland. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2009.

Adorno, Theodor W.. Der Artist als Statthalter. In: *ders. Gesammelte Schriften, Bd. 11.* Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1974.

Bertolucci, Bernardo. Last Tango in Paris. Italien 1972.

Menke, Christoph. Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2008.

Nancy, Jean-Luc. Die undarstellbare Gemeinschaft. Edition Patricia Schwarz. Stuttgart 1988.

Seel, Martin. Das Unmögliche möglich machen. Ein avantgardistischer Begriff der Kunst. In: *ders. Adornos Philosophie der Kontemplation.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2004. S. 64–76.

Alexandra Colligs

Ästhetik als Kritik

SPIEGEL: Herr Professor, vor zwei Wochen schien die Welt noch in Ordnung …

ADORNO: Mir nicht.[1]

1 Einleitung

Mit dem Projekt der *Negativen Dialektik* radikalisiert Adorno die Tendenz der älteren kritischen Theorie, unauflösbare Widersprüche im gesellschaftlichen Ganzen aufzudecken. Herrschafts- und Repressionszusammenhänge werden als umfassende Wirklichkeit zu Ungunsten gesellschaftlicher Emanzipationspotentiale verabsolutiert. Zwar kommt Adorno immer wieder auf *Chiffren* uneingelöster Möglichkeiten zu sprechen, eine positive Ausformulierung der Maßstäbe von Kritik als Versöhnung wird jedoch verweigert. Flüchtige Ansätze positiver Kriterien einer „versprengte[n] Spur im negativen Ganzen" von „einer verschiedenen Farbe"[2] lassen sich dennoch in Adornos ästhetischer Theorie aufweisen, welche die bis dahin strikt unversöhnbaren Gegensätze von Begriff und Sache, von Subjekt und Objekt zumindest im *Als ob* des Scheins zusammendenken kann. Die ästhetische Theorie nimmt bei Adorno daher einen besonderen Platz ein, wenn es um die Frage nach Kritik und Versöhnung geht oder darum, Emanzipationshoffnungen in der Gesellschaftsanalyse der kritischen Theorie aufzufinden. Eine exponierte Rolle in den Untersuchungen von Entfremdungsdynamiken und Herrschaftsmechanismen angesichts der Erfahrung des Faschismus spielt für die Frankfurter Schule dabei die Genese und Produktion des Subjektes als

1 *Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. SPIEGEL-Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno.* S. 204–209.

2 Adorno. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. S. 370.

Geschichte der Verinnerlichung gesellschaftlicher Normen, Verbote und Widersprüche. Von Adorno und Horkheimer wird besonders die *bürgerliche Subjektivität* als eine Subjektivierungsform in den Mittelpunkt gerückt, in welcher sich der Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Faschismus angelegt findet. Meine hier vorgestellten Überlegungen über *Ästhetik als Kritik* folgen diesem Gedankengang und versuchen, verschüttete Potentiale gesellschaftlicher Emanzipation aus der Möglichkeit einer Veränderung der Subjektform in der ästhetischen Erfahrung abzuleiten.

Im ersten Schritt werde ich zunächst unter Rückgriff auf Immanuel Kant und Nelson Goodman den Begriff des Ästhetischen klären, der für erste Überlegungen eine Rolle spielen soll. Ihre kompatiblen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen erlauben es, beide Ansätze zu einem Gesamtkonzept des Ästhetischen zusammenzuführen, welches sowohl *rezeptionsästhetische* wie *werkimmanente* Charakteristika benennen kann. Im zweiten Schritt werde ich den Zusammenhang zwischen Ästhetik und gesellschaftlichen Emanzipationspotentialen näher beleuchten und dabei zwei Traditionslinien ausdeuten. Drittens möchte ich dann die im zweiten Schritt dargelegten Theorieströnge gegeneinander lesen und über den Begriff der *ästhetischen Erfahrung* auf die mit ihr einhergehende Subjekttransformation übertragen. Abschließend werde ich einen Ausblick geben, wie sich der Thematik in weiteren Untersuchungen genähert werden kann.

2 Das Ästhetische als unbestimmte (Teil-)Aktivität des Subjekts

Zentral für die hier entwickelte Definition des Ästhetischen ist zum einen die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entwickelte Formel des Schönen als einer *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*[3]*,* zum anderen der Symptomkatalog des Ästhetischen, den Nelson Goodman in den *Sprachen der Kunst* erstellt.
Auf das kantische Schöne trifft zu, was Jacques Derrida bezüglich der Strukturalität von Struktur allgemein festhält: Die Abwesenheit eines Zentrums als bestimmendes *telos* und die gleichzeitige Anwesenheit als Organisationsprinzip erlaubt ein „Spiel der Elemente im Inneren der Formtotalität“[4]. Bei Kant ist dies das Spiel von Einbildungskraft innerhalb der Regelförmigkeit des Verstandes. Dem Schönen wird die besondere Eigenschaft zugeschrieben, ei-

3 vgl. Kant. *Kritik der Urteilskraft*. S. 100 ff.
4 Derrida. *Die Schrift und die Differenz*. S. 422.

ne Form zu besitzen, „die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde."[5] Das charakteristische Verhältnis der Übereinstimmung vollzieht sich dabei als „Nebenprodukt" der grundsätzlich nicht zielgerichteten Aktivität der Einbildungskraft. Die Beispiele dafür, was Kant als *freie Schönheit* gilt, illustrieren das: Viele der von Kant paradigmatisch herangezogenen Erscheinungsformen „freier Schönheit", beziehen sich auf parergonale, arabeske Gebilde.[6] Sie haben rahmenhaften, formalen Charakter und werden üblicherweise eher als Beiwerk verstanden: Blumen, von denen niemand sagen könne, „was für ein Ding [das] sein soll", „Laubwerk zu Einfassungen" welches „für sich nichts [bedeutet]" und die „ganze Musik ohne Text."[7]
In dem Vergleich von „freier" und „bloß anhängender Schönheit"[8] wird der entscheidende Punkt nochmal deutlich: Freie Schönheit setzt „keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll"[9] und entzieht sich so jeder Definition, die versucht, einen Zweck festzulegen. Die Abwesenheit eines Zwecks macht das Geschmacksurteil *rein*[10], bedingt die *Freiheit* der Einbildungskraft und das *Spiel* der Erkenntnisvermögen.
Gleichzeitig muss es aber einen Zweck geben, der als Strukturprinzip funktioniert, um zur *Gesetzmäßigkeit* ohne Gesetz, *Zweckmäßigkeit* ohne Zweck, *Regelmäßigkeit* ohne Regel zu gelangen: Das Zentrum der azentrischen *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* des Schönen muss seine Funktion von einem *Nicht-Ort* aus erfüllen. Für die schöne Kunst ist dieser Nicht-Ort die Regelhaftigkeit des Naturschönen. Schöne Kunst ist für Kant in erster Linie *Genie-kunst* und das Genie das Einfallstor, durch welches die Natur der Kunst die Regeln gibt.[11] Die Regeln des Naturschönen bilden somit das Strukturprinzip des Kunstschönen, die Natur ist der Nicht-Ort der Kunst.

---

5 Kant. *Kritik der Urteilskraft*. S. 99.
6 vgl. Dünkelsbühler. *Kritik der Rahmen-Vernunft. Parergon-Versionen nach Kant und Derrida*.
7 Kant. *Kritik der Urteilskraft*. S. 83 f.
8 ebd.
9 ebd.
10 „In der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein. Es ist kein Begriff von irgend einem Zweck, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objekt dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in der Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde". (a. a. O., S. 84.)
11 a. a. O., S. 208.

Dieser Verweis auf das Naturschöne erfüllt gleichzeitig den Zweck, Ästhetik und Moral engzuführen. Denn das Naturschöne ist bei Kant Produkt eines Willens, der *notwendig* mit dem moralischen Gesetz übereinstimmt und nicht *genötigt* werden muss, im Gegensatz zum menschlichen Willen.[12] Das Schöne kann deswegen über die vier von Kant angeführten Merkmale der Analogie hinaus[13] das Symbol des Sittlich-Guten sein, weil es die formale Struktur des kategorischen Imperativs abbildet. Kant behauptet folgerichtig auch einen Zusammenhang zwischen der Eigenschaft, eine moralische Gesinnung zu haben und Gefallen am Schönen zu finden.[14] Denn nur, wenn es eine Form von vorbegrifflichem Wissen und eine Neigung zum Guten gibt, kann Kant davon ausgehen, dass die sinnlichen Voraussetzungen vorhanden sind, derer es bedarf, um über das Schöne richtig zu urteilen.

Ein weiterer bemerkenswerter Punkt in Kants Ästhetik ist der Modus der *aktiven Rezeptivität*, in dem sich das Geschmacksurteil vollzieht. Die Zweckmäßigkeit, Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit ohne Zweck, ohne Regel oder ohne Gesetz wird in das Mannigfaltige ebenso *hineingelegt*, wie auch *vorgefunden*. Apriorische Erkenntniskategorien und die produktive Einbildungskraft übernehmen eine aktive Funktion in der Konstitution des Schönen: Was wir als schön empfinden, ist das, was wir in das Mannigfaltige hineinlegen.[15] Die in der empirischen Erkenntnis zwischen den Vermögen bestehende Hierarchie wird hier umgekehrt. Die Dominanz der Verstandestätigkeit weicht dem Primat der Einbildungskraft, sodass nun „der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten [ist]“.[16] Wie dieses Moment des ästhetischen Urteils in Verbindung mit politischen Überlegungen stehen kann, zeigt Jacques Rancières Idee des „emanzipierten Zuschauers“, welche die *aktive* Interpretation mit der Autonomie des/ der Rezipierenden in Verbindung zu bringen sucht und darin einen Zusammenhang mit politischer Handlungsfähigkeit stiftet.[17]

Die *rezeptive* Seite des kantischen Urteils dagegen legt nahe, dass das Mannigfaltige in einer spezifischen Weise gegeben und vorstrukturiert sein muss, damit empirische Erkenntnis stattfinden und auch, damit die Kategorie des

12 Zum Unterschied zwischen „heiligem“ und „gutem“ Willen vgl. Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*. S. 194.

13 vgl. Kant. *Kritik der Urteilskraft*. S. 256 f.

14 „Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten“ (a. a. O., S. 184.).

15 a. a. O., S. 352.

16 a. a. O., S. 101.

17 vgl. Rancière. *Der emanzipierte Zuschauer*.

„Zweckmäßigen“ Anwendung finden kann. Bei Kant heißt diese Bedingung der Möglichkeit von Verstandestätigkeit *ursprüngliche Apperzeption* des Mannigfaltigen:

> „Das erste was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das M a n n i g f a l t i g e der reinen Anschauung; die S y n t h e s i s dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis E i n h e i t geben und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes und beruhen auf dem Verstande.“[18]

Abgesehen davon, dass das Mannigfaltige in irgendeiner Weise in der reinen Anschauung *gegeben* sein muss, damit die zwecklose Zweckmäßigkeit des Schönen im Geschmacksurteil aktiv rezipiert werden kann, sagt Kant allerdings wenig zu der Objektseite des Schönen. Die angeführten Beispiele freier Schönheit deuten jedoch darauf hin, dass eine werkästhetische Umformulierung der kantischen Ästhetik möglich sein sollte, bei der insbesondere die relative, weil momenthafte Unbestimmtheit in der Strukturierung des ästhetischen Materials im Mittelpunkt steht. Eine solche Reformulierung begegnet der Gefahr, zu weit in den idealistischen Subjektivismus abzudriften, dem ein an Kant geschultes Ästhetik-Verständnis ausgesetzt ist.

Und wie anhand der genannten Beispiele klar geworden sein sollte, gibt es bei Kant natürlich eine Differenzierung zwischen ästhetischen und nichtästhetischen Gegenständen und also zwischen Objekten, die sich für ästhetische Erfahrungen eignen und solchen, die es nicht tun. Als Ergänzung zu der bisher skizzierten Vorstellung des Ästhetischen sollen daher im Folgenden mit Hilfe Nelson Goodmans einige werkästhetische Aspekte expliziert werden.

3 Die Werkseite des Ästhetischen

Goodman teilt mit Kant grundlegende erkenntnistheoretische Prämissen über die Nichtverfügbarkeit eines reinen Zugangs zur Welt, entwickelt die Merkmale des Ästhetischen aber aus einer primär objekt- bzw. werkästhetischen Perspektive. Kant und Goodmans Überlegungen sind daher kompatibel und gleichzeitig komplementär.

18 Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. S. 155.

Goodman entwickelt in den *Sprachen der Kunst* in Abgrenzung zu Notationssystemen vier Symptome des Ästhetischen: erstens *Semantische Dichte*, zweitens *Syntaktische Dichte*, drittens *Relative Fülle* und viertens *Exemplifikation*.[19] Die *ästhetischen Objekte* lassen sich so als Dinge beschreiben, die Material zu Zwecken der Darstellung des Signifikats in Signifikanten strukturieren und zwar in einer Weise, die eine Überdetermination auf der Bedeutungsebene erzeugt. Zusammengenommen gelten die genannten Symptome als hinreichend, einzeln jedoch als nicht notwendig, um das Vorliegen eines Kunstwerkes festzustellen. Goodman geht es in diesen Überlegungen vor allem darum, die Seinsweise des Ästhetischen mittels eines analytischen Vokabulars zu entmystifizieren, indem er darlegt, wie Systeme der Bezugnahme *Fülle* und *Dichte* möglicher Bedeutungen erzeugen. Die Bezugnahme erfolgt durch Symbole und ist nie direkter Zugriff, sondern immer *Repräsentation als*. Es gibt folglich, wie bei Kant, auch keinen Zugang zu den *Dingen an sich*, sondern Perspektiven, die Ergebnis (variabler) Überformung von Welt sind. Dass das Schöne bei Kant auch als *Symbol* des Sittlich-Guten eingeführt wird, kann mit Goodman damit erklärt werden, dass sich der Analogieschluss, welcher der Symbolisierung zu Grunde liegt, aus Berührungspunkten der Bezugnahmesysteme des Schönen und des Sittlich-Guten ergibt.

Für Goodman ist Kunst immer eingebettet in ein Symbolsystem, das aus einem Symbolschema und seinem korrelierten Bezugnahmegebiet besteht. Der im Kontext der Betrachtung der ästhetischen Erfahrung relevante erkenntnistheoretische Aspekt ergibt sich daraus, dass die durch Kunst evozierten Emotionen bei Goodman *kognitive* Funktionen haben. *Metaphern* werden so zum Beispiel als neue und kreative Weisen verstanden, Wahrnehmung zu organisieren, bei denen ein bestehendes Schema auf ein anderes Gebiet angewendet wird. Je öfter eine Metapher verwendet wird und sich im Gebrauch verfestigt, desto mehr schwindet ihre – wiederum metaphorische – *Lebendigkeit*. Es gibt mit der Zeit also *tote Metaphern*, die nicht mehr als solche wahrgenommen werden und somit keinen kognitiven Effekt mehr haben. Gemeint sind hierbei bestimmte Farben, um Stimmungen zu beschreiben, abgegriffene Wendungen wie „Feuer der Liebe“ und einzelne Worte, die in der Regel überhaupt nicht mehr als Metapher wahrgenommen werden, wie „Tischbein“ oder „Handschuh“.[20]

19 vgl. Goodman. *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. S. 232.
20 vgl. a. a. O., S. 73 ff.

Die von Goodman formulierten Symptome laufen einer solchen Erstarrung entgegen und systematisieren den charakteristischen Überschuss des Ästhetischen. Eine kurze Textstelle aus den *Sprachen der Kunst* soll zum Ende dieses Abschnitts einen Eindruck vermitteln, wie das praktisch gemeint sein kann. Goodman verdeutlicht hier anhand des Unterschiedes zwischen der Betrachtung einer Skizze und eines Diagramms die Bedeutung von *syntaktischer Dichte* und *Symbolfülle*:

> „Vergleichen wir den Ausschnitt eines Elektrodiagramms mit einer Zeichnung des Fudschijamas von Hokusai. Die schwarzen Schlangenlinien auf weißem Hintergrund können in beiden Fällen exakt dieselben sein. Und doch ist das eine ein Diagramm und das Andere ein Bild. Worin liegt der Unterschied? […] Der Unterschied ist syntaktisch: Die konstitutiven Aspekte des diagrammatischen Charakters sind, verglichen mit den pikturalen, ausdrücklich und eng begrenzt. […] die Symbole in dem pikturalen Schema sind relativ *voll*."[21]

Für das Verstehen des Bildes spielt jede Verdickung oder Verdünnung der Linie, ihre Farbe, der Kontrast mit dem Hintergrund usw. eine Rolle, während das für ein Diagramm relevante Merkmalsspektrum kleiner und anders gelagert ist.

An diesem Beispiel wird auch der Aspekt deutlich, den alle Symptome des Ästhetischen bei Goodman aufgreifen: Das Ästhetische wird als Arrangement von Zeichen und Bedeutung gedacht, für das ein Moment des Unbestimmten konstitutiv ist, weil die zueinander in Bezug gesetzten Ebenen nie ineinander aufgehen können. Jede Form von begrifflicher Sinnkonstruktion, die zur Deutung des Ästhetischen angewendet wird, ist daher immer fragil und kann nur im Wissen um ihre eigene Unvollständigkeit bestehen. Für die Rezeption bedeutet dies, dass das ästhetische Objekt im Rezipierenden ein Zaudern zwischen dem im Bedeutungsbezug gebildeten ästhetischen Signifikanten und dem überschüssigen Material auslöst, bei dem es sich gegen ein Verstehen sperrt, das mit Adorno *identifizierend* oder *automatisiert* genannt werden kann.[22]

---

21 a. a. O., S. 212 f.

22 Zur Darlegung von Adornos Entwurf einer der automatischen Wiederholung und Identität entgegengesetzten *negativen Ästhetik* vgl. Menke. *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. S. 28 f.

4 Ästhetische Erfahrung

Vor dem Hintergrund dieses Ästhetik-Konzepts kann eine Neu-Formulierung dessen vorgenommen werden, was es heißt, eine *ästhetische Erfahrung* zu machen. Das Ereignis, das bei Kant als ein *Spiel* der Erkenntniskräfte bezeichnet wird, kann unter Verzicht auf die starken metaphysischen Hintergrundannahmen, die Kant zum Teil macht, aktualisiert werden. Mit Hilfe pragmatistischer Sprachüberlegungen können a priorische Erkenntniskategorien als sozialontologisch quasi begriffliche Erkenntnisbedingungen lesbar gemacht werden, deren Genese aus der sozialen und sprachlichen Wirklichkeit der Subjekte erklärbar ist. Das Ästhetische wird dann als ein Phänomen beschreibbar, dessen Erfahrbarkeit und Definition sich aus der lebensweltlichen Prägung von Subjekten ergibt, die sowohl sozio-kulturelle Aspekte, als auch idiosynkratische Vorlieben umfassen kann, diese im selben Moment aber auch überschreitet, indem sie ins Spiel versetzt, was in Gewohnheiten verfestigt ist. Das kantische Spiel der Erkenntniskräfte wird so als eine Auflösungserfahrung beschreibbar, die durch eine Denkbewegung abseits der gewohnheitsmäßigen Erkenntniskategorien ausgelöst wird. Sie bewirkt eine zeitweilige Veränderung der Empfindung jener Einheit, welche gewöhnlich das Subjektsein begleitet. Die so verstandene ästhetische Erfahrung ist offensichtlich gerade für jene gesellschaftskritischen Überlegungen interessant, welche der Subjektformation einen zentralen Stellenwert einräumen.

Im folgenden Abschnitt sollen zunächst zwei exemplarische Traditionslinien dargestellt werden, die den Zusammenhang von Ästhetik und gesellschaftlichem Emanzipationspotential aufgreifen. Im Anschluss soll gezeigt werde, wie sich die hier angestellten Überlegungen zur ästhetischen Erfahrung auf die Frage nach Subjekttransformation anwenden lassen. Hierbei wird wiederum von Kant ausgegangen, dessen Überlegungen die Basis für das dargelegte Verständnis ästhetischer Erfahrung waren.

5 Ästhetik und gesellschaftliche Emanzipationspotentiale

Die enge Verschränkung von Ästhetik und Freiheit, in Folge derer das Schöne auch als Symbol des Sittlich-Guten gelten kann, erlaubt einen Zugang zur *Kritik der Urteilskraft*, die jene stärker hinsichtlich ihrer gesellschaftspolitischen Motive ausdeutet.

Sowohl Hannah Arendt[23] als auch Pierre Bourdieu[24] haben einen solchen Versuch unternommen. Die Gegenüberstellung ihrer Lesarten ist aufschlussreich, weil sie sich entgegenstehen und darin zwei charakteristische Zugänge sichtbar machen, welche den Umgang mit dem Ästhetischen aus einer politisch motivierten Perspektive betreffen. Arendt wie Bourdieu wählen als Ausgangspunkt ihrer Analyse die formale Struktur des Schönen, die von keinem Zweck bestimmt wird und übertragen sie auf die Form des demokratischen Gemeinwesens. Während Arendt die Konstruktion nun als reale Offenheit versteht, die allem Ausgeschlossenen Partizipation anbietet, deutet Bourdieu sie als nur *vermeintlich* offene Struktur, die unter dem Vorwand des Kontextlosen Gleichheit vorspiegelt, wo keine ist und auf diese Weise als Ideologie funktioniert.
Während Arendt die begriffliche Unbestimmtheit der azentrischen Struktur der Zwecklosigkeit als Möglichkeit für eine demokratische Bestimmung versteht, deutet Bourdieu sie als nur *scheinbar* offene Oberfläche, die im Interesse von Machtkonstellationen ein zu Grunde liegendes sozio-kulturell präformiertes Geschmacksurteil zu naturalisieren versucht. Diese beiden konträren Deutungen Arendts und Bourdieus sind exemplarische Stellungnahmen in einer Kontroverse über die Frage, ob die Unbestimmtheit im Ästhetischen als reale Offenheit verstanden werden kann, oder ob sie die damit verbundene Beweglichkeit von Machtverhältnissen nur im Schein zulässt.

Ersteres formuliert beispielsweise Friedrich Schiller in direkter Nachfolge Kants als zentrales Theorem, wenn er das ästhetische Spiel als die nichtzielgerichtete Aktivität exponiert, in der allein sich die menschliche Natur entfalten könne.[25] In der Tradition dieser Denkfigur des deutschen Idealismus stehen auch die poststrukturalistischen Theoriebildungen, die behaupten, durch das Ästhetische in Form von Zeichenspielen oder als existentiell-überschreitender Selbstentwurf sei eine partielle Umkehrung der als primär angenommenen Unterwerfung des Subjektes möglich.[26] Diese Konzeptionen von Befreiung aus Unterdrückungszusammenhängen kombinieren kritische aufklärungsskeptische Gesellschaftsanalysen mit den optimistischen Erwartungen der Frühromantiker, welche in den Überschuss des Ästhetischen die

23 vgl. Arendt. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*.
24 vgl. Bourdieu. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*.
25 vgl. Schiller. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. S.116 ff.
26 In dieser Weise versteht zum Beispiel Judith Butler Sprachspiele, sowie die parodistische Inszenierung von Rollenmustern als Ressource für gesellschaftliche Veränderungen. (vgl. Butler. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*.)

Hoffnung auf einen realen Ausbruch aus der als bedrückend empfunden Lebenswelt setzen. In der jüngeren Zeit wurde außerdem von Juliane Rebentisch argumentiert, dass das Ästhetische als Form der ironischen Distanzierung genuin mit Gesellschaftskritik verhaftet sei.[27]

Diesen positiven Erwartungen, die an die Ästhetik geknüpft werden, stehen auf der anderen Seite Einschätzungen gegenüber, welche das Moment des Unbestimmten mit herrschenden Unterdrückungszusammenhängen[28] in Verbindung bringen und darin Bourdieus Standpunkt ähnlich sind. Diese Kritiklinie kann sich darauf berufen, dass die vermeintliche Einlösung von Versprechen und das Gewähren von Freiheiten auf einer bloß ästhetischen Ebene ideologische Funktionen übernehmen, die zur Stabilisierung des Bestehenden beitragen. Zudem kann argumentiert werden, dass die durch das Spiel mit dem Unbestimmten generierte Beweglichkeit intrinsischer Bestandteil eines konformistischen Innovationszwangs ist, der mit Warenförmigkeit einhergeht und welcher längst nicht nur die Waren, sondern auch die Subjekte betrifft, die ihre Arbeitskraft verkaufen müssen.[29] Kreativität und Beweglichkeit lassen sich in diesem Begriffsrahmen als Zwänge beschreiben, die sich isomorph zu den Anforderungen neoliberaler Leistungsprofile verhalten.[30]

6 Subjektformierung und ästhetische Erfahrung

Überträgt man diese Überlegungen auf die Stellung der ästhetischen Erfahrung und die mit ihr einhergehende Auflösung der Subjektformierung, kann die Rezeptionserfahrung des Ästhetischen in Bezug auf die Subjektkonstitution auf zwei Weisen gelesen werden:
Abhängig davon, wie die zu Grunde liegende Beziehung und der wechselseitige Einfluss zwischen dem einzelnen Subjekt und der gesellschaftlichen Rahmung verstanden wird, kann die ästhetische Subjekt-Öffnung entweder als Ressource des möglichen Widerstandes gegen vermeintlich rationale Im-

27 vgl. Rebentisch. *Die Kunst der Freiheit*.

28 Gemeint sind hier multiple Systeme von Unterdrückung und Diskriminierung, die neben Herrschaftsverhältnissen in Kategorien von Geschlecht, Ethnizität und Klasse auch die sexuelle Orientierung, die angenommene Leistungsfähigkeit usw. betreffen.

29 Ausgearbeitet wurde diese Figur zum Beispiel in Ulrich Bröcklings Terminus vom *unternehmerischen Selbst* . (vgl. Bröckling. *Das Unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform.)*

30 Detailliert aufgezeigt wird dies von Ève Chiapello und Luc Boltanski in ihrem Werk *Der neue Geist des Kapitalismus*.

perative der Leistungsgesellschaft verstanden werden, als eine Möglichkeit Subjektformen aufzubrechen und eine Praxis zu entwickeln, die sensibel für das Mannigfaltige und Ausgeschlossene bleibt, für das Besondere und seinen Eigensinn.[31] Oder aber die zeitweilige Auflösung der Subjektkonstitution organisiert das Selbst nur umso effektiver gemäß bestehender Machtbeziehungen, indem es die Anpassung durch Flexibilisierung ermöglicht oder die Kunst zur, wie Nietzsche es nennt, bloßen „Erholung und ***Zerstreuung***" für die „***Abendstunden*** eines Arbeitstages" wird.[32]

Die beiden dargestellten konträren Bewertungen bezüglich des Zusammenhangs von ästhetischer Erfahrung und gesellschaftlichem Emanzipationspotential entsprechen in ihren Zügen einer Differenzierung, die Luc Boltanski zwischen radikaler und reformistischer Kritik macht.[33] Während reformistische Kritik ihm zufolge auf ein besseres Funktionieren der bestehenden „Realität" zielt, die vor dem Hintergrund der „Welt" (die einem weiteren Begriff von Wirklichkeit entspricht) durch Institutionen bestätigt werden muss, stellt die radikale Kritik die Bedingungen dieser Realität in Frage und beleuchtet ihre ethische und soziale Qualität.
Aus dem Bisherigen ist deutlich, dass Ästhetik sich als transzendierende Ressource zweifellos für eine radikale Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen, beziehungsweise an einem bestimmten Gebrauch von begrifflicher Vernunft, Zwecksetzung und damit verbundener Ausübung von Herrschaft eignet. Damit diese Funktion erfüllt werden kann, bedarf es aber auch noch einer über die Analyse der ästhetischen Subjekttransformation hinausgehenden materiellen Analyse der Kontexte, in denen ästhetische Erfahrungen gemacht werden können. Denn die Beschaffenheiten der Kontexte sind gleichfalls Elemente der ästhetischen Erfahrung. Die symbolische Ordnung von Kontexten bestimmt nicht nur, wo ästhetische Erfahrungen gemacht werden müssen, damit sie als solche gelten, sondern meist auch von wem und zu welchem Zweck. Solange die Institutionen, in denen ästhetische Erfahrungen gemacht werden können, Orte sind, die nach den Maßgaben instrumenteller Vernunft und Warenförmigkeit eingerichtet sind und welche der ästhetischen Erfahrung einen Status zuschreiben, der diese ausschließlich dem Bereich des Nichtnützlichen

31 In Adornos Theorie spielt diese Kompetenz als *mimetisches Vermögen* eine entscheidende Rolle. (vgl. Adorno. *Ästhetische Theorie.*)
32 Nietzsche. *Menschliches, Allzumenschliches 2. Band*. S. 237.
33 vgl. Boltanski und Honneth. *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates*. S. 102 ff.

zuweist, wird sie der Rückbindung an Reflexion und dem Raum der Gründe entzogen. Ästhetik kann so wenigstens nicht das volle Potential ihrer Kritikfähigkeit entfalten, sondern wird immer wieder in die falsche Versöhnung gezwungen. Das Einüben einer bestimmten Form des Denkens, das mit Adorno zu beschreiben wäre als ein Denken, das dem verdinglichten, warenförmigen Denken entgegengesetzt ist – ein aktiver Versuch, das Nichtidentische nicht zu vergessen und sensibel für das Ausgeschlossen zu bleiben – verbleibt somit in der Position reformistischer Kritik, anstatt radikal kritisch wirksam zu werden. Um mit den Worten Walter Benjamins zu schließen, muss es also weiterhin um die Frage gehen, wie Ästhetik politisiert werden kann, statt Politik zu ästhetisieren.[34]

Literatur

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Ästhetische Theorie. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970.

Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. SPIEGEL-Gespräch mit dem Frankfurter Sozialphilosophen Professor Theodor W. Adorno. In: *DER SPIEGEL 19 (1969)*. S. 204–209.

Arendt, Hannah. Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Piper. München 1998.

Benjamin, Walter. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Suhrkamp. Berlin 2013.

Bolanski, Luc und Chiapello, Ève. Der neue Geist des Kapitalismus. UVK Verlagsgesellschaft. Konstanz 2003.

Bourdieu, Pierre. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1998.

Bröckling, Ulrich. Das Unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2007.

Butler, Judith. Hass spricht. Zur Politik des Performativen. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2006.

34 vgl. Benjamin. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*.

Demmerling, Christoph. Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1994.

Derrida, Jacques. Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1972.

Dünkelsbühler, Ulrike. Kritik der Rahmen-Vernunft. Parergon-Versionen nach Kant und Derrida. Fink. München 1991.

Goodman, Nelson. Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1995.

Jaeggi, Rahel und Wesche, Tilo (Hrsg). Was ist Kritik. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2013.

Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Meiner. Hamburg 1998.

Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. Reclam. Stuttgart 2005.

Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. Meiner. Hamburg 2006.

Nietzsche, Friedrich. Menschliches, Allzumenschliches 2. Band. Meiner. Hamburg 2013.

Rancière, Jacques. Das Unbehagen in der Ästhetik. Passagen-Verlag. Wien 2008.

Rancière, Jacques. Der emanzipierte Zuschauer. Passagen-Verlag. Wien 2009.

Rebentisch, Juliane. Die Kunst der Freiheit. Suhrkamp. Berlin 2012.

Schiller, Friedrich. Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Reclam. Stuttgart 2005.

Paul Stephan

Nietzsches Kritik an der Versöhnung als Versöhnung mit dem Schlechten? Oder: Wahnsinn oder Kommunismus

I Ausgangskonstellation

Ein nur selten angesprochenes Thema in der Adorno-Rezeption ist der massive Einfluss, den Nietzsche auf ihn ausübte. Dieser Einfluss, den Norbert Rath in seinem Aufsatz *Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos* auf philologischer Ebene sehr genau nachwies, wäre aus philosophischer Perspektive genauer zu untersuchen hinsichtlich seiner systematischen Relevanz.[1]

1 Gründe für diese Forschungslücke mögen zum einen sein, dass *Adorno* seinen Nietzscheanismus in seinen publizierten Schriften kaum durchblicken lässt, es eine ‚Lücke' auch insofern gibt, als dass eine mit den Aufsätzen *Heideggers* vergleichbare explizite umfassende *Nietzsche*-Interpretation *Adornos* fehlt. Eine solche wäre aus seinen Schriften erst zu rekonstruieren. (Über die Gründe für diese ‚Lücke' seitens *Adorno* lässt sich nur spekulieren.) Der entscheidendere Grund scheint mir jedoch darin zu liegen (würden die expliziten Äußerungen *Adornos* zu *Nietzsche* doch genug Material für eine intensive Forschung zu dieser Thematik abgeben), dass es insbesondere nach der massiven *Nietzsche*-Kritik durch *Jürgen Habermas* – die ja nicht zufällig in *Der philosophische Diskurs der Moderne* zugleich eine Kritik an *Adorno* und *Horkheimer* ist – eine gewisse Voreingenommenheit im Lager der Anhänger der ‚Frankfurter Schule' wie auch umgekehrt im Lager der *Nietzsche*-Forschung gibt, sich dieser Thematik überhaupt zu widmen. *Adorno* wird lieber in einer Tradition mit *Kant*, *Hegel*, *Marx* und *Freud* gelesen, die wesentlichen Beeinflussungen *Adornos* durch *Nietzsche*, aber auch *Kierkegaard* und *Husserl*, fallen dabei weitgehend unter den Tisch. Dies ist ein trauriges Missverhältnis, werden so zentrale Philosopheme *Adornos*, die er von den drei benannten Denkern entnimmt (wie insbesondere seine Wissenschafts-, Moral- und Philosophie-Kritik und seine erkenntnistheoretische Insistenz auf dem ‚Nichtidentischen'), doch unverständlich und eine leichte Beute für eine neo-idealistische Kritik alla *Habermas*. Die oft beklagte Abkehr der auf *Habermas* folgenden Generationen der ‚Frankfurter Schule' von *Adornos* ursprünglicher materialistischer Grundposition dürfte also nicht unwesentlich als eine Abkehr von (*Adornos*) *Nietzsche* zu interpretieren sein. Zugleich wäre eine Besinnung auf *Adornos* Nietzscheanismus aber auch eine vorzügliche Gelegenheit, die ebenfalls auf *Habermas* zurückgehende Spaltung zwischen ‚französischer'

Adornos *negative Dialektik* kann als ein Denken gefasst werden, das gerade in der Kritik an der Versöhnung von Widersprüchen besteht. Bestehende Versöhnungskonzepte werden immer wieder als scheinhaft entlarvt und im Namen eines emphatischen Begriffs von wahrer Versöhnung zurückgewiesen. Dies steht im erklärten Gegensatz zur ‚positiven Dialektik' Hegels. Gegen Hegels Behauptung einer Synthese aller existierenden Widersprüche im System macht Adorno das sich allen logischen wie sozialen Systemen entziehende Moment stark, das er als das ‚Nichtidentische' bezeichnet. Gleichzeitig weist Adorno jedoch immer wieder auch Ansätze zurück, die die Unversöhnlichkeit verabsolutieren und zu einer ontologischen Konstante erklären. An der Versöhnung wenigstens als regulativer Idee hält er dezidiert fest. Dazu führt er vermeintlich unversöhnliche ewige Widersprüche auf zeitliche, geschichtliche zurück. Sie werden somit als endlich und, wenigstens prinzipiell, lösbar ausgewiesen.

In Nietzsches Philosophie ist nun Adornos Methode der „negativen Dialektik" bereits angelegt.[2] Im Folgenden soll gezeigt werden, wie diese ‚negative Dialektik' bei Nietzsche genau funktioniert und warum sie der von Adorno kritisierten Ontologisierung zum Opfer fällt. Anspruch ist dabei allerdings – hier wiederum Adornos Methode der immanenten Kritik folgend – an Nietzsche nichts (oder doch: möglichst wenig) Äußerliches heranzutragen, sondern die Widersprüche aus seinem Denken selbst zu entfalten. Allerdings sollen von Nietzsche ausgehend auch einige Probleme, mit denen Adornos Position behaftet ist, aufgezeigt und eine alternative Lösung entwickelt werden.

Die Problematik von Nietzsches negativer Dialektik soll dabei zunächst anhand seiner ersten publizierten Schrift, der *Geburt der Tragödie*, eingeführt werden (II), um sie dann auf dem höchsten Abstraktionsniveau seiner „Metaphysik" zu diskutieren (III). Anhand der *Genealogie der Moral* soll im Anschluss gezeigt werden, dass auch in Nietzsches Denken selbst jedoch die Historizität der scheinbar überzeitlichen Widersprüche seiner „Metaphysik" durchaus reflektiert wird (IV) und so – wenn dies auch eine von Nietzsche nicht ausgeschöpfte Möglichkeit seines eigenen Denkens ist – einer histori-

---

und ‚deutscher' ‚kritischer Theorie' zu kitten: Beide Richtungen ließen sich als Formen des Linksnietzscheanismus verstehen.

2 *Adorno* macht daraus an entscheidenden Stellen keinen Hehl. So sagt er in der *Vorlesung über Negative Dialektik*: „[D]ieses Programm [das Programm negativer Dialektik; P. S.] nähert sich historisch vielleicht am meisten dem, was Nietzsche in dieser Hinsicht vorgeschwebt hat." (S. 65.)

schen Lösung zugeführt werden könnten in Form einer klassenlosen Gesellschaft (V). Abschließend soll dann der Gegensatz der so gewonnenen linksnietzscheanischen Position zu Adornos pointiert werden (VI).

II Konstellation der *Geburt der Tragödie*

Negative Dialektik liegt bereits Nietzsches erster Publikation, der *Geburt der Tragödie*, zu Grunde. In nuce ist hier bereits die gesamte Problematik seines späteren Werkes enthalten. Nietzsche beschreibt hier das Dionysische und das Apollinische als metaphysische Grundprinzipien, die für das Phänomen ‚Kunst' grundlegend sind. Das Dionysische bringt er mit dem Rausch in Verbindung. Der Rausch wird dabei selbst als Zustand beschrieben, in dem Widersprüche versöhnt werden, und zwar auf drei Ebenen: Der Widerspruch zwischen Ich und Leib, der Widerspruch zwischen den Subjekten untereinander (hierzu zählen auch soziale Entfremdungsverhältnisse) und der Widerspruch zwischen Ich und Außenwelt. Alle diese drei Widersprüche sind einerseits grundlegend für die menschliche Zivilisation, andererseits bringen sie aber auch große Leiden hervor. Der Rausch ist somit permanente Versuchung wie auch Bedrohung der menschlichen Zivilisation. In seiner Reinheit ist der Rausch dem zivilisierten Subjekt unerträglich – er muss in irgendeiner Weise erträglich gemacht werden. Hier kommt der Traum, das Apollinische, ins Spiel. Er legt sich gewissermaßen über den Rausch als ihn verdeckende Illusion, die es jedoch zugleich ermöglicht, ihn überhaupt ertragen und somit wenigstens näherungsweise genießen zu können.

Im idealen Kunstwerk darf somit weder das rauschhafte noch das traumhafte Moment ein Übergewicht bekommen, sondern beide müssen sich wechselseitig ergänzen. Der Rausch ermöglicht erst den Traum und der Traum ermöglicht erst den Rausch. Dieses Gleichgewicht sieht Nietzsche in der klassischen griechischen Tragödie verwirklicht, insbesondere bei Aischylos und Sophokles. Es ist jedoch stets prekär, insofern beide Prinzipien von sich aus kompromisslos nach Herrschaft streben und sich absolut setzen wollen. Der Rausch droht das Apollinische permanent zu verschlingen, das Apollinische will die Einheitserfahrung des Rausches am liebsten gänzlich vergessen machen und das Bewusstsein in seine Bilderwelten einlullen.

Es ist so kein Wunder, dass es nach Nietzsche nach dem kurzen Gipfelpunkt der klassischen Tragödie sofort wieder zu einer Desintegration der beiden Momente kommt. Sie manifestiert sich im sokratischen Rationalismus, der

genau das apollinische Prinzip in seiner Verabsolutierung repräsentiert. Unter der Herrschaft dieses Rationalismus verkümmert sowohl das Dionysische als auch das Apollinische: Das vom Rausch abgespaltene Apollinische wird zur abgehobenen Logik ohne Wirklichkeitsbezug, das Dionysische verkommt komplementär dazu zur plumpen Effekthascherei. Doch Nietzsche ist kein Pessimist, sondern sieht eine Wiederkehr der alten organischen Einheit der beiden Prinzipien im Wagnerschen Gesamtkunstwerk – eine Einheit, die wiederum selbst nur von kurzer Dauer sein kann.

Das ist nun offensichtlich ein Problem, ein Widerspruch im schlechten Sinne: Einerseits erhebt Nietzsche die Versöhnung von Dionysischem und Apollinischem zum Ideal, andererseits spricht er die Unmöglichkeit aus, dieses Ideal zu erreichen. Was kann dann noch der Status dieses Ideals sein? Könnte man aus Nietzsches Argumentation nicht folgern, dass seine Utopie der Versöhnung sowohl auf der Ebene des Rausches als auch auf der Ebene des Kunstwerks unsinnig ist und daher aufgegeben werden sollte zugunsten einer anderen Versöhnung – nämlich der Versöhnung genau mit der Widersprüchlichkeit der Welt?

Dies ist beim Nietzsche der *Geburt der Tragödie* denn auch explizit die soziale Funktion der Kunst: Der Kunstgenuss dient als Ventil, um die real existierende Entfremdung einmal einen kurzen Moment lang auszusetzen, zugleich aber auch immer wieder einzusehen, dass an ihr nicht gerüttelt werden darf um den Preis der Selbstvernichtung. Ganz explizit setzt er den modernen Emanzipationsbewegungen die Vision einer neuen Sklavenhaltergesellschaft[3] entgegen, die das Volk als Kompensation seines Leids mit großartigen ästhetischen Spektakeln begeistert. Durch die reale Abschaffung des Leids wird das Leben nur oberflächlich gemacht und seines tiefen Zaubers entrissen, letztendlich sind diese Bemühungen vergeblich. Die Grundwidersprüche des menschlichen Daseins bleiben auf ewig gleich und können nur in kurzen ästhetischen Höhepunkten für einen Augenblick lang überwunden werden – und das nicht real, sondern nur im geschützten Bereich der Kunst. Es geht nicht um Abschaffung, sondern ästhetische Verklärung des Leids.[4]

---

3 Noch in der *Fröhlichen Wissenschaft* heißt es dazu im programmatischen Aphorismen *Wir Heimatlosen* (377. S. 628 ff.): „[W]ir denken über die Notwendigkeit neuer Ordnung nach, auch einer neuen Sklaverei – denn zu jeder Verstärkung und Erhöhung des Typus ‚Mensch' gehört auch eine neue Art Versklavung hinzu – nicht wahr?" (S. 629.)

4 Am deutlichsten wird dies in Abschnitt 18 (GT. S. 115 ff.), wo er die Arbeiterbewegung als gefährliches Symptom einer Kultur ansieht, die (wie die moderne) „an die Stelle des metaphysischen Trostes eine irdische Konsonanz" (a. a. O., S. 115.) setzt.

Diese ewige Wiederkunft der Grundwidersprüche des Daseins impliziert aber, dass jeder Maßstab hinfällig wird, mit dem man noch falsche oder richtige Weisen des Daseins unterscheiden könnte: Alle sind von den gleichen Widersprüchen heimgesucht und somit gleich gerechtfertigt.[5] Diese Erkenntnis hat einerseits ein befreiendes, gesellschaftskritisches Potential, insofern sie deviante Individuen darin bestärkt, sich von als absolut wahr behaupteten gesellschaftlichen Normen nicht beirren zu lassen und ihren eigenen Weg zu gehen.[6] (Genau dies dürfte ja auch der Haupteffekt einer Nietzsche-Lektüre sein und der Grund, warum so viele von Nietzsche geradezu begeistert sind.[7]) Gleichzeitig wird dieses kritische Potential aber angefressen, insofern dann auch die Kritik keinerlei objektive Gültigkeit mehr für sich beanspruchen kann – und sie kann somit genau im Gegenteil in eine Lehre der absoluten Affirmation umschlagen.

III Die Problematik von Nietzsches ‚Metaphysik'

Die Rede von Nietzsches ‚Metaphysik' geht auf Heideggers groß angelegte Nietzsche-Interpretation zurück, die posthum unter dem Titel *Nietzsche* veröffentlicht wurde, in den veröffentlichten Schriften in dem Aufsatz *Nietzsches Wort „Gott ist tot"* enthalten ist. Diese ‚Metaphysik' kreist um die in *Also sprach Zarathustra* als zusammenhängende Konstellation eingeführten Lehren vom ‚Übermensch' (und seinem Widerpart, dem ‚letzten Menschen'

Ich werde *Nietzsches* Werke auch im Folgenden unter Angabe der üblichen Siglen, die im Literaturverzeichnis dieses Aufsatzes (ab S. 270) aufgelistet sind, zitieren.

5 Dies ist denn auch die Grundbotschaft der Weisheit des Prometheus des *Aischylos*, den *Nietzsche* neben Ödipus als prototypischen Helden der griechischen Tragödie auffasst: „Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt." (GT. S. 71.) Nietzsche kommentiert emphatisch mit den Worten: „Das ist deine Welt! Das heisst eine Welt!" (ebd.)

6 Trotz der unter dem Einfluss des *Wagner*-Kreises deutlich nationalistischen und an einigen wenigen Stellen sogar antisemitischen Tendenzen Nietzsches, stellt *Nietzsche* doch klar, dass „Staat und Heimatsinn nicht ohne Bejahung der individuellen Persönlichkeit leben können" (GT. S. 133.) und geiselt „ein verzehrendes Haschen nach Weltmacht und Weltehre" (ebd.).

7 In ihrer Studie *Vergiss die Peitsche. Nietzsche und die Frauen* stellt *Carol Diethe* etwa dar, dass sich – trotz der deutlich sexistischen und antifeministischen Stellen bei *Nietzsche* – zahlreiche Feministinnen und emanzipierte Frauen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts für *Nietzsche* als Denker der individuellen und auch der sexuellen Emanzipation begeisterten. Sie traten durch ihre unkonventionelle, individualistische Lebensart wiederum oftmals in Widerspruch gerade zum sozialistischen Teil der Frauenbewegung, der in dieser Hinsicht weitaus konservativer war.

als Mensch des vollendeten Nihilismus), der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen' und dem ‚Willen zur Macht'.[8] Es handelt sich um ‚Lehren', insofern sie im *Zarathustra* als quasi-religiöse, in ihrem Charakter teilweise äußerst fragmentarische und vieldeutige ‚Verkündigungen' auftreten, nicht als philosophische Begriffe oder gar als systematisch ausgearbeitete Theorie. Es ist möglich, dass Nietzsche diese Ausarbeitung im Rahmen eines ‚Hauptwerks' mit dem Titel *Der Wille zur Macht* leisten wollte, gesichert ist das keinesfalls; bei dem unter dem Titel *Der Wille zur Macht* posthum veröffentlichten Buch handelt es sich um ein philologisch unhaltbares Konstrukt der Herausgeber.[9] Abgesehen von diesen beiden Texten (von denen der eine noch nicht einmal wirklich von Nietzsche stammt) tauchen die anderen Konzepte nur an vereinzelten Stellen in Nietzsches Werk auf und dort meist unter dem Vorbehalt, dass es sich nur um bloße Gedankenexperimente handelt.[10] Aufgrund

8 *Heidegger* führt noch die ‚Gerechtigkeit' als fünfte Grundkategorie von *Nietzsches* Metaphysik' ein, ohne dafür jedoch hinreichende logische oder werkimmanente Belege anführen zu können.

9 Die Problematik des Konstrukts *Der Wille zur Macht* fasst sehr detailliert der Aufsatz *Der Wille zur Macht: Die Geburt des „Hauptwerks" aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs* von *Dieter Fuchs* zusammen.

10 Das Begriffspaar „Übermensch – letzter Mensch" wird in der *Vorrede* (Abs. 4 und 5. S. 16 ff.) von *Also sprach Zarathustra* eingeführt und in dem Buch immer wieder aufgegriffen, taucht aber in anderen Werken kaum auf. Auf den Begriff des ‚Nihilismus' stößt *Nietzsche* wohl bei seiner Lektüre russischer Autoren in den frühen 80ern, insbesondere *Dostojewskis* (vgl. Heidegger. *Nietzsche. Bd. II*, S. 23 f.) und verwendet ihn fortan recht häufig. Vom „Willen zur Macht" spricht *Nietzsche* an zwei Stellen in *Also sprach Zarathustra* (S. 146–149; S. 177–182) Er ist der wohl einzige jener ‚Grundbegriffe', die (und zwar an einigen Stellen in JGB und GM) genauer expliziert werden. In JGB 36 (S. 54 f.) ist dabei explizit vom „Wille zur Macht" konjunktivisch als „Versuch" und „Hypothese" die Rede, in Aph. 22 (S. 37) als „Interpretation". Die Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft des Gleichen' erhält – in noch unausgearbeiteter Form, ohne diesen Namen zu tragen – als Gedankenexperiment einen kurzen ersten Auftritt zu Beginn der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (HL. S. 255.). Als Begriff taucht die „ewige Wiederkunft" erstmalig im 4. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* auf in Aph. 285 (S. 527 f.), dann noch einmal als Gedankenexperiment im vorletzten Aphorismus des vierten Buches (S. 570); der letzte (S. 571) verweist direkt auf den Beginn von *Also sprach Zarathustra*. In *Also sprach Zarathustra* taucht die Lehre allerdings erst langsam auf, wird als solche erst am Ende des dritten Buchs im Abschnitt *Der Genesende* (S. 270 ff.) benannt. Hier wird Zarathustra allerdings als „der Lehrer der ewigen Wiederkunft" (S. 275) bezeichnet, woraus Heidegger zu Recht folgert: „Der erste und eigentliche Denker des Gedankens der ewigen Wiederkunft *zu sein*, *ist das Wesen Zarathustras*." (Heidegger. *Nietzsche.* Bd. I, S. 249.) In *Der Genesende* findet er zu diesem Wesen, „[e]r wird, was er ist, und bekennt sich als der, der er ist". (a. a. O., S. 270.) Nach *Also sprach Zarathustra* wird die Lehre jedoch nur mehr an wenigen Stellen erwähnt. (Ich gehe hier wie auch im Folgenden stets von den veröffentlichten Schriften aus, da eine zu große Fokussierung auf den Nachlass inklusive des vermeintlichen ‚Hauptwerks' zu viel

dieser – von Heidegger, der von sich beansprucht den verborgenen inneren Kern von Nietzsches Philosophie zu entbergen, nur unzureichend thematisierten – Problematik soll hier ganz bewusst nur in Anführungszeichen von einer solchen ‚Metaphysik' die Rede sein, da es sie so in Nietzsches Werk nicht gibt. Was es gibt, ist jedoch eine logische Grundkonstellation, die sich anhand dieser Grundbegriffe recht gut darlegen lässt. Die Rede von Nietzsches ‚Metaphysik' hat an dieser Stelle nur heuristischen Wert, es handelt sich um ein Gedankenexperiment im Sinne Nietzsches, eine ‚Metaphysik' im Modus des ‚als ob'.

Dieser irritierende Status von Nietzsches ‚Metaphysik' verweist nun selbst schon auf das, was sich als Grundwiderspruch von Nietzsches Denken fassen ließe: Zum einen scheint Nietzsche, wenigstens phasenweise, tatsächlich vom Willen beseelt, eine solche ‚Metaphysik' in einem ganz klassischen Sinne zu entwickeln – also ein Systemphilosoph alla Kant oder Hegel zu werden –, andererseits sperrt sich seine gesamte systemkritische denkerische Grundhaltung gegen dieses Projekt. Dieser Widerspruch ist Nietzsche durchaus bewusst und wird von ihm explizit reflektiert. In seinem Spätwerk benutzt er immer wieder den Begriff der ‚Décadence', um die Kultur seiner Zeit als Symptom des allgemeinen Verfalls und der Krankheit zu charakterisieren. Die ‚Décadence' wird dabei insbesondere mit dem Unvermögen in Verbindung gebracht, ein organisches Ganzes hervorbringen zu können, sie zeichnet sich durch Fragmentierung und Unkonzentriertheit aus. Nun schreibt Nietzsche in seiner Autobiographie *Ecce homo* jedoch: „Abgerechnet nämlich, dass ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz."[11]

Diese Widersprüchlichkeit lässt sich nun leicht von der Programmatik der *Geburt der Tragödie* her verstehen: Der ‚décadent' ist gerade derjenige, der dem Rausch der Fragmente unterliegt und ihnen hilflos ausgeliefert ist, sie nicht mehr zu integrieren vermag. Er ist nicht einmal mehr eine Person. Nietzsche beansprucht von sich kein ‚décaden' zu sein, insofern ihm diese Integration gelingt, er bei aller Auslieferung an das Nichtidentische – im selben Buch bezeichnet er sich schließlich auch als „Jünger des Philosophen Dionysos"[12] – noch Identität zu behaupten vermag, die ihre Stabilität gerade in diesem Durchgang durch ihr Anderes gewinnt. Freilich handelt es sich eben

Spielraum für interpretatorische Willkür lässt. *Heideggers* Interpretation ist bei allem Bemühen um Genauigkeit das beste Beispiel dafür.)

11 EH. S. 266.

12 EH. S. 258.

um eine Behauptung: In seinen Werken zeigt sich immer deutlicher, dass ihm diese Synthese gerade nicht mehr gelingt, dass die Krankheit auch ihn erfasst. Diese Desintegration auf der Ebene der Texte läuft parallel zur zunehmenden biographischen Desintegration Nietzsches, die im Wahnsinnigwerden im Januar 1889 in Turin gipfelt. Vor diesem Hintergrund lassen sich seine letzten Texte als Versuch lesen, die verlorene Integration noch irgendwie zu leisten, dem drohenden Ansturm des Dionysischen noch irgendetwas entgegenzuhalten. Die medizinische Erklärung dafür ist natürlich, dass die Krankheit einfach schon zu weit fortgeschritten war, um sie noch mental verarbeiten zu können. Zu Fragen wäre allerdings, ob man diesen Prozess nicht auch als philosophisches Scheitern *verstehen* könnte (ohne damit freilich eine Kausal*erklärung* zu beanspruchen), der mit einer geistigen Blockade Nietzsches zusammenhängt. Doch um dies wagen zu können, ist zunächst zu jener Grundkonstellation seiner ‚reifen' Philosophie zurückzukommen. [13]

Nietzsche geht davon aus, dass das Grundprinzip, das Wesen des Lebens der „Wille zur Macht" sei.[14] Dieser Wille treibt das Leben zur Steigerung und zur Entfaltung seiner immanenten Potentiale an, wobei sich diese Entwicklung durch den ständigen Kampf der um Macht ringenden Triebe des Lebens hindurch vollzieht. Als immanentes, wenn auch unerreichbares, Ziel dieses Kampfes benennt Nietzsche den ‚Übermenschen'.[15] Diese Annahme ist von

13 Eine ähnliche Parallele zwischen philosophischem und biographischem Scheitern stellt *Giorgio Colli* in seinen Nachworten zu KSA Bd. 3 und KSA Bd. 6 her, die in dieser Hinsicht sehr lesenswert sind.

14 vgl. etwa GM II/12 (S. 316). *Heideggers* Interpretation von *Nietzsche* als ‚Metaphysiker' ist im Hinblick auf das Theorem vom ‚Willen zur Macht' besonders plausibel, wird dieser doch immer wieder als Prinzip, Wesen u. ä. benannt. (vgl. Heidegger. *Nietzsche. Bd. II*, S. 237.) Allerdings übersieht er den in Fußnote 10 erwähnten explizit hypothetisch-experimentellen Charakter zahlreicher Stellen, an denen vom ‚Wille zur Macht' die Rede ist.

15 Der ‚Übermensch', wie er im *Zarathustra* präsentiert wird, kann vielleicht am besten als – inhaltlich freilich unbestimmtes – Ideal verstanden werden, auf das sich der nicht-nihilistische Mensch, der ‚Krieger', hin entwirft. Der Gegensatz zum religiösen Ideal besteht darin, dass es das immanente Ideal des ‚Kriegers' selbst ist, kein äußerliches. Das Streben nach dem Ideal und die Selbstwerdung sind also eins während das religiöse Ideal die Selbstwerdung gerade verhindert. Unerreichbar ist dieses Ideal, insofern der Mensch von Nietzsche von Anfang an als Wesen des Übergangs, der Zerrissenheit konzipiert wird. Während der heroische Mensch diese Zerrissenheit auf sich nimmt und bejaht, knickt der ‚letzte Mensch' vor ihr ein und erschlafft. Nach außen hin richtet sich dieses Streben nach Selbstwerdung im Ringen um Selbstverwirklichung, also Anpassung der äußeren Welt an den je eigenen Willen zur Macht. Auch der ‚Übermensch' muss also wesentlich als *je eigenes* Ideal verstanden werden, auch wenn sich *Nietzsche* mit diesem radikalen Individualismus (mit guten Gründen) nicht zufrieden gibt. (vgl. insb. seine Vision von einem die Menschheit vereinigenden Ideal in Z. S. 74–76.) Ein allgemeines Ideal wird von ihm jedoch an keiner Stelle

der Intuition motiviert, dass sich menschliche Entwicklung nicht allein mithilfe einer utilitaristischen oder rationalistischen Anthropologie erklären lässt. Der Mensch ist zwar auch ein bedürftiges und denkendes Tier, doch darin geht der Mensch nicht auf: Er ist vor allem das Tier, das sich selbst steigern will, das Widerstände überwinden, Macht spüren und ausleben will und das aus purem Selbstzweck.[16] Ähnliche Überlegungen veranlassten Freud zur Einführung des ‚Todestriebs' als Gegenprinzip zum ‚Lebenstrieb in der Schrift *Jenseits des Lustprinzips*. Der ‚Wille zur Macht' wird wie der ‚Todestrieb' insbesondere dadurch eine sehr plausible Annahme, wenn man sich die Irrationalität vor Augen hält, die die menschliche Geschichte seit ihren dunklen Anfängen prägt. Menschen handeln nicht einfach aus rationalen Überlegungen oder Notdürftigkeiten – sie hätten sonst sicher keine Kultur geschaffen, keine Imperien gegründet, keine gewaltigen Kunstwerke hervorgebracht, würden sich nicht für fixe Ideen selbst opfern oder wechselseitig abschlachten wie Tiere. Der ‚Wille zur Macht' steht für das barbarische Element in jeder menschlichen Kultur, das sie fundiert wie gefährdet und ohne dass menschliche Kultur wahrscheinlich nicht zu denken ist. Es stellt gerade für emanzipatorische Gesellschaftsentwürfe eine große Herausforderung dar. Oft leugnet man es einfach ab (was ich für theoretische Dummheit halte – selbst der simpelste Wutausbruch ist nicht anders zu erklären) oder man will es einseitig verneinen. Nietzsche erinnert uns dagegen daran, was wir preisgeben würden, wenn wir den ‚Willen zur Macht' ganz verleugnen oder unterdrücken würden: Das menschliche Leben würde langweilig, sich letztendlich selbst aufheben. Nietzsche bezeichnet die Tendenz zur Verleugnung und Unterdrückung des ‚Willen zur Macht' als „Geist der Schwere"[17]. Sie findet ihr Extrem im ‚letzten Menschen', dem Menschen des Nihilismus, der an keine Werte mehr glaubt und keine Ziele mehr verfolgt. Doch wie sich vor diesem Nihilismus schützen, wenn zugleich der ‚Wille zur Macht' als in letzter Instanz notwendig vergeblich begriffen wird? Diese Frage treibt den gesamten *Zarathustra* an.[18]

---

konkretisiert, im Gegenteil weist er solche Konzeptionen immer wieder als die Vielfalt des Menschlichen verfehlend vehement zurück.

16 Diese anti-utilitaristische und auch anti-darwinistische und anti-schopenhauerianische Haltung ist stets die strategische Begründung für die Einführung des „Willen zur Macht", bspw. an einer der ersten Erwähnungen sehr deutlich in FW, Aph. 349 (S. 585 f.).

17 In der ersten Erwähnung bezeichnet ihn Zarathustra als „meinen Teufel […] – durch ihn fallen alle Dinge." (Z. S. 49.)

18 Bei der ersten impliziten Einführung des Gedankens der ewigen Wiederkunft in *Vom Gesicht und Räthsel* (vgl. Z. S. 197–202.) wird diese als deprimierender, schwerer Gedanke

Am Ende scheint sich der Protagonist Zarathustra schlicht mit der Unabänderlichkeit der ewigen Wiederkunft abgefunden zu haben. Jeder Widerstand in ihm gegen die Akzeptanz dieses Gedankens ist geschwunden und genau das gibt ihm die Kraft, seinen eigenen Willen zur Macht bis zum äußersten zu bejahen.[19] An diesem Punkt schlägt der befreiende Aspekt von Nietzsches Philosophie durch. Die Lehre von der ‚ewigen Wiederkunft' richtet sich gegen jedwede Moral, die von den Individuen abverlangt, ihrem je eigenen Willen zur Macht zu entsagen, ihre je eigenen Vorstellungen von einem gelungenen Leben zu verraten. Aus genau jener übermoralischen Gleichgültigkeit dessen, was ich mache, erwächst keine passive Gleichgültigkeit wie beim ‚letzten Menschen', sondern eine aktive, die mir die Freiheit zum Experimentieren und zur Verwirklichung meiner je eigenen Möglichkeiten verleiht.[20]

---

präsentiert, den auch zunächst Zarathustra selbst nicht ertragen kann. Auch im vierten Buch wird Zarathustras Schatten als jemand präsentiert, der die ewige Wiederkunft erfahren hat, sie jedoch als Lehre von der Vergeblichkeit aller menschlichen Bemühungen versteht und daran zu Grunde geht. (vgl. Z. S. 338–341.)

19 Den – gemäß dem ursprünglichen Plan – Abschluss des Werks bildet die Rede *Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied.)*, in dem Zarathustra ein Liebeslied auf die Ewigkeit anstimmt (S. 287–291). Im vierten Buch wird dann der Kreis geschlossen und das Werk endet so, wie es begonnen hat (S. 408).

20 Diese Dialektik von passivem und aktivem Nihilismus und dem Übergang vom aktiven Nihilismus in eine wirklich schöpferische Haltung beschreibt *Heidegger* recht gut (Heidegger. *Nietzsche. Bd. II*, S. 252 f.), wobei er – ohne, dass *Nietzsche* diesen Begriff jemals gebrauchen würde – *Nietzsches* eigene Haltung als „klassischen Nihilismus" bezeichnet, obwohl es *Nietzsche* doch klarerweise um eine Haltung jenseits des Nihilismus geht, der Nihilismus gleichsam ein ‚methodischer' ist, um zunächst einmal alte metaphysische Blockaden abzubauen, die einen an der wirklichen Selbstbejahung hindern. Auch aus dem Kontext der einzigen Stelle, an der *Nietzsche* überhaupt von „aktivem Nihilismus" spricht, einem Nachlassfragment aus dem Jahr 1886 (NF 1886, 5 [71]; KGW VIII/1, S. 220.), geht deutlich hervor, dass Nietzsche *jede* Form des Nihilismus ‚ablehnt' (auch wenn er den Nihilismus als notwendige Übergangsform zwischen Metaphysik und Freiheit ansieht – ja, gerade als konsequente Vollendung der Metaphysik, die in ihrem Wesen schon immer nihilistisch ist). Genauer daher, und *Nietzsche*-adäquater, scheint die Deutung des Linksnietzscheaners und Situationisten *Raoul Vaneigem* zu sein. In seinem Hauptwerk *Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen* greift er, mit deutlichem Bezug auf *Nietzsche*, die Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Nihilismus auf und gibt ihr eine revolutionstheoretische Wendung: „Der aktive Nihilismus ist vorrevolutionär, der passive Nihilismus konterrevolutionär." (S. 218) Wie auch in jenem Fragment (S. 220 f.) stellt der aktive Nihilismus einfach nur eine aktive Destruktion dar, er zieht aus der Einsicht in die ewige Wiederkunft noch keine konstruktiven, spielerischen Konsequenzen. Dem aktiven Nihilisten gelingt noch nicht der Sprung in eine wirkliche bejahende und somit (bei *Vaneigem*) revolutionäre Haltung, die sich über die Erkenntnis der authentischen Bedürfnisse, davon ausgehend der Schöpfung neuer Werte und den kompromisslosen Kampf gegen die entfremdende Gesellschaft definiert – eine Gesellschaft, die wesentlich ihr *objektiver* Nihilismus, ihre Auslöschung aller authentischen Bedeutung charakterisiert.

Nietzsche hat zumal zweifellos Recht darin, dass der Mensch, der derart resolut zu seiner eigenen Existenz ‚Ja' sagen könnte, dass er ihre ewige Wiederkunft für alle Zeiten bejahen könnte und dabei völlig aufrichtig wäre, ein idealer Mensch wäre, dass dieses Ideal absolut erstrebenswert ist. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft wäre somit als Methode zur Überprüfung der Qualität des eigenen Lebens zu verstehen, die zu seiner Optimierung motivieren soll im Sinne des nietzscheanischen Imperativs: „Werde, der Du bist."[21]

Nietzsche weiß nun darum, dass diese Bejahung nicht menschlich, sondern übermenschlich wäre und gesellt dem Gedanken der ‚ewigen Wiederkunft' den Aspekt hinzu, dass die Bejahung der ewigen Wiederkunft gerade auch die Bejahung des Faktums beinhaltet, dass die ‚ewige Wiederkunft' niemals völlig bejaht werden kann, dass auch der Nihilismus in Gestalt des ‚letzten Menschen' ewig wiederkehren wird.[22] Doch würde dann dieses Testverfahren nicht völlig gegenstandslos werden und das, was man von Zarathustras Lehre eigentlich erwartet – eine Lehre zur Selbstermächtigung zu sein – nicht ersetzt durch eine bloße Psychotherapie, die eine individuelle Versöhnung mit der Schlechtigkeit der Welt qua Anerkennung ihrer Unabänderlichkeit ermöglicht?

---

21 Wörtlich taucht dieser Imperativ im vierten Buch von *Also sprach Zarathustra* auf (S. 297). *Ecce homo* ist das Motto vorangestellt „Wie man wird, was man ist." Dieser Satz lässt sich durchaus als Kernsatz der Ethik *Nietzsches* als Ethik der Authentizität interpretieren. Vgl. dazu die *Nietzsche*-Interpretation in *James Conants* sehr instruktivem Essay *Nietzsches Perfektionismus*, in dem er sehr überzeugend verbreitete elitaristische Missdeutungen *Nietzsches* zurück- und auf die Ethik der Selbstwerdung als Kern von *Nietzsches* Ethik hinweist. Allerdings scheint mir in *Conant* die sozial- und kulturkritische Dimension von *Nietzsches* Ethik zu kurz zu kommen: Denn sie richtet sich ja dezidiert gegen soziokulturelle Verhältnisse, die die Menschen darin hindern der zu werden, der sie sind.

22 „‚Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dess du müde bist, der kleine Mensch' – so gähnte meine Traurigkeit und schleppte den Fuss und konnte nicht einschlafen. […] Allzuklein der Grösste! – Das war mein Überdruss am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! – Das war mein Überdruss an allem Dasein! Ach, Ekel! Ekel! Ekel! Ekel!" (Z. S. 274 f.) Dass der kleine Mensch mit dem ‚letzten Menschen' in enger Verbindung steht, zeigt sich daran, dass er zuvor (S. 273) als der Mensch der Moral, des Mitleidens und der Anklage wider das Leben eingeführt wird. Am deutlichsten wird das dadurch, dass die Entfremdung vom Leben des kleinen wie auch des letzte Menschen durch die Metapher des Blinzelns gekennzeichnet wird. Im Fall des kleinen Menschen blinzelt das Leben ihn an (ebd.), im Fall des letzten Menschen blinzelt er selbst (S. 19 f.). Auch das Zeitalter des letzten Menschen kennzeichnet zudem seine Kleinheit: „Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh" (S. 19).

IV Der soziale Kern des Problems

Die große Stärke von Nietzsches Philosophie besteht nun darin, es bei der Behandlung dieser Problematik nicht bei dieser abstrakt-ontologischen Ebene zu belassen, sondern sie ganz explizit als soziohistorische Problematik kenntlich zu machen. Dies unternimmt er im Wesentlichen in der *Genealogie der Moral*.[23] Nietzsche konkretisiert hier sein Konzept des ‚Willens zur Macht', insofern hierunter der Wille zu sozialer Macht als Verfügungsgewalt über das Leben anderer zu verstehen ist.[24] Nietzsche sieht die Geschichte als ewigen Kampf um eben jene Verfügungsgewalt, in dem es klare Gewinner und Verlierer gibt: Eine kleine Schar von Starken, die über die übergroße Mehrzahl von Schwachen regiert. Die Herren finden ihre Selbstbestätigung darin, den Sklaven ihren Willen aufzwingen zu können, während die anderen als bloße Werkzeuge für sie zu dienen haben, die der Verfügungsgewalt über ihre eigenen Lebensbedingungen vollkommen beraubt sind. Sie können ihren Sklavenstatus nicht einmal im Bewusstsein überwinden, da ihnen die gesamte Sprache von den Herren aufgezwungen wurde.[25]

Nietzsche hat daran überhaupt nichts auszusetzen, sondern glorifiziert diesen ‚Urzustand' sogar. Doch es trat eine entscheidende Wende in der Geschichte ein, die er als ‚Sklavenaufstand' bezeichnet. Hiermit meint nun Nietzsche nicht – und das ist entscheidend –, dass die Sklaven ihre Ketten sprengen und sich ihre Lebensbedingungen aneignen, also von einer Position der Passivität in die der Aktivität übergehen. Diese Möglichkeit diskutiert er nicht und sie

23 Ausgerechnet die *Genealogie der Moral*, die heute im Mittelpunkt der philosophischen *Nietzsche*-Rezeption steht, spielt in der *Heideggers* so gut wie keine Rolle. Dadurch, dass er sich stattdessen vor allem auf die Nachlassfragmente und *Also sprach Zarathustra* bezieht, verliert seine Deutung so nicht nur an philologischer Präzision, die sich allein auf die Fokussierung auf das philosophische *Werk* gewinnen ließe, sie übersieht genau die sozialphilosophische, kulturkritische und psychologische Dimension von *Nietzsches* Denken und wertet sie zugunsten eines sehr traditionellen Philosophiebegriffs ab. *Heidegger* erweist sich so selbst als Metaphysiker, der *Nietzsche* nur deshalb als ‚letzten Metaphysiker' lesen kann, weil er es selbst ist. Der metaphysik- und auch philosophiekritische Stachel wird *Nietzsche* so gerade gezogen. Dabei ist außer *Marx* und *Hegel Nietzsche* vielleicht der einzige ‚klassische' Philosoph, bei dem der Klassenkampf nicht nur eine sekundäre Rolle spielt, sondern im systematischen Zentrum seines Denkens steht. Eine gründliche Lektüre an Stelle eines verächtlichen Beiseitelegens der ‚empirischen' Teile von *Nietzsches* Werk (die nicht zuletzt eine anti-antisemitische Stoßrichtung haben), hätte *Heideggers* Philosophie vor ihrer Abstraktheit bewahrt, die sich in *Heideggers* empirischer Kapitulation vor dem Nationalsozialismus blutig bewies.

24 vgl. GM II/18. S. 325 ff.

25 vgl. GM I/2. S. 258 ff.

würde gemäß seinem Denken ohnehin nur ein neues System der Unterjochung hervorbringen, keine wirkliche Befreiung.[26] Mit ‚Sklavenaufstand' meint er die Entwicklung der christlichen Moral als Synthesis von Judentum und Platonismus. Mit ihr erobert sich der Sklave in der Tat eine gewisse Verfügungsgewalt über seine eigene Situation zurück, doch nicht, indem er gegen sie aktiv rebelliert oder seine eigenen Begriffe schafft, um sie anders zu interpretieren, sondern durch die reine Bejahung seiner Passivität. Er verhält sich somit nicht aktiv, sondern reaktiv. Sein Ziel ist es nicht, dass er oder gar alle Menschen Herren werden, sondern dass alle Sklaven werden, dass der ‚Wille zur Macht' also gänzlich von der Erde verschwindet. Für Nietzsche wäre das eben genau die absolute Dystopie und genau aus diesem Grund lehnt er alle modernen Utopien, sei es Feminismus, Liberalismus, Kommunismus und Anarchismus (aber auch die völkische ‚Utopie' einer judenfreien Welt) vehement ab.

Hier kehrt freilich das Problem der ‚ewigen Wiederkunft' zurück: Wieso gegen den ‚Sklavenaufstand' sein und gegen ihn polemisieren, wenn ohnehin klar ist, dass dieser unvermeidlich ist und immer wiederkehren wird (genauso, wie die starken, lebensbejahenden Kräfte mit Notwendigkeit irgendwann einmal wieder an die Macht kommen werden)? Wieso sich nicht mit dem ‚Sklavenaufstand' abfinden? Nietzsche sieht dieses Problem selbst durchaus und ist mit ihm offensichtlich unbefriedigt. Doch es gibt bei ihm keine immanente Lösung für das Dilemma, sein Denken ist hier an einem toten Punkt.[27]

---

26 Als einzige Alternativfigur zum ressentimenthaften Sklaven taucht in der *Genealogie der Moral* der „Verbrecher" auf, der die ihn strafenden Institutionen nicht anerkennt und die Strafe wie ein natürliches Unglück über sich ergehen lasse. (vgl. GM II/5. S. 320 f.) Ihre Haltung bezeichnet er als „Fatalismus ohne Revolte". (a. a. O., S. 321.) Es fällt darüber hinaus auf, dass ganz und gar unmoralische Sklavenaufstände der Antike in *Nietzsches* Denken überhaupt keine Rolle spielen; der berühmte des *Spartakus* etwa wird mit keinem Wort erwähnt, ebenso wenig *Thomas Müntzer*. In zwei Nachlassfragmenten (NF 1885, 41 [4]; KGW VII/3, S. 412 f. und NF 1885, 43 [3]; a. a. O., S. 440 ff.) wird sogar kontrafaktisch ausgerechnet *Martin Luther* als Anführer der Bauernkriege bezeichnet. Diese Lücken und Ungenauigkeiten zeigen deutlich die Blockade *Nietzsches* in dieser Hinsicht. Er *wollte* über einen nicht-ressentimenthaften Sklavenaufstand schlicht nicht nachdenken.

27 Diese Aporie drückt sich deutlich im vorletzten Abschnitt (24, S. 335 ff.) der zweiten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* aus: „Ich schließe mit drei Fragezeichen, man sieht es wohl. ‚Wird hier ein Ideal aufgerichtet oder eines abgebrochen?', so fragt man mich vielleicht …". (S. 335) Er stellt sich hier konkret die Frage, wie es eigentlich möglich sein soll, dass die ‚starken Menschen' jemals wieder an die Macht kommen, wenn doch die Menschheit so gründlich vom Ressentiment verdorben ist. Letztendlich bleibt ihm hier nur mehr der Verweis auf die quasi-messianische Figur eines „Mensch der Zukunft" (S. 336),

V Eine mögliche Lösung: Kommunismus

An diesem toten Punkt angelangt, gelingt es Nietzsche weder, das von ihm anvisierte große metaphysische Hauptwerk, noch die erstrebte Umwertung aller Werte durchzuführen. Stattdessen dissoziiert sein Denken zunehmend, wird wirr, geschmäcklerisch, assoziativ, kommt schließlich ganz zum Erliegen. Nietzsche kann die Widersprüche seines Denkens nicht mehr zusammenhalten und wird geradezu von ihnen zermalmt.[28]

Meine These: Die Blockade, die Nietzsche nicht überwinden, die er sich bei aller Aufrichtigkeit nicht eingestehen kann und die ihn in den Wahnsinn treibt, ist das Dilemma eines bürgerlichen Intellektuellen, der die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur bis zum äußersten Punkt erkannt, sondern sie auch durchlitten hat (nicht bloß abstrakt-denkerisch, sondern am eigenen Leib), der aber trotzdem geradezu gewaltsam den Gedanken an die konkrete Möglichkeit einer Emanzipation abwehren muss, um seine bürgerliche Identität aufrechterhalten zu können. Für ihn gibt es nur die schlechte Alternative zwischen der Versklavung der meisten durch wenige und der Selbst-Versklavung aller und er schlägt sich dabei auf die erstere Seite. Ausgeschlossen wird von vorneherein ein aktiver, nicht ressentiment-geleiteter Sklavenaufstand, der die Abschaffung von jeglicher Sklaverei zum Ziel hat und es schafft, alle als gleichberechtigte Herren einzusetzen. Der Sklave hat bei Nietzsche nur die Option, sich mit seiner Sklaverei abzufinden, sich ins Ressentiment zu fliehen oder zum Verbrecher zu werden.[29] Ich sehe jedoch

---

der einst kommen *muss* und, im letzten Abschnitt (S. 337), seinen Zarathustra. Das eigentliche Problem ist jedoch kein empirisches, sondern ein logisches: Selbst wenn jemals wieder ein Herrenmensch auf die Welt kommen würde, müsste er nach *Nietzsches* Logik über kurz oder lang einen Sklavenaufstand produzieren. Der Verweis auf Zarathustra sagt schlicht, dass man diese ‚ewige Wiederkunft des Klassengegensatzes' zu bejahen hat.

28 Die letzten Schriften legen hiervon ein klares Zeugnis ab.

29 Deutlich zeigt sich das nicht nur an Nietzsches in Fußnote 23 diskutierter Ignoranz gegenüber nicht-ressentimenthaften Sklavenaufständen der Vergangenheit, sondern auch in seinem Verhältnis zu den aktuellen Bemühungen der ‚Sklaven' seiner Zeit um Emanzipation. Beispielhaft sei hier nur sein Verhältnis zur Pariser Commune von 1871 dargestellt. Die Erfahrung der Commune zählt er in einigen Nachlassfragmenten aus den späten 70er Jahren zu den schmerzhaftesten Erlebnissen seines Lebens. (NF 1878, 28 [1]. KGW IV/3, S. 362; NF 1878, 30 [166]. a. a. O., S. 410; NF 1879, 40 [24]. a. a. O. S. 441.) Warum, wird aus einem Brief deutlich, den er am 21. Juni 1871 an seinen Schulfreund *Carl von Gersdorff* schrieb (KGB II/1, 140, S. 203 ff.). Er bezieht sich dort auf eine – irrtümliche – Zeitungsmeldung, wonach die Arbeiter der Commune den Louvre in Brand gesteckt hätten: „Als ich

bei Nietzsche kein Argument, warum nicht ein aktiver Sklavenaufstand möglich sein soll, der zunächst von der Forderung der Sklaven nach der Verfügungsgewalt über ihre eigenen Lebensbedingungen, die ihnen mehr oder weniger komplett entrissen wurde, ausgeht ohne dabei die Herrschenden in irgendeiner Form moralisch zu verurteilen; der sich nicht mit der Aussicht auf ein besseres Jenseits begnügt, sondern ganz diesseitige Verbesserungen anstrebt.[30]

---

von dem Pariser Brande vernahm, so war ich für einige Tage völlig vernichtet und aufgelöst in Thränen und Zweifeln: die ganze wissenschaftliche und philosophisch-künstlerische Existenz erschien mir als eine Absurdität, wenn ein einzelner Tag die herrlichsten Kunstwerke, ja ganze Perioden der Kunst austilgen konnte; ich klammerte mich mit ernster Überzeugung an den metaphysischen Werth der Kunst, die der armen Menschen wegen nicht da sein kann, sondern höhere Missionen zu erfüllen hat. Aber auch bei meinem höchsten Schmerz war ich nicht im Stande, einen Stein auf jene Frevler zu werfen, die mir nur Träger einer allgemeinen Schuld waren, über die viel zu denken ist!" (S. 203 f.) Dieser Brief verdeutlicht die durchaus ambivalente, keinesfalls rein reaktionäre Einstellung *Nietzsches*: Er erkennt die Gründe der Arbeiter für ihre Revolte ja durchaus an – ja, man gewinnt geradezu den Eindruck, dass er nicht so sehr nur an dem vermeintlichen Frevel gegen die Kultur leidet, sondern gerade an dem Widerspruch, einerseits das Leid der Arbeiter zu registrieren und mit ihnen mitzuleiden, andererseits diesem Impuls doch nicht nachgeben zu können aufgrund des eigenen Werthorizonts. Von diesem Widerspruch wird er sich nie ganz lösen können und so schreibt er noch in *Zur Genealogie der Moral*, dass es sich bei der „Commune" um die „primitivste[…] Gesellschaftsform" handele, nach der nun alle „Socialisten Europa's" (S. 264) streben würden.

30 Ein sehr instruktiver neuerer Beitrag, der sich detailliert mit genau dieser Frage auseinandersetzt, ist ein Aufsatz von *Christoph Menke* mit dem Titel *Sklavenaufstand oder Warum Rechte? Eine Skizze*. *Menke* nennt hier zwei mögliche (und auch bei *Nietzsche* vorkommende) Antworten auf die Frage, warum die Sklaven sich eigentlich damit begnügen, einen moralischen Sklavenaufstand und keine Revolution, die sie als Herren einsetzen würde, auszuüben: Die erste, die er „negative oder pessimistische" (S. 123) nennt, basiert auf der schlichten anthropologischen Annahme einer prinzipiellen Unfähigkeit der Sklaven, Herren sein zu können. Die Behauptung nimmt sich jedoch eben als bloße Behauptung aus, die von *Nietzsche* selbst in zahlreichen höchst egalitären Stellen immer wieder selbst konterkariert wird (schon allein im Untertitel des *Also sprach Zarathustra*, „Ein Buch für alle und keinen"). Die zweite, positive Lesart liest den Sklavenaufstand als durchaus selbstermächtigenden Akt, in dem der Sklave seine Passivität aktiv bejaht und dadurch transzendiert, auf eine neue Lebensform jenseits von Aktivität und Passivität verweist, in der jener schlechte Dualismus zurückgewiesen wird.

Eine Utopie der Versöhnung von Aktivität und Passivität und sogar eine Affirmation der Passivität gibt es bei *Nietzsche* in jedem Fall. Muss bereits der dionysische Rausch als Moment verstanden werden, in dem das Subjekt sich gerade nicht mehr selbst beherrscht, sondern seine Selbstkontrolle verliert, ist es insbesondere die Metapher des ‚Gebärens' als Schöpfung aus einer passiven Empfängnis heraus, in denen sich diese Vorstellung bei *Nietzsche* artikuliert. (vgl. zu letzterem Aspekt mein Aufsatz *„Vergiss die Peitsche nicht!" – Eine Untersuchung der Metapher des „Weibes" in* Also sprach Zarathustra) Weiter unten wird auf die Frage einer Vermittlung einer linksnietzscheanischen, letztendlich doch auf ei-

Insofern der Wille zur Macht mehr ist als der Wille zur Macht über die eigenen Lebensbedingungen, richtet er sich im Laufe des Aufstands negativ gegen die Herrschenden bzw. gegen unpersönliche Unterdrückungsapparate[31], die es zu entmachten gilt. Die Frage wäre dann, inwiefern diese Seite des Willens zur Macht nach einem solchen Aufstand gelebt werden kann ohne zu neuen Unterdrückungen zu führen.

Allerdings scheint dies kein prinzipielles Problem darzustellen, wenn man bedenkt, dass ja alle Individuen gleichermaßen vom Willen zur Macht getrieben sind und keines seinen eigenen freiwillig aufgeben möchte. Mit anderen Worten: Sofern es nicht bereits eine ungleiche Ausgangssituation gibt, erscheint es sogar sehr unwahrscheinlich, dass allein aus dem Willen zur Macht die Errichtung einer Klassenherrschaft folgen soll. Dass es eine solche Ausgangssituation nicht gibt und man die nötigen Bedingungen schaffen sollte, um eine solche nicht entstehen zu lassen (etwa durch Abschaffung des Privateigentums), liegt ja nur im Interesse aller Beteiligten.[32]

---

ne Affirmation der Aktivität abzielenden, und einer an Adornos angelehnten Affirmation der Passivität orientierten Perspektive wie der Menkes näher einzugehen sein.

Zudem wäre zu fragen, ob von *Nietzsche* her gedacht zwischen der von *Menke* angeführten Figur des ‚Masochisten', der wirklich aktiv die Passivität bejaht, und dem aufständischen Sklaven bzw. Priester nicht zu unterscheiden wäre. Der aufständische Sklave scheint sich in *Nietzsches* Beschreibung eher zu *imaginieren*, die Passivität aus freien Stücken gewählt zu haben, während er in Wahrheit weiterhin unter ihr leidet wie sich in den diversen Symptomen seiner ‚Krankheit' äußert (insbesondere im ‚schlechten Gewissen' der zweiten Abhandlung als nicht nach Außen abgeleiteter Wille zur Macht, der sich nun brutal gegen das Subjekt selbst wendet). Es gäbe jedoch jedenfalls prinzipiell die Möglichkeit einer authentischen Bejahung der Passivität und an einigen Stellen wird diese von *Nietzsche* auch durchgespielt (wie im Falle der Juden, auf die auch *Menke* auf S. 122 verweist).

31 Es ist zu betonen, dass *Nietzsche* immer wieder klar herausstellt, dass er – hierin *Marx* und seinen Nachfolgern sehr ähnlich – das Wesen moderner Herrschaft gerade in der Abwesenheit personaler Herrschaftsbeziehungen sieht, an deren Stelle apersonale treten. (vgl. etwa Z. S. 20.) Dies wirkt oft so, als sei damit der Wunsch verbunden, neue personale Herrschaftsbeziehungen aufzurichten. Zunächst wäre es jedoch als sehr klarsichtige Zeitdiagnose zu verstehen. Der Impuls, einen gewissen Aristokratismus gegen die demokratische Massenkultur hochzuhalten, findet sich nicht zuletzt wiederholt in den *Minima Moralia*, aber etwa auch bei der Situationistischen Internationale.

32 *Nietzsche* versperrt sich diese Denkmöglichkeit insofern er in *Zur Genealogie der Moral* davon ausgeht, dass „Kauf und Verkauf, sammt ihrem psychologischen Zubehör, […] älter [sind] als selbst die Anfänge irgend welcher Organisationsformen und Verbände" (S. 306), der Warentausch – den *Marx* im *Kapital* als historisch kontingente Organisationsform menschlicher Produktion ausweist – also so etwas wie eine Transzendentalie von Vergesellschaftung bildet.

Das Ziel wäre also, wirklich konsequent Ratio und Emotio des Menschen zu versöhnen, es jedem Menschen zu gestatten, einen möglichst großen Anteil seiner Irrationalität und Asozialität auszuleben doch so, dass dadurch im Gesamten diese Destruktionskräfte doch so sublimiert werden, dass ein stabiles, produktives Miteinander möglich ist.

Auf kultureller Ebene hat Nietzsche erkannt, dass die Moderne als Zertrümmerin tendenziell aller tradierter kultureller Hemmungen einen radikalen Individualismus produziert hat, eine welthistorisch wohl einmalige Offenheit für neue Möglichkeiten des Humanen, wie sie sich in der modernen Kunst und Philosophie einen ersten Ausdruck verschafft.[33] Der nietzscheanische Kommunismus wäre nichts weiter als die gesamtgesellschaftliche Aneignung und damit Verwirklichung dieser Potentiale. Als Mittel dazu dienen die modernen Produktionsmittel – über die sich Nietzsche nahezu gänzlich ausschweigt[34] –, die den materiellen Mangel ohnehin schon längst beseitigen könnten und damit die Existenz eines Sklavenstandes oder gar einer noch darunter liegenden Klasse von völlig aus den ökonomischen Kreisläufen exkludierten vom rationalen Standpunkt her ohnehin längst überflüssig macht.

Dieser utopische Gesellschaftsentwurf, der zugleich das Projekt einer politischen Bewegung impliziert, steht nicht nur nicht im Widerspruch zum Willen

33 Einen besonders emphatischen Ausdruck findet diese Erfahrung in FW Aph. 343 (S. 573 f.) in der Rede vom „offenen Meer" der Moderne. Diese und ähnliche Stellen bei *Nietzsche* könnte *Adorno* im Sinn gehabt haben, als er zu Beginn der *Ästhetischen Theorie* die Grundparadoxie moderner Kunst so beschrieb: „Das Meer des nie Geahnten, auf das die revolutionären Kunstbewegungen um 1910 sich hinauswagten, hat nicht das verhießene abenteuerliche Glück beschieden. […] Denn die absolute Freiheit in der Kunst, stets noch einem Partikularen, gerät in Widerspruch zum perennierenden Stande von Unfreiheit im Ganzen." (S. 9) Dieser Widerspruch zwischen ungeahnter geistiger Freiheit und gesellschaftlicher Unfreiheit ist auch der Widerspruch *Nietzsches*. Er reflektiert ihn selbst in jenem äußerst optimistischen, hellen Aphorismus, wenn er dort zugleich mit den ungeahnten Möglichkeiten von den „Schatten" spricht, „welche Europa alsbald einwickeln müssen". (FW. S. 574.)

34 Eine bemerkenswerte Ausnahme ist eine Bemerkung aus der 3. Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral*: „Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unser Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit". (S. 357) Von der Wissenschaftskritik am Ende der Abhandlung her betrachtet, kann es sich hier kaum um ein Lob handeln, sondern eher eine Warnung vor den destruktiven und vor allem autodestruktiven Möglichkeiten der modernen Naturbeherrschung. Schon in der *Geburt der Tragödie* kritisiert Nietzsche den modernen Glauben an „den Gott der Maschinen und Schmelztiegel" (S. 115) als einen die wahre Tragik des Daseins verschleiernden schädlichen (insbesondere, weil er die Arbeiter zum Aufstand anregen könne; vgl. Fußnote 4) und naiven Optimismus. Die damit ebenso einhergehende Möglichkeit einer vom Naturzwang emanzipierten klassenlosen Gesellschaft reflektiert *Nietzsche* an diesen Stellen mit keiner Silbe, wie auch an keiner anderen mir bekannten.

zur Macht, weil er den je eigenen Willen zur Macht seiner Mitglieder zu integrieren bestrebt ist, sondern weil er selbst Manifestation eines bestimmten Willens zur Macht ist, weil er das Projekt einer permanenten Selbststeigerung der Menschheit nicht in Richtung der Unterdrückung einiger, sondern der größtmöglichen Befreiung und der größtmöglichen Entfesselung der Möglichkeiten des Menschseins – insofern es sich um nicht-repressive Möglichkeiten handelt – aller darstellt. Ein solches Projekt – und vielleicht nur ein solches – könnte vielleicht ein gemeinsames Ziel der Menschheit bilden, dessen Abwesenheit Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* beklagt.[35]

Als Korrektiv dieses Willens zur Macht muss selbstverständlich die Anerkennung dessen dienen, dass der ‚Geist der Schwere' diesen nicht nur behindert, sondern ihm auch ein bestimmtes Maß verleiht, verhindert, dass der Wille zur Macht seine Bodenhaftung verliert und in einen sinnentleerten Machtrausch mit nur destruktiven Folgen umschlägt. In seinen helleren Momenten erkennt Nietzsche dieses notwendige Korrektiv zu einer schlechten Verabsolutierung des ‚Willens zur Macht' voll an.[36] Mit anderen Worten: Das unhintergehbare materielle, inerte, die subjektive Willkür transzendierende Moment in allen menschlichen Aktivitäten darf nicht als bloßes Hindernis verstanden werden, sondern vielmehr als ihre Möglichkeitsbedingung, insofern es ihnen erst Halt und Sinnstruktur verleiht. Ohne seinen eigenen Widerstand könnte sich der ‚Wille zur Macht'überhaupt nicht konstituieren.

Aus diesen Überlegungen folgt wenigstens die Möglichkeit, dass die ‚ewige Wiederkunft des Gleichen' wenigstens auf dieser Ebene in einer Versöhnung ihr Ende finden könnte. Zumindest wäre somit ein regulatives Ideal skizziert, an dem sich Praxis wie Theorie orientieren könnten. Aus einer solchen Orientierung würde zumindest folgen, dass die eigenen praktischen und theoretischen Bemühungen nicht bloß für sich stehen, sondern dereinst Teil der Vorgeschichte einer befreiten Gesellschaft sein könnten. Praktische wie theoretische Kritik benötigt eine solche Orientierung auf eine konkrete Utopie der Versöhnung hin, um unversöhnlich sein zu können.

35 vgl. die Rede *Von tausend und Einem Ziele* in Z. S. 74–76.
36 vgl. die Diskussion in Fußnote 27.

VI Nachtrag zu Adorno

Trotz aller Einschränkung steht das hier skizzierte Projekt natürlich im Gegensatz zu Adornos Utopie des ‚sur l'eau' und würde sich Adornos Verdacht aussetzen, den bürgerlichen Produktionsfetisch ins Ontologische zu projizieren. Doch man liest den Aphorismus 100 der *Minima Moralia*[37] oft zu harmlos. Die Utopie des Auf-dem-Wasser-Liegens, die Adorno hier andeutend beschreibt, ist vom Tod und von der Regression des Menschlichen ins Tierische kaum zu unterscheiden. Das „[r]ien faire comme une bête"[38] bedeutet ja doppelsinnig nichts einem Tier gleich zu tun, aber auch gleich einem Tier nichts zu tun. Bereits zu Beginn seiner Schrift *Zum ewigen Frieden*, auf die sich Adorno im Aphorismus bezieht, benennt Kant mit bitterer Ironie einen „Ausrottungskrieg"[39] als konkrete logische Möglichkeit der Realisierung eines ewigen Friedens gerade durch den Krieg. Dementsprechend heißt es im Aphorismus 17, *Eigentumsvorbehalt*:

> „Im Prinzip sind alle, noch die Mächtigsten Objekte. […] Daraus folgt unmittelbar, daß jeder, der versucht durchzukommen […], zugleich so leben sollte, daß er in jedem Augenblick fähig ist, sich auszulöschen. Das ist als triste Wahrheit aus Zarathustras überschwenglicher Lehre vom freien Tode hervorgetreten. Freiheit hat sich in die reine Negativität zusammengezogen, und was zur Zeit des Jugendstils in Schönheit sterben hieß, hat sich reduziert auf den Wunsch, die unendliche Erniedrigung des Daseins wie die unendliche Qual des Sterbens abzukürzen in einer Welt, in der es längst Schlimmeres zu fürchten gibt als den Tod."[40]

Gegen Nietzsche macht Adorno hier einerseits deutlich, dass es am Selbstmord als Notlösung nichts zu glorifizieren gibt. Andererseits sieht er ihn als adäquate Reaktion auf eine Welt an, in der ein würdiges Leben in keiner Weise mehr realisierbar ist. Adornos Überlegungen aus *Sur l'Eau* verweisen somit eher auf diese Einschätzung der spätbürgerlichen Gesellschaft als auf eine wirkliche Utopie im emphatischen Sinne, die er für unformulierbar hält. Im Zeitalter universeller Verblendung ist für Adorno keine andere Utopie als der Tod mehr artikulierbar.

---

37 Adorno. *Minima Moralia*. S. 295.
38 a. a. O., S. 297.
39 Kant. *Zum ewigen Frieden*. S. 200.
40 Adorno. *Minima Moralia*. S. 54 f.

Aus heutiger Sicht stellen sich – folgt man der äußerst pessimistischen, sichtlich von der unmittelbaren Erfahrung des Nationalsozialismus gezeichneten Gegenwartsdiagnose Adornos nicht – Adornos diesbezügliche Überlegungen als ein wichtiges Korrektiv dar, das gerade durch seine provokatorische (und auch: programmatische[41]) Übertreibung zum Nachdenken anregt. Doch zeigen sie auch negativ an, dass man, sofern man Versöhnung als absolute denkt, diese vom Tod nicht mehr zu unterscheiden vermag, dass menschliches Leben im Kern eine irreduzible Unversöhntheit beinhaltet, die es anzuerkennen gilt. Um Emanzipation bemühtes Denken sollte weder Adornos Absolutheit in dieser Hinsicht folgen noch der ebenso schlechten Verabsolutierung historischer Widersprüche zu ontologischen, wie wir sie nicht zuletzt bei Nietzsche finden. Gegen beide Extreme gälte es, konkrete utopische Modelle möglicher Versöhnung zu skizzieren – im Wissen um ihre Begrenztheit.[42]

Literatur

Texte Friedrich Wilhelm Nietzsches mit Siglen:

KSA: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuchverlag (München) u. de Gruyter (Berlin / New York). 1980.

KGW: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter. Berlin / New York. 1967 ff.

KGB: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter. Berlin / New York 1975 ff.

EH: Ecce homo. In: *KSA, Bd. 6*. 2011. S. 255–374.

JGB: Jenseits von Gut und Böse. In: *KSA, Bd. 5*. 2012. S. 9–243.

FW: Die fröhliche Wissenschaft. In: *KSA, Bd. 3*. 2011. S. 343–651.

41 Schreibt Adorno doch in den *Minima Moralia*: „An der Psychoanalyse ist nichts wahr als ihre Übertreibungen." (S. 78.) In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es noch deutlicher: „[N]ur die Übertreibung ist wahr." (S. 126.)

42 Hier wäre etwa an Ernst Blochs utopisches Denken oder an Michel Foucaults Konzept der ‚Heterotopie' anzuknüpfen.

GT: Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessismus. In: *KSA, Bd. 1*. 1999. S. 9–156.

GM: Zur Genealogie der Moral. In: *KSA, Bd. 5*. 2012. S. 245–412.

HL: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: *KSA, Bd. 1*. 1999. S. 243–334.

NF: Nachgelassene Fragmente. (Zitiert unter Angabe von Jahr, Nummer und Seitenzahl gemäß KGW)

Z: Also sprach Zarathustra. In: *KSA, Bd. 4*. 2011.

Sonstige Literatur:

Adorno, Theodor W.. Ästhetische Theorie. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1989.

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik/ Jargon der Eigentlichkeit. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2001.

Adorno, Theodor W.. Vorlesung zur Negativen Dialektik. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. S. Fischer. Frankfurt a. M. 2004.

Colli, Giorgio. Nachwort. In: *KSA, Bd. 3*, S. 655–663.

Colli, Giorgio. Nachwort. In: *KSA, Bd.* 6, S. 447–458.

Conant, James. Nietzsches Perfektionismus. Über *Schopenhauer als Erzieher*. In: *Friedrich Nietzsche*. *Perfektionismus & Perspektivismus*. Konstanz University Press. Konstanz 2014. S. 53–178.

Diethe, Carl. Vergiss die Peitsche. Europa. Hamburg/ Wien 2000.

Freud, Sigmund. Jenseits des Lustprinzips. In: *Psychologie des Unbewussten*. *Studienausgabe Bd. 3*. Hrsg. v. Alexander Mitscherlich u. a. S. Fischer. Frankfurt a. M. 1975. S. 213–272.

Fuchs, Dieter. *Der Wille zur Macht*: Die Geburt des „Hauptwerks“ aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs. In: *Friedrich Nietzsche*. Hrsg. v. Christian Niemeyer u. a. WBG. Darmstadt 2014. S. 108–131.

Habermas, Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1988.

Heidegger, Martin. Nietzsche Bd. I + II. Klett-Cotta. Stuttgart 2008.

Heidegger, Martin. Nietzsches Wort „Gott ist tot“. In: *Holzwege*. Klostermann. Frankfurt a. M. 1963. S. 193–247.

Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. In: *ders. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 1*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1981. S. 193–251.

Menke, Christoph. Sklavenaufstand oder Warum Rechte? Eine Skizze. In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 2 (2013). S. 110–126.

Rath, Norbert. Zur Nietzsche-Rezeption Adornos und Horkheimers. In: *Vierzig Jahre Flaschenpost: „Dialektik der Aufklärung“ 1947–1987*. Hrsg. v. Willem van Reijen und Gunzelin Schmid Noerr. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1987. S. 73–110.

Stephan, Paul. „Vergiss die Peitsche nicht!“ Eine Untersuchung der Metapher des „Weibes“ in *Also sprach Zarathustra*. In: *Nietzsches Zarathustra Auslegen*. Hrsg. v. Murat Ates. Tectum. Marburg 2014.

Vaneigem, Raoul. Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen. Nautilus. Hamburg 2008.

Ulrich Mathias Gerr

‚(K)ein Klang der Familie.' Versöhnungsideologie in Geschichte und Form des Berliner Techno.

1 Geschichte

Die zahlreichen Dokumentationen und Berichte, die im Herbst 2014 zum fünfundzwanzigsten Jubiläum des Mauerfalls und der Wiedervereinigung gezeigt wurden, waren von einem einfachen Narrativ geprägt: das Volk, das da „wir" geschrien hatte, vereinigte sich selbst in einem Akt basisdemokratischer Willensäußerung. Der Soundtrack dieser Wiedervereinigung, die Praxis ihrer wahren Zelebrierung zudem, in der die Wiedervereinigung effektiv sich erst vollzogen habe, und sich auf der Ebene der Bevölkerung vollziehen hatte können, sei der Berliner Techno. Das jedenfalls ist das Ergebnis, das bei einer heuristischen Analyse jener medialen Dokumentationen sich ergäbe[1]. In der kollektiven Erinnerung dieser Coleur, wie sie diese Populargeschichtsschreibung dominiert, führt zumeist ein direkter Weg von den Montagsdemos der DDR zu den Loveparades des wiedervereinigten Deutschlands. Techno fungiert hier als ein Narrativ, das „Kollektivgedächtnis Techno"[2], wie Judith Keilbach es nennt, das, musikalisch sedimentiert, die Wiedervereinigung metonymisch repräsentierte und erst auf einer größeren sozialstrukturellen Ebene realisierte. Dem zugrunde liegt eine explizite Konstruktion von Versöhnung: historisch als das Ereignis in dem sich die beiden Teile Deutschlands mit sich selbst und damit auch mit ihrer eigenen Vergangenheit versöhnten und als kulturelle Praxis mit dem Telos einer vermeintlich egalitären Gemeinschaft, eines Rhythmuskollektivs, in der zusammen mit der Aufhebung

1 vgl. u. a. Lambert. *Party auf dem Todesstreifen. Soundtrack der Wende* Film.*;* Würtemberger. *Techno und der Mauerfall 130 bpm deutsche Einheit;* Website. Tanith. *25 Jahre Mauerfall = 25 Jahre Techno.* Website.

2 Keilbach. *Der Zeitzeuge als Figur der Popgeschichtsschreibung.*Vortrag.

musikalischer Konventionen und Distinktionen auch politische, ökonomische, ethnische und sexuelle Antagonismen als endlich miteinander versöhnt behauptet wurden.

Techno wird dabei als ein Sammelbegriff einer großen Anzahl von diversen Stilen und Formen elektronisch produzierter Musik benutzt, deren Gemeinsamkeit die ist, dass sie nicht in einer abgeschlossenen Kompositionsstruktur, eines Liedes oder eines Songs, besteht. Die Form von Techno ist demgegenüber der Track, der sich dadurch als solcher konstituiert, dass er prinzipiell nicht diskret ist, sich mit anderen Tracks variabel kombinieren und an diese anschließen läßt und nicht als abgeschlossen angesehen werden kann.[3] Der Track grenzt sich damit insbesondere von den Vorstellungen eines *Werkes* ab, wie es die ästhetische Debatte seit Hegel prägte. Neben der Trackstruktur ließe sich Techno durch eine auf repetitiven Mustern basierenden Grammatik bestimmen, die sich modular konstituiert und ihren Reiz durch die Dialektik aus gleichbleibenden und sich, oft nur leicht, verändernden Elementen entfaltet.

Der Ursprung von Techno liegt im Detroit der späten 1980er, wo man sich begrifflich an einem Konzept des Futurologen Alvin Toffler bediente[4], der in seinen als „The Third Wave" veröffentlichten, arbeitssoziologischen Spekulationen die Entstehung einer unabhängigen, subalternen Klasse prognostizierte, die sich neuer Technologie auf kreative und subversive Weise bediente – die *techno rebels*.[5]

In seiner deutschen Appropriation wurde Techno spätestens durch seine Popularisierung durch die Berliner Clubszene der frühen Neunziger und, aus dieser hervorgehend, der sich schnell zu Massenevents entwickelnden Love Parades, historisch als der genuin deutsche Nachwende-Klang umgedeutet.[6] Die amerikanischen und auch nicht-deutschen europäischen Wurzeln wurden zwar nicht geleugnet, aber sie wurden angeeignet und in ihrer Bedeutung minimiert. Techno wurde im Berlin der Nachwendejahre zum Sound einer Praxis erklärt, in der sich die offensichtlichen Unterschiede der Gesellschaft aufheben würden. Dabei erfuhr die Techno*kultur* vor allem in den vergangenen zehn Jahren eine Re-popularisierung und auch eine langsame aber stetige

3 Wicke. *Into the Groove. Die Kultur der Nacht*. S. 271–272; Diederichsen. *Ist Techno Pop?*. Vortrag.
4 vgl. Wicke. *Into the Groove. Die Kultur der Nacht*. S. 273.
5 Toffler. *The Third Wave*.
6 vgl. u.a. Gutmaier. *Die ersten Tage von Berlin. Der Sound der Wende*.

Akademisierung, wie sie in der Begründung eines genuinen Forschungsfeldes, den *techno studies*, deutlich wird.[7]

Bislang findet die Geschichtsschreibung aber vor allem außerakademisch statt, in Form von Blogs[8], Zeitzeugeninterviews[9] und (oft teils fiktionalen) Dokumentationen wie *We Call It Techno*[10] oder *Feiern: Don't go Home*[11]. Diese sind von einer überwiegend unkritischen, oft nostalgisch konstruierten Heldenstruktur geprägt, die in ihrer Erinnerung an einen förmlich als Wieder*aufbau* stilisierten Wandel des Berlins in den Nach-Wende-Jahren auffällig an die Trümmermythologien der Nachkriegsjahre erinnert. Die Nach-*Wende*-Ära wird damit effektiv zur aktuellen Nach*kriegs*zeit und die Nachkriegszeit des zweiten Weltkriegs in der gleichen Bewegung zur nun nur noch vorletzten; eine Dynamik in der die Forderung nach der Überwindung dieser durch jene schon angelegt ist. Techno fungiert hier als *lieu de mémoire*, in dem die aktiv sich miteinander Versöhnenden gleichzeitig als durch und durch gleiche vorgestellt werden. Matthias Paszdierny nennt Techno in diesem Kontext einen „Versöhnungsraum"[12]. Der am stärksten rezipierte Vertreter dieser spezifischen Form der Geschichtsschreibung durch durchweg nostalgisierende und heroisierende Zeitzeugeninterviews[13] ist der mit zahlreichen einflussreichen Akteuren der Frühneunziger Berliner Technoszene geführte Interviewband *Der Klang der Familie*[14], in dessen Titel das Pathos

7 Jüngst fand im Dezember (2014) an der Berliner Universität der Künste (UDK) der erste explizit akademische Kongress zu Techno statt, auf dem auch gleich die ‚Techno Studies' ins Leben gerufen wurden: *Techno Studies. Ästhetik und Geschichtsschreibung elektronischer Tanzmusik*. Universität der Künste Berlin. Berlin 2014.

8 vgl. u. a. Resident Advisor. *http://www.residentadvisor.net/;* Kühn und Kande. *http://www.berlin-mitte-institut.de/*; Andrezak. *http://www.tanith.org/*.

9 vgl. Keilbach. *Der Zeitzeuge als Figur der Popgeschichtsschreibung.* Vortrag.

10 Sextround Wick. *We call it Techno!* DVD.

11 Classen. *Feiern – Don't forget to go home.* DVD.

12 Paszdierny. *Das Nachkriegstrauma abgetanzt – Techno und die deutsche ‚Vergangenheitsbewältigung'*. Vortrag.

13 Das Buch folgt dabei einer Erzählmethode der *Oral History*, die in der Geschichtskonstruktion subkultureller Szenen seit Jürgen Teipels ‚Doku Roman' *Verschwende deine Jugend* eine gewisse Popularität erfuhr. Judith Keilbach argumentiert auf dem bereits erwähnten Techno Kongress dagegen, dass diese Form der Erzählung noch nicht als Oral History gelten könnte, sondern als eine bloße Form des Zeitzeugeninterviews bezeichnet werden müsste. (vgl. Keilbach. *Der Zeitzeuge als Figur der Popgeschichtsschreibung.* Vortrag.)

14 Denk und Thülen. *Der Klang der Familie. Berlin, Techno und die Wende.* Der Band war so erfolgreich das er eine rasche Übersetzung in diverse Sprachen erfuhr und püntklich zum 25-jährigen Jubiläum des Mauerfalls auch eine Arte Dokumentation produziert wurde.

eines durch Techno miteinander verbundenen Kollektivs, die hier gar zur Familie erhoben wird, sich schon andeutet.

Die ‚Protagonisten' in *Der Klang der Familie* skizzieren die Zeit unmittelbar nach dem Mauerfall als das Stunde-Null-Gefühl eines Nachkriegsmoments. Alexandra Droener etwa beschreibt eine Erfahrung mit einer expliziten Bezugnahme zum zweiten Weltkrieg:

> „Der gesamte Leipziger Platz war eine Brache. Da war nichts, wirklich nichts. Steine, Schutt, mal ein Zaun irgendwo. Das kann man sich heute nicht vorstellen. Die Häuser waren verfallen. Dazwischen ein paar Platten, die in den 80er-Jahren gebaut wurden. Wie eine Geisterstadt. Wie nach dem Zweiten Weltkrieg. Ein Stunde-null-Gefühl."[15]

Die eigentliche Versöhnung, die im Pathos der Rede von der Wieder*vereinigung* anklingt, die Versöhnung nämlich zwischen Ost und West in der Berliner Republik, zwischen Kapitalismus und Kommunismus in der sozialen Marktwirtschaft, ist in der Lesart der Berliner Protagonisten erst in der Subkultur des Techno realisiert worden: „Auch die Vereinigung von Ost und West, die hat im Underground stattgefunden. In den Clubs. Nirgendwo anders."[16]

Minutiös wird berichtet, wie durch explorative Streifzüge durch den heruntergekommenen und verwaisten Teil Osterberlins und insbesondere des Mauerstreifens diese Orte als Plätze für die Möglichkeit der Errichtung von Techno Clubs aufgeschlossen wurden. Gleich nach dem Ende der realsozialistischen Jugend-Pioniere kamen die Pioniere der Jugendbewegung Techno. ‚*Arme und Beine aller Länder, vereinigt euch!*', so lautete ein Graffiti-Motto im Berlin der Anfang der Neunziger.

Parallel wurden seit 1989 die ersten Love Parades organisiert, schnell als eine Parade nicht nur des Techno, sondern der (Wieder-)Vereinigung schlechthin stilisiert, begleitet von den Plattitüden einer als vollständig miteinander versöhnt behaupteten Gesellschaft nach dem ‚Ende der Geschichte'. Es versöhnten sich Westdeutschland und Ostdeutschland, und die Einwohner beider Teile erlangten präzise in dieser Versöhnung einen Akteurs- und Subjektstatus, den sie in der Nachkriegszeit des zweiten Weltkrieges nie inne gehabt hatten. Hier bedurften die Deutschen noch der Vergebung von *außen* und einer Re-*Education*. Nun aber musste man sich nur noch *gegenseitig* vergeben und

15 Droener. zitiert nach: a. a. O., S. 141.
16 Lloyd. zitiert nach: a. a. O., S. 192.

versöhnen. Die Rhetorik dieser Überwindung der Schuld des prinzipiell nicht zu entschuldenden, der Shoah, ist in den Narrativen der *Love Parade* omnipräsent. Inga Humpe, It-Girl dieser Zeit und spätere Sängerin der Electropopband *2raumwohnung*, befindet etwa pathetisch:

> „Imagemäßig war die Loveparade das Beste, was Berlin nach dem Krieg passiert ist. […] Plötzlich konnte man in Berlin an einer Stelle einer Menschenmasse stehen, und man musste nicht mehr an Hitler denken, sondern an Liebe."[17]

Die Neu-Besetzung vormals allgemein tabuisierter Praktiken wie die einer pompösen Parade war in Berlin freilich nicht nur allgemein möglich, sondern noch konkreter, an den identischen historischen Schauplätzen eben jener Paraden und Märsche, die zur Tabuisierung erst geführt hatten. „Die *Loveparade* hat den 17. Juni erst mal aufgemacht. Da musste erst mal einer drauf kommen, dass man die fette Nazi-Paradestraße umfunktioniert und neubesetzt."[18], so reflektiert Czyk und leitet gleich auch schon die international positive Wirkung des unter Techno versöhnten Deutschlands ab: „Auf diese Art kam ein ganz neues Deutschlandbild zustande. Das hat man ja erst mit der Zeit mitgekriegt – die ‚Ugly Germans' waren plötzlich total beliebt."[19]

Die zeitliche Entgrenzung, die im Techno auf mehreren Ebenen stattfindet – in ihrer auf die Zukunft ausgerichteten, futuristischen Ästhetik, in ihrem formalen Präsentismus als Versprechen ewiger Gegenwart, in ihrer Aufhebung jeder konventionellen Zeiteinteilung durch die verbreitete Praxis, über ‚übliche' Feierlängen hinaus mehrere Tage hinweg durchzufeiern –, diese Entgrenzung zeitigte eine Strategie zur Loslösung jeder Verantwortung vor der eigenen Geschichte. Die Begründer des Techno aus Detroit, die in Berlin anders als in ihrer Heimat eine ungeheure Popularität erfuhren, nahmen diesen Charakter hinter den kitschigen Liebes-, Friedens-, und Versöhnungsparolen präziser wahr als deren teutonische Agenten:

> „Die Begeisterung, die uns in Berlin entgegenschlug, fand ich etwas unwirklich. Das war surreal. Wir hatten ja einen völlig anderen Background. Mir kam das so vor, dass die ihre Vergangenheit loswerden wollten [...]."[20]

17 Humpe. zitiert nach: a. a. O., S. 397.
18 Czyk. zitiert nach: a. a. O., S. 398.
19 ebd.
20 Hood. zitiert nach: a. a. O., S. 214.

Die Opfer, einzig mögliche Subjekte der die Versöhnung vorbereitenden Vergebung, mussten über diese nicht einmal mehr befragt werden. Techno wurde auf diese Weise zur Methode der „mentalen Wiedervereinigung“ und damit konstitutive Instanz des „Gründungsmythos der Berliner Republik“[21] wie Matthias Pasdzierny es jüngst auf dem Techno Kongress an der UDK benannte. Die Wiedergut*machung* der Deutschen verändert sich zu ihrer ‚Wiedergut*werdung*‘ wie Eike Geissel diesen Prozess einmal beschrieb.[22]

Während man sich im amerikanischen Techno auf die *techno rebels* bezog und in New York gegen ein Tanzverbot verstoßen musste, während zur gleichen Zeit in Großbritannien im Zuge des *Criminal Justice Act* von 1994 die durch diesen illegalisierte Ravepraxis durch riskante Wiederholung eben jener durchgesetzt werden musste, stand der deutsche Techno unter dem Banner auch einer staatlichen Versöhnung, in den oft ganz legal bezogenen Fabrikgebäuden und den je angemeldeten Liebesparaden. Statt fand gerade keine Demonstration *gegen* den Staat der neuen Bundesrepublik, sondern ein gewaltfreies Einrichten *in* diesem. Mijk van Dijk konstatiert in dieser Richtung:

> „Auch die Polizisten haben mitgeschunkelt. So was wäre im Punk nie denkbar gewesen. Da waren das die Bullenschweine. Der Scheißstaat, den man hassen musste. Bei uns war das so, dass jeder mitfeiern konnte. Das war eine offene Einladung. Wenn du dabei warst, warst du dabei. Das Gefühl war: uns kann keiner stoppen. Wir werden immer mehr.“[23]

Nicht Techno sollte verboten werden, sondern andersrum klagten sich die Jungen Liberalen und die Junge Union in die Love Parade, wie Arne Grahm in *Der Klang der Familie* erinnert: „Es gab kein besseres Aushängeschild, um diese Internationalität und das neue, wiedervereinigte Deutschland zu repräsentieren.“[24]

Diese integrative Versöhnungsdynamik der Technobewegung zu verstehen ist Bedingung der Möglichkeit zum Verständnis der kulturellen Massenphänomene im Namen einer wiedererlangten deutschen Identität im ersten Jahrzehnt des Einundzwanzigsten Jahrhunderts.

Czyk etwa konstatiert:

---

21 vgl. Paszdierny. *Das Nachkriegstrauma abgetanzt – Techno und die deutsche ‚Vergangenheitsbewältigung‘.* Vortrag.
22 Geissel. *Die Wiedergutwerdung der Deutschen.*
23 Van Dijk. zitiert in: Denk und Thülen. *Der Klang der Familie. Berlin, Techno und die Wende.* S.190–191.
24 Grahm. zitiert nach: a. a. O., S. 398.

> „Meiner Meinung nach hat die Techno-Bewegung die Bahn frei gemacht für die Public Viewings und für diese Feiermeilen am Brandenburger Tor. Das „Sommermärchen“ ist ein Kind der Techno-Bewegung.“[25]

Und, wie man ergänzen möchte, auch die ‚neuen Montagsmahnwachen‘ und Pegida in ihrer dezidierten Friedensrhetorik, ließen sich in einer solchen Kontinuität beschreiben.

Techno ist, nach einer Phase Ende der Neunziger, in der der öffentliche Diskurs dominant pejorativen Charakters war und in der Techno zum ‚Kirmestechno‘ und zur ‚Deppenmusik‘ erklärt wurde, durch den Gang eines vermeintlich reflektierter ‚konzertanen Techno‘[26], indiziert durch eine Präsenz in den *Darmstädter Kursen für Neue Musik*[27], und Genrezuschreibungen wie einer *Intelligent Dance Music*[28] spätestens seit Mitte der Nuller Jahre rehabilitiert. Zu attestieren ist mehr noch eine Repopularisierung von Techno, die im gleichen Atemzug mit dem massenhaften und auch internationalen Zustrom nach Berlin zu verzeichnen ist, so dass der Musikjournalist Tobias Rapp behaupte konnte, dass Berlin für elektronische Tanzmusik nun das gleiche sei wie New York für den Aktienhandel und Paris für die Mode[29].

Techno, so stellte sich in den Nuller Jahren in Berlin heraus, eignete sich dabei nicht nur für die Versöhnung von vermeintlich unterschiedlichen Menschen und deren Lebensstilen und sexuellen Praktiken, sondern auch als Urbarmachung wirtschaftlich brachliegender Flächen. Die Speerspitze der Gentrifizierung ist heute ein Techno Club, und so beteiligt sich die Stadt Berlin nicht nur an den großen Clubs, sondern die noch nicht gentrifizierten Stadtteile sondieren längst die Möglichkeit der Etablierung eines Techno Clubs in ihren großen ungenutzten Flächen. Das bedrohliche Szenario des ‚Clubsterbens‘ wird zugleich als Tod des innersten Kerns der Berliner Kultur verhandelt. Techno fungiert hier als eine Praxis zur Aneignung von Räumen und stellt insbesondere eine Versöhnung her zwischen jenen Räumen, die noch nicht funktional besetzt sind – wie etwa eine leerstehende Fabrik oder

25 Czyk. zitiert nach: a. a. O., S. 397.
26 vgl. Brech. *Zwischen den Ohren*. *Chill out und konzertantes Techno.*Vortrag
27 Der mit Loops komponierende Musiker Bernhard Lang ist nur ein Beispiel, vgl. Lang. *Loop aesthetics.*
28 vgl. Reynolds. *Generation Ecstasy: Into the World of Techno and Rave Culture.* S. 180–205.
29 vgl. Rapp. *Lost and Sound. Berlin, Techno und der Easyjetset*. S. 10.

ein freies Feld – und einer Kultur, die einen solchen Unversöhnten Zustand nicht zu ertragen in der Lage ist.

Wie man an den unterschiedlichen Tendenzen in je unterschiedlichen Ländern erkennt, hat die Tatsache, dass gerade Techno Sound und kulturelle Praxis jener ‚mentalen Wiedervereinigung' wurde, ein kontingentes Moment und ist insofern spezifisch deutsche Ausprägung eines international heterogenen Phänomens. Dieses *Berliner* Modell wird mittlerweile auch versucht in zahlreiche andere strukturschwache Orte zu überführen, in der (tragisch gescheiterten) Auslagerung der Love Parade in das Ruhrgebiet, im industriellen Nordengland und vor allem auch in der Herkunftsstadt des Techno, Detroit, in der man versucht Techno als *Model-D* mit Berliner Hilfe wieder anzusiedeln. Es ließe sich daher bei aller Kontingenz der historisch spezifischen Situation im Berlin der Nachwendejahre doch fragen, ob es nicht auch ästhetisch-formelle Gründe gibt, die Techno zumindest stärker den skizierten Formen der Versöhnung eignet als andere Musikrichtungen und kulturelle Praktiken.

2 Form

Die Form, in der Musik produziert wird, steht immer in einer Dialektik mit den technischen Voraussetzungen, die für die Produktion je notwendige Bedingung sind. Insofern ist Musik formal immer schon gesellschaftlich vermittelt[30]. Daraus folgt andersherum, dass man durch eine Analyse einer jeweiligen musikalischen Produktionsform auch Rückschlüsse über die gesellschaftliche Lage treffen können sollte. Das Gespür dafür, dass man aus den Mitteln der kreativen Aneignung technischer Mittel in der Kunst und Musik etwas über eine Gesellschaft erfährt, dass dieser vielleicht in allem Ausmaß noch gar nicht selbst bewusst ist, hatte Jacques Attali, als er Musik als ein „prophetisches Medium"[31] bezeichnete, als ein Medium mittels der sich eine Gesellschaft etwas über sich selbst verrät und etwas über die Richtung, in die sie sich zu entwickeln schon begonnen hat. Auf dieser Folie könnte man Techno als eine Vorwegnahme digitaler Vermittlungspraktiken und einer Arbeitsumwelt, die sich in kreativen Projekten formiert, lesen. Weder ist dagegen etwas substantielles über Techno gesagt, wenn er aufgrund einer behaupteten musikalischen Verwandtschaft zum Marsch als schon inhärent

30 vgl. Adorno. *Ästhetische Theorie*. S. 15.
31 Attali. *Noise. The Political Economy of Music.* S. 4.

faschistisch bezeichnet wird, oder wenn er pauschal als besagte ‚Deppen-' und ‚Kirmesmusik' abgeurteilt wird, noch wenn man Techno aufspaltet in ein ‚konzertanes' einer- und ein ‚tanzaffines' Techno andererseits, und ersteres zur neuen ernsten Musikästhetik in eine Tradition von klassischer und später Jazz-Musik zu stellen schon längst begonnen hat, wie es zuletzt etwa auch der Kulturwissenschaftler Adam Harper stark machte.[32]

Analysiert man die Rede über Techno, die aufgrund einer bislang mangelnden systematischen Beschäftigung der akademischen Musikwissenschaft ernsthaft vor allem in den Populärkulturmagazinen wie *Spex*, *Testcard* oder *De-Bug* betrieben wurde so stößt man regelmäßig auf die Rhetorik, dass Techno etwas zunächst *Verbindendes* sei. Metaphern von Verbindungen überwiegen auch in den Äußerungen in „Der Klang der Familie". Techno wird so in den Äußerungen der Zeitzeugen als „sehr verbindend" angesehen, aufgrund der „Energie, die da freigesetzt wurde."[33]

Schon auf der Ebene der Produktion wird die ‚Tanzbarkeit', genauer der Anschluss an ganz bestimmte Tanz*konventionen* der ausdifferenzierten Szenen, über die Möglichkeit der Verbindung zu anderen Tracks mitgedacht. Diese Verbindungen eignen sich nun, laut Diedrich Diedrichsen, zur Herausbildung von jenen ‚Kollektivwelten', die durch Techno in den zeitlich und räumlich entgrenzten Clubs hergestellt werden.[34] Der ästhetische Mythos rankt sich nicht mehr um das geniale künstlerische Individuum, wie es im späten achtzehnten und dann im neunzehnten Jahrhundert dominierte, nicht um den *Genius* also, sondern um den *Scenius*, wie Brian Eno den kommunalen Genius nannte. Das Techno hervorbringende Subjekt sei demnach die miteinander verbundene, auf eigentümliche Weise inspirierte Szene. Die einstmalige Apotheose des genialen Künstlers wird kollektiviert, und zur Apotheose der Gruppe umgedeutet.

Diese, und nicht die ‚schaffenden' Einzelkünstler, seien für die Ausprägung eines ganz bestimmten Stils elektronischer Tanzmusik verantwortlich.

> „Als Musiker empfand ich Techno als Befreiung. Durch die Anonymität konnte man gleichzeitig in verschiedene Richtungen arbeiten. Plötz-

32 Harper. *Infinite Music. Imagining the Next Millenium of Human Music Making.* S. 189.
33 DJ Jauche, zitiert in Denk, und Thülen. *Der Klang der Familie. Berlin, Techno und die Wende.* S. 190.
34 vgl. Diederichsen. *Ist Techno Pop?* Vortrag.

> lich waren die Party und die Musik der Star. Persönlichkeiten waren nicht wichtig.“[35]

Die mannigfaltigen Stile und Untergenres von Techno – von *Techhouse*, *Jungle* und *Drum'n'Bass* über krudere Vertreter wie *Gabba* oder den in den Niederlanden populären *Hardcore* – sind je miteinander verbunden und oszillieren um eine gedachte Mitte, ein „hömeostatisches System“, wie Simon Reynolds dieses Prinzip genannt hat.[36] Angelegt ist diese Verbundenheit, die das ‚Rhythmuskollektiv', für deren performative Beschwörung es auf der Tanzfläche diverse Rituale gibt[37], schon in ihrer negativ vom Einzelwerk abgegrenzten *Trackstruktur*. Der Track hat kein Anfang und kein Ende, er ist insofern, obwohl er vereinzelt ist, nie *ganz* Individuum. Dies materialisierte sich zu Zeiten, in denen das Basismedium des Techno aus Vinylplatten und Turntables bestand, durch den Aufdruck der Beats-per-Minute-Kennziffern; jene BPM-Zahlen, deren Telos es ist, dem DJ durch gleich große BPM-Zahlen schon apriori mögliche Verbindungen zu zeigen. Dies gilt, technisch noch exponentiell vereinfacht, beim gegenwärtigen Stand der Laptop-Jockeys und Mixprogrammen wie Traktor oder Ableton Live allemal. Der ostentativ betonte Mangel eines jeden Starkults zugunsten eines *Scenius* im deutschen Techno steht dabei in einer Tradition, die schon die vielerklärten Technovorreiter von Kraftwerk repräsentierten. So beschrieb Michael Rother, der neben Kraftwerk auch den Krautrock mitprägte, durch seine Bands *Neu!* und *Harmonia*, Kraftwerks Musik als eine ‚Musik ohne Vorbilder', und an einer anderen Stelle des Sammelbandes über die Geschichte und Bedeutung der Düsseldorfer Elektromusikszene, *Electri-City* ordnet er diesen Wunsch auch gleich historisch ein: „Wir wollten die deutsche Vergangenheit hinter uns lassen, es ging darum, die konservativen Strömungen einer Nachkriegsgesellschaft und der Nazizeit zu unterlaufen.“[38]

Die gesellschaftliche Lage des Techno wird formal produziert. Die Begierdestruktur des Techno folgt im Groben einem ‚fort-da-Prinzip', wie es Freud als Kinderspiel in ‚Jenseits des Lustprinzips' entwickelt. Mal ist der Beat da,

35 Browse, Paul, zitiert in Denk, und Thülen. *Der Klang der Familie. Berlin, Techno und die Wende.* S. 128.

36 Reynolds. *Energy Flash. A Journey Through Rave Music and Dance Culture*. S. 512.

37 Diese Rituale sind zahlreich, als illustratives Beispiel sei hier nur das Ritual genannt, ein Kassettenband durch die Menge zu ziehen, so dass der subjektive Eindruck entsteht, dass die Masse schließlich auch ganz materiell durch ein musikalisches Medium zu einem miteinander verbundenen Rhythmuskollektiv formiert wird.

38 Esch. *Electri_City. Elektronische Musik aus Düsseldorf. 1970-1986.* S. 72.

dann wird er verändert oder entfernt, immer kommt er aber auf die ein oder andere Weise wieder. Die Freud'sche Sublimierung von Verlust und der damit zusammenhängenden Begierde in das Kinderspiel wird auf den Track projiziert. Damit ist die Form der Begierde, die Techno evoziert, von gänzlich anderer Natur als etwa die sich nicht auflösenden Dissonanzen, wie sie in der Musik der Moderne in Wagners Tristan-Akkord etwa paradigmatisch vollzogen wurden und sich bis in radikalere Formen der verweigerten musikalischen Auf- und Erlösung in der dodekaphonischen und seriellen Kompositionstechnik atonaler Musik fortsetzen. Eine solche Wahlverwandtschaft von ästhetischer Form und historischem Stand scheint gleichermaßen kontingent – sie scheint auch anders sein zu können – wie sie ihre breite kulturelle *Durchsetzung* gleichwohl nicht nur dem Zufall, sondern einem Resonanzraum aus Charakter der Form und Charakter der Zeit verdankt. Die Formen sind entzifferbare Inhalte.

Die kleinste musikalische Formeinheit des Techno und deren wesentliche Grammatik ist der Loop. Ein musikalischer Loop benutzt *technische* Methoden um eine „exakte Wiederholung von Klangereignissen"[39] und damit eine Schleife aus kurzen Musikmustern zu kreieren. Der Loop ist damit eine radikale Reduzierung der Form und als solche das „universelle Komponierwerkzeug"[40] elektronischer und digitaler Musikproduktion allgemein, und das des Technos im Speziellen. Die Wirkung des Loops ist die Realisierung der immerwährenden Gegenwart, die Techno konstitutiv ausmacht. Einer Interpretation zufolge zeitigt der Loop diese Wirkung aufgrund eines Verhältnisses zum Gedächtnis: die durchschnittliche Dauer eines Loops korrespondiert erstaunlich genau der Spanne des menschlichen Kurzzeitgedächtnisses. Wenn das so ist, dann wäre Techno eine Methode, sich immer wieder in sein Kurzzeitgedächtnis versetzen zu können. Die praktische Folge ist erst die Ermöglichung jener langen Clubnächte, die über Tage hinweg keine Pause kennen. Eine solche Praxis wäre bei einer *Werk*struktur, bei einem musikalischen Narrativ mit einem klaren Anfang und Ende also, nicht denkbar. Die Loopstruktur erst ermöglicht, dass „jeder zusteigen [kann] ohne etwas verpasst zu haben und aussteigen, ohne etwas zu verpassen. Der Loop ist ein Raum in der Zeit"[41]. Dies ist Merkmal und Bedingung der zeitlich ausschweifenden

39 Ross. *The Rest is Noise. Das 20. Jahrhundert hören.* S. 523.
40 Ritch. *Konzert Loopgenerator. 5 Kompositionen mit Live-Elektronik aus der Serie ‚Differenz und Wiederholung' von Bernhard Lang*. S. 6.
41 Diederichsen. *Eigenblutdoping: Selbstverwertung, Künstlerromantik, Partizipation*. S. 18–19.

Clubnächte und -tage, ein minimaler Konsens, der es jedem ermöglicht dazu zu stoßen und wieder zu gehen, wenn die Arbeit ansteht oder die Müdigkeit überwältigt.

Techno bietet, derart semantisch entleert, das was Diedrich Diedrichsen jenen *Nullpunkt der Identifikation* nennt, einen Punkt, eine Leere, ab dem man alles zu werden können meint, eine Bedeutungsdisponsibilität, der vermeintlich alles eingeschrieben werden kann. In dieser Sehnsucht nach einem Entzug jeder Bedeutung und der dadurch eröffneten Möglichkeit für eine Neubesetzung, in ihrem gleichzeitigen zeitlichen Verschweigen jeder Vergangenheit und in ihrer Herstellung eines kollektiven *Scenius*, weist Techno formal eine deutliche Wahlverwandtschaft zum Programm deutscher Vergangenheitsbewältigung auf. Das sich hierdurch formierende Kollektiv muss ausgehend von jenem *Nullpunkt der Identifikation*, den Techno realisiert, sich also nicht mehr auf die vergangenen Identifikationen reduzieren; ein formaler Grund der präzisen Eignung Technos für das Programm der Vergangenheitsbewältigung.

Techno wird damit in seinem deutschen Kontext schlechterdings zu einem solchen Klang, in dem alle faktisch noch existierenden sozialen und ökonomischen Differenzen geleugnet werden können.

> „Eine bessere Zukunft, das war das Band, das uns verband. Nach einer besseren Welt zu suchen. Die Musik, die experimentelle, futuristische, war wie ein Raumschiff, mit dem man flüchten konnte. In die Zukunft, wo wir alle eins sind, in Rasse, Religion, wo die Schranken niedergerissen werden wie die Berliner Mauer.“[42]

Die Utopie besitzt hier gerade in ihrem scheinbaren Futurismus ein Moment von Regression. Das Gleichheitsversprechen ist nie nur dieses Versprechen, sondern angesichts seiner Eingebundenheit in eine Gesellschaft, die gerade auf Ungleichheit basiert, immer auch auf die gleichzeitige Leugnung der offenbaren Unterschiede angewiesen. Techno wirkt dabei also gerade, als wäre gerade er, und mit ihm die praktizierenden Subjekte der Rhythmuskollektive, von der Macht des ubiquitären Tausches, wie es in kapitalistischer Gesellschaftsformationen herrscht, ausgenommen und entfaltet gerade deswegen,

42 Hood. zitiert in: Denk und Thülen. *Der Klang der Familie. Berlin, Techno und die Wende.* S. 215.

aus dieser Vortäuschung kein Bestandteil eines Warencharakters zu sein, seinen Tauschwert.[43]

Wie Hegel mit der französischen Revolution alle (historisch vermittelten) Konflikte aufgehoben sah, war die Rhetorik des durch Fukuyama beschworenen ‚Ende der Geschichte' in dem Narrativ des frühen 1990er Techno insofern präsent, als hier wie dort alle Akteuere der antagonistischen Verhältnisse miteinander versöhnt erschienen. Diese Versöhnung wiederum wäre bei Hegel als Ende der Geschichte auch das Ende der Kunst, Techno erscheint als Form gerade dieses Versöhnungsgeschehens als die Kunst nach dem Ende der Kunst. Alle Konflikte schienen nicht mehr in einem Hegel'schen Sinne authentisch, nicht mehr also als historisch vermittelte zu existieren. Alles was im Techno kulturell negatives passieren mag, wird, so ergibt sich aus einer Analyse der *Oral History* wie sie *Der Klang der Familie* konstruiert wird, konsequent personalisiert: einige gierige Menschen verraten den Geist des an sich utopischen und anti-kapitalistischen Techno, kommerzialisieren und verkaufen ihn somit[44]. Das ist das ideologische Moment dieser Phase des Techno, das sich durch die Debatte der Berliner Gentrifizierung, Media Spree, und der als autochthon behaupteten Berliner Raver gegen die langweiligen Prenzlauer Berg-Schwaben und aus der Provinz Zugezogenen bis in die Gegenwart zieht. Die vermeintliche Versöhnung basiert lediglich auf einer *Feier*gleichheit von allen, eine Gleichheit all derer die es überhaupt in den Club schaffen und dort gleich hemmungslos zelebrieren können. Die abstrakte Gleichheit, die die Warenförmigkeit gesellschaftlicher Vermittlung als eine gesellschaftlich produzierte Form der Gleichheit ausmacht, die eine Gemeinsamkeit herstellt zwischen prinzipiell ungleichen Dingen, zwischen allen Arbeitern, zwischen Warenbesitzern und potentiell zwischen *allen* Menschen, diese abstrakte Gleichheit wird in der Clubpraxis des Techno in die Mitglieder jenes Rhythmuskollektivs inkorporiert. Diese Gleichheit allein ist das prägende Narrativ in der Rede des ‚Ferienkommunismus', wie etwa das Fusion Festival in Lärz, vielleicht der prominenteste Vertreter jener ursprüngli-

43 Dieser Charakter kultureller Erzeugnisse analysieren Horkheimer und Adorno im Kulturindustriekapitel der *Dialektik der Aufklärung*. (vgl. Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente.*

44 Ulrich Gutmayr schreibt in seinem eigenen Erinnerungsroman an diese Zeit ähnlich: „Wir dachten, die besetzten Häuser und die Clubs sind Orte der Wahrheit. Das war das Pathos der Zeit. Der Kapitalismus hat sich zwar noch nicht so sichtbar durchgesetzt, aber die Kapitalisten waren genauso schnell wie die Besetzer und die Künstler." (Gutmayr. *Geschichte der Berliner Clubkultur. Nachts herrscht die Utopie in Mitte.* Website.)

chen Technoversöhnungsgeschichte heute, sich selbst beschreibt. Das Gefühl der Gleichheit im Techno ist dabei in jedem Sinne teuer erkauft: durch den radikalen Ausschluss aller, die nicht mitfeiern können, sei es körperlich, sei es weil sie arbeiten müssen, sei es weil sie die Musik einfach nicht mögen. „Die anderen weiterfeiern zu lassen und selber arbeiten zu gehen, war immer ganz schlimm.“[45], erinnert sich Zappa in *Der Klang der Familie* an jene Momente in denen die gesellschaftlichen Imperative doch wieder mit allem zwanglosen Zwang auf die Feierakteure zurückschlagen. Aber auch ganz konkret ökonomisch entrollt sich der Ausschluss: kaum einen teureren Ort als einen heruntergekommen nur aussehenden und gleichzeitig gerade *deswegen* – als architektonische Entsprechung des Anscheins vom Warentausch ausgenommen sein zu können – wertvollen Clubs in Berlin wird man heute finden können, keinen in denen schon im Eingang eine größere Segregation stattfindet und an manchen Abenden nur 10 Prozent der in riesigen Schlangen Wartenden Einlass erhalten.[46] Das ideologische Moment dieses Versöhnungsnarrativs ist die Behauptung von Gleichheit bei simultaner Herstellung von Ungleichheit gerade um den Schein jener zu gewährleisten. Die Gleichheit *verstärkt* insofern gerade noch die Ungleichheit.

In der Techno-Geschichtsschreibung dominiert ein Narrativ, dass diesbezüglich alle Unterschiede in der Gesellschaft als miteinander versöhnt betrachtet. Alles was dem nicht entspricht oder entgegenläuft, muss, weil ja alle historischen Antagonsimen schon aufgehoben sind, auf den persönlichen und moralischen Verfehlungen basieren – den Individuen die das Heilige des Techno, seinen Ort der Wahrheit, kommerzialisieren etwa. Dies alles sagt aber nicht nur etwas über den historischen Ort der unmittelbaren Nach-Wende-Zeit aus, sondern mindestens ebenso viel über den historischen Moment, in dem die Geschichtsschreibung über Techno und elektronische Musik virulent wird – über die spätkapitalistische Gegenwart also. Ihr eingeschrieben ist gleichwohl

45 Zappa. zitiert in: Denk und Thülen. *Der Klang der Familie. Berlin, Techno und die Wende.* S. 257.

46 Dieser Ausschluss ist stark thematisiert vor allem anhand der Warteschlange vor dem Berghain Club in Berlin. Das Gleichheitsnarrativ wird hier gerade dadurch aufrechterhalten, dass prinzipiell *jedem* der Zutritt verwehrt werden kann, sogar jemandem wie Felix Da House Cat, einem Vorreiter elektronischer Tanzmusik, der sich über diese Praxis kürzlich echauffierte (vgl. Butterfly. *Felix Da Housecat denied entry to Berlin club, rants on Twitter*. Website.) Der Ausschluss im Spätkapitalismus wird durch die prinzipielle Möglichkeit für *jeden*, unabhängig von Geschlecht, Herkunft und Alter, zu den Profiteuren zu gehören, gleichzeitig als Nicht-existent behauptet und damit umso intensiver stabilisiert.

eine Spur der Hoffnung, die laut Walter Benjamin das einzige Moment ist, das einen *Schein* der Versöhnung rechtfertig:

> „So rechtfertigt am Ende die Hoffnung den Schein der Versöhnung und der Satz des Platon, widersinnig sei es, den Schein des Guten zu wollen, erleidet seine einzige Ausnahme. Denn der Schein der Versöhnung darf, ja er soll gewollt werden: er allein ist das Haus der äußersten Hoffnung.“[47]

Dieses ‚Haus der äußersten Hoffnung‘ besitzt gewissermaßen die Architektur eines Techno Clubs. Es mag die Form eines Klischees annehmen, ausgerechnet mit einem Verweis auf die Hoffnung zu enden. Wenn ein Klischee die Entwertung des Ästhetischen durch Wiederholung ist, wie es in der Kunst unter der Hegemonie des Werk-Begriffs galt – man erkennt die Absicht und ist verstimmt – dann kann man aber doch von Techno formal eines lernen: dass in dem, was als bloße Wiederholung zu fungieren scheint, ein *Prolongieren* und damit immerhin *Bewahren* jener Hoffnung liegt. Deswegen wohl muss immer wieder von Neuem gefeiert werden.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Ästhetische Theorie. In: *ders. Gesammelte Schriften, Band 7*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970.

Andrezak, Thomas. Tanithblog. Website: http://www.tanith.org/ Aufgerufen am 05.01.2015.

Attali, Jacques. Noise. The Political Economy of Music. Manchester University Press. Manchester 1985.

Benjamin, Walter. Goethes Wahlverwandtschaften. In: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. I-I.* Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Herrmann Schweppenhäuser. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1974. S.123–201.

Brech, Martha. Zwischen den Ohren. Chill out und konzertanes Techno. Vortrag auf der Tagung: *Techno Studies. Ästhetik und Geschichtsschreibung elektronischer Tanzmusik*. Universität der Künste Berlin. Berlin 2014.

47 Benjamin. *Goethes Wahlverwandtschaften*. S. 200.

Butterfly, Amelia. Felix Da Housecat denied entry to Berlin club, rants on Twitter. In: *BBC Newsbeat vom 21.Februar 2015.* http://www.bbc.co.uk/newsbeat/31569927. Aufgerufen am 25.02.2015.

Classen, Maja. Feiern – Don't forget to go home. DVD*:* interGroove Tonträger VertriebsGmbH. Deutschland 2006.

Denk, Felix und Thülen, Sven von. Der Klang der Familie. Berlin, Techno und die Wende. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2011.

Diederichsen, Diedrich. Eigenblutdoping: Selbstverwertung, Künstlerromantik, Partizipation. Kiepenheuer & Witsch. Köln 2008.

Diederichsen, Diedrich. Ist Techno Pop? Vortrag auf der Tagung: *Techno Studies. Ästhetik und Geschichtsschreibung elektronischer Tanzmusik*. Universität der Künste Berlin. Berlin 2014.

Esch, Rüdiger. Electri_City. Elektronische Musik aus Düsseldorf 1970–1986. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2014.

Geissel, Eike. Die Wiedergutwerdung der Deutschen. Essays und Polemiken. Edition Tiamat. Berlin 2015.

Gutmair, Ulrich. Die ersten Tage von Berlin. Der Sound der Wende. Tropen Verlag. Stuttgart 2013.

Gutmair, Ulrich. Geschichte der Berliner Clubkultur**.** Nachts herrscht die Utopie in Mitte**.** In: *Die Tageszeitung vom 24.05.2013.* http://www.taz.de/!116736/ Aufgerufen am 14.01.2015.

Harper, Adam. Infinite Music. Imagining the Next Millenium of Human Music Making. Zero Books. Washington D.C. 2011.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.. Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente. Fischer Verlag. Frankfurt a. M. 1992.

Lambert, Rolf. Party auf dem Todesstreifen. Soundtrack der Wende. (Fernsehfilm). Arte. Deutschland 2014.

Lang, Bernhard. Loop aesthetics. Lang, Darmstadt 2002. Website: *http://members.chello.at/bernhard.lang/publikationen/loop_aestet.pdf* Aufgerufen am 06. Januar 2015.

Keilbach, Judith. Der Zeitzeuge als Figur der Popgeschichtsschreibung. Vortrag auf der Tagung: *Techno Studies. Ästhetik und Geschichtsschreibung elektronischer Tanzmusik*. Universität der Künste Berlin. Berlin 2014.

Kühn, Jan, und Kande, Matthias. Berlin Mitte Institut. Website: *http://www.berlin-mitte-institut.de/* Aufgerufen am 05.01.2015.

Paszdierny, Matthias. Das Nachkriegstrauma abgetanzt – Techno und die deutsche ‚Vergangenheitsbewältigung'. Vortrag auf der Tagung: *Techno Studies. Ästhetik und Geschichtsschreibung elektronischer Tanzmusik*. Universität der Künste Berlin. Berlin 2014.

Rapp, Tobias. Lost and Sound. Berlin, Techno und der Easyjetset. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2009.

Resident Advisor Ltd.. Resident Advisor. Website: *http://www.residentadvisor.net/* Aufgerufen am 05.01.2015.

Reynolds, Simon. Generation Ecstasy: Into the World of Techno and Rave Culture. Little Brown. Boston 1998

Reynolds, Simon. Energy Flash. A Journey Through Rave Music and Dance Culture. Picador. London 2008.

Ritsch, Winfried. Konzert Loopgenerator. 5 Kompositionen mit Live-Elektronik aus der Serie ‚Differenz und Wiederholung' von Bernhard Lang. Institut für Elektronische Musik und Akustik, Kunstuniverstität Graz. Graz 2007.

Ross, Alex. The Rest is Noise. Das 20. Jahrhundert hören. Piper. München 2009.

Sextro, Maren und Wick, Holger. We call it Techno! DVD: Rough Trade Distribution. Deutschland 2008.

Tanith. 25 Jahre Mauerfall = 25 Jahre Techno. *Tanith Blog vom 10.11.2014.* http://www.tanith.org/?p=5212 Aufgerufen am 03.01.2015. Berlin 2014.

Toffler, Alvin. The Third Wave. Morrow. New York 1980.

Wicke, Peter. Into the Groove. Die Kultur der Nacht. In: *ders*. *Von Mozart zu Madonna. Eine Kulturgeschichte der Popmusik*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1998. S.257–279.

Würtemberger, David. Techno und der Mauerfall. 130 bpm deutsche Einheit. Radio: *Puls vom 08.11.2014*. Bayrischer Rundfunk. München 2014.

Patrick Viol

Es gibt nichts Harmloses mehr. Warum der Begriff der Versöhnung von der Kritik die Denunziation des Schuldzusammenhangs verlangt.

Kritik und Versöhnung lautet der Name dieser Konferenz, der das Ziel gesteckt wurde – wie es in der Leitfrage der Fachschaft zur Konferenz heißt – zu klären, „inwiefern Kritik notwendig einer Versöhnung vorausgehen muss und ob in einer Welt, in der (radikale) Kritik nicht erwünscht zu sein scheint, Versöhnung dennoch geboten und möglich sein kann/ muss."[1]

Worum es mir zunächst im Folgenden gehen wird, ist, denjenigen Begriff einzuholen, den zu erwähnen hier ausgelassen wurde, und dessen Gehalt zu entfalten sowohl bedeutet, dem Begriff der Versöhnung seinen materialistischen und kritischen Gehalt erst zu verleihen als auch sein Verhältnis zum Begriff der Kritik anders zu bestimmen als durch ein bloß äußerliches Bedingungsverhältnis, wie es in der obigen Leitfrage erscheint.

Den vergessenen Begriff nicht einzuholen bedeutete hingegen, die Beschäftigung mit dem den Konferenztitel gebenden Begriff der Versöhnung ad absurdum zu führen. Der Begriff, den es *notwendig* zu entfalten bedarf, ist der *Begriff der Schuld*, den Adorno – wie gleichfalls den der Versöhnung – sowohl mit Denken und der Gesellschaft als ganzer in Verbindung bringt.

Der geschichtliche Gehalt des Begriffs der Schuld ist der Nationalsozialismus und die Shoa, die *systematische* Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden durch die Deutschen. Dieser Gehalt verleiht der Gesellschaftskritik Adornos zum einen die historische Spezifik und zum anderen die bestimmte Form wie ihren Inhalt. Dass Adorno von Versöhnung überhaupt spricht, ist erzwungenes Resultat der Reflexion des Umschlags des unabgewendeten ka-

1 Ehlers et al. *Kongressankündigung ‚Kritik und Versöhnung'*.Website.

pitalistischen Unheils in bürokratisch vollzogenen Massenmord wie dessen gesellschaftlichen Konsequenzen und Kontinuitäten. Der Begriff der Versöhnung ist im Werk Adornos virulent, weil ihre Verwirklichung versäumt wurde.

Wird hier also der Gehalt des Versöhnungsbegriffs und sein Verhältnis zur materialistischen Kritik durch die Entfaltung des Schuldbegriffs hindurch zu bestimmen versucht, so bedeutet dies, dass hier dargestellt wird, inwiefern die Erfahrung des Nationalsozialismus *in* die Kategorien materialistischer, an der gesellschaftlichen Versöhnung ernsthaft interessierter Gesellschaftskritik einzugehen *hat*. Um es radikaler zuzuspitzen: Hier wird die These vertreten, dass Gesellschaftskritik, die nicht die Erfahrung der Shoa in ihre Kategorien aufnimmt, die nicht begreift, dass es „nichts Harmloses mehr“[2] gibt, gar kein ernsthaftes Interesse an der Versöhnung besitzt, und daher nichts als begrifflich aufgeblähtes Desinteresse an der negativen Wahrheit der Gesellschaft; nichts als akademischen Bullshit darstellt.

Erst nachdem die Darstellung des Zusammenhangs von Schuld, Kritik und Versöhnung geleistet wurde, kann zur Leitfrage der Konferenz sinnvoll Stellung bezogen werden.

Geschichte, Ideologie und Kritik

Ich möchte durch die Beschäftigung mit der Geschichte aber nicht nur aufzeigen, worin die Schuld, die durch die Judenvernichtung der Deutschen in der Welt ist, spezifisch besteht und warum sie auch dem Denken berechtigterweise zukommt, sondern ich möchte zugleich einholen, was die geschichtliche Entwicklung seit Marx bis hin zum Postnazismus[3], die Adorno zu Anfang der *Negativen Dialektik* implizit anspricht, für die materialistische Kritik bedeutet bzw. vor welche Herausforderungen die geschichtlichen wie politökonomischen Veränderungen, die zugleich welche des Bewusstseins sind, die Kritik stellen. Denn worauf ich schlussendlich zu sprechen kommen

2 Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. S. 26.

3 Der Begriff Postnazismus kann hier nicht selbst nochmal entfaltet werden. In aller Kürze ist zu sagen, dass der Begriff des Postnazismus und der des Postfaschismus ebenso die entfaltete Auseinandersetzung damit beinhaltet, was bereits Adorno in seinem Aufsatz *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit* festhält: „Der Nationalsozialismus lebt nach, und bis heute wissen wir nicht, ob bloß als Gespenst dessen, was so monströs war, daß es am eigenen Tode noch nicht starb, oder ob es gar nicht erst zum Tode kam; ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest in den Menschen wie in den Verhältnissen, die sie umklammern.“ (Adorno. *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. S. 128.)

möchte, ist, welche Form und welchen Inhalt materialistische Kritik heute annehmen muss, will sie sich als verbindlich erweisen. Materialistische Kritik nämlich, die nicht auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit, Ausweisbarkeit und Fehlbarkeit reflektiert, ist von einem Wahngebilde nicht zu unterscheiden.[4]

Ich möchte weiter behaupten, dass man sich ohne Verständnis dessen, was überhaupt Adorno zur Einführung des Begriffs der Versöhnung nötigte, dass also ohne einen kritischen Begriff des NS und der mit ihm gescheiterten Revolution, man sich nicht nur der Möglichkeit begibt, etwas von der Geschichte, sondern vor allem etwas von der über diese Geschichte vermittelten Gegenwart in emanzipatorischer Absicht zu begreifen. Ohne das Eingedenken des Schreckens des Nationalsozialismus, oder anders gesagt: Ohne einen Begriff der „negativen Selbstaufhebung des Kapitals auf der Grundlage des Kapitals“[5] und von deren möglichen Wiederholung aufgrund der Restitution ihrer Bedingungen ist der Begriff der Versöhnung bzw. dessen Bedeutung überhaupt nicht zu verstehen.

Vorgehen möchte ich nun wie folgt: Ich werde zunächst zeigen, wie Marx seinen Gegenstand an einem bestimmten Maßstab aufgrund bestimmter Bedingungen kritisiert bzw. kritisieren muss und seine Kritik als verbindlich ausweisen konnte, um anschließend zu zeigen, dass der Nationalsozialismus und die Shoa die Bedingungen wie den Maßstab der Kritik veränderten, weshalb eine Transformation der Kritik in Form und Inhalt zwingend ist. Adornos Werk ist ihr Vollzug.

Ist Kritik wesentlich der Versuch, in den Verlauf der Geschichte einzugreifen, so ist der Verlauf der Geschichte dasjenige, wovon – durch dessen Reflexion – Form und Inhalt der Kritik, sich bestimmen zu lassen haben. Andernfalls griffe sie ins Leere. Das ist ihr notwendig passives Moment: die Offenheit für gesellschaftliche Erfahrung. Um den Einwand vorweg zu nehmen: Ich möchte keine Phasengeschichte des Kapitalismus konstruieren, sondern lediglich den Gedanken stark machen, dass das Kapital sich geschichtlich, also in der Zeit und *im* Subjekt durchsetzen muss: Der kritische Begriff der Kapitals erweitert sich durch die von ihm geschaffenen Ge-

4 Die nicht gerade marginale Existenz linken Antisemitismus ist hierfür das krasseste, für sich sprechende Beispiel.

5 Initiative Sozialistisches Forum. *Das Konzept Materialismus*. S. 6.

schichte, die – wenn auch bewusstlos, so doch – von Menschen gemacht wird.

Zum Begriff des Kapitals – und der ist als materialistischer immer Kritik – gehört zwingend auch das von ihm konstituierte Bewusstsein der Menschen und wie sie auf die sich entfaltende Herrschaft des Kapitals reagieren, denn das Kapital ist nicht bloß das den Menschen gegenüber verselbstständigte gesellschaftliche Verhältnis, sondern es ist das verselbständigte Verhältnis der Menschen, das durch ihre Handlungen und ihr Denken, durch ihr Bewusstsein hindurch, sich reproduziert, wovon sie zugleich keinen Begriff haben.

Mit der geschichtlichen Entfaltung des Kapitals gegen und durch die empirischen Widerstände z. B. der Natur, die Menschen zugleich auch sind, verändert sich aber auch das Bewusstsein bzw. – was das gleiche ist – die Ideologie und Triebstruktur der Menschen – zu glauben, das Bewusstsein der Menschen sei der Form und dem Inhalt nach stets das gleiche, ist selbst Ausdruck von Erfahrungsarmut, welche selbst gezeitigt wird von eben diesem fortschreitenden Subsumtionsprozess der Individuen unters Kapital, der zugleich das Bewusstsein wie die Natur jener vereinnahmt. Und das Bewusstsein der Menschen ist – wie es zugleich geistiges Vollzugsorgan des Kapitals[6] ist – Adressat als auch subjektive Bedingung der Kritik. Es macht daher einen Unterschied für die Kritik, für ihre Ausweisbarkeit und für ihren Anspruch auf die praktische Verwirklichung des von ihr am gesellschaftlich Schlechten negativ aufgezeigten Besseren, ob die Menschen von der Welt gesellschaftliche Freiheit fordern oder nicht mehr von ihr wollen als die staatliche Garantie ihrer Ketten.[7] Ist die marxsche Kritik am Kapital der Ausgangpunkt, von dem aus die Geschichte zu begreifen einzig möglich ist, so ist der marxsche Begriff des Kapitals durch die Erfahrung der Geschichte als offensichtlich die im marxschen Kapitalbegriff virulenten revolutionären

6 Alle Individuen, nicht bloß die Kapitalisten sind „personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital." (Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. S. 168.)

7 Bei Marx heißt es hierzu: „Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur soweit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist." (Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. S. 386). Die – grob gesagt – Verfassung der Individuen, die sich lediglich nach Verhärtungsgraden unterscheidet, ist von unmittelbarer Bedeutung für die Kritik – nicht aber hat sie der Verfassung sich anzupassen, sondern auf sie zu reflektieren, um zu wissen, wie sie sie erschüttert, um die Individuen möglicherweise in den Stand der Ansprechbarkeit zu versetzen.

Hoffnungen[8] gesellschaftlich kassiert habender Prozess zu reflektieren wie zu radikalisieren. Hierauf zielt der Gedanke, dass sich das Kapital geschichtlich durchsetzen muss.

Kritik bei Marx und die Erfahrung historischer Vernunft

> „Die Marxschen Kategorien Klasse, Ausbeutung, Mehrwert, Profit, Verelendung, Zusammenbruch sind Momente eines begrifflichen Ganzen, dessen Sinn nicht in der Reproduktion der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern in ihrer Veränderung zum Richtigen zu suchen ist.“[9]

Nun also zunächst zu Marx:

> „Theorie setzt immer den Gegenstand, den sie erkennen oder kritisieren will, unter die Denkbestimmungen der Vernunft. Sie kann ihn nur erreichen, wenn er selbst diese Vernunft, zumindest partiell und gebrochen real verkörpert“[10],

heißt es bei Wolfgang Pohrt. Für Marx besaß das Kapital geschichtlich betrachtet historische Vernunft in seiner revolutionären Potenz: Es setzte sich revolutionär dem Feudalsystem entgegen, wodurch es die Menschen aus ihren naturhaften, zirkulären Kreisen befreite, wie es auch als Ausbeutungssystem zugleich die Produktivkräfte entwickelte, worauf die Abschaffung von Ausbeutung und Unterdrückung allein gründen könnte. Weil es geschichtlich ungeahnte Möglichkeiten bereitete, besaß das Kapital für Marx eine über es selbst hinausweisende Dynamik, die er kritisch affirmierte.

Ebenso gebrochen-vernünftig wie das Kapital war für Marx dessen ideelle Bewegung: Die liberalistische Philosophie und Ökonomie rechtfertigte die Entgegensetzung zum feudalen Subsistenzsystem nicht bloß, sondern trat mit der wohlweislich ideologischen, dennoch gebrochen-vernünftigen Utopie an, dass die bürgerliche eine wahre, vernünftige und von Menschen rational selbstbestimmte und daher eine Gesellschaft sei, in der Allgemeines und Besonderes durch den Gesellschaftsprozess hindurch zur Versöhnung fänden.

---

8 Hiermit wird nicht lediglich auf die expliziten revolutionstheoretischen Stellen abgezielt, sondern auf die metatheoretischen, implitziten erkenntnistheoretischen Grundlagen, die im marxschen Werk virulent sind. Dass Marx das *Kapital* u.a. für die Kassierung der geschichtlichen Möglichkeiten kritisiert, die mit ihm einhergehen, resultiert aus seinem Begriff von Geschichte als Befreiungsgeschichte.

9 Horkheimer. *Traditionelle und kritische Theorie*. S. 235.

10 Pohrt. *Nationalsozialismus und KZ-System*. S. 69.

Das findet sich bei Kant im Ausdruck „ungesellige Gesellschaft“[11], durch deren Antagonismen sich die höchsten menschlichen Fähigkeiten und Freiheiten entwickelten. Von Hegel wurde es darin ausgedrückt, dass Wirkliche sei vernünftig[12] und der Mensch solle sich auf seine eigenen Gedanken stellen, bei Smith wurde die Hoffnung auf gelingende Versöhnung im Bild der *invisible hand*[13] ausgedrückt. So wies auch die bürgerliche Ideologie, sofern man das Bestehende kritisch an ihr maß, über das Bestehende hinaus. Denn die Wirklichkeit sah anders aus als die Ideologie es behauptete.

So gab den Anstoß für die Kritik die Erfahrung der für die Konterkarierung dieser Versprechen des Kapitals und seiner Ideologen einstehenden gesellschaftlichen Kämpfe des Proletariats, wie dessen ungemeines Elend. Beides zeigte an, dass die in der bürgerlichen Ideologie vertretene Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem auf brutale Weise nicht gelingt, wie beides zugleich für die Nichtidentität der Menschen mit ihren Verhältnissen einstand, die zu überwinden das vernünftige Ziel der proletarischen Kämpfe war; zumindest gab es gute Gründe, das anzunehmen.

Von diesen Versprechen und Kämpfen als Grundlage seiner Kritik hat Marx sich auch im *Kapital* nicht gelöst.[14]

Wichtig ist, dass Marx sowohl am Kapital selbst als auch an seinen Apologeten wie Gegnern Momente historischer Vernunft *erfahren* konnte, an welche anzuschließen seine Kritik als verbindlich auswies. Er konnte objektiv ausweisen, dass seine Kritik Ausdruck einer existenten, über das Bestehende hinausweisenden Dynamik ist. Für Marx ließ das Kapital als gebrochen prozessierende Vernunft die Verwirklichung der Vernunft als objektiv mögliche antizipieren, indem es sich vernunftlosen Zuständen entgegensetze, woraus eine zwar noch ideologische, aber dennoch gebrochen-vernünftige Hoffnung auf gesellschaftliche Freiheit sich bei den Menschen einstellte. Dadurch konnte man als Kritiker von einer bestimmten Widerstandsstärke des Bewusstseins der Menschen ausgehen, die sich ja auch zeigte.

Nun ist um dessentwillen, was hier darzulegen angestrebt wird: inwiefern Kritik sich durch die Geschichte zu verändern hat, eine Differenzierung vor-

11 Kant. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. S. 43.
12 vgl. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 24.
13 vgl. Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. S. 423.
14 Siehe hierzu den Beitrag von Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker in diesem Band.

zunehmen. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Kapital als gesellschaftliches Verhältnis, das objektive, und in diesem Fall: *sachliche Möglichkeiten* schafft, es ins Reich der Freiheit zu überschreiten, und dem Kapital als über sich hinausweisende Dynamik, das es nur ist, sofern die ihm immanenten Widersprüche die Subjekte veranlassen, sich die sachlichen, von ihnen produzierten Möglichkeiten revolutionär anzueignen, wozu sie eben genannte Widerstandskraft benötigten. Zu Zeiten Marx sah es so aus, als ob sie die Aneignung versuchten. Insofern fiel das, was soeben unterschieden wurde, praktisch zusammen. Das heißt also:

Mit der Entfaltung der Gesellschaft setzt das Kapital ebenso ein freies, ständisch ungehemmtes, sich daher als universelles Wesen begreifen müssendes Subjekt. Die Schaffung dieses Subjekts war gleichwohl ein gewalttätiger Prozess: es wurde geschaffen durch die ‚sogenannte ursprüngliche Akkumulation'. Dennoch löste es die Menschen materiell wie ideell aus der schicksalhaften Verstricktheit in den überkommenen, naturhaften Reproduktionsprozess. Das bürgerliche Subjekt gelangte in die Lage, einen Begriff von seinen Fähigkeiten als sich stets entwickelnde, einen von seiner Vernunft als praktische, universelle, allgemeine und notwendig jedem Menschen zukommende und einen von Geschichte als Befreiungsgeschichte zu gewinnen. Davon legt der Idealismus seit dem späten 18. Jahrhundert Zeugnis ab.

So schafft das Kapital gleichzeitig mit den materiellen Bedingungen, die aus sich heraus die Möglichkeit produzieren, es zu überschreiten, die ideellen Bedingungen der Möglichkeit, es aufgrund eines universellen Maßstabs zu kritisieren, dem zu widersprechen nur noch möglich ist, insofern die Widersprechenden sich selbst konterkarieren.[15]

Weil das bürgerliche Subjekt im brutalen, aber dennoch Hoffnung speisenden Übergang zur reellen Subsumtion in den ideologischen Formen der weltbürgerlichen Philosophie auf der einen, dem proletarischen Internationalismus auf der anderen Seite zur Verwirklichung der Menschheit angetreten ist, die ebenso das integrale Interesse der materialistischen Kritik darstellt, *war das empirische Subjekt ansprechbar wie die Kritik ausweisbar*. Sie war zugleich Teil und polemischer Spiegel einer gesellschaftlichen Praxis. Marx konnte sowohl die Philosophie wie den proletarischen Protest vernünftig am eigenen Maßstab messen, weil beide durch ihre zwar noch ideologischen, aber den-

15 Ob das die Menschen interessiert oder nicht, ist wiederum gesellschaftlichen Bedingungen geschuldet.

noch gebrochen-vernünftigen Zwecksetzungen, überhaupt einen kritikablen besaßen. Und er stellte ihnen die Quittung darüber aus, dass, sofern sie nicht ihre grundsätzlichen, gesellschaftlichen Tätigkeitsformen, für die die Philosophie so blind war wie das Proletariat ihrem fetischistischen Schein aufsaß, abschafften, sie ihr Ziel nie erreichten, sondern lediglich die Bedingungen ihrer Misere reproduzierten und am Ende nur das Gegenteil ihres Ziels verwirklichten. Denn aus ihren gesellschaftlichen Tätigkeitsformen reproduziert sich stets das Kapital, das zwar die Möglichkeit zur Verwirklichung der Menschheit bereitet, in seinem praktischen Vollzug die Verwirklichung aber zugleich kassiert. Das Kapital schafft zwar einen totalen Zusammenhang aller Menschen, aber als einen universellen Benutzungs- und Ausbeutungszusammenhang. Dieser dargelegte Zusammenhang fasst sich bei Marx in der weltberühmten, sowohl ans Proletariat wie ans Bürgertum sich richtenden Sentenz zusammen: „Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen."[16] Weil Marx einen Begriff davon hatte, dass die bürgerliche Gesellschaft sich zu einem totalen Vermittlungszusammenhang aufspreizt, in dem dennoch nicht alles aufgeht[17], konnte er sowohl einsehen, was für die Befreiung an der Philosophie und an den fetischistischen Aufständen des Proletariats zu retten ist, als auch beide durch ihren Gegensatz übereinander aufklären.

Ein Beispiel, dass die Kritikform Marxens illustriert, ist seine Kritik am Menschenrecht, von dem er zeigt, dass es das Recht des egoistischen Menschen ist, also lediglich die Verrechtlichung der partikularistischen Konterkarierung der im Menschenrecht aufgehobenen universalistischen Idee darstellt.[18] Die Tatsache, dass Marx mit dem Aufzeigen des Widerspruchs mit seiner Kritik ans Ende gelangt, zeigt an, dass Marx ein Subjekt ansprach, von dem er ausgehen konnte, dass es sich über sich und seine Verhältnisse entrüstete, sobald man ihm den Spiegel vorhielt, dass es widervernünftig und widersprüchlich handelt.

Damit sind wir nun denn auch beim ganzen kritischen Begriff des Kapitals. Dieser hat ja schließlich nicht seinen ganzen Inhalt an den geschichtlichen Errungenschaften des Kapitals, sondern daran, dass es sie gleichfalls, so es sie setzt, wieder kassiert. Insofern ist konsequenterweise ebenso zu sagen, dass das hoffnungsvolle Bewusstsein der Menschen in sich widersprüchlich

16 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. S. 384.
17 Siehe zu diesem Gedanken den Beitrag von Raban Witt in diesem Band.
18 Marx. *Zur Judenfrage*. S. 364.

war, und die Resignation sich gleichfalls breitmachte. Ihre Stimme war aber für eine gewisse Zeit nicht so laut, wie die ihres kämpferischen Gegenpols.

Wie alle Formbestimmungen des Kapital mit seiner Entfaltung notwendig in verkehrter Form erscheinen; wie Gleichheit und Freiheit der Subjekte als deren Ungleichheit und Unfreiheit erscheinen, so erscheint auch die mit dem Kapital errungene geschichtliche, Hoffnung speisende Zeit im Zuge der Durchsetzung des Kapitals als ihr eigenes Gegenteil: „als ewige Gegenwart, in der es keine Geschichte mehr gibt."[19] Erschienen die Verhältnisse an ihren Anfängen einerseits brutal wie andererseits hoffnungsvoll, mutieren sie in ihrem Durchsetzungsprozess zum bloßen, naturhaften Schicksalszusammenhang. Die Nicht-Identität der Verhältnisse mit sich selbst wie mit den Menschen, ihre systematische Krisenhaftigkeit wird nicht mehr als Möglichkeit der Revolution, sondern bloß noch als Lebensbedrohung *empfunden*, weshalb die Menschen sich ihnen umso mehr unterwerfen, in der Hoffnung, in der Krise zu den Verschonten zu gehören.

Die Erscheinung der gesellschaftlichen Verhältnisse als ‚naturgesetzlich' prozessierender, aber dennoch krisenhafter Prozess bedingt wiederum die Wahrnehmung der Gründe von Krisen, die mit dem Kapital in Permanenz gesetzt sind, in fataler Weise.

Sie erscheinen nicht als die Konsequenz eines blinden Gesellschaftsprozesses aller Subjekte, sondern werden fetischistisch wahrgenommen als Folgen von Korruption, Sabotage, Verschwörung, ‚schlechten Wirtschaftens' und unfähiger Politik. Weil die Krisen einem ans Leben zu gehen drohen, geht mit ihnen nicht zuletzt eine Mordlust einher. Das Kapital setzt durch seine Entfaltung somit aus sich heraus nicht bloß die sachlichen Möglichkeiten, es ins Reich der Freiheit zu überschreiten, sondern ebenso diejenigen, gesellschaftlich in Barbarei zu versinken, *durch die Schwächung des Bewusstseins in der Zeit.*

An dieser Stelle nun ist es wichtig anzumerken, dass ich an dieser Stelle nun selbst den Boden der marxschen Kritik verlasse und bereits das zu tun gezwungen bin, was zu tun ich am Ende wiederum explizit als die Aufgabe von Kritik heute begründen will: Die Entfaltung des Kapitalverhältnisses über die marxsche Darstellung dahingehend hinaus, dass es nun primär als zur Kata-

19 ebd. Bei Marx heißt es: „Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr." (Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. S. 96.)

strophe tendierender Krisenzusammenhang dargestellt wird. Das zu tun ist die Konsequenz der geschichtlichen Erfahrung der Vernichtung insofern, als die Vernichtung in die Kategorien der Kritik eingeht. Was nun inhaltlich folgt, wird metatheoretisch zum Ende wieder eingeholt.

Das Kapital setzt eine „barbarische Krisenbewältigung“[20] als möglich im bürgerlichen wie proletarischen „Krisenbewußtsein“[21], ohne welches keine Barbarei statthatt. Im Vollzug des Kapitals kommt die bürgerliche Gesellschaft, wie sie in ihrer genuinen Philosophie vorliegt, zu einem ideologischen Ende, indem ein durch die Krisen vermittelter Sozialcharakter entsteht „der Mimikry an die ziel- und zeitlos erscheinende Dynamik des Kapitals übt, sich dessen katastrophischer Selbstvernichtung gleich- und diese zur eigenen Sache macht.“[22] Anstatt in neue Produktionsformen zu flüchten, übergab sich das bürgerliche Subjekt in die Massenpsychologie. Avantgarde hierbei war das Proletariat.

Es entsteht ein Sozialcharakter, der keine bewusste Widerstandskraft mehr aufzubringen vermag, um – wie noch der bürgerliche und proletarische – an die bürgerlichen Freiheits- und Glücksversprechen zu glauben, womit ihm seine akkumulationsfunktionale Identität verlorengeht, an der er umso mehr klammert. Die Beibehaltung der Identität, unter der man leidet, weil sie unmöglich unterm Kapital zu erringen ist, ist bloß möglich im Wahn und der Regression innerhalb eines übergeordneten Kollektivs. Der Widerspruch von hoffnungsvollem Bewusstsein und Resignation wird kurzgeschlossen und es kommt zur barbarischen Rebellion für ein Ersatzobjekt der Revolution: die Volksgemeinschaft, in der Hoffnung und Resignation zugleich durch die Jagd nach dem wahnhaft bestimmten Feind bedient werden.

> „Es ist eines der grundlegenden Charakteristika des neuen alten Sozialcharakters, daß er sein Selbstbewußtsein und seinen Tatendrang aus der freiwilligen und bewußten Selbstentmündigung bezieht und dadurch, daß er sich als Vollstrecker einer höheren Macht begreift, vorauseilende Selbstexkulpation betreibt, sich von den Voraussetzungen und Folgen seines Tuns von vorherein freispricht.“[23]

20 Nachtmann. *Krisenbewältigung ohne Ende. Über die negative Aufhebung des Kapitals.* S. 170.
21 ebd.
22 ebd.
23 a. a. O., S. 172.

Entsteht dieser Charakter aus der über Krisen vermittelten, omnipräsenten Angst um den Verlust der vermeintlich lebenssichernden Produktivität, den er korrupten Mächten zuspricht, ist die barbarische Krisenbewältigung, die von ihm ausgeht, sofern er sich zum Kollektiv zusammenschließt und die gesellschaftliche Macht: den Staat einnimmt, der Versuch

> „durch die Vernichtung der vermeintlich ‚überproduktiven' Agenten von Zirkulation, Krise und Desintegration zugleich das Geheimnis unerschöpflicher, durch keinerlei Krisen unterbrochener Produktivität sich anzueignen."[24]

Aber da eine krisenfreie Kapitalakkumulation sachlich unmöglich ist – das Kapital akkumuliert sich durch Krisen hindurch – wird die Krise durch ihren Versuch, sie loszuwerden, hypostasiert und die „Gegenwart zur schlecht unendlichen, mit blinder Vernichtungswut gefüllten Leere."[25] Ideologie wird zum Wahnsinn, Selbsterhaltung zur Selbstvernichtung, womit der Entstehungsgrund: Angst hinter sich gelassen wird, und daher nicht länger Motor der Vernichtung ist.

Dass das Proletariat in dem Sinne zum „Totengräber"[26] des Kapitals wurde, dass es den Inbegriff des Kapitals, jedweden besonderen Menschen als qualitätsloses, austauschbares Verwertungsmaterial zu setzen, praktisch darin auf die wahnhafte, die Verwertungslogik übersteigende Spitze trieb, eine bestimmte Gruppe von Menschen als vermeintliche Schicksalsabwendung systematisch zu vernichten, hätte Marx sich nicht träumen lassen.

Die Mutation der bürgerlichen Gesellschaft zum Schicksalszusammenhang

Seit Marx Kritiken ist der Gesellschaftszusammenhang durch Krisen, den Ersten Weltkrieg und Krisenbewusstsein hindurch zum Schicksalszusammenhang mutiert.

Erschien den Bürgern, bzw. den revolutionären Bürgern und dem revolutionären Proletariat, die bürgerliche Gesellschaft einst als Rahmen zur Verwirklichung ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Freiheit – auch stehen dafür negativ die Kämpfe des Proletariats, die zwar die bürgerliche Freiheit der

24 a. a. O., S. 173.
25 ebd.
26 Marx und Engels. *Das Manifest der kommunistischen Partei*. S. 474.

Lüge überführten, doch zugleich in ihr die Möglichkeit wahrnahmen, die bürgerliche Verkehrsform zu transzendieren – gilt er vermittelt durch die mit der krisenhaften Entfaltung des Kapitals einhergehende, omnipräsente Angst davor, nicht mal mehr Objekt staatlicher Gnadenwahl zu sein, nach dem Ersten Weltkrieg lediglich als Schutzpanzer, mit dem die Einzelnen um den Preis der totalen Selbstdreingabe sich identifizieren. Den Subjekten verkümmert zunehmend die bewusste Fähigkeit, aus sich heraus objektive Zwecke zu setzen, weil sie selbst dinghaft werden. Adorno beschreibt diesen Prozess als die auf der Grundlage der organischen Zusammensetzung des Kapitals[27] sich vollziehende „organische Zusammensetzung des Menschen“[28]. Dies ist Resultat aber nicht des Auschlusses aus der Gesellschaft, sondern der Integration der Unterdrückten:

> „Entmenschlichung ist keine Macht von außen, keine wie immer gearte-te Propaganda, kein Ausgeschlossensein von Kultur. Sie ist gerade die Immanenz der Unterdrückten im System, die einmal wenigstens durch Elend herausfielen, während heute ihr Elend ist, dass sie nicht mehr herauskönnen […].“[29]

Mit dem Nationalsozialismus hat diese Entwicklung seinen Kulminationspunkt erreicht.

Es wird nun darum gehen, einen Begriff des NS darzustellen, um hernach zu zeigen, was es bedeutet, dass die Erfahrung der Shoa in die materialistische Kritik einzugehen hat, und inwiefern der Begriff der kapitalen Gesellschaft als Schuldzusammenhang und wie der Begriff der Schuld des Denkens zu verstehen ist.

Die kapitale Gesellschaft als Schuldzusammenhang

Der NS ist die barbarische Pazifizierung des offenen Klassenkonflikts der bürgerlichen Gesellschaft, indem er als negatives, genuin deutsches Krisenlösungsmodell die krisenverursachende Nichtidentität der Gesellschaft mit sich selbst externalisiert, in den Juden personifiziert und mit deren Vernichtung den Klassenkonflikt ideologisch pazifiziert. Unter der halluzinierten Bedro-

27 Die organische Zusammensetzung des Kapitals bezeichnet das stetige „Wachstum in der Masse der Produktionsmittel, verglichen mit der Masse der sie belebenden Arbeitskraft.“ (Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. S. 651.)

28 Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* S. 261.

29 Adorno. *Reflexionen zur Klassentheorie*. S. 390 f.

hung äußerer und innerer jüdischer Feinde: der ‚Gegenrasse'[30] haben sich die Deutschen zur mörderischen Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt, die in der durch die Vernichtung der Feinde hergestellten Volksgemeinschaft zu sich selbst kam.

Der Nazismus war eine *konformistische Rebellion* und zwar für die *Ausrottung der für alles Unheil verantwortlich erscheinenden Nichtidentität*, für die die Juden die Stellvertretung einnehmen mussten, damit die Deutschen die Identität mit sich erlangen konnten. Er ist die negative Aufhebung des Kapitals, die Beendigung des Klassenkampfes in klassenübergreifender deutscher Arbeitsfront; er war das spezifische Produktionsverhältnis der Deutschen zum Volk in antisemitischer Vernichtung. Diese ist der Integralnerv des NS und was über sie zu sagen möglich ist, klärt auf, was es heißt, dass das Kapital ein Schuldzusammenhang ist, in den die Menschen samt ihrem Denken verstrickt sind.

Was diese antisemitische Vernichtung auszeichnet und gegen alle grausamen und terroristischen Gräuel der Geschichte abgrenzt, ist das, wie es bei Pohrt heißt, „Fortdauern der Zivilisation in der Barbarei, das Fortdauern der Rationalität im Wahn. Die barbarische und wahnhafte Regression bezieht genau aus dem Fortschritt der Produktivkräfte – Inbegriff der Zivilisation – ihre apokalyptische Macht."[31] Der Nationalsozialismus amalgamierte Rationalität und Irrationalität, worin seine Brutalität, Faszinationskraft, aber auch seine Alltäglichkeit und Banalität begründet ist.

Vorfaschistische Gräueltaten lassen sich dadurch erklären, indem gezeigt wird, dass die Menschen angesichts totalen Mangels noch im Bann natürlicher Hilflosigkeit standen, wofür sie nichts konnten, sondern wofür die Natur verantwortlich war, und daher aus Angst vorm Verhungern es vorzogen, einen anderen Menschen zu töten, um ihn zu essen, bzw. Nachbardörfer überfielen, um an ihre Vorräte zu geraten. Das bedeutet, auch wenn kein Menschenopfer zu rechtfertigen ist, so kann man zumindest einsehen, warum Gräuel begangen wurden.

Die Vernichtung der Juden und Jüdinnen aber wurde begangen auf einer Stufe der Menschheitsgeschichte, auf der die Menschen ihre reale Naturbefangenheit hinter sich gelassen haben, und die Produktivkräfte soweit entwickelt

30 vgl. Rosenberg. *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*. S. 462.
31 Pohrt. *Nationalsozialismus und KZ-System*. S. 66.

waren, dass alle Menschen hätten glücklich sein können, ohne dass einer einen anderen zu diesem Zweck hätte erniedrigen oder abschlachten müssen. Darin: in der Grundlosigkeit liegt die unermessliche Schuld. So heißt es bei Pohrt weiter:

> „Der Nationalsozialismus ist nicht wie etwa der Zwang zur Arbeit, wie die Kriege naturwüchsiger Gemeinwesen ein Produkt der Natur, welche die Menschen nicht selbst gemacht haben, sondern er ist Produkt einer Geschichte, welche die Menschen sehr wohl selbst gemacht haben. Es fehlt gewissermaßen jener Rest objektiver Unvernunft, jener Rest unmittelbar nicht aufhebbarer Abhängigkeit vom Naturzwang, der in allen vorfaschistischen Gesellschaftsformationen die unbegreiflichen Untaten gleichzeitig als mythisches Verhängnis und als sinnvoll und notwendig erscheinen ließ. […] Für den deutschen Faschismus tragen die Menschen, die ihn gemacht haben, und diejenigen, die ihn geduldet haben, allein die Verantwortung; sie können sich auf kein Schicksal herausreden.“[32]

Der Nationalsozialismus wurde grundlos verbrochen: er ist die Vernichtung um der Vernichtung willen. Es ist an dieser Stelle wichtig, nicht zu übersehen, dass auch *hier keine hinreichende Erklärung* gegeben werden kann, warum die Deutschen die Vernichtung letztendlich begingen. Es wurden lediglich die Bedingungen unterm Kapital rekonstruiert. Dass der immense gesellschaftliche Druck der Selbsterhaltung, die Ohnmacht und Angst an der massenpsychologischen, antisemitischen Zusammenrottung teilhatten, ist zu denken unerlässlich. Aber der Gedanke an Selbsterhaltung wird mit der Initialisierung der Gesellschaft als kriegerischer Tötungs- und Mordzusammenhang selbst suspendiert und kann daher nicht mehr als Erklärung der Vernichtung dienen, nicht zuletzt deshalb, weil für die Praxis der Vernichtung auch das eigene Leben zu opfern in Kauf genommen wurde. Und auch, wenn das Kapital als Gang zu Katastrophe dargestellt wurde, ist sie zu praktizieren nicht notwendig, ihre Möglichkeit aber gebiert das Kapital stets aus sich heraus.

Zum Abschluss dieses Absatzes kann also nochmal zusammenfassend formuliert werden: Weil die Subjekte das Kapital nicht abschafften, wie es ihnen gleichwohl möglich gewesen wäre, und weil ihre deutschen Besonderungen anstelle seiner Abschaffung grundlos und wahnhaft mit rationalen Mitteln des Fortschritts die Juden vernichteten, wofür sie nie wirklich zu büßen hat-

32 ebd.

ten, ist die falsche Weltgesellschaft nach Auschwitz, die die Bedingungen seiner Wiederholung wieder herstellte, ein Schuldzusammenhang.

Die Schuld des Denkens

Inwiefern aber ist das Denken schuldig geworden? Pohrt sagt es bereits: Das rationale Denken war nicht das ganz andere des Wahns, nicht unbeteiligt gewesen an der Vernichtung. Das gänzlich Irrationale wurde mit rationalen Mitteln bewerkstelligt. Die Vernichtung war kein rauschhafter Exzess, sondern systematischer, mit instrumenteller Vernunft, Kalkül und Planung, unter Aufwendung aller gesellschaftlichen Kräfte durchgeführter Prozess.

Und auch an der Konstitution des Krisenbewusstseins, das der Aktualisierung der Barbarei vorausging und dessen wesentliches Merkmal das Verlangen nach sicherer Identität im Kollektivsubjekt ist, war das Denken bzw. genauer gesagt, das identifizierende Denken beteiligt.

Denn es ist das identitätssetzende Denken, dass unterm kapitalen Zwang des Gleich um Gleich, im Dienst blinder, instrumenteller Selbsterhaltung Nichtidentität als Bedrohung ausmacht. Es hätte aber auch anders können, denn das Denken besitzt einen geschichtlich errungenen Doppelcharakter; es ist ebenso wie es instrumentell ist, abstrakte Möglichkeit von Freiheit. Allein gattungsgeschichtlich ist es bereits kritisch gegen Naturgewalt gerichtet und zielt auf die Befreiung von ihr. Auch hier ist eine Anmerkung wichtig: Wenn Adorno von der Schuld des Denkens spricht, bedeutet das nicht, dass aus dem rationalen Denken notwendig Auschwitz folgt. Seine Schuld ist Feststellung einer retrospektiven Reflexion. Und die Beschuldigung hat einen bestimmten kritischen Zweck, auf den am Ende zurückgekommen wird. Zunächst aber zum Doppelcharakter des Denkens, aufgrund dessen es überhaupt legitim ist, es zu beschuldigen. Wäre es anders als instrumentell vorzugehen nicht in der Lage, wäre es gänzlich determiniert. Aber nur dem ist Schuld anzulasten, was die Freiheit besitzt, nicht bloß zu müssen, sondern anders zu können.

Denken ist wesentlich, dass es nicht bloße, sondern sich selbst zu reflektieren vermögende Natur ist, damit Natur transzendiert und somit abstrakt für die Möglichkeit von Freiheit einsteht. Ist Natur der Inbegriff des schlechthin Gegebenen, Vorausgesetzten, so ist Denken vor allem Inhalt dessen Negation, „Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte“[33]. Wie es selbst mehr ist als bloße

33 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 30.

Natur, will Denken – wie es bei Adorno heißt – „weiter als das, was bloß vorhanden, gegeben ist“[34]. Reproduzierte es das bloß Gegebene, es frevelte an seinem immanenten Zweck.

Mit dem sich initiierenden Kapitalverhältnis geht der kritische Begriff des Denkens aber noch weiter. Wie weit, das bereiteten Kant und Hegel ideologisch vor und wurde von Marx in der 11. Feuerbachthese radikal ausgedrückt.[35] Die Feuerbachthese ist keine Herabstufung des Denkens gegenüber gesellschaftlicher Praxis, wie sie äonenlang – durch Engels redaktionelle Änderung der These durch Einfügung eines ‚aber‘ im zweiten Teilsatz bedingt – verstanden und repressiv eingesetzt wurde, sondern Ausdruck der Bewusstwerdung des Denkens, Teil gesellschaftlicher, emanzipatorischer Praxis zu sein. Durch Marx gelangte das Denken zu einem Begriff von sich selbst, dass sein Freiheitspotential gesellschaftlich zu verwirklichen möglich, den Dienst bloßer Selbsterhaltung zu leisten nicht mehr notwendig ist.

So kann auch das Denken sich auf kein höheres Schicksal berufen, das seine Teilhabe an der Vorbereitung und Praxis der Vernichtung entschuldigen könnte: Es hatte bereits einen Begriff davon, dass der Druck der Selbsterhaltung gesellschaftlicher Schein ist. Es hat sich schuldig gemacht, indem es sich grundlos, aus lediglich narzisstischen Gründen gegen sein Widerstandspotential blind machte und was es schuldig bleibt, bis die empirischen Subjekte es endlich bewerktstelligen, die Revolution doch noch ins Werk zu setzen. Nach ihr aber hätten die befreiten Individuen in ihrem Denken sich zunächst demütig zu verhalten, um – mit einem schönen Wort von Marx – „die ganze alte Scheiße“[36] im Zuge der Entwicklung wahrer individueller Freiheit von sich abzuwerfen.

Kritik nach Auschwitz

> *„Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet;“*[37]

Nach Auschwitz hat sich die ganze Welt verändert, weil jedes Subjekt im Bannkreis der Schuld steht, in welchen die Deutschen sich selbst und alle an-

34 ebd.
35 „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert. Es kömmt darauf an, sie zu verändern.“ (Marx. *Thesen über Feuerbach*. S. 7.)
36 Marx. *Die deutsche Ideologie*. S. 35.
37 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 29.

deren gebracht haben, und doch ist sie gleichgeblieben, weil aus Auschwitz gesellschaftlich keine Konsequenzen gezogen wurden. Die einzigen, die eine Konsequenz aus der Geschichte zogen, sind die Jüdinnen und Juden, indem sie einen eigenen Staat gründeten, dessen negative *raison d'etre* die Bekämpfung der Wiederholung der Vernichtung ist, der er kurz nach seiner Gründung bereits standhalten musste.[38] Ihm, dem Staat der Juden und Jüdinnen, ist materialistische Kritik, die nicht selbst eine Verdrängungsform der Geschichte sein will, zur Solidarität verpflichtet.[39]

Die Schuld ist allgegenwärtig und weil sie als nichtbearbeitete – ihre Bearbeitung wäre die Abschaffung der Bedingung der Möglichkeit ihrer Ursache[40] – verdrängt werden muss, hat sie psychologisch Teil daran, dass die Monaden weiter erkalten, womit sich die psychologische Grundbedingung der Vernichtung von Menschen reproduziert, die zugleich ein Verlangen nach einer weiteren konstitutiven Bedingung konstituiert: nach der Zusammenrottung. Die resultiert daraus, dass die

> „Erkalteten, die die eigene Kälte nicht ertragen, aber auch nicht ändern können. […] Die Kälte der gesellschaftlichen Monade, des isolierten Konkurrenten, war als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür, daß nur ganz wenige sich regten."[41]

Sie besteht daher fort, die Barbarei und zwar „solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fortdauern. Das ist das ganze Grauen."[42]

Daher quittiert Adorno seine und die heutige Gegenwart mit folgender Sentenz:

> „Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei`s noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen. Solche Konstruktion bejahte die absolute Negativität und verhülfe ihr ideologisch zu einem

38 Nach der Ausrufung Israels am 14.5.1948 erklärte die Arabische Liga am 15., einen Ausrottungskrieg gegen Israel führen und ein Blutbad von unbekanntem Ausmaß begehen zu wollen. (vgl. Krupp. *Die Geschichte des Staates Israel. Von der Gründung bis heute*. S. 13.)

39 vgl. hierzu auch: Grigat. *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*. S. 336 ff.

40 vgl. Adorno. *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. Alle Seiten!

41 Adorno. *Erziehung nach Auschwitz*. S. 101.

42 a. a. O., S. 88.

> Fortleben, das real ohnehin im Prinzip der bestehenden Gesellschaft bis zu ihrer Selbstzerstörung liegt."[43]

Die Vorgehensweise, die Gesellschaft lediglich an dem Maßstab ihrer eigenen (positiven) geschichtlichen Möglichkeit zu messen und sie aufgrund dessen zu kritisieren, dass sie sie unterläuft, reicht nicht mehr aus, weil sie den Umschlag in die Barbarei ausblendet und unterstellt, die Subjekte würden ungebrochen die Freiheit wollen, was zu behaupten nach dem NS nicht mehr möglich ist. Die Kritik muss ebenso entfalten, dass die Gesellschaft durch die Permanenz ihrer Selbstunterhöhlung Gefahr läuft, vermittels der Zerstörung widerständigen Bewusstseins, das absolute Potential ihrer Negativität auszuschöpfen

Ist die Schuld allgegenwärtig und „reproduziert sich unablässig, weil sie dem Bewußtsein in keinem Augenblick ganz gegenwärtig sein kann"[44], so gibt es nach dem NS „nichts Harmloses mehr"[45], auf dass die Kritik *sich umstandslos beziehen* kann, wie es ebenso wenig ein Subjekt gibt, das für eine glückliche Zukunft eintritt. „Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe ist bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen."[46]

Mit der Allgegenwart der Schuld ist die Bedingung der Möglichkeit der Wiederholung ihrer Ursache subjektiv und objektiv allgegenwärtig. Deshalb hat Kritik sich am Imperativ nach Auschwitz auszurichten: „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe"[47], so ist die negative Verfahrensweise, die Dinge nach ihrer durchs Kapital vermittelten, schlimmsten Entfaltungsmöglichkeit hin darzustellen, die erste und theoretisch radikalste Konsequenz aus dem Imperativ – praktisch wäre es die Revolution. Wer das Schlimmste zu verhindern gezwungen ist, darf vor ihm die Augen nicht verschließen und muss es selbst dort finden, wo zu suchen z. B. die Liebe es verwehren mag; darf keine Inseln vermeintlicher Positivität im Meer der Negativität theoretisch aufhäufen: „Where everything is bad it must be good to know the worst."[48] Wie durch den gesellschaftlich produzierten Massenmord eine „Integration des physischen To-

43 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 354.
44 a. a. O., S. 357.
45 Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. S. 26 f.
46 ebd.
47 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 358.
48 Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. S. 94.

des in die Kultur“[49] bewerkstelligt wurde, so ist es an den KritikerInnen dieser Kultur, durch die begrifflichen Konstellationen, in welchen jene diese kritisch darstellen, die Integration „theoretisch zu widerrufen“[50], indem sie den Tod in ihnen zur Erscheinung bringen. Aber nicht dem „ontologischen reinen Wesen Tod zuliebe, sondern um dessentwillen, was der Gestank der Kadaver ausdrückt und worüber deren Transfiguration zum Leichnam betrügt“[51]: Es soll der Tod *am* Leben erscheinen, d. h. es soll zum Ausdruck gelangen, dass unterm „Apriori der Verkäuflichkeit […] das Lebendige als Lebendiges sich selber zum Ding gemacht“[52] hat und je mehr es sich zum Ding wird, desto weniger lebt es überhaupt noch, wie es nicht ertragen kann, wenn etwas oder jemand nicht in der identitären Totenstarre wie es selbst auftritt. Und es sind nicht zuletzt diejenigen, die als Quicklebendige erscheinen, welche den Todesstoß gäben.

So ist zu zeigen, dass die kunterbunte Kultur der kapitalen postfaschistischen Welt „gebaut ist aus Hundsscheiße“[53] und in ihr der mit berechnender Gleichgültigkeit zuschlagende Tod haust und auszubrechen jederzeit fähig wäre.

Erst durch diese Darstellungsweise hindurch vermag an den Dingen und den Menschen etwas aufzuscheinen, was dem gesellschaftlich produzierten Leben als Sterben sich noch entzieht. Das religiöse Motiv der Auferstehung der Toten ist daher durch die Geschichte in den materialistischen Versöhnungsbegriff zurückgekehrt wie er ebenso unmöglich zu denken ist, ohne den Gedanken an Rache für die grundlos Vernichteten.

Denunziation und Feindaufklärung: die Statthalter der Versöhnung

Bevor ich nun das bisher Erarbeitete einhole und darauf abschließend zu sprechen komme, welchen Herausforderungen Kritik heute ausgesetzt ist und welche Form und welchen Inhalt sie heute annehmen muss, möchte ich zunächst Stellung beziehen zu der Leitfrage der Konferenz „inwiefern Kritik notwendig einer Versöhnung vorausgehen muss?“ Ich möchte diese Frage nicht beantworten, sondern aufgrund meiner Darstellung kritisieren. Kritik ist

49 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 359.
50 ebd.
51 ebd.
52 Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. S. 263.
53 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 359.

in dieser Frage unproblematisch gesetzt, was bereits verrät, dass sie nicht als historisch stets zu spezifizierende Denkform begriffen wird. Belegt wird das auch dadurch, dass Kritik und Versöhnung hier in einem äußerlichen Verhältnis zueinander erscheinen; sie sind jedoch als ineinander verschränkt zu denken.

Im Begriff der Versöhnung ist Gesellschaft als Schuldzusammenhang gesetzt. Das Verhältnis von Kritik und Versöhnung wäre einzig wie folgt zu bestimmen: der zu leistenden Kritik am Schuldzusammenhang ist die Reflexion auf die versäumte Versöhnung, darauf, wie sie in Vernichtung umschlug, vorausgesetzt, *um* die Vernichtung in die Kategorien der Kritik aufzunehmen. Das heißt die marxschen Begriffe wie Mehrwertproduktion, Ausbeutung, Klasse, aber auch die Kritiken an Recht und Staat sind in Zusammenhang zu bringen mit der Vernichtung. Weil die Geschichte zeigte, dass der totale Benutzungs- und Ausbeutungszusammenhang in einen Mord-und Todeszusammenhang umzuschlagen vermag, müssen die einfachsten Kategorien wie die des gleichen Tausches und die der Gleichheit des Rechts nicht bloß nach ihrem Gegenteil: der Ausbeutung und Ungleichheit hin entfaltet werden, sondern bis hin zur radikalsten, ihnen im doppelten Sinne entspringenden Konsequenz: „zum Unrecht durch die Gleichen“[54], die die Ungleichen vernichten. Das heißt, die Geschichte des NS in die Kategorien der Kritik aufzunehmen; das heißt Denunziation des Schuldzusammenhangs. Der Versöhnungsbegriff bedeutet für die Kritik daher immanente Radikalisierung ihrer Negativität aufgrund von Selbstkritik, um der Möglichkeit der zwingend positiv unbestimmt bleibenden Versöhnung willen.

Dies negative Geschäft zu betreiben, geht von der Hoffnung auf Versöhnung aus, die nowadays eher ein psychologischer Unfall als gesellschaftlich begründet ist. So sie sich einstellt, geht die Antizipation der Versöhnung der Kritik als inneres Movens voraus und verleiht dem Denken die Kraft, ins Offene zu gehen, von dem aus jedoch die Menschen und Dinge sich noch schrecklicher darstellen. „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.“[55] Dennoch aber vermag jenes Licht an ihnen das zu Rettende aufscheinen zu lassen.

54 Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. S. 19.
55 Adorno. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. S. 283.

Die Beschäftigung mit dem Versöhnungsbegriff, den zu explizieren die Konsequenzen seiner versäumten Verwirklichung zu denken bedeutet, zwingt, wie meine Darstellung gezeigt hat, dass die Kritik ohne Rücksicht auf die Stellung des Kritikers sich ihren Bedingungen stellt, die mit der Geschichte sich verändern und durch welche Form und Inhalt der Kritik sich zu verändern haben, will sie noch emphatische Einspruchsinstanz gegen die Wirklichkeit mit Anspruch auf Wahrheit sein. Über die Form wurde nun bereits einiges gesagt. Hinzuzufügen ist noch Folgendes: Der adornosche Imperativ erfordert von der Kritik sowohl die Form der Explikation der möglichen totalen Negativität und ist daher formal rücksichtslos, hat aber zugleich, weil in ihr die Erfahrung waltet, dass etwas Schlimmeres als das Kapitalverhältnis möglich ist – nämlich seine wahnhafte Übersteigerung in die Barbarei – eine rettende Funktion. Während sie zugleich zeigen muss, dass die zivilisatorischen Mindeststandards wie Recht und Privateigentum in antizivilisatorische Gewalt umzuschlagen vermögen, muss sie, wo diese Gewalt sich regt, für die zivilisatorischen Mindestmaßstäbe zu ihrer direkten Abwehr sich einsetzen; langfristig ist der barbarischen Gewalt selbstredend nur durch die klassenlose Gesellschaft beizukommen.

Ebenso hat Kritik zugleich radikale Selbstkritik zu sein: sich ihrer eigenen Verstrickheit ins Kapitalverhältnis auszusetzen. Daran hat der Begriff der Schuld des Denkens seinen kritischen Zweck. Nicht sind die Kritisierenden qua Kritik aus dem Verblendungszusammenhang herausgenommen. Nicht von ungefähr konnten die einst sozialistischen Arbeiter in die Volksgemeinschaft überlaufen. Auch die Kritikerinnen können nicht einfach die Formen ihres Denkens abschütteln. So muss Kritik seinen Gegenständen ebenso stets Gewalt antun, aber es kann durch die Reflexion auf die Genesis seiner durch gesellschaftliche Herrschaft vermittelten Formen seine unvermeidliche Insuffizienz, nicht an die Dinge heranzureichen und dass sie mehr und anders sind als das, worin Erkenntnis sie im Stand der Unterdrückung alles Existierenden bestätigt, zum Ausdruck bringen. Das zu tun ist ausgeführte Dialektik, das Bewusstsein von Nichtidentität. Damit versuchte Denken zumindest ideell an den Dingen wieder gut zu machen, was es an ihnen verübte.

Und so gehen wir langsam über in die Bestimmung des Inhalts von Kritik. Sie hat gegen ihre eigenen Denkformen anzudenken. Wie gezeigt wurde, vermögen aus seiner genuinen Form der Identität Ressentiments heraus zu entstehen. Diese in all ihren Formen und Steigerungen zum Wahn, allen voran den Antisemitismus zu bekämpfen, ist vordergründige inhaltliche Aufga-

be von Kritik heute. Kritik hat Wahnwache zu betreiben. Damit verknüpft ist zwingend die Kritik von über Ressentiments, subjektiver Kälte und Ich-Schwäche vermittelten Zusammenrottungen. Ist das Subjekt Adressat und Bedingung der Kritik, so hat sie auf das gesellschaftlich geschwächte Bewusstsein als ihrer Bedingung zu reflektieren und in ihrer Form und ihrem Inhalt gegen dessen regressive Bedürfnisse anzugehen. So muss sie die aus ihnen resultierenden Zwangsversöhnungen stören. Sie muss das Verlangen der Menschen, sich in autoritäre Gemeinschaften zu flüchten, sei es nun eine von Biobauern oder Pegidapfosten, kompromisslos denunzieren. Sie hat daran zu erinnern, dass die Menschen einander feindlich gegenüberstehen, und zwar so lange bis sie das Kapital von sich werfen. Das heißt, sie hat Konflikte zu schüren, nicht zu schlichten, um die Erfahrung von Nicht-Identität zu ermöglichen. Nicht aber als Selbstzweck, sondern um des Glücks des Individuums willen. So hat Kritik, wo das Individuum von Gruppen bedrängt wird, Gruppendynamiken ihrer repressiven Regressivität zu überführen und daran zu erinnern, dass es nicht um die Abschaffung des Individuums geht, sondern um dessen Befreiung und erfülltes Leben. So hat sie gegen die zu kämpfen, die zur Beseitung selbst noch der Möglichkeit von Glück angetreten sind. Das verschafft der Form der Kritik einen bestimmten Begriff: Durch ihre Verpflichtung dem adornoschen Versöhnungsbegriff und das heißt: seinem Imperativ gegenüber, nimmt Kritik die Form der Feindaufklärung an, in der die positive Möglichkeit von Versöhnung aufgehoben ist.

Und indem sie Feindaufklärung betreibt, stellt sie sich der Herausforderung, sich auszuweisen. Heute, nachdem das (vemeintlich) revolutionäre Subjekt verlorenging, liegt die Möglichkeit, die materialistische Arbeitshypothese – die der Kritik stets vorausgeht und die Marx als unmittelbar erfüllt ansehen konnte: dass die Menschen das Kapital nicht wollen können – auszuweisen nur negativ vor. Sie kann zeigen, dass die regressiven Zusammenrottungen der Menschen, auch in denen sie sich für glücklich halten: in Familie und Tennisvereinen, aus gesellschaftlichem Leid resultieren. Steht Leid negativ für Nicht-Identität ein, da diese unterm unerfüllbaren Identitätszwang zu jenem führt, kann sie zeigen, dass sie nicht für Luftschlösser, sondern stets noch für die reale Möglichkeit erfüllten Lebens eintritt. Von dieser Möglichkeit hat sie dennoch stets anzugeben, dass sie ebenso jene des Umschlags in Barbarei in sich trägt, die mit allen Mitteln zu verhindern – nach objektiven Ereignissen – Kritik praktische Vernunft verleiht. Denn mit der *Verhinderung des Schlimmsten für alle Mal* wäre Vernunft, wäre das objektiv Schönste verwirklicht: der Verein freier Menschen, der Kommunismus.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. In: *Gesammelte Schriften, Band 6*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: *Gesammelte Schriften, Band 4*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Reflexionen zur Klassentheorie. In: *Gesammelte Schriften, Band 8*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003.

Adorno, Theodor W.. Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Hrsg. v. Gerd Kadelbach. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2010. S. 10–29.

Adorno, Theodor W.. Erziehung nach Auschwitz. In: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Hrsg. v. Gerd Kadelbach. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2010. S. 88–104.

Ehlers, Jaro, Gerr, Ulrich Mathias, Köhler, Eike und Stolzenberger, Steffen. Kongressankündigung ‚Kritik und Versöhnung'. Website: https://www.uni-oldenburg.de/kritik-und-versoehnung-2015. Aufgerufen am 22.09.2015.

Grigat, Stephan. Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. Ca ira. Freiburg 2007.

Hegel, Georg W. F.. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Horkheimer, Max. Traditionelle und kritische Theorie. In: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1992.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Fischer. Frankfurt a. M. 2008.

Initiative Sozialistisches Forum. Das Konzept Materialismus. Pamphlete und Traktate. Ca ira. Freiburg 2009.

Kant, Immanuel. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie.* Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1975. S. 40–55.

Krupp, Michael. Die Geschichte des Staates Israel. Von der Gründung bis heute. Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2004.

Marx, Karl. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Dietz. Berlin 1953.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Das Manifest der kommunistischen Partei. In: *Marx-Engels-Werke, Band 4.* Dietz. Berlin 1959.

Marx, Karl. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels-Werke, Band 23.* Dietz. Berlin 1961.

Marx, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Marx-Engels-Werke, Band 1*. Dietz. Berlin 1961.

Marx, Karl. Zur Judenfrage. In: *Marx-Engels-Werke, Band 1*. Dietz. Berlin 1961.

Marx, Karl. Thesen über Feuerbach. In: *Marx-Engels-Werke, Band 3*. Dietz. Berlin 1962.

Marx, Karl. Die deutsche Ideologie. In: *Marx-Engels-Werke, Band 3*. Dietz. Berlin 1962.

Marx, Karl. Das Kapital. Zweiter Band. In: *Marx-Engels-Werke, Band 24*. Dietz. Berlin 1963.

Nachtmann, Clemens. Krisenbewältigung ohne Ende. Über die negative Aufhebung des Kapitals. In: *Postnazismus revisited. Das Nachleben des Nationalsozialismus im 21. Jahrhundert*. Hrsg. v. Stephan Grigat. Ca ira. Freiburg 2012. S. 149–204.

Pohrt, Wolfgang. Nationalsozialismus und KZ-System. In: *Ausverkauf. Von der Endlösung zur ihrer Alternative. Pamphlete und Essays*. Rotbuch. Berlin 1980. S. 66–71.

Rosenberg, Alfred. Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Hoheneichen. Berlin 1934.

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Modern Library. New York 1937.

Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker

Spurenlesen – Über die Formierung der Gesellschaftskritik im Handgemenge bei Marx

Der Verhältnisbestimmung von Kritik und Versöhnung geht notwendig die Frage voraus, was Kritik denn überhaupt sei. In ihrer bewussten Zuspitzung zur „Kritik an den bestehenden Verhältnissen“[1], und das heißt *Gesellschafts*kritik, formiert sie sich zuerst bei Karl Marx, und will man die Möglichkeiten von Kritik heute reflektieren, muss man sich auch Auskunft über diesen Ursprung geben.

Gesellschaftskritik lässt sich weder mit abstrakt allgemeinen, freischwebenden Definitionen oder der von seiner historischen Begründung absehenden Wiederholung des Postulats, sie habe rückhaltlos zu sein, hinreichend bestimmen, noch mit dem alleinigen Verweis auf ausgewählte AutorInnen des 20. und 21. Jahrhunderts, ohne dabei auf die Kritiktraditionen oder konkreten Verhältnisse, in denen sie stehen, zu reflektieren. Im Folgenden soll deshalb das Augenmerk auf die Texte und Interventionen Marxens gerichtet werden, um zur Klärung darüber beizutragen, *was* aus *welchen Gründen* zum Gegenstand der Kritik wurde, und in welchem Verhältnis Gegenstand und *Modus* dieser Kritik zueinander stehen.

Mit dem hier vorzunehmenden Rückgriff auf Marx soll keineswegs suggeriert werden, dass es seinem Werk an Beachtung mangele. Im Gegenteil ist festzustellen, dass sich in den letzten Jahrzehnten vor allem im deutschen Sprachraum zwei Interpretationslinien herausgebildet haben, die heute die Rezeption des Marxschen Werkes dominieren:

1 So die recht allgemein gehaltene Formulierung im Aufruf zum Kongress. (Ehlers et al. *Kongressankündigung ‚Kritik und Versöhnung‘*.Website.)

Vor allem VertreterInnen der neueren ‚Kritischen Theorie' legen den Fokus auf die demokratischen und entfremdungskritischen Konnotationen beim frühen Marx und behaupten – so etwa Axel Honneth – die Darstellung einer „normative[n] Konfliktualität allen sozialen Geschehens"[2] als das Zentrum der Kritik. Dieser Kern sei in Marx' *Kapital*, das als szientistisch zurückgewiesen wird[3], verloren gegangen. Dem gegenüber steht die sogenannte *Neue Marx-Lektüre*, in der gerade die Kritik der politischen Ökonomie mit ihrer fulminanten Wertformen- und Fetischkritik als spezifisch Marxscher Kritiktypus ins Zentrum gerückt wird. Hier geht es um ein Verständnis für die „Formanalyse kapitalistischer Vergesellschaftung"[4], mit der Marx' Kritik ihre reifste wissenschaftliche und theoretische Ausprägung, gar ihre „Bestimmung"[5] gefunden habe, wobei sein politischer Einsatz in den Klassenkämpfen zwar wahrgenommen, ein innerer Zusammenhang mit jenem Kritiktypus aber weitgehend bestritten oder wenigstens ignoriert wird.

Gemeinsam ist beiden Lesarten nicht nur häufig eine rigide qualitative Unterscheidung zwischen Früh- und Hauptwerk, sondern auch, dass sie jeweils einen Großteil des Marxschen Schaffens unbeleuchtet lassen. Dagegen soll hier ausgeführt werden, dass es *die eine* Marxsche Kritik nicht gibt, sondern diese bisweilen recht unterschiedliche Gestalten annimmt, je nachdem ob z. B. der Politiker, der Kritiker der politischen Ökonomie oder der (heute kaum beachtete) Journalist Marx spricht. Marx zieht je unterschiedliche Register, deren verbindendes Moment nicht eine immer schon a priori feststehende und nur variierte Grundthese, sondern ein ganz bestimmter *Modus* der Kritik ist. Denn Marx schärft seine Kritik, wie er es bereits in jungen Jahren formuliert, „im Handgemenge"[6]. Solche Kritik, die sich programmatisch durch sein gesamtes weiteres Schaffen ziehen wird, ist auf einen „*Feind*, den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will"[7], angesetzt, und insofern ist sie etwas Neues und weit mehr als eine rein philosophieimmanente Weiterentwicklung Hegels oder ein einfacher wissenschaftsimmanenter Fortschritt gegenüber der klassischen Nationalökonomie.

2 Honneth. *Die Moral im „Kapital"*. S. 584.
3 vgl. Brunkhorst. *Kommentar [„Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte"]*. S. 171.
4 Elbe. *Marx im Westen*. S. 32.
5 Rakowitz. *„Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst..."*. S. 158.
6 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. S. 381.
7 a. a. O., S. 380.

Marx entfaltet seine Kritik innerhalb konkreter politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse und Kämpfe, in denen er sie als „Waffe“[8] einsetzt und von denen ihr Gegenstand und ihre Architektur abhängen. Dabei macht er sich auch schonmal die Positionen seines eigentlichen Konterparts, der modernen Bourgeoisie, zu eigen, verwirft aber ebenso einmal formulierte Kritiken, sobald sie der veränderten politischen Realität nicht mehr gerecht werden. An der gesamten Textproduktion Marxens lässt sich nachvollziehen, wie er sich unentwegt an Gegnern abarbeitet; wesentliche Einsichten, bisweilen auch falsche, gewinnt er erst in polemischer Zuspitzung gegen seine Kontrahenten. Die Entscheidung, einen bestimmten Theoretiker, Publizisten oder Politiker – nicht selten ehemalige Weggefährten – mit teilweise gnadenloser Polemik zu seinem Gegner zu bestimmen, richtet sich dabei auch nach dessen jeweiliger strategischer Bedeutung: Welchen Einfluss auf das politische Geschehen hat er; worauf zielt seine Position ab; wie dringlich bedarf es einer Gegendarstellung? Mit ‚Gegnern‘ sind dabei nicht immer konkrete Personen gemeint – teilweise fungieren sie auch als *pars pro toto,* etwa für den ‚kleinbürgerlichen Sozialismus‘ oder für bestimmte politische Fraktionen der Bourgeoisie.

Wie sich das Marxsche Projekt, über die Ausblendungen und Grenzziehungen der gängigen Rezeptionsweisen hinweg gelesen, unter diesem Fokus darstellt, soll im Folgenden an zwei Beispielen – Marx‘ Entfaltung der Kritik der politischen Ökonomie gegen Proudhon sowie seinem Blick auf die britische Herrschaft in Indien – eingehend verdeutlicht werden.

Marx und die Kritik der politischen Ökonomie im Kampf gegen Proudhon

Im Folgenden soll genealogisch die Konstellation bestimmt werden, in der Marx seine genuine *Kritik* der politischen Ökonomie beginnt, wodurch zugleich deren eminent politischer Gehalt deutlich wird. Es sind zwei Erfahrungen respektive Wegmarken, die für Marx‘ neues Projekt zentral sind: 1) seine Auseinandersetzung mit dem französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon und 2) sein erstmaliger Kontakt mit einer wirklichen Arbeiterbewegung in England. Wenn hier der Horizont der Kritik der politischen Ökonomie auf diese beiden Punkte zugespitzt wird und andere Einflüsse ausgeklammert werden, so deshalb, weil sie, in größtem Kontrast zu ihrer fundamentalen Bedeutung für Marx‘ Denken, in dessen (v. a. akademischer)

8 ebd.

Rezeption weitgehend unterbelichtet sind und weil sich im Gegensatz dazu gerade an dieser historisch-politischen Konstellation die Formierung der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie im Handgemenge verdeutlichen lässt.

Marx kommt bereits während seiner Zeit als Chefredakteur der oppositionellen, demokratischen *Rheinischen Zeitung*, damals noch eng mit dem Kreis der Junghegelianer verbunden, erstmals mit sozialistischen und kommunistischen Ideen in Berührung. Diesen gegenüber anfänglich sehr skeptisch eingestellt,[9] setzt er sich erst im Pariser Exil zunehmend wohlwollender mit ihnen auseinander. Hier lernt er Ende 1844 Proudhon persönlich kennen,[10] der zu dieser Zeit bereits – v. a. durch seine Schrift *Was ist Eigentum?* – ein gefeierter Autor in Frankreich und in der sozialistischen Szene ist[11]. Marx findet für ihn zunächst sehr lobende Worte – trotz Proudhons methodischer Beschränktheit und obwohl ihm auch zu dieser Zeit schon die Implikationen von dessen ‚kleinbürgerlichem' Sozialismus bewusst waren. Er erkennt aber in Proudhons Ansatz, „die Basis der Nationalökonomie, das Privateigentum, einer kritischen Prüfung, und zwar der ersten entschiednen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung"[12] unterzogen und den Nationalökonomen die „wirkliche Unmenschlichkeit"[13] der Verhältnisse aus ihren eigenen Widersprüchen entwickelt zu haben, einen Weg, den zu beschreiten ihm in die richtige Richtung zu führen scheint. Zugleich nützt ihm Proudhon, der – so Marx an Feuerbach – seinen „Ausganspunkt von einem ‚praktischen Bedürfnis'" nimmt, um mit der *Heiligen Familie*, also seinen ehemaligen junghegelianischen Weggefährten, abzurechnen, deren spekulative Kritik nur ein „transzendentes Wesen"[14] sei.[15]

Im Sommer 1845 besucht Marx zusammen mit Friedrich Engels Manchester, das damalige Zentrum des aufstrebenden Industriekapitalismus, sowie London, und hier entdeckt er gleich zweierlei zum ersten Mal: Eine wirkliche Arbeiterklasse im modernen Sinne, wie es sie zu dieser Zeit in Frankreich oder Deutschland so noch nicht gab und die, in elendigen Verhältnissen le-

9 vgl. Sperber. *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*. S. 107 ff.
10 Marx. *Über P.-J. Proudhon*. S. 27.
11 vgl. Thomas. *Karl Marx and the Anarchists*. S. 176 f.
12 Marx und Engels. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. S. 33.
13 a. a. O., S. 34.
14 Marx. *Brief an Ludwig Feuerbach, 11. August 1844*. S. 427.
15 vgl. Sperber. *Karl Marx*. S. 173.

bend, einen *Klassenkampf* führte,[16] sowie eine neue Form von mit diesen FabrikarbeiterInnen alliierten Theoretikern, die – wie Marx später im *Kapital* schreibt – „der Theorie des Kapitals zuerst den Fehdehandschuh hinwarfen."[17]

Schon 1846 kommt es zum Bruch zwischen Marx und Proudhon, zum einen, weil dieser aus seiner vordergründig antidogmatischen und im Kern jegliche Form von revolutionärer Gewalt ablehnenden und antikommunistischen Haltung heraus eine Mitarbeit in Marx' und Engels' *Kommunistischem Korrespondenz-Komitee* ablehnt[18], zum anderen, weil Proudhon mit seiner soeben erschienenen *Philosophie des Elends*[19] – so Marx' Urteil – just die mangelhaften Seiten seiner vorherigen Schrift verstärkt und seine kleinbürgerliche Gesinnung vollends offenbart habe[20]. Ihren bekanntesten Ausdruck wird Marx' theoretische und politische Abrechnung mit Proudhon in seinem 1847 in französischer Sprache erschienenen Pamphlet *Misère de la philosophie* (*Das Elend der Philosophie*) finden, wenngleich sie hier erst ihren Anfang nimmt.

Marx erklärt Proudhon – wie er an den russischen Publizisten Pawel Annenkow schreibt – zum „Feind jeder politischen Bewegung"[21]. Denn Klassenkämpfe samt deren Ziel einer Umgestaltung und Kollektivierung der Produktion, wie Marx sie in England kennengelernt hat und deren ökonomische Notwendigkeit er Proudhon im *Elend der Philosophie* vorrechnet[22], lehnt dieser konsequent ab. Gegen jegliche Form von revolutionärer Gewalt, politischer Einflussnahme und kollektiver Planung setzt Proudhon sein Konzept

16 vgl. Bohlender. *Einführung*. S. 343 f. Was genau Marx vom Elend des englischen Proletariats mit eigenen Augen gesehen hat, lässt sich nur vermuten, da lediglich bekannt ist, welche Werke englischer bürgerlicher und sozialistischer Ökonomen er und Engels in der öffentlichen Bibliothek von Manchester gelesen haben. (vgl. a .a. O., S. 344.) In London jedoch lernten die beiden neben exilierten Radikalen des *Bundes der Gerechten* wichtige Vertreter des radikalen Flügels der *Chartisten*-Bewegung, also der ersten organisierten Arbeiterbewegung Englands, persönlich kennen. Diese Bekanntschaften „waren die Prismen, die Marx' politische Aktivitäten in den zwei auf seine Englandreise folgenden Jahren bündeln sollten." (Sperber. *Karl Marx*. S. 167.)

17 Marx. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. S. 317.

18 vgl. Marx. *Brief an Pierre-Joseph Proudhon, 5. Mai 1846*. S. 442 ff.; Thomas. *Karl Marx and the Anarchists*. S. 205 ff.

19 vgl. Proudhon. *System der ökonomischen Widersprüche oder: Philosophie des Elends*.

20 vgl. Marx. *Über P.-J. Proudhon*. S. 27 ff.

21 Marx. *Brief an P.W. Annenkow, 28. Dezember 1846*. S. 555.

22 vgl. Marx. *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends"*. S. 178 ff.

des *Mutualismus*. Sein Ziel ist ein allseitiges System kleinbürgerlicher und -bäuerlicher Privatproduzenten, denen jeweils der volle Ertrag ihrer Arbeit durch gegenseitigen Tausch mittels Stundenzetteln zukommen soll. Voranzutreiben sei diese friedliche Entwicklung hin zu einem quasi anarchistischen Wirtschaftsliberalismus durch den *crédit gratuit*, einen kostenlosen Kredit, der durch sogenannte Volksbanken an Arbeiter vergeben werden soll.[23] Dem liegt Proudhons „utopistische Auslegung der *Ricardo*schen Werttheorie"[24] zugrunde, wonach das Privateigentum als Grundlage des Profits durch Zins und Grundrente, also eines ungerechtfertigten arbeitslosen Einkommens[25], das Prinzip des freien und gleichen Tauschs zu Arbeitswerten verletze.[26]

Nur wenn Marx seinen Kampf auf dem Feld der politischen Ökonomie führt, kann er nun Proudhons politische Ziele desavouieren – und hierbei darf nicht vergessen werden, dass Marx' Einfluss in der kontinentaleuropäischen Arbeiterbewegung bis Ende der 1860er Jahre nie so stark war wie der von Proudhon und dessen Anhängern.[27] Marx hält Proudhon entgegen, dass die ökonomischen Kategorien (hier der freie und gleiche Warentausch und der Arbeitswert), die Proudhon als „präexistierende" und quasi utopisch gerichtete „ewige Ideen"[28] bzw. „ewige Vernunft"[29] erscheinen, die es gegen die schlechte Wirklichkeit zu verwirklichen gelte, tatsächlich nichts als „Abstraktionen von den wirklichen, vorübergehenden, historischen gesellschaftli-

23 Um diese – nach eigenem Bekenntnis antipolitischen – Ziele umzusetzen, war Proudhon sich übrigens nicht zu schade, sich auch schonmal dem Staatsstreich-Kaiser Louis Bonaparte anzudienen. (vgl. Thomas. *Karl Marx and the Anarchists*. S. 238.)

24 Marx. *Über P.-J. Proudhon*. S. 28.

25 Es kommt insofern nicht von ungefähr, dass Proudhon, der eine wichtige Inspirationsquelle für *Silvio Gesells* ‚Freiwirtschaftslehre' war und bei dem man schon die im 20. Jh. populäre Unterscheidung zwischen schaffendem und raffendem Kapital vorgedacht sieht, glühender Antisemit war (vgl. Bierl. *„Schaffendes" und „raffendes" Kapital.* Website) – ein Umstand, dem Marx allerdings ebensowenig Beachtung schenkte wie Proudhons fanatischem Hass gegen Frauen (vgl. Proudhon. *Von der Anarchie zur Pornokratie.*).

26 Marx beweist Proudhon, dass dieser „den durch die aufgewendete Arbeitsmenge bestimmten Warenwert mit dem Warenwert, bestimmt durch den ‚Wert der Arbeit'", verwechsle – ein „fundamentale[r] Irrtum" (Marx. *Das Elend der Philosophie*. S. 86.), der noch nicht einmal neu ist, sondern bereits den Vorstellungen vom gerechten Tausch zugrunde liegt, wie sie die sogenannten ricardianischen Sozialisten vertreten, was Marx am Beispiel von *John Francis Bray* Proudhon genüsslich vor die Nase hält und so auch noch dessen Originalitätsanspruch destruiert. (vgl. a. a. O., S. 98 ff.; Bohlender. *Marx, ein Exzerpt und der „falsche Bruder"*. S. 111 ff.)

27 vgl. Thomas. *Karl Marx and the Anarchists*. S. 15; McNally. *Against the Market*. S. 146.

28 Marx. *Über P.-J. Proudhon*. S. 28.

29 Marx. *Brief an P.W. Annenkow, 28. Dezember 1846*. S. 549.

chen Beziehungen“[30] und damit gerade der adäquate Ausdruck der bestehenden bürgerlich-kapitalistischen Verhältnisse sind.

Damit ist die Aufgabe gestellt: Marx verlagert seinen eigenen bisherigen Fokus und erkennt, dass er noch stärker die wirklichen, ökonomischen Verhältnisse studieren muss, statt sie, wie Proudhon, „der eine magische Formel bei der Hand hat“[31], letztlich doch wieder nur in ein idealistisches Begriffsschema zu pressen. Auch veranlasst durch die Kämpfe der ArbeiterInnen um ihre Lebensbedingungen, für die er nun zunehmend politisch-praktisch Partei ergreift, wendet er sich den konkreten *Produktions*verhältnissen zu. Weil er in diesen Kämpfen zudem die reale Möglichkeit erblickt, die kapitalistischen Verhältnisse zu sprengen, sieht er sich gezwungen, Proudhon zu schlagen, der durch seinen Einfluss genau diese Option behindert.

Für die Entwicklung von Marx‘ Denken sind die hier hervorgehobenen theoretischen und praktisch-politischen Entdeckungen, die er in den ersten Jahren nach seiner Emigration aus Deutschland (1843) macht – Proudhons ökonomische Analysen, die ihm zunächst auch als Sprungbrett dienen, um sich vom junghegelianischen Diskurs[32] abzustoßen, und die Kämpfe der englischen Arbeiterklasse –, auch als maßgebliche Katalysatoren für seine und Engels‘ Abrechnung mit ihrem „ehemaligen philosophischen Gewissen“[33] und für die Verschiebung des Fokus auf die Analyse der wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse und Bewegungen zu bewerten, also für die Entstehung des später sogenannten *historischen Materialismus*.[34]

In den folgenden zwei Jahrzehnten wird Marx den Kampf gegen den Proudhonismus – obschon weniger agitatorisch als noch im *Elend der Philosophie* – intensivieren, indem er gerade die zentralen Pfeiler seiner Kritik der politischen Ökonomie, vor allem seine Analyse der Geldformen, besonders entlang der Kritik an den proudhonistischen und vergleichbaren Vorstellungen

30 a. a. O., S. 552.
31 Marx. *Das Elend der Philosophie*. S. 144.
32 vgl. Lindner. *Marx und die Philosophie*. S. 51 ff.
33 Marx. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. S. 10.
34 vgl. Bohlender. *Einführung [MEGA² IV/5]*. S. 338. Der radikale Habitus, mit dem in den Manuskripten über die *deutsche Ideologie* die Philosophie abqualifiziert und die „wirkliche, positive Wissenschaft“ (Marx und Engels. *Die Deutsche Ideologie*. S. 27.) ausgerufen wird, sollte indes nicht zum Trugschluss führen, Marx sei nun zum reinen Empiristen geworden. (vgl. Kluchert. *Geschichtsschreibung und Revolution*. S. 73 ff.) Die Philosophie, besonders die Hegelsche, ist, indem sie als verkehrter Ausdruck der wirklichen Verhältnisse kritisiert wird, zugleich in der Marxschen Kritik *aufgehoben*.

von Wert, Geld und Tausch entwickelt, die – Proudhons Identifizierung von Warentausch und Gerechtigkeit entsprechend – im Bereich der einfachen Zirkulation verharren und deshalb auch keinen Begriff von Mehrwert und Kapital entwickeln können. Besonders ersichtlich wird der Stellenwert dieser Auseinandersetzung an der ausführlichen Behandlung proudhonistischer Geldtheorien im *Kapitel vom Geld* in den *Grundrissen*[35], die den ersten Rohentwurf darstellen für Marx' später zur Veröffentlichung gedachte ökonomiekritische Werke.[36]

Wenn Marx, wie er es schließlich im *Kapital* formuliert, das „Geldrätsel"[37], also die Frage zu lösen beansprucht, warum der Wert der Waren in der besonderen Gestalt des Geldes erscheinen muss,[38] so ist das ganz zentral auch als Angriff auf Proudhon und dessen Epigonen zu verstehen, die die Ersetzung des Geldes durch Stundenzettel bei gleichzeitiger Beibehaltung der Warenproduktion als „Kern des Sozialismus"[39] propagieren. Dass in warenproduzierenden Gesellschaften das Geld die allgemeine Form des Werts, dessen sich notwendig in einem einzelnen konkreten Ding ausdrückende Verkörperung ist, hat Marx in seiner pointiertesten Weise schließlich mit der sogenannten *Wertformanalyse* dargelegt.[40] Dass aber überhaupt „die Arbeitsprodukte sich als Waren darstellen müssen"[41], so dass der gesellschaftliche Zusammenhang allein im Verhältnis von Gegenständen, nämlich Waren, erscheint, die sich zu bestimmten Werten austauschen, ist Resultat eines ganz bestimmten *Produktionsverhältnisses*[42], nämlich der privaten Produktion von Gütern für einen anonymen Markt durch Anwendung fremder Arbeitskraft zwecks Profitmacherei, dessen historische Voraussetzung in Europa die massenhafte brutale Enteignung der kleinbäuerlichen Landbevölkerung und deren Umwandlung in LohnarbeiterInnen sowie die Errichtung der Kolonial-

35 vgl. Marx. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. S. 47–164; McNally. *Against the Market*. S. 155 ff.

36 Insofern sind die *Grundrisse* auch nicht nur, wie *Urs Lindner* sie jüngst beschrieben hat, ein philosophisches Experimentierfeld (vgl. Lindner. *Marx und die Philosophie*. S. 235 ff.), sondern wesentlich auch ein theoretisches Kampffeld gegen die Proudhonisten.

37 Marx. *Das Kapital*. S. 62.

38 vgl. Marx. *Grundrisse*. S. 62; *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. S. 66 ff.; *Das Kapital*. S. 94 f.

39 Marx. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. S. 68.

40 vgl. Marx. *Das Kapital*. S. 62–85.

41 a. a. O., S. 109, Fn. 50.

42 vgl. Marx. *Grundrisse*. S. 58 f.

herrschaft und des transatlantischen Sklavenhandels sind[43]. Indem Marx hinter die von der klassischen Nationalökonomie naturalisierten und von Proudhon obendrein utopistisch ausgelegten Kategorien, hier also Warentausch und Arbeitswert, zurückgeht und über deren einstmals historische und nun systematisch sich selbst reproduzierende Voraussetzungen aufklärt, kann er schließlich der in der sozialistischen Bewegung so populären Ideologie vom gerechten und lediglich durch die Macht des Geldes pervertierten Tausch den Boden entziehen und darüber hinaus endlich die Frage nach der Quelle des Mehrwerts beantworten.

Dass sich Marx' Kritik der politischen Ökonomie in besonderem Maße an Proudhon entzündet, ist in allen Texten dieser Gattung mal mehr, mal weniger deutlich sichtbar und wird von Marx auch in seinen Briefen immer wieder erwähnt. So trägt er Engels 1859 auf, in dessen Rezension für *Zur Kritik der politischen Ökonomie* unbedingt zu betonen, er habe mit dieser Schrift den „Proudhonismus in der Wurzel vernichtet"[44]. In einem Brief an Joseph Weidemeyer schreibt er, mit jener Schrift solle

> „zugleich der Proudhonsche, jetzt in Frankreich fashionable Sozialismus, der die Privatproduktion bestehn lassen, *aber* den Austausch der Privatprodukte *organisieren*, der die *Ware* will, aber das *Geld* nicht, in der Grundlage kaputtgemacht [werden]. Der Kommunismus muß sich vor allem dieses ‚falschen Bruders' entledigen. […] Ich hoffe, unsrer Partei einen wissenschaftlichen Sieg zu erringen."[45]

Was lässt sich an der bis hier ausgeführten historisch-politischen Konstellation nun erkennen?

Es sollte heute relativ unstrittig sein, dass mit dem Marx der Kritik der politischen Ökonomie kein Revolutionsdeterminismus oder die Behauptung eines privilegierten Erkenntnisstandpunkts der Arbeiterklasse mehr zu haben ist. Wie etwa Ingo Elbe zurecht betont, sind die „originären Klasseninteressen […] allesamt dem Bezugssystem der Wertvergesellschaftung"[46] inhärent.

Nun steht das aber gar nicht im Widerspruch zu Marx' Engagement in der internationalen Arbeiterbewegung, Theorie und Praxis *bedingen* sich hier im Gegenteil *gegenseitig*, die wissenschaftliche Kritik lässt sich überhaupt nicht

43 vgl. Marx. *Das Kapital*. S 741 ff.
44 Marx. *Brief an Engels, 22. Juli 1859*. S. 463.
45 Marx. *Brief an Joseph Weidemeyer, 1. Februar 1859*. S. 573.
46 Elbe. *„Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft". Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx*. S. 103 f.

trennen von Marx‘ Perspektive einer proletarischen Revolution. So ist das *Kapital* in seiner ganzen Anlage und gerade *weil* hier die Arbeiterklasse nicht mehr als Quasi-Verkörperung des vorangaloppierenden Weltgeistes herhält, sondern ausführlich der Zusammenhang ihrer objektiven Lage mit dem kapitalistischen Produktionsprozess dargestellt wird, *Teil des Klassenkampfes*, der zur Zeit der Veröffentlichung dieses Werks tatsächlich noch bzw. wieder existent war. Marx hat sich schon etwas dabei gedacht, wenn er diesen Schinken als „das furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist“[47], also als „Waffe“[48] in der Hand des Proletariats vorgesehen hat. Wären die Revolution und der Übergang in eine klassenlose Gesellschaft verbürgte Sache gewesen, hätte Marx nicht nur, wie Alexa Mohl betont hat, das *Kapital* nicht zu schreiben brauchen,[49] er hätte sich auch gar nicht in die erbitterte Auseinandersetzung mit Proudhonisten, Lassalleanern und anderen Fraktionen stürzen müssen.

Marx hat recht früh verstanden, dass er das Proletariat nicht einfach nur von außen mit geschichtsphilosophischen Heilserwartungen belegen kann, und die Realität proletarischer Organisierung und Kämpfe, mit denen er ab Mitte der 1840er Jahre in Kontakt kommt, lassen ihn recht schnell deren Potentiale, besonders aber auch deren innere Beschränkungen erfassen, die etwa im Faible vieler organisierter ArbeiterInnen für Genossenschafts- und kleinbürgerliche Tauschideologien ihren Ausdruck finden. Solche Erkenntnisse sind nicht das *Resultat* der Kritik der politischen Ökonomie, sondern im Gegenteil *Voraussetzung* dafür, dieses Projekt in Angriff zu nehmen. Hat man diese Bedeutung der Kritik der politischen Ökonomie einmal erkannt, verwundert auch nicht mehr ein Umstand, der besonders in der akademischen Marx-Rezeption nur wenig Beachtung findet: Nie war Marx so stark in der Arbeiterbewegung aktiv wie in der Hochphase seiner Arbeit am *Kapital*. Gerade weil das Proletariat, bloß weil es sich organisiert, deshalb noch lange nicht automatisch die kapitalistischen Verhältnisse umwirft, und gerade weil Proudhon, Lassalle und andere in der Arbeiterbewegung einflussreiche Theoretiker diese Verhältnisse nur fetischistisch kritisieren und weitgehend in deren Logik verharren, engagiert sich Marx mit so viel Elan in der 1864 von ihm mitbegründeten *Internationalen Arbeiterassoziation* (IAA), deren *Inauguraladresse* und *Provisorische Statuten* aus seiner Feder stammen, und ver-

47 Marx. *Brief an Johann Philipp Becker, 17. April 1867*. S. 541.
48 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. S. 380.
49 vgl. Mohl. *Verelendung und Revolution oder das Elend des Objektivismus*. S. 116.

sucht hier, den massiven Einfluss seiner Gegner zurückzudrängen[50] und die ArbeiterInnen über die wirklichen Ursachen ihrer Lage sowie die Grenzen ihrer systemimmanenten Praxis aufzuklären. Das wird vermutlich nirgendwo so deutlich wie in seinem 1865 vor dem Generalrat der IAA gehaltenen Vortrag *Lohn, Preis und Profit*: Hier erklärt Marx ausführlich den Zusammenhang zwischen Wert der Arbeitskraft und Mehrwertproduktion, Veränderungen in der Lohnquote und deren Einfluss auf die Profitrate, um am Ende klarzustellen, dass gewerkschaftliche Kämpfe um eine Erhöhung der Löhne zwar wichtig seien, aber letztlich nur eine unweigerliche Abwärtsspirale abschwächten, während die Losung lauten müsse: „Abschaffung des Lohnsystems“[51].

Marx hat seine ökonomiekritischen Texte und schließlich das *Kapital* also ganz zentral auch als *Einsätze* angelegt, die eine proletarische Revolution befördern sollten – eben dadurch, dass sie gegen all die fetischistischen und in letzter Konsequenz bloß reformistischen Ansätze in der Arbeiterbewegung aufklären und so die Notwendigkeit einer *kommunistischen* Revolution begründen sollten. Diese Aufklärungsarbeit hatte aber vor allem da ihren Sinn, wo es so etwas wie Klassenkämpfe auch real gab.

Die Stellung der Peripherie in Marx‘ Revolutionskonzeption

Wie sehr Marx‘ Schriften durch die Existenz realer Klassenkämpfe bedingt sind, lässt sich gleichfalls an seinen Darstellungen Indiens erkennen. Als 1853 im englischen Parlament über die administrativen und kommerziellen Befugnisse der privaten *Ostindischen Handels-Kompanie* verhandelt wird, verfasst er als Londoner Korrespondent für die *New York Daily Tribune* (NYT) seine erste Artikelserie über Indien. Ein Teil dieser Texte hat es – für Marx‘ journalistisches Schaffen eher ungewöhnlich – in der Rezeptionsgeschichte zu einiger Bekanntheit gebracht, weil die darin enthaltenen jovialen Formulierungen zum Gegenstand einer Debatte über einen Marxschen ‚Eurozentrismus‘ bzw. ‚Orientalismus‘ geworden sind.[52] Tatsächlich beschreibt

50 Wie *Paul Thomas* betont, beinhaltet die *Adresse* versteckte Angriffe sowohl gegen *Ferdinand Lassalles* Etatismus und Theorie vom ‚ehernen Lohngesetz‘ wie gegen die Proudhonisten und deren Ablehnung gewerkschaftlicher Organisierung und Kämpfe. (vgl. Thomas. *Karl Marx and the Anarchists*. S. 263.)

51 Marx. *Lohn, Preis und Profit*. S. 152.

52 Dieser Vorwurf wurde prominent von *Edward Said* und *Shlomo Avineri* vorgebracht. (vgl. Said. *Orientalism*. S. 153 ff.; Avineri. *Karl Marx on Colonialism and Modernization.*)

Marx die indischen Fürsten mit Herablassung, und seine Feststellung einer „angeborenen Trägheit“[53] der indischen Bevölkerung, mit der diese, „an einem elenden Stückchen Land klebend, ruhig dem Untergang ganzer Reiche, der Verübung unsäglicher Grausamkeiten […] zusah, ohne sich darüber mehr Gedanken zu machen als über Naturereignisse“[54], führt ihn zu der Behauptung, England sei das „unbewußte Werkzeug der Geschichte“[55], das Indiens stagnierenden „halb barbarischen“[56] Gemeinwesen zu Fortschritt und sozialer Revolution verhelfe. Solange die Interpretation solcher Äußerungen sich auf deren Überheblichkeit konzentriert, muss es scheinen, als habe Marx leichtfertig eine zivilisatorische Hierarchie propagiert.

Doch sollten diese Passagen nicht den Blick dafür verstellen, dass er in Artikeln aus der gleichen Serie auch eine ganz andere Haltung zur Kolonialisierung Indiens zeigt, wenn er offenlegt, wie seine liberalen europäischen Zeitgenossen in erster Linie um Machtanteile in der Region feilschen.[57] Weder die Unterstützung der indischen Aristokratie, für die die Reformer im Parlament in Hinblick auf politische Stabilität streiten, noch die vollständige Annexion der Fürstentümer, die von industriellen Freihandelsvertretern als ökonomische Notwendigkeit behauptet wird, sind für Marx eine Option.[58] Denn unter kolonialen Bedingungen sieht er für eine Kooperation zwischen indischen und britischen Kräften schlicht gar keine Aussichten.[59] Zugleich hat die Herrschaft Englands aber über Jahrzehnte eine Situation geschaffen, in der auch antikolonialer Widerstand nur als restaurative Bewegung auftreten kann. Daher geht es Marx darum, dass in Indien eine „neue Klasse“[60] entste-

53 Marx. *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, NYT vom 8. August 1853*. S. 225.
54 Marx. *Die britische Herrschaft in Indien, NYT vom 25. Juni 1853*. S. 132.
55 a. a. O., S. 133.
56 a. a. O., S. 132.
57 vgl. Benner. *Really existing Nationalisms. A post-communist view from Marx and Engels*. S. 176 ff.
58 vgl. Marx. *Die ostindische Frage, NYT vom 25. Juli 1853*. S. 201 f.
59 Bis zur Entstehung des frühen indischen Nationalismus in den 1860er Jahren bleibt unter indischen Intellektuellen die Erwartung einer positiven Wirkung der Kolonisierung „the wisdom of the time“ (Mukherjee. *The Return of the Colonial in Indian Economic History*. S. 3.), während Marx diese Erwartung bereits im August 1853 zum letzten Mal formuliert. (vgl. a. a. O., S. 5.)
60 Marx. *Die ostindische Frage, NYT vom 25. Juli 1853*. S. 202.

hen müsse, die zu modernen Formen der Selbstregierung fähig ist.[61] Entsprechend solle auch die Zielsetzung einer europäischen sozialistischen Bewegung nicht nur Reform[62], sondern koloniale Emanzipation sein, weil der Einfluss der englischen Bourgeoisie „der Masse des Volkes weder die Freiheit bringen noch seine soziale Lage wesentlich verbessern [wird], denn das eine wie das andere hängt nicht nur von der Entwicklung der Produktivkräfte ab, sondern auch davon, daß das Volk sie selbst in Besitz nimmt."[63] Die Aussichten für eine innerindische „Erneuerung"[64] schätzt er nicht gering ein, besitze doch „die große Masse des indischen Volkes eine große industrielle Energie"[65] und einen hervorragenden Intellekt[66].

Wie passen derart gegensätzliche Aussagen über Indiens Rückständigkeit und Stagnation einerseits und über gute Chancen für eine selbstständige Modernisierung andererseits zusammen? Naheliegend wäre es, auf Marx' mangelnde Orts- und Sachkenntnis zu verweisen. Immerhin reproduziert er leichthin Hegels Urteil einer geschichtslosen und unveränderlichen indischen Gesellschaft,[67] zu dem auch seine weiteren, vornehmlich aus den Kreisen der britischen Herrschaft in Indien sowie von europäischen Forschern stammenden Quellen[68] keinen Kontrast, sondern eher eine Ergänzung bilden. Ob und inwieweit Marx Distanz zu seinem Material einnimmt, bliebe so allerdings noch ungeklärt; und diese Frage ist ohnehin nicht vor derjenigen zu beantworten, welche *Absichten* Marx bei seiner Recherche verfolgte.

---

61 Dies haben insbesondere *Irfan Habib* und *Aditya Mukherjee* betont. (vgl. Habib. *Marx's Perception of India*. S. LI f. und Mukherjee. *The Return of the Colonial in Indian Economic History.* S. 4 f.)

62 vgl. Habib. *Marx's Perception of India.* S. LIV.

63 Marx. *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, NYT vom 8. August 1853*. S. 224.

64 a. a. O., S. 221.

65 a. a. O., S. 224.

66 vgl. ebd.

67 „Weil die Inder keine Geschichte als Historie haben, um deswillen haben sie keine Geschichte als Taten *(res gestae)*, d.i. keine Herausbildung zu einem wahrhaft politischen Zustande." (Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. S. 204.)

68 Marx legt bis 1853 Exzerpte zu einer Reihe von Werken englischer (und französischer) Historiker, Sozialforscher und Reisebeobachter an, die nicht selten als Verwalter oder Militärs im Dienst der britischen Regierung standen. Darüber hinaus studiert er englische Parlamentsdebatten und diplomatische Dokumente über Indien, hauptsächlich in den Veröffentlichungen der *India Reform Association,* sowie W. Jones' Übersetzung des *Manusmriti. (*vgl. Habib. *Marx's Perception of India*. S. XXII f.; Harstick. *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion*. S. 236 ff.; S. 253 ff.; Rubel. *Marx-Chronik.* S. 42.)

Marx‘ jeweilige, spezielle Sichtweise mitsamt ihren Wandlungen ist nur innerhalb der politischen Konstellation zu verstehen, auf die er einwirken will. Eine genaue ethnologische Betrachtung des Landes, seiner Bevölkerung und deren Eigenschaften war ebenso wenig sein Ziel wie eine bloße Zusammenstellung der aktuell verfügbaren Fakten fürs Presseformat. Indien ist zwar das Thema seiner Artikel; dass es Marx aber nur mittelbar um Indien selbst geht, ist – wie auch bei späteren Erwähnungen im *Kapital* – daran zu erkennen, dass seine Einschätzungen über asiatische Länder sich stets auf deren Verhältnis zu England beziehen. Hier liegt ein wichtiger Grund seines Interesses für diese Region, hängt doch von deren Bezwingung und Befriedung die Macht des britischen Empire ab, und damit auch der Bestand des Zentrums der kapitalistischen Welt.[69] Als solches stellt England für Marx keineswegs nur den Wegbereiter des Fortschritts dar, sondern immer auch den wichtigsten Gegner einer revolutionären Bewegung, die diesen Fortschritt über die bürgerlichen Verhältnisse hinaustreiben will.

Wenn die Revolution, auf die Marx sein Leben lang drängt, notwendig eine Weltrevolution sein muss, dann sind deren sozioökonomische Voraussetzungen in verschiedenen Ländern auszuloten. Maßstab ist für ihn hierbei, ob autoritäre, vorbürgerliche Verhältnisse befestigt werden oder ob gesellschaftliche Kräfte auszumachen sind, die zu ihrer Auflösung beitragen. Warum er in der *Tribune* diese Wirkung England zugesprochen hat, erklärt er in einem Brief an Engels. Er habe „die Vernichtung der heimischen [indischen] Industrie durch England als revolutionär dargestellt“, weil er einen „versteckten Krieg“[70] gegen die Zeitung und ihre Klientel führe. Das einflussreiche Blatt – damals die auflagenstärkste Zeitung der Welt[71] – plädiere unter der Form eines „sozialistische[n] Antiindustrialismus“[72] für ein System nationaler Schutzzölle. Als Stichwortgeber dieser politischen Linie macht Marx den Ökonomen Henry Charles Carey aus, der soeben in seinem neuesten Buch agrikulturelle Nationen wie Preußen und Russland zu „natürlichen Verbündeten“[73] Amerikas erklärt hatte, weil sie ein gemeinsames Interesse an hohen Preisen für ihre national erzeugten Produkte hätten. Careys Lob des Protektionismus, das Marx als Gesinnung der industriellen Bourgeoisie in Amerika

69 vgl. Thorner. *Marx on India and the Asiatic Mode of Production*. S. 33 f.
70 Marx. *Brief an Engels, 14. Juni 1853.* S. 266.
71 vgl. Bochinski und Neuhaus. *Marx und Engels und die „New York Tribune“*. S. 218 f.
72 Marx. *Brief an Engels, 14. Juni 1853.* S. 266.
73 Carey. *The Slave Trade, Domestic and Foreign.* S. 381.

entlarvt, sich geschützt vor der englischen Konkurrenz selbst zu entwickeln,[74] fordert ihn zur Platzierung einer grundsätzlichen Replik in Amerikas großem bürgerlichen Presseorgan heraus.

Bereits Jahre zuvor war er für Freihandel eingetreten; allerdings vollzieht sich hinter der thematischen Kontinuität, abhängig von Marx' je aktuellen, politischen Konfrontationen, ein deutlicher Wandel der Begründungen dieser Position. Hatte er 1843 in der *Rheinischen Zeitung* zunächst klassisch liberal für den Freihandel argumentiert, hält er ihn 1848 inmitten der sich radikalisierenden politischen Stimmung in Europa als Beschleuniger der sozialen Revolution hoch, denn dieser „zersetzt die bisherigen Nationalitäten und treibt den Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie auf die Spitze."[75] Careys Postulat, ein weltweites System der Schutzzölle würde die nationale „Harmonie der Interessen"[76] fördern, bei der Arbeiter, Grundbesitzer und Kapitalisten gleichermaßen zu ihrem Recht kämen,[77] kann Marx also keinesfalls stehen lassen.

Zwar ist ihm klar, dass die britische Freihandelspolitik ein zentrales Element der kolonialen Unterwerfung und Ausbeutung Indiens ist.[78] Doch noch weniger als diese – und hier zeigt sich die *Rücksichtslosigkeit* der Marxschen Kritik – kann er eine Politik gutheißen, die auf die Beibehaltung agrarisch-dörflicher Strukturen, die „den menschlichen Geist auf den denkbar engsten Gesichtskreis beschränkten"[79] und auf eine Allianz mit Regimen wie dem russischen Zarenreich oder Preußen zielt, welche ihm als Hort der Reaktion und der Konterrevolution gelten. Auch weil Marx in Carey einen Konkurrenten um die politische Deutungshoheit unter den exilierten deutschen 1848er Revolutionären in Amerika sieht, meint er, ihm in der *Tribune* einen argumentativen „Sackschlag"[80] verpassen zu müssen, koste es auch einen scheinbaren Rückfall hinter seine bis dato ausgearbeitete Kritik. Seiner eigenen, hier strategisch eingesetzten Behauptung, der bloße Kontakt mit einem kapi-

74 vgl. Marx. *Brief an Engels, 14. Juni 1853.* S. 266.
75 Marx. *Rede über die Frage des Freihandels.* S. 457 f.; vgl. Sperber. *Karl Marx.* S. 107 ff.; 206 ff.
76 Carey. *The Slave Trade, Domestic and Foreign.* S. 380.
77 vgl. a. a. O., 389.
78 So kritisiert er, dass in den Parlamentsdebatten über die neue Indienbill „das durch die Manchesterleute und den Freihandel ruinierte Indien" (Marx. *Sir Charles Woods Ostindien-Reformen, NYT vom 22. Juni 1853*. S.125.) keine Erwähnung findet.
79 Marx. *Die britische Herrschaft in Indien, NYT vom 25. Juni 1853.* S. 132.
80 Marx. *Brief an Engels, 14. Juni 1853.* S. 266.

talistischen Land sorge für eine rasche gesellschaftliche Modernisierung in der Peripherie, widerspricht er an anderen Stellen vehement, wusste er doch, dass dazu mehr gehört als der Zwang durch eine erobernde westliche Macht. Derartig ambivalent positioniert sich Marx nicht aus Inkonsequenz oder Willkür, sondern, gerade weil er seine Kritik *im Handgemenge* formuliert, aus Gewissheit darüber, welchen Gegner es an erster Stelle zu schlagen gilt.

So ist auch zu verstehen, warum Marx vier Jahre später wiederum ganz andere Töne anschlägt, als er anlässlich eines Aufstands der unter englischem Kommando stehenden Armee aus indischen Söldnern (Sepoys) eine weitere Artikelserie über Indien schreibt. Sein Beifall für die positive Wirkung der britischen Handels- und Kolonialpolitik ist nun nahezu vollständig verhallt. Zugleich aber sieht Marx sich auch in seinen bereits erwähnten Zweifeln an den Wirkungen einer antikolonialen Bewegung bestätigt. So teilt er Engels' Unmut über das Fehlen modernisierender Kräfte unter den Verbündeten der Sepoys[81] und beklagt, dass die Aufständischen sich nicht nur gegen die koloniale Ausbeutung richteten, sondern gleichfalls ihre religiösen Traditionen verteidigten.[82] Dass ihm dennoch in diesen Berichten die Rebellion zum handfesten Zeichen der Unrechtmäßigkeit der britischen Herrschaft werden kann, liegt daran, dass sie die ökonomische Abhängigkeit Großbritanniens von der Kolonie, und damit auch dessen *Angreifbarkeit* offenbart. Ähnlich wie im *Manifest der Kommunistischen Partei*, wo Marx erklärt, das revolutionäre Proletariat sei der Totengräber der Bourgeoisie, den diese selbst erzeugt habe,[83] schreibt er nun, dass die Briten mit ihrer Söldnerarmee das „erste allgemeine Widerstandszentrum"[84] des indischen Volkes geschaffen hätten, deren aktuell tobender Aufstand „nur in konzentrierter Form der Reflex von Englands eigenem Vorgehen in Indien"[85] sei. Hiermit reagiert Marx unmittelbar auf die regierungsnahe britische Presse[86], die die Gewalttätigkeiten der indischen Aufständischen anprangert, um selbst nur zu noch grausa-

81 vgl. Marx. *Die indische Insurrektion, NYT vom 29. August 1857*. S. 262; Engels. *Die Einnahme Delhis, NYT vom 5. Dezember 1857*. S. 327.
82 vgl. Marx. *Der Aufstand in der indischen Armee, NYT vom 15. Juli 1857*. S. 231.
83 vgl. Marx und Engels. *Manifest der Kommunistischen Partei*. S. 474.
84 Marx. *Der Aufstand in der indischen Armee, NYT vom 15. Juli 1857*. S. 231.
85 Marx. *Der indische Aufstand, NYT vom 16. September 1857*. S. 285.
86 vgl. Benner. *Really existing Nationalisms*. S. 183. In dieser Zeit sind neben parlamentarischen Protokollen, Anträgen und Korrespondenzen die Depeschen britischer Militärs von den Kampflinien, die als Berichte in diversen englischen Zeitungen (insbesondere der *Times*) in Großbritannien und in Indien erscheinen, Marx' und Engels' aktuellstes Quellenmaterial.

merer Vergeltung aufzurufen, während sie zur Ursache der Kämpfe, nämlich der kolonialen Gewalt, schweigt.[87]

Vor allem aber tritt in seiner Feststellung, die „brutalen Maßnahmen der Briten […] beginnen sich jetzt zu rächen, und zwar nicht nur in Indien, sondern auch in England“[88], zutage, welche strategische Bedeutung die Ereignisse für ihn haben. Durch den indischen Aufstand werden zum einen die militärischen Kräfte und Ressourcen Englands erheblich in Anspruch genommen, zum anderen der Absatzmarkt für die englische Industrie beschränkt.[89] In den späten 1850er Jahren will Marx ohnehin fieberhaft seine Kritik der politischen Ökonomie fertigstellen, bevor der jeden Moment erwartete Ausbruch einer weltweiten ökonomischen Krise auch die Möglichkeit einer Revolution wieder auf die Tagesordnung setze. Ein Aufstand in der Peripherie könnte vor diesem Hintergrund größeres Gewicht erlangen, gar eine Revolution im kapitalistischen Zentrum begünstigen.[90] Gegenüber Engels verkündet er daher euphorisch: „Indien mit dem drain of men und bullion[91], die es den Engländern kosten wird, ist jetzt unser bester Bundesgenosse.“[92]

Sosehr Marx‘ Position zu Indien sich bis hier gewandelt hat, bleibt er doch bei der Erwartung, die Gemeinwesen in der Peripherie müssten auf kurz oder lang eine innere Modernisierung nach westlichem Muster durchlaufen. Die Peripherie ist für ihn zwar funktionell relevant, wenn sie schwer beherrschbar wird und damit die kapitalistische Ordnung im Zentrum gefährdet. Ihre „veralteten“[93] sozialen und ökonomischen Gefüge hält Marx als Ausgangspunkt einer Revolution jedoch für weitgehend unbrauchbar[94]; und das beunruhigt

87 Anhand zahlreicher Beispiele aus offiziellen Dokumenten weist er demgegenüber nach, dass etwa „die Folter einen organischen Bestandteil“ (Marx. *Der indische Aufstand, NYT vom 16. September 1857*. S. 285.) der britischen Steuereintreibung in Indien bildet. (vgl. auch: Marx. *Über die Folterungen in Indien, NYT vom 17. September 1857.)*

88 Marx. *Die Annexion von Audh, NYT vom 28. Mai 1858.* S. 474.

89 vgl. Marx. *Die bevorstehende Indienanleihe, NYT vom 9. Februar 1858*; *Die Geschichte des Opiumhandels (II), NYT vom 25. September 1858*.

90 Damit legt Marx eine andere, noch im *Manifest* vertretene Ansicht ab, nämlich dass die Widersprüche des Kapitalismus nur innerhalb dessen europäischen Grenzen entsprängen. (vgl. Anderson. *Marx at the Margins*. S. 23 f.; S. 144 f.; S. 151.)

91 dt.: Abfluss von Menschen und Edelmetall.

92 Marx. *Brief an Engels, 16. Januar 1858.* S. 259.

93 Marx. *Die Geschichte des Opiumhandels (I), NYT vom 20. September 1858*. S. 552.

94 vgl. Marx. *Der indische Aufstand*, NYT vom 16. September 1857. S. 285. Der Amerikanische Bürgerkrieg wird eines der Ereignisse, bei denen Marx periphere Kämpfe nicht länger vorrangig vom Zentrum aus beurteilt, sondern ihnen ausdrücklich einen eigenen Einsatzbereich zugesteht. So erklärt er beispielsweise 1864, die Arbeiterbewegungen in den kapitalis-

ihn auch solange nicht, wie es tatsächlich handlungsfähige revolutionäre Bewegungen in Europa gibt. Waren ihm aber nach dem Scheitern der Revolution von 1848 schon einmal Zweifel an der Tragfähigkeit des Projekts einer proletarischen Revolution in Europa gekommen, stellen schließlich die Niederschlagung der Pariser Commune 1871 und die endgültige Auflösung der IAA 1876 erneut schwere politische Enttäuschungen dar.[95] Diese Erfahrung veränderter Vorzeichen für das revolutionäre Projekt bewegt Marx schließlich, seine Suche nach Pfaden zur gesellschaftlichen Emanzipation auf Entwicklungen auszuweiten, die sich parallel zur westlichen vollziehen, und er nimmt die Peripherie erstmals als solche in Augenschein.

Zwischen 1879 und 1882 vertieft er sich mit auffallender Intensität in ethnologische und historische Studien und fertigt dazu umfangreiche Exzerpte und Kommentare an. Dabei rücken unter anderem Formen gemeinsamen Grundeigentums in Indien und Russland, die auf kommunaler Produktion basieren, in seinen Fokus.[96] Seine Behauptung von 1853, die Durchsetzung von kapitalistischem Privateigentum in Indien sei ein emanzipativer Schritt,[97] erweist sich nun als Element einer Strategie, deren Zeit längst abgelaufen ist. Inzwischen beschäftigt ihn vielmehr, wie es in nichteuropäischen Gesellschaften um die Möglichkeiten einer Fusion älterer kommunaler Formen mit technischer Modernisierung bei gleichzeitiger Abwehr des kapitalistischen modus operandi steht; für eine solche Fusion erblickt er in der russischen Dorfgemeinde ein besonderes Potential.[98] Zwar hält er auch in seinen späten Jahren den im Westen erreichten Stand der bürgerlich-kapitalistischen Entwicklung weiterhin für die notwendige Voraussetzung der Revolution, soll sie denn anhaltende globale Wirkung entfalten.[99] Doch da er sich revolutionäre Impulse nun ebenfalls aus dem Inneren von vormals als rückständig deklarierten Produktions- und Eigentumsverhältnissen erhofft, erklärt er schließlich in der Vorrede zur russischen Ausgabe des *Manifests* von 1882:

---

tischen Ländern müssten sich mit der Emanzipation der schwarzen Arbeiter in Amerika solidarisieren. (vgl. Anderson. *Marx at the Margins*. S. 92 ff.)

95 vgl. Sperber. *Karl Marx*. S. 232 ff.; S. 504 ff.; Kluchert. *Geschichtsschreibung und Revolution*. S. 175 ff.

96 vgl. Anderson. *Marx at the Margins*. S. 216 f.

97 vgl. Marx. *Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien, NYT vom 8. August 1853*. S. 221.

98 vgl. Marx. *Erster Entwurf einer Antwort auf den Brief von V. I. Sassulitsch*. S. 390.

99 vgl. Anderson. *Marx at the Margins*. S. 243 f.

> „Wird die russische Revolution das Signal einer proletarischen Revolution im Westen, so daß beide einander ergänzen, so kann das jetzige russische Gemeineigentum am Boden zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen.“[100]

Marx‘ wenig fundierte, ätzende Bemerkungen über das ‚halbbarbarische‘ Indien, das Umschlagen seines Lobes in Anwürfe gegen England, seine so spät beginnende genaue Beschäftigung mit der nichtwestlichen Welt – all diese zunächst inkonsequent und sprunghaft anmutenden Manöver sind Teil einer mal optimistischen, mal verzweifelten revolutionären Absicht, die sich unter immer neuen politischen Bedingungen und internationalen Konstellationen geltend machen will.

Schluss

Dass Kritik immer radikal sein muss und vor ihren eigenen Ergebnissen nicht zurückschrecken darf, ist so selbstverständlich wie abstrakt, weil damit weder die Frage geklärt ist, was sie zu ihrem Gegenstand macht, noch wie und vor allem warum sie das macht. Es mag zunächst scheinen, dass ein (zumal recht historischer) Beitrag über Marx im Rahmen eines Kongress, der einer aktuellen Verhältnisbestimmung von Kritik und Versöhnung, im weiteren Sinne also der Frage: ‚Was ist bzw. was kann Kritik heute?‘ nachgeht, alte Antworten auf neue Probleme geben will. Nun ging es uns bei unseren Ausführungen aber mitnichten darum, den gesellschaftskritischen Erkenntnissen des 20. und 21. Jahrhunderts *unmittelbar* den Marx wieder überzustülpen.

Wie die Wahrheit, so hat auch Kritik ihren Zeitkern. Ebenso wenig wie ahistorische Definitionen etwas taugen, kann man Marx‘ Texte also einfach genauso rezipieren wie zur Zeit ihrer Erscheinung.

Es steht außer Frage, dass es auch weiterhin notwendig ist, sich die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zu Gemüte zu führen, wenn man etwas über die Welt, in der wir zu leben immer noch gezwungen sind, begreifen oder krude ‚Theorieangebote‘, die auch in sich progressiv und links dünkenden Kreisen grassieren, kritisieren will.

Wie aber gezeigt werden sollte, ist das *Kapital* nicht nur in dem historischen Erfahrungsraum real existierender Klassenkämpfe *entstanden*, sondern kann

100 Marx und Engels. *Vorrede*. S. 576.

auch in seiner Funktion als „*Waffe* der Kritik“[101] von dieser politischen Konstellation nicht einfach getrennt werden, so als ob die Menschheit *nicht* wenige Jahrzehnte später, „anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei“[102] versunken wäre; als ob politische Praxis nicht in Massenmord umgeschlagen wäre und als ob es immer noch – wie zu Marx‘ Zeiten – eine potentiell revolutionäre ArbeiterInnenbewegung gäbe und das Schlimmste, das es abzuschaffen gälte, weiterhin *nur* die Lohnarbeit wäre.

Aus der Betonung der politischen Konstellation, in der Marx seine Kritik formuliert hat, folgt dennoch nicht, dass die Marxsche Kritik angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhunderts nur noch von archivarischem Interesse ist.

Wie gerade am Beispiel von Marx‘ Beschäftigung mit den Rändern des britischen Empire und seiner Neujustierung der Kritik angesichts sich verändernder (welt-)politischer Verhältnisse ersichtlich wird, ist in diesem eben *materialistischen* Kritikverständnis wesentlich angelegt, dass die radikale Kritik der Gesellschaft weder von der Historizität ihres Gegenstands, noch von der Reflexion auf ihre eigenen historischen und politischen Bedingungen losgelöst sein kann.

Vor dem Hintergrund des hier dargelegten Marxschen Kritikbegriffs erklärt sich schließlich auch, weshalb etwa die Kritik der Autoren der *Dialektik der Aufklärung*, im Kontrast zu Marx, zu dessen Zeit die Revolution als objektive Möglichkeit noch präsent war, reduziert erscheint, sich zurückgenommen hat und nicht mehr auf konkrete politische Praxis bezogen ist. Das war nicht nur historisch folgerichtig, sondern hat seine Wurzel bei Marx selbst.

Literatur

Anderson, Kevin B.. Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies. University of Chicago Press. Chicago 2010.

Avineri, Shlomo. Introduction. In: *Karl Marx on Colonialism and Modernization. His Despatches and Other Writings on China, India, Mexico,*

101 Marx. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. S. 385 (Herv. A.-S. S. und M. S.).

102 Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. S. 1.

the Middle East and North Africa. Hrsg. v. Shlomo Avineri. Anchor Books. New York 1969. S. 1–31.

Benner, Erica. Really existing Nationalisms. A post-communist view from Marx and Engels. Clarendon Press. Oxford 1995.

Bierl, Peter. „Schaffendes“ und „raffendes“ Kapital. Die Tauschringe, die Lehre des Sivlio Gesell und der Antisemitismus. In: *trend onlinezeitung 05/04*. Website: http://www.trend.infopartisan.net/trd0504/t160504.html. Aufgerufen am 20.03.2015.

Bochinski, Hans-Jürgen und Neuhaus, Manfred. Marx und Engels und die „New York Tribune“. Zur Entstehung und zum Charakter der Zeitung sowie zur Mitarbeit von Marx und Engels 1853. In: *Marx-Engels-Jahrbuch 5 (1982)*. S. 215–256.

Bohlender, Matthias. Marx, ein Exzerpt und der „falsche Bruder“. Zu einer Genealogie der „Kritik der politischen Ökonomie“. In: *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik. Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 34*. Hrsg. v. Rahel Jaeggi und Daniel Loick. Akademie. Berlin 2013. S. 109–121.

Bohlender, Matthias. Einführung. In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe² IV/5: Exzerpte und Notizen Juli 1845 bis Dezember 1850*. De Gruyter Akademie Forschung. Berlin 2015. S. 337–361.

Brunkhorst, Hauke. Kommentar. In: *Marx, Karl. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Hrsg. v. Hauke Brunkhorst. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2007. S. 133–328.

Carey, Henry C.. The Slave Trade, Domestic and Foreign: Why it exists and how it may be extinguished. Hart. Philadelphia 1853.

Ehlers, Jaro, Gerr, Ulrich Mathias, Köhler, Eike und Stolzenberger, Steffen. Kongressankündigung ‚Kritik und Versöhnung‘. Website: https://www.uni-oldenburg.de/kritik-und-versoehnung-2015. Aufgerufen am 22.09.2015.

Elbe, Ingo. „Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft“. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx. In: *Theorie als Kritik*. Hrsg. v. Fabian Kettner und Paul Mentz. ça ira. Freiburg 2008. S. 93–123.

Elbe, Ingo. Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. Akademie. Berlin 2010.

Engels, Friedrich. Die Einnahme Delhis. NYT vom 5. Dezember 1857. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 327–334.

Habib, Irfan. Introduction: Marx's Perception of India. In: *Karl Marx on India. From the New York Daily Tribune (including Articles by Frederick Engels) and Extracts from Marx-Engels Correspondence 1853–1862*. Hrsg. v. Iqbal Husain. Tulika Books. New Delhi 2006. S. XIX–LIV.

Harstick, Hans-Peter. Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879–80. Campus. Frankfurt a. M. [u. a.] 1977.

Hegel, G. W. F.. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: *G.W.F. Hegel Werke 12*. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970.

Honneth, Axel. Die Moral im „Kapital". Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. In: *Leviathan 39 (2011)*. S. 583–594.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Fischer. Frankfurt a. M. 1986.

Kluchert, Gerhard. Geschichtsschreibung und Revolution. *Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*. Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985.

Lindner, Urs. Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie. Schmetterling. Stuttgart 2013.

Marx, Karl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: *Marx-Engels-Werke 1*. Dietz. Berlin 1981. S. 378–391.

Marx, Karl. Brief an Ludwig Feuerbach, 11. August 1844. In: *Marx-Engels-Werke 27*. Dietz. Berlin 1963. S. 425-428.

Marx, Karl. Brief an Pierre-Joseph Proudhon, 5. Mai 1846. In: *Marx-Engels-Werke 27*. Dietz. Berlin 1963. S. 442–444.

Marx, Karl. Brief an P.W. Annenkow, 28. Dezember 1846. In: *Marx-Engels-Werke 4*. Dietz. Berlin 1977. S. 547–557.

Marx, Karl. Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends". In: *Marx-Engels-Werke 4*. Dietz. Berlin 1977. S. 63–182.

Marx, Karl. Rede über die Frage des Freihandels. In: *Marx-Engels-Werke 4*. Dietz. Berlin 1977. S. 444–458.

Marx, Karl. Brief an Engels, 14. Juni 1853. In: *Marx-Engels-Werke 28*. Dietz. Berlin 1961. S. 264–269.

Marx, Karl. Russischer Humbug – Gladstones Mißerfolg – Sir Charles Woods Ostindien-Reformen. NYT vom 22. Juni 1853. In: *Marx-Engels-Werke 9*. Dietz. Berlin 1970. S. 117–126.

Marx, Karl. Die britische Herrschaft in Indien. NYT vom 25. Juni 1853. In: *Marx-Engels-Werke 9*. Dietz. Berlin 1970. S. 127–133.

Marx, Karl. Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien. NYT vom 8. August 1853. In: *Marx-Engels-Werke 9*. Dietz. Berlin 1970. S. 220–226.

Marx, Karl. Der Aufstand in der indischen Armee. NYT vom 15. Juli 1857. In: *Marx-Engels-Werke Band 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 230–233.

Marx, Karl. Die indische Insurrektion. NYT vom 29. August 1857. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 260–263.

Marx, Karl. Der indische Aufstand. NYT vom 16. September 1857. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 285–288.

Marx, Karl. Über die Folterungen in Indien. NYT vom 17. September 1857. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 268–273.

Marx, Karl. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels-Werke 42*. Dietz. Berlin 2005.

Marx, Karl. Brief an Engels, 16. Januar 1858. In: *Marx-Engels-Werke 29*. Dietz. Berlin 1978. S. 259–261.

Marx, Karl. Die bevorstehende Indienanleihe. NYT vom 9. Februar 1858. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 378–381.

Marx, Karl. Die Annexion von Audh. NYT vom 28. Mai 1858. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 469–474.

Marx, Karl. Die Geschichte des Opiumhandels (I). NYT vom 20. September 1858. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 549–552.

Marx, Karl. Die Geschichte des Opiumhandels (II). NYT vom 25. September 1858. In: *Marx-Engels-Werke 12*. Dietz. Berlin 1972. S. 553–556.

Marx, Karl. Brief an Joseph Weidemeyer, 1. Februar 1859. In: *Marx-Engels-Werke 29*. Dietz. Berlin 1978. S. 570–573.

Marx, Karl. Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: *Marx-Engels-Werke 13*. Dietz. Berlin 1974. S. 3–160.

Marx, Karl. Brief an Engels, 22. Juli 1859. In: *Marx-Engels-Werke 29*. Dietz. Berlin 1978. S. 462–463.

Marx, Karl. Über P.-J. Proudhon. In: *Marx-Engels-Werke 16*. Dietz. Berlin 1973. S. 25–32.

Marx, Karl. Lohn, Preis und Profit. In: *Marx-Engels-Werke 16*. Dietz. Berlin 1973. S. 103–152.

Marx, Karl. Brief an Johann Philipp Becker, 17. April 1867. In: *Marx-Engels-Werke 31*. Dietz. Berlin 1965. S. 541.

Marx, Karl. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: *Marx-Engels-Werke 23*. Dietz. Berlin 2005.

Marx, Karl. Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V. I. Sassulitsch. Erster Entwurf. In: *Marx-Engels-Werke 19*. Dietz. Berlin 1987. S. 384–395.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: *Marx-Engels-Werke 2*. Dietz. Berlin 1962. S. 3–223.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: *Marx-Engels-Werke 3*. Dietz. Berlin 1978. S. 9–530.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Manifest der Kommunistischen Partei. In: *Marx-Engels-Werke 4*. Dietz. Berlin 1977. S. 457–493.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Russisch-türkische Schwierigkeiten – Ausreden und Ausflüchte des britischen Kabinetts – Nesselrodes letzte Note – Die ostindische Frage. NYT vom 25. Juli 1853. In: *Marx-Engels-Werke 9*. Dietz. Berlin 1970. S. 195–203.

Marx, Karl und Engels, Friedrich. Vorrede [zur russischen Ausgabe des Manifests der Kommunistischen Partei 1882]. In: *Marx-Engels-Werke 4*. Dietz. Berlin 1977. S. 575–576.

McNally, David. Against the Market. Political Economy, Market Socialism and the Marxist Critique. Verso. London [u. a.] 1993.

Mohl, Alexa. Verelendung und Revolution oder das Elend des Objektivismus. Campus. Frankfurt a. M. [u. a.] 1981.

Mukherjee, Aditya. The Return of the Colonial in Indian Economic History: The Last Phase of Colonialism in India (Presidential Address at the 68th Session of the Indian History Congress). In: *Proceedings of the Indian History Congress. 28.–30. Dezember 2007, Nr. 1*. S. 1–38. Website: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/volltexte/2009/664. Aufgerufen am 29.03.2015.

Proudhon, Pierre-Joseph. System der ökonomischen Widersprüche oder: Philosophie des Elends. Karin Kramer. Berlin 2003.

Proudhon, Pierre-Joseph. Von der Anarchie zur Pornokratie. Arche. Zürich 1970.

Rakowitz, Nadja. „Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst ..." Kritik als Substanz des Denkens bei Kant und Marx. In: *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*. Hrsg. v. Christine Kirchhoff u. a.. ça ira. Freiburg 2004. S. 149–175.

Rubel, Maximilien. Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk. Hanser. München [u. a.] 1975.

Said, Edward. Orientalism. Penguin Books. London 1995.

Sperber, Jonathan. Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert. C. H. Beck. München 2013.

Thomas, Paul. Karl Marx and the Anarchists. Routledge & Kegan Paul. London [u. a.] 1980.

Thorner, Daniel. Marx on India and the Asiatic Mode of Production. In: *Contributions to Indian Sociology 9*. S. 33–66.

Max Molly

Paradigmen der Ordnung? Ein Versuch über Bedingungen und Grenzen von Versöhnung in der Kritischen Theorie

Kritische Theorie, prägnant von Max Horkheimer 1937 im Text *Traditionelle und kritische Theorie* beschrieben, entzieht sich weitestgehend einer Programmatik. Wäre dennoch eine solche zu benennen, so könnte sie darin bestehen, dass Kritische Theorie diese in der Negation des Bestehenden findet.[1] Die Intensität der Negation, die Ablehnung des Bestehenden erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass ein positives Gegenbild abgelehnt wird. So ist gerne von einem Bildverbot die Rede. Die Negation des Bestehenden findet den Bezug in einer Aufhebung: Dem Unversöhnlichen, der unversöhnlichen Kritik an Gesellschaft, ist das Versöhnliche, der Kritik der Bezug zu Emanzipation gegeben. Gebe es diese Perspektive nicht, drohte die Kritische Theorie einem kulturpessimistischen oder reaktionären Geist zu verfallen. Die Frage nach Versöhnung enthält, zumindest implizit und schemenhaft, die Beschreibung, dass es anders sein könnte und entwindet sich so vorsichtig den Fluchtlinien der Negation; gleichwohl ohne eine genauere Skizze abzugeben. Walter Benjamin hat im *Passagen-Werk* notiert, dass jede Negation ihren Wert nur als Fond der Umrisse des Lebendigen und Positiven habe. Er schreibt

> „[d]aher ist es von entscheidender Wichtigkeit, diesem, vorab ausgeschiednen, negativen Teile von neuem eine Teilung zu applizieren, derart, daß, mit einer Verschiebung des Gesichtswinkels (nicht aber der Maßstäbe!) auch in ihm von neuem ein Positives und ein anderes zu Tage tritt als das vorher bezeichnete“[2].

1 Andere Beispiele wären das Verfahren der Ideologiekritik; das Beharren und Festhalten an Widersprüchen; oder auch eine Haltung. Für die frühe Phase ließe sich auch die interdisziplinäre Arbeitsweise des *Instituts für Sozialforschung* anführen (vgl. hierzu: Dubiel. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*).

2 Benjamin. *Passagen-Werk*. S. 573.

Im nächsten Abschnitt soll dargestellt werden, wie Ideen von Versöhnung momenthaft, situativ oder in Konstellationen gedacht werden können. Anschließend steht die Frage zur Debatte, welche Konsequenzen in Bezug auf Konzeptionen gesellschaftlicher Ordnung aus diesen Vorstellungen gezogen werden können. Der Beitrag versteht sich als essayistisch und stellt an einigen Punkten eine Zuspitzung dar. Mir geht es gerade um die damit ermöglichte Fokussierung und darin enthaltene Hervorhebung, die abschließend reflektiert wird.

Ausgepinselte Versöhnung?

Versöhnung im Sinne der Kritischen Theorie meint, ganz nach Hegel, die Aufhebung der Widersprüche, das Ende des Widerspruchs zwischen Subjekt und Objekt.[3] Annäherungen an diesen Zustand lassen sich vielleicht am ehesten anhand der Begriffe von Kultur erkennen. Ähnlich der zitierten Aussage Benjamins, dessen Kulturbegriff Versöhnung völlig anders enthält (zum einen *messianischer*, zum anderen *praktischer*), beschreibt Adorno, dass Kunst negativ eben jene Glücksmöglichkeit verzeichne, welcher der bloß partiellen positiven Vorwegnahme des Glücks heute verderblich entgegenstehe[4]. Das, was hier einen Zustand der Versöhnung aufzeigt, liegt so in der Beschreibung des Partikularen, welches nicht im Ganzen untergeht, aber auch nicht von diesem gelöst ist. Kultur, in dem Falle avancierter Kunst in Form der Zwölfton-Musik, zerfällt nicht in zusammenhangslose Teile und weist so auf einen Zustand hin, in dem das Partikulare im produzierenden Ganzen mehr sei als bloßer Schein.[5] Dem affirmativen Charakter von Kultur, den Marcuse den klassischen Kunstwerken zuweist, die in einer eigenen Sphäre dem Wahren, Schönen, Guten dienen, entspricht dies nicht. Die Abgehobenheit bietet ja gerade der Absurdität Raum, dass die SS-Mörder abends bei Beethoven entspannen; was das diametrale Gegenteil von Versöhnung ist.

Dementgegen steht ein Kulturbegriff, der Adorno zufolge mit dem liberalen und vor allem amerikanischen Begriff assoziiert wird, und der gerade durch die Verwobenheit mit dem Alltagsleben und einem deskriptiven Zug geprägt ist. In der Beschreibung dieses Begriffs fällt Adornos Blick auf die Kinder,

3 Behrens. *Adorno-ABC*. S. 223 f. Allerdings teile ich nicht die relativ umstandslose Verknüpfung mit dem Begriff der Utopie durch *Behrens*.
4 vgl. Adorno. *Über den Fetischcharakter der Musik und die Regression des Hörens*. S. 13.
5 vgl. a. a. O., S. 12.

die immer eine Waffel mit Eis in der Hand hätten. Dies sei, verkündete Adorno, „[...] wirklich ein Stück der erfüllten Utopie“[6]. Das Licht, welches dieses Bild wirft, täuscht. In der konsequenten Durchdringung des Lebens besteht gerade der Mangel an einem „religiösen Bilderschatz“. Die Folge bestehe darin, dass – bei allem Fortschritt – dem Daseienden die Farben fehlen würden, der Schatz, die Farben, verblasst seien[7].

Um Versöhnung konkreter in Bezug auf Gesellschaft und Politik zu setzen, bietet sich ein Hinweis Horkheimers aus *Traditionelle und kritische Theorie* an. Dem zufolge geht es Kritischer Theorie, die noch sehr mit einem Verständnis von politischer Praxis verknüpft ist, um die intellektuelle Durchdringung der Gesellschaft.[8] Es wären vernünftige, nicht mathematische Zustände, die die Gesellschaft bestimmen würden. Später, in *Autoritärer Staat*, heißt es: „Wenn die Menschen einmal nicht mehr marschieren, dann werden sie auch ihre Träume verwirklichen.“[9] Marschieren weist auf Befehl, Drill, Ordnung und Einheit hin und rekurriert letztlich auf Angst. Horkheimers Vorstellungen dringen auf Phantasie – genauer auf exakte Phantasie! – und Freiheit.

Adorno sieht Versöhnung in dem Satz des späten Kant chiffriert, wenn dieser sagt, dass jede Handlung recht sei, „die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“[10] verbindet. Adorno bemerkt dazu, dass dies, also die Einschränkung der Freiheit nur dort, wo die Freiheit eines anderen beeinträchtigt wäre, einen versöhnten Zustand chiffriere. Dies wäre ein versöhnter Zustand, „der nicht nur über dem schlecht Allgemeinen, dem Zwangsmechanismus der Gesellschaft wäre, sondern auch über dem verstockten Individuum, in welchem jener Zwangsmechanismus mikrokosmisch sich wiederholt“[11].

Weiter ist hier der insbesondere in politischen Zusammenhängen gerne und viel zitierte Satz aus dem Aphorismus *Melange* zu nennen. Dort heißt es:

> „Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre kein Einheitsstaat, sondern Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen. Politik, der es darum im Ernst noch ginge, sollte deswegen die abs-

6 Adorno. *Kultur und Culture*. S. 65.
7 Adorno. *Theorie der Halbbildung*. S. 107.
8 Horkheimer. *Traditionelle und kritische Theorie*. S. 14 f., S. 17.
9 Horkheimer. *Autoritärer Staat. S. 21.*
10 Kant, nach: Adorno. *Negative Dialektik*. S. 279.
11 Adorno. *Negative Dialektik*. S. 279.

> trakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Ideologie propagieren. Sie sollte statt dessen auf die schlechte Gleichheit heute, die Identität der Film- mit den Waffeninteressenten deuten, den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann."[12]

Allerdings ist auch hier Versöhnung nicht bildhaft ausgepinselt, sondern wieder mehr in ihrer Bedingung benannt. Das Besondere muss gerade in seiner Differenz die Freiheit haben zu wirken. Die Abwesenheit von Angst ist dafür eine essentielle Grundlage.

Eine späte Formulierung Adornos weist ebenfalls auf die Organisierung der Gesellschaft jenseits von Gewaltverhältnissen hin, was die Basis einer versöhnten Gesellschaft wäre.

> „Signatur des Zeitalters ist die Präponderanz der Produktionsverhältnisse über die Produktivkräfte, welche doch längst der Verhältnisse spotten. Daß der verlängerte Arm der Menschheit zu fernen Planeten reicht, daß sie es aber nicht vermag, auf dem eigenen den ewigen Frieden zu stiften, bringt das Absurdum, auf welches die gesellschaftliche Dialektik sich hinbewegt, nach außen"[13].

Hinter dem Irrsinn, dass technisch kaum Grenzen gelten, aber ein Zusammenleben immer noch von Gewaltverhältnissen geprägt ist, prangt der Verweis auf die Möglichkeit einer vernünftigen und menschlichen Organisierung und Planung. In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es:

> „Der Gedanke des ‚Ausschöpfens' gegebener technischer Möglichkeiten, der Vollausnutzung von Kapazitäten für ästhetischen Massenkonsum gehört dem ökonomischen System an, das die Ausnutzung der Kapazitäten verweigert, wo es um die Abschaffung des Hungers geht"[14].

Der Gedanke dahinter – dass alle satt würden – stellt einen Ausgangspunkt für Versöhnung dar und impliziert dabei, dass es das System ist, welches sich nach den Bedürfnissen der Menschen richtet. Dies wäre in einer befreiten Gesellschaft der Fall. „Im Stande der Freiheit würden die Menschen sich nicht nach Technik richten, die für sie da ist, sondern die Technik nach ihnen."[15]

---

12 Adorno. *Minima Moralia*. S. 116.
13 Adorno. *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* S. 363 f.
14 Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. 147.
15 Adorno. *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*? S. 391.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, Ideen oder Ansätze von politischer[16] *bzw. gesellschaftlicher Ordnung im Kontext dieser* Versöhnungsbilder *anzureißen. Dieser Versuch einer Dechiffrierung bricht sich zunächst an dem offenkundigen Problem, dass Versöhnung nicht stattfindet. Aber sie findet nicht nur nicht statt, sondern es kommt zur Shoa und damit zur Barbarei, zum Scheitern von Zivilisation und Kultur.*

Ordnung # 1 – Keine Ordnung, aber auch keine Unordnung

Würde Versöhnung einfach nur *nicht passieren*, so ließe sich konstatieren, dass die Kritische Theorie sich zwar fraglos von dem Proletariat als revolutionäres Subjekt verabschiedet – was auch schon vor dem NS passierte –, aber damit die Frage der Versöhnung nicht von der Agenda gestrichen wäre. Die von mir dargestellten Momente von Versöhnung und vor allem die letztgenannten, die auf die prinzipiellen technischen Möglichkeiten verweisen, zielen in ihrer theoretischen Umsetzung auf eine klassenlose Gesellschaft ab (Horkheimer sagt auch „klassenlose Demokratie“[17]). Wie oben zitiert, sind im Stande der Freiheit die Menschen der Maßstab und nicht die Technik. Dies beinhaltet die Möglichkeit eines Vereins der freien Menschen, die sich in freier Assoziation zueinander befinden, was die Gewähr der Möglichkeit zur Entfaltung der Einzelnen als die Grundbedingung für die Entwicklung aller bedeutet.[18] Im Sinne der Kritischen Theorie – die noch klein geschrieben wurde, als die meisten der wenigen Bemerkungen zu diesen Fragen gemacht wurden – setzt dies voraus, dass Versöhnung zu allererst die Versöhnung mit der Natur meint. Dies verlangt, sich nicht mit der Natur gleichzumachen oder sich ihr zu unterwerfen. Horkheimer zufolge kann Versöhnung nur dadurch erlangt werden, in dem das scheinbare Gegenteil der Natur entfacht wird: „das unabhängige Denken“[19]. Was eine reflektierte Distanz und Emanzipati-

16 Die Problematik der politischen Konsequenzen beschreibt Horkheimer: „Aus kritischer Theorie Konsequenzen für politisches Handeln zu ziehen, ist die Sehnsucht derer, die es ernst meinen; jedoch besteht kein allgemeines Rezept, es sei denn die Notwendigkeit der Einsicht in die eigene Verantwortung. Unbedachte und dogmatische Anwendung kritischer Theorie auf die Praxis in der veränderten historischen Realität vermöchte den Prozeß, den sie zu denunzieren hätte, nur zu beschleunigen“ (Horkheimer, in: Claussen. *Abschied von Gestern.* S. 14 f.).

17 vgl. Horkheimer. *Autoritärer Staat.* S. 29.

18 vgl. Horkheimer. *Traditionelle und kritische Theorie.* S. 38. Insgesamt hilfreich bspw.: Jebsen. *Aporien negativer Politik?;* Greven. *Kritische Theorie und historische Politik*. Die Formulierung ist natürlich dem *Kommunistischen Manifest* entlehnt.

19 Horkheimer. *Kritik der instrumentellen Vernunft.* S. 134.

on gegenüber der Natur bedeutet, um so nicht wieder in den Naturzwang zu geraten.

Dieser Zustand wäre allerdings nur bedingt als Ordnung zu beschreiben. So stellt Horkheimers fraglos schöne Vorstellung, dass Verfassung und Gesetze nicht mehr Gewicht hätten als ein Fahrplan, vermutlich mehr eine Art *leichte Ordnung* dar[20]. Adorno enthebt den Begriff der (gesellschaftlichen) Ordnung einer Idee von Versöhnung:

> „Die Idee von Versöhnung im richtigen gesellschaftlichen Zustand wäre mit Ordnung als dem Inbegriff auferlegter Gesetze so wenig vereinbar wie mit einem Fortschritt, der, nach Kafkas Wort, überhaupt noch nicht stattgefunden hat und der, solange er der gesellschaftlichen Ordnung immanent bleibt, immer zugleich auch seine eigene Verneinung ist, die permanente Regression."[21]

Also eine Art kollektive Selbstregierung[22] oder Demokratie der Räte[23], welche die Planungen und Veränderungen organisieren[24]. Die Bedingung dafür liegt nach Adorno darin, dass die Menschen selbst begreifen müssten, dass sie Träger, Subjekte der Geschichte und nicht bloß Objekte sind.[25] Ab diesem Punkt wäre Ordnung neu zu denken, von der Kritischen Theorie sind genauere Skizzen, dank dem Verbot der „positiven Bestimmtheit"[26], also dem Gebot der Bilderlosigkeit kaum gegeben.

Versöhnung in Klammern?

Das wesentliche Problem besteht darin, dass Versöhnung – wie schon gesagt – nach Auschwitz *nicht mehr stattfinden kann*. Für die Kritische Theorie liegt eine grundlegende Bedingung von Versöhnung, die auch zugleich eine Grenze markiert, im benjaminschen Verständnis, dem zufolge es darum geht, die Träume und Hoffnungen der Verlorenen wieder aufzunehmen. Wie im Bild des Angelus Novus und dem verlorenen Unterfangen, die Toten zu wecken und das Zerschlagene wieder zusammenzufügen.[27] Für das späte Werk von

20 vgl. Horkheimer. *Autoritärer Staat.* S. 22.
21 vgl. Adorno. *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*. S. 229.
22 vgl. Menke, in: Jebsen. *Aporien negativer Politik?* S. 223.
23 Horkheimer, in: Greven. *Zur Kontinuität der „Racket-Theorie"*. S. 177.
24 vgl. Adorno. *Individuum und Staat*. S. 292; Horkheimer. *Autoritärer Staat*. S. 19–22; S. 29.
25 vgl. Adorno. *Individuum und Staat*. S. 292.
26 Greven. *Zur Kontinuität der „Racket-Theorie"*. S. 177.
27 vgl. Benjamin. *Über den Begriff der Geschichte*. S. 145 f.

Adorno, der dies als „das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen“ fasst, aber auch für Horkheimer, halte ich dieses Diktum Benjamins für zentral.[28]

Dennoch bleibt *Versöhnung als Idee zentral* und verleiht der Negation so Sprengkraft. Die komplexe Situation illustriert der letzte Aphorismus der *Minima Moralia*: Erlösung und Erkenntnis lassen sich nur von einer außenstehenden Position erkennen, aber diese außenstehende Position verhindert deren praktischen Bezug. Die Frage nach Versöhnung ist ganz ähnlich: Die Kritische Theorie ist ohne den Begriff und Bezug zu Versöhnung nicht zu denken. *Aber die Möglichkeit der Versöhnung rekurriert auf andere Bedingungen.* Fragen nach Versöhnung und Ordnung erscheinen in einem anderen Licht, bekommen andere Bezüge.

Was bedeutet dies für die Kritische Theorie? Zu den Analysen und Widersprüchen kommen noch einige neue hinzu. Dies verändert nicht die Theorie an sich. Aber wohl den Begriff der Revolution: Wie Gerhard Scheit in Bezug auf den Briefwechsel zwischen Adorno und Horkheimer darstellt, bleibt dieser als Kategorie erhalten, ziele aber darauf ab, die Angst und die Barbarei abzuschaffen.[29] Die Verdichtung der Theorie findet so vor der Gefahr eines Rückfalls in die Barbarei statt. Benjamins Metapher der Notbremse, deren Bedienung noch bleibe, illustriert dies gut.[30] Die Perspektive einer klassenlosen Gesellschaft, vor allem die Frage nach der ökonomischen Ordnung, ist zwar omnipräsent und Dreh- und Angelpunkt, aber in gewisser Weise in Klammern aufgehoben: Es geht zunächst darum, keinen erneuten Rückfall erleben zu müssen. Versöhnung liegt zwar nicht in greifbarer Nähe, ist aber dennoch nicht verloren. Ähnlich dem, dass nach Auschwitz kein Gedicht mehr geschrieben werden könne, aber natürlich noch Gedichte geschrieben werden. Ein Paradoxon, welches in seiner faktischen Widerlegung einen Moment der Wahrheit enthält. In diesem Sinne wäre vielleicht eher von Versöhnung in Klammern zu sprechen.

Weiter lässt sich eine Hinwendung zu einem prozesshaften Denken erkennen, Versöhnung oder Emanzipation werden so nicht auf einen Moment, sondern als eine Entwicklung gedacht, dementsprechend vermerken Horkheimer als

28 vgl. hierzu u. a.: Adorno. *Negative Dialektik.* S. 29; Horkheimer. *Kritik der instrumentellen Vernunft*. S. 164.

29 vgl. Scheit. *Knurrender Rottweiler, schreiender Hirsch*. S. 4. Daran steckt meines Erachtens sowohl ein Widerspruch als auch eine Bestätigung meiner Argumentation.

30 vgl. Benjamin. *Gesammelte Schriften I.I.* S. 1232.

auch Adorno, dass es nicht darum geht, den Triumph oder den Sieg zu suchen.[31]

Ordnung # 2 – Die Vermessung der Freiheit am Individuum

Die folgenden Überlegungen sind in erster Linie in Bezug zur eingangs zitierten Aussage Adornos zu sehen, der zufolge Versöhnung bei Kant chiffriert sei, wenn dieser sagt, dass die Freiheit der Einzelnen so weit ginge, als dass sie niemand anders einschränke. Wie aber kann sich eine Ordnung am Individuum bemessen lassen, vor allem wenn Versöhnung zunächst ausfällt? Dies nimmt sich Horkheimer, wenn auch äußerst skizzenhaft und implizit, in dem Vortrag *Macht und Gewissen* von 1962 vor. Zunächst problematisiert Horkheimer die Vorstellung, dass in der Demokratie die Macht bei den Regierten liegen müsste, dies sei eine Überforderung; denn jede und jeder müsste stets das Ganze im Auge haben. Auch treffe dies nicht die Realität. Denn in dieser sei die Arbeitsteilung die Quelle und Basis der moralischen Ordnung und eben nicht das Gewissen der Einzelnen. Horkheimer verlässt so scheinbar das Politische und geht ins Private. Kant, so Horkheimer, habe den Gedanken Rousseaus erneut aufgenommen und mit dem kategorischen Imperativ die privaten Handlungen wieder in die Pflicht genommen. Horkheimer sieht den kategorischen Imperativ als nicht am Bestehenden, sondern an Geist und Vernunft orientiert. Die Handlungen der Einzelnen und ihr Gewissen werden politisch relevant, da sie – in Horkheimers Weiterentwicklung von Kant – sowohl den Rahmen der Freiheit des Einzelnen markieren als auch ein Gewissen exemplifizieren, an welchem sich „das Bild einer Gesellschaft“[32], eines Staates bemessen lasse.[33] So bekommt der in der Kritischen Theorie immer stärker werdende Bezug zum Individuum eine politisch-gesellschaftliche Referenz, abgesehen von der Frage, ob dies als Maß nicht etwas vage ist. An anderer Stelle hebt Horkheimer hervor – und es hat durchaus einen positiven (An-)Klang –, dass der Staat sich an der Härte der Individuen gegen ihn abzeichne[34]. Plastisch lässt sich dies an der Funktion des Mitleids aufzeigen, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* beschrieben wird. Die

31 vgl. Adorno. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. S. 53 f; Adorno. *Fortschritt*. S. 638; aber auch Horkheimers Notiz [Staat Israel]: Horkheimer. *Notizen 1961–1962*. S. 369.

32 Horkheimer. *Macht und Gewissen*. S. 157.

33 Für den Abschnitt: vgl. a. a. O., S. 155–157.

34 vgl. Horkheimer. *Politik und Soziales*. S. 49.

Gabe von Almosen trägt als Geste des Mitleids zur Verstärkung des Ganzen bei. Kritik am Bestehenden wird so letztlich verwässert und Mitleid den herrschenden Verhältnissen zuträglich.[35] Die Schärfe, die in diesem Gedankengang enthalten ist, kann als eine gedacht werden, die gegen den Staat gerichtet ist (und eben nicht gegen die Individuen).

Das Verhältnis des Allgemeinen und dem Besonderen lässt sich so als eines begreifen, in dem das Einzelne qua seiner Renitenz das Ganze erhellen könnte. Der Rückbezug auf das Individuum als verlorener Rest der Hoffnung kann so auch als Kern eines politischen oder gesellschaftlichen Systems gedacht werden.

Der Gedanke liegt nahe, dies als einen liberalen Zug zu begreifen; als eine Gesellschaft, die auf autonomen und starken Individuen beruht und die mit Skepsis und Differenz gegenüber dem Staat ausgestattet sind. Der Schluss ist nicht falsch, aber auch nicht richtig. Das Problem dabei: der Bezug würde gelten, wenn die Unterwerfung der Natur sich nicht immer wieder als Herrschaft von Menschen über Menschen reproduzieren würde und so, wie es Adorno sagt, die verstockten Individuen immer aufs Neue vorbringt.[36] Weiter lässt sich vor allem in *Dialektik der Aufklärung* und etwas eingeschränkter auch in *Negative Dialektik* erkennen, dass trotz allem Bezug auf das Individuum eine Entmachtung des Subjekts, gerade in Bezug auf politische Handlungsfähigkeit, zu konstatieren ist.[37] Es ist nicht nur die negative Geschichtsphilosophie, die ein Andocken an liberale Vorstellungen prinzipiell begrenzt. Es ist auch die Analyse der Herrschaft des Rackets, die, so macht es Greven unmissverständlich deutlich, gerade auch in Bezug auf die Bundesrepublik, aktuell bleibt.[38]

In Bezug auf die nächsten beiden ‚Ordnungs-Punkte' zu Bildung und Kultur stellt sich die Frage nach Ordnung im Wesentlichen nachträglich; oder noch mehr: steht zur Debatte. Hier geht es nicht darum, diese ihrem begrifflichen Gehalt nach darzustellen, sondern es geht um den Bezug zu Politik und Planung, der sich im Zusammenhang ergibt.

35 vgl. Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung.* S. 110 f.
36 siehe oben: vgl. Adorno. *Negative Dialektik.* S. 279.
37 vgl. hierzu: Adorno. *Negative Dialektik;* Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung;* Aber auch: vgl. Honneth. *Gerechtigkeit im Vollzug.* S. 104 f.
38 vgl. Greven. *Zur Kontinuität der „Racket-Theorie".* S. 161; S. 179 ff.

Ordnung # 3 – „Schützen und Fördern“[39]

Wie ist es nun möglich, im Dickicht der Dialektik der Aufklärung, der beschädigten Subjekte und des Verblendungszusammenhangs, einen Überblick zu bekommen? Alles, was getan wird, steht unter Ideologie-Verdacht oder könnte dem System zuträglich sein. Adorno und Horkheimer rücken hier den Menschen – bei all seiner Fehlbarkeit – in den Mittelpunkt. Der Mensch, so Horkheimer, sei immer noch besser, als die Welt, in der er lebt.[40] Zur Erkenntnis bedarf es weniger an gesellschaftlicher Objektivität, sondern Erkenntnis knüpft sich mehr an die Erfahrungen des einzelnen Subjekts. Adornos Fokus wendet sich gegen das Argument einer richtigen Entscheidung durch die Mehrheit, welche durch den Zwangscharakter der verwalteten Welt geprägt ist.[41] „Geistig können nur die dagegen an, die sie nicht ganz gemodelt hat. Kritik am Privileg wird zum Privileg: so dialektisch ist der Weltlauf.“[42] Der Gemeinwille betrügt alle, Einzelne hingegen haben den Auftrag der Aufklärung:

> „An denen, die das unverdiente Glück hatten, in ihrer geistigen Zusammensetzung nicht durchaus den geltenden Normen sich anzupassen […], ist es, mit moralischem Effort, stellvertretend gleichsam, auszusprechen, was die meisten, für welche sie es sagen, nicht zu sehen vermögen oder sich aus Realitätsgerechtigkeit zu sehen verbieten“[43].

Es gibt also diejenigen, die mehr wissen, ahnen oder einsehen können, und diese bekommen so einen Auftrag zu Bildung und Aufklärung.

In Bildung (und Aufklärung) ist das Ideal einer autonomen, vernünftigen Gesellschaft enthalten. Sie ist die Basis für Teilhabe an Gesellschaft und letztlich auch für die intellektuelle Durchdringung der Gesellschaft. Gleichzeitig ist solch ein Projekt unter heftigem Einfluss: Von der einen Seite droht die „Abmarktung“, die Ökonomisierung der Bildung, und auf der anderen Seite läuft Bildung Gefahr, in liberalisierter Aufhebung alleine zu stehen und den Bezug zu Gesellschaft zu verlieren.[44] Die Grenzen liegen aber auch in ihrem Element selbst: Am Beispiel der Angestellten, als Exempel für die Wirksam-

39 Dackelblut. *Schützen und Fördern*. LP, Schiffen 1996.
40 vgl. Horkheimer. *Kritik der instrumentellen Vernunft*. S. 162.
41 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 50 f.
42 a. a. O., S. 51.
43 ebd.
44 vgl. Adorno. *Theorie der Halbbildung*. S. 97 f.

keit der Halbbildung, wird dies deutlich. Laut dieser Darstellung konsumiert die Gruppe im Wesentlichen Bücher, die ohne einen Begriff von Geschichte wären oder die unempfindlich gegenüber Katastrophen seien.

> „Gleich diesem ist Halbbildung tendenziell unansprechbar: das erschwert so sehr ihre pädagogische Korrektur. Ihr entgegenwirken könnte man wohl einzig tiefenpsychologisch: dadurch, daß man schon in frühen Entwicklungsphasen ihre Verhärtung löst und kritische Besinnung stärkt."[45]

Trotzdem oder gerade deswegen hat Bildung eine zentrale Rolle. Das Diktum Adornos, dass die erste Forderung an Erziehung jene sei, dass Auschwitz nicht noch einmal sei,[46] macht dabei deutlich, dass der Fokus zu nicht unwesentlichen Teilen auf Sicherheit und auf Absicherung beruht (zugleich oder bestenfalls ist Bildung aber ein Beitrag zu Aufklärung und Versöhnung). Adornos Formulierung eines kategorischen Imperativs nach Hitler, den Adorno eben von Hitler verordnet sieht, macht die Unfreiheit dieser Entscheidung deutlich.[47]

Ordnung # 4 – Die Unordnung der Kultur als Ordnungs- und Sicherheitsfaktor

Die Problematik der Kunst, die einen avancierten Charakter besitzt, besteht unter anderem darin, dass sie, um zu wirken, das Ganze braucht, aber nicht zum Deskriptiven degradieren oder zu einem bloß schmückenden Elementen verklärt werden darf. Dies führt zu einer Verbindung von Politik und Kultur, von Verwaltung und Kunst, es bringt die Frage einer Kulturpolitik auf den Plan. Avancierte Kunst darf, ähnlich wie bei der Bildung, nicht sich selbst überlassen werden, sie braucht Ordnung und Planung und damit den „verhärteten Apparat" der Verwaltung, auch wenn das ihrem Geist diametral entgegen steht, um nicht allein gelassen dahin zu vegetieren und ihre Wirkung zu verlieren.[48] Adorno ist sich bewusst, dass diese Konstellation nicht das Ganze verändern kann, den Menschen nicht die Unmündigkeit nehmen wird. So solle die Kulturpolitik in der demokratischen Ordnung einem gewissen Ausgleich dienen, die es erlaube, Manöver zu verhindern, die der Barbarei zu-

45 a. a. O., S. 119; vgl. auch: Adorno. *Erziehung nach Auschwitz*. S. 678.
46 vgl. a. a. O., S. 674.
47 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 358.
48 vgl. Adorno. *Kultur und Verwaltung*. S. 122 ff.

spielen.[49] Die immanenten Schwierigkeiten, die eine Kulturpolitik mit sich bringe, könne keine Verwaltung lösen, es bedürfe eines „Experten", um die komplizierten Entscheidungen zu treffen, die auf die Kulturpolitik zukämen.[50] Die Figur des Experten oder der Expertin evoziert das nächste Problem und verdeutlicht den Widerspruch dieses selten praktischen Vorschlages von Adorno: „Der müßte selber ein Experte sein, der entscheidet, wer Experten sind – ein fataler Zirkel."[51] Und besagte/r Expert/in müsste vermutlich in der Verwaltung sitzen. Dies sind folglich Versuche, den Charakter der avancierten Kunst, wie zu Anfang des Beitrages beschrieben, zu *bewahren* und in der zeitgenössischen Gesellschaft wirken zu lassen. Kultur also nicht gängig, sondern verstörend zu gestalten, so dass sie zum Nachdenken und zur Phantasie anregt und dass das Besondere an ihr nicht untergeht.

Resümee # 3 & # 4

Sind die Vorstellungen, die sich hinter diesen Planungen oder vielleicht Anordnungen erkennen lassen, als demokratisch zu verstehen? Einerseits bestimmt; gerade in der Debatte um die Staatskapitalismusthesen scheint demokratische Planung im Gegensatz zur autoritären Variante positiv auf. Andererseits gibt es, bei aller Wertschätzung des Demokratischen, einige Bemerkungen, die gerade in Bezug auf die konstruktive Mitarbeit an Gesellschaft das Demokratische problematisieren. Dies bezieht sich besonders auf die Idee von Planung und Organisation. Es besteht die profunde Sorge, dass sich hiermit das Schlechte oder wieder nur die ökonomische Logik durchsetzt. Horkheimer artikuliert so eine Sorge vor der Mehrheit, und Adorno moniert, dass in Gremien – selbst bei ausgewiesener Qualifizierung der Beteiligten – das Mindere sich durchsetze.[52] Generell besteht in Bezug auf Demokratie das Problem der Vermittlung: Wie kann der Einzelne zum Tragen kommen und nicht im Verfahren der Parlamente, Gremien und Ausschüsse untergehen. Das richtet sich nicht gegen ein demokratisches Moment, sondern gegen eine reale Ausgestaltung und die kapitalistische Verfasstheit der Gesellschaft. So sagt Horkheimer, konkrete Demokratie sei unvereinbar mit dem Kapitalismus oder auch, dass Demokratie nur in einigermaßen mensch-

49 vgl. a. a. O., S. 144.
50 vgl. a. a. O., S. 142 f.
51 a. a. O., S. 144.
52 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. S. 302; S. 306; vgl. Horkheimer. *Kritik der instrumentellen Vernunft*. S. 48.

lichen Verhältnissen funktioniere.[53] Es scheint eine generelle Skepsis gegen Planung zu geben, wohl auch verbunden mit dem darin liegenden konstruktiven Gestus, auch wenn Adorno dies z.B. in *Individuum und Staat* explizit fordert, aber nicht skizziert.[54]

Die Dialektik von Freiheit und Sicherheit

Um meine Ausgangsfrage, ob Versöhnung einen Verweis auf Vorstellungen über Ordnung von Gesellschaft zulässt, nochmal in den Blick zu nehmen, ist festzuhalten, dass die Frage ihren Gegenstand in gewisser Weise überzeichnet. Dafür ist die Substanz einer Gesellschaftsordnung von Horkheimer und Adorno zu wenig vorhanden.

Im Ausfall oder in der Vertagung von Versöhnung werden allerdings Momentaufnahmen sichtbar, die für gewisse Paradigmen sprechen oder je nach Lesart sogar einen Paradigmenwechsel möglich erscheinen lassen. Neben der materiell gebundenen Frage nach der vernünftigen und menschlichen Nutzung der Technik, die letztlich nur in der Negation des Bestehenden zu beantworten ist, lassen sich gerade durch den Bezugspunkt des Zivilisationsbruchs politische Vorstellungen erkennen und zumindest punktuell festmachen. Über den Faktor der Freiheit gibt es nicht abweisbare Momente liberaler Vorstellungen. Die Frage nach Kunst und Kultur wirft, gerade um ihrem Charakter gerecht zu werden, Fragen der Planung und Anordnung auf, die gewährleisten sollen, was eigentlich jede Planung verwässert: den avancierten und damit emanzipatorischen Gehalt der Kunst. Dieser Zustand, der eine reflexive Teilhabe an Gesellschaft ermöglicht, ist jedoch nur jenseits einer Bedrohung durch Gewalt und Angst zu schaffen. Dafür wiederum braucht es sowohl massive Eingriffe als auch ein Ringen um die Macht.

Die Vorstellungen von Versöhnung mögen mitunter einen religiösen Anklang haben, aber sie besitzen fraglos keinen irdischen und sicherlich auch keinen weltlichen Paten, der sie zur Erfüllung treibt. Das Problem ist, dass das Gute, so Adorno, zu wenig an Macht habe, um zum Tragen zu kommen. Auch wenn, wie Adorno – ganz nach Benjamin – anmerkt, noch das Schlechteste

53 vgl. Horkheimer, in: Greven. *Zur Kontinuität der „Racket-Theorie"*. S. 176 f.

54 Interessant ist *Dietmar Daths* Unterfangen, die Idee der Planung in einem sozialistischen Sinne letztlich dadurch aus dem Mief des Realsozialismus zu holen, in der er darauf verweist, dass *ohnehin alle planen* würden (z. B. Dath. *Klassenkampf im Dunkeln).*

Spuren des Guten trage, bleibt immer noch das Problem, dass dieses verflochten mit dem Bestehenden ist und sich nicht von selbst auf einen Zustand der Versöhnung ordne.[55] Die Veränderung liegt somit wenig überraschend und offenkundig bei den Menschen und ihrem Handeln.

Erkennbar ist auch, dass der Staat als Mittel und nicht nur in negativer Distanz wichtiger wird. Zugleich ist die Rolle des Staates weitestgehend unklar und verbleibt in der Schwebe. Aber auch jenseits der Frage nach dem Staat drängt sich die Frage auf, welchen Charakter die Planungs- und Ordnungsvorstellungen haben. Axel Honneth wertet die zitierte Passage, dass es die gebe, die das unverdiente Glück hätten, sich geistig nicht völlig anpassen zu müssen und folglich die Wahrheit aussprechen sollten, als potentiell advokatorisch.[56] Den darin enthaltenen Bezug aufs Individuum begreift Wolfgang Bonß als „eine skeptische Rückzugsposition mit elitären Akzentsetzungen“[57]. Horkheimer und Adorno selbst sprechen ja von dem eingebildeten Zeugen, der letztlich noch Adressat wäre.[58] In diesem Zusammenhang hat gerade die Hervorhebung der Absicherung, die Adorno explizit als eine Entscheidung in Unfreiheit bezeichnet, einen starken, rigiden Klang. Ich teile diese Sicht von Bonß nur bedingt, (vielmehr kann der Rückbezug auf das Individuum im Marx`schen Sinne als Basis für die Entwicklung aller und damit im Sinne der Ordnung #1 gedacht werden,) trotzdem ist ihr in diesem Zusammenhang eine gewisse Relevanz zuzugestehen. Von daher ist es keine Feststellung, sondern bleibt für mich die Frage, wie elitär oder rigide im Sinne der Ordnung diese Momente der Kritischen Theorie verstanden werden können? Lässt sich dies, negativ konnotiert, als autoritärer Zug verstehen? Positiv verstanden weist dies auf die alte, aber aktuelle Frage hin, wer die Erzieher/innen erzieht und welche *Anordnungen* dafür relevant werden.

Beide Punkte, jener, der polemisch als Wahrheitsverkündung zu verstehen ist und jener, der auf die Sperrklausel vor der Barbarei verweist, sind natürlich mit der Kritischen Theorie selbst zu widerlegen und so dem Vorwurf eines autoritären oder elitären Zugs in Widerspruch zu setzen. In *Negative Dialektik* gibt es die Metapher des Nashorns, dessen Panzer das Tier selbst gefangen hält (ob das anatomisch so korrekt ist, mögen andere klären). Adorno über-

55 vgl. Adorno. *Fortschritt*. S. 622.
56 vgl. Honneth. *Gerechtigkeit im Vollzug*. S. 107.
57 Bonß. *Warum ist die Kritische Theorie kritisch?* S. 378.
58 vgl. Horkheimer und Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. 222.

trägt dies auf den Menschen: Zuviel der Sicherheit bringt die Gefangenschaft der Gattung.[59] In der Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* bemerkt Adorno, es sei töricht, wenn nur jene Kritik üben dürften, die erst alles verstehen würden. Weil das Verstehen selbst mit dem, was kritisiert werden sollte, zusammenhängt.[60] Dies ist ein Bild, was sich durch den Gehalt des Verfahrens der negativen Dialektik erklären lässt. Dieses eröffnet keine rationale Beschreibung der Wirklichkeit, wie sie am Ende einer positiven Dialektik stehen mag, sondern einen Blick auf Gesellschaft, der gezeichnet ist durch das Nicht-Identische, in welchem eine begriffliche Aneignung intellektuell kaum mehr möglich ist. Zu Versöhnung, im Sinne der anfangs benannten Aufhebung der Widersprüche, kommt es nicht. Dennoch ermöglicht diese Vorstellung/ dieses Bild einen Zugang zu einer intellektuellen Einstellung, einer Positionierung der Subjekte gegenüber der Gesellschaft.[61] Die Folge besteht in einem steten Oszillieren zwischen Freiheit und Sicherheit, zwischen der Orientierung auf das Subjekt und der auf Gesellschaft.[62] Samuel Salzborn hat diese Differenz der Orientierungen in einem anderen Zusammenhang – den Weiterentwicklungen der Kritischen Theorie – ausgemacht. Ich erachte diese Unterscheidung auch bezüglich meiner Frage als erkenntnisfördernd, da sich dadurch die unterschiedlichen und mitunter widersprüchlichen Tendenzen verstehen lassen können. Diese Tendenzen, also Freiheit und Absicherung, stellen aus politischer Sicht differente Aufgaben. Gleichzeitig gehören sie trotz ihrer Widerläufigkeit zusammen und können nur im dialektischen Bezug gedacht werden, so wie sie praktisch nicht zugleich gelöst werden können.

Literatur

Adorno, Theodor W.. Individuum und Staat. In: Ver*mischte Schriften I. Theorien und Theoretiker, Gesellschaft, Unterricht, Politik. Gesammelte Schriften 20.1.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1986.

Adorno, Theodor W.. Zum Fetischcharakter. In: *ders. Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1991.

59 vgl. Adorno. *Negative Dialektik. S.* 182.
60 vgl. Adorno. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. S. 188.
61 vgl. Adorno. *Negative Dialektik*. vgl. hierzu: Honneth. *Gerechtigkeit im Vollzug*. S. 104 ff.
62 vgl. Salzborn. *Großer Highway und kleine Trampelpfade*.

Adorno, Theodor W.. Kultur und Culture. In: *Bahamas, 43/2003*. S. 63–68.

Adorno, Theodor W.. Theorie der Halbbildung. In: *ders. Soziologische Schriften I*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003a.

Adorno, Theodor W.. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In: *ders. Soziologische Schriften I*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003a.

Adorno, Theodor W.. Über Statik und Dynamik als sozialwissenschaftliche Kategorie. In: *ders. Soziologische Schriften I.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003a.

Adorno, Theodor W.. Fortschritt. In: *ders. Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003b.

Adorno, Theodor W.. Erziehung nach Auschwitz. In: *ders. Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003b.

Adorno, Theodor W.. Minima Moralia. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003c.

Adorno, Theodor W.. Negative Dialektik. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2013.

Adorno, Theodor W.. Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2014.

Behrens, Roger. Adorno-ABC. Reclam. Leipzig 2003.

Benjamin, Walter. Das Passagen-Werk. 2 Bände. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1983.

Benjamin, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: *ders. Sprache und Geschichte. Philosophische Essay*s. Reclam. Leipzig 1992.

Bonß, Wolfgang. Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen. In: *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie.* Hrsg. v. Alex Demirovic. Metzler. Stuttgart/ Weimar 2003.

Claussen, Detlev. Abschied von Gestern. Kritische Theorie heute. Wassmann. Bremen 1986.

Dath, Dietmar. Klassenkampf im Dunkeln. Zehn zeitgemäße sozialistische Übungen. konkret literatur verlag. Hamburg 2014.

Dubiel, Helmut. Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1978.

Greven, Michael Th.. Zur Kontinuität der „Racket-Theorie“. Max Horkheimers politisches Denken nach 1945. In: Greven, Michael Th.. *Kritische Theorie und historische Politik.* Opladen 1994.

Honneth, Axel. Gerechtigkeit im Vollzug. In: Honneth, Axel. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Surhkamp. Frankfurt a. M. 2007.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W.. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Fischer. Frankfurt a. M. 2003.

Horkheimer, Max. Autoritärer Staat. In: *ders. Gesellschaft im Übergang*. Athenäum Fischer. Frankfurt a. M. 1972.

Horkheimer, Max. Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Fischer. Frankfurt a. M. 1973.

Horkheimer, Max. Politik und Soziales. In: *ders. Gesammelte Schriften Band 8: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Fischer. Frankfurt a. M. 1985.

Horkheimer, Max. Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: *ders. Gesammelte Schriften Band 6. >Zur Kritik der instrumentellen Vernunft< und >Notizen 1949–1969<*. Fischer. Frankfurt a. M. 2008.

Horkheimer, Max. Notizen 1961–1962. In: *ders. Gesammelte Schriften Band 6. >Zur Kritik der instrumentellen Vernunft< und >Notizen 1949–1969<*. Fischer. Frankfurt a. M. 2008.

Horkheimer, Max. Macht und Gewissen. In: *ders. Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*. Fischer. Frankfurt a. M. 2014.

Jebsen, Per. Aporien negativer Politik? Gesellschaftsutopie und Askese der politischen Theorie im Spätwerk Horkheimers und Adornos. In: *Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno.* Hrsg. v. Ulrich Ruschig und Hans-Ernst Schiller. Nomos. Baden Baden 2014.

Salzborn, Samuel. Großer Highway und kleine Trampelpfade. Kritische Theorie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, H. 1/2015. S. 4–33.

Scheit, Gerhard. Knurrender Rottweiler, schreiender Hirsch. Internetdokument: http://www.cafecritique.priv.at/pdf/rottweiler.pdf. Abgerufen am 11.1.2015.

ANHANG

Zu den Autoren

Johannes Bruns lebt in Oldenburg und studiert dort an der C. v. O. Universität im Fachmaster Philosophie. Zuvor hat er seinen Bachelor in Philosophie und Politik an der Leibniz Universität Hannover mit einer Arbeit zu den Kantischen geschichtsphilosophischen Versuchen abgeschlossen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Interpretation klassisch philosophischer Texte, insbesondere der des deutschen Idealismus, als Grundlage der Möglichkeit von kritischer Theorie. Zur Zeit arbeitet er an seiner Abschlussarbeit zum Begriff des Subjekts und dessen Bestimmtheit im Zusammenhang von Empirie und Erkenntnis. Im Erscheinen begriffen ist sein Vortrag zum Kongress der Internationalen Hegelgesellschaft 2014, welcher die Kantische und Hegelsche Geschichtsphilosophie im Lichte deren Zweckbestimmtheit hinsichtlich ihrer Aporien behandelt.

Alexandra Colligs, geb. 1985, studierte Philosophie, Germanistik und Psychoanalye an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Aktuell promoviert sie über den Zusammenhang von Ästhetik und gesellschaftlichen Emanzipationsprozessen. Zur den Schwerpunkten ihres Studiums und weiterhin zu ihren Interessengebieten gehören die Ästhetik, die Subjekttheorie, die Sozialphilosophie, die Popkultur und die Philosophie des Films.

Marcus Döller studiert Philosophie und Germanistik an der Goethe Universität in Frankfurt am Main und schreibt gegenwärtig seine Abschlussarbeit zu einem rechtsphilosophischen Thema, die sich mit dem Problem der Unentscheidbarkeit im Recht beschäftigt. Seine systematischen Schwerpunkte sind Ethik, Ästhetik, Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie. Über den Rahmen dieser Themenbereiche hinaus beschäftigt er sich mit Möglichkeiten der Weiterentwicklung von Kritischer Theorie und Dekonstruktion. Zudem arbeitet er an einer Aktualisierung der Hegelschen Philosophie.

Ulrich Mathias Gerr studierte Philosophie, Sozialwissenschaften, Politik und Wirtschaft, Anglistik und Evangelische Theologie in Köln und Oldenburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Populärkulturwissenschaft und ästhetische Theorie in Tradition des Deutschen Idealismus, Historischen Materialismus und der kritischen Theorie. Seine Abschlussarbeit thematisiert den Begriff der Nostalgie in Walter Benjamins ‚Berliner Kindheit um Neunzehnhundert'. 2016 erscheint von ihm außerdem ein Aufsatz in einem Band des Graduiertenkollegs Münsters zum Social Turn in der Literaturwissenschaft

mit dem Titel ‚Literature doesn't live here anymore. Popkulturanalysen und Kritik am Beispiel von Retro, Akzelerationismus und Hauntology.'.

Stefan Grosz, geb. 1991, studiert Philosophie und Geschichte in Münster. Über eine AStA-Projektstelle der Universität Münster organisiert er die Veranstaltungen zur Ideologiekritik. Seine Schwerpunkte liegen in der Kritischen Theorie, dabei wiederum insbesondere in der Ideologiekritik, Kulturindustrie, Gesellschaftstheorie, Geschichtsphilosophie, in Theorien der Geschichtsschreibung und der Erinnerungskultur. Seine Bachelorarbeit schrieb er unter dem Titel „Benjamins Rettung des Vergangenen. Zur ‚Beseitigung jedes Nachhalls der ‚Klage' aus der Geschichte'".

Maximilian Hauer, geb. 1985, studierte Philosophie und Soziologie in Leipzig und Wien. Schwerpunkte seiner philosophischen Arbeit sind die Klassisch Deutsche Philosophie, der Historische Materialismus und die verschiedenen Spielarten des Westlichen Marxismus (Lukács, Adorno, etc.). Derzeit arbeitet er an einer Promotion zur Entfremdungskritik im Werk von F. W. J. Schelling. Der Autor lebt in Leipzig.

Sabine Hollewedde, geb. 1987, 2006 bis 2013 Studium der Soziologie, Politikwissenschaften und Philosophie an der Universität Osnabrück und der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg; Abschlussarbeiten zu den Themen Der Wandel des Kritikbegriffs bei Marx (B. A.) und Zum Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem und dessen Bezug zum Verhältnis von Gesellschaft und Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft (M. A.). Schreibt derzeit am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg ihre Dissertation zum Thema Erfahrung und Erkenntnis von Gesellschaft. Immanenz und Transzendenz in sozialphilosophischen Theoriesträngen. Veröffentlichungen zu Legitimationsproblemen in Theorien des Eigentums und zu Widersprüchen des Kapitalismus.

Julian Jopp, geb. 1990, wissenschaftliche Hilfskraft an der LMU München, studierte von 2010 bis 2013 Philosophie, Politik und Soziologie an der Universität Passau und schloss im Anschluss daran 2015 seinen Master in Philosophie in München ab. Seit 2014 zudem Studium der Judaistik an der Goethe-Universität Frankfurt/M.

Seine Forschungs- und Interessenschwerpunkte liegen auf dem Deutschen Idealismus, der frühen Kritischen Theorie sowie der Neuen Marx Lektüre, zu deren ‚Geltungsproblem' er derzeit eine Promotion vorbereitet.

Felix Lang, geb. 1988, hat in Frankfurt am Main und New York City Politische Theorie studiert. Seine Interessenschwerpunkte sind die Kritik der Politischen Ökonomie und die Kritik des Poststrukturalismus. Er ist seit 2013 Mitglied in der Redaktion der Student_innen-Zeitschrift diskus und lebt in Frankfurt.

Ansgar Martins, geb. 1991, studierte Religionsphilosophie, Soziologie und Geschichte in Frankfurt am Main. Das Vortragsthema war eine Vorstudie zur im Sommersemester 2015 abgegebenen Magister-Arbeit zum selben Thema. Ansonsten bemühtes Engagement zugunsten materialistischer Theologie sowie zur Kritik und Theorie der westlichen Esoterik bzw. einiger ihrer Konvergenzen mit völkischem Unmittelbarkeitsdenken. Seit 2014 leitet er mit Grazyna Jurewicz und Dirk Braunstein das Lehrforschungsprojekt „Kritische Theorie und Religion" an der Frankfurter Martin Buber-Professur für jüdische Religionsphilosophie. Derzeit Pläne zu einer Dissertation mit der Absicht einer philosophischen Plünderung der Anti-Philosophie Siegfried Kracauers.

Max Molly, geb. 1982, promoviert in Göttingen zu Kritischer Theorie und Demokratie, hat zuvor Politikwissenschaft, Soziologie und Psychologie in Giessen und Brüssel studiert und bei einem gewerkschaftlichen Bildungsträger als Referent gearbeitet. Arbeitsschwerpunkte liegen u. a. in den Bereichen Politische Theorie, Kultur, Antisemitismus. Engagiert sich – mal mehr, mal weniger – im Rahmen linker Projekte oder von Bildungsarbeit und lebt in Bremen.

Jan Rickermann, geb. 1990, lebt in Bremen und hat in Osnabrück Sozialwissenschaften studiert. Derzeit studiert er Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Auf Basis der Kritischen Theorie und der Kritik der Politischen Ökonomie befasst er sich mit Themen der Ideologiekritik und Problemen der Souveränität. Weitere Forschungsschwerpunkte sind die Kritik der Herrschaft der Roten Khmer in Kambodscha sowie des (Politischen) Existentialismus. Er ist Mitglied der Redaktion *Extrablatt: Aus Gründen gegen fast Alles.*

Anna-Sophie Schönfelder, geb. 1983, studierte Geschichte, Romanistik und Politikwissenschaften an der Universität Osnabrück. Mit Gesellschaftstheorien und -kritik befasst sie sich seit vielen Jahren im Rahmen selbstorganisierter Seminare und Lesegruppen sowie politischer Diskussionszusammenhänge. Sie forscht auf dem Gebiet der politischen Theorie und Ideengeschichte zum Verhältnis von politischem Handeln und gesellschaftlicher Herrschaft, wobei Kritik der politischen Ökonomie, feministische Theorien sowie Formwandel und Institutionalisierung von Kulturtechniken zentrale Orientierungspunkte sind. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt „Karl Marx und die ‚Kritik im Handgemenge' – Zu einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik" an der Universität Osnabrück und lebt in Hamburg.

Matthias Spekker, geb. 1984, hat in Osnabrück Sozial- und Politikwissenschaften studiert und ist seit vielen Jahren in selbstorganisierten (Theorie-) Zusammenhängen zur Kritik der bürgerlichen und der postnazistischen Gesellschaft sowie des Antisemitismus aktiv. Seine weiteren Arbeitsschwerpunkte sind die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie, die neoliberale Sozialtheorie sowie allgemeiner eine ideologiekritisch und ideengeschichtlich informierte politische Theorie. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Osnabrück im Forschungsprojekt „Marx und die ‚Kritik im Handgemenge' – Zu einer Genealogie moderner Gesellschaftskritik" (marx.uni-osnabrueck.de) und lebt in Hamburg.

Paul Stephan, geb. 1988, ist gerade im Begriff, sein Studium der Philosophie, Germanistik und Soziologie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main mit einer Arbeit über Nietzsches Wahrheitskritik und ihre politisch-ethischen Implikationen unter der Betreuung von Christoph Menke abzuschließen. Der Aufsatz für diesen Sammelband war ein wichtiger Meilenstein dieses Projekts. Derzeitiger Forschungsschwerpunkt ist Subjektivierung und Authentizität, insbesondere in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Neben der wissenschaftlichen Forschung engagiert er sich in der „Halkyonischen Assoziation für Radikale Philosophie".

Patrick Viol studierte Politik und Philosophie, kritisiert in seiner Masterarbeit Richard Sennetts Fetischismus von Bindung und Enge und ist Redakteur und Autor der Zeitschrift Extrablatt – Aus Gründen gegen fast Alles. Zuletzt ist dort von ihm erschienen: Music of the living dead – Über die Angleichung von Leben und Tod im Brutal Death Metal.

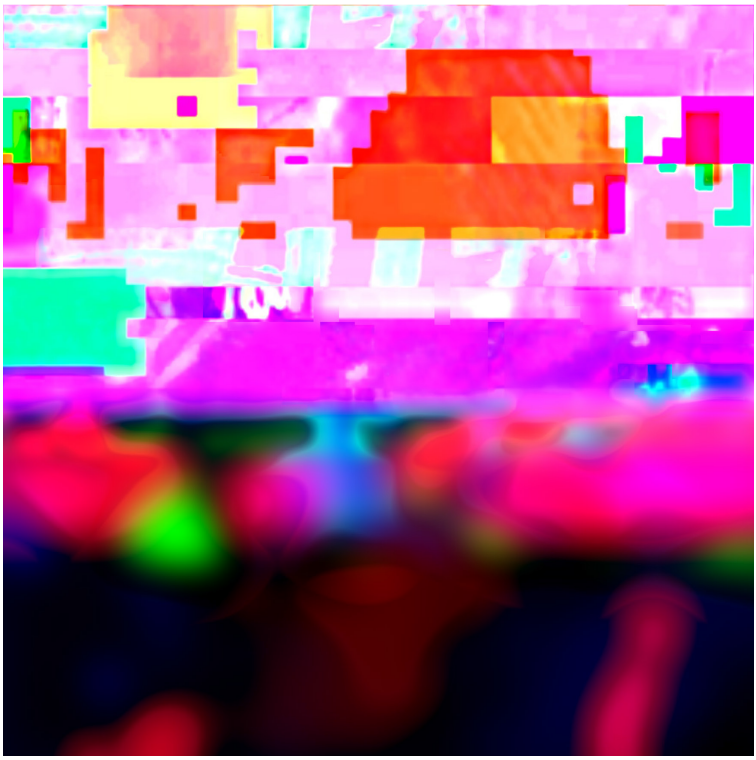
Oliver Vornfeld, geb. 1992, 2010 bis 2014 Studium der Soziologie (Abschluss: Bachelor of Arts) mit Religionswissenschaft als Nebenfach in Hamburg, seit 2014 Studium der Evangelischen Theologie (angestrebter Abschluss: Diplom) ebendort. Aktiv in Gremien der studentischen und akademischen Selbstverwaltung der Universität Hamburg. Forschungsinteressen: sozial-ökonomische Analyse und Kritik von Nationalismen und Patriotismen, Geschichte und Aktualität der Durkheim-Schule, Schnittstellen von (kritischer) Sozialphilosophie und Metaphysik bzw. Theologie.

Alexey Weißmüller, geb. 1988, Studium der Philosophie an der Goethe-Universität und Musik an der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Frankfurt. Beschäftigt sich in der Philosophie insbesondere mit dem Zusammenhang von Kant und Hegel in Bezug auf Logik, Begriff, etc. Rezensionen in Widerspruch. Literarische Veröffentlichungen in Deutschland und Schweiz seit 2008 u. a. in Topicana und Reclam.

Raban Witt, geb. 1988 in Leipzig, studierte Politikwissenschaft in Wien und Philosophie in Oldenburg. Daneben verwirklichte er kleinere literarische und Theater-Arbeiten. Dem Master-Abschluss in der Philosophie soll ein M.A. Dramaturgie an der Hochschule für Musik und Theater in Hamburg folgen. Zuletzt erschienen: Die Lehre von der Automatisierung der Freiheit. Zu Politik und Ökonomie in Horkheimers Spätwerk. In: Staat und Politik bei Horkheimer und Adorno. Hrsg. v. Ulrich Ruschig und Hans-Ernst Schiller. Nomos. Baden-Baden 2014. S. 150–174.

Lou Kordts

Über Glitches



Pink, schwarz, orange, weiß, türkis, rot, blau. In der oberen Bildhälfte ist die Struktur eckig, kantig und keinem genauen Muster unterworfen. In der unteren hingegen wird alles zu einer ungenauen Masse mit sanften Übergängen verwischt. Was ich zu beschreiben versuche ist das Logo des Kongress ‚Kritik und Versöhnung', das ich erstellt habe. Ein Mitglied der Fachschaft Philosophie trat an mich heran und fragte, ob ich ein Logo für den geplanten Kongress "Kritik und Versöhnung" entwickeln könnte. Etwas unsicher willigte ich ein, wusste aber nicht, ob ich tatsächlich eines entwickeln könnte. Meine

ersten Ideen waren ganz klassisch irgendwelche bedeutungsschwangeren Handdarstellungen. An dem Punkt empfand ich alles, was mir einfiel, als zu klischeehafte Bildsprache und habe meine Bemühungen eingestellt und drauf gehofft, dass eine andere kluge Person mit besseren Ideen ein Logo erstellen würde. Meine Gedanken kreisten dann um andere Arbeiten, Aufgaben und Projekte. Aber irgendwie hatte mich die Beschäftigung mit dem Thema ‚Kritik und Versöhnung' nicht losgelassen. Ich probierte einen neuen Ansatz, konzeptionell, digital und uneindeutig.

Mich reizten Glitches. Ein Glitch ist ein kleiner Fehler in einem Programm und kann sich dann häufig in nicht erwarteten grafischen Darstellungen ausdrücken. Je nach Komplexität eines Programms kann es sein, dass mal nur eine Zahl falsch dargestellt wird, oder dass die Hälfte des Bildschirms mit komplexen Mustern bedeckt wird. Wie ein Glitch aussieht hat mit der Art der Programmierung und der Hardware zu tun, die das Programm umzusetzen versucht. Die meisten Dinge, die programmiert werden, sind Produkte und es wird daher darauf geachtet, kein fehlerhaftes Produkt zu erstellen, mit dem man bei Kund*innen in Ungnade fallen könnte. Um Bugs (Fehler), Glitches (kleine Fehler) und Exploits (Fehler, die ausgenutzt werden können) in fertigen Produkten zu vermeiden, werden Programme daher über längere Zeit getestet und möglichst viele Fehler entfernt.

Jedoch ist das Spiel zwischen Sprache und Interpretation, zwischen Software und Hardware, aus der, bei Fehlern, vollkommen neues entstehen kann, auch spannend. Anstatt zu formulieren, dass jeder Fehler ein Problem ist, denke ich, dass die Ästhetik von Fehlern, die durch die Verbindung von Mensch und Maschine entsteht, erhaltenswert ist. Verschiedene Strömungen in der Kunst nehmen die Ästhetik von Glitches auf oder nutzen Computer um den Glitch selbst zur Kunstform zu erheben, so zum Beispiel geschehen 2012 beim *GLI.TC/H festival*. Auch in Videospielen werden Glitches gerne als ein Element zum Storytelling benutzt, wie in *Fez*, *Assasins Creed: Revelations*, oder *Pacman 256*, oder auch einfach als Ästhetik akzeptiert. Bei dem Spiel *Goat Simulator* werden nur dann Bugs und Glitches entfernt, wenn sie das Spiel unspielbar machen oder zum Abstürzen bringen. Meine Begeisterung für Glitches ist wohl durch das Spiel Pokémon entstanden, bei dem man durch eine bestimmte Abfolge von Aktionen einen Glitch erzeugen konnte, bei dem das einzigartige Pokémon Missing-No entstand, das sich aus Grafikpartikeln des Spiels zusammensetzte.

Mich reizte also ein Logo, das sich mit Glitches auseinandersetzt. Durch ein Programm habe ich in eine Milieustudie, die ich mal gezeichnet hatte, Glitches reinrechnen lassen. Dabei musste ich immer wieder probieren, Werte neu einstellen, bis mir die Glitches gefielen. Ich habe etwa fünf Mal diesen Vorgang wiederholt. Die Milieustudie war zu dem Zeitpunkt dann vollkommen unter digitalen Strukturen verschwunden, die sie gleichzeitig mitgestaltet hat. Dann habe ich einen Bildausschnitt isoliert und ein paar Störungen aus den Bereichen außerhalb des Ausschnitts zusätzlich eingefügt. Am Ende hab ich dann mit einem Weichzeichner den unteren Bereich des Bildes mit einem sanften Verlauf zur Mitte hin eingearbeitet.

Eigentlich redet man ja nicht davon, was sich der*die Künstler*in bei einem Werk gedacht hat. Als ich mal einen Künstler traf, dessen Bilder ich umwerfend empfand und er mir dann mitteilte, was er sich bei den Bildern gedacht hatte, konnte ich die Bilder nie wieder mit der gleichen Bewunderung ansehen. Gleichzeitig ist was sich der*die Künstler*in dabei gedacht hat auch vollkommen irrelevant, weil Werke für sich selbst stehen und der*die Künstler*in den gleichen perspektisch-interpretativen Zugang hat, wie jede andere Person auch. Aber ich erkläre mal trotzdem, was meine Intention war.

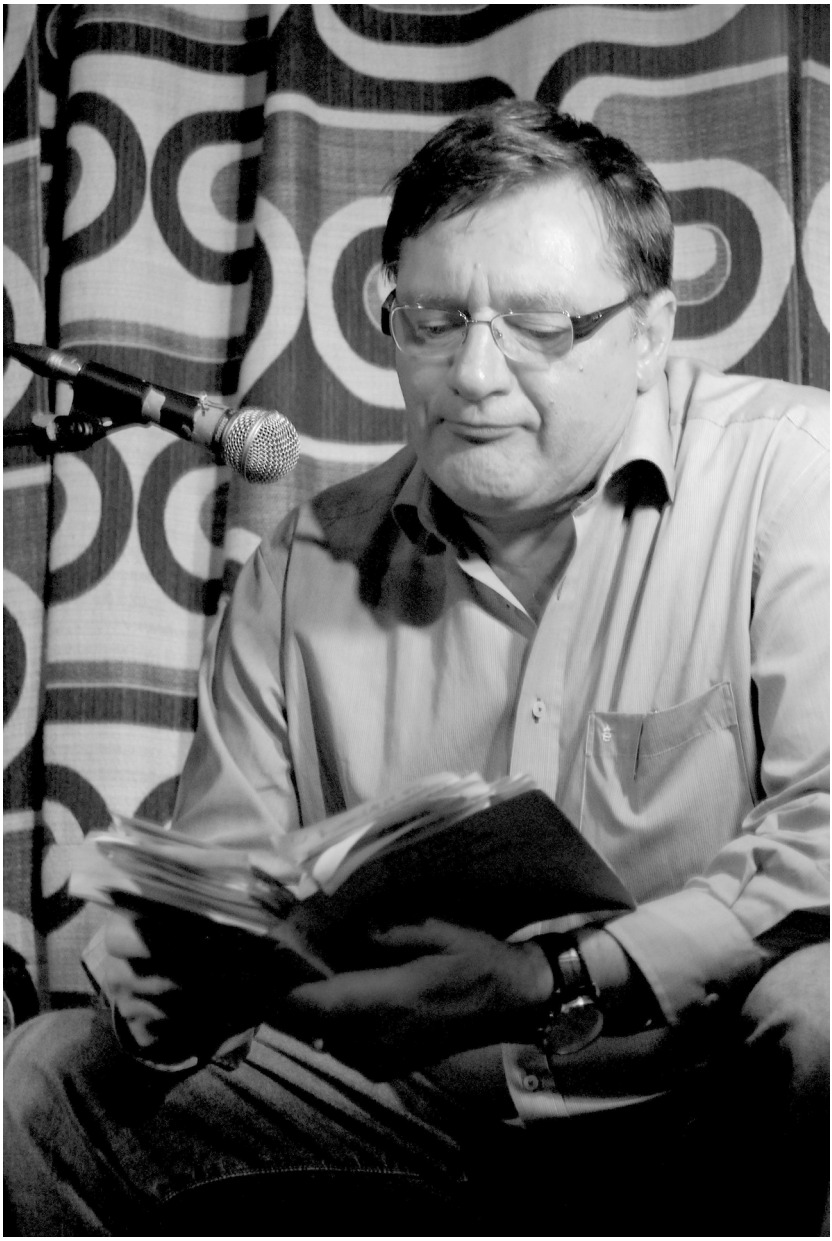
Ich habe Gesellschaft als eine Art Programm mit außerordentlicher Komplexität gedacht. Immer wieder tritt in der Gesellschaft unerwartetes auf, weil die Strukturen der Gesellschaft nicht unbedingt für die Individuen geeignet sind. Die diversen Individuen sind also die Glitches in meinem Bild und Fehler in einer festen Struktur. Oder anders gesagt: Sie sind die Kritik am System, das sie gar nicht abbilden kann, außer als Fehler. Der Kritikpart ist also drin, kommen wir zur Versöhnung. Ich hatte große Angst, falls jemand auf meine verquere Deutung des Bildes kommt, den Weichzeichnerverlauf als die Versöhnung lesen könnte. Dass also durch den Weichzeichner die Glitches ihre Struktur und ihre Grenzen verlieren und zu einer sanften Fläche mit anderen verschmelzen. Für mich ist die Versöhnung nicht der sanft ineinander gleitende untere Teil, sondern der obere Teil des Bildes, in dem die Glitches hart voneinander abgegrenzt, komplett zu erkennen und in ihrer Individualität erhalten bleiben. Die Kritik muss so klar wie möglich sein, damit man sich mit ihr versöhnen kann, aber nicht, um sie danach aufzulösen.

Photographien
von *Nancy Heinl*

Versöhnung
Kongress

Kongress an der Carl von Ossietzky
Universität Oldenburg
16. - 17. Januar 2015

Klaus-M. Kodalle (Friedrich Schiller-Universität Jena)
„Negativ und nicht anders!“: Kein richtiges Leben im Falschen?
Beobachtungen und Metareflexionen zur Kritischen Theorie
1 Schuldverfallenheit: „Blau“
2 Kontext Hegel-Schule
3 „Vorspiel“: Paul Tillich und die Dialektik der Aufklärung
4 Adorno. Das Seminar als jüdisch-deutsche Talmudschule
5 Frankfurter Schule vs Münsteraner Schule
6 Schuld-Fixierung: die Wächter-Generation
7 „Versöhnungslast“? Habermas und die „erschöpfte“



Zu den Herausgebern

Jaro Ehlers studiert Philosophie und Sozialwissenschaften in Oldenburg. Seine Forschungs- und Studienschwerpunkte sind die kantische Moralphilosophie und deren kritische Weiterführung insbesondere durch Hegel, Marx und die Kritische Theorie.

Ulrich Mathias Gerr studierte Philosophie, Sozialwissenschaften, Politik und Wirtschaft, Anglistik und Evangelische Theologie in Köln und Oldenburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Populärkulturwissenschaft und ästhetische Theorie in Tradition des Deutschen Idealismus, Historischen Materialismus und der kritischen Theorie. Seine Abschlussarbeit thematisiert den Begriff der Nostalgie in Walter Benjamins ‚Berliner Kindheit um Neunzehnhundert'. 2016 erscheint von ihm außerdem ein Aufsatz in einem Band des Graduiertenkollegs Münsters zum Social Turn in der Literaturwissenschaft mit dem Titel ‚Literature doesn't live here anymore. Popkulturanalysen und Kritik am Beispiel von Retro, Akzelerationismus und Hauntology.'.

Eike Köhler studierte Philosophie und Anglistik an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und der University of New England, Australien. Neben einer Reihe außeruniversitärer ehrenamtlicher Tätigkeiten engagiert er sich in der akademischen Selbstverwaltung und wirkte in einer Vielzahl von akademischen Arbeitszusammenhängen mit. Sein Interessenschwerpunkt liegt in einer kritischen Theorie der Gesellschaft auf Grundlage des Deutschen Idealismus und der Kritischen Theorie sowie den Bedingungen ihrer Er- und Verunmöglichung. In diesem Zusammenhang beschäftigte er sich zuletzt insbesondere mit einer Kritik der politischen Ökologie(-kritik).

Steffen Stolzenberger studierte Philosophie und Anglistik an der Universität Oldenburg, ergänzt durch ein unterrichtspraktisches Auslandsjahr in Durham, Großbritannien. Seine Forschungsschwerpunkte sind kritische Bildungstheorie sowie das Verhältnis der Kritischen Theorie zur Klassischen Deutschen Philosophie und dem deutschen Idealismus. In seiner Masterarbeit *Wider die Verachtung der Philosophie – Überlegungen zum kritischen Potential des Bildungsbegriffs in einer Gesellschaft der Halbbildung* setzt er sich mit der Rezeption des klassischen Bildungsbegriffs bei Adorno auseinander. Gegenwärtig arbeitet er an seiner Dissertation zur Kritik des Kompetenzbegriffs.

Seit April 2014 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Philosophie der TU Braunschweig.

Martin Vialon, geb. 1960 in 10. Generation hugenottischer Glaubensflüchtlinge aus Pailhat (Auvergne, Forez), die seit 1706 in Schöneberg (Nordhessen) als Schuhmacher, Diakone und Landwirte wirkten. Magister Artium (1996), germanistische Promotion in Marburg (1998) und Habilitation im Fach Philosophie in Oldenburg (2011). Berufung auf unbefristete Professur für Kulturphilosophie und Komparatistik: Yeditepe University (2012). Insgesamt 13 Jahre Lehr- und Forschungstätigkeit in Istanbul und Rückkehr nach Deutschland im Anschluss an die Gezi-Park-Proteste. Neuanfang als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Philosophie in Oldenburg und Leitung des Erich Auerbach-Archivs. Zahlreiche Publikationen zur europäischen Philosophie-, Literatur- und Kulturgeschichte und Vorträge in den USA, in Israel, Großbritannien, Ungarn, Russland, in der Türkei und Bundesrepublik Deutschland. Fellow am Kolleg Friedrich Nietzsche der Klassik-Stiftung Weimar (Sommer 2010 und 2011) und Fellow der Karl-Jaspers-Gesellschaft Oldenburg (September bis Ende Dezember 2014).

Kritik & Versöhnung

„Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt […].“

Theodor W. Adorno

Kongress

ganztägig Freitag & Samstag

Literatur & Musik

Lesungen
Freitag ab 19.30 Uhr
im Polyester

Philosophie & Film

„Der Mann ohne Vergangenheit“
Donnerstag 18.30 Uhr
im Cine-K

---

15. – 17. Januar 2015

Campus Uhlhornsweg
im Gebäude V 03

Informationen und Vortragsprogramm unter:

• **www.KritikUndVersoehnung2015.de** • **facebook.com/KritikUndVersoehnung** •

Eine Veranstaltung der

Fachschaft Philosophie Oldenburg

Der Kongress ist eine öffentliche Veranstaltung.
Die Teilnahme ist kostenlos.