

# Zeitschrift für kritische Theorie

herausgegeben  
von  
Gerhard Schweppenhäuser

Heft 2/1996

zu Klampen

Zeitschrift für kritische Theorie

Herausgeber: Gerhard Schweppenhäuser

Redaktion: Sven Kramer (Hamburg), Peter Moritz (Hannover), Gerhard  
Schweppenhäuser (Weimar), Christoph Türcke (Leipzig)

Redaktionsbüro: Tatjana Kirchner  
zu Klampen Verlag, Postfach 19 63, 21309 Lüneburg  
Tel. 04131/4 83 79, Fax 04131/4 83 36

© 1996 zu Klampen Verlag, Lüneburg

Anzeigen: Tatjana Kirchner, zu Klampen Verlag

Die *Zeitschrift für kritische Theorie* erscheint zweimal jährlich.  
Preis des Einzelheftes: 24,- DM  
Bezugspreis jährlich: 42,- DM (inkl. Porto)  
Berechnung jährlich bei Auslieferung des ersten Heftes  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung  
nicht bis zum 15.11. des jeweiligen Jahres erfolgt.

Umschlagentwurf: Johannes Nawrath  
Druck: Difo-Druck, Bamberg

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme  
**Zeitschrift für kritische Theorie.** -  
Lüneburg : zu Klampen.  
Erscheint jährl. zweimal. - Aufnahme nach 1995, H. 1  
ISSN 0945-7313  
ISBN 3-924245-54-1

# Inhalt

## ABHANDLUNGEN

Gérard Raulet Chockerlebnis, mémoire involontaire und Allegorie Zu Benjamins Revision seiner Massenästhetik in <i>Über einige Motive bei Baudelaire</i>	5
Hauke Brunkhorst Hunde ohne Kleinhirn Die Zukunft der Intellektuellen	29
Heinz Eidam Kontingenz und Metaphysik Anmerkungen zum »Spitzengekräusel« des Zufälligen im Hinblick auf Hegels Philosophie des Notwendigen	47
Ulrich Kohlmann Selbstreflexion der Ethik Historisch-systematische Bezugspunkte der Moralphilosophie Adornos	87

## EINLASSUNGEN

Kurt Lenk Politik als Theater	111
----------------------------------	-----

## BESPRECHUNGEN

- Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein:  
Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten  
(Hanno Zickgraf) 123
- Günther Mensching:  
Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des  
modernen Denkens im Mittelalter  
(Michael Löbig) 126
- Christine Eichel:  
Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste.  
Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik  
im Spätwerk Theodor W. Adornos  
(Elvira Seiwert) 127
- Thomas McCarthy:  
Ideale und Illusion. Dekonstruktion und Rekonstruktion  
in der kritischen Theorie  
(Roger Behrens) 131
- F. Hartmut Paffrath:  
Die Wendung aufs Subjekt. Pädagogische Perspektiven  
im Werk Theodor W. Adornos  
(Bernhard Claußen) 134
- Konrad Paul Liessmann:  
Philosophie der modernen Kunst  
(Mirko Wischke) 136

# ABHANDLUNGEN

Gérard Raulet

## Chockerlebnis, mémoire involontaire und Allegorie

Zu Benjamins Revision seiner Massen sthetik

in *Über einige Motive bei Baudelaire*

In seinem Aufsatz *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* hat Benjamin auf die radikale Veränderung der Erfahrung durch die neuen Medien mit dem Gestus der »positiven Barbarei« geantwortet und dem Film die Utopie einer neuen Erfahrung aufzupropfen versucht, derzufolge die Chocks der Bilder für den ihnen ausgelieferten Rezipienten zwar einen »Verlust an Erfahrung« bedeuten, aber auch eine völlig neue Apperzeption des Realen ermöglichen. Ohne sie wirklich überzeugend zu demonstrieren, machte er die These stark, daß das massive Publikum auch ein kritisches sein kann und sogar daß es gerade durch die Chocks zu einem wie auch immer »zerstreuten« Kritiker gemacht wird. Bekanntlich hat Adorno nicht nur skeptisch, sondern geradezu empört auf diese Behauptung reagiert, obwohl er sich selber in jenen Jahren mit der Popularmusik und insbesondere mit dem Jazz beschäftigte.<sup>1</sup>

Es geht im folgenden nicht darum, Adornos Ansatz – die Möglichkeit einer Dialektisierung des autonomen Kunstwerks –, in dem die spätere * sthetische Theorie* ihren Ursprung nimmt, dem Benjamin-schen entgegenzusetzen, sondern es geht um den merkwürdigen Umstand, daß Benjamin in dem 1939 geschriebenen Essay *Über einige Motive bei Baudelaire* an den Prämissen seiner Ästhetik, insbesondere an der Diagnose des Verfalls der Aura und des Verlusts der Erfahrung, zwar festhält – wie die ebenfalls erst 1939 vollendete zweite deutsche Fassung des Kunstwerk-Aufsatzes es belegt –, aber den Kern seiner Utopie einer gründlichen Revision unterzieht. Damit ist freilich auch nicht gemeint, daß er die »positive Barbarei« preisgibt. Nur ist sie nicht mehr die Flucht nach vorne der neuen technisch-künstlerischen Produktivkräfte. Benjamin nimmt vielmehr seine Behaup-

tung zurück, nach der die Tests, denen sowohl die Akteure wie auch die Rezipienten der neuen Medien ausgesetzt sind, eine *Übung* darstellen, die zur Anpassung an neue Erfahrungsbedingungen und zum Erlernen neuer Apperzeptions- und Handlungsmöglichkeiten beiträgt. Er setzt ihr die *mémoire involontaire* entgegen, d. h. eine unwillkürlich eintretende, plötzlich einbrechende Erinnerung, die von keinerlei Übung vorbereitet wird. Wiewohl sie mit ihr den Charakter des Unerwarteten teilt, widerspricht die Theorie der unwillkürlichen Erinnerung, die er – im Gegensatz zu früheren recht ungenauen, ja oberflächlichen Bezügen auf Freud (nicht zuletzt im Kunstwerk-Aufsatz) – in ausdrücklicher Anlehnung an Freud entwirft, geradezu der Ästhetik (und Politik) des Chocks. Eine Notiz aus den Manuskripten faßt diesen Gegensatz lapidar zusammen: »Die *mémoire involontaire* ist der Erfahrung zugeordnet, nicht dem Erlebnis.« (I-3, 1183)<sup>2</sup>

Dem Gegensatz von Erfahrung und Erlebnis liegt eine Differenzierung des Umgangs mit der Zeit zugrunde. Was in dem Kunstwerk-Aufsatz *Übung* genannt wurde, heißt jetzt *Drill*. In demselben Maße, wie er nun Freud ernst nimmt, konfrontiert Benjamin seine Auffassung des Tests mit Marx' Darstellung der Fabrikarbeit im *Kapital* und unterscheidet zwischen der Zeiterfahrung des Handwerks – einer Zeitlichkeit, die noch Erfahrung stiftet – und derjenigen der industriellen Produktion, der es nur auf zeitlich adäquate Reflexbewegungen ankommt, also nicht mehr auf Übung, sondern nur noch auf eingedrillte Reaktionen. Beide erweisen sich als unangemessen, um die Utopie der (um sie als Oxymoron auszudrücken) *Chock-Erfahrung* zu begründen. Benjamin muß ein Drittes finden, das diese Aporie überwinden würde. Dieses Dritte ist das *Eingedenken*. Ob es die politischen Versprechungen der Medien-Utopie ablösen kann, muß dahingestellt bleiben, wie es in Benjamins Testament, den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, ja auch der Fall ist. Eines steht freilich fest: es entstand als alternatives Modell nach dem Scheitern dieser Utopie. Im folgenden wird also versucht, an den Baudelaireschen Motiven die recht schwierige Geburt dieses Modells nachzuvollziehen und dabei zu zeigen, daß die Allegorie, von der Benjamin – sehr wahrscheinlich unter dem Druck seiner Förderer vom Institut für Sozialforschung – einen ausgesprochen mäßigen Gebrauch macht, ohne sie doch ganz unterdrücken zu können (wie es das Exposé *Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts* zeigt), sich als theoretische Rückzugsposition erweist – eine Rückzugsposition, der er dann in *Zentralpark* – als er die

Küste von Central Park zu erblicken meinte – ungehemmt freien Lauf ließ.

## I

Die Suche nach einer neuen Theorie des Gedächtnisses geht im ersten Kapitel von *Bergson* aus. Benjamins Berufung auf Bergson ist freilich alles andere denn ein Bekenntnis zu seiner Philosophie. Bergson wird vielmehr in die Tradition der lebensphilosophischen Kulturkritik Diltheyscher Herkunft eingeschrieben, die u. a. mit Klages dem Faschismus vorgearbeitet haben soll. Kennzeichnenderweise hat sich Bergson nie bemüht, »das Gedächtnis geschichtlich zu spezifizieren«: »Jedwede geschichtliche Determinierung weist er vielmehr zurück.« (I-2, 608 f.) Seine Theorie des Gedächtnisses behält dennoch ihren diagnostischen Wert und »gibt mittelbar einen Hinweis auf die Erfahrung, die Baudelaire unverstellt, in der Gestalt seines Lesers, vor Augen tritt« (I-2, 609).

Im zweiten Kapitel zitiert Benjamin einen zeitgenössischen Zeugen dieser Veränderung der Erfahrung – *Proust*, der den Begriff der »mémoire involontaire« geprägt hat, um jene besondere Form der Erinnerung zu bezeichnen, die unabhängig von den historischen Umständen, ja ihnen zum Trotz, eintritt.<sup>3</sup> Bei Proust wird die Rettung der Erfahrung zum eigentlichen Anliegen des schriftstellerischen Unternehmens. Es gelingt Proust, das auktoriale Subjekt zu retten, jedoch auf eine Weise, die sich der Privatisierung der Erfahrung verschreibt. Der Proustschen »mémoire involontaire« fehlt der kollektive Sinn, der hingegen das Eingedenken charakterisiert: »einzig der Dichter wird das adäquate Subjekt einer solchen Erfahrung sein« (I-2, 609).

In diesen ersten zwei Schritten des Essays kann Benjamins neue Theorie des Gedächtnisses bereits schematisch an drei Begriffen festgemacht werden: der *Erinnerung*, dem *Gedächtnis* und dem *Eingedenken*. Die Erinnerung ist mit den Bedingungen moderner Erfahrung nicht mehr vereinbar; wenn es sie überhaupt noch gibt, dann als unbewußt gewordene Gedächtnisspur. Solange sie noch Erfahrung und Tradition war, zeichnete sie sich durch ihren kollektiven Charakter aus:

»In der Tat ist die Erfahrung eine Sache der Tradition im kollektiven wie im privaten Leben.« (I-2, 608)

»Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion.« (I-2, 611)

Daraus folgt, daß der kollektive Sinn, wenn er überhaupt noch überlebt, in den unbewußten Schichten des Gedächtnisses verschüttet ist:

»Sie [die Erfahrung] bildet sich weniger aus einzelnen in der Erinnerung streng fixierten Gegebenheiten denn aus gehäuften, oft nicht bewußten Daten, die im Gedächtnis zusammenfließen.« (I-2, 608)

Selbst wenn er bei Proust das Moment kollektiven Eingedenkens vermißt, so findet Benjamin bei ihm eine Form des Gedächtnisses, die nicht nur echte Erfahrung aufbewahrt, sondern auch mit dem Erwachen verbunden scheint: *die unwillkürliche Erinnerung*.

Die Résumés auf Französisch und auf Englisch, die in der *Zeitschrift für Sozialforschung* die Hauptgedanken des Essays zusammenfassen, beugen allerdings Mißverständnissen vor. Im französischen Résumé heißt es, daß der Erfahrungsmodus, den die Großindustrie und die Informationskultur durchsetzen, »durch Chocks eine Form der Erinnerung fördert, die von Proust als eine ›*mémoire volontaire*‹ der Bergsonschen Erinnerung entgegengesetzt wurde«.<sup>4</sup> Benjamin weist überdies darauf hin, daß die »*mémoire involontaire*«, die *unwillkürliche Erinnerung*, zu verkümmern bestimmt ist (»est vouée à périliter«). Nimmt man das Résumé beim Wort, dann wird hier der Grundgedanke des Kunstwerk-Aufsatzes schlechtweg umgestülpt: die Chocks fördern nur die *willkürliche Erinnerung* und keineswegs das Erwachen, die Vergegenwärtigung der verschütteten Erfahrung.

Im zweiten Kapitel des Essays *Über einige Motive bei Baudelaire* erscheint die »*mémoire involontaire*« deshalb zwar als Gegenkraft gegen das Schrumpfen und Verkümmern der Erfahrung zugunsten des privaten Erlebnisses, doch keineswegs als rettende Lösung. Wie das Erlebnis bleibt sie *zufällig und privat*:

»Und es ist eine Sache des Zufalls, ob wir auf ihn stoßen, ehe wir sterben, oder ob wir ihm nie begegnen« [Proust, *A la recherche du temps perdu*]. Es ist nach Proust dem Zufall anheimgegeben, ob der einzelne von sich selbst ein Bild bekommt, ob er sich seiner Erfahrung bemächtigen kann. In dieser Sache vom Zufall abzuhängen, hat keineswegs etwas Selbstverständliches. Diesen ausweglos privaten Charakter haben die inneren Anliegen des Menschen nicht von Natur. Sie erhalten ihn erst, nachdem sich für die äußeren die Chance vermindert hat, seiner Erfahrung assimiliert zu werden.« (I-2, 610)

In den Notizen zu seinem Aufsatz meint Benjamin noch eindeutiger:

»Was die Erfahrung vor dem Erlebnis auszeichnet ist, daß sie von der Vorstellung einer Kontinuität, einer Folge nicht abzulösen ist.« (I-3, 1183)

Wenn dem so ist, dann kann der Chock als moderner Erfahrungsmodus auf keinen Fall, auch nicht auf *unwillkürliche* Weise, an echte Erfahrung wieder anknüpfen. Zwar greift Benjamin im zweiten Kapitel Gedanken aus seinem Essay über Karl Kraus wieder auf, aber er beschränkt sich auf Kraus' Kritik des Journalismus und erwähnt hier kein einziges Mal das Zitat, dessen chockhafte Wirkung er 1931 der Verkümmern der Erfahrung entgegensetzte.<sup>5</sup>

In den Vorarbeiten verbindet er diese Kritik des Journalismus mit der Kritik an der modernen Kultur der »Zerstreuung« einerseits – einer Kultur, die bereits mit dem Flaneur beginnt – und andererseits mit der Kritik am Historismus als der modernen Form des Geschichtsbewußtseins, die er in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ausführen wird:

»Der Journalismus bemüht sich, die große Masse der Ereignisse aus dem Bereich der Arbeit, in dem sie immer nur eine begrenzte Menge von Zeitungslesern betreffen können, in den des Müßigganges zu transportieren, wo sie in Gestalt der Sensation von allen Zeitungslesern zu konsumieren sind. Ihm kommt es auf ein Erlebnis an, das dem Bewußtsein wie angegossen sitzt. Er stellt fest, daß etwas ein Erlebnis war – im Feuilletonteil ein ›unvergeßliches‹, im politischen Teil des Blatts ein ›historisches‹.« (I-3, 1183 f.)

Dieses »unvergeßliche« historische »Ereignis« ist als ein rein punktuelles das Gegenteil der Tradition. Mit dessen Kult verdrängt die Sensation die Tradition. Anstatt die Sensation durch den Chock des Zitats zu überbieten, verzichtet aber Benjamin hier auf diesen Gestus der »positiven Barbarei« und verweist auf die Erzählung. In ausdrücklicher Anlehnung an seinen Aufsatz *Der Erzähler* bezeichnet er Prousts Werk als einen Versuch, »die Figur des Erzählers zu restaurieren« (I-2, 611). Im Gegensatz zum reinen »An-sich des Geschehenen« (vgl. die 6. These über Rankes »wie es eigentlich gewesen ist«) ist die Erzählung auch der Reflex der Subjektivität des Erzählenden, also – ohne Benjamins hier unverkennbare Hegelsche Begrifflichkeit überzustapazieren – der Ausdruck eines Für-sich, das die kollektive Dimension der anderen Subjekte einschließt:

»Sie senkt [das Geschehene] dem Leben des Berichtenden ein, um es als Erfahrung den Hörern mitzugeben. So haftet an ihr die Spur des Erzählenden wie die Spur der Töpferhand an der Tonschale.« (I-2, 611)

Prousts *Suche nach der verlorenen Zeit* ist auf der Suche nach diesen Spuren, die vom modernen Erlebnis verwischt werden. Sie scheitert: Benjamin wiederholt am Ende seines Kapitels seine Kritik an dem rein privaten und zufälligen Charakter der *mémoire involontaire*,<sup>6</sup> der er das *Eingedenken* entgegensetzt. Er führt ein Motiv ein, das erst das zehnte Kapitel entfalten wird: dasjenige der Gedenktage, das in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* zentral sein wird. Ist echte Erfahrung, wie der Kunstwerk-Aufsatz gezeigt hat, mit der Aura und mit dem Kult verbunden, so bedeuten die Gedenktage jeweils eine Wiederbelebung vergangener Ereignisse, die sich keineswegs im Angesicht des Geschehenen erschöpft, sondern dessen Aura vergegenwärtigt und vor allem zur Trägerin einer Tradition macht, so wie der Erzähler seine Erzählung aktuell und lebendig machen konnte. Ebenso wenig wie das Ereignis – objektiv gesehen – bloß punktuell bleibt, bleibt es – subjektiv – eine bloß individuelle Gelegenheit. Und eben in dem Maße, wie dessen Vergegenwärtigung vorgeschrieben – also »willkürlich« – zu sein scheint, ruft sie dennoch mehr hervor, als auf dem Kalender steht: sie »provozier[t] das Eingedenken zu bestimmten Zeiten und [bleibt] Handhaben desselben auf Lebenszeit. Willkürliches und unwillkürliches Eingedenken verlieren so ihre gegenseitige Ausschließlichkeit.« (I-2, 611) Was Benjamin hier meint, mag die *Shoa* klarmachen.

## II

Die schon zitierte Notiz aus den Vorarbeiten verwies explizit auf Freud: »Die *mémoire involontaire* ist der Erfahrung zugeordnet, nicht dem Erlebnis. (Freud!)« (I-3, 1183)

Im dritten Kapitel bemüht sich Benjamin tatsächlich, seine Theorie des Gedächtnisses auf Freudsche Auffassungen zu gründen, wobei er eingangs einräumt, daß es eher darum geht, »die Fruchtbarkeit derselben für Sachverhalte zu überprüfen, die weit von denen abliegen, die Freud bei seiner Konzeption gegenwärtig gewesen sind« (I-2, 612). Jeder versierte Leser wird in der Tat feststellen können, daß Benja-

mins Rückgriff auf Freud ebenso wie im Kunstwerk-Aufsatz – wie-wohl er hier Freud umständlich mobilisiert – recht ungenau bleibt. Adorno hat es nicht übersehen.<sup>7</sup>

Adorno vermutet, daß eine Theorie des Vergessens das bei Benjamin fehlende Mittelglied ist, das es ermöglichen würde, zwischen der Theorie des Gedächtnisses und einerseits dem Warenfetischismus (der, wie man weiß, im Exposé *Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts* zentral ist), andererseits der *Aktualisierung* einen Zusammenhang herzustellen:

»Man könnte auch sagen: an eine Theorie der Verdinglichung. Denn alle Verdinglichung ist ein Vergessen: Objekte werden dinghaft in dem Augenblick, wo sie festgehalten sind, ohne in allen ihren Stücken aktuell gegenwärtig zu sein, wo etwas von ihnen vergessen ist.«<sup>8</sup>

Will man Benjamins Bezug auf Freud richtig verstehen, dann sollte man von der Auffassung des »Reizschutzes« ausgehen, die Freud 1920 in *Jenseits des Lustprinzips* (der Studie, auf die sich Benjamin beruft) eingeführt hat und die er 1925 in der *Notiz über den Wunderblock*, 1926 in *Hemmung, Symptom und Angst* weiter ausgeführt hat. Benjamin sucht bei Freud eine Bestätigung für seine Behauptung, daß das Bewußtsein vor allem dazu dient, die Chocks zu parieren.<sup>9</sup> Schon im *Entwurf einer wissenschaftlichen Psychologie* hatte Freud 1895 »Quantitätsschirme« postuliert, d. h. eine psychische Instanz oder Funktion, die den psychischen Apparat vor den äußeren Erregungen schützen soll. Der zweiten Topik (*Das Ich und das Es*, 1923) gemäß, nach der »das Ich der durch den direkten Einfluß der Außenwelt [...] veränderte Teil des Es«<sup>10</sup> ist, wird diese Instanz in der *Notiz über den Wunderblock* an der Peripherie des psychischen Apparats angesiedelt, an dem Berührungspunkt zwischen der Außenwelt und dem Erinnerungssystem. Diese räumliche (»topische«) Veranschaulichung liegt der Metapher des Wunderblocks zugrunde, mit deren Hilfe Freud die Aufzeichnung der erlebten Erregungen im psychischen Apparat zu beschreiben versucht. Dabei betont er die Unvereinbarkeit des Bewußtseins und des Gedächtnisses. In *Jenseits des Lustprinzips* macht er geltend, daß das System W-Bw keine neuen Reize empfangen könnte, wenn die Erregungen in ihm fort dauerten. Da man aber nicht annehmen kann, daß sie unbewußt werden, ohne in den Widerspruch zu geraten, unbewußte Prozesse im Bewußten anzunehmen, müssen sie anderswo gespeichert werden.<sup>11</sup>

»Der Wunderblock ist nun schriftfrei und bereit, neue Aufzeichnungen aufzunehmen [...]. Der Block liefert [aber] nicht nur eine immer von neuem verwendbare Aufnahme­fläche wie die Schiefertafel, sondern auch Dauerspuren der Auf­schreibung wie der gewöhnliche Papierblock; er löst das Problem, die beiden Leistungen zu vereinigen, indem er sie auf zwei gesonderte, miteinander verbundene Bestandteile – Systeme – verteilt. [...] Die reizaufnehmende Schicht – das System W-Bw – bildet keine Dauerspuren, die Grundlagen der Erinnerung kommen in anderen, anstoßenden Systemen zustande.« (GW, XIV, 6 f.)

Die Erregungen werden als Erinnerungsspuren in zwei anderen Systemen, den Systemen Ubw und Vbw, gespeichert. Wenn aber Freud in *Jenseits des Lustprinzips* die Ausschließlichkeit des Bewußtseins und des Gedächtnisses auf die Formel bringt, »das Bewußtsein entstehe an Stelle der Erinnerungsspur«<sup>12</sup>, so wirft er nichts anderes auf als das Kernproblem der Psychoanalyse überhaupt: nämlich die Frage, wie die gespeicherten Erinnerungsspuren vergegenwärtigt werden können! Die Antwort hängt – wie Adorno hell­­sichtig bemerkte – zweifelsohne davon ab, wie die Erlebnisse (bzw. Erregungen) *ver­gessen* wurden. Nach Freud soll man zwischen denjenigen unterscheiden, die im Vorbewußten (Vbw) gespeichert wurden, und denjenigen, die ins Unbewußte (Ubw) verdrängt worden sind. Es handelt sich da um nichts Geringeres als um das Anliegen der psychoanalytischen Therapie, dem Freud im Laufe der Jahre mit verschiedenen Ansätzen gerecht zu werden versuchte. 1895 sprach er in den *Studien über Hysterie* von einem willkürlichen Prozeß, oder von einem Prozeß, der zumindest häufig von einem Akt des freien Willens ausgelöst wird. Die zweite Topik, auf welche Benjamin sich beruft, berücksichtigt hingegen den – wenigstens teilweise – unbewußten Charakter der Abwehrreaktionen und der Widerstände, mit denen die Therapie es aufzunehmen hat. Daran knüpft Benjamin an, wenn er in *Über einige Motive bei Baudelaire* die Frage stellt: unter welchen Bedingungen kann die *mémoire involontaire* Erinnerungen wachrufen?

Die Anwendung dieser Frage auf Proust zeigt, wie sehr er sich bemüht, aus der zweiten Freudschen Topik eine neue Theorie der Erinnerung zu gewinnen. Die *mémoire involontaire* versteht er als jene besondere Form der Erinnerung, die nicht nur unbewußt vergessene, sondern auch *unbewußt erlebte* Erlebnisse wachruft. Er vereinfacht zwar diese problematische Zuspitzung, indem er unterstellt, daß gerade diese Erinnerungen umstandslos vergegenwärtigt werden können. Wichtig ist für ihn der Umstand, daß sie ebenso unwillkürlich

wieder präsent werden, wie sie unwillkürlich vergessen wurden. Er kann sich sogar den Mechanismus und Biologismus der zweiten Topik zu eigen machen, um seine Theorie des Chocks energetisch zu begründen:

»Für den lebenden Organismus ist der Reizschutz eine beinahe wichtigere Aufgabe als die Reizaufnahme; er ist mit einem eigenen Energievorrat ausgestattet und muß vor allem bestrebt sein, die besonderen Formen der Energieumsetzung, die in ihm spielen, vor dem gleichmachenden, also zerstörenden Einfluß der über großen, draußen arbeitenden Energien zu bewahren.«<sup>13</sup>

Bei genauerem Hinsehen gerät aber dadurch die Theorie des Chocks in eine untergeordnete Stellung. Aus Freuds Gedankengang zieht Benjamin – wenn auch mit vollem Recht – den etwas verkürzten Schluß, daß das Bewußtsein »dazu dient«, vor den Erregungen zu schützen – einen Schluß, den Freud selbst freilich nie so drastisch formuliert hat, nachdem er den Glauben an den willkürlichen Ursprung der neurotischen Verdrängung (den er 1895 noch teilte) verabschiedet hatte. Darauf läßt sich Benjamin nicht ein. An dieser Stelle findet er bei Reik einen ihm passenden Ausweg: »Die Begriffe Erinnerung und Gedächtnis weisen im Freudschen Essai keinen für den vorliegenden Zusammenhang wesentlichen Bedeutungsunterschied auf.«<sup>14</sup> Nach Reik vergegenwärtigt hingegen die Erinnerung die Erinnerungsspuren, während das Gedächtnis sie zurückhält. Benjamin findet bei Reik eine Bestätigung seiner eigenen Unterscheidung zwischen *Erinnerung* und *Gedächtnis* – einer Unterscheidung, die, wie er in einer Fußnote selber einräumt und wie Adorno vermerkt hat, bei Freud nicht anzutreffen ist.

Die Verbindlichkeit von Benjamins Unternehmen besteht, wie man sieht, weniger in der Stichhaltigkeit seiner Bezüge als in der Konsequenz seiner eigenen Begrifflichkeit.

### III

Die Probe aufs Exempel ist die Anwendung dieses etwas mühsam aufbereiteten begrifflichen Apparats auf Baudelaire selbst. Benjamin spitzt sie zu der Frage zu, ob eine Lyrik des Chocks überhaupt möglich ist, wenn der Chock, die Erregung des Erlebnisses, von dem Bewußtsein pariert werden muß, damit das Subjekt sich bewußt ausspreche:

»Die Frage meldet sich an, wie lyrische Dichtung in einer Erfahrung fundiert sein könnte, der das Chockerlebnis zur Norm geworden ist.« (I-2, 614)

Die *Fleurs du Mal* brechen mit der lyrischen Wiedergabe einer inneren Entwicklung, an die man seit dem 18. Jahrhundert gewöhnt war und die sich über die Romantik hinaus fortgesetzt hatte. Mit seinen *Contemplations*, die er als »Erinnerungen einer Seele« (*mémoires d'une âme*) bezeichnete, hatte Hugo 1856 noch ein Beispiel dieses Genres gegeben. Wie Benjamin es im zehnten Kapitel erinnert, sucht die ganze Baudelaire-Kritik nach der »Vorstellung eines Plans«, einer »geheimen Architektur« (Barbey d'Aurevilly), die die Anordnung der Gedichte bestimmen würde.<sup>15</sup> Benjamin weist diese Spekulationen zurück. In *Zentralpark* meint er:

»Die Struktur der *Fleurs du mal* wird nicht durch irgendwelche ingenüose Anordnung der einzelnen Gedichte, geschweige durch einen geheimen Schlüssel bestimmt; sie liegt in der unnachsichtlichen Ausschließung jeden lyrischen Themas, das nicht von der eigensten leidvollen Erfahrung Baudelaires geprägt war.« (I-2, 658)

Das innere Gesetz der *Fleurs du Mal* ist »die Emanzipation von Erlebnissen« (I-2, 615). Baudelaire wollte und konnte nicht mehr Hugo oder Musset sein, wie es Valéry, auf den sich Benjamin beruft, richtig gesehen hat. Der geheime Schlüssel ist nicht im romantischen Ich zu finden, sondern in der Art und Weise, wie Baudelaire sich dem Chock der Moderne stellt und ihn zum Stilprinzip seiner Lyrik macht. Will sie Baudelaires Dichtung historisch situieren, dann muß die Literaturwissenschaft die radikale Veränderung der Produktions- und Wirkungsbedingungen von Dichtung berücksichtigen. Diese modernen Bedingungen, auf welche Benjamin in *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* und im Schlußkapitel seines Essays eingeht, machen aus der Lyrik ein völlig neues Unternehmen, eine »terra incognita«. Baudelaire folgte nicht der »Vorstellung eines Plans«, sondern »es haben ihm Leerstellen vorgeschwebt, in die er seine Gedichte eingesetzt hat« (I-2, 615). In *Zentralpark* heißt es noch, daß »die wahren Gegenstände an unscheinbarer Stelle zu finden« sind und »einem planvollen zielstrebigem Bemühen nicht erreichbar waren« (I-2, 667). Diese wahren Gegenstände erscheinen – so André Gide – in Form von »Intermittenzen zwischen Bild und Idee, Wort und Sache, in denen die poetische Erregung ihren Sitz vorfinde« (I-2, 617). Gides Formel entspricht wortwörtlich der Benjaminschen Definition der Allegorie

im *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, so daß man sagen kann, daß die Allegorie, obwohl sie im Essay keine ausdrückliche Rolle spielt, von nun an die Revision der Theorie des Chocks implizit begleitet.

Da diese Revision mit Hilfe der Freudschen Theorie der Erinnerung erfolgt, bemüht sich das vierte Kapitel, den Gegensatz von Bewußtsein und Gedächtnis auf Baudelaires Umgang mit den Chocks zu übertragen. Benjamins Denkschema ist, wie Adorno richtig vermerkt hat, dualistisch. Das Gedächtnis, das er meint, ist die unwillkürliche Erinnerung – die einzige, die die Integrität des Erlebten bewahrt und Erfahrung konstituiert. Das Bewußtsein wird hingegen als eine rein punktuelle Funktion verstanden, die an ein besonderes Erlebnis gebunden ist: Die Chockabwehr, in anderen Worten Freuds »Reizschutz«, weist dem Vorfall »eine exakte Zeitstelle im Bewußtsein« an (I-2, 615). Die »Spitzenleistung der Reflexion« (ebd.) besteht gerade darin, das Ereignis auf ein momentanes Erlebnis zu reduzieren und seine Aufnahme im Gedächtnis zu verhindern.

Beim ›traumatophilen‹ Baudelaire (I-2, 616) drückt eine eindringliche Metapher – die des Duells und der Fechtkunst – dieses »Spiel« mit den Chocks aus.<sup>16</sup> Das Spiel bzw. die Kunst des Fechters gleicht dem »ständig auf der Lauer stehenden Bewußtsein«.<sup>17</sup> Dieses Spiel entspricht den Lebensbedingungen des modernen Individuums.

»Das Bild des Fechters läßt sich aus [der Menge] entziffern: die Stöße, welche er austeilt, sind bestimmt, ihm durch die Menge den Weg zu bahnen.« (I-2, 618)<sup>18</sup>

Bei Baudelaire wird aber die Großstadtmenge nicht realistisch veranschaulicht, sondern sie »ist seinem Schaffen als verborgene Figur eingepreßt« (I-2, 618), sie schlägt sich in einer poetischen Chiffre nieder: im Kampf des Dichters mit den Wörtern bzw. um oder gegen sie.

»Die Masse ist bei Baudelaire derart innerlich, daß man ihre Schilderung bei ihm vergebens sucht. So trifft man seine wichtigsten Gegenstände kaum jemals in der Gestalt von Beschreibungen. [...] Man wird sich sowohl in den ›Fleurs du mal‹ wie im ›Spleen de Paris‹ umsonst nach einem Gegenstück zu den Gemälden der Stadt umsehen, in denen Victor Hugo Meister war.« (I-2, 621)

In dem Gedicht »Die Sonne«, das Benjamin zitiert, stellt die Menge der Wörter, über die der Dichter durch sein »phantastisches Gefecht« (»*fantasque escrime*«) Herr zu sein versucht, eine solche Chiffre dar. Benjamin interpretiert die Gedichte des *Spleen de Paris* als die Suche nach einer Ausdrucksform, die im sprachlichen Medium selbst ein for-

males Äquivalent des Chock-Erlebnisses und seiner Bewältigung bilden würde. Dabei entgeht ihm nicht, daß Baudelaire sich von seinen Gedichten *in Prosa* »das Wunderwerk einer poetischen Prosa« versprach, die »musikalisch ohne Rhythmus und Reim [...], geschmeidig und spröde genug [wäre], um sich den lyrischen Regungen der Seele, den Wellenbewegungen der Träumerei, den Chocks des Bewußtseins anzupassen« (I-2, 617 f.). Im Gegensatz zur Lyrik, die die Zerrissenheit des modernen Subjekts ausdrückt und mit Baudelaire an ihre Grenzen gelangt, würde das Wunder dieser erträumten poetischen *Prosa* in der Moderne das Erbe der *Erzählung* antreten können. Sie würde das vollziehen, was der Flaneur nur phantasmagorisch erreicht: »in den Riesenstädten mit dem Geflecht ihrer zahllosen einander durchkreuzenden Beziehungen zu Hause« sein (so Baudelaire, von Benjamin zitiert; I-2, 618). In der Menge selbst zu Hause sein und die Großstadt wieder zu einer Heimat, zu einer Idylle (einer »Landschaft«) oder einem Interieur (»Stube«) machen: so beschrieb Benjamin das Ideal des Flaneurs im Kapitel »Baudelaire oder die Straßen von Paris« seines *Exposés Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*:

»Die Menge ist der Schleier, durch den hindurch dem Flaneur die gewohnte Stadt als Phantasmagorie winkt. In ihr ist sie bald Landschaft, bald Stube.« (V-1, 54)

Der Typ des Flaneurs entspringt aus einer gelungenen Chockabwehr. Der Mann in der Menge ist nämlich kein Flaneur, solange er die Chocks nicht zu parieren weiß. Will man den Flaneur in der Freud'schen Topik situieren, die sich Benjamin in diesem Essay zu eigen macht, dann entspricht sein Verhalten genau der Funktion des Systems W-Bw. Wie alle Phantasmagorien und phantasmagorischen Typen ist der Flaneur ein Übergangsphänomen: er steht auf der Schwelle zwischen zwei Welten, zwischen denen er zögert und die er phantasmagorisch vereint (»Dialektik im Stillstand«). Die Spannung, die er phantasmagorisch »löst«, zeigt den Punkt an, wo entschieden werden müßte, was *Erlebnis* bleiben wird und was wieder *Erfahrung* werden könnte. Er hält die Entscheidung in der Schwebe, sucht nach »Leerstellen« und weigert sich, »barbarisch« die Individualität des privaten Innenlebens ganz aufzuopfern. Daraus folgt freilich, daß er doppelt zu einem Außenseiter wird: sowohl für die Verteidiger der privaten Sphäre wie auch für die Massen.

In *Zentralpark* charakterisiert ein Fragment die Art und Weise, wie der Flaneur mit der Zeit umgeht, als einen Protest gegen die Zeitlichkeit der industriellen Produktion:

»Das Tempo des Flaneurs ist mit dem Tempo der Menge, wie es bei Poe geschildert wird, zu konfrontieren. Es stellt einen Protest gegen dieses dar [...]. Die Langeweile im Produktionsprozeß entsteht mit seiner Beschleunigung (durch die Maschinen). Der Flaneur protestiert mit seiner ostentativen Gelassenheit gegen den Produktionsprozeß.« (I-2, 679)

Weder Poe noch Baudelaire hatten allerdings die geringste Ahnung von der industriellen Arbeitsweise (I-2, 632). Diese hat sich dennoch auf chiffrierte Weise einem Baudelaire'schen Motiv eingeprägt, dem des Spiels, das es Benjamin ermöglicht, die Verhaltensweisen, die Baudelaire fasziniert haben, mit den Gebärden der industriellen Arbeit in Verbindung zu bringen:

»Auch dessen vom automatischen Arbeitsgang ausgelöste Gebärde erscheint im Spiel, das nicht ohne den geschwinden Handgriff zustande kommt, welcher den Einsatz macht oder die Karte aufnimmt. Was der Ruck in der Bewegung der Maschinerie, ist im Hasardspiel der sogenannte coup. Der Handgriff des Arbeiters an der Maschine ist gerade dadurch mit dem vorhergehenden ohne Zusammenhang, daß er dessen strikte Wiederholung darstellt.« (I-2, 633)

Die Verwandtschaft beruht auf einem ähnlichen Verhältnis zur Zeit. Wie diejenigen des Arbeiters sind die Gebärden des Spielers »reflektorisch« (I-2, 634). Seinem Rekurs auf Freud gemäß bemüht sich Benjamin, diese Analogie durch die Theorie des Bewußtseins und des Gedächtnisses zu begründen. Da das System W-Bw in erster Linie dazu dient, die Chocks abzuwehren, führt dies ihn dazu, *Reflexion* und *Reflexbewegung* gleichzusetzen. Ein kurzer Hinweis auf Bergson fügt hinzu, daß diese Bewußtseinsform mit jeglichem Gedächtnis unvereinbar ist (eine Fußnote [I-2, 635] sagt noch eindeutiger: »Das Spiel setzt die Ordnungen der Erfahrung außer Kraft«) und daß der reflektorische Charakter ihrer Gebärden die Spieler zu Automaten macht und ihre Subjektivität auflöst.

Der Spieler gehört zu den »modernen Heroen«, zu »dem Schauspiel, in dem Baudelaire das Heroische sehen wollte, >wie es unsere Epoche zu eigen hat« (I-2, 634). Mit dem Fechter, dem Dandy, der Prostituierten ist er eine der emblematischen Figuren der Moderne, eine >der Tausende[n] unregelter Existenzen, die in den Souterrains einer großen Stadt zuhause sind« (ebd.).

Was alle diese Figuren auszeichnet, ist ein besonderes Verhältnis zur Raumzeit der Großstadt. Der Flaneur »läßt sich Zeit«; er spaziert in den Passagen im Tempo einer an der Leine geführten Schildkröte und isoliert sich somit von der herrschenden Zeitlichkeit. Das Ende des neunten Kapitels ist dem besonderen Verhältnis des Spielers zur Zeit gewidmet. Der Methode gemäß, die alle Kapitel des *Exposés Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* strukturiert, macht Benjamin an ihm wie am Flaneur einen Widerspruch offenbar: Er will gewinnen und verschreibt zu diesem Zweck sein ganzes Verhalten einer kontinuierlichen Zeit; erreicht er den Zweck, nach dem er strebt, dann »ist der erfüllte Wunsch die Krone, welche der Erfahrung beschieden ist« (I-2, 635). Die Erfüllung hängt aber vom Zufall ab, vom geglückten Coup. Sie ist immer augenblicklich; die Spieler sind »dem Gang der Sekunden ausgeliefert« (I-2, 636). An dieser Stelle greift Benjamin implizit auf die Kategorien der Nähe und der Ferne zurück, die der Interpretation des Zerfalls der Aura im Kunstwerk-Aufsatz zugrundelagen, und wendet sie auf das Verhältnis zur Zeit an. Wie bei der dialektischen Interpretation des Chock-Erlebnisses im Kunstwerk-Aufsatz versucht er, dem Chock des erlebten Augenblicks das Modell einer Erfahrung abzugewinnen, die man im Hinblick auf die Thesen *Über den Begriff der Geschichte* eine messianische nennen kann: die Erfahrung dessen, was jederzeit »das Nächste« ist, die jederzeit bevorstehende Erfüllung bzw. Erlösung – »die Elfenbeinkugel, die da ins *nächste* Fach rollt, die *nächste* Karte, die da zuoberst liegt« (I-2, 635).<sup>19</sup> Die dialektische Spannung und die Zweideutigkeit des Spiels besteht freilich darin, daß es, wie die Lohnarbeit, immer wieder von vorne anfangen muß, also eine ewige Wiederkehr des Immergleichen darstellt (I-2, 636). In diesem Sinn kann von der »Hölle des Spiels« die Rede sein. »In einem anderen Text<sup>20</sup> vertritt die Stelle der hier gedachten Sekunde der Satan selbst« (ebd.). Nach dem 35. Stück von *Zentralpark* ist »die Hölle [...] nichts, was uns bevorstünde – sondern *dieses Leben hier*« (I-2, 683). Solange es »so weiter geht« (ebd.), kann nichts vollendet werden. Die Erlösung von der Hölle kann für die Moderne, die der Spieler emblematisch verkörpert, die Form eines langfristigen Fortschreitens zu einem fernen Ziel nicht mehr annehmen<sup>21</sup>, sondern nur noch als das plötzliche Umschlagen der Hölle in die Katastrophe sich ereignen. Jeder von diesen identischen Augenblicken kann der letzte sein, der »Tag der vollendeten Zeit« (I-2, 637).

Das 22. Stück von *Zentralpark* faßt diesen Gedanken folgendermaßen zusammen:

»Baudelaires Dichtung bringt das Neue am Immerwiedergleichen und das Immerwiedergleiche am Neuen in Erscheinung.« (I-2, 673)

Dieser Umschwung ist aber erst am Extrem der Hölle möglich, da, wo sie unwiderstehlich ihrem eigenen Untergang entgegenläuft:

»Das Ideal des chockförmigen Erlebnisses ist die Katastrophe. So im Spiel, wo der Verlierende durch immer größere Einsätze, [die] das Verlorene retten sollen, dem Ruin zusteuert.« (I-3, 1182)

#### IV

»Hasardspiel, Flanieren, Sammeln – Betätigungen, die gegen den spleen eingesetzt werden.« (I-2, 668)

Das zehnte Kapitel, das wohl als das wichtigste des Essays anzusehen ist, verallgemeinert diesen Gedanken und spricht von dem »Zusammenbruch [...], dessen er [Baudelaire], als ein Moderner, Zeuge war« (I-2, 638). Der Dichter nimmt nämlich am Spiele nicht teil, wiewohl er sich mit dem Spieler identifiziert, der, wie er, »auch ein um seine Erfahrung betrogener Mann, ein Moderner« ist (I-2, 636). Bei ihm findet Benjamin ein Modell, das mit seiner neuen Theorie des Gedächtnisses übereinstimmt. Baudelaires Kategorien des Spleen, des Ideals und der *correspondances* entsprechen in etwa dem Verhältnis zwischen der unmöglich gewordenen, vom Erlebnis ausgerotteten Erinnerung an die Tradition, dem rein punktuellen Bewußtsein, das sich in rasch aufeinanderfolgenden Chocks, in Sekundenaufnahmen auflöst, und dem Eingedenken, das allein imstande wäre, das im Gedächtnis Verschüttete zu vergegenwärtigen.

Auch das Eingedenken ist ein augenblickliches Ereignis. Indem er sich auf Prousts Interpretation von Baudelaire bezieht, knüpft hier Benjamin an seine Überlegungen über Prousts *madeleine* und die *mémoire involontaire* wieder an. Nicht von ungefähr spricht Proust in seinem Aufsatz vom Jahre 1921 »A propos de Baudelaire« von dem »étrange sectionnement du temps«, der merkwürdigen Zerlegung der Zeit, die Baudelaires Werk eigen ist:

»Nur wenige seltene Tage tun sich auf; es sind bedeutende. So versteht man, warum Wendungen wie ›wenn eines Abends‹ und ähnliche bei ihm häufig sind«. <sup>22</sup>

Obwohl sie sich »aus der Zeit herausheben« (ebd.), unterscheiden sich diese Tage des Eingedenkens grundsätzlich von bloßen Erlebnissen: »Sie sind von keinem Erlebnis gezeichnet« (ebd.). Sie beziehen nicht ihren Sinn, ihren Inhalt, von dem Augenblick ihres Eintretens, sondern von dem, an den sie erinnern – von jenem fernen vergangenen Augenblick, den sie aktualisieren, indem sie seiner gedenken. Sie sind *kultischer* Natur (I-2, 638) und haben als solche an der Aura und an der Tradition Anteil. Die *Correspondances* sind, wie Benjamin anmerkt, »Gemeingut der Mystiker« (ebd.); im Gegensatz zur verkümmerten, dissoziierten modernen »Erfahrung« bietet ihr synästhetischer Charakter wieder die Fülle einer unverkürzten Erfahrung, in der alle Sinne miteinander harmonieren: »Les parfums, les couleurs et les sons se répondent«. Das Gedicht »Le goût du néant« drückt hingegen die Dissoziation der Sinne aus; »Le printemps adorable a perdu son odeur«: die Geruchswahrnehmung erscheint als Refugium der verlorenen Erfahrung und der unwillkürlichen Erinnerung. <sup>23</sup>

Für den modernen Menschen stellen die Korrespondenzen eine Erfahrung wieder her, oder zumindest die Erinnerung an eine Erfahrung, wie sie in der »vie antérieure«, in der Zeit vor der Dissoziation möglich gewesen ist – eine vorgeschichtliche Erfahrung (I-2, 639). Diese Erfahrung ist der historischen Zeit und der Krise, der Entzweiung, die von der Moderne zur *Zerstreuung* gesteigert wird, enthoben (I-2, 638). Im dritten Stück von *Zentralpark* wird damit eine Frage verbunden, die jeder Leser von Baudelaire sich einmal gestellt hat: Wie ist der auffällige Widerspruch zwischen der Theorie der natürlichen Korrespondenzen und Baudelaires provokativer Absage an die Natur aufzulösen? (I-2, 658). <sup>24</sup> Dieser Widerspruch ist nur dann aufzulösen, wenn die Absage an die Natur einer bewußten Strategie entspricht, die bei der Darstellung der extremsten modernen Formen der Entfremdung und Entzweiung das Unheil steigert, um den Rückfall der Moderne in die Naturgeschichte aufzuzeigen und das Umschlagen der Hölle in die erlösende Katastrophe herbeizuführen. Diese Strategie heißt in den Schriften aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre »positive Barbarei«; in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*

heißt sie Messianismus;<sup>25</sup> im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* war sie dem allegorischen Blick eigen.

Selbst wenn die *vie antérieure* Nostalgie hervorruft, »Heimweh« (I-2, 640), unterscheidet sich Baudelaires Unternehmen grundsätzlich von dem »restaurativen Willen Prousts«, der »in den Schranken der irdischen Existenz«, im Humanen, ja, wie wir gesehen haben, im Privaten, befangen bleibt. Es »schießt darüber hinaus«, ist »ursprünglicher und machtvoller« – *Zentralpark* sagt: heroisch.

»Der heroische Tenor der Baudelaireschen Inspiration stellt sich darin dar, daß bei ihm die Erinnerung zu gunsten des Andenkens ganz zurücktritt. Es gibt bei ihm auffallend wenig ›Kindheitserinnerungen‹.« (I-2, 690)

In diesem Zusammenhang gebraucht Benjamin zum ersten und einzigen Mal das Wort »Allegorie«, ohne es besonders hervorzuheben: »Das ›Recueillement‹ zeichnet gegen den tiefen Himmel die Allegorien der alten Jahre ab« (I-2, 640).

Der Kontext läßt aber über das besondere Gewicht dieser vereinzelt Erwähnung kein Zweifel bestehen: Was die Stärke der Baudelaireschen Position ausmacht, ist die »unergründliche Trostlosigkeit« des allegorischen Blicks, das Wissen um die Unwirksamkeit jeglichen Trosts (I-2, 641 f.). Das ersehnte Ideal regt nur das Erinnerungsvermögen an; es lindert nicht den Spleen, den er vielmehr zum Zorn steigert, zur »*rogne*«. Baudelaire ist über das ganze Menschengeschlecht erzürnt, »*en rogne*« – weshalb Barbey d'Aurevilly, den Benjamin zitiert, ihn »einen Timon mit dem Genie des Archilochus« genannt hat, das heißt ein Misanthrop, der wie der Erfinder des jambischen Metrums sich sein eigenes Ventil schafft.

Dem »heroischen« Gestus der Baudelaireschen Erinnerung versucht Benjamin das Denkmodell einer messianischen Rettung der Erfahrung abzugewinnen, die zugleich das Chock-Erlebnis und die *mémoire involontaire* über ihre Grenzen hinaustreiben würde:

»Im spleen ist die Zeit verdinglicht; die Minuten decken den Menschen wie Flocken zu. Diese Zeit ist geschichtslos, wie die der *mémoire involontaire*. Aber im spleen ist die Zeitwahrnehmung übernatürlich geschärft; jede Sekunde findet das Bewußtsein auf dem Plan, um ihren Chock abzufangen.« (I-2, 642)

Selbstverständlich soll diese Deutung mit den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* in Verbindung gebracht werden, die, wie man annehmen darf, parallel entstanden sind. Sie stimmt überein mit deren

Gegenüberstellung der homogenen und leeren Zeit der Uhren, die nur eine unterschiedslose Dauer formalisieren, und den Gedenktagen, an denen die Zeit einhält und durch welche, wie das 6. Stück von *Zentralpark* sagt, Jahreszahlen wieder ihre »Physiognomie« bekommen (I-2, 661). Das Eingedenken, das den zeitlichen Ablauf unterbricht und aufhält, hält, wie Benjamin es im Wortschatz seines *Ursprung des deutschen Trauerspiels* ausdrückt, »die auseinandergesprengten Bestandstücke echter historischer Erfahrung in Händen« (I-2, 643). Es entwirft ein radikal neues Erfahrungsmodell, das Benjamin, seine Kritik an der Bergsonschen Zeitphilosophie radikalisierend, der »durée« entgegensetzt, die Bergson lediglich gegen die Zeitlichkeit der aufeinanderfolgenden Augenblicke bzw. Ereignisse ausspielt und die dazu tendiert, sich jenseits aller Geschichte zu flüchten. Der Spleen ist hingegen der Blick des Schwermütigen, der mit Schrecken die Erde »in einen bloßen Naturzustand« zurückfallen sieht (I-2, 643). Für diesen Blick ist die Spannung zwischen Geschichte und Vorgeschichte unüberwindbar:

»Die entscheidende Grundlage für Baudelaires Produktion ist das Spannungsverhältnis, in dem bei ihm eine aufs höchste gesteigerte Sensitivität zu einer aufs höchste konzentrierten Kontemplation steht. Es reflektiert sich theoretisch in der Lehre von den correspondances und der Lehre von der Allegorie.« (I-2, 674)

Durch einen Vergleich zwischen Baudelaire (*Spleen et idéal*, XXIV) und Goethe (»Selige Sehnsucht«) macht Benjamin klar, wie bei Baudelaire die Spannung zwischen dem Spleen und dem Ideal bei allen »Korrespondenzen« in keiner Aura zur Ruhe kommt. Der Blick des »spleenétique« begegnet ja nur »Augen, [denen] das Vermögen zu blicken verloren gegangen ist« (I-2, 648). Freilich verleiht ihnen das Ideal eine um so stärkere erotische Ausstrahlungskraft, als sie sich dem Kontakt entziehen – eine *auratische* Ausstrahlungskraft also, da das Nahe fern bleibt. Wie widersprüchlich es auch immer scheinen mag, besteht das dialektische Unternehmen des elften Kapitels darin, der Verdinglichung selbst die Erlösung abzugewinnen, so wie Baudelaire den Blüten des Unheils das Heil abgewinnen wollte.

Die Figur der Prostituierten, der Hure, ist die extreme, und deshalb entscheidende, Verkörperung dieses Versuchs. Ihr Blick ist anscheinend leer, allen Erlebnissen gegenüber gleichgültig, drückt nichts aus. Aber er »verweilt am Horizont wie der des Raubtiers«. Er ist am Chock geschult, achtet auf die Passanten und auf die Polizeibeamten.

Kein Benjamin-Leser kann die Verwandtschaft zwischen diesem Blick und dem des Tigers, der in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* den revolutionären Augenblick versinnbildlicht, übersehen. In seinem Brief vom 16. April 1938, in dem er Horkheimer die Intention seines Baudelaire-Buchs erklärt, hat Benjamin auf die Bedeutung hingewiesen, die er der emblematischen Figur der Prostituierten beimißt; die Hure ist die »die allegorische Anschauung am vollkommensten erfüllende Ware. Die Zerstreuung des allegorischen Scheins ist in dieser Erfüllung angelegt.« (I-3, 1074) Sie verkörpert allegorisch den höchsten Grad der Entfremdung und zugleich die Möglichkeit ihrer Überwindung.

Dieser dialektischen Umkehrung sind zahlreiche Fragmente von *Zentralpark* gewidmet. Während der Melancholiker, der »*spleen-étique*«, angesichts der Ruinen erstarrt und zum Allegoriker wird, indem er sich in die Betrachtung der Bruchstücke vertieft (vgl. <28>, I-2, 676)<sup>26</sup>, stellt die Hure »den blutigen Apparat der Zerstörung« selbst dar:

»Die Frau bei Baudelaire: das kostbarste Beutestück im ›Triumph der Allegorie‹ – das Leben, welches den Tod bedeutet. Diese Qualität eignet am unabdinglichsten der Hure. Sie ist das einzige, was man ihr nicht abhandeln kann und für Baudelaire kommt es nur darauf an« (I-2, 667)<sup>27</sup>

»L'appareil sanglant de la Destruction« – das ist der verstreute Hausrat, der – in der innersten Kammer der Dichtung von Baudelaire – zu Füßen der Hure liegt, die alle Vollmachten der barocken Allegorie geerbt hat.« (I-2, 676)

Die Frage, die Benjamin an Baudelaire's Dichtung richtet, lautet: Wie kann der moderne Allegoriker seinen Schrecken in einen erlösenden Chock umkehren, dessen destruktiver Gestus die erstarrte verdinglichte Welt durchbrechen würde? Damit er aus den Korrespondenzen erwache und gegen die »Naturgeschichte« wieder die Initiative ergreife, muß die Spannung zwischen dem Spleen und dem Ideal, die für die *correspondances* in ähnlichem Maße konstitutiv ist, wie sie es für die Allegorie war, aufgelöst werden. Erst dann wird die »Dialektik im Stillstand« wieder in Bewegung gebracht.

Der Spleen ist die moderne Variante des *taedium vitae* der Alten. Modern ist sie, weil ihr »Ferment« die Entfremdung ist (<4>, I-2, 659), die bei Baudelaire das »*tête-à-tête sombre et limpide*«, das zugleich düstere und ungetrübte Tête-à-tête des Subjekts mit sich selbst zum Ausdruck bringt (ebd.). Während die barocke Allegorie die

Leiche nur von außen sieht, sieht der moderne Allegoriker sie auch von innen (<36>, I-2, 684). Was die moderne Allegorie kennzeichnet, ist also die Verinnerlichung des vernichtenden Blicks: »Wenn Baudelaire die Verworfenheit und das Laster schildert, so begreift er sich immer mit ein.« (<43>, I-2, 689) Daraus erklärt sich, daß für den modernen Melancholiker das Andenken die barocke Leiche ersetzt hat:

»Die Melancholie enthält [...] im neunzehnten Jahrhundert einen andern Charakter als im siebzehnten. Die Schlüsselfigur der frühen Allegorie ist die Leiche. Die Schlüsselfigur der späten Allegorie ist das ›Andenken‹. Das ›Andenken‹ ist das Schema der Verwandlung der Ware ins Objekt des Sammlers. Die Correspondances sind der Sache nach die unendlich vielfachen Anklänge jeden Andenkens an die andern. ›J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans.‹« (I-2, 689)

Die Modernität der Baudelaireschen Allegorie rührt auch daher, daß Baudelaire der christlichen Weltanschauung mit ihrem Wissen um die Hinfälligkeit, Lasterhaftigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge nicht mehr beipflichten konnte. Sind auch für ihn die Allegorien die Stationen auf dem Passionsweg des Allegorikers (<10>, I-2, 663), so findet sich Baudelaire mit dem Gedanken nicht ab, daß alles Irdische nur Schein ist, er stellt vielmehr das Kunstmittel der Allegorie in den Dienst der Scheinlosigkeit und des Zerfalls der Aura. Am Schein und an der Aura entzündet sich seine »*rogne*«; Baudelaires Allegorien sind »Stätten, an denen Baudelaire seinen Zerstörungstrieb büßte« (<18>, I-2, 669).

»Die Allegorie Baudelaires trägt – im Gegensatz zur barocken – die Spuren des Ingrimms, welcher von nöten war, um in diese Welt einzubrechen, ihre harmonischen Gebilde in Trümmer zu legen.« (I-2, 671)

Diese Zerstörungswut macht potentiell aus dem Grübler den aktiven Vollzieher der Umkehrung. Ist doch der Spleen »das Gefühl, das der Katastrophe in Permanenz entspricht« (<5>, I-2, 660).

Aber der allegorische Blick des Spleens, wie sehr er auch die »Auslöschung des Scheins« und den Zerfall der Aura bewirkt, ist auch bemüht, aus dem Bösen Blumen zu gewinnen und das Häßliche zu »re-auratisieren«: In der Leiche sieht er »*l'élégance sans nom de l'humaine armature*« (*Les Fleurs du Mal*, »Danse macabre«, vgl. *Zentralpark* <10>, I-2, 663). Der Moderne versucht er die Aura der Antike wieder zu verleihen. »Der spleen legt Jahrhunderte zwischen den gegenwärtigen und den eben gelebten Augenblick. Er ist es, der unermüdlich ›Antike‹ herstellt.« (<7>, I-2, 661) Das macht seine Ver-

wandtschaft mit der Allegorie aus, die ja »am bleibendsten dort angesiedelt [ist], wo Vergänglichkeit und Ewigkeit am nächsten zusammenstoßen« (I-1, 397). Potentiell verwandelt er Chock-Erlebnisse, die er in den Dienst der Zerstörung des Scheins stellt, in die Wiederherstellung einer Tradition, einer Erfahrung.

Man kennt den berühmten Ausspruch Baudelaires: »Die Moderne bezeichnet eine Epoche; sie bezeichnet zugleich die Kraft, die in dieser Epoche am Werke ist, der Antike sie anverwandelt.«<sup>28</sup> Benjamin hat ihn in *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* einer möglicherweise einseitigen und verfälschenden,<sup>29</sup> jedenfalls vernichtenden Kritik unterzogen:

»Zusammengefaßt nimmt sich die Doktrin folgendermaßen aus: ›Am Schönen wirken ein ewiges, unveränderliches ... und ein relatives, bedingtes Element zusammen. Dieses letzte ... wird von der Epoche, der Mode, der Moral, den Leidenschaften gestellt. Ohne dieses zweite Element ... wäre das erste nicht assimilierbar‹. Man kann nicht sagen, daß das in die Tiefe geht. Die Theorie der modernen Kunst ist in Baudelaires Ansicht von der Moderne der schwächste Punkt.« (I-2, 585)

Baudelaire steigert zwar die Spannung zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit, doch nicht bis zu dem Punkt, wo sie dialektisch umschlagen könnte. Deswegen hält Benjamin an ihr fest: »Das Widerspiel zwischen Antike und Moderne ist aus dem pragmatischen Zusammenhange, in dem es bei Baudelaire auftritt, in den allegorischen zu überführen.« (<7>, I-2, 661) Baudelaires Umgang mit dieser Spannung bleibt »pragmatisch«; sie erzeugt nur Korrespondenzen:

»Die Korrespondenz zwischen Antike und Moderne ist die einzige konstruktive Geschichtskonzeption bei Baudelaire. Sie schloß eine dialektische mehr aus als sie sie beinhaltet.« (I-2, 678)

Das Essay *Über einige Motive bei Baudelaire* erweist sich also als ein recht umständlicher Versuch, durch eine differenziertere Theorie der Erinnerung aus der Sackgasse der im Kunstwerk-Aufsatz erörterten Ästhetik des Chocks herauszukommen. Wenn er weder die These vom Verfall der Aura noch die positive Barbarei aufgibt, so war sich Benjamin 1939 dessen voll bewußt, daß seine Utopie der neuen Medien an ihrem Anspruch, den Faschismus mit seinen eigenen Waffen zu besiegen, gescheitert war. Das Ergebnis der Baudelaire-Deutung könnte auf folgende Formel gebracht werden, die den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* zugrundeliegt: Solange das

Eingedenken nicht eintritt, darf die allegorische Spannung nicht nachlassen. Der allegorische Blick allein vermag die Phantasmagorien zu entlarven und die Hoffnung auf Erlösung wachzuhalten. Dabei mag er den Chock in seinen Dienst stellen, aber weder der Chock noch die *mémoire involontaire* – letztere, weil sie ebenfalls ein Erlebnis ist und privat bleibt – vermögen die erlösende Katastrophe herbeizuführen.

<sup>N</sup>achweise und Anmerkungen

- 1 Vgl. Adornos Brief an Benjamin vom 18.3.1936, zit. in Walter Benjamin: Gesammelte Schriften (Werkausgabe), Frankfurt a. M., 1980, I-3, S. 1003-1005. Adornos unter dem Pseudonym Hektor Rottweiler veröffentlichter Essay »Über Jazz« erschien in derselben Nummer der Zeitschrift für Sozialforschung (Jg. V, 1936) wie die französische Fassung von Benjamins Kunstwerk-Aufsatz (»L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée«). Adorno versucht die Ambivalenz des Jazz bloßzulegen, der »eine Flucht aus der Welt der Waren in die Welt der Waren« darstellt und dessen archaische Züge einer modernen psychologischen Regression entsprechen. Das Fazit seiner Kritik könnte mit dem Schlußsatz des 1953 in *Merkur* veröffentlichten und in *Prismen* wiederaufgenommenen Aufsatzes »Zeitlose Mode. Zum Jazz« zusammengefaßt werden: »Jazz ist die falsche Liquidation der Kunst: anstatt daß die Utopie sich verwirklichte, verschwindet sie aus dem Bilde« (Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd 10-1, Frankfurt a. M., 1977, S. 137).
- 2 Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, a. a. O. Im folgenden werden alle Verweise auf Benjamins Gesammelte Schriften in Klammern angegeben.
- 3 Das französische Résumé für die *Zeitschrift für Sozialforschung* faßt die Beziehung von Prousts »unwillkürlicher Erinnerung« auf Bergsons Theorie des Gedächtnisses wie folgt zusammen: »La théorie de la mémoire telle qu'elle a été développée dans *Matière et mémoire* se rattache à un type d'expérience qui, au cours du XIXème siècle a subi des atteintes profondes. Bergson tend, grâce à la catégorie de la mémoire, de restaurer le concept d'une expérience authentique. Cette expérience authentique existe en fonction de la tradition et s'oppose ainsi aux modes habituelles d'expérience propres à l'époque de la grande industrie. Proust a défini la mémoire bergsonienne comme une mémoire involontaire; en son nom il avait essayé de reconstruire la forme de la narration« (Zeitschrift für Sozialforschung, hg. von Max Horkheimer, Jahrgang 8 [1939-1940], S. 90).
- 4 Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang 8 (1939-1940), S. 90 f. (Hervorhebung G. R.)
- 5 Vgl. I-2, 610 f.

- <sup>6</sup> »Proust unternahm das mit großartiger Konsequenz. Er geriet dabei von Anfang an in eine elementare Aufgabe: von der eigenen Kindheit Bericht zugeben. Er ermaß ihre ganze Schwierigkeit, indem er es als Sache des Zufalls darstellt, ob sie überhaupt lösbar sei. Im Zusammenhange dieser Betrachtungen prägt er den Begriff der *mémoire involontaire*« (I-2, 611).
- <sup>7</sup> Vgl. Adornos Brief an Benjamin vom 29. Februar 1940, abgedruckt in Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a. a. O., I-3, 1131.
- <sup>8</sup> Ebd.
- <sup>9</sup> Vgl. »Es [das Bewußtsein] hätte als Reizschutz aufzutreten« (I-2, 613).
- <sup>10</sup> Freud, *Gesammelte Werke*, London, Imago Publishing Co. 1940-1952, Bd. XIII, S. 252. Im folgenden abgekürzt zitiert: GW, Bd. u. Seite.
- <sup>11</sup> Vgl. GW XIII, 24. Benjamin bezieht sich auf diese Stelle in der Fußnote 7 (I2, 612).
- <sup>12</sup> GW XIII, 25; vgl. bei Benjamin die Fußnote 5 (I-2, 612).
- <sup>13</sup> *Jenseits des Lustprinzips*, von Benjamin zitiert, (I-2, 613).
- <sup>14</sup> I-2, 612, Fußnote.
- <sup>15</sup> »Wenn es eine geheime Architektur dieses Buches, der viele Spekulationen gewidmet worden sind, wirklich gibt [...]« (I-2, 638).
- <sup>16</sup> Vgl. die Zitate aus dem »*Peintre de la vie moderne*« und aus dem Gedicht »*Le Soleil*« (I-2, 616 f.).
- <sup>17</sup> »*La conscience perpétuellement aux aguets*« (Französisches Résumé in der Zeitschrift für Sozialforschung, a. a. O., S. 90 f.).
- <sup>18</sup> Das französische Résumé erklärt: »*Par l'image de l'écrivain, Baudelaire qui, en flânant, était habitué d'être coudoyé par les foules des rues, s'identifie à l'homme qui pare aux chocs*« (I-3, 1188).
- <sup>19</sup> Von Benjamin hervorgehoben.
- <sup>20</sup> Benjamin meint das Gedicht »*Le Jeu*«.
- <sup>21</sup> »Es ist sehr wichtig, daß das Neue bei Baudelaire keinerlei Beitrag zum Fortschritt leistet« (*Zentralpark*, I-2, 687).
- <sup>22</sup> Proust: »*A propos de Baudelaire*«, in: *Nouvelle Revue Française*, tome 16, 1921, S. 652 – von Benjamin übersetzt (I-2, 637).
- <sup>23</sup> Vgl. I-2, 641. Bekanntlich spielt der Geruch in Baudelaires Lyrik eine sehr große Rolle: vgl. u. a. die Gedichte »*Parfum exotique*« (*Spleen et idéal*, XXII), »*La chevelure*« (XXIII) und das Gedicht in Prosa aus dem *Spleen de Paris* über dasselbe Thema (XXII).
- <sup>24</sup> »Widerspruch zwischen der Theorie der natürlichen Korrespondenzen und der Absage an die Natur. Wie ist er aufzulösen« (I-2, 658).
- <sup>25</sup> Schon im Aufsatz über Karl Kraus nimmt sie einen messianisch-apokalyptischen Charakter an.
- <sup>26</sup> »Der Grübler, dessen Blick, aufgeschreckt, auf das Bruchstück in seiner Hand fällt, wird zum Allegoriker« (I-2, 676).
- <sup>27</sup> Man kann als Beispiel das Gedicht »*Une martyre*« (*Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard 1961, S. 105 f.) heranziehen, auf welches Benjamin in seinen Vorarbeiten eingeht: »Das Gedicht ›*Une martyre*‹ steht im Werk Baudelaires an zentraler Stelle [mit ›*La destruction*‹ eröffnet dieses Gedicht den Zyklus der ›*Fleurs du mal*‹ in der so betitelten Gedichtsammlung, G.R.]. In ihm wird das Meisterstück vorgeführt, an dem der *apparat de la destruction* sein Werk getan hat« (I-3, 1151). Eine andere Notiz über dieses Gedicht bemerkt:

»Beziehungsreich durch die Stelle, die ihm unmittelbar hinter ›La destruction‹ zukommt. An dieser *martyrerie* hat die allegorische Intention ihr Werk vollzogen; sie ist zerstückelt« (I-3, 1147).

<sup>28</sup> In Benjamins Übersetzung (I-2, 584).

<sup>29</sup> Vgl. Hans Robert Jauss, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*, in: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M. 1970, S. 57-66.

Hauke Brunkhorst

## Hunde ohne Kleinhirn Die Zukunft der Intellektuellen

Ich werde, in einem ersten Schritt, den klassischen *Intellektualismus* der Philosophen vom *Kritizismus* der modernen Intellektuellenkultur abgrenzen. Dann werde ich ein paar erklärende Bemerkungen über die historischen Voraussetzungen einer rechtlich institutionalisierten und von der Privatsphäre funktional getrennten Öffentlichkeit machen. Der moderne Intellektuellendiskurs blüht nur auf den Trümmern der metaphysisch integrierten politischen Gesellschaft. Er setzt die »Versprachlichung des Sakralen« (Habermas) und das Recht, ein »idiotisches«, nicht der öffentlichen Freiheit verschriebenes, privatautonomes Leben zu führen, voraus. Daran anschließend werde ich – in kritischer, aber auch sympathisierender Distanz zu intellektuellen Figuren wie Zola oder Sartre – die bescheidene, aber wichtige Rolle skizzieren, die die Intellektuellen in den entwickelten demokratischen Regimes westlicher Gesellschaften heute noch spielen können und sollten.

Zunächst jedoch möchte ich an das platonische Bild vom Intellektuellen als demjenigen, der die Wahrheit erkennt und nach ihr handelt, erinnern. Es ist der philosophische Mythos des Intellektuellen, der am besten König wäre.

### I

Intellektualismus ist eine Lehre, die auf Platon zurückgeht. Sie besagt, das Gelingen unserer Praxis – Platon nennt es auch das »Gute« oder das »Glück« – wäre von der richtigen theoretischen Erkenntnis abhängig. Wer erkennt, was das Gute unabhängig von den zufälligen Umständen unserer Existenz in Raum und Zeit ist, wer es mit seinem geistigen Auge klar erfaßt, wird auch das Richtige tun und ein gutes und glückliches Leben führen. Da die Erkenntnis des Wahren zugleich die Erfüllung unseres höchsten und vorrangigsten Bedürfnisses

ist, kann der, der die Wahrheit kennt, gar nicht anders, als dieses Erkenntnis die Tat folgen zu lassen. Die Wahrheit ist so schön, daß ihr niemand widerstehen kann. Nur leider ist sie nicht leicht zu erkennen. Sie entzieht sich dem neugierigen Blick. Die höchste und glücklichste Lebensform, die Teilhabe am *bios theoretikos*, das Leben »in der Wahrheit« ist deshalb ein *Privileg*, das stets nur ganz Wenigen zuteil werden kann. Denn die Vielen, die geschäftig durch die Straßen der Stadt eilen, lassen sich von ihren Besonderheiten, von sehr handfesten Interessen und Leidenschaften fortreiben und haben nur Augen und Ohren für die nächstbeste, rasch wechselnde Meinung, die den Tag bestimmt. Ihr inneres Auge ist blind. Sie stellen schon in Platons Staat die gesellschaftliche Basis dar, ohne deren Arbeit sich oben kein Gedanke regen könnte.

Aber Privileg und Herrschaft sind noch keineswegs die Verwirklichung der Vernunft, ohne die der intellektualistische Philosoph sich keine glückliche und stabile politische Ordnung vorstellen kann. Das Beste für seine Freunde tun und seinen Feinden Schlechtes, ist gut nur dann, wenn die Freunde selbst gerecht und gut und die Feinde ungerecht und böse sind. Das Gute ist nicht von der Freundschaft, sondern die Freundschaft vom Guten und dieses wiederum von der Erkenntnis abhängig. (Lukács ist ein schlechter Platoniker, wenn er gelegentlich Churchill abwandelt: »Right or wrong, my Party.«)

Der Tyrann, so glaubt Platon zeigen zu können, *kann* kein glücklicher Mensch sein, selbst wenn er in seiner Verblendung glaubt, es zu sein. Der Philosoph aber, der richtig lebt, weil er ums Gute und Gerechte *weiß*, ist, selbst wenn der Tyrann ihn foltert oder tötet, der Glückliche von allen. Intellektualismus ist die Lehre von der *Unzerstörbarkeit* des Geistes, der Vernunft oder der Seele, die im Körper haust wie in einem Gefängnis. Die endlichen, dem Zufall preisgegebenen, in die Welt geworfenen und hinfälligen Körper stören nur die Erkenntnis des zeitlosen Guten und der ewigen Wahrheit, zu der unser geistiges Auge zumindest prinzipiell imstande ist. Erst wenn der Körper verschwindet, kann die intellektuelle Seele sich dem idealen Zustand ewiger Lust, der in der Ideenwelt herrscht, anverwandeln. Die Sterblichen, auch die Philosophen und Wissenden unter ihnen, müssen sich zeitlebens mit der bloßen Annäherung an die objektive Wahrheit, mit ihrem möglichst genauen Abbild begnügen. Um das zu erreichen aber müssen die Philosophen sich eine strenge Askese verordnen und

einem harten geistigen und körperlichen Training unterwerfen. Dadurch wird der »Erdenrest«, den sie – wie Goethes »Faust« – zu tragen haben, wenigstens leichter. Nur Sokrates vermag es, den »Erdenrest« schon jetzt ganz abzuschütteln. Er trinkt mehr als alle anderen vom honigsüßen Wein und bekommt doch nie einen schweren Kopf, klar bleibt der Verstand des Philosophen, bis zum letzten Atemzug ein bewußtes, sich selbst durchsichtiges Leben.<sup>1</sup> Ein solches Leben aber ist auch intellektuellen Heroen nicht in die Wiege gelegt. Es bedarf der Erziehung, und richtig ist die Erziehung, die den künftigen Philosophen vom uneigentlichen Leben der Stadt entfernt, am besten die in der Akademie vor ihren Toren. Jedenfalls muß der Philosoph lernen, sich die Welt vom Leib zu halten und dem Markt der öffentlichen Meinung nicht zu verfallen, damit er sich auf das Wesentliche und das Wesen konzentrieren und die richtigen Fragen stellen kann.

*Distanz* zur vorgegebenen Ordnung des Politischen, Distanz zu dem, was Adorno und die Frankfurter Schule kurz und verächtlich »das Bestehende« genannt haben, ist die erste Tugend des intellektualistischen Philosophen. Mit Nietzsche und Rorty könnte man den idealen platonischen Philosophen einen »asketischen Priester« nennen. »Asketische Priester« sind für Nietzsche diejenigen, die bestrebt sind, Brücken zu bauen, die die »Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit« mit derjenigen des zeitlosen Daseins der Ideen verbinden. Um solche Brücken zum »ganz Anderen« bauen zu können, müssen sie zunächst ihr eigenes Leben negieren, »*sich selbst verneinen*«. In diesem Falle, »dem Falle eines asketischen Lebens«, so Nietzsche, »gilt das Leben als eine Brücke für jenes andere Dasein«.<sup>2</sup> Der Philosoph negiert sein bisheriges, falsches Leben, indem er die Stadt verläßt und wie der Prophet in die Wüste geht. Auch wenn er sich nicht anmaßt, Gott zu sein, so kann er doch aus der *Perspektive von außen* einen umfassenden Blick auf die Stadt werfen. Und das ist eine Position, die dem angestrebten idealen Standort, den Hilary Putnam den *Gottesgesichtspunkt* genannt hat, so nahe wie möglich kommt. Die Wahrheit hängt allein von der *Übereinstimmung* des Denkens mit den Ideen oder der objektiven Wirklichkeit ab, nicht aber von der *Zustimmung* eines Publikums.

Die These des intellektualistischen Philosophen lautet, der Hauptmangel in der Stadt sei ein Mangel an Erkenntnis und das Leben in ihr

eine Art Irrtum. In den Worten Heideggers, eines anderen »asketischen Priesters«, ist es ein »uneigentliches« und »seinsvergessenes« Leben »in der Irre«. Ohne die Führung durch richtige Erkenntnis, so lautet Platons Schlußfolgerung, bleibt das Leben in den Städten von flüchtigen Meinungen abhängig, die wechseln wie der Wind, der durch sie hindurchgeht und sie von Unglück zu Unglück fortzieht. Der berühmte Satz aus der *Politeia*, der diesen Schluß festhält, ist durchaus »negativistisch«. Er hat die Form einer hypothetisch formulierten, doppelten Negation: »Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige [...] echte und gute Philosophen [...], gibt es [...] kein Ende des Unglücks in den Staaten.«<sup>3</sup>

Die *Intellektuellen* des 20. Jahrhunderts haben zu diesem Intellektualismus der klassischen Metaphysik ein höchst zwiespältiges Verhältnis. Sie beerben den Negativismus der Distanzierung des Bestehenden, aber sie verabschieden den Intellektualismus einer hypostasierten intelligiblen Welt und damit zugleich den Elitismus eines privilegierten Zugangs zu ihr. Überspitzt gesagt, ist das Ende des Intellektualismus der Anfang intellektueller Kritik. Einer von diesen Kritikern des platonischen Intellektualismus *und* der modernen Gesellschaft, Michel Foucault, hat, was nahezu alle Intellektuellen des 20. Jahrhunderts in der einen oder anderen Form ausgedrückt haben, in dem prägnanten Satz zusammengefaßt, der Platon vom Kopf auf die Füße stellt: »Die Seele, das Gefängnis des Körpers«. Für Platon war die Demokratie ein großes Unglück und eine unmittelbare Gefahr für Leib und Leben der Philosophen. Für den modernen Intellektuellen ist die Demokratie – ist vor allem die Pressefreiheit – die einzige halbwegs verlässliche Existenzvoraussetzung. Die Demokratie unserer Tage unterscheidet sich freilich dadurch von ihrem klassischen Vorläufer, daß sie den Intellektuellen die Rolle des moralischen Helden verweigert. Sartre stirbt im Bett und das 20. Jahrhundert, das Talcott Parsons das amerikanische genannt hat, unterscheidet sich auch darin von dem achzehnten, daß man Voltaire nicht verhaftet. »Es ist«, schreibt Michael Walzer, »eine der Entdeckungen der modernen Demokratie – ein Fortschritt, den wir seit den Griechen gemacht haben –, daß wir, wenn wir den Kritiker nicht töten, dadurch das Recht erwerben, ihn nicht zu bewundern.«<sup>4</sup>

Die große Geschichte der abendländischen Metaphysik beginnt mit dem gewaltsamen Tod des Sokrates und der Verklärung dieses Todes.

Die viel kleinere Geschichte der europäischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts beginnt mit dem Erfolg der Anhänger von Dreyfus und der Utopie des gesellschaftlichen Fortschritts.

Obwohl Sokrates nur 30 Stimmen fehlten und die antisemitische Kampagne gegen Dreyfus und seine intellektuellen Anwälte ebenso gut hätte triumphieren können, ist es doch mehr als ein Zufall, daß es anders kam. Im faktischen Ergebnis spiegelt sich ein wichtiger Unterschied zwischen der modernen und der klassischen Demokratie.

## II

Jean-Paul Sartre hat das Beispiel der Dreyfus-Anhänger, die zunächst als »Intellektuelle« von ihren Gegnern beschimpft wurden, zum Anlaß genommen, die Rolle der Intellektuellen in der Gesellschaft näher zu bestimmen.

»Der Intellektuelle«, so führt er 1965 in Vorträgen, die er in Tokio und Kyoto hält, aus, »ist jemand, der sich in Dinge einmischt, die ihn nichts angehen. [...] Für die Dreyfus-Gegner war Freispruch oder Verurteilung des Hauptmanns Dreyfus Sache der Militärgerichte [...]: Dadurch, daß die Dreyfus-Anhänger die Unschuld des Angeklagten feststellten, *überschritten sie ihre Kompetenz*«. <sup>5</sup> Sie »*mißbrauchten*« ihre »Berühmtheit«, die sie auf ganz anderen Gebieten, in ihrer spezialisierten beruflichen Praxis als Wissenschaftler, Mediziner, Literaten erworben hatten. Für Sartre ist das »Amt« des Intellektuellen in der Demokratie Amtsanmaßung.

Für diese Rolle aber gibt es in der griechischen Polis und in der klassischen Republik keinen Ort. Weder kennt das klassische Zeitalter eine durch und durch unpolitische Berühmtheit, noch konnte eine immer schon politisch verstandene Berühmtheit für politische Zwecke mißbraucht werden. Ruhm war an einen öffentlich ausgezeichneten, weithin sichtbaren Ort in den oberen Regionen der Tugendhierarchie gebunden. Das beginnt sich erst in den christlich dominierten Gesellschaften des Mittelalters zu ändern. Sie sind durch die Spannung zwischen Kirche und Staat geprägt, eine Spannung, die in der Trennung der Rollen des Propheten und des Königs im Alten Testament ihren Ursprung hat. Aber erst in den modernen Zeiten führt die Spannung zwischen Kirche und Staat zur Sprengung der hierarchischen Ordnung

der Gesellschaft und zur funktionalen, privilegienlosen Differenzierung von *Politik* und *Religion*.

In den *stratifizierten*, traditional verfaßten und hierarchisch geschichteten Klassengesellschaften des europäischen Mittelalters hat es zwar ständig Machtkämpfe zwischen Kaiser und Papst gegeben, aber zu keinem Zeitpunkt waren Zweifel am prinzipiellen Vorrang der geistlichen über die weltliche Macht erlaubt, nicht einmal, wie die Existenz der Inquisitionsgerichte zeigt, geheime oder private Zweifel. Grundlage dieser Gesellschaft ist eine fraglos und schweigend akzeptierte Autorität, die deshalb *keinen Widerspruch duldet*, weil sie die gleichsam platonische Darstellung einer höheren Wahrheit ist, die nur ganz wenigen, in der christlichen Stellvertretertheorie nur noch *Einem*, zugänglich ist. In Rede, Symbol und öffentlicher Erscheinung wird diese höhere Wahrheit den Sterblichen unaufhörlich dargestellt. Sie wird *repräsentiert*, nicht aber diskutiert, einem Publikum begründet oder gar von diesem in Frage gestellt. Die Rede, in der sich die Wahrheit verkörpert, duldet keinen Widerspruch. Ihre »imponierende Autorität« reproduziert sich – so Carl Schmitt – in der »nichtdiskutierenden und nichträsonierenden, sondern, wenn man sie so nennen darf, repräsentativen Rede«. <sup>6</sup> Daraus folgt auch, daß Gesellschaften dieses Typs, und das verbindet sie mit dem klassischen, römisch-griechischen Republikanismus, keinen Sinn für die funktionale Produktivität internalisierter Opposition entwickeln konnten. Sie mußten jede Opposition als Gefahr für den Bestand des Gemeinwesens wahrnehmen. Deshalb ist das Verbot der »Faktionen« oder »Parteien« allen Stadtrepubliken, vom alten Athen bis zum spätmittelalterlichen Florenz, eigentümlich, und deshalb erregte Machiavelli so negatives Aufsehen, weil er der erste war, der dieses Tabu gebrochen und erkannt hat, daß Opposition und Parteienbildung die Stabilität und Leistungsfähigkeit der politischen Ordnung nicht schwächt, sondern stärkt. <sup>7</sup> Auch in der klassischen Stadtrepublik ist der Streit einer Bürgerschaft um die gemeinsamen Angelegenheiten nichts anderes als ein Wettstreit um die bestmögliche *Darstellung* oder *Repräsentation* einer dem Gemeinwesen *vorgeordneten* Tugendhierarchie. Keine Stadtrepublik ohne das Amt des Zensors, das gelegentlich auch von den vielen »demokratisch« ausgeübt werden konnte, – von einer – wie Max Weber schreibt und der Fall Sokrates zeigt – »absolut willkürlichen Kadijustiz [...] vor hunderten von rechtsunkundigen Geschwo-

renen«. <sup>8</sup> Zwanglose Übereinkunft, die Zustimmung des Publikums, die diskursive Verständigung *zwischen* gleichen Bürgern, unabhängig von ihrem Platz in der Hierarchie der Ehren und des Ruhms, bleibt in der klassischen Republik nicht anders als im katholischen Kirchenstaat der Repräsentationsaufgabe nachgeordnet.

Die moderne Öffentlichkeit setzt hingegen die *funktionale Ausdifferenzierung* gleichursprünglicher Wertsphären des Politischen, der Wissenschaft, der Religion, der Wirtschaft, der Familie usw. ebenso voraus, wie die vorbehaltlose *Versprachlichung des Sakralen*.<sup>9</sup> Erst die funktionale Trennung der Politik von der Religion entfesselt, das kann man – wie Carl Schmitt und Reinhard Koselleck gezeigt haben – schon bei Hobbes erkennen, die Produktivkraft einer frei flutenden und unberechenbaren Kritik, die sich nur im rechtlich anerkannten Binnenraum der privaten Existenz bilden konnte. Und mit der Versprachlichung des Sakralen lösen sich alle substantiellen Begriffe höherer, objektiver Wahrheit, die im Gemeinwesen nur noch abgebildet werden müssen, in ein Wahrheitsverständnis auf, das diese von der Zustimmung des jeweiligen Publikums und dem offenen Ausgang der Debatte abhängig macht. Auch »Berühmtheit« löst sich damit von der öffentlichen Repräsentation der gemeinsamen Bürgertugend oder des alle in Eins bindenden göttlichen Willens ab und wird zur Sache individueller, unpolitischer, idiosynkratischer Leistungen. »Berühmtheit« transformiert sich von der *Darstellung des Gemeinwesens* in den *Ausdruck individuellen Genies*.<sup>10</sup> Der »Mißbrauch von Berühmtheit« besteht dann aber nicht länger im Verfehlen der öffentlichen Tugend, sondern – und genau hier setzt Sartre den Hebel an – im Überschreiten der Grenzen sozialer Systeme oder Wertsphären.

Vom politischen »Mißbrauch« öffentlichen Ruhms kann deshalb erst dort die Rede sein, wo mit der Trennung von *Privatsphäre* und *Öffentlichkeit* der Vorrang des öffentlichen Lebens über das private gebrochen ist und die aus der Autonomie der Privatsphäre entspringende öffentliche Meinung einem professionalisierten und positivierten öffentlichen Recht gegenüberreten kann. Erst die vollständige Säkularisierung von Recht und Politik schafft Platz für die moralische und moralisierende Kritik des modernen Intellektuellen. Die Tugend muß aus Recht und Politik verschwinden, der Zensor muß arbeitslos, das Kreuz in die Kirche zurückgestellt werden, damit der öffentlich ungebundene Intellektuelle sich zum ungebetenen Wächter der repu-

blikanischen Tugend aufschwingen kann. Darin bestand der Überraschungseffekt von Zolas ironischem Mißbrauch der gerichtlichen Anklageformel »J'accuse«. Er überschritt mit diesem glücklich verunglückten Sprechakt seine Kompetenz als Schriftsteller. Indem er sich die Rolle des öffentlichen Anklägers anmaßt, gelingt es ihm, die öffentliche *Meinung* gegen das öffentliche *Recht* mobil zu machen.

Sokrates hatte diese Möglichkeit nicht, denn die öffentliche Meinung war seinerzeit selbst die Recht sprechende Instanz. Er konnte der irrümlichen Meinung, die für ein drastisches Fehlurteil verantwortlich war, nur die Erkenntnis der höheren Wahrheit des *Nomos*, der – so oder so – den Vollzug des Gesetzes zur unbedingten patriotischen Pflicht machte, entgegensetzen. Die dialektische Ironie des Sokrates ging deshalb nicht auf die Revision des Urteils, sondern auf Übereinstimmung mit der *im* falschen Urteilsspruch verborgenen Idee des Rechts. Souverän spielt der Metaphysiker Sokrates das *Wesen* des Rechts gegen dessen häßliche *Erscheinung* aus und leert den Schierlingsbecher heiter und gelassen in einem Zug, wie es bei Philosophen üblich ist. Die Sittlichkeit des Gemeinwesens im ganzen ist nicht durch das Unrecht *am* Individuum gefährdet, sondern allein durch die *individuelle* Verweigerung des Gesetzesgehorsams. Insofern steht Platons *Kriton* am Beginn der Staatsraison. Damit komme ich zur Überwindung des Restplatonismus bei den Intellektuellen des 20. Jahrhunderts.

### III

Zolas »J'accuse«, das am 13. Januar 1898 in der Zeitung *L'Aurore* erschien, ist noch in einem anderen Sinn individualistisch – einem Sinn, der dem platonischen Philosophen noch unbekannt war. Individuelle Rechte, die das prämoderne Recht nicht kennt, ermöglichen als nurmehr positiv gültige, einklagbare Grundrechte eine weit fundamentalere Distanz der Bürger zum Staat und seinen Institutionen als der Daimon des Sokrates es je vermocht hätte. Grundrechte sind Institutionen, zu deren Sinn es gehört, radikale Institutionenkritik zu ermöglichen. Das hat man, glaube ich, in Deutschland erst sehr spät begriffen. Zola kann die verfassungsmäßig institutionalisierten Rechte gleichzeitig in Anspruch nehmen und ihre konkrete Gestalt auf Distanz

bringen, indem er zivilen Ungehorsam ankündigt: »Indem ich diese Anklage erhebe, bin ich mir bewußt, daß ich mich der Verfolgung auf Grund der Artikel 30 und 31 des Pressegesetzes vom 20. Juli 1881 aussetze, das die Vergehen der üblen Nachrede betrifft. Das nehme ich absichtlich auf mich [...].«<sup>11</sup>

Er kann das nur, weil er an Rechte appelliert, die gleichzeitig *ein- klagbar* und *veränderlich*, revidierbar sind. Letzteres aber macht die Legitimität aller Gesetze vollständig von der Zustimmung der Gesetzesunterworfenen abhängig. Auf ihre Interpretationsleistung und Gesetzgebungskompetenz kommt es an. Sie sind nicht nur – wie Sokrates – *Adressaten* des Gesetzes, deren subjektive Leistung sich in der *Erkenntnis* seiner höheren Vernunft erschöpfen würde, sie selbst sind dessen einzige *Autoren*. Nur diese Autorenschaft sichert Zola den Spielraum, das Gesetz mißachten und doch gesetzliche Legitimität für sein Handeln in Anspruch nehmen zu können. Ohne Republik plus funktionale Differenzierung kein Zola, und übrigens auch kein Sartre. Indem er den Gesetzesgehorsam an einem bestimmten Punkt verweigert, reklamiert Zola einen zwingenden Bedarf, das Gesetz zu ändern, appelliert er an die Interpretationsmacht der öffentlichen Meinung und die Gesetzgebungskompetenz des Volkes. Der Kampf um die freie Rede wird fortan zur wichtigsten Aufgabe der Intellektuellen zwischen Hollywood, New York und Paris, und zu ihrer eigentlichen Erfolgsgeschichte, von Alexander Meikljohns Auseinandersetzung mit McCarthy bis Sartres Einsatz für »La Cause de Peuple«.<sup>12</sup> Um »üble Nachrede«, um »libel« geht es bei Zola und geht es noch in dem berühmten Prozeß »Times vs. Sullivan«, der die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten in Gang brachte.<sup>13</sup>

Zola geht auf *Distanz* zum Bestehenden, aber er bewegt sich zugleich *in* dessen Rahmen, sein Engagement setzt eine republikanische Verfassung und insbesondere die Pressefreiheit voraus. Seine Art der Distanz ist sehr verschieden vom »Gottesgesichtspunkt« der Platoniker. Sein Engagement ist das Gegenteil kontemplativer Wahrheitssuche. Es sucht nicht die Übereinstimmung mit der Idee, sondern die seines Publikums, seiner Millionen Leser. Trotzdem ist ein metaphysisches Pathos für seine Rede charakteristisch, ein oft beschriebener »populärer Idealismus« der »republikanischen Religion« und ihrer Dreieinigkeit aus »Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit«.<sup>14</sup> Platonisch ist das Pathos des Unbedingten, der Pflicht, des Gewissens und der

Wahrheit. Dieser Idealismus, mit dem Zola den Schriftsteller zum »Gewissen der Nation« erklärt, erscheint uns heute hohl bzw. als das, was er ist: ein »handliches Stück Rhetorik« (Rorty), das seinerzeit höchst nützlich war, aber mittlerweile abgegriffen wirkt.

Sartre, vielleicht der wichtigste Theoretiker und Propagandist des modernen Intellektuellen, hat ebenfalls auf platonische Motive zurückgegriffen, um die Rolle des intellektuellen Kritikers näher zu erläutern. Besonders intellektualistisch klingt die dauernde Beschwörung des *Allgemeinen*, die Rede vom »allgemeinen Intellektuellen« und die Forderung, die Intellektuellen sollten sich bemühen, das Allgemeine zu ihrer Existenz zu machen. Das war vor allem Foucault höchst verdächtig, und er hat sich beeilt, dem allgemeinen einen »speziellen Intellektuellen«, den Kämpfer am eigenen Arbeitsplatz und in der eigenen Nachbarschaft, entgegenzusetzen. Platonisch ist auch Sartres Jargon des »Alles oder Nichts«, die Unbedingtheit des Engagements und des Existierens in der Distanz. Das erinnert, wenn nicht an Philosophenkönigtum, so doch an den *bios theoretikos*. Sartre verwendet das Beispiel eines Hundes, dem das Kleinhirn amputiert worden ist, um die Lage der Intellektuellen zu veranschaulichen. Der kleinhirnlose Hund muß sich, da er die Orientierung an der Gewohnheit verloren hat, als *allgemeines Wesen* neu erfinden. Das Leben zieht sich, so scheint es, wie bei Platon, von sich zurück, um sich neu zu erschaffen im Medium des Allgemeinen, der unbedingten Wahrheit, des unzerstörbar Guten. Dazu eine Passage aus Sartres Vorwort zu André Gorz' autobiographischem Essay *Der Verräter*:

»Ich erinnere mich an einen jungen Hund, dem ein Teil des Kleinhirns amputiert worden war: er bewegte sich im Zimmer hin und her und stieß sich selten an den Möbeln, aber er war tiefsinnig geworden: dieses Tier legte sorgfältig seine Route fest, brütete lange, bevor es um ein Hindernis herumging, es brauchte viel Zeit und Überlegung, um die Bewegungen auszuführen, die es vorher gemacht hatte, ohne Notiz davon zu nehmen [...]: es war ein intellektueller Hund [...]; kurz: er mußte krepieren oder den Hund neu erfinden. Und wir, die Intellektuellen, die Ratten ohne Kleinhirn, sind so geschaffen, daß wir krepieren oder den Menschen erfinden müssen: wir wissen übrigens genau, daß er ohne uns entstehen wird, durch Arbeit und Kampf [...], aber die Herstellung fände blindlings statt, wäre Improvisation und Flickwerk, wenn wir nicht da wären, wir, die Kleinhirnlosen, und un-

ablässig wiederholten, daß nach Prinzipien vorgegangen werden muß, daß es nicht darum geht, auszubessern, sondern zuzuschneiden und zu gestalten, daß, schließlich, unsere Spezies das konkrete Allgemeine sein oder nicht sein wird.«<sup>15</sup>

Ich will gleich begründen, was mir daran gefällt und was nicht. Richtig und für die Demokratie nützlich ist die Vorstellung, wir wären Tiere, die sich selbst erfinden müssen, und Sartre hat diese These nie elitär auf die Intellektuellen beschränkt, sondern für das entscheidende Merkmal unserer biologischen Evolution gehalten. Die Tatsache, daß wir zur Selbsterschaffung und Selbstbeschreibung keine Alternative haben, daß wir, nach Sartres berühmter Formel, zur Freiheit verurteilt sind, gibt menschlichen Gesellschaften eine enorme, nie zuvor in der Evolution erreichte Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit. Die Menschen sind Tiere, die aus eigener Kraft und nach Maßgabe eigener Entwürfe ihre Umwelt manipulieren und die biologische *als* kulturelle Evolution fortsetzen. Sie machen ihre Evolution selbst, ohne sie freilich nach Maßgabe ihrer Voraussicht planen zu können. Mit der These, unser Leben wäre ein Projekt unserer Freiheit, hat Sartre die platonische Vorstellung eines vorgestanzten Wesens, dem wir immer nur besser oder schlechter nacheifern, das wir aber nicht manipulieren können, beiseite geschoben.

Aber die zitierte Passage zeigt auch, daß Sartre immer noch einigen platonischen, massiv intellektualistischen Vorurteilen aufsitzt. Die Festlegung auf die Alternative, das »konkrete Allgemeine« oder nicht zu sein, ist immer noch viel zu essentialistisch. Falsch und der Demokratie abträglich ist auch die Vorstellung, uns wäre eine vollkommen durchsichtige Praxis, eine Praxis im Namen des Allgemeinen und auf der Grundlage von Plänen und Regeln, die wir genau angeben und erkennen könnten, möglich.<sup>16</sup>

Sartres Verständnis des Allgemeinen weist jedoch zugleich – und darin bleibt er aktuell – eine Reihe von Zügen auf, die es vom intellektualistischen Vorurteil auch wieder entfernen und der Demokratie anverwandeln. Foucault war etwas zu eilig, den allgemeinen Anspruch der Intellektuellen zurückzunehmen. Denn die unberechenbare Spontaneität, die Sartres Intellektuellen als freies Subjekt auszeichnet, vereitelt die Annäherung an eine objektive Idee des Allgemeinen, des Guten oder Gerechten. Der Versuch, das Allgemeine zu verdinglichen, abzubilden und zur Norm zu erklären, um eine Brücke zum

»ganz Anderen« zu schlagen, scheitert in jedem Augenblick: Der Intellektuelle, schreibt Sartre im Anschluß an die zitierte Passage, »will für die gesamte Menschheit handeln; aber sobald die Handlung vollzogen ist, zieht sie sich ins Besondere zurück: übrig bleibt die zufällige Verwirklichung einer Möglichkeit unter tausend«. <sup>17</sup> Der Platonismus macht seine Rechnung ohne den Zufall und unsere »nicht reduzierbare Einzigartigkeit« <sup>18</sup>: »Wir kennen alle diese zerstreute, süße Angst – wir, das heißt, wir Intellektuellen. Wir halten uns für universal, weil wir mit Begriffen spielen, und dann sehen wir plötzlich unseren Schatten zu unseren Füßen; wir sind *da*, wir machen *dies* und nichts anderes.« <sup>19</sup>

Als Sartre eines Tages durch Brooklyn hastet, plagt ihn die Phantasie, ein universelles Wesen, ein »beliebiger Spaziergänger auf einer beliebigen Straße in Brooklyn zu sein«, sich im Allgemeinen zu verlieren und mit allen Anderen eins zu werden bzw. sich in alle anderen zu zerstreuen. Aber die Phantasie, das – wie Sartre nun sagt – »eitle Verlangen« des Intellektuellen »nach Universalität« scheitert am reinen Zufall seiner eigenen Existenz: »Da ich mich nicht verlassen oder vervielfältigen konnte, stürzte ich mich in die U-Bahn. Ich kam nach Manhattan zurück, ich fand in meinem Hotel die normalen – wenig überzeugenden, aber menschlichen – Gründe für mein Dasein wieder.« <sup>20</sup>

Sartre stellt sich Universalität nicht als Spiegelung des Intellektuellen in einer Macht vor, die höher ist als das Menschliche und die wir nicht erschaffen hätten. Foucault hat diese Vorstellung zu Recht als »transzendentalen Nazißmus« verspottet. <sup>21</sup> Zutiefst mißtraut Sartre der einsamen Erkenntnis oder wie er sagt, dem »Unkommunizierbaren«, in dem er nur »die Quelle jeder Gewalt« sehen kann. Universalität besteht nicht in der Korrespondenz des Denkens mit dem zeitenthobenen Wesen der Dinge, sondern der »Appell«, die öffentliche Rede, »die Stimme«, die der engagierte Kritiker erhebt, »fordert, was immer sie sagt, allgemeine Zustimmung«. Sie ist auf die Akzeptanz durch ein *reales Publikum* angewiesen. Die Intellektuellen sind »Verräter« des Intellektualismus, sie haben »die Tafeln des Universalen zerschlagen, aber nur, um die Bewegung des Lebens wiederzufinden, diese langsame Universalisierung, die sich in der Bejahung und Überwindung des Besonderen verwirklicht.« Universalität ist der unvollendbare Versuch, sich »mit anderen zu vereinigen«. Aber diese

Vereinigung, wenn sie – so Sartre – die »Herrschaft der Ungerechtigkeit« auch nur »ein bißchen weniger ungerecht« machen soll, muß eine »Vereinigung in der Anerkennung ihrer Verschiedenheit« sein.<sup>22</sup>

Das kommt, wie mir scheint, einer Vorstellung von Demokratie als utopisch entgrenzter *Erweiterung von Solidarität*, als *Einbeziehung* von immer mehr und immer vielfältigeren Bedürfnissen in den Horizont unseres Daseins viel eher nahe als die idealistische Promotion des Intellektuellen zum »Hüter der grundlegenden Ziele« des Menschen oder zum »Hüter der Demokratie«, mit der Sartre den zweiten seiner japanischen Vorträge über die Intellektuellen enden läßt.<sup>23</sup> Für die Intellektuellen gibt es, nicht anders übrigens als für Experten, Richter und Berufspolitiker, *keine Rolle oberhalb* der Demokratie. Der Schriftsteller ist nicht das »Gewissen der Nation«. Hier sollten die Intellektuellen Kants berühmter Kehre folgen und mit Rousseau akzeptieren, daß der »Ruf des Gewissens«<sup>24</sup> keines besonders trainierten Ohrs und keines herausgehobenen Orts in der Gesellschaft bedarf, um gehört zu werden.

Die Demokratie braucht keine Hüter ihrer Verfassung. Sie bedarf keiner Metaphysik, keiner Metapolitik, keiner politischen Theologie oder gar der höheren Substanz der überlieferten christlichen Kultur zu ihrer Legitimation. Ihr Part ist allein das praktisch nützliche Erbe der alteuropäischen »Onto-Theologie« (Heidegger). Platon als *Utopiker*, der die Sprache der Freundschaft mit derjenigen der Gerechtigkeit auf eine völlig neuartige Weise verbunden hat, *nicht* Platon als Metaphysiker eines privilegierten Zugangs zu höheren, übermenschlichen Mächten, nach denen unsere Praxis sich zu richten habe. Der biblische *Prophet* als pragmatistischer Sinn- und Ideologiekritiker, als Kritiker der Verdinglichung durch Götzendienst, der schon Rortys Frage stellt: »What use is it?« und von Jesaja bis Adorno ein Leben »ohne Leitbild« fordert, – *nicht* der Prophet als Instrument und Sprachrohr eines transzendenten Gottes. Das *Christentum* als Hoffnung egalitärer Solidarität, *nicht* als autoritär verkündetes, unkorrigierbares Offenbarungswissen oder als unbedingte, innere Pflicht.

Die Intellektuellen in der modernen Demokratie sollten sich freilich dem Christentum und den biblischen Propheten näher fühlen als dem idealistischen Philosophen. Denn jene haben als erste die egalitäre Sprache einer demokratischen Moral ausprobiert und mit großem Erfolg auf die Praxis angewandt. Platons politisches Ideal ist der

dauerhafte Zustand eines vernünftigen Stadtstaats, der sich in einer Welt von Feinden im Krieg behaupten muß. Der platonische Idealstaat impliziert die Verewigung des Krieges, der Knechtschaft und der sozialen Hierarchie. Das soziale Ideal der Propheten hingegen ist die egalitäre Utopie des ewigen Friedens.<sup>25</sup> Das Buch Exodus enthält eine revolutionäre Moral für Sklaven, die sich selbst von ungerechter Herrschaft befreien. Die Ethik der Griechen bleibt letztlich immer eine Herrenmoral für perfekte und begüterte, männliche Tugendvirtuosen.<sup>26</sup> Schließlich kennen die Propheten, anders als die Griechen, keine grundlegende soziale Differenz zwischen *episteme* und *doxa*. Zur Erkenntnis des Guten oder Gottes gibt es keinen privilegierten Zugang.<sup>27</sup> Durchgängig orientiert sich die Bibel an einem dialogischen Verständnis von Wahrheit als aufrichtige und verlässliche, zustimmungswürdige und akzeptierbare Rede und überwindet schon früh die heidnische Korrespondenztheorie. Das hebräische Wort für Wahrheit »ehmet« bedeutet u. a. »Treue«, »Vertrauen«, aber es drückt keinerlei Adäquation mit nichtsprachlichen Dingen aus. »Biblische Wahrheit«, so Barry Allen, »erfordert keine mimetische Beziehung zu den ›Dingen‹, sondern eine dialogische Richtigkeit in den Beziehungen mit anderen.«<sup>28</sup> Die Bibel versteht unter Wahrheit durchgängig Formen täuschungsfreien Redens, »das wahre Wort«.<sup>29</sup>

#### IV

Für demokratische Intellektuelle sollte es keine unbedingten, nicht-relationalen Begriffe mehr geben und nichts, was den öffentlichen Diskursen als substantielle Macht vorgegeben und der Revision entzogen wäre. Das Mißverständnis des Avantgardismus und seines Kampfes um Hegemonie, das Sartre mit Gramsci teilt, löst sich in dem Maße auf, in dem die egalisierende »Bildungsrevolution« (Parsons) die letzten Privilegien des Geistes beseitigt und eine dynamische Kultur sich energisch von den Klassenstrukturen der Gesellschaft abstößt. Mit dem Ende des Bildungsbürgertums, in dessen geschlossener Kultur noch Adorno und Sartre aufgewachsen sind, werden alle Intellektuellen zu gut ausgebildeten Kleinbürgern, die immer noch der Unzufriedenheit mit den herrschenden Verhältnissen, der Empörung über skandalöse Zustände und dem Drang nach utopi-

schen Entwürfen und originellen Neubeschreibungen zur öffentlich wirksamen Artikulation verhelfen. Aber sie sollten den lächerlich gewordenen Kampf um die Hegemonie aufgeben und dem Vorschlag Rortys folgen, die alteuropäischen Metaphern der »Tiefe« und »Höhe« durch solche der »Breite« und »Weite« zu ersetzen.<sup>30</sup> Sie sollten den Versuch aufgeben, den Blick auf das »Ewige« zu fixieren, und sich statt dessen am vielstimmigen Diskurs über eine bessere »Zukunft« beteiligen. Sie wissen schon lange, daß auch der *Entwurf*, der *Grundriß* ihrer Praxis kein historisches Apriori ist – wie Heidegger noch geglaubt hatte –, sondern nur ein reversibles Experiment. Ihre Aufgabe ist es, die Kultur für immer wieder neue Interpretationen und überraschende Deutungen *offen* zu halten. In dem Maße, wie die Gesellschaft in der Lage ist, das Vokabular, in dem sie sich selbst versteht, ohne Gewalt umzuwälzen, die Gleichheit auf immer neue Sphären auszudehnen und immer mehr Stimmen dazu zu bringen, neue Bedürfnisse zu artikulieren, wird radikaler sozialer Wandel zu einem Vorgang, der sich gewaltlos und ohne Grausamkeit vollzieht. Die Differenz von Reform und Revolution verschwindet. Das setzt natürlich einen Rechtsstaat voraus, dem es gelungen wäre, die Revolution, die radikale Selbsterneuerung der Gesellschaft zu institutionalisieren.

Statt wie einst die orthodoxen Marxisten die Gegenwart als Übergangsstadium zwischen erkennbaren und erforschbaren Geschichtsepochen, statt die Gegenwart als ein Übergangsstadium zwischen Feudalismus und Kommunismus zu betrachten, sollten die demokratischen Intellektuellen sich mit der viel schwächeren *und* utopischeren Behauptung zufrieden geben, »die Gegenwart sei ein Übergangsstadium auf dem Weg zu etwas, das unvorstellbar viel besser sein könnte, falls wir Glück haben«.<sup>31</sup> Mit dem praxisphilosophischen, westlichen Marxismus Sartres aber sind die vom amerikanischen Pragmatismus belehrten Intellektuellen sich ganz einig darin, daß die Demokratie nur Fortschritte machen kann, wenn wir die »utopische Hoffnung auf eine selbstgeschaffene Zukunft des Menschen« an die Stelle der alten »Onto-Theologie«, an die Stelle der »Hoffnung auf Erlösung durch eine nichtmenschliche Macht« setzen.<sup>32</sup>

Folgt man Rorty, Dewey und Walt Whitman, dann ist es die Aufgabe der Intellektuellen in einer entwickelten Demokratie, »Abschottung« durch »Offenheit« zu ersetzen; die »Sicherheit des Unverän-

derlichen« preiszugeben zugunsten des »Märchens vom Sprung in den Prozeß unvorhersagbaren Wandels«; die »Gewißheit« durch »Phantasie« und den »Stolz« der Wissenden durch praktische »Neugierde« abzulösen – mit einem Wort: das unabschließbare Projekt der Moderne fortzusetzen. Rorty nennt das die »Apotheose der Zukunft«, und erfaßt sie in der Vorstellung zusammen, »daß die Hoffnung auf die Erfindung neuer Möglichkeiten des Menschseins Vorrang hat vor dem Bedürfnis nach Stabilität, Sicherheit und Ordnung«. <sup>33</sup>

Die moderne Demokratie bedarf der weit über das Bestehende hinausschießenden, utopischen Energien, ihre Erschöpfung könnte das Ende der Demokratie bedeuten. Denn für die Demokratie ist die radikale Neubeschreibung und die Hoffnung auf heute noch unvorstellbaren Wandel eine Frage des Überlebens. Sie müßte semantisch veröden und in »Legitimationskrisen« zugrunde gehen, wenn eines Tages – um mit Habermas zu reden – die »kontextsprengende Kraft« universeller »Geltungsansprüche« erlahmen und die »kommunikative Macht« einer »anarchischen Öffentlichkeit« zwischen Konsumismus und Fundamentalismus zerrieben würde. <sup>34</sup> Die moderne Demokratie lebt von der substantiellen Kraft utopischer Projekte, von der Erschließung immer wieder *neuer* Möglichkeitsräume, die dann von einer reformistischen und inkrementalistischen Praxis ausgefüllt werden müssen. Das gilt in Zeiten enger werdender Alternativspielräume nur um so mehr.

Zur globalen und kosmopolitischen Erweiterung demokratischer Solidarität können die Intellektuellen kaum einen anderen Beitrag leisten, als immer von neuem die idealistischen Verdinglichungen, die Verwesentlichung des Symbolischen und die Verselbständigung des Sozialen zu kritisieren. Sie sollten die Macht der Wörter nutzen, um immer wieder die »Krusten der Konvention« (John Dewey) zu durchbrechen. <sup>35</sup> Das »Wir«, ohne das das »Ich« eine schlechte Abstraktion bliebe, kann sich nur erweitern, indem die Intellektuellen und nicht nur sie die Autonomie des Subjekts verteidigen und das »Ich« in seiner unreduzierbaren Singularität, die die Quelle alles Neuen ist, belassen. Das gibt mir Gelegenheit, mit Sartre zu schließen.

»Es gibt heute zwei Arten, von sich selbst zu sprechen, die erste Person Singular und die erste Person Plural. Man muß ›wir‹ sagen können, um ›ich‹ sagen zu dürfen: das läßt sich nicht bestreiten. Aber der umgekehrte Satz ist ebenfalls wahr: wenn irgendeine Gewaltherr-

schaft, um zunächst das ›wir‹ einführen zu können, die Individuen der subjektiven Reflexion berauben würde, würde die gesamte Innerlichkeit sich mit einem Schlag verflüchtigen, und mit ihr die wechselseitigen Beziehungen: *sie* hätten für immer gewonnen, und wir würden niemals aufhören, im Experimentallabyrinth herumzulaufen, irrsinnige Nagetiere, eine Beute der Vampire.«<sup>36</sup>

Damit hat Sartre schon vor vielen Jahren genau den *antitotalitären Konsens* zum Ausdruck gebracht, den wir heute brauchen, in einer Zeit, in der sich die Vampire in Gestalt der »selbstbewußten Nation«, der »ethnischen Säuberung« und des Bocksgesangs vom »Sakralen« zurückgemeldet haben.

#### *Nachweise und Anmerkungen*

- <sup>1</sup> Vgl. auch Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, S. 165 ff.
- <sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral III*, Sämtliche Werke, Bd. 5, München 1980, S. 11.
- <sup>3</sup> Platon, *Der Staat*, 473 a-d, Stuttgart 1958.
- <sup>4</sup> Michael Walzer, *Zweifel und Einmischung*, Frankfurt a. M. 1993, S. 29 f.
- <sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *Plädoyer für die Intellektuellen*, in: ders., *Mai '68 und die Folgen*, Bd. 2, Reinbek 1975, S. 11.
- <sup>6</sup> Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 1984, S. 39 f.
- <sup>7</sup> Vgl. Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, Vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge 1978, S. 181 ff.
- <sup>8</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1956, S. 1027 f.
- <sup>9</sup> Zu letzterer vgl. Jürgen. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1981, Bd. II, S. 118 ff.
- <sup>10</sup> Dagegen richtet sich Hans Georg Gadamer's »Rehabilitierung von Autorität und Tradition« in: Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, S. 261 ff.
- <sup>11</sup> Zit. n. Siegfried Thalheimer, *Die Affäre Dreyfus*, München 1963, S. 185 ff.
- <sup>12</sup> Vgl. Günther Frankenberg/Ulrich Rödel, *Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz*, Frankfurt a. M. 1981; A. Meiklejohn, *Political Freedom*, New York 1965.
- <sup>13</sup> Anthony Lewis, *Make no Law*, New York 1991.
- <sup>14</sup> Siegfried Thalheimer, a. a. O., S. 165 f.
- <sup>15</sup> Jean-Paul Sartre, *Von Ratten und Menschen*, in: André Gorz, *Der Verräter*, Frankfurt a. M., S. 28.

- <sup>16</sup> Vgl. zur Kritik dieser Vorstellung: Robert Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge/Mass. 1994.
- <sup>17</sup> Jean-Paul Sartre, a. a. O., S. 29.
- <sup>18</sup> Vgl. Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991.
- <sup>19</sup> Jean-Paul Sartre, a. a. O., S. 29.
- <sup>20</sup> A. a. O., S. 30.
- <sup>21</sup> Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971, S. 367 ff., 413 ff.
- <sup>22</sup> Jean-Paul Sartre, a. a. O., S. 40.
- <sup>23</sup> Jean-Paul Sartre, *Plädoyer für die Intellektuellen*, in: ders., *Mai'68 und die Folgen*, Bd. 2, Reinbek 1975, S. 46 f.
- <sup>24</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1977, S. 272 ff.
- <sup>25</sup> Vgl. Hermann Cohen, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*, in: ders., *Jüdische Schriften*, Frankfurt a. M. 1923, S. 320 ff.
- <sup>26</sup> Vgl. Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, Berlin 1987; Hauke Brunkhorst, *Demokratie und Differenz*, Frankfurt a. M. 1994, S. 40 ff., 49 ff., 81 ff.
- <sup>27</sup> Vgl. Leo Strauss, *Jerusalem and Athens*, in *Commentary*, June 1967, S. 57.
- <sup>28</sup> Barry Allen, Putnam und Rorty über Objektivität und Wahrheit, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994) 6, S. 993 f.
- <sup>29</sup> Jeremias 9:4.
- <sup>30</sup> Richard Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, Wien 1994, S. 87.
- <sup>31</sup> A. a. O., S. 20.
- <sup>32</sup> A. a. O., S. 47.
- <sup>33</sup> A. a. O., S. 89.
- <sup>34</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M. 1992, S. 349 ff., 399 ff.
- <sup>35</sup> Vgl. John Dewey, *Kunst und Erfahrung*, Frankfurt a. M., S. 401.
- <sup>36</sup> Jean-Paul Sartre, *Von Ratten und Menschen*, in: André Gorz, *Der Verräter*, Frankfurt a. M. 1980, S. 40.

Heinz Eidam

## Kontingenz und Metaphysik

Anmerkungen zum »Spitzengekräusel« des Zufälligen  
im Hinblick auf Hegels Philosophie des Notwendigen<sup>1</sup>

*in memoriam Ulrich Sonnemann*

### I

»Was«, so schreibt Hegel, »kann verständlicher sein, als daß irgendein Ding, Dasein, so auch das Zufällige, da es *ist*, sein eigenes Sein ist, eben das *bestimmte* Sein ist, welches es ist, und nicht vielmehr ein anderes!« (17/468)<sup>2</sup> Doch was dem bloßen Verstand so unmittelbar einleuchtet, muß nicht die Wahrheit sein, wenigstens nicht die ganze.

Zufälle aber gibt es jede Menge – glückliche und weniger glückliche, erfreuliche und weniger erfreuliche, komische und bisweilen auch tragische. Nur erwartete gibt es wohl nicht, selbst für denjenigen nicht, der ständig gezwungen ist, auch mit Zufällen zu rechnen oder auf den Zufall zu setzen nicht versäumen möchte und deshalb etwa regelmäßig Lottoscheine ausfüllt. Doch das Setzen auf eine bestimmte Nummernkombination garantiert ja nicht, daß die Würfel – oder Kugeln – dann so fallen, wie sie fallen sollen, und, ob es einem gefällt oder nicht, sie fallen eben wie sie fallen, auch wenn sie immer anders hätten fallen können. Hinterher zwar weiß man immer – wenigstens der Möglichkeit nach – alles besser, und keine Gelegenheit stellt sich eindrücklicher dar als eine verpaßte, Glücksspiele aber heißen deshalb so, weil ihre Regeln dem Glück einen Spielraum, d. h. dem Zufall die zentrale Position einräumen, indem sie ihm das Feld abstecken und so allererst ermöglichen, daß ernsthaft gespielt werden kann.

Zufälle gibt es jede Menge – wohl auch in der Geschichte. Soll aber Geschichte nicht als Spiel von Kontingenzen, nicht als eine bloß willkürliche Aneinanderreihung von ebenso willkürlich auftretenden Ereignissen, sondern im und mit allem Ernst *begriffen*, d. h. in der Abfolge ihrer Vorkommnisse als der ernstzunehmende Gegenstand

einer nach Begriffen möglichen Bestimmbarkeit genommen werden, dann scheinen – wenigstens dem Glücksspiel gegenüber – die Verhältnisse sich umkehren zu müssen: Die Regeln der Vernunft müssen selber die zentralen Bestimmungen ausmachen, und die Zufälle dürfen, will man sie – was durchaus weltfremd erschiene – nicht einfach leugnen, allenfalls die schillernde Randzone bilden für einen geregelten, wenn nicht sogar regelbaren Verlauf und Zusammenhang der Ereignisse. Was auf den ersten Blick als blinder Zufall, als blanke Willkür nur erscheint, wäre – nach einem vernünftigen zweiten – als ein in sich stimmiger Zusammenhang darzustellen, so daß die nur zufällig *erscheinende* Abfolge über das anscheinend Zufällige hinaus zugleich ein anderes, sich »in aller Zufälligkeit« vielleicht doch noch etwas Notwendiges oder zuletzt gar eine »höhere Notwendigkeit« (16/82) offenbart. Etwa so vielleicht wie in jener Geschichte, die »wohl arabisch« ist und welche Ernst Bloch im »Büchlein vom Zufall« gefunden hat oder wenigstens gefunden zu haben vorgibt. Es ist die Geschichte von einem begnadeten Vezier, der in Ungnade fiel und nach langer Zeit des Schmachts in den Zustand der Gnade zurückkehren konnte. Sie ist, auch Bloch zufolge, dick aufgetragen und grenzt ans Absurde. Der Zufall spielt in dieser Geschichte weniger als solcher, sondern »in der seltsamen Form, die heute das Wort ›ausgerechnet‹ bezeichnet«, seine Rolle. Die Geschichte geht so:

»Ein Vezier ging in der Abendkühle durch seinen Garten, dem neuen Brunnen zu. Beugte sich übers Wasser zu seinem Spiegelbild, überdachte den Tag, die Jahre, die Gunst des Kalifen, sein märchenhaftes Glück. Da löste sich ein Ring von seinem Finger, fiel, es war sein Lieblingsring, und noch im Aufschlag durchfuhr den Vezier der wahnsinnige Wunsch: wenn der Ring doch nicht ins Wasser fiel. Er fiel nicht, eine leichte Ölschicht mußte sich auf dem Wasser gebildet haben, der Ring blieb hängen. Wie vorhin der Wunsch, so durchfuhr den Vezier jetzt ein rätselhafter Schreck: denn das konnte nicht bleiben, es war eine solche Spitzenwirkung, ein solches Spitzengekräusel von Glück, daß die Woge umschlagen mußte. Wohl schon umgeschlagen war; denn als der Vezier in den Palast zurückkam, wurde er von der Wache des Kalifen verhaftet, ins Gefängnis geworfen, Verleumder hatten gesiegt. Im Kerker blieb der Mann nun lange Jahre, als vergessener Staatsgefangener, hatte mit dem Leben abgeschlossen, von Wünschen nur noch den einen, fast lächerlich geringen: vor seinem

Ende einmal noch Granatapfelkerne zu essen. Der mitleidige Wärter brachte sie, aber im gleichen Augenblick schoß eine Ratte vom Flur herein, stürzte die Schale um, fraß die Kerne auf. Da durchfuhr den alten Mann eine rätselhafte Freude: denn so konnte das nicht bleiben, es war eine solche Spitzenwirkung, ein solches Spitzengekräusel von Unglück, daß die Woge umschlagen mußte. In der Tat schon umgeschlagen war; denn noch am Abend kam der Kalif in die Zelle, die Verleumder waren gestürzt, er setzte den Vezier wieder in seine Ämter ein.«<sup>3</sup>

So die Geschichte. Ein »schöner Fall« für Bloch, wenn auch »etwas zu deutlich gekleidet«. Zu deutlich jedenfalls darin, sofern hier das »Spitzengekräusel« von Glück ebenso wie das von Unglück eine Dialektik in der Form sich anzieht, daß jene Häufung von Glück oder Unglück, die die alltägliche Erfahrung mit rechten Dingen nicht zugehen lassen will, ins Gegenteil nicht nur umzuschlagen erst drohte, sondern »wohl« bzw. »in der Tat« oder doch wenigstens in den Augen des Erzählers »schon umgeschlagen war«.

Bloch, so hat Walter Benjamin einmal gesagt, schreibe Märchen für Dialektiker; nicht aber hat er gesagt, ob die Form des Märchens hier Gegenstand dialektischen Denkens sei oder ob dialektisches Denken die Form des Märchens habe. Wie auch immer, trotz der äußerst zufällig erscheinenden Konstellation der Ereignisse spielt der Zufall in dieser Geschichte Bloch zufolge »nicht eigentlich mit oder« – so Bloch genauer – »höchstens in der seltsamen Form, die heute das Wort ›ausgerechnet‹ bezeichnet, schnoddrig genug, auf absurd Fehlendes oder absurd Eintretendes bezogen. Ausgerechnet eine Ratte vom Flur frißt Granatapfelkerne in der Zelle, wenn sie endlich da sind; das ist freilich sehr zufällig, genauer: sehr unerwartbar oder irrational, auch in weniger konstruierten Lagen. Doch selbst dies Absurde zugegeben, so ist in der arabischen Geschichte gar nichts ›irrational‹ gemeint, sondern alles als Zeichen.«<sup>4</sup> Sofern es nicht so ist, wie es auf den ersten Blick erscheint, ist das Irrationale nicht unbedingt irrational; und wenn, mit einem zweiten Blick, »alles als Zeichen« aufgefaßt wird, kann auch das Irrationale als rational erscheinen: Sofern es als Zeichen *gemeint* ist, läßt seine Bedeutsamkeit sich schon finden, läßt die Schale des Absurden sich knacken; sofern *oder gar weil* es an sich selbst ein Zeichen ist, kann das Irrationale auch umschlagen ins Rationale. Und wenn in der Geschichte alles *als Zeichen* gemeint ist,

muß es selbst und insofern die Geschichte im ganzen nicht unbedingt »irrational« *sein*, und zwar im Großen und Ganzen schon deshalb, weil – glaubt man dem Erzähler – das eine ins andere ja »schon umgeschlagen« war: Glück ins Unglück, Unglück ins Glück, Geschichte in Zeichen und Zeichen in Geschichte.

Das Absurde *dieser* Geschichte freilich hindert auch den gutgläubigsten Leser daran, mit dem Vezier die Hoffnung zu teilen und in den überaus zufälligen Koinzidenzen den weisen Zug der Vorsehung zu erblicken, also den bloß kontingenten Ereignissen die *innere* Notwendigkeit einer *Fügung* zuzusprechen, derart, als ob innerhalb des Zufälligen selbst ein Übergang zum Notwendigen statt- und nicht der auktorial-allwissende Erzähler von Anfang an alles anders gemeint und deshalb auch im Griff hätte. Die Ursachen der glücklichen Wendung mögen liegen, wo sie wollen, der Verstand des Lesers aber weigert sich, hier einen Schluß von der Zufälligkeit auf einen notwendigen Zusammenhang zu ziehen. Die Kraft eines *Beweises* würde er dem Schluß von den aufgefressenen Kernen des Granatapfels auf die bevorstehende Amnestie des Veziers und dessen Wiedereinsetzung in seine alten Ämter kaum zugestehen und hinsichtlich der Möglichkeit einer *Schlußfolgerung* ihm wohl nicht mehr Stringenz einräumen wollen als ein kritischer Kantianer etwa der folgenden: »*Weil* das Weltliche zufällig ist, *so* ist ein absolut notwendiges Wesen.« (17/460) Oder auch: »*Weil* das zufällige Sein ist, *so* ist das absolut-notwendige Sein.« (17/468) – Glaubte man dem Erzähler, so macht die »Geschichte vom Vezier« doch »so manche Kleinwelt des Endes hell, zeigt sie als Spitzen und Arabesken einer Schlußspirale, die auch Schluß bedeuten« – wenn es auch »nicht die richtige Märchenwelt und das richtige Zeichen, jenes wirklich letzte [ist], nach dem der Wechsel nicht mehr weitergeht«.<sup>5</sup>

Wie dem auch sei, »der fragliche Sinn eines Interpretandum« – so Schnädelbach in seinem Aufsatz über *Metaphysik und Religion heute* – erschließe sich »im Falle des Zeichen- wie des Handlungsverstehens« »immer nur von einem jeweils präsupponierten *Sinnzusammenhang* her, nach dessen Sinn selbst wieder gefragt werden müsse, »sofern er nicht unmittelbar zugänglich« sei. Derart greife »die metaphysische Sinnfrage notwendig auf einen *letzten* Sinn aller Sinnzusammenhänge aus, der dann als keiner weiteren Interpretation bedürftiger angestrebt« werde<sup>6</sup> – der also keiner weiteren Frage mehr

bedarf oder nach dessen Sinn selbst sinnvoll noch weiter gefragt werden könnte. Der *letzte* Sinn *aller* Sinne kann aber nicht einfach nur Sinn im Sinne der Sinne sein, die er umfaßt oder deren Einheit er darstellen soll. Er muß der potenzierte Sinn der Sinne, der absolute Sinn und insofern der Inbegriff aller Sinnzusammenhänge sein. D. h. in diesem ›mehr als Sinn Sein‹ muß er sich zugleich *unterscheiden* vom ›nur als Sinn‹ oder nur ›Sinn unter Sinnen sein‹. Er wird also in dieser Hinsicht, will er der Sinn *aller* Sinne sein, sich zugleich *negativ* zu den von ihm umfaßten Sinnzusammenhängen verhalten und insofern, weil er zugleich, und zwar nicht nur relativ, sondern absolut von jedem *bestimmten* Sinn abstrahiert, in seinem ›mehr als Sinn sein‹ zugleich auch ein ›nicht Sinn sein‹ sein müssen.<sup>7</sup>

Zeichen- und Handlungssinn werden nun von Schnädelbach folgendermaßen bestimmt: »Zeichensinn begreifen wir als ›Sinn und Bedeutung von ...‹, während wir den Handlungssinn in Termini wie ›Grund‹, ›Motiv‹, ›Zweck‹, ›Funktion‹, ›Relevanz für ...‹ und ›Wert‹ zu fixieren suchen. Man kann den Zeichensinn unter dem Titel ›Bedeutung‹ zusammenfassen und den Handlungssinn unter ›Bedeutsamkeit‹; wichtig ist nur, daß ›Sinn‹ im einen und anderen Fall nicht zusammenfallen, auch wenn der Pragmatismus versucht, den Zeichensinn vom Handlungssinn her zu erklären.«<sup>8</sup> Wenn man den Pragmatismus als den Versuch ansehen kann, dem Zeichensinn (Bedeutung) nur in der Perspektive von Bedeutsamkeit Relevanz zukommen zu lassen, so wäre die Semiologie – im weitesten Sinne – als der umgekehrte Versuch anzusehen, den jedem Handlungssinn zugrunde liegenden Zeichensinn freizulegen und Bedeutsamkeit als Effekt von Bedeutung zu beschreiben. Dürfen Zeichen- und Handlungssinn aber um ihrer Differenzierbarkeit willen nicht einfach auseinanderfallen, so muß doch ihr möglicher *Zusammenhang* aufgezeigt werden können, sofern diskursives Verstehen stets beide Sinne impliziert, ohne sie schlicht in einen zusammenfallen zu lassen: Ohne Wissen um die Bedeutung läßt keine Bedeutsamkeit sich verstehen, und ohne Kenntnis der Bedeutsamkeit bleibt jede Bedeutung als solche unbegreiflich. »Welcher aber ist der Sinn«, fragt Schnädelbach, »nach dem die metaphysisch Fragenden fragen? Es ist offenbar nicht der Zeichensinn, denn wofür sollte die Welt oder unser Leben, nach deren Sinn wir fragen, ein Zeichen sein? [...] Nur die Kontexte einer Rede von Handlungssinn führen uns

auf den Sinn des metaphysischen Sinnbegriffs; er meint *Bedeutsamkeit von ... für ...*«<sup>9</sup>.

Wie auch immer das Verhältnis von Sinn und Sein verstehbar sein mag, die idealistische Lösung metaphysischer Sinnfragen jedenfalls erscheint nur hinsichtlich der Voraussetzung verstanden werden zu können, daß – nach Schnädelbachs Differenzierung – in ihr Zeichen- und Handlungssinn identifiziert werden bzw. daß vor aller zur Identifikation erforderlichen Differenz eine *Einheit* des Sinns und diese als ein Sinnzusammenhang angenommen werden muß, dessen Unhintergebarkeit dann aufzuzeigen der Prozeß des Denkens als Erkenntnis wäre. Das Sein der Zeichen und die Zeichen des Seins müssen, letzten Endes, dann dasselbe sein – Ontologie in Semiologie transformierbar und vice versa. Damit sie es aber sein können, d. h. transformierbar sind, bedarf es eines Dritten (als eines Mediums), das die Übergänge ermöglicht und zugleich reguliert. Da aber ein von außen hinzukommendes Drittes wertlos wäre – es könnte als solches die Funktion der Vermittlung gar nicht wahrnehmen –, muß dieses Dritte in den jeweiligen Bestimmungen selbst schon liegen und als ein solches dann auch zu explizieren sein: Das Sein der Zeichen und die Zeichen des Seins müssen darin übereinkommen, in der differentiellen Bestimmung identisch und in ihrer Identität differenzierbar zu sein. Weder dem Sein noch den Zeichen darf ein prädiskursiver Status zugesprochen werden. Etwas, das als Zeichen von ... oder Anzeichen für ... zu verstehen sein soll, muß in dieser Verweisung zugleich die Begründung oder den Zweck dieser Transformation enthüllen. Die Bedeutung der Zeichen muß ihre Bedeutsamkeit implizieren und umgekehrt; und wie sonst wäre das Begreifen des Geistes, der als geschichtlicher, d. h. als in der Geschichte als Zusammenhang menschlicher Handlungen wirksamer verstanden werden will, und das Handeln des Geistes in und als Geschichte zur Deckung zu bringen?

Ein bekanntes Beispiel dafür, daß ein vielleicht mehr oder weniger zufälliges, vielleicht ebenso notwendiges wie zufälliges Geschehen, als Zeichen aufgefaßt, auf etwas Notwendiges schlechthin verweise oder wenigstens als ein Anzeichen seiner Existenz aufgefaßt werden kann, ist das von Kant so genannte »Geschichtszeichen«, zu welchem ihm während der Französischen Revolution die »Teilnehmung« jener zwar nicht unmittelbar, aber doch »dem Wunsche nach« Beteiligten wurde.<sup>10</sup> Dieses als Hinweis auf ein Intelligibles im Menschen vorge-

stellte »Zeichen« ist bei Kant transzendental, d. h. postulativ und nicht dialektisch gedacht, erscheint daher auch – wie Hegel es ihm aus der Zenit und Nadir aller Geschichte umfassenden Perspektive des Weltgeistes dann vorwarf – etwas »kleinkrämerisch«, sofern die Zeichen der *Geschichte* bei Kant bloß Zeichen bleiben, d. h. der mit der Hoffnung zusammengehenden (reflektierenden) Urteilskraft die Möglichkeit des Gelingens der Geschichte als Fortschritt zum Besseren nur anzeigen und noch nicht, wie dann bei Hegel, *für bare Münze* bzw. als Realisation des Bezeichneten selbst schon genommen werden.<sup>11</sup> Was bei Kant mit Notwendigkeit zunächst nur Zeichen, nämlich Hinweis auf die – rein diskursiv gar nicht auszumittelnde – *Existenz* des moralischen Charakters des Menschen oder doch wenigstens seiner Anlage und Anzeichen seiner Valenz für den Gang von Geschichte und Menschengattung im ganzen, und nicht schon das Bezeichnete selber sein konnte, wird bei Hegel zum Zeichen der begriffenen Notwendigkeit dieses Ganges selbst. Indem Hegel die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem zwar nicht einstreicht, aber doch semio- und ontologisch so modifiziert, daß mit ihr der Widerspruch in ihrer Setzung zugleich auch ausgetragen werden kann, hat er dem Begreifen das Medium eröffnet, in dem sich alles in seiner Gegensätzlichkeit, ja sogar aufgrund seiner Gegensätzlichkeit mediiieren, d. h. zugleich verflüssigen wie festhalten lassen soll. Die Differenz zwischen Sein und Sinn (Sollen), Irrationalem und Rationalem, Kontingentem und Notwendigem, Endlichem und Unendlichem, die bei Kant Bedeutsamkeit überhaupt in der Form symbolischer bzw. analogischer Erkenntnis des Ansichseienden erst ermöglicht, darf im Medium des Hegelschen Mediiierens dann nur eine vorübergehende, d. h. letzten Endes eine der Möglichkeit nach aufzuhebende und der Notwendigkeit nach zu übersteigende sein, wenn etwas als Zeichen von etwas anderem angesehen wird, dessen Unbedingtheit und Notwendigkeit die Signifikation selbst und den Zusammenhang von Bedeutsamkeit überhaupt tragen können soll.

Ist die metaphysische *Frage* – auch hinsichtlich der Geschichte – schon Kant zufolge »notwendig, weil die Vernunft selbst gar nicht anders könne, als das Unbedingte denkend ins Auge zu fassen«,<sup>12</sup> dann läßt sich der von Hegel explizierte Versuch ihrer *Beantwortung* als die in der Form dialektischer Inhalte konzipierte Transformation verstehen, aus der Not, nicht anders (als nach dem Unbedingten

fragen) zu können, die Tugend zu machen, nur im Unbedingten selbst die Antwort auch finden zu können.<sup>13</sup> Insofern ist der Hegelsche Idealismus das Ende der metaphysischen Frage: Auch die letzte, die nach dem »Warum«, dem letzten Grund des Ganzen, vor deren »Abgrund« Kant noch schauderte,<sup>14</sup> findet ihre Antwort, weil nach dem von der »absolute[n] Methode« (6/567 f.) – als einer »Methode des Antwortens«<sup>15</sup> – vorgezeichneten Weg nichts anderes als das Ganze selbst die Antwort und der Sinnzusammenhang schon ist, innerhalb dessen von Bedeutsamkeit dann auch gesprochen werden kann.

## II

Hegels System kann – Gotthard Günther zufolge – verstanden werden als der Versuch, ein »universale[s] System der Sinnmomente des Denkens« bzw. ein »absolutes geschlossenes System der Sinnbestimmungen«<sup>16</sup> zu entwerfen, das einen umfassenden Bedeutungszusammenhang in der Form einer *Vermittlung* von Sinn und Sein darstellt, deren Universalität vor allem darin besteht, ihre Bestimmungen so weit fortzutreiben, daß deren absoluter Zusammenhang von nichts ihm Heteronomen mehr durchbrochen wird. In dieser Vermittlung wird die »Welt« oder »unser Leben« (Schnädelbach), d. h. Endliches überhaupt, von Hegel durchaus als Zeichen gefaßt; es ist als solches »Zeichen [...] des Geistigen« bzw. an der absoluten Subjektivität »nur als Zeichen gesetzt« (17/47). Sein Sinn, wenn er gedacht werden soll, besteht zunächst negativ darin, ihn nicht in sich selbst, in seinem eigenen Sein schon finden zu können, sondern einer Struktur überantwortet zu sein, in der von Bedeutung und Bedeutsamkeit überhaupt erst sinnvoll gesprochen werden kann.

Wird danach gefragt, »was *Bedeuten* selbst bedeutet« (16/32), so wird Hegel zufolge »nach zweierlei, und zwar nach dem Entgegengesetzten« gefragt. Einerseits nach dem »Sinn« und »Zweck«, nach dem »allgemeinen Gedanken«, der in »Etwas«, etwa einem Kunstwerk, steckt, d. h. allgemein nach einem Inneren, so daß in diesem Falle der »Begriff die Bedeutung ist«. Andererseits wird, wenn der Begriff schon gegeben ist, danach gefragt, »was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe« (16/33), d. h. es wird etwas Äußeres, »eine Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert«.

Beide erst, die »Form des Gedankens« wie auch die »Form seiner Manifestation«, erfüllen, was als Bedeutung des Bedeutens gefordert wird. Der Geist, der nicht *ist*, nicht da ist und deshalb auch nicht *erscheint*, manifestiert sich so wenig, wie der Geist, der nicht erscheint, *wirklich* einer ist. »Die allgemeine Idee ist also zu fassen in der schlechthin konkreten Bedeutung der *Wesentlichkeit* überhaupt, als auch ihrer Tätigkeit, sich herauszusetzen, zu *erscheinen*, sich zu *offenbaren*.« (16/34)

So erscheint auf den ersten Blick auch die Geschichte als eine »Reihe von zufälligen Begebenheiten«, als eine im bloßen Nacheinander äußerliche Abfolge von Ereignissen. Jedes »Faktum« steht zunächst »isoliert für sich«, und »nur der Zeit nach wird der Zusammenhang aufgezeigt«. Die philosophische Erkenntnis aber hat sich Hegel zufolge dadurch auszuzeichnen, daß sie in der bloß äußerlichen Abfolge einen inneren, den »notwendigen Zusammenhang« aufzeigt, »in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und Verhältnis zu einem Ziele, Zwecke, und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geschichte ist seine Beziehung, Zusammenhang« – weniger der der Ereignisse untereinander, der als solcher ein endlicher bliebe, sondern der – »mit einem Allgemeinen«. Und dieses Allgemeine »vor Augen bekommen, heißt dann seine Bedeutung fassen« (18/25), heißt, Etwas *als* Etwas, Etwas *als* Bedeutendes, Einzelnes *als* Besonderes und insofern in seiner Bedeutung zu erkennen. Nur dadurch ist der bloße Verlauf von Geschichte Zusammenhang, daß das »Sich-selbst-Finden des Gedankens« dem bloß Gewesenen eine Bedeutung verleiht, den Zusammenhang im »Allgemeinen« in ihm erkennt bzw. wiedererkennt.

Sofern der Gedanke »sich nur findet, indem er sich hervorbringt«, sofern er »nur existiert und wirklich ist, indem er sich findet« (18/23), hat seine Tat – als Manifestation – zwar einen »vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung«, dieses Material aber wird nicht nur ergänzt, »nicht etwa bloß vermehrt« und »durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich *bearbeitet* und *um[ge]bildet*«, d. h. es wird »zu einem Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird«. (18/22) Daß aber diese Metamorphose legitim, daß es bei der Bearbeitung des Stoffes, zu dem die Geschehnisse der Vergangenheit herabgesetzt werden, mit rechten Dingen und es insofern »in der Welt vernünftig zugegangen [...] ist«, diese »große Präsuntion«, die in der

Realphilosophie stets vorausgesetzt wird und letztlich »nichts anderes als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise« ist (18/54), hat ihr Fundament in der Bestimmung des Gedankens im Allgemeinen, d. h. in der *Logik*, welche diese Sein und Sinn umfassende Präsumption in der Form einer philosophischen Betrachtung zu legitimieren hat.

Nun hat für Hegel die *philosophische* Betrachtung »keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen«,<sup>17</sup> und d. h. ein Sein als solches, das »sein oder auch nicht sein«, das »so oder auch anders sein kann«, »zu überwinden« (8/285). Zwar fehlt es auch bei Hegel nicht an einer »gehörige[n] Würdigung der Zufälligkeit« (8/285) – weder in Beziehung auf die Naturdinge oder die Irr- und Wirrnisse der Geschichte noch in Beziehung auf die Willkür des Willens<sup>18</sup> –, der »Geist« aber sei »nicht ein solcher, der sich in dem äußerlichen Spiel von Zufälligkeiten herumtriebe, sondern [...] vielmehr das absolut Bestimmende und schlechthin fest gegen die Zufälligkeiten, die er zu seinem Gebrauch verwendet und beherrscht«. (12/75) Daß der Geist das derart Feste gegenüber dem äußerlichen Spiel von Zufälligkeiten sein kann, nicht nur ihm gegenüber unbeschadet sich erhält und seinen Gang, vom Kontingenten unbehelligt, fortsetzt, sondern das Zufällige sogar für sich nützlich zu machen versteht und so beherrscht, dies verdankt sich freilich der Voraussetzung, unter der Hegel zufolge allein die Geschichte begriffen werden könne: daß »die Vernunft die Welt beherrsche« (12/20) und »daß die Welt der Intelligenz und des selbstbewußten Wollens nicht dem Zufalle anheimgegeben ist, sondern im Lichte der sich wissenden Idee sich zeigen müsse« (12/22). Dies Ergebnis vorausgesetzt, hat man die Geschichte dann so zu »nehmen, wie sie ist«, d. h. in historisch-empirischer Verfahrensweise. Und in *dieser* Hinsicht können dann auch die Zufälle ihre Rolle nach dem Drehbuch des Geistes spielen – und kein noch so dummer Zufall oder Zwischenfall wird es, wenn es das des Geistes ist, *um*-schreiben können, »weil hier der Zufall, die Besonderheit, ihr ungeheures Recht auszuüben vom Begriffe [selbst] die Macht erhält« (12/52 f.).

Eine kausale Verkettung von endlichen bzw. zufälligen Ursachen und Wirkungen als konstitutiv für den Prozeß der Geschichte anzunehmen ist aber eben deshalb unstatthaft. Denn weder sei das Kausalverhältnis auf die Verhältnisse des »*physisch-organischen*« noch –

und erst recht nicht – auf die des »geistigen Lebens« anzuwenden, »weil das, was auf das Lebendige wirkt, von diesem selbständig bestimmt, verändert und verwandelt wird«. So wenig wie das ionische Klima als Ursache der Werke Homers, so wenig könne etwa auch Cäsars Ehrgeiz als Ursache des Untergangs der republikanischen Verfassung Roms angesehen werden. »In der *Geschichte* überhaupt«, so Hegel in der *Logik*, »sind geistige Massen und Individuen im Spiele und in der Wechselbestimmung miteinander; die Natur des Geistes ist es aber noch in viel höherem Sinne als der Charakter des Lebendigen überhaupt, vielmehr nicht ein *anderes Ursprüngliches in sich aufzunehmen* oder nicht eine Ursache sich in ihn kontinuierlich zu lassen, sondern sie abzurechnen und zu verwandeln« (6/228). Geschichte in diesem Sinne ist die Metamorphose in der Form der vermittelten Aneignung des Gewesenen, die das ursprünglich als Ursache nur erscheinende verwandelt, es in seiner Bestimmung als Ursache und damit das Kausalverhältnis selbst aufhebt, d. h. abbricht und verwandelt. So könnte es durchaus zutreffen, wie kolportiert wird, daß das lauthals aus dem Zellenfenster herausgeschrieene Unbehagen des Marquis de Sade Ursache oder wenigstens *Veranlassung* für den Sturm auf die Bastille gewesen ist. Doch verschwindet diese Ursache gleichsam in der Wirkung, die Wirkung ist nicht länger ihre Manifestation und insofern auch keine Wirkung mehr. Zu dieser »*Arabesken-Malerei* der Geschichte, die aus einem schwanken Stengel eine große Gestalt hervorgehen läßt«, bemerkt Hegel: »Es ist ein gewöhnlich gewordener Witz in der Geschichte, *aus kleinen Ursachen große Wirkungen* entstehen zu lassen und für die umfassende und tiefe Begebenheit eine *Anekdote* als erste Ursache aufzuführen. Eine solche sogenannte Ursache ist für nichts weiteres als eine *Veranlassung*, als *äußere Erregung* anzusehen, deren der innere Geist der Begebenheit nicht bedurft hätte oder deren er eine unzählige Masse anderer hätte gebrauchen können, um von ihnen in der Erscheinung anzufangen, sich Luft zu machen und seine Manifestation zu geben. Vielmehr ist umgekehrt so etwas für sich Kleinliches und Zufälliges *erst von ihm* zu seiner *Veranlassung bestimmt* worden.« (6/228) Nicht also der Marquis de Sade machte sich Luft, sondern evtl. nur der Geist sich in ihm, und es hätte durchaus auch ein anderer sein können, der in der Form einer äußeren Erregung der inneren Notwendigkeit des Geistes zu Diensten war bzw. es gewesen sein wird.

»Das Weitere« und Umfassendere, gleichsam Grundlegendere für diesen Zusammenhang »ist«, so Hegel, »daß diese Erscheinung des Gedankens, daß die Vernunft die Welt regiere, mit einer weiteren Anwendung zusammenhängt, die uns wohl bekannt ist – in der Form der religiösen Wahrheit nämlich, daß die Welt nicht dem Zufall und äußerlichen, zufälligen Ursachen preisgegeben sei, sondern eine *Vorsehung* die Welt regiere« (12/25). Die »Wege der Vorsehung, die Mittel und Erscheinungen in der Geschichte zu erkennen« (12/26), heißt für Hegel nichts anderes, als daß die Betrachtung der Geschichte eine »Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes« darstellt und daß eben der Satz, »die Vernunft regiere die Welt und habe sie regiert, mit der Frage von der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes zusammenhängt« (12/27). Ist Hegels Geschichte des Weltgeistes als Theodizee zu lesen und seine *Logik*, weil Hegel Logik und Metaphysik zusammenfaßt (17/451), als »metaphysische Theologie« (17/419), so läßt sich durchaus behaupten, daß sein philosophisches System insgesamt nichts anderes intendiert und darstellen soll als einen aus Vernunftgründen nicht zu umgehenden Gottesbeweis.

Der Weg des Geistes ist »die Vermittlung, der Umweg« (18/55). Aber es ist dies ein Umweg, der – als Prozeß – an sich selbst notwendig und nicht zufällig ist, und zwar von Anfang an bzw. – weil es ein »Anfangen« (5/65 ff.) im eigentlichen, d. h. zeitlichen Sinne nicht sein kann – von seinem »Ausgangspunkte« aus. Manifestation, Vermittlung, Metamorphose als die Form der Erkenntnis dessen, was wahr an einem Geschehen ist, setzt Hegel zufolge »freilich« voraus, daß man »die Erkenntnis der Idee schon mitbringen« muß, um in der empirischen Gestalt »Fortgang und Entwicklung« überhaupt erkennen zu können. (18/49) Weil aber umgekehrt das, »was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen« (16/80), wird Erkenntnis logische Re-konstruktion und historische Er-innerung in einem sein. Im Verhalten des Geistes zu sich selbst wird erst der Bedeutungszusammenhang gestiftet, wird jene »große Präsuntion« manifest, durch welche den einzelnen, endlichen und zufälligen Begebenheiten Sinn und Gehalt dann auch zukommen kann. Und als eine »durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen« zeigt sich dann auch die »Geschichte selbst als etwas Vernünftiges«, als eine »vernünftige Begebenheit« (18/50). »Der Zusammenhang« aber, der die weltlichen Begebenheiten in ihrer *Zeitlichkeit* betrifft, »ist weiter« dann »dieser, daß

das weltliche Sein als ein zeitliches, in einzelnen Interessen sich bewegendes, hiermit ein relatives und unberechtigtes ist, daß es Berechtigung erhält, nur insofern die allgemeine Seele desselben, das Prinzip absolut berechtigt ist, und dies wird es nur so, daß es als Bestimmtheit und Dasein des Wesens Gottes gewußt wird.« (12/70)

Jene bereits zitierte Schlußfolgerung: »Weil das Weltliche zufällig ist, so ist ein absolut notwendiges Wesen« (17/460), ist die des kosmologischen Gottesbeweises – »*e contingentia mundi*« –, dem Hegel – mit ständiger Bezugnahme auf dessen Kantische Kritik – in seinen *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* wohl darum so weitläufige Reflexionen widmet, weil in ihm, und das gibt diesem Beweis trotz des verständigen »Mangel[s] am Bewußtsein [...] über die Natur der Begriffsbestimmungen« seine »relative Rechtfertigung«, gerade die »Kategorie des Verhältnisses der *Zufälligkeit* und der *Notwendigkeit* diejenige ist, in welche sich alle Verhältnisse der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seins resümieren und zusammenfassen«. (17/420) Die »konkreteste Bestimmung der Endlichkeit des Seins ist die *Zufälligkeit*« – von der kleinsten Mücke angefangen bis zur Welt als ganzer –, »und ebenso ist die Unendlichkeit des Seins in ihrer konkretesten Bestimmung die *Notwendigkeit*«. (17/420) Die – wenn auch nur »relative« – Rechtfertigung des kosmologischen Beweises liegt vor allem darin, daß er mit seiner Bestimmung der Endlichkeit gerade auf den »Übergang in die Wahrheit an ihr selbst« bereits »hinweist« – und insofern selbst ein Zeichen ist – und das Zufällige eben als dasjenige begreift, was »zu *fallen*« hat: »Das Sein in seiner eigenen Wesentlichkeit ist die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist in sich das Verhältnis überhaupt von *Zufälligkeit* und *Notwendigkeit*, das in der absoluten *Notwendigkeit* seine vollkommene Bestimmung hat. Die *Endlichkeit*, in dieser Denkbestimmung aufgenommen, gewährt den Vorteil, sozusagen so weit herauspräpariert zu sein, daß sie auf den Übergang in ihre Wahrheit, die *Notwendigkeit*, an ihr selbst hinweist; schon der Name der *Zufälligkeit*, *Akzidenz*, drückt das Dasein als ein solches aus, dessen Bestimmtheit dies ist, zu *fallen*.« (17/420)

Der Übergang vom zufälligen Sein zu einem absolut notwendigen Sein ist aber nur dann plausibel zu machen, wenn der Gegensatz nicht verstandesmäßig-abstrakt festgehalten und nur durch verständige Schlußfolgerungen zu überbrücken versucht wird, sondern wenn

gezeigt werden kann, daß das Zufällige *von sich aus* schon Übergang zu einem Notwendigen ist, in ihm selbst schon dieser Übergang statt hat und der Beweis als solcher nichts anderes ist und sein soll als »das Bewußtsein von der eigenen Bewegung des Gegenstandes in sich« (17/357). Nur sofern das, was ist, in sich selber schon ein anderes ist, nur sofern das bestimmte Sein, wie es zufällig ist oder erscheint, in seiner eigenen, »begrifflich« nachvollziehbaren Bewegung ein notwendiges Sein in sich trägt, könnte auch von einem *Übergang* vom Zufälligen zum Notwendigen gesprochen werden. Der Widerspruch, *etwas* und zugleich ein *anderes* zu sein, muß in der Sache selbst aufgewiesen werden können, er darf nicht bloße Reflexionsbestimmung und insofern etwas rein Subjektives bleiben – so wenig wie die subjektive Reflexion in der *Logik* das Bedingende für ihren Fortgang.<sup>19</sup> Etwas zu sein und zugleich etwas anderes zu sein heißt aber, daß in diesem Etwas sein Verweis auf anderes schon liegen muß bzw. daß die Bestimmung dieses Etwas in ihrem Nachvollzug auf ein anderes führt und daß ohne dieses andere auch das bestimmte Sein gar nicht begriffen werden könnte. In sich selbst ein anderes schon zu sein bedeutet, in seinem Sein auf anderes verwiesen zu sein und in diesem Verwiesensein als Zeichensein des anderen genommen und bestimmt werden zu können. Die Form der Vermittlung ist die Form der Verweisung in sich selbst auf anderes. Nur in und als die Verweisung ihrer selbst werden die Dinge Mittel der Vermittlung, in ihrem Verweisen auf anderes setzen sie die Form des Mittelbaren voraus, und alles, was mittelbar ist, ist – als in seiner weiteren Bedeutung bestimmbares – Zeichen eines *anderen*, das ihm (im Sinne einer Zeichenhaftigkeit, Mittelbarkeit und derart einer Vermittelbarkeit) seine *Bedeutsamkeit* allererst verleiht.

»Die einzelnen Dinge«, so Hegel, »kommen nicht aus sich und gehen nicht aus sich dahin; sie sind als zufällige bestimmt, zu fallen, so daß ihnen dies nicht nur selbst zufälligerweise geschieht, sondern daß dies ihre Natur ausmacht. Wenn ihr Verlauf auch in ihnen selbst sich entwickelt und regel- und gesetzmäßig geschieht, so ist es, daß er ihrem Ende zugeht oder vielmehr sie nur ihrem Ende zuführt, ebenso sehr als ihre Existenz durch andere auf die mannigfaltigste Weise verkümmert und von außen her abgebrochen wird.« (17/448) Was seinem Ende zugeht und diesem Ende nur zugehen kann, auch wenn dieser Gang in sich »regel- und gesetzmäßig geschieht«, ist eo ipso endlich,

zugleich aber auch »durch die Schranke [seiner] Endlichkeit wesentlich unselbständig«. Die Dinge »sind« zwar, sie sind auch »wirklich«, aber ihre »Wirklichkeit hat den Wert nur einer Möglichkeit; sie sind, können aber ebensowohl nicht sein und ebenso sein« (17/449). Insofern ihr *Dasein selbst* nur den Status bzw. den logischen Modus einer Möglichkeit hat, verleiht ihre Endlichkeit und mit dieser ihre »Vereinzelung« ihnen auch nur den »Schein von Selbständigkeit«. Das *Sein* bzw. die Wirklichkeit, die doch auch dem Zufälligen, sofern es ist und nicht nicht ist, der Verstand nicht absprechen will, verhält sich nur durch ihre Zurückführung auf die Kategorie der Möglichkeit indifferent gegenüber dem Nicht-Sein. »Die Zufälligkeit nimmt die Dinge um ihrer Vereinzelung willen in Anspruch; darum sind sie ebensowohl als nicht«. Doch die Dinge sind »ebenso das Gegenteil; nicht vereinzelt, sondern als bestimmt, beschränkt, schlechthin aufeinander bezogen«. In der Welt als dem Dasein der Dinge finden sich also nicht nur zufällige Abhängigkeiten, sondern ebenso »Zusammenhänge von *Ursache* und *Wirkung*, *Regelmäßigkeiten* ihres inneren und äußeren Verlaufs, *Gesetze*«. Aber auch durch dieses Gegenteil ihrer Bestimmung »kommen sie nicht besser weg«: »Die Vereinzelung lieh ihnen den Schein von Selbständigkeit, aber der Zusammenhang mit anderen, d. i. miteinander, spricht die einzelnen Dinge sogleich als unselbständig aus, macht sie bedingt und wirkt durch andere als notwendig, aber durch andere, nicht durch sich selbst.« (17/449) Auch in seiner gegenteiligen Bestimmung, mittelbar als vereinzelt oder auch unmittelbar als vermitteltes, bleibt das zufällige Dasein, was es ist; zugleich nicht zu sein bzw. »ganz nur den Wert der Möglichkeit« (17/456) zu haben.

Was durch anderes (nur) bedingt ist, hat keine Selbständigkeit, was von anderem isoliert ist, dem kann als – allein dadurch schon – Endliches und durch seine Endlichkeit bestimmtes auch keine Selbständigkeit zukommen – wenigstens keine, deren Schein das Ende noch überdauerte. Auch wenn sich »auf dem Felde der zufälligen Dinge« selbst – z. B. als Verhältnis von Ursache und Wirkung – ein Zusammenhang der Notwendigkeit zeigt, so geht diese Notwendigkeit noch nicht über den Bereich des Zufälligen hinaus. Weil die Ursachen hier selbst nur »endliche«, d. h. »als Ursachen anfangend« sind, ist auch ihr Sein »wieder vereinzelt und zufällig«, und wenn nicht vereinzelt, »so sind sie Wirkungen«, folglich wiederum nicht selbständig,

sondern »durch Anderes gesetzt«. (17/450) Alles Endliche ist, weil endlich, weil vereinzelt, weil bedingt, ein »Haufen von Zufälligkeiten« (17/451), und alle in diesen eingeschlossenen Notwendigkeiten sind nur äußerliche und relative, gehen über diesen Kreis des Zufälligen und seine »faule Existenz« (12/53) nicht hinaus. Die Zufälligkeit eines Dinges liegt also einerseits in seiner Vereinzelnung, im »Mangel des vollständigen Zusammenhangs mit anderen«. Ist aber, wie es für das Notwendige gefordert ist, ein vollständiger Zusammenhang gegeben, so ist andererseits das in ihn Gestellte ebensowenig selbständig wie das aus ihm Herausgelöste. Ein Notwendiges, das »durch Anderes gesetzt ist«, fällt, da seine Notwendigkeit in einem anderen und nicht in sich selbst liegt, in die Zufälligkeit zurück. (17/453) Erst eine Notwendigkeit, die nicht mehr relativ und darum bloß äußerlich ist, die »nicht mehr über sich hinausgeht, sondern es an und für sich ist«, die in sich bleibt, »in sich geschlossen, vollkommen in sich bestimmt ist und von der alle anderen Bestimmungen gesetzt und abhängig sind« (17/451), wäre Hegel zufolge nicht mehr mit dem Mangel der Endlichkeit, der Vereinzelnung und Zufälligkeit behaftet. Sie wäre – sozusagen – das Notwendige im notwendig-zufälligen Zusammenhang selber, eine Vermittlung mit anderem, in welcher diese Vermittlung zur Vermittlung *mit sich selbst* wird: die in ihrer »Vermittlung mit *Anderem* sich *auf sich* selbst« bezieht und derart selbst das andere, mit dem es sich vermittelt, ist. »In dieser Einheit muß also die *Vermittlung mit Anderem* in die Selbständigkeit selbst fallen und diese als *Beziehung auf sich* die Vermittlung mit Anderem *innerhalb ihrer selbst* haben.« (17/454)

Diese Notwendigkeit wäre dann in einem doppelten Sinne absolut: Sie wäre gelöst von jeder ihr *äußerlichen* Beziehung und sie ließe nichts *außer sich* zurück. Sie unterscheidet sich von der nur äußerlichen, endlichen Notwendigkeit, deren Zusammenhang zwar Abhängigkeiten fixiert und bestimmt, aber diesen Zusammenhang an seinen Enden gleichsam offen läßt, indem die Reihe der Verweisungen von Bedingtem und Bedingendem mit ihren losen Enden nur in eine schlechte Unendlichkeit ragt. Die absolute Notwendigkeit dagegen »biegt solches Verhalten zu Anderem in ein Verhalten zu sich selbst um und bringt damit eben die *innere* Übereinstimmung mit sich hervor« (17/457). Erst dieses *Umbiegen* – dieses Abbrechen und Verwandeln als Metamorphosieren<sup>20</sup> – zum Zwecke der inneren Überein-

stimmung mit sich selbst hat eine absolute Notwendigkeit so zum Resultat, wie es von ihr schon ausgeht: eine Notwendigkeit, die nicht mehr in das Feld der äußerlichen Zufälligkeit zurückfallen kann, die als solche überhaupt nicht fallen kann,<sup>21</sup> und als die absolute Form des Zusammenhangs Bestand, d. h. ein Sein hat, das nicht nur sein oder auch nicht sein kann.

Der Mangel des Satzes: »Weil das zufällige Sein ist, so ist das Absolut-notwendige Sein«, liegt für Hegel darin, daß er ein logischer *Schluß* zu sein vorgibt. Denn er unterstellt, daß das Sein des Zufälligen ein anderes Sein als das Sein des Notwendigen und als solches – im Sinne eines Tatsächlichen oder Faktischen – geschieden sei vom Sein als Gedanke oder Begriff. Hegels Argumentation versucht dagegen zu zeigen, daß das Sein in den beiden Teilen des Satzes nicht verschiedenen Wert hat, sondern »die *gemeinschaftliche* und *eine* Bestimmung« der beiden Sätze: ›Das Zufällige ist‹, und: ›Das Notwendige ist‹, darstellt und sich insofern der Übergang »nicht als von einem Sein in ein anderes Sein, sondern als von einer Gedankenbestimmung in eine andere« (17/467) bestimmt. Zu begreifen wäre, daß das zufällige Sein »*zugleich* das Sein des Anderen, des absolut-notwendigen Seins« (17/468) ist.

Dieses dem analytisch-fixierenden Verstand undenkbare »Zugleich« erscheint als der »Widerspruch, dem zwei entgegengesetzte Sätze als seine Auflösung entgegengestellt« werden können; »der eine: Das Sein des Zufälligen ist *nicht* sein eigenes Sein, sondern *nur* das Sein *eines Anderen*, und zwar bestimmt *seines* Anderen, des Absolut-Notwendigen; der andere: Das Sein des Zufälligen ist *nur sein eigenes* Sein und nicht das Sein eines Anderen, des Absolut-Notwendigen.« (17/468) Während der erste Satz den »wahrhafte[n] Sinn« darstellt, »den auch die Vorstellung bei dem Übergange habe«, ist der zweite nur der des »Verstandes«, der die Gedankenbestimmungen einzig in ihrer Abstraktion faßt und so gegeneinander festzuhalten versucht. Zur *spekulativen* Bestimmung aber gehört, daß das Negative, wovon ausgegangen wird, nicht »als das bloße *Nichts* genommen wird«, sondern darin die »Bestimmung eines *Negativen* hat, als ein zufälliges Sein, nur als Erscheinung ist, welches seine *Wahrheit* an dem Absolut-Notwendigen, dem wahrhaft *Affirmativen* desselben habe.« Es ist nicht Nichts, sondern hat die Bestimmung als *Negatives*, ist ein *Negatives*, sofern es diese *Bestimmung* hat. Indem

die »denkende Analyse« die »Verbindung« aufzeigt, in der das »Nichts [...] mit der Existenz gesetzt ist, insofern diese als zufällige, erscheinende usf. bestimmt wird«, läßt sie beide Momente – anders als der Verstand – »nicht auseinanderfallen [...] in ein Nichts *für sich* und ein Sein *für sich*, denn so sind sie nicht im Zufälligen, sondern es faßt beide in sich; sie sind also nicht – jedes für sich in der Verbindung miteinander – [sondern] das Zufällige selbst, wie es ist, [ist] als diese Verbindung beider zu nehmen«. <sup>22</sup> Anders als das abstrakte Denken bleibt deshalb die »spekulative Bestimmung« »dem Inhalte der Vorstellung« und »wahrhafte[n] Sinn«, den sie bei dem »Übergange« hat, »getreu« (17/481 f.); das Zufällige ist gerade in seinem Sein das Sein eines Anderen. Das Sein des Zufälligen, Endlichen, Weltlichen ist als das »Zeitliche«, »Veränderliche« und »Vergängliche« bestimmt, es ist nicht (selbst) das wahrhaft Affirmative als das sich selbst Bestätigende, sondern es *ist* nur als das sich aufhebende, negierende, ist in seinem Sein als Übergang *bestimmt*. »Es wird in dessen Bestimmung, *zu sein*, nicht beharrt, vielmehr ihm nur ein Sein zugeschrieben, das mehr nicht als den Wert eines Nichtseins hat, dessen Bestimmung das Nichtsein seiner, das Andere seiner, somit seinen Widerspruch, seine Auflösung, Vergehen in sich schließt.« (17/465) Der Satz: »*das Zufällige ist*«, »widerspricht sich« für Hegel deshalb »in sich selbst« (17/464). Das Zufällige ist nur, sofern es nicht ist. Es kann sein Sein nicht halten, nicht an sich halten, insofern gerade seine *immanente* Bestimmung sein Sein verflüchtigt. »Wenn also von dem Zufälligen angefangen wird, so ist von demselben nicht als von einem, das *festbleiben* soll, auszugehen, so daß es im Fortgange als *seiend* belassen wird – dies ist seine einseitige Bestimmtheit –, sondern es ist mit seiner vollständigen Bestimmung zu setzen, daß ihm ebensosehr das *Nichtsein* zukomme und daß es somit als *verschwindend* in das Resultat eintrete. Nicht weil das Zufällige *ist*, sondern vielmehr, weil es ein Nichtsein, *nur Erscheinung*, sein Sein nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die *absolute Notwendigkeit*; diese ist sein Sein und seine Wahrheit.« (17/464)

Das Zufällige ist das »in sich schlechthin ungleiche, sich widersprechende Sein, welches erst in dem Absolut-Notwendigen zu dieser Gleichheit mit sich selbst wieder hergestellt ist.« (17/467) Diese Gleichheit mit sich selbst aber ist – für die Erkenntnis – nur insofern wieder herzustellen, als das zufällige *Dasein* als solches, in seinem

Sein selbst nur den Wert eines Möglichen hat; nicht, weil es ist, sondern weil es in seinem Sein zugleich *nicht* ist, läßt sich die Gleichheit mit sich selbst im Absolut-Notwendigen wieder herstellen. Durch dieses Negative (an ihm selbst) ist das zufällige Dasein bestimmt: Es ist, vor allem aber ist es (zugleich) auch nicht. Hätte oder behielte es in seinem Dasein ein Sein, dem nicht zugleich der Wert des Nichtseins zugesprochen werden könnte, oder wäre – an ihm selbst und für sich selbst – etwas als ein Sein anzusprechen, das nicht nur »als verschwindend«, nicht *nur* als Erscheinung bestimmbar und derart, das Negative seiner selbst bezeichnend, in das Resultat einträte, so könnte auch das Absolut-Notwendige zu keiner Gleichheit mit sich selbst gelangen. Ein Sein, das nicht restlos aufzuheben (zu negieren) wäre, *bliebe* – noch als ein verschwindendes, endliches – ebenso ein mit sich ungleiches, wie auch das Absolut-Notwendige selbst dadurch, daß es durch dieses Verschwinden als ein Negatives *bedingt* bliebe, eines würde. Nur ein Sein, das in seinem ganzen Umfang zugleich ein Nichtsein ist, ermöglicht die Gleichheit mit sich selbst. Das Negative muß das Sein des Kontingenten restlos umfassen, das Zufällige muß durch und durch ein Negatives an ihm selbst sein, um als ein an sich selbst Verschwindendes das Resultat in seiner Selbstgleichheit affirmieren zu können. Ohne die Vollständigkeit der Negation der Negation ist das Absolut-Notwendige weder absolut noch notwendig. Und umgekehrt bleibt ein Dasein, das nur als *Dieses* etwas wäre, ohne jede Bedeutung, es würde zwar verschwinden, wäre aber »als verschwindend« nicht zu er-innern, wenn nicht zugleich sein Verschwinden verschwände.

Gewiß, »in der Zufälligkeit ist das Dasein oder die Existenz« als ein »an sich Nichtiges« und als solches der »Übergang zu seinem Anderen, dem Notwendigen«. Wenn aber Hegel zufolge Zufälligkeit und Möglichkeit »nur dadurch unterschieden« sind, d. h. zugleich dadurch gerade *unterschieden* sind, »daß dem Zufälligen ein Dasein zukommt, das Mögliche aber nur die Möglichkeit hat, ein Dasein zu haben« (17/456), dann bleibt die Frage bestehen, ob Hegel nicht die vollständige Negation bzw. spekulative Entfernung des Zufälligen nur insofern plausibel machen kann, als er seinen ontologischen Status – sein Dasein als *Datum*, insofern es *ist* und *nicht* nicht ist, ihm ein Dasein zukommt, *obwohl* es ihm auch nicht zukommen könnte – auf den logischen des bloß *Möglichen* (auf den »Wert« des Möglichen

oder auf sein Zeichen seines Nichtseins) reduziert und damit (weil »nur als Zeichen gesetzt«) eliminiert, wenn gesagt werden können soll, das Zufällige sei »selbst eben nur ein solches Dasein, das ganz«, und nicht nur teilweise, »nur den Wert der Möglichkeit hat; es *ist*, aber ebensogut ist es auch *nicht*« (17/456).<sup>23</sup> Mehr »Wert« als der einer Möglichkeit darf dem Dasein, das dem Zufälligen zukommt und nicht nicht zukommt, auch nicht zugesprochen werden, weil ansonsten die – wenn auch im Verschwinden bzw. nur verschwindend andauernde – Spur des Kontingenten aus dem Notwendigen sich nicht mehr tilgen ließe und das Notwendige, wenn sein Verhalten zu anderem nicht mehr *restlos* in ein Verhalten zu sich selbst »zurückgebogen« (6/278), weil durch die doppelte Negation nicht umgebogen (17/457) werden könnte, kein *absolut* Notwendiges mehr wäre. Das Nichts des Zufälligen, dessen *Sein* nicht nur den »Wert« einer *Möglichkeit* und sein Dasein nicht nur als Prädikat, als Zeichen eines Anderen hat, bliebe ein von *diesem* Etwas nicht ablösbares, ein »besonderes Nichts«<sup>24</sup>. Das »Sein« »reingt[e]« sich nicht mehr restlos »von dem ihm unangemessenen Prädikate der Zufälligkeit« (17/467), und der Kreis des Notwendigen bliebe offen.

Nur wenn das »Sein des Endlichen« »*nicht sein eigenes Sein*, sondern *vielmehr* das Sein *seines Anderen*, des Unendlichen« ist, ist das Affirmative zugleich auch das Absolut-Notwendige. »Eben dies, daß die endliche Welt nur Erscheinung ist, ist die absolute Macht des Unendlichen.« (17/443) Das Affirmative ist das Sich-selbst-gleich-Sein des Absolut-Notwendigen, sofern es »schlechthin die Negation der Negation ist, d. h. es enthält so selbst die Negation, das *Endliche*«, Zufällige, Kontingente: »aber als sich aufhebenden Schein« (17/446). Das *Affirmative* kommt somit selbst-verständlich auf der Seite des Absolut-Notwendigen zu liegen. »Wenn das Endliche [hingegen] dies Affirmative wäre« – als Endliches sein eigenes Sein, wie es doch der kosmologische Schluß *vom* Endlichen *auf* das Unendliche nahelegt, wenn also am Sein des Endlichen als einem Vorausgesetzten festgehalten würde –, dann wäre das »endliche Sein [...] als endliches unendlich« (17/442), wäre nicht nur ideell, als Moment – als Schein-Moment – im Übergange zum Unendlichen bestimmt, wäre nicht nur das »Zeichen« seines Anderen, »des Geistigen«. Das aber ist der »wesentliche Punkt« dieser »Vermittlung«, die »Angel, um die sich das Ganze [...] dreht«, »daß das Sein des Endlichen *nicht das Affir-*

*mative* ist, sondern daß vielmehr dessen Sichaufheben es ist, wodurch das Unendliche gesetzt und vermittelt ist« (17/442). Und wenn die »Verklärung« des Endlichen darin besteht, nur »Zeichen [...] des Geistigen« bzw. an der absoluten Subjektivität »nur als Zeichen gesetzt« (17/47) zu sein, dann wäre für Hegel auch die Vorstellung kaum annehmbar, daß das Einzelne, Endliche, Zufällige nicht nur – als Schein-Moment des Unendlichen – ein Negatives ist, das zu fallen hat, sondern daß – wie Schelling etwa in den *Aphorismen über die Naturphilosophie* schrieb – in »allem einzelnen Wirklichen [...] die Existenz selbst das Grundlose, Unendliche, allein aus sich selbst Faßliche« ist, daß das Endliche *als* Endliches unendlich, weil Affirmation des Grundlosen, der »reinen Lust des Bejahens« ist.<sup>25</sup> Denn welchen Sinn könnte es nach Hegel haben, Einzelnes nicht in seiner Bedeutung für anderes, sondern in seiner Bedeutsamkeit für sich selbst bestimmen zu wollen? Für Schelling hingegen ist es der »Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung«, der das »Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen«<sup>26</sup> vermag und dem das Endliche, weil es nur in Relation zu anderem zu begreifen und so »ohne innere Einheit« ist, als ein bloßes »Scheinbild«, als »Simulachrum« erscheint, »das ist und auch nicht ist, je nachdem es betrachtet wird«.<sup>27</sup>

Nun muß aber das, was Übergang ist, auch Übergang bleiben können, und die ganze Kunst dialektischer Bestimmungen liegt darin, das Übergehen so zu begreifen, daß das, was übergeht, nicht zu einem *bloß* Übergangenen wird. Das Unendliche muß sich, sofern es sich als Sein bestimmt, auch zur Endlichkeit bestimmen. Indem das Unendliche das sich selbst gleiche Sein *ist*, enthält es das Endliche, »aber als sich aufhebenden Schein«. Das Unendliche ist die »Affirmation der sich selbst aufhebenden Endlichkeit, das Negieren der Negation, das Vermittelte, aber [das] durch die Aufhebung der Vermittlung Vermittelte«. Als diese »einfache Beziehung auf sich« oder als diese »abstrakte Gleichheit mit sich selbst« ist es das, was »*Sein* genannt wird«: die »sich selbst aufhebende Vermittlung«. Als »aufgehobene« Vermittlung ist es das »*Unmittelbare*«, d. h. dasjenige, »worein die sich aufhebende Vermittlung übergeht, das, zu dem sie sich aufhebt«. (17/446) Das Resultat als die »aufgehobene« Vermittlung ist freilich nur aus der Perspektive der sich »aufhebenden« Vermittlung gedacht: Als das unmittelbare Sich-selbst-gleich-Sein ist es *zugleich* als das Sein gesetzt, das als aufzuhebendes endliches kein anderes ist als das

schlechthin mit sich Ungleiche, das Zufällige. Dieses kann – als ein an sich selbst negatives Sein – durch die zweite Negation zurückgeführt werden zur Gleichheit mit sich selbst im Absolut-Notwendigen – und nur in der Form dieser Kontingenz setzenden Retrospektive ist die Negation der Negation überhaupt denkbar. Wie sie aber zustande kommen sollte, wenn das erste Negative – als kontingent – für die Erkenntnis nicht schon vorausgesetzt, d. h. als ein solches *gesetzt* wird, bleibt unbegreiflich. Zwar wird man kaum sagen können, der Schein sei die notwendige Voraussetzung bzw. der Grund des Wesens, das erscheint, doch muß auch das Absolut-Notwendige scheinen, wenigstens scheinen *können*, wenn es nicht hoffnungslos in sich selbst befangen bleiben will. »Oder«, so Hegel, »indem die *Unmittelbarkeit*, zu der es sich aufhebt, diese abstrakte Gleichheit mit sich, in die es übergeht und die *Sein* ist, nur das *einseitig* aufgefaßte Moment des Unendlichen – als welches eben das Affirmative nur als dieser ganze Prozeß ist –, also endlich ist, so bestimmt sich dasselbe, indem es sich zum Sein bestimmt, zur *Endlichkeit*. Aber die Endlichkeit und dieses unmittelbare Sein ist damit zugleich eben die *Negation*, welche sich selbst negiert; dieses scheinbare Ende, der Übergang der lebendigen Dialektik in die tote Ruhe des Resultates ist selbst der Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik.« (17/446) Dieser Anfang aber ist nicht weniger scheinbar als das Ende, das »tote Resultat«. Wie aber die Negation der Negation in Gang kommen, das Ende des Resultats wieder der Anfang und der Anfang wieder zu seinem Ende und so der Durchgang der Dialektik durch die Endlichkeit (hindurch) zustande kommen soll, wenn nicht das erste Negative als ein »schlechthin« mit sich Ungleiches als ein solches schon gesetzt wird, ist nicht zu begreifen. »Wenn [...] von dem Zufälligen angefangen wird, so [...] ist es mit seiner vollständigen Bestimmung zu setzen« – und widerspricht sich dann freilich »in sich selbst« (17/464). Umgekehrt aber und zugleich – wenn auch auf unbegreifliche bzw. nur, Hegel zufolge, spekulativ begreifliche Weise – »bestimmt sich« das Unendliche, »indem es sich zum Sein entschließt«, zu seinem anderen, dem Endlichen, Zufälligen, Kontingenten (17/445). Dieses »Sichaufschließen« des Unendlichen zum Sein und zur Endlichkeit ist aber ein Sichaufschließen zu einer Endlichkeit, die »eben nur momentan und übergehend ist« (17/447), ist nur ein Sichaufschließen zum Schein, zur Welt der Erscheinung, die nur scheinbar ist, d. h. als end-

liche »selbst der Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik«. Was aber »anfangend« ist (17/450) – oder auch nur anfangen könnte, ist Hegels eigenen Bestimmungen zufolge ein Relatives, ein Zufälliges; was anfangen kann, könnte es auch sein lassen. Ist aber dieses »Sichaufschließen« des Notwendigen zum Zufälligen, das Sich-Entlassen des Unendlichen ins Endliche dann selbst zufällig oder, wenn es weder notwendigerweise geschehen *kann* noch bloß zufälligerweise geschehen *darf*, nur denkbar hinsichtlich einer Veranlassung, die weder eine bloß äußerliche, weil das Äußerliche erst aufzuschließen wäre, noch eine rein innerliche sein könnte, weil dieses Innen ein ihm fremdes, ihm heteronomes Außen gar nicht kennen können kann?<sup>28</sup>

Die Notwendigkeit mag sich – als absolute – in der begrifflichen Bestimmung der Zufälligkeit (als Möglichkeit) aufzeigen lassen; wie aber könnte umgekehrt das *Zufällige*, das *ist*, auch wenn es nicht sein müßte, in der *Bestimmung* der absoluten Notwendigkeit *begriffen* werden? Daß Notwendiges ist, wenn das Zufällige als solches gesetzt ist, das kann – durch ein analytisches Urteil a priori schon – begriffen werden, wie aber, daß Kontingentes – aus diesem heraus – *anfängt* zu sein oder das absolut Notwendige zum Kontingenten – von sich aus – übergeht? Es sei denn, das, was zu seiner Bestimmung hat, zu fallen, wäre nicht nur der Zufall selber, sondern läge – aber wie? – als ein Sein- oder auch Nichtseinkönnendes in der absoluten Notwendigkeit selbst. Henrich etwa sieht den Ort, den die Hegelsche *Logik* dem absolut Zufälligen gibt, im Übergang bzw. im Sich-Entlassen der Idee zur Endlichkeit.<sup>29</sup> Als Übergang bzw. Umschlag dürfte dieses Sich-Entlassen aber weder eine nur logisch-notwendige Bestimmung bzw. ein Werden innerhalb der *Logik* selbst sein, denn sonst bliebe die Idee im Bereich der *Logik* befangen und würde sich gerade nicht entlassen, noch darf es ein bloß zufälliger Übergang in die Natur, den die Idee auch hätte bleiben lassen können, gewesen sein, wenn die *Einheit* und Identität von Sinn und Sein über die *Logik* hinaus gewährleistet bleiben soll. Der Übergang, dieses Umschlagen der Bedeutung in Sein – das Hegel zufolge im Falle der natürlichen Geburt des Monarchen derselbe Umschlag ins Unmittelbare ist wie der der Idee in die Natur – erfordert, Gotthard Günther zufolge, einen logischen Kontext, den Hegels »metaphysische Pseudomorphose« aber nicht mehr explizieren könne. Zwar vollziehe sie die »Umdeutung des ›absoluten‹ Sinns«

als »System der Totalität« der Sinnbestimmungen« in ein »absolutes Sein des Geistes«, könne dem »Übergang ins Sein« aber keine »bestimmte (also logisch definierbare) Bedeutung« mehr geben.<sup>30</sup>

Über diesen »Abgrund« (Günther), diesen »garstigen Graben« (Schelling) versucht Hegel mit einer retro-onto-logischen Theorie der Bedeutung hinwegzukommen, welche dem Anspruch der *Logik*, metaphysische Ontologie zu sein, gerecht werden soll.<sup>31</sup> Der spekulative Vollzug der Identifizierung des Seins des Zufälligen mit dem Sein des absolut Notwendigen erfolgt bei Hegel nicht im Sinne einer logischen Definierbarkeit, sondern – im Ausgang von einem Sein, das nur den »Wert« eines Nichtseins hat – durch eine modal-onto-logisch ausgelegte doppelte Negation, ohne die eine »Metamorphosierung« des zeitlichen *Daseins* des Zufälligen in den »Wert« eines bloß *Möglichen* nicht denkbar wäre. Einer Notwendigkeit aber, die allem Kontingenten und, weil das »Zufällige [...] seiner Natur nach etwas Zeitliches« ist,<sup>32</sup> allem Zeitlichen nicht mehr absolut enthoben wäre, wäre auch keine Absolution mehr – und wie auch? – zu erteilen; und der »Abgrund« zwischen Sinn und Sein dann vielleicht deshalb nicht zu schließen, weil er als solcher den Bedeutungszusammenhang, den die Zeichen des Seins und das Sein der Zeichen bilden, so erst stiftete, wie er selbst nur in diesem als einem zeitlichen sich öffnen kann.

Das »*Dasein* des Zufälligen«, das ist, auch wenn es nicht sein könnte, aber der reinen Möglichkeit gegenüber eben *dieses* Dasein voraus hat, wenn *dieses Dasein* zwar in Hegels System der Totalität der Sinnbestimmungen nur insofern Eingang finden kann, als ihm nur der Wert und die Bedeutung einer bloßen Möglichkeit zugesprochen wird, dann wird dieses Dasein, das als kontingentes gerade *ist* – und nicht nicht ist und insofern nicht nur sein oder nicht sein kann –, unbestimmt bleiben müssen; so unbestimmt vielleicht wie der flüchtige Augenblick eines jeden unscheinbaren Anfangs, der sich *retrospektiv* zwar durch »scheinbare« andere Anfänge oder Anlässe substituieren, aber nicht begreifen läßt. Denn möglicherweise wurzelt ja gerade in der »Inäquivalenz von Denken und Sein« und der Unaustauschbarkeit eines anfänglichen Augenblicks jener für Kant noch und dann auch für Schelling wieder so bedeutsame »praktische Antrieb«<sup>33</sup>, den das absolute, als absolutes sich *denkende* Subjekt nicht kennen können kann, weil es eine Künftigkeit, die dem endlichen zukommt und

zufällt, in seiner modalontologischen Retrospektive gar nicht mehr wollen können kann.

Der Satz der Vorstellung: »das Sein des Zufälligen ist nicht sein eigenes Sein, sondern *nur* das Sein *eines Anderen*, und zwar bestimmt *seines* anderen, des Absolut-Notwendigen«, ist für Hegel die auch spekulativ sich bewahrheitende Lösung des Widerspruchs, der in dem Zugleichsein von Kontingentem und Notwendigem liegt. Das Zufällige in seinem Sein ist für Hegel dies, »sich aufzulösen, an ihm selbst das Übergehen« und als diese Auflösung »nicht die Abstraktion des Nichts«, sondern die »Affirmation an ihr« zu sein. »So« erst, meint Hegel, »ist das Übergehen« auch wirklich *begriffen*. »Das Resultat ist als immanent im Zufälligen aufgezeigt, d. i. dieses ist es selbst, in seine Wahrheit umzuschlagen, und die Erhebung unseres Geistes zu Gott [...] ist das Durchlaufen dieser Bewegung der Sache«. (17/486) Als eine formale *Schlußfolgerung*, als Schluß vom Zufälligen auf das Absolut-Notwendige, vom endlichen Sein auf das durch ihn bewiesen sein sollende Unendliche, ist der kosmologische wie auch der umgekehrt schließende ontologische Gottesbeweis eine Hypostase; das würde auch Hegel Kant zugestehen. Als Form der *Argumentation* aber – und sofern auch eine dialektische Bestimmung argumentativ verfahren, weil irgendwie gewußt werden muß (12/70) – ist Hegels spekulative Überbietung dieses Schlusses durch die dialektische Bestimmung der Copula dann eine findige modallogische Subreption, wenn sie in der Form der Aussage – »das an und für sich Notwendige *ist*« (17/466) – das Sein dieses Seins durch die *äquivalente* Bestimmung des Zufälligen in seiner doppelten Negation so schon voraussetzen muß, daß ein *Dasein* in seiner Bestimmung zugleich die *Bestimmung* seines Daseins ausmacht. Denn das Umschlagen als (logische) Bestimmung – in der Form des »Aufzeigens« – in ein (ontologisches) Sein – »d. i. dieses ist es selbst« – ließe sich nicht mehr nachvollziehen, wenn dem Dasein des Zufälligen mehr als nur der »Wert« einer Möglichkeit zukäme. Es wäre nicht mehr zu verstehen, inwiefern das Umschlagen im Zufälligen immanent »aufgezeigt« zu haben zugleich bedeutet, daß »dieses [...] es selbst« auch *ist*.

Als Dasein ist das Zufällige, sofern es ist, keine bloß logische Möglichkeit, sonst könnte ihm auch nicht der »Wert« einer Möglichkeit (als Prädikat) zugesprochen werden; hat es aber als Dasein selbst nur den »Wert« einer logischen Möglichkeit, so wird durch diese Zu-

schreibung oder Wertung des zufälligen Daseins das doppelte Umschlagen auch als immanente Bestimmung denkbar. Diese Wertung oder Wertsetzung des Daseins als logische Möglichkeit ist das Schibboleth der Hegelschen Dialektik; ist das Sein des Zufälligen nur als »Wert« (Zeichen) gesetzt, dann werden in seiner immanenten Bestimmung Subjekt (Dasein) und Prädikat (Möglichkeit) spekulativ austauschbar. Seine Bewertung, als nur vom »Wert« der Möglichkeit seiend, ist dann selbst schon der Übergang des Realen (als Dasein oder auch Nichtsein) in seine Idealität als Negation des negativ Gesetzten und Bestimmten. In dieser spekulativ-dialektischen Form kann Dasein dann auch als Prädikat gedacht werden, weil es an ihm selbst (als Möglichkeit) gar nichts anderes mehr sein kann. Der spekulative Kreis aus Kreisen hat als solcher, d. h. im Sinne einer logischen Explikation des Erkenntnisgrundes, keinen Anfang und darf auch keinen haben; ohne die *gesetzte* Negation aber, die – in ihrem Umweg über die *Phänomenologie* des Geistes – das reine Wissen ist, in dem alle Vermittlung (zugleich) aufgehoben ist und das »somit« – als das »Unterschiedslose« – »selbst auf[hört], Wissen zu sein« (5/68), würde dieser Kreis nicht einmal in sich selber kreisen und nichts in ihm auch nur kreisen können. Und wäre der die *Logik* gleichsam eröffnende »Entschluß«, »daß man das *Denken als solches* betrachten« will, nur deshalb zugleich »auch für eine Willkür« und insofern für etwas Zufälliges zu nehmen, weil das Wissen sein Wissen, reines Wissen zu sein, gerade in diesem Entschluß vergessen hat? Es wäre wenigstens vorstellbar.

### III

In der vierzehnten seiner *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* zitiert Hegel aus den »Lebensläufen nach aufsteigender Linie« von Theodor Gottlieb von Hippel die folgende Passage – »um dieses Werk des tiefsten Humors wieder einmal ins Gedächtnis zurückzurufen«. Es geht in ihr um die Vorstellung von »göttlicher Allwissenheit«, wie sie der »Organist in L. in einer Leichenabdeckung« zu entwickeln verstand: »Der Gevatter Briese sprach mir gestern von der Größe des lieben Gottes, und ich hatte den Einfall, daß der liebe Gott jeden Sperling, jeden Stieglitz, jeden Hänfling, jede Milbe, jede

Mücke mit Namen zu nennen wüßte, so wie ihr die Leute im Dorfe: *Schmieds Greger, Briesens Peter, Heifrieds Hans* – denkt nur, wenn der liebe Gott so jede Mücke ruft, die sich einander so ähnlich sehen, daß man schwören sollte, sie wären alle Schwestern und Brüder; denkt nur!« (17/477)

Eine derartige Erhebung zum Höchsten und Absoluten ist aber Hegel zufolge gar keine. Sie kommt nicht an. Sie mag zwar gut gemeint und auch geeignet sein, »die Größe der Liebe Gottes einer Bauerngemeinde vorstellig zu machen«, aber es bleiben nur die Vorstellungen eines endlichen Verstandes, der als endlicher auch nur Endlichem verhaftet bleibt. Auch der »kritische Verstand«, so Hegel, kommt »über die Verstandesbildung jenes Organisten in L. [...] nicht hinaus, er »behält die Mücke der Endlichkeit fest im Kopfe, den betrachteten Satz ›das Endliche *ist*«, von welchem unmittelbar erhellt, daß er falsch ist, denn das Endliche ist dies, was zu seiner Bestimmung und Natur hat, zu vergehen, *nicht zu sein*, so daß dasselbe gar nicht gedacht, vorgestellt werden kann ohne die Bestimmung des Nichtseins, welche im Vergehen liegt. Wer ist so weit, zu sagen: das Endliche *vergeht*. Wenn zwischen das Endliche und sein Vergehen das *Jetzt* eingeschoben und dem *Sein* dadurch ein Halt gegeben werden soll: ›das Endliche vergeht, aber *jetzt ist es*«, so ist dies *Jetzt* selbst ein solches, das nicht nur vergeht, sondern selbst vergangen ist, indem es ist: *jetzt*, indem ich dies Bewußtsein des Jetzt habe, es spreche, ist es nicht mehr, sondern ein *Anderes*. – Es dauert ebenso, aber nicht als *dieses* Jetzt, [...] es dauert eben als Negation *dieses* Jetzt, Negation des Endlichen, somit als unendliches, als allgemeines.« (17/478)

Was letzten Endes dauert, erscheint, so benannt, als das Jetzt des letzten Endes, d. h. als Negation des Endlichen: Jetzt ist das, was nicht nur vergeht, sondern »selbst vergangen« ist. Das Unendliche ist »hoch und hehr«, aber es ist nicht in die »unzählige Menge von Mücken« zu setzen. Und »die Unendlichkeit des Erkennens in das Kennen jener unzähligen Mücken, d. i. der Einzelnen derselben zu setzen, ist« Hegel zufolge »nicht die Unvermögenheit des Glaubens, des Geistes, der Vernunft, sondern des Verstandes, das Endliche als ein Nichtiges, das Sein desselben als ein solches, das schlechthin ebensowohl nur den Wert und die Bedeutung des Nichtseins hat, zu fassen.« (17/478 f.)

Der Geist als das Unendliche, das Absolute und Absolut-Notwendige *faßt* sich selbst in der Entwertung des Endlichen, indem er durch die »Bedeutung des Nichtseins« das endliche Sein als bedeutend vorstellt, ihm – dem an sich selbst Endlichen – den Wert und die Bedeutung zuschreibt, an der er sein eigenes Leben hat; er kommt zu *sich selbst*, indem er den Un-Wert des Endlichen, das, weil endlich, weil hier und jetzt, so gut ist wie nicht ist, zur Bedeutung, d. h. zu einer Bedeutbarkeit seiner selbst »umbiegt« bzw. immer schon »umgebogen« hat: als Verweis und Zeichen des Notwendigen, für welches gerade das Endliche und die ihm allein zukommenden Augenblicke – »die Welt oder unser Leben« (Schnädelbach) – notwendig Zeichen sind. Das Endliche vergeht, es ist, indem es vergangen ist – und sein gedoppeltes Vergehen selbst hat nur Dauer als Bedeutung des Unendlichen.<sup>34</sup>

Hegels Lob der »Aufopferung«, aus sittlicher Pflicht Hab und Gut und auch das Leben selbst hinzugeben, wenn – wie etwa im Falle eines Krieges, dessen Ursachen die Verpflichteten bzw. »Gehorchenden« (12/62 ff.) nichts anzugehen haben – mit der sonst nur »erbauliche[n] Redensart« von der »Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge [...] Ernst gemacht wird« (7/492), bezeichnet deutlicher noch als etwa die »natürliche Geburt« des Monarchen die in der Hegelschen Philosophie gedachte und – fürs Endliche – geforderte Koinzidenz des Entgegengesetzten. Während die natürliche Geburt des Souveräns Hegel zufolge nur der dialektisch gefaßte bzw. nur spekulativ zu begreifende Übergang »vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit ist«, d. h. in ein »*Dieses*« (7/450), läßt sich umgekehrt der als Aufopferung geforderte Übergang eines besonderen, individuellen Daseins ins Allgemeine ebenso, z. B. im Krieg, als ein natürlicher Tod betrachten, der – wenigstens auf den ersten Blick – so wenig freilich ein rein natürlicher ist, wie die Geburt eines *Monarchen* in der Natur der Natur liegt: Die zweite Natur bestimmt die erste und stiftet die Bedeutung, indem das Leben selbst – als ein bloß *Dieses* – »metamorphosiert« (18/22) wird.

Hegel macht Ernst mit dem Ernst des Lebens: seiner Vergänglichkeit; das Natürliche, Zufällige, Endliche wird zu einem aus Gründen der Sittlichkeit Gewollten, das Opfer des Lebens zur sittlichen Aufforderung, die die individuelle Bestimmung so übersteigt wie die

im Staat verkörperte Sittlichkeit die bloß moralische Gesinnung des Subjekts. Aufgrund seines »sittliche[n] Moment[s]« sei der Krieg nicht als »absolutes Übel und eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten«, »welche, sei es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten usf., überhaupt in solchem, das nicht sein soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe« (7/492). Nicht aufgrund des *sittlichen Moments* des Krieges – worin immer dieses, womöglich auch nur in seiner Abschaffung, liegen möchte –, sondern aufgrund des »sittliche[n] Moment[s] des Krieges« ist der Krieg selbst, so kontingent seine Anlässe auch immer sein mögen, weder etwas, was nicht sein soll, d. h. wegen seines kontingenten Ursprungs auch abzuschaffen wäre, noch etwas, was, eben weil kontingent, ebensogut sein wie nicht sein könnte. Gerade weil der Krieg in keiner nur äußerlichen Notwendigkeit, sondern – als sittliches Moment – in der absoluten wurzelt, kann auch das Negative als *Dieses*, d. h. das endliche, zufällige Dasein, in seiner Negation zum Substantiellen finden, also aufgehoben werden.<sup>35</sup> Vergänglichkeit und Zufälligkeit wird dann nicht nur gelitten, sondern gewollt und ist als diese Negation der Negation mit der absoluten Notwendigkeit dann wieder identisch:

»Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Notwendigkeit, – wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem *Schein*, ihr Wesen, die Notwendigkeit erkennt. Es ist *notwendig*, daß das Endliche, Besitz und Leben, als Zufälliges *gesetzt* werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist. Diese Notwendigkeit hat einerseits die Gestalt von Naturgewalt und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, dem Staate, wird der Natur diese Gewalt abgenommen und die Notwendigkeit zum Werke der Freiheit, einem Sittlichen erhoben; – jene Vergänglichkeit wird ein *gewolltes* Vorübergehen und die zum Grunde liegende Negativität zur substantiellen eigenen Individualität des sittlichen Wesens. – Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des *Besonderen ihr Recht erhält* und Wirklichkeit wird«. (7/492)

So, wie das Endliche vergeht und im Verschwinden die *Idealität* des Besonderen, und mit ihm auch die von Raum und Zeit, ihr Recht erhält, so kann das Ewige werden, gerade weil es nicht wird. Während aber der Übergang vom Begriff in die Unmittelbarkeit des Seins als das »*unmittelbare Umschlagen*« in ein »*Dieses* und natürliches Sein« ein Umschlagen »ohne die Vermittlung durch einen *besonderen* Inhalt« ist – und es ist in der natürlichen Geburt des Monarchen Hegel zufolge »dasselbe Umschlagen des absoluten Begriffes in das Sein« wie im »sogenannten *ontologischen Beweise* vom *Dasein Gottes*« (7/450) –, ist das Verschwinden des Natürlichen, Endlichen und Zufälligen als ein »gewolltes Vorübergehen« umgekehrt der Übergang, der das Dasein selbst durch seine zweite Negation in die Subjektivität des Geistes, den an und für sich seienden Zweck, »übersetzt«.

Der »Übergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit«, ein Übergang, der »rein spekulativer Natur« ist und deshalb der logischen Philosophie angehört, ist zwar »im ganzen derselbe Übergang«, der auch »die Natur des Willens überhaupt« ausmacht und der »Prozeß ist, einen Inhalt aus der Subjektivität (als vorgestellter Zweck) in das Dasein zu übersetzen«, im Unterschied aber zu diesem Übergang als vermitteltem »Prozeß« besteht die »eigentümliche Form der Idee und des Übergangs«, der in der Geburt des Monarchen betrachtet wird, darin, daß sie das »*unmittelbare Umschlagen* der reinen Selbstbestimmung des Willens (des einfachen Begriffes selbst) in ein *Dieses* und natürliches Dasein« gerade »ohne die Vermittlung durch einen *besonderen* Inhalt« oder »einen Zweck im Handeln« ist. (7/450) Es ist der Übergang ohne Vermittlung, der Übergang ohne Übergang, der Übergang der reinen Selbstbestimmung des Willens unmittelbar ins Dasein und insofern die »Geburt« des reinen, von jedem besonderen Inhalt freien Willens als unvermittelter, d. h. von keinem *besonderen* Inhalt oder Zweck bestimmter Übergang des Begriffs – des Substantiellen – in das natürliche Sein, den geborenen Souverän und Monarchen als Repräsentanten des reinen Willens im Dasein.

Der umgekehrte – zunächst wenigstens als ein solcher erscheinende – Übergang aber, der in der Notwendigkeit besteht, das Natürliche als Zufälliges und die bloß natürliche Vergänglichkeit als »gewolltes Vorübergehen« zu *setzen*, ist einerseits als subjektive Bestimmung des Willens so vermittelt wie jede Willensbestimmung überhaupt,

andererseits aber – weil die Sphäre des Vergänglichen überhaupt, und nicht nur dieses oder jenes, als ein Zufälliges gesetzt und von jeder endlichen bzw. äußerlich-relativen Determination und Zwecksetzung des Willens abgesehen wird – ein ebenso *unvermitteltes* Umschlagen ins Substantielle, den »reinen Begriff«. Nur durch den reinen, von allem Partikularen und damit auch von sich selbst als besonderem absehenden Willen wird die das Endliche als solches definierende Negativität zur substantiellen, erfährt die »Idealität« des Besonderen ihr Recht. Jegliches »Festwerden der endlichen Bestimmtheiten« wird so wieder verflüssigt; der reine, durch keine Besonderheit kontaminierte Wille schlägt derart unmittelbar um – oder auch zurück – in den reinen Begriff und ist selbst jene Idealität, die als solche »im Kriege als in einem zufälligen Verhältnisse nach außen liegend zum Vorschein kommt« (7/493). Hier findet die Negation der Negation, die Negation des *Daseins selbst* als Negativem, der Umschlag in den reinen Begriff als eine »Aufopferung« statt, die nichts Partikulares zurückbehält, sich derart vorbehaltlos – hinsichtlich aller zeitlichen Dinge und Güter – als Vermittlung und Prozeß selbst aufhebt und – weil jeder Vorbehalt sie noch im Endlichen hielte – ebenso unmittelbar ist – im Opfer des Daseins – wie der umgekehrte Übergang aus dem Begriff ins natürliche Sein. Die im »Moment des Krieges« *exemplarisch* sich manifestierende und affirmierte Vergänglichkeit ist als Negation aller Partikularitäten des Natürlichen und der Zufälligkeit aller besonderen und deshalb nur relativen Zwecke ein nicht weniger unmittelbares Umschlagen des Daseins, dem – als Dieses – nichts und das selbst nicht bleibt, ins Absolute.

In der Negation der Negation erst soll die Idealität des *Besonderen* ihr Recht erhalten und Wirklichkeit werden; weil diese Negation aber nur als absolute, die sein Dasein selbst betrifft, die *Idealität* des Besonderen erweisen kann, ist die Wirklichkeit gewordene Idealität des Besonderen der Tod des Besonderen als solchem: so unmittelbar wie die natürliche Geburt dieses Monarchen, der mit seinem subjektiven, aber von aller Partikularität gereinigtem »Ich will« als »Spitze formellen Entscheidens« der objektiven Seite des Gesetzes nur »den Punkt auf das I setzt« – selbst wenn er zu nichts sonst in der Lage ist, und mehr als dieses abstrakte »Ich will«, mehr als diese »letzte Entscheidung« (7/451) wird von ihm gar nicht verlangt.<sup>36</sup> Der unnatürlich-natürliche Tod krönt die Zufälligkeit des Besonderen derart

nicht weniger als die natürlich-unnatürliche Geburt den Thronfolger. Die Allegorisierung des Daseins wird zum Dasein der Allegorie: Die Bestimmung des Seins ist zugleich nichts anderes als das Sein der Bestimmung.

Das »Prinzip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine«, löst sich auch kriegstechnisch von bloß individuellen Besonderheiten wie persönlichem Mut oder einer den Einzelnen abzuverlangenden »Tapferkeit«. »Jenes Prinzip hat darum das Feurgewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt.« (7/496)<sup>37</sup> Deren abstrakteste freilich wäre die gänzlich unpersönliche: die eines Adolf Eichmann etwa oder auch die eines Claude Eatherly.<sup>38</sup> Der Tod, der waffentechnisch einerseits so auf größtmögliche Distanz gebracht wird, daß er die »abstrakte Tapferkeit« rein, weil unberührt von Affekten, für sich sein läßt – und letzten Endes von seiner Simulation nicht mehr zu unterscheiden sein wird –, läßt andererseits auch die »Aufopferung« erst von aller Partikularität abstrahieren. Der Ernst, der mit der »Eitelkeit« des Daseins – etwa im Kriege – Ernst macht, wird derart zur Technik – als einer Technik des Abstands, der Distanz, die (als bloß quantitative) in die Unmittelbarkeit (als unendlich-qualitative) zurückschlägt und vice versa –, durch die dem partikularen Willen selbst die Gewalt, die er sich in seiner »gewollten Aufopferung« noch anzutun gezwungen ist, abgenommen wird. Der die Individualität idealisierende Tod ist dann so wenig wie die »Tapferkeit« noch ein persönlicher. (Und wäre nicht die Atombombe – als absolute Distanz-Waffe – insofern nur die konsequente Weiterentwicklung des »Feurgewehrs«, also auch eine keineswegs bloß zufällige, sondern – eine notwendige Erfindung? Und wer hätte sie erfinden können? Oppenheimer? Das »Manhattan«-Projekt? Der Weltkrieg? Der Weltgeist? Und wäre andererseits eine solche Frage, wenn sie überhaupt ernsthaft gestellt werden kann, nicht immer noch eine bloß abstrakt-verstandesmäßige, die gegenüber der absoluten Notwendigkeit nur das häretische Festhalten am Partikularen zum Ausdruck bringen kann?)

Die Notwendigkeit, die dem Zufälligen durch das Zufällige widerfährt, war für Hegel einerseits dessen »Schicksal« als Naturgewalt, andererseits, indem der Staat – als das sittliche Wesen – der Natur diese Gewalt abgenommen hat, wird sie zum »Werke der Freiheit«:

das gewollte Schicksal, das freilich nur selten von denen wirklich gewollt wurde, die es – nicht anders als eine Naturgewalt – dann auch traf.<sup>39</sup> Für das »Prinzip der modernen Welt« die Hegelsche *Philosophie* als solche verantwortlich machen zu wollen wäre allzu kurzschlüssig, aber was hätte sie, die mit ihm den Geist der *modernen* Welt in Gedanken faßte und gleichwohl dessen fatale Konsequenzen gar nicht kennen – und auch nicht wollen<sup>40</sup> – konnte, ernsthaft, d. h. gegen ihr Prinzip, aus prinzipiellen Gründen noch einzuwenden, wenn die Notwendigkeit, die sie auf den Begriff bringt, das Anderssein oder auch nur das Nichtseinkönnen dessen, was *so*, als *dieses Allgemeine* nicht sein soll, als bloß Zufälliges im Notwendigen selbst immer schon aufgehoben und derart den Status quo stets gerechtfertigt findet?

»Der Geist«, so Hegel, »ist unsterblich, er ist ewig; er ist dies eben dadurch, daß er unendlich ist, daß er nicht solche Endlichkeit des Raumes, dieser fünf Fuß Höhe, zwei Fuß Breite und Dicke des Körpers, nicht das Jetzt der Zeit, sein Erkennen nicht ein Inhalt in ihm von diesen unzähligen Mücken und sein Wollen, seine Freiheit nicht die unendliche Menge von Widerständen noch von Zwecken und Tätigkeiten ist, welche solche Widerstände und Hindernisse gegen sich erfahren.« (17/479)<sup>41</sup> Insofern ist er freilich, weil »arg listig«,<sup>42</sup> fein heraus, der Geist, und kann sich, ohne sich von den unzähligen Mücken und Partikularitäten plagen zu lassen, auch unbeschädigt und unbestochen im Hintergrund halten. Denn die *Hegelsche* Form der »Überlistung der Fortuna« besteht gerade darin, daß sie die »im geschichtlichen Material offen gebliebene Sinnbestimmung« aus der »Vorgabe« einer *Kenntnis* des »Endzwecks«<sup>43</sup> retrospektiv schon geschlossen und deshalb den Subjekten die *Verantwortlichkeit* für ihr *geschichtliches* Handeln auch immer schon abgenommen hat. Wäre aber der antagonistische Gang der Dinge, und sei er der der Weltgeschichte selbst, *nicht* in sich so notwendig, wie er dem retrospektiv als Negation der Negation ihn nachzeichnenden Geist dann erscheint, wäre sein Zwang nicht der einer vielleicht selbst nur unter Zwang hypostasierten Natur-Geschichte, folgte er, wie Adorno spekulierte, wenn schon entsprungen, nicht aus den »Notwendigkeiten des Überlebens der Gattung«, sondern, »gleichsam kontingent, aus archaischen Willkürakten von Machtergreifung«, dann »freilich fiel die Konstruktion des Weltgeistes auseinander. Das geschichtlich Allgemeine,

die Logik der Dinge, die in der Notwendigkeit der Gesamttendenz sich zusammenballt, gründete in Zufälligem, ihr Äußerlichem; sie hätte nicht zu sein brauchen.«<sup>44</sup> Eine historische Notwendigkeit, die selbst in Kontingentem wurzelte, wäre schon keine *absolute* mehr und könnte, weil stets relativ *bleibend*, auch keine mehr werden. Der Gedanke, daß es nicht so kommen mußte, ist das Prinzip Hoffnung negativer Dialektik: »Nur wenn es anders hätte werden können; wenn die Totalität [...] im Anspruch ihrer Absolutheit gebrochen wird, wahrt sich das kritische gesellschaftliche Bewußtsein die Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein. Theorie vermag die unmäßige Last der historischen Nezesität zu bewegen allein, wenn diese als der zur Wirklichkeit gewordene Schein erkannt ist, die geschichtliche Determination als metaphysisch zufällig.«<sup>45</sup> – Im Gegensatz zu jeder im Ausgang vom Absoluten vorgezeichneten Methode des Antwortens könnte die – durchaus schwierige – Frage nach der metaphysischen Kontingenz vielleicht auch so zu stellen sein: »ob nicht der Zustand, in dem man an nichts mehr sich halten könnte, erst der menschenwürdige wäre; einer, der dem Gedanken erlaubte, endlich so autonom sich zu verhalten, wie die Philosophie es immer bloß ihm abgefordert hatte, um ihn im selben Atemzug daran zu verhindern. Überwindungen, auch die des Nihilismus samt der Nietzscheschen, die es anders meinte und doch dem Faschismus Parolen lieferte, sind allemal schlimmer als das Überwundene. Das mittelalterliche nihil privativum, das den Begriff des Nichts als Negation von Etwas anstatt eines autosemantischen erkannte, hat vor den beflissenen Überwindungen ebensoviel voraus wie die imago des Nirwana, des Nichts als eines Etwas.«<sup>46</sup>

Adornos Kritik an der »autosemantischen« Negation, die – als »falsche Identität von Subjekt und Objekt«<sup>47</sup> – im spekulativen Idealismus Hegels als wahrhaft Affirmatives, als Weltgeist firmiert und derart die Dinge wie das Leben informiert, greift – und das keineswegs zufällig – zurück auf den Begriff des nihil privativum, dessen Differenz zum nihil negativum, die Verve der Hegelschen Spekulation, gerade der Nerv der gesamten Kantischen Philosophie war. Wird diese Differenz aber verwischt – wie möglicherweise durch die metamorphisch-spekulative Figur der »Aufhebung« bei Hegel –, so bleibt auch von allem Dasein nichts als seine Bestimmung; und letztlich nicht einmal *diese*. Möglicherweise ist die von Hegel »visierte

Dialektik des Besonderen« gerade deshalb »idealistisch nicht auszu-tragen«, <sup>48</sup> weil »es so dialektisch [...] bei Hegel, wie durchweg, wo er auf Störendes trifft, nicht zu[geht]«. <sup>49</sup> »Je insistenter sein Begriff um die Wirklichkeit sich bemüht, desto verblendeter kontaminiert er diese, das *hic et nunc* [...]«. <sup>50</sup> Möglich auch, daß dieses Störende nichts anderes ist als das Zufällige: das – und zwar in seinem Dasein im Gegensatz zu einer bloßen Möglichkeit, die Hegel einzig, als »Wert«, ihm zugesteht – durch die Form der »autosemantischen« Negation »verschandelte Nichtidentische«, das nur als ein rein zufällig gedachtes ohne Rest »zu entfernen« ist. Innerhalb der absoluten Methode der Hegelschen Dialektik ist es die erscheinende Inkonsistenz, ein Verschwindendes, nur gesetzt als Verschwindendes. Daß aber das »Besondere nicht philosophisch zur Allgemeinheit verflüchtigt werde, verlangt, daß es auch nicht im Trotz des Zufalls sich verschließe. Zur Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem hülfe die Reflexion der Differenz, nicht deren Extirpation. Dieser verschreibt sich Hegels Pathos, welches dem Weltgeist die einzige Wirklichkeit zuwägt, Echo eines Höllengelächters im Himmel.« <sup>51</sup> Das Denken dieser Differenz aber hätte vor allem – immer noch oder auch von neuem – der Frage nach dem Verhältnis von Dasein und Bestimmung nachzugehen und, was ihr ohne zwiefältige Kritik am stets zweideutigen »Pathos« wohl kaum gelingen wird, das Hegelsche mit dem Kantischen, das von dieser Differenz ja lebt, erneut oder auch immer wieder zu konfrontieren. Adornos *negative* Dialektik kann als ein solcher Versuch gelesen werden; und anstatt die Kontingenz post-modern oder auch skeptisch oder auch nur blind mit einem Salto mortale zu feiern, der als solcher, wie Hegel wußte, immer, ob man es nun will oder auch nicht, auf den Füßen der lichtscheuen Notwendigkeit landen muß, wäre eher der Frage nachzugehen, *inwiefern* denn gerade das, was eben ist, sein eigenes, eben das bestimmte Sein ist, welches es ist, und nicht vielmehr ein anderes werden könnte.

*Nachweise und Anmerkungen*

- <sup>1</sup> Erweiterte Fassung eines im Mai 1993 im Philosophischen Forum der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* an der Universität Gesamthochschule Kassel gehaltenen Vortrags. Zum Teil veröffentlicht im *Hegel-Jahrbuch* 1995.
- <sup>2</sup> Hegels Schriften werden zitiert nach der Ausgabe Werke in 20 Bdn., ed. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969.
- <sup>3</sup> Ernst Bloch, *Spuren*, Frankfurt a. M. 1983, S. 57 f.
- <sup>4</sup> Ebd., S. 58 f.
- <sup>5</sup> Ebd., S. 60.
- <sup>6</sup> Herbert Schnädelbach, *Metaphysik und Religion heute*, in: *Zur Rehabilitation des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a. M. 1992, S. 142.
- <sup>7</sup> In *diesem* Sinne wäre dann freilich der Sinn der Sinne zugleich ein Nicht-Sinn bzw. – als metaphysischer Urgrund *aller* Sinnzusammenhänge – ein Un-Sinn, und es bliebe dann nur die Frage, ob dieser Un-Sinn überhaupt einer Interpretation noch zugänglich sein könnte oder als ein solcher nicht gerade der interpretationsbedürftigste von allen wäre. Zum »*Unsinn* des Absoluten« s. auch Ludwig Feuerbach, *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt a. M. 1983, § 23.
- <sup>8</sup> Herbert Schnädelbach, *Metaphysik und Religion heute*, a. a. O., S. 140 f.
- <sup>9</sup> Ebd.
- <sup>10</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Bd. XI, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1981, S. 357 f.
- <sup>11</sup> Vgl. Hegel 8/386, Zusatz zu § 234.
- <sup>12</sup> Vgl. Herbert Schnädelbach, *Metaphysik und Religion heute*, a. a. O., S. 141 f.
- <sup>13</sup> Vgl. Hegel 20/334
- <sup>14</sup> Vgl. Kr. d. r. V., WW, Bd. IV, S. 524 u. S. 543 (B 612 u. 641).
- <sup>15</sup> Vgl. Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie, Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig 1911, S. 60.
- <sup>16</sup> Vgl. Gotthard Günther, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, 2. Aufl., Hamburg 1978, S. 215 f.
- <sup>17</sup> Georg W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. v. G. Lasson, Hamburg 1955, S. 29, hier zufällig zit. n. Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1987, S. 117. Auch privat scheint Hegel von Überraschungen nicht allzuviel gehalten zu haben, so, wenn er etwa im Anschluß an eine Feier, mit der man ihn anlässlich seines 56. Geburtstages offensichtlich doch überrascht hatte, an seine auf Reisen befindliche Frau schreibt: Er werde die nächste Woche, die laufende habe er »noch zu lesen«, Herrn Prof. Wichmann »sitzen«, da dieser den Auftrag übertragen bekommen habe, eine Büste von ihm anzufertigen. »Der Frau Schwiegermutter«, so Hegel in seinem Brief vom 29. August 1826, »werde ich ein Exemplar seiner Zeit zu übersenden die Ehre haben. Willst Du sie überraschen, so sag ihr nichts davon. Auch ich hätte Dich damit überraschen können, doch Du weißt, ich für mich liebe die Überraschungen nicht – und ich hatte Dir die Ehre und Liebe zu erzählen, die mir an meinem

- Geburtstag widerfahren (eine Blumenvase von Kristall von Herrn v. Hülsen nicht zu vergessen).« (Zit. n. Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben (1844), Nachdr. 1977, Hg. v. O. Pöggeler, Darmstadt 1988, S. 388.)
- <sup>18</sup> Und evtl. auch in Beziehung auf Glücksspiele. Hegels Ablehnung von Überraschungen ist möglicherweise auch so zu verstehen, daß er es zwar nicht mochte, andere zu überraschen, selbst überrascht zu werden aber vielleicht schon mehr. Denn wie sonst sollte man es sich erklären können, daß Hegel – wie es doch kaum zu dem »überlegenen Philosophen« paßt – »getreulich in der staatlichen Lotterie gespielt und das ganze Jahr hindurch sein Los zweimal durch alle vier Klassen erneuert hat«? (Zit. n. J. Hoffmeister [Hg.], Briefe von und an Hegel, Bd. 4, Hamburg 1960, S. 120.)
- <sup>19</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Falk Wagner, Absolute Notwendigkeit. Ein Beitrag zur Art der Aufhebung der kritizistischen Bestreitung des kosmo-ontotheologischen Arguments, in: Th. S. Hoffmann, F. Ungler (Hg.), Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel, Würzburg 1994, bes. S. 152 u. 156.
- <sup>20</sup> Marx sprach in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von einer Allegorisierung; vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 1, S. 241 f., 287 u. 298; ders., Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW, Ergänzungsbd. 1, S. 582; vgl. H. Eidam, Quid pro Quo. Marx und Hegel oder Anmerkungen zur Semiontologie von Tausch und Täuschung, in: ders. u. W. Schmied-Kowarzik (Hg.), Kritische Theorie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus, Würzburg 1995.
- <sup>21</sup> »[...] im Gegenteil. [...] nur unser Erkennen des absolut notwendigen Seins ist bedingt durch jenen Ausgangspunkt [des Zufälligen]; nicht das Absolut-Notwendige *ist* dadurch, daß *es* sich erhebe aus der Welt der Zufälligkeit und dieser zum Ausgangspunkt und Voraussetzung bedürfte, um von ihr aus zu seinem Sein zu gelangen.« (17/462)
- <sup>22</sup> Lasson ergänzt den Hegelschen Vorlesungstext anders: »sie sind also nicht – jedes für sich (oder) in der Verbindung miteinander – das Zufällige selbst, (noch ist dieses,) wie es ist, als diese Verbindung beider zu nehmen.« (17/482)
- <sup>23</sup> Vgl. Hegel 17/468 u. 16/12 f. u. auch 8/285.
- <sup>24</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt a. M. 1988, S. 23.
- <sup>25</sup> Friedrich W. J. Schelling, Aphorismen über die Naturphilosophie (1806), in: Ausgewählte Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1985, S. 689 f. (I/7, S. 198 f.) Vgl. auch S. 694 ff. (I/7, S. 203 ff.): »Wie die schaffende Natur im Ganzen die Identität oder ewige *copula* ist der Substanz, inwiefern sie *alle Dinge*, und der Substanz, inwiefern sie die *Einheit* aller ist: so ist dieselbe nothwendig auch im Einzelnen die absolute Identität oder *copula* der Substanz, inwiefern sie *dieses Einzelne*, und derselben, inwiefern sie das Wesen aller Dinge, demnach *unendlich* ist. [...] Daher die *Idea* auch betrachtet werden kann als die *Copula* oder *Natura naturans* in jedem Ding. Dagegen ist das einzelne wirkliche Ding die Substanz, inwiefern sie nun wirklich das Endliche ist, denn daß sie *zumal* unendlich ist, ist die andere für sich bestehende Seite dieser unauflöselichen Verknüpfung.«

- <sup>26</sup> A. a. O., S. 631 (I/7,S. 142).
- <sup>27</sup> A. a. O., S. 653 (I/7,S. 164).
- <sup>28</sup> Und wird diese Frage dadurch schon beantwortet, daß man den Übergang in den Anfang als – wie auch immer zustande gekommene – Selbstveranlassung bezeichnet? Löst die retrospektive Negation der Negation das Problem einer ersten Negation (im Absoluten), oder bringt sie nur die Frage danach zum verschwinden? Oder ist die Frage dadurch schon beantwortet, daß man das Sich-Entlassen der Idee nicht als Übergang der Idee in die Natur, sondern als Schritt der Logik in die Naturphilosophie begreift? Und wäre das dasselbe?
- <sup>29</sup> Vgl. Dieter Henrich, Hegels Theorie über den Zufall, in: ders., Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 1981, S. 168 f.
- <sup>30</sup> Vgl. G. Günther, Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, a. a. O., S. 218 ff.
- <sup>31</sup> Ähnlich wie Schelling und Feuerbach wird Marx der Hegelschen Spekulation dann vorwerfen, daß deren »Umweg« gerade nicht Sein und Sinn dialektisch vermittele, sondern daß die Hegelsche Metaphysik eine Theorie allegorischen Bedeutens bleibe, welche den natürlichen wie den menschlichen Dingen ihre vorab – gemäß den Bestimmungen der *Logik* – angewiesene Bedeutung nur retrospektiv zuschreibt, anstatt sie, wie beansprucht, in der Sache selbst finden zu können.
- <sup>32</sup> Friedrich W. J. Schelling, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, Teilbd. 1, hg. v. W. E. Erhardt, Hamburg 1992, S. 139.
- <sup>33</sup> Vgl. Gotthard Günther, Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik, Bd. I, Hamburg 1959, S. 91 u. S. 78 ff.
- <sup>34</sup> Hegels Lehre von der Identität des Zufalls und des Notwendigen behält jedoch für Adorno insofern ihren »Wahrheitsgehalt über seine Konstruktion hinaus«, als unterm Zwang *ökonomischer* Bewegungsgesetze der Gesellschaft ihre Mitglieder »zum Zufall« de facto verurteilt sind. »Wertgesetz und Anarchie der Warenproduktion sind eines.« Kontingenz selbst als die »Gestalt des von Kausalität verschandelten Nichtidentischen« koinzidiert insofern mit dem Identitätsprinzip. (Negative Dialektik, GS, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1982, S. 338 f., Anm.) »Als zufällig wird der unidentische Rest seinerseits wiederum so abstrakt, daß er der Gesetzlichkeit der Identifikation sich anpaßt. Das ist« – wenigstens Adorno zufolge – »die triste Wahrheit der bei Hegel positiv vorgetragenen Lehre von der Einheit von Zufall und Notwendigkeit.« (A. a. O., S. 340)
- <sup>35</sup> Was nur »von außen her abgebrochen wird« (17/448), das bleibt, auch wenn es einen Wert für sich zu haben glaubt beanspruchen zu können, verloren; es sei denn, daß es durch die Idee selbst abgebrochen und verwandelt (6/228), also »metamorphosiert« wird.
- <sup>36</sup> »Die Monarchen zeichnen sich nicht gerade durch körperliche Kräfte oder durch Geist aus, und doch lassen sich Millionen von ihnen beherrschen. Wenn man nun sagt, die Menschen ließen sich wider ihre Interessen, Zwecke, Absichten regieren, so ist dies ungereimt, denn so dumm sind die Menschen nicht: es ist ihr Bedürfnis, es ist die innere Macht der Idee, die sie selbst gegen ihr anscheinendes Bewußtsein dazu nötigt und in diesem Verhältnis erhält.« (7/453 f.) Die Klugheit der Menschen bestünde folglich dann darin, hinsichtlich der als Bedürfnis gefühlten Macht der Idee auch durch das »anscheinende« Bewußtsein des Gegenteils sich nicht irre machen zu lassen.

- <sup>37</sup> »Die neueren Kriege werden daher« – weil sie nicht »gegen die inneren Institutionen und das friedliche Familien- und Privatleben, nicht gegen die Privatpersonen« geführt werden – »menschlich geführt, und die Person ist nicht in Haß der Person gegenüber. Höchstens treten persönliche Feindschaften bei Vorposten ein, aber in dem Heere als Heer ist die Feindschaft etwas Unbestimmtes, das gegen die Pflicht, die jeder an dem anderen achtet, zurücktritt.« (7/502)
- <sup>38</sup> Der schließlich doch an ihr verzweifelte, weil er die Unpersönlichkeit noch zu persönlich nahm; vgl. Günther Anders, Off limits für das Gewissen. Der Briefwechsel zwischen dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly und Günther Anders, hg. u. eingel. v. R. Jungk, Reinbek 1961, S. 124 f.
- <sup>39</sup> Hegel, so Adorno zu dem oben zitierten Passus der Rechtsphilosophie über die Natur des Zufälligen (7/492), »zitiert nach einem Automatismus, über den die Geistesphilosophie nichts vermag, Natur und Naturgewalt als Modelle der Geschichte. Sie behaupten sich aber in der Philosophie, weil der identitätssetzende Geist identisch ist mit dem Bann der blinden Natur dadurch, daß er ihn verleugnet. In den Abgrund blickend, hat Hegel die welthistorische Haupt- und Staatsaktion als zweite Natur gewahrt, aber in verruchter Komplizität mit ihr die erste darin verherrlicht.« (Negative Dialektik, S. 350 f.)  
Bubner, der glaubt, die logischen Implemente der Hegelschen Rechtsphilosophie nur begrenzt heranziehen bzw. »die Struktur des Geistes [...] gar nicht in ihrer logischen Sublimation ausbuchstabiert haben« zu müssen, »um die Objektivität des Geists zu verstehen« (Rüdiger Bubner, Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1984, S. 191), interpretiert diesen Passus dann so: »Der Geist schwebt nicht ›über der Geschichte wie über den Wassern‹ [Hegel, *Enzyklopädie*, § 549 Anm.] als ein für sich seiendes Allgemeines, dem das ewig treibende Spiel der Beliebigkeit und des Zufalls, das ordnungslose Hin und Her historischer Einzelheiten gleichgültig bliebe. Die Geschichte darf als Gericht eben deshalb angesehen werden, weil sich in ihr, obzwar langsam und auf weite Sicht, Unterscheidungen immanent ausbilden. Das Allgemeine tritt als solches erst in seiner Beziehung auf das von ihm Different hervor, und dieses läßt sich als das Nicht-Notwendige nur einschätzen, wenn es in Beziehung zu seinem Anderen gesetzt wird.« (A. a. O., S. 208)
- <sup>40</sup> Daß Hegels Gedanke der »menschlichen« Kriegsführung unmittelbar in sein Gegenteil umschlägt und historisch umschlagen konnte, mag ein technisches Phänomen sein, das Problem selbst aber ist keineswegs eines der Technik.
- <sup>41</sup> Zu Bubners Darstellung der »dialektischen Methode der Kontingenzverarbeitung« bei Hegel vgl. *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, a. a. O., S. 110-129. Etwa S. 117.: »Die ›List der Vernunft‹ besteht gerade darin, sich nicht ins Weltgetümmel zu stürzen, um den Anspruch der Allgemeingültigkeit in Konkurrenz mit den Partikularitäten unmittelbar durchzusetzen. [...] Das Opfer der Individualitäten, der Einzelzwecke und Privatinteressen, die je für sich nicht zum Zuge kommen, weil es ihrer zu viele gibt, ist gerade der Tribut, den das Zufällige der Bildung größerer Ordnungen zollt. Indem das Zufällige sich *als zufällig*, d.h. als für sich allein haltlos und unbegründbar [d. h. in sich selbst unbegründet] erweist, macht es dem Nicht-Zufälligen Platz, das für die Einheit der Geschichte geradesteht. Zwar ist Geschichte mehr als die Häufung

bloßer Zufälle, aber sie ist dennoch kein der Sphäre historischer Einzelheiten gegenüber Transzendentes, das der Herrschaft der Kontingenz von Anfang an enthoben wäre. Geschichte ist der Zusammenhang, der sich herstellt, indem das viele Zufällige seine Isolation verliert, so daß eine Unterscheidung von Zufall und Notwendigkeit überhaupt erst möglich wird.«

Die Frage freilich, wie diese Unterscheidung möglich wird, wäre aber zugleich die, wie listig gerade die *List* der Vernunft sein muß, um sich selbst bzw. die Idee dem Weltgetümmel gegenüber »unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund« (12/49) halten zu können, wenn nicht die »Unterdrückung«, sondern gerade die »Aufnahme der Bestimmtheit« Bubner zufolge »den Vernunftanspruch glaubwürdig« machen soll »für das in jeder Ethik intendierte Praktischwerden der Vernunft« (S. 193). Ob diesem Anspruch aber die Hegelsche Methode der »Kontingenzbewältigung« gerecht werden kann, vor allem, wenn an der Bestimmtheit alles *Daseins* im kantischen Sinne als einer durchgängigen festgehalten werden soll, scheint fraglich; daß aber gerade Hegel einen »Erdenrest an vorgegebener Bestimmtheit« für »unaufhebbar« gehalten hätte (S. 197), ist unwahrscheinlich. Denn dieser »Erdenrest« implizierte, gerade wenn er dem Denken zugänglich bleiben sollte, »ein Prinzip des unaufhebbaren Mangels an Allgemeinheit«, auf das Bubner zufolge Adorno sich »versteift« (S. 222, Fußn. 56), ein Sein mithin – und ein Dasein der Individuen –, das ohne alle weitere Bestimmung gar nicht gedacht und deshalb immer »etwas« mehr und anderes als das reine Nichts wäre. Diesen auch geschichtsphilosophisch für Bubner so relevanten Rest vermag die Hegelsche Philosophie aber deshalb nicht zu denken, weil sie als Selbstexplikation des universalen Erkenntnisgrundes diesem eine nicht aufzuhebende Differenz zu irgendeinem Realgrund, der – bei Kant noch – ihre Selbstexplikation und damit den Absolutheitsanspruch der »absoluten Methode« relativierte, nicht mehr zugestehen darf.

<sup>42</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 318.

<sup>43</sup> Vgl. R. Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, a. a. O., S. 123 u. S. 114.

<sup>44</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 315.

<sup>45</sup> A. a. O., S. 317.

<sup>46</sup> A. a. O., S. 373.

<sup>47</sup> A. a. O., S. 342 u. 339. Das Nichtidentische – Adornos Chiffre für eine richtige – wäre weder das bloß Zufällige noch das absolut Notwendige, sondern dasjenige, was jenseits der Ökonomie dieser Entgegengesetzten in ihrer Vermittlung dem seiner eigenen Notwendigkeit folgenden gleichwohl zufallen kann. Vgl. zu diesem Zusammenhang H. Eidam, *Natur im Geist. Zur Bedeutung der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung von Subjekt und Objekt bei Theodor W. Adorno*, in: G. Schweppenhäuser (Hg.), *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*, Darmstadt 1995.

<sup>48</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 323.

<sup>49</sup> A. a. O., S. 317. Vgl. Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, GS, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1970, S. 89 f.

<sup>50</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 323.

<sup>51</sup> A. a. O., S. 341.

Ulrich Kohlmann

**Selbstreflexion der Ethik**  
Historisch-systematische Bezugspunkte  
der Moralphilosophie Adornos

I. Einleitung

Nachdem die Destruktions- und Umwälzungserfahrungen dieses Jahrhunderts den historischen Orientierungsgewinn geschichtsphilosophischer Systeme als zweifelhaft und ihre politische Legitimationswirkung als fatal erwiesen haben, richtet sich das philosophische Interesse an Praxis neu aus. Die sich ausbreitende Einsicht, daß das überkommene geschichtsphilosophische Paradigma nicht mehr zu halten ist, setzt eine Suche nach dem in Gang, was die entstandene Lücke schließen könnte. *Daß* sie überhaupt geschlossen werden müsse, darüber scheint breiter Konsens zu herrschen. Und auch die Richtung, in der die Suche nach einem neuen Paradigma zu verlaufen habe, ist nahezu unbestritten. Als aussichtsreichste Kandidaten für die durch den Niedergang der Geschichtsphilosophie angeblich virulent gewordene Aufgabe, kontingenzbewältigende und handlungsleitende Praxismodelle zur Verfügung zu stellen, haben sich ethische Ansätze in den Vordergrund der aktuellen Debatte geschoben. Ethik hat Hochkonjunktur.

Für sich genommen sagen Konjunkturen freilich noch nichts über den Wert und die Tauglichkeit jener Sache, die sich so allgemeiner Beliebtheit erfreut. Praktischer Philosophie als kritischer kommt daher die Aufgabe zu, die Voraussetzungen und Implikationen jener Renaissance der Ethik zu überprüfen. Dabei stellt sich bald der Verdacht ein, das Wiederaufleben des Ethik-Diskurses verdanke sich zu einem nicht unerheblichen Teil dem weitgehenden Ausfall einer kritischen moralphilosophischen Reflexion, die sich ihrer historisch-systematischen Bezüge bewußt bleibt.<sup>1</sup> Diese Situation hat zur Konsequenz, daß die Möglichkeit einer angemessenen Diskussion moralphilosophischer Probleme heute zunächst davon abhängt, das einmal erreichte

und damit gebotene Niveau moralphilosophischer Reflexion erinnernd wieder einzuholen. Dieser Wiederaneignung dient die folgende Skizze der Moralphilosophie Adornos.

In systematischer Hinsicht knüpft Adorno mit seiner Moralphilosophie vor allem an die Kantsche Kritik des ontologischen Gottesbeweises sowie die sozialphilosophisch-ethischen Konsequenzen an, die Nietzsche in seiner Reflexion auf den damit erkenntnistheoretisch besiegelten *Tod Gottes* zog. Adornos Überlegungen zur Möglichkeit und Gestalt einer säkularen Moralphilosophie nach dem Tod Gottes sind dabei in zweifacher Hinsicht kritische: Zum einen prüft er den moralphilosophischen Gehalt und die Begründungsansprüche reflexions- und gefühlsmoralischer Ansätze an den philosophiehistorisch herausragenden Ethiken Kants und Schopenhauers. Zum anderen aber fragt er nicht allein, ob Ethik als *stricto sensu* begründete sein *könne*, sondern auch und vor allem, ob sie überhaupt sein *solle*. Damit nimmt er Nietzsches Programm einer immanenten Ethikkritik auf und versucht, es über dessen Paradoxien einer Moral- bzw. Ethikkritik aus moralischen Motiven hinauszuführen.

Die Tatsache, daß Adorno ein speziell der Moralphilosophie gewidmetes Werk nicht mehr – wie geplant – schreiben konnte, gestaltet das Unterfangen einer Darlegung seiner Moralphilosophie zwar aufwendiger und methodisch schwieriger, macht es aber nicht unmöglich. Aus Platzgründen werde ich freilich eine Auswahl treffen. Um den Kern der moralphilosophischen Reflexion Adornos nicht allzu kurssorisch behandeln zu müssen, werde ich seine Sicht der Kantschen und Schopenhauerschen Ethik hier nur sehr verkürzt wiedergeben (II, III). Im Anschluß daran skizziere ich die Paradoxien, in die sich Nietzsches Versuch einer immanenten Ethikkritik verfängt (IV). Mit Hilfe dieser vorbereitenden Darlegungen werde ich sodann zu zeigen versuchen, wie Adornos negative Moralphilosophie Nietzsches Programm einer immanenten Kritik an Ethik aufnimmt und weiterführt (V, VI). In einem kurzen abschließenden Teil deute ich einige praktische moralphilosophische Konsequenzen an, die sich aus Adornos Ansatz einer *negativen Moralphilosophie* ergeben (VII).

## II. Kant

Reflexionsmoral ist der Versuch, Moralität auf Einsicht zu gründen. Er hat zur Voraussetzung, daß es so etwas wie eine einsehbare normative Struktur, einen dem physikalischen vergleichbaren »ethischen Kosmos« gibt. Nicht zufällig suchte daher Reflexionsmoral wiederholt an rationalistischer Metaphysik bzw. Ontologie ihren Rückhalt. Aus dieser zog sie ihre Plausibilität. Deshalb gilt aber auch: Wird die Grundlage des Rationalismus angegriffen, so affiziert das auch den reflexionsmoralischen Begründungszusammenhang. Dreh- und Angelpunkt des Rationalismus bildet der ontologische Gottesbeweis. Wird er argumentativ brüchig, so klafft im Argumentationsgang rationalistischen Philosophierens eine entscheidende Lücke.<sup>2</sup> Kants Nachweis, daß Sein »kein reales Prädikat« eines Begriffs sei,<sup>3</sup> hat daher auch für reflexionsmoralische Ansätze entscheidende Konsequenzen: Mit dem Verlust ihrer rationalistischen Voraussetzungen wird ihr allgemeiner Geltungsanspruch hinfällig. Schwindet die Möglichkeit eines rationalen Begriffs Gottes, so zergeht auch der in letzter Konsequenz auf göttlichem Gesetz beruhende traditionelle Nomos und damit die ihm korrespondierende Ethik. Kants Programm, Moralphilosophie »*a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft«<sup>4</sup> zu bestimmen, war deshalb von der Absicht geleitet, den universellen Geltungsanspruch ethischer Normen auf dem Boden kritizistisch aufgeklärter Vernunft wiederherzustellen. In seinem Bemühen, das kritizistisch aufgehobene »göttliche Gesetz in Autonomie zu transformieren«<sup>5</sup>, sah Adorno daher nicht weniger als den letztmöglichen Versuch, handlungsleitende Imperative reflexionsmoralisch vernünftig zu begründen. Der Kantsche Lösungsansatz, den Ausweg in einer auf die reine Form möglicher Allgemeingesetzlichkeit gegründeten Ethik zu suchen, stellt dabei für Adorno den Höhepunkt einer »Formalisierung der Vernunft«<sup>6</sup> dar, wie ihn die als universale Gattungsgeschichte verstandene Aufklärung hervorbrachte. In moralphilosophischer Perspektive lassen sich deshalb die Analysen der *Dialektik der Aufklärung* als Untersuchung der von Odysseus bis Kant (und über diesen hinaus) fortschreitenden Formalisierungsprozesse abendländischer Rationalität verstehen, an deren Ende Vernunft nur noch das gegen substantielle inhaltliche Ziele neutrale »Organ der Kalkulation, des Plans«

ist.<sup>7</sup> Wie insbesondere seine Ausführungen im De Sade-Kapitel<sup>8</sup> zeigen, sah Adorno Kants Versuch, mittels eines Sittengesetzes der Vernunft die moralphilosophisch desaströsen Folgen seiner ersten »Kritik« abzuwenden, als gescheitert an. Die für den Kantschen Argumentationsgang unverzichtbare These einer *Identität* von Vernunft und Sittlichkeit wird durch De Sades Juliette, eine auch von der Autorität des Sittengesetzes befreite, vollständig mündig gewordene Person, vehement in Frage gestellt: Denn was sollte die durch und durch rationale Juliette, die die innere Stimme des Sittengesetzes nicht vernimmt, noch verpflichten? Damit ist nicht weniger als das Problem bezeichnet, wie man in den Bereich des Sittengesetzes hineinkommt. Denn wie immer plausibel die Kantsche Ethik von innen sein mag, was führt ohne argumentativen Zirkel zu ihr hin? Daß sie freilich auch von innen her gravierenden Einwänden ausgesetzt bleibt, macht Adorno vorrangig in seinen Reflexionen zum Autonomieanspruch der Kantschen Ethik<sup>9</sup> und in seiner Analyse des Kantschen Freiheitsbegriffs<sup>10</sup> deutlich. Ich führe diese im einzelnen sehr aufschlußreichen Aspekte der Adornoschen Kantinterpretation hier jedoch nicht weiter aus und wende mich stattdessen seiner Rezeption der Schopenhauerschen Moralphilosophie zu.

### III. Schopenhauer

Adornos Beschäftigung mit der Schopenhauerschen Mitleidsethik liegt ein wohlüberlegter systematischer Ansatzpunkt zugrunde: Die Frage, ob mit dieser Ethik eine überzeugende Alternative zu der gescheiterten Konzeption einer Reflexionsmoral angebahnt worden sei. Die Tatsache, »daß nach der Formalisierung der Vernunft das Mitleid gleichsam als das sinnliche Bewußtsein der Identität von Allgemeinem und Besonderem, als die naturalisierte Vermittlung, noch übrig war«,<sup>11</sup> ist der entscheidende Grund für Adorno, sich mit der gefühlsmoralischen Position Schopenhauers auseinanderzusetzen. Die Anerkennung der moralphilosophischen Relevanz des Mitleidsgedankens hat freilich noch nicht dessen durchgängig positive Würdigung zur Folge. Zu verzeichnen ist vielmehr zunächst eine in der *Dialektik der Aufklärung* und in kleineren Schriften Adornos durchgeführte Mitleidskritik. Erst in der *Negativen Dialektik* wird

insofern eine Akzentverschiebung eingeleitet, als Adorno nun auf die systematische Funktion eines – freilich kritisch geschärften – Mitleidsbegriffs reflektiert.

Die wesentlichsten Punkte der Adornoschen Mitleidskritik lassen sich dahingehend bestimmen, daß Adorno Mitleid als ein auf zufällige Akte beschränktes ethisches Ausnahmeprinzip begreift, dessen Ausweitung zu einer universell ausgerichteten Ferntugend auf historisch unterschiedlich weit oder eng gesetzte Grenzen stößt. Diese Grenzen ergeben sich sowohl aus der zumindest für den abendländischen Zivilisationstypus grundlegenden instrumentellen Auseinandersetzung mit Mensch und Natur als auch aus den Reproduktionsmechanismen einer vom Wertgesetz beherrschten Gesellschaft: »Wer sich einbildet, er sei, als Produkt dieser Gesellschaft, von der bürgerlichen Kälte frei, hegt Illusionen wie über die Welt so über sich selbst; ohne jene Kälte könnte keiner mehr leben. Die Fähigkeit zur Identifikation mit fremdem Leiden ist, ausnahmslos in allen, gering.«<sup>12</sup> »Kälte«, das Grundprinzip »der bürgerlichen Gesellschaft, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre«<sup>13</sup>, resultiere aus der »Herrschaft des Tauschprinzips über die Menschen«.<sup>14</sup> Denn nur »indem der Prozeß, der mit der Verwandlung von Arbeitskraft in Ware einsetzt, die Menschen samt und sonders durchdringt und jede ihrer Regungen als eine Spielart des Tauschverhältnisses a priori zugleich kommensurabel macht und vergegenständlicht, wird es möglich, daß das Leben unter den herrschenden Produktionsverhältnissen sich reproduziert. Seine Durchorganisation verlangt den Zusammenschluß von Toten.«<sup>15</sup>

Darüberhinaus ist Mitleid jedoch nicht nur als Prinzip moralischen Handelns unzulänglich, sondern auch in sich ambivalent: während es durch seine von Adorno – im Gegensatz etwa zur Kritik Platons, Senecas, Spinozas und Kants – positiv gewertete Weichheit herrschaftlichem Zwang eo ipso entgegengesetzt ist, erkennt es doch das Prinzip der Herrschaft durch die Ausnahme an, die es praktiziert<sup>16</sup> oder, wie an Wagner exemplarisch demonstriert, erbittet.<sup>17</sup> Auch aus diesem Grund führt die moralphilosophische Reflexion Adornos über De Sade und Nietzsche: »Die Mitleidsfeinde wollten den Menschen mit Unglück nicht identisch setzen. Ihnen war die Existenz des Unglücks Schande. Ihre feinfühligere Ohnmacht litt es nicht, daß der Mensch bedauert werde.«<sup>18</sup>

## IV. Nietzsche

Nietzsches Philosophie als ganze stellt eine der ersten und tiefgreifendsten Reflexionen auf den Tod Gottes dar, wie er in der Konsequenz von Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises liegt. Insbesondere seine Moralkritik aber läßt sich als eine Reaktion auf »das grösste neuere Ereigniss, – dass ›Gott todt ist‹« begreifen, als ein sorgfältiges Nachdenken darüber, »was eigentlich sich damit begeben hat – und was Alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muss, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral.«<sup>19</sup> Nietzsches Moralkritik geht freilich über die Ebene einer reinen Begründungskritik noch hinaus. Sein Versuch einer »Selbstaufhebung der Moral«<sup>20</sup> bleibt jedoch auf halbem Wege stecken. Die Idee, mit moralischen Kriterien Moral beziehungsweise Ethik zu kritisieren, vom Ansatz her einem Höchstmaß an Problembewußtsein entsprungen, verfängt sich in einer Aporie: Der konsequente Nominalismus, der seine Kritik an traditionellen moralphilosophischen Ansätzen erst ermöglicht, entzieht sich – paradox genug – selbst die Grundlage. An Stelle der intendierten Aufhebung der Moral hebt sich aufklärerisches Denken in seinem Wahrheitsanspruch selbst auf. »Die Leugnung Gottes enthält in sich den unaufhebbaren Widerspruch, sie negiert das Wissen selbst.«<sup>21</sup>

Der metaphysische Rest, das unverzichtbare Stück Glaube, das, was nach Comtescher Einteilung eigentlich *vor* dem wissenschaftlichen Zeitalter liegen sollte, ist daher Gegenstand der wissenschaftstheoretischen Gretchenfrage, die vernünftiges Denken seit Nietzsche plagt. Handelte es sich nur um »idola specus«, »fori« oder »theatri«,<sup>22</sup> um »*verkehrtes Weltbewußtsein*« einer »*verkehrte[n] Welt*«<sup>23</sup> oder schlicht um »die Ideen der herrschenden Klassen«,<sup>24</sup> von denen sich das aufgeklärte Denken einer aufgeklärten Praxis ja prinzipiell befreien könnte, so bestünde kein Anlaß zu größerer Beunruhigung. Was Nietzsche wahrnimmt, ist jedoch ein Tatbestand, der noch die reflektierteste Ideologiekritik der unabweisbaren Naivität überführt. Gibt es keinen bewußtseinsstranszendenten archimedischen Punkt, von dem Denken ausgehen könnte, so irrt es orientierungslos durch die Gänge eines epistemologischen Spiegelkabinetts. Auf Schritt und Tritt

begegnet es immer nur sich selbst.<sup>25</sup> Und so verliert nicht nur Ethik, sondern auch die *Kritik* an ihr das Fundament ihrer Begründung. »Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg – wohin? in's Nichts? in's ›durchbohrende Gefühl seines Nichts‹?«<sup>26</sup>

In der *Dialektik der Aufklärung* meint Adorno nun, Nietzsche habe sich aus den Aporien seiner Moral- und Wahrheitskritik durch einen salto fatale in neue Werte oder Lehren geflüchtet: Nietzsche, heißt es dort, »will Gott durch den Übermenschen ersetzen, weil der Monotheismus, vollends seine gebrochene, christliche Form, als Mythologie durchschaubar geworden sei«, und »so erweist sich das höhere Selbst als verzweifelter Versuch zur Rettung Gottes, der gestorben sei, als die Erneuerung von Kants Unternehmen, das göttliche Gesetz in Autonomie zu transformieren [...]. Kants Prinzip, ›alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebenden zum Gegenstand haben könnte‹, ist auch das Geheimnis des Übermenschen. Sein Wille ist nicht weniger despotisch als der kategorische Imperativ. Beide Prinzipien zielen auf die Unabhängigkeit von äußeren Mächten, auf die als Wesen der Aufklärung bestimmte unbedingte Mündigkeit.«<sup>27</sup> Gegen diese Nietzsche-Interpretation lassen sich Einwände geltend machen. So hat Christoph Türcke gezeigt, daß es sich bei den sogenannten positiven Lehren Nietzsches, dem »Willen zur Macht«, dem Konzept des »Über-menschen«, der »Ewigen Wiederkunft« und des »Amor fati« lediglich um »vorübergehende Schutzwälle«<sup>28</sup> handelt, die Nietzsche nach und nach auf- und preisgibt. Aber auch wenn Nietzsches Moralkritik kritisch bleibt, so heißt das freilich nicht, daß sie deshalb schon einen in sich stimmigen und durchgebildeten Denkansatz darstellt, dem nichts mehr hinzuzufügen wäre. Im Gegenteil. Zwar hat Nietzsche das Programm einer immanenten Moralkritik klar umrissen und bis zuletzt festgehalten. So heißt es noch in seiner Turiner Spätschrift *Götzendämmerung*: »wir dürfen als obersten Satz hinstellen, dass, um Moral zu *machen* man den unbedingten Willen zum Gegentheil haben muss. [...] In Formel ausgedrückt dürfte man sagen: *alle Mittel*, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, waren von grund aus *unmoralisch*.«<sup>29</sup> Aber er hat die Schwierigkeiten, die sich diesem Programm entgegenstellen, nicht weiter durchdacht. Den scharfsinnigen Ansatz, nicht nur das Unbegründete,

sondern vor allem auch das *Unmoralische* an Ethik aufzuzeigen, ihr latentes Motiv, zu strafen und zu verfolgen, wie ihre Absicht zu zwingen, entwickelt Nietzsche nicht weiter. Mit ihm kritisiert er allein die *christliche* Moral. Als fundamentales Problem *aller* Ethik greift er es nicht auf und daher auch nicht an. Die von Nietzsche anvisierte immanente Moral- beziehungsweise Ethikkritik ist eine unvollendete Aufgabe. Die formalen Anforderungen an eine solche Ethikkritik sind klar: Sie müßte einerseits immanent – und das hieße hier: auf dem Boden der Moral – operieren, ohne andererseits bloß mit unbegründbaren neuen Werten oder Normen die alten zu kritisieren. Sie müßte auf eine paradoxe Weise *moralisch* sein, ohne zu einer Moral beziehungsweise *Ethik* zu taugen, die als solche ja selbst wieder der Kritik verfiel. Diesen Anforderungen stellt sich Adorno: »Es wird also bei einer wirklichen Kritik der Moral nicht dabei bleiben können, daß man die Moral einfach verwirft, abschafft, etwas anderes an ihre Stelle setzt, sondern, daß man sie mit ihrem eigenen Begriff konfrontiert, daß man die Frage aufwirft: ist die Moral moralisch, genügt sie Prinzipien, die sie in sich selbst enthält?«<sup>30</sup> Auf die Entfaltung dieser Nietzscheanischen Fragestellung ist negative Moralphilosophie gerichtet.

#### V. Negative Moralphilosophie als Selbstreflexion der Ethik

Aus den bisherigen Ausführungen ergab sich, daß das Verlangen nach einem kritisch nicht hintergehbaren Fundament allgemeinverbindlicher Normen auf dem Boden einer nominalistisch aufgeklärten Moderne keinen dauerhaften Halt findet. Aber auch der Versuch, aus dieser begründungstheoretischen Not eine Tugend zu machen, indem man den Universalitätsanspruch der Ethik aufgibt, bietet keine annehmbare Perspektive. Als präskriptivitätsbegründende Theorie kann Ethik nicht pluralistisch werden. Ebenso kann aber die Frage nach der Moral auch nicht einfach abgetan und beiseitegelassen werden. In einer antagonistisch gespaltenen und leidträchtigen Welt ist das ethische Bedürfnis auch das Bedürfnis nach einer heilen und als solches unverdächtig. Aufgabe kritischer Moralphilosophie ist es, dieses Bedürfnis ernst und beim Wort zu nehmen. Die immanente Kritik der Ethik ist daher in Form einer *Selbstreflexion der Ethik* zu leisten. Selbstreflexion der Ethik ist der Versuch, Ethik als System der

Moral auf ihre Moralität hin zu befragen. Indem Ethik immanent überdacht wird, soll ihr Systemanspruch als selbstwidersprüchlich erwiesen und damit zurückgewiesen werden.

Ethisches Denken ist Denken der Einheit und damit Identitätsdenken.<sup>31</sup> Aus diesem Grund partizipiert es nolens volens am Systemgedanken. Wie prolegomenatisch zurückhaltend auch immer sich ethische »Vorüberlegungen«, »Entwürfe« und »Ansätze« geben mögen, ihr Ideal ist stets das System, in dem jede Handlungsmöglichkeit exakt als legitim oder illegitim ausweisbar wäre. Keine Koordinierung von Menschen ohne Koordinaten. Das anvisierte Ideal jeder Ethik, die es ernst meint, ist, konsequent gedacht, ein System aus Ordinaten und Abszissen. Sie kann es nicht aufgeben, ohne aufzuhören, Handlungsbestimmung zu geben und Ethik zu sein. Ebenso kann sie es jedoch auch nicht beibehalten und doch moralisch bleiben. Als theoretische Anweisung zu richtiger Praxis ist sie die nach innen gewendete Herrschaft des Subjekts über sich selbst und die nach außen gerichtete über andere. Das wird Ethik, seit ihrer Definition im Platonischen *Menon* als Fähigkeit zu herrschen, nicht los.<sup>32</sup> Als Herrschaftstechnik muß sie wollen, was sie nicht wollen kann, ohne Moral preiszugeben. Sie muß als eingeschränkt denken, was eingeschränkt nicht folgerichtig zu denken ist: das *Gute*. Ihre Ausgrenzung ethisch nicht synthetisierbarer Dissonanzen ist ohne *Zwang* nicht denkbar. Ihr Selbstmißverständnis als konstruktives, herrschaftslegitimierendes Denken führt so zu einem Selbstwiderspruch: Mit unmoralischen Mitteln möchte sie Moral verwirklichen helfen. »Moral« beziehungsweise Ethik, »die grausam die Grausamkeit ahndet«,<sup>33</sup> ist daher nach Adornos Einsicht nicht etwa ein unversöhnliches Gegenprinzip zu einer leidvollen und gewaltförmigen Wirklichkeit, sondern vielmehr ein funktional unverzichtbares Moment in der Autopoiesis von Herrschaft.

Führt die kritische Selbstreflexion der Ethik zu dem Nachweis des ihr unabdingbar anhängenden Zwangs- und Herrschaftsmoments, so ist damit jedoch die Aufgabe einer immanenten Ethikkritik noch nicht gelöst. Denn die Frage bleibt, ob der Versuch, Ethik mit Moral zu konfrontieren, von einer nominalistisch aufgeklärten Kritik überhaupt ernsthaft unternommen werden kann. Denn müßte man nicht erst einmal *das Gute* bestimmen können, um das Schlechte beziehungsweise Unmoralische an Ethik überzeugend zu kritisieren? Wenn sich aber die Arbeit am Begründungsparadigma als ein prinzipiell un-

durchführbares Unternehmen erweist, von wo aus argumentiert Adorno dann mit seiner immanenten Kritik? Auch die oben ange-stellte Überlegung, daß es sich bei dem Begriff des Guten um ein Totalitätskonzept handelt, das eine noch so geringe Einschränkung nicht zulasse, mag an sich richtig sein. Von etwas »ziemlich Gutem« kann man wohl tatsächlich nur pragmatistisch oder alltagssprachlich sprechen. *Das Gute* ist es nicht. Aber kommt man so schon aus der Aporie heraus? Zu zeigen wäre ja noch, warum Herrschaft als ethisch legitimer Zwang diese Totalität des Guten einschränkt. Setzt eine solche Demonstration aber nicht ihrerseits bereits einen bestimmten Begriff des Guten, eben den der Herrschaftslosigkeit, voraus? In seiner Moralphilosophievorlesung vom Sommersemester 1963 meint Adorno: »Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau.«<sup>34</sup> Aber *woher* wissen wir das? Rückt hier vielleicht in abstrakter Umkehrung an die Stelle der als unmöglich erkannten Begründungsversuche des Guten einer des Schlechten? Oder in welchem anderen Sinne kann hier von einem »Wissen« des »Unmenschlichen« die legitime Rede sein? Der Versuch, darauf eine Antwort zu geben, wird in der *Negativen Dialektik*, in Adornos Kritik am subjektphilosophischen Identitätsanspruch unternommen.

## VI. Schmerz-Impuls

Diese Kritik wurde bislang vor allem unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten rezipiert. In dem als »Umwendung der subjektiven Reduktion« betitelten Abschnitt des zweiten Teils der *Negativen Dialektik* setzt Adorno jedoch mit Reflexionen ein, die am Ende auch ins systematische Zentrum seiner moralphilosophischen Überlegungen führen. Dieser grundlegenden moralphilosophischen Bedeutung wegen muß der Skizzierung der konkreten Gestalt negativer Moralphilosophie ein erkenntnistheoretischer Exkurs vorangehen.

Adorno beabsichtigt, durch seine Analyse der dem Subjekt-Objekt-Verhältnis innewohnenden Vermittlungen den epistemologischen »Vorrang des Objekts« zu erweisen: »Vermöge der Ungleichheit im Begriff der Vermittlung fällt das Subjekt ganz anders ins Objekt als

dieses in jenes. Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich aber diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. Zum Sinn von Subjektivität rechnet es, auch Objekt zu sein; nicht ebenso zum Sinn von Objektivität, Subjekt zu sein.«<sup>35</sup> Adorno möchte dabei freilich nicht den Nachweis einer unmittelbaren Gegebenheit des Objekts führen, sondern vielmehr den einer qualitativen Differenz *in der Vermittlung*: »Vermittlung des Objekts besagt, daß es nicht statisch, dogmatisch hypostasiert werden darf, sondern nur in seiner Verflechtung mit Subjektivität zu *erkennen* sei; Vermittlung des Subjekts, daß es ohne das Moment der Objektivität buchstäblich *nichts wäre*.«<sup>36</sup> Daß eine immanente Kritik am subjektphilosophischen Paradigma sich der Voraussetzungen idealistischen Philosophierens freilich immer schon bedienen müsse, hat Adorno nicht verschwiegen: »Ganz ohne Wissen *von außen* freilich, wenn man will ohne ein Moment von Unmittelbarkeit, eine Dreingabe des subjektiven Gedankens, der übers Gefüge von Dialektik hinausblickt, ist keine immanente Kritik fähig zu ihrem Zweck. Gerade der Idealismus kann jenes Moment, das der Spontaneität, nicht verpönen, weil er selber ohne es nicht wäre. Den Idealismus, dessen Innerstes Spontaneität hieß, durchbricht Spontaneität.«<sup>37</sup> Mit deutlichem Bezug auf diese selbstkritische Bemerkung reflektiert Adorno auf mögliche Konsequenzen seiner Vermittlungsanalyse: »Wenn die der Erkenntniskritik unauflösbaren Kategorien Subjekt und Objekt in jener als falsch: als nicht rein gegeneinander gesetzt hervortreten, so besagt das auch, es heiße das Objektive am Objekt, das nicht zu Vergeistigende daran, Objekt nur unterm Blickpunkt der subjektiv gerichteten Analyse, welcher der Primat des Subjekts fraglos dünkt. *Von außen* betrachtet wird, was in der Reflexion auf Geist spezifisch als nicht Geistiges, als Objekt sich darstellt, Materie.«<sup>38</sup> Der »Übergang zum Materialismus« ergibt sich, wie das Zitat kenntlich macht, nicht bruchlos aus der immanenten Reflexion auf die von traditioneller Erkenntnistheorie oftmals hypostasierten Kategorien Subjekt und Objekt. Erst *jenseits* des Maßstabes von Identität erweist sich das Nicht-Identische als »*Materie*«. Die Prä-tention totaler Reduktion aufs Subjekt ist genaugenommen nur in ihrer Fragwürdigkeit aufzuzeigen, kaum aber lückenlos zu widerlegen. Adornos Analysen, die zu zeigen versuchen, warum die Rechnung der

Identitätsphilosophie nicht aufgeht, geben seinen materialistischen Schlußfolgerungen einigen Kredit. Daß dies aber etwas anderes ist als deren absolute Bestätigung, hat nicht zuletzt er selbst ins Bewußtsein gehoben.

Diese erkenntnistheoretischen Reflexionen haben für die Moralphilosophie Adornos grundlegende Bedeutung. Durch seine Kritik an den hypostasierten Kategorien des Subjekt-Objekt-Dualismus eröffnet sich Adorno ein Blickwinkel, von dem aus die absolute Opposition von Geist und Körper sich ebenso als Setzungen subjektiver Vernunft erweisen wie die Frage nach dem jeweils Primären als erkenntnistheoretisch naiv. Konsequenz daraus ist die Überlegung, daß Somatisches dem menschlichen Geist immanent sei: »Die subjekt-immanente Rekonstruktion der Dingwelt hätte die Basis ihrer Hierarchie, eben die Empfindung, nicht ohne die Physis, die autarkische Erkenntnistheorie erst über ihr aufbauen möchte. Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis. [...] Daß die cognitiven Leistungen des Erkenntnissubjekts dem eigenen Sinn nach somatisch sind, affiziert nicht nur das Fundierungsverhältnis von Subjekt und Objekt sondern die Dignität des Körperlichen. Am ontischen Pol subjektiver Erkenntnis tritt es als deren Kern hervor.«<sup>39</sup> Und etwas weiter unten heißt es resümierend: »So wenig wie die idealistische Hierarchie der Gegebenheiten ist die absolute Trennung von Körper und Geist zu retten, die insgeheim schon auf den Vorrang des Geistes hinausläuft [...] Die Phänomenologie der Tatsachen des Bewußtseins nötigt, zu überschreiten, wodurch sie als solche definiert wurden.«<sup>40</sup> Subjekt ist ohne Objekt, Geist ohne Körper nicht zu fassen. Weder ist also Ontisches rein auf Geist zu reduzieren, noch geht, wie Adorno gleichfalls festhält, Geist restlos in jenem auf: Ohne »Natur« wäre kein Geist, und doch scheidet sich dieser von jener. Wenn das aber richtig ist, dann stellt sich die Frage nach dem Wesen des Nicht-Identischen. Zu fragen wäre, was das *mehr* als bloß Seiende an Geist denn sei. Der Antwort darauf sperrt sich *Negative Dialektik*: »das nicht seiende Moment am Geist ist so ineinander mit dem Dasein, daß es säuberlich herausklauben soviel wäre wie es vergegenständlichen und fälschen. [...] Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls, und solche Modifikation der qualitative Umschlag in das, was nicht bloß ist.«<sup>41</sup>

Moral, die sich von bloßer Natur wie von reiner Vernunft emanzipieren muß, weil sie in ersterer nicht aufgehen darf und in zweiter nicht zu begründen ist, läßt sich mit diesen Voraussetzungen in einer Weise begreifen, die, wenn sie auch die herkömmliche Dichotomie in Reflexions- und Gefühlsmoral nicht völlig überwindet, so doch zu dieser quer steht. Für dialektische Erkenntnis heißt dies zunächst: »Die vermeintlichen Grundtatsachen des Bewußtseins sind ein anderes als bloß solche. In der Dimension von Lust und Unlust ragt Körperliches in sie hinein. Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens, sind die vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem, so wie alles Glück auf sinnliche Erfüllung abzielt und an ihr seine Objektivität gewinnt.«<sup>42</sup> Auf dem Grund kritischer Reflexion liegt Physisches, das als »modifiziert leibhafter Impuls«, als »somatisches Moment« der Erkenntnis, Erkenntnis in Gang bringt. Kritik als emphatische Erkenntnis, die über die Reproduktion von Welt im Bewußtsein hinausgehen möchte, liefe als reine ebenso leer, wie ihr durch Orientierung an bloßer Natur der kritische, eben sich vom positiv Vorfindlichen scheidende Maßstab fehlen würde. Erst der Zusammenhang von Leibhaftem und Geistigem geht darüber hinaus. Die Unerträglichkeit physischen Schmerzes an sich, wie er selbst noch im Erfahrungshorizont niederer Tierarten liegen dürfte, ist prinzipiell folgenlos. »Die Welt des Tieres ist begriffslos. [...] Für den Entzug des Trostes tauscht das Tier nicht Milderung der Angst ein, für das fehlende Bewußtsein von Glück nicht die Abwesenheit von Trauer und Schmerz. [...] In der Tierseele sind die einzelnen Gefühle und Bedürftigkeiten des Menschen, ja die Elemente des Geistes angelegt ohne den Halt, den nur die organisierende Vernunft verleiht.«<sup>43</sup> Nur im menschlichen Geist wird das im somatischen Zurückzucken aufscheinende Nicht-Wollen wie das im Drang des ungestillten Bedürfnisses sich anmeldende Anders-Wollen zum Begriff: *Negativität*. Was immer kritischer Geist, der es *anders* haben möchte, denkt, es rührt von jener somatischen Schicht der Erfahrung her, die kritische Vernunft als ihre Voraussetzung erkennt, ohne doch ihr Verhältnis zu diesem anderen der Vernunft völlig zu begreifen:

»Das *leibhafte* Moment meldet der *Erkenntnis* an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden *solle*. ›Weh spricht: vergeh.‹ Darum kon-

vergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.«<sup>44</sup>

Mit diesem zentralen Zitat kann der notwendig gewordene erkenntnistheoretische Exkurs beschlossen werden. Durch die von Adorno hier vollzogene Zusammenführung von epistemologischen und moralphilosophischen Kategorien ist eine genauere Bestimmung des methodischen Status seiner immanenten Ethik-Kritik möglich. Wurde in bezug auf die zitierte Stelle aus der 1963 gehaltenen Moralphilosophie-Vorlesung gefragt, wie sich Adornos Behauptung, man möge zwar nicht wissen, was das absolut Gute sei, wohl aber kenne man »sehr genau« das Unmenschliche, rechtfertigen lasse, so ist der argumentative Kontext dieser Rechtfertigung nun klarer erkennbar. Nur wenn sich Herrschaft als leidenschaffender Zwang gegen Körper zureichend kritisieren läßt, ist der moralische Gehalt in Ethik aufzunehmen, *ohne* sich damit gleichzeitig unkritisch auch ihrem immanenten Zwangsmoment verschreiben zu müssen. Nur wenn die somatische Abscheu gegenüber Qual – als Negativität zum Begriff erhoben – zum Gegenstand eines *Wissens* werden kann, ist leidende Natur kein bloßes neutrales Faktum. Wie das Zitat zeigt, wird genau dies von Adorno beansprucht.

Nun aber ist näher zu betrachten, was es mit der Behauptung jener *Negativität* des Leidens als ausweisbarem *Wissen* auf sich hat. Aufs äußerste verdichtet ist sie in jenem »Weh spricht: vergeh«, einer Verszeile aus dem *Nachtwandler-Lied* von Nietzsches *Zarathustra*.<sup>45</sup> Negative Moralphilosophie ist im Kern nichts anderes als eine moralphilosophische Auslegung und Rechtfertigung dieses Zarathustra-Zitats. Ich muß mich auf die Bestimmung der wesentlichsten der dabei auftretenden Fragestellungen beschränken:

»Das leibhafte Moment«, meint Adorno, »meldet der Erkenntnis an, daß *Leiden* nicht sein, daß es anders werden solle.« Damit wird eine *universelle Gültigkeit* der Leiderfahrung behauptet. Aber wie verhält es sich mit dieser? Leibhafte Empfindungen, so scheint es, sind gerade ein Paradebeispiel für Unvertretbares und darum universeller Gültigkeit geradezu entgegengesetzt: »A« leidet an etwas, und »B« leidet an etwas. Wäre nicht nur dann, wenn es ein *Identisches* in den Leidempfindungen beider gäbe, die generalisierende Rede vom »Leiden«, das nicht sein solle, berechtigt und sinnvoll? Die Annahme einer solchen Identität ist aber nicht unproblematisch: Wie kaum ein

anderes Phänomen entzieht sich Schmerz sprachlicher Fixierung.<sup>46</sup> Man kann zwar sagen: »Dieser Tisch ist rot.« Man kann aber nicht in gleichem Sinne sagen: »Mein Schmerz ist ›x‹ oder ›y‹«, denn *was* ist er wirklich? Sprachliche Bilder mögen zur Schmerzbeschreibung dienlich sein, zeigen aber doch, daß sie Hilfsmittel einer bloßen Annäherung an ein durch und durch individuelles Erleben sind. Der Schmerz brennt *wie* ein Feuer, fühlt sich an, *als ob* ein Messer die Haut durchdringe, aber er *ist* nicht das Feuer oder Messer. Mein Schmerz ist *mein* Schmerz, als sprachlich verlautbarter aber wird er eine Abstraktion und ist so eben schon nicht mehr wirklich der eigene. Ein Diskurs über *den* Schmerz eines anderen ist ein prinzipiell endloser, der Verständigung genaugenommen ausschließt. Schmerzen zu haben, zu leiden heißt, untrügliche Gewißheit zu haben und doch mit der konkreten Gestalt dieser Erfahrung wesentlich allein zu sein. Wenn aber die individuelle Schmerzempfindung nicht wirklich Sprache werden kann, macht es dann Sinn, von Schmerzen oder Leiden ganz allgemein zu sprechen? Nicht abwegig erscheint, daß der Begriff Schmerz beziehungsweise Leiden eine Identität der Empfindung nur vortäuscht, also deren radikale Differenz verdeckt.

Und auch Schmerzen und Leiden des *anderen* können in mehrfacher Hinsicht problematisch sein. Denn selbst wenn man, trotz des logisch kontingenten Verhältnisses zwischen dem wahrnehmbaren Schmerzverhalten oder dem Leidensausdruck einer Person und deren wirklichen Schmerzen beziehungsweise Leiden, annimmt, *daß* diese Person wirklich Schmerzen hat beziehungsweise leidet, so ist einem damit noch nicht *ihr* Schmerz gegenwärtig: »Niemand kann den Schmerz eines anderen in der eigenen Einbildungskraft reproduzieren.«<sup>47</sup>

Aber auch der gesellschaftskritische Gehalt des zu analysierenden Kernsatzes ist nicht ohne weiteres plausibel: »Weh spricht: *vergeh*. *Darum* konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.«<sup>48</sup> Daß sich dem Satz Nietzsches etwas Gesellschaftskritisches entnehmen lasse, ist keineswegs so selbstverständlich, wie es das »Darum« suggeriert.

Die Annahme kritischer Implikationen der »Weh-Formel« beziehungsweise einer Konvergenz materialistisch-leibhafter Impulse mit »gesellschaftlich verändernder Praxis«, wie sie die Kausalkonjunktion »darum« zum Ausdruck bringt, wäre nur dann gerechtfertigt, wenn

hier eine notwendige Beziehung vorläge. Oder anders gesagt: nur, wenn »Weh« *immer* »vergeh« spräche, läge hier jene Eindeutigkeit vor, die die Rede von einem Kritischen rechtfertigte, das als Nicht-Beliebiges zur Unterscheidung und eben damit zur Kritik taugte. Nietzsche selbst aber hat nicht zuletzt mit seinem Hinweis auf »jene Erscheinung, dass Schmerzen Lust erwecken«, <sup>49</sup> erhebliche Zweifel an solcher Eindeutigkeit angemeldet. Sind Lust und Schmerz per se Gegensätze? Davon hängt ab, ob jene für die Idee negativer Moralphilosophie, für ihre moralische Kritik der Ethik maßgebliche Konsequenz einer durchgängigen Negativität der Schmerzerfahrung gezogen werden kann. Freilich, von lustvollen Schmerzen zu sprechen, wäre das nicht eine *contradictio in adjecto*? Was aber verbürgt, daß diese Worte *alle* realen Fälle von Empfindungen decken, also nicht nur »Extremfälle« an den Rändern eines Koordinatensystems von Lust und Unlust? Nichts. Denn es gibt zweifellos Erfahrungen, in denen Schmerz und Lust in einer Empfindung merkwürdiger Ambivalenz dicht zusammenrücken.

Und selbst wenn es legitim ist, von einer durchgängigen Negativität des Schmerzes zu sprechen, bleibt doch die Frage offen, ob sich aus dieser monolinearen Beziehung zwischen Schmerz und Negativität auch jene eindeutigen kritischen Konsequenzen ergeben, die Adorno behauptet. Denn interpretiert man den imperativen Gehalt des Satzes »Weh spricht: vergeh«, so erkennt man dessen Mehrdeutigkeit. Logisch impliziert er jedenfalls zwei Möglichkeiten: die Veränderung der Außenwelt wie die Veränderung der individuellen Einstellung zu ihr. Das letztere ist man gewohnt als das stoisch-resignative, das erste als das aufklärerisch-progressive Verhältnis zu Schmerz und Leid zu begreifen. Aber läßt sich diese Gegenüberstellung stets so einfach durchhalten? Denn auch wenn Leid nie sein soll, ist nicht in jedem Fall schon ausgemacht, wie darauf zu reagieren sei. Tendiert die Skepsis gegenüber den eigenen Regungen zur vorschnellen Anpassung an die vorgefundene Ordnung der Dinge, so das ungebrochene Vertrauen zu ihnen zum paranoischen Wahn, der keine Lücken für Selbstbesinnung läßt. Wann erfordert Schmerz- beziehungsweise Leiderfahrung kritischen Selbstbezug und wann berechtigt sie zum Fremdvorwurf?

Auf einige der hier aufgeworfenen Fragen und Problemstellungen hat Adorno selbst eine Antwort gegeben. Aber nicht auf alle. Wie man

zu ihnen steht, entscheidet darüber, ob einen die Grundlagen negativer Moralphilosophie überzeugen oder nicht.

Immerhin kann die methodische Absicherung immanenter Ethikkritik nun bestimmt werden. Durch genaue Reflexion auf die Vermittlungen zwischen Subjekt und Objekt macht Adorno nicht nur die epistemologischen Schwächen dualistischer Ansätze kenntlich, sondern gelangt über diesen scheinbaren Umweg auch zu moralphilosophisch bedeutsamen Ergebnissen. Reflexions- und Gefühlsmoral, die dem dualistischen Schema entsprechend konzipiert werden, teilen dessen Fragwürdigkeiten. Die eine unterschlägt das leibhaft-somatische, die andere das nicht auf natürliche Regungen reduzierbare reflexive Moment in Moral. So bleiben beide Abstraktionen von der realen moralischen Erfahrung. Wie Erkenntnis, so ist auch Moral weder rein auf Vernunft oder Natur zu gründen, noch ist sie ein Mittleres aus jenen abstrakt konzipierten Polen. Die Kategorie der Negation, die Adornos moralphilosophisches Denken wesentlich bestimmt, ist daher auch weder ausschließlich reflexiv begründbar, noch bloßes Gefühl beziehungsweise Empfindung.<sup>50</sup> Freilich, was Adorno erkenntnistheoretisch als »Vorrang des Objekts« bestimmt, hat auch moralphilosophisch sein Äquivalent. Moralische Negation, Kritik ist möglich, insofern das »leibhafte Moment« Leiden als das »Unmenschliche« indiziert. Moral ließe sich ohne denkendes Subjekt nicht *konkretisieren*, aber ohne Physis wäre sie schlechthin *nicht*. Tiere und Engel haben keine Moral. – Diese Bestimmung von Moral nach ihrem nominalistischen Ende hat nun für die Ethik entscheidende Konsequenzen: Der Grundsatz, daß Schmerz, daß »Leiden nicht sein soll«, mag für sich genommen das Zwangsmoment in Ethik noch nicht zureichend kritisieren. Denn obgleich jedes Leiden und jeder Schmerz auch Zwang ist, ist doch nicht jeder ethische Zwang auch schon bewußter physischer Schmerz oder Leid. Ethik als sublimiertes Instrument der Kontrolle ist die frühe Stufe auf einer Skala unterschiedlichster Techniken der Subjektbeherrschung, an deren Ende erst die offene Gewalt gegen Körper steht. Aber jede noch so vergeistigte Versagung, wie vermittelt auch immer, ist *zuletzt* doch auf physische Versagung gerichtet. Dann jedoch ist die Substitution von physischem Zwang gegen Körper durch den vergeistigten Zwang in Ethik nicht weniger zu kritisieren.

## VII. Zur Praxis

Adornos Moralphilosophie, die die herkömmlichen ethischen Begründungsversuche durch den bescheideneren Anspruch einer *Konstitutionsanalyse der Moral* ersetzt und das Zwangsmoment in Ethik kritisiert, ist – jeglicher konstruktiv-ethischen Lösung feind – radikal auf Mündigkeit verwiesen. Mündigkeit als das Vermögen, »sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«,<sup>51</sup> heißt für Adorno daher: noch auf die heteronomen Leitlinien zu verzichten, die Ethik zu bieten verspricht. Das hat zur Folge, daß seine auf Selbstbestimmung beharrende Moralphilosophie nur *negativ* verfahren kann. Nicht, was das Gute sei, wie es zu erreichen oder herzustellen wäre, will sie zeigen, sondern womit zu rechnen hat, wer Moral als den Gedanken des Guten ernst nehmen möchte. Was daraus für die Praxis negativer Moralphilosophie folgt, möchte ich mit einigen abschließenden Hinweisen andeuten.

Unmittelbare Konsequenz aus dem somatisch-materialistischen Ansatz von Adornos Moralphilosophie ist, daß diese noch das letzte Einverständnis mit der Fortsetzung von Leid und Gewalt aufkündigt. Ihre Intention ist es, die Vorstellung einer ethisch-normativen Einhegung der Gewalt wie jene von der angeblich historisch letzten Gewalt als Produkt einer besinnungslosen Praxis zu erweisen. Dem einfachen Umkehrschluß hierzu, Gewalt dürfe niemals angewendet werden, verweigert sie sich jedoch in gleicher Weise: Es gibt Gewalt, die ausgeübt werden muß, um das Schlimmste zu verhindern,<sup>52</sup> und es gibt eine, die zumindest verständlich ist.<sup>53</sup> Das eine wie das andere aber berechtigt eben *nicht* zu ihrer prinzipiellen *Legitimierung*. Das ist ein feiner Unterschied und dennoch einer ums Ganze. Der beinahe ebenso oft zitierte wie mißverständene Satz Adornos, es gäbe kein richtiges Leben im falschen, bedeutet in dieser Hinsicht, daß »alle Versuche«, das Gute oder die Gerechtigkeit inmitten einer gewalt- und herrschaftsförmigen Wirklichkeit praktisch wirksam durchzusetzen, zwangsläufig »im Unrecht gegen einzelne andere, oder im Unrecht, das der Einzelne gegen sich selber begeht«<sup>54</sup> enden müssen: Jeder Akt gegen das Unrecht setzt neues Unrecht. – Dies nun als quietistisches Credo Adornos zu deuten, griffe freilich nicht weniger zu kurz als der revolutionäre oder ethische Praktizismus mit ihrem Primat der Aktion.

Auch eine stoizistische Verweigerungshaltung ist, wie sich Adorno wohl bewußt ist, noch eine Form von Praxis *im* Falschen und nicht der Ausgang aus deren Aporien.

Vergegenwärtigt sich kritisches Bewußtsein diese aporetischen Zusammenhänge genau, dann vollzieht es jedoch bereits ein Stück weit deren Aufhebung. Ist jede der hier angeführten griffigen Alternativen als solche falsch, so liegt in der Reflexion auf diese Falschheit auch ein Moment richtiger Praxis. Sie leistet jene von Adorno immer wieder thematisierte *Besinnung*, auf die das Interesse an Vernunft und Mündigkeit nicht verzichten kann: »Praxis ohne Theorie, unterhalb des fortgeschrittensten Standes von Erkenntnis muß mißlingen [...]. Falsche Praxis ist keine. Verzweiflung, die, weil sie die Auswege versperrt findet, blindlings sich hineinstürzt, verbindet noch bei reinstem Willen sich dem Unheil.«<sup>55</sup> Negative Moralphilosophie intendiert, jenes Moment von Blindheit in Praxis zu tilgen. Versuchen ethische Theorien im allgemeinen, die Komplexität von Handlungsoptionen zu reduzieren, so ließe sich negative Moralphilosophie formal als der entgegengesetzte Versuch charakterisieren, als das unablässige Bemühen, vor jener Komplexität nicht zu kapitulieren, indem man es sich zu leicht macht und in der Theorie über die Schwierigkeiten der Praxis hinwegtäuscht. Solchermaßen sich vollziehendes Denken, das sich in vertagter Praxis nicht ungebrochen einrichten kann, wird zur Instanz für das Gute, von dem es positiv nichts zu sagen wüßte. »Was uns zu einem richtigen Handeln verhelfen kann, ist, daß wir versuchen, die ganze Komplexität in unsere Vernunft mit hineinzunehmen und danach zu handeln versuchen. Wir sind damit zwar überfordert, aber das Wesen des Moralischen ist schlechterdings die Überforderung.«<sup>56</sup>

Trotz ihrer Betonung des Theoriebedarfs der Praxis hält negative Moralphilosophie fest, daß »es doch zur Praxis noch eines Moments« bedarf, »das nicht in der Theorie aufgeht und das sehr schwer zu bezeichnen ist, das man vielleicht doch am besten mit dem Ausdruck Spontaneität, mit dem Ausdruck des unmittelbar tätigen Reagierens auf bestimmte Situationen angibt.«<sup>57</sup> Was dies für praktisches Handeln konkret bedeuten könnte, hat Adorno, der Beispiele in der Philosophie perhorreszierte, nur selten näher ausgeführt. Den Hörern seiner Moralphilosophie-Vorlesung vom Sommersemester 1963 wollte er dann aber doch zumindest versinnbildlichen, wie sich moralphilosophische

Vernunft um einer vernünftigen Praxis willen bisweilen selbst zurücknehmen müßte: »In dem Augenblick, wo also ein Flüchtling zu einem kommt und Obdach haben will, wenn man in diesem Augenblick, dann also den ganzen Apparat der Erwägungen anstellt, der dazu gehört, anstatt zunächst einmal ganz einfach so zu handeln«, »wenn hier die Vernunft an einer falschen Stelle eintritt, dann wird die Vernunft widervernünftig.«<sup>58</sup> Und so wäre es vielleicht die größte Anstrengung, die moralphilosophische Vernunft zu leisten hätte, ihre rechte Stelle zu finden. Wie das zu geschehen hätte, kann negative Moralphilosophie nicht angeben. Ihre Kritik an reflexions- und gefühlsmoralischen Ansätzen schafft keine Freiräume, die durch neue Handlungsprinzipien oder eine bisher unerprobte Mischung der kritisierten Formen zu füllen wären. Im Ausgang aus Heteronomie hält sie die Kantsche Einsicht fest, daß eine vernünftige Praxis der Freiheit auch des Mutes bedarf, sich dieser zu bedienen. Denn zu erkennen wäre, daß beides richtig ist: der Versuch, »die ganze Komplexität in unsere Vernunft mit hineinzunehmen«, wie die Einsicht, es komme zu Zeiten auch darauf an, »zunächst einmal ganz einfach so zu handeln.«

#### *Nachweise und Anmerkungen*

- <sup>1</sup> Besonders eklatante Beispiele eines eklektischen und theoriegeschichtlich unaufmerksamen Denkens finden sich in zahlreichen Entwürfen der allorts sprießenden Bereichsethiken, wie etwa der Umwelt- und Tierethik. Siehe hierzu die Fachzeitschrift *Environmental Ethics*.
- <sup>2</sup> Hierzu Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft: Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.
- <sup>3</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von B. Schmidt, Hamburg 1976, S. 572, [KRV, B 626].
- <sup>4</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von K. Vorländer [Nachdruck] Hamburg 1965, S. 5.
- <sup>5</sup> M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hg. von A. Schmidt/G. Schmid Noerr, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1985 ff., S. 138 (im folgenden zitiert als DA).
- <sup>6</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 115.
- <sup>7</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 111.

- <sup>8</sup> Ohne die urheberschaftlichen Anteile beim Verfassen der einzelnen Kapitel zu berücksichtigen, lese ich die *Dialektik der Aufklärung*, dem Willen der beiden Autoren gemäß, als gemeinsames Werk Horkheimers und Adornos, bei dem es für Zwecke der Interpretation jedenfalls unerheblich ist, wer niedergeschrieben hat, was der jeweils andere als seinen eigenen Intentionen gemäß, als eigenes, gelten lassen wollte.
- <sup>9</sup> Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970 ff., Bd. 11, S. 428; Bd. 6, S. 231, S. 248, S. 253, S. 268 (im folgenden zitiert als GS); Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, unveröffentlichte, im Adorno-Archiv in Frankfurt a. M. aufbewahrte Vorlesung vom WS 1956/57 und SS 1963, (im folgenden zitiert als ›Probleme‹ unter Angabe des Vorlesungsdatums), hier: Vorlesung vom 2.7.63.
- <sup>10</sup> Hierzu besonders Adorno, GS 6, S. 223 ff.
- <sup>11</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 124.
- <sup>12</sup> Adorno, GS 10.2, S. 778.
- <sup>13</sup> Adorno, GS 6, S. 356.
- <sup>14</sup> Adorno, GS 11, S. 367.
- <sup>15</sup> Adorno, GS 4, S. 259 f.
- <sup>16</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 126.
- <sup>17</sup> Adorno, GS 13, S. 13 ff.
- <sup>18</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 126.
- <sup>19</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke*, hg. von G. Colli/M. Montinari, Berlin 1967 ff. (Kritische Gesamtausgabe), Abt. V. 2, S. 255 (im folgenden zitiert als KGW).
- <sup>20</sup> Nietzsche, KGW, Abt. V.1, S. 8.
- <sup>21</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 139. Zu Adornos Einschätzung der grundlegenden Bedeutung des ontologischen Gottesbeweises siehe Adorno, *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung*, Bd. 1, Frankfurt a. M. <sup>6</sup>1990, S. 97 f., S. 113 f.
- <sup>22</sup> Bacon, *Neues Organon*, 2 Tlbd., hg. von W. Krohn, Bd. 1, Hamburg 1990, S. 102 ff. (Abschn. 42-44).
- <sup>23</sup> Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: Marx/Engels, *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) 1956 ff., Bd. 1, S. 378 MEW 1, S. 378.
- <sup>24</sup> Marx/Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 4, S. 480.
- <sup>25</sup> Nietzsche, KGW Abt. III. 2, S. 367 ff. In diesem Irrgarten reiner Bewußtseinsimmanenz werden, worauf schon Fichte hingewiesen hat, noch die vernünftigen Denken unverzichtbarsten Unterscheidungen, etwa die von Gefühl und Gedanke, hinfällig; siehe hierzu Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: J. G. Fichtes sämtliche Werke, hg. von I. H. Fichte [unveränderter Nachdruck], Berlin 1965, S. 252.
- <sup>26</sup> Nietzsche, KGW, Abt. VI. 2, S. 422.
- <sup>27</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 138.
- <sup>28</sup> Christoph Türcke, *Der tolle Mensch: Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1991, S. 48.
- <sup>29</sup> Nietzsche, KGW, Abt. V. 2, S. 96.
- <sup>30</sup> Adorno, *Probleme*, 26.2.57.

- <sup>31</sup> Adorno, Philosophische Terminologie: Zur Einleitung, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1989, S. 82.
- <sup>32</sup> Platon, Menon, in: ders., Sämtliche Dialoge, hg. von O. Apelt [Nachdruck] Hamburg 1988, Bd. 2, S. 24 [St. 73].
- <sup>33</sup> Adorno, GS 7, S. 80.
- <sup>34</sup> Adorno, Probleme, 25.7.63.
- <sup>35</sup> Adorno, GS 6, S. 184.
- <sup>36</sup> A. a. O., S. 186 f. (Hervorhebung U.K.).
- <sup>37</sup> A. a. O., S. 183 (Hervorhebung U.K.).
- <sup>38</sup> A. a. O., S. 193 (Hervorhebung U.K.).
- <sup>39</sup> A. a. O., S. 194.
- <sup>40</sup> A. a. O., S. 197.
- <sup>41</sup> A. a. O., S. 202.
- <sup>42</sup> Ebd.
- <sup>43</sup> Horkheimer/Adorno, DA, S. 278.
- <sup>44</sup> Adorno, GS 6, S. 203 (Hervorhebung U.K.).
- <sup>45</sup> Nietzsche, KGW, Abt. VI. 1, S. 400.
- <sup>46</sup> Zum Problem der Nichtkommunizierbarkeit des Schmerzes siehe nur E. Scarry, Der Körper im Schmerz: Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur, übers. von M. Bischoff, Frankfurt a. M. 1992, S. 11 ff; F. Sauerbruch/H. Wenke, Wesen und Bedeutung des Schmerzes, Frankfurt a. M. 1961, S. 90 ff.
- <sup>47</sup> Adorno, GS 10.2, S. 600. In einem Brief hat Franz Kafka diesen Gedanken eindrucksvoll festgehalten: »Wenn Du vor mir stehst und mich ansiehst, was weißt Du von den Schmerzen, die in mir sind und was weiß ich von den Deinen. Und wenn ich mich vor Dir niederwerfen würde und weinen und erzählen, was wüßtest Du von mir mehr als von der Hölle, wenn Dir jemand erzählt, sie ist heiß und fürchterlich« (F. Kafka, Briefe – 1902-24, Frankfurt a. M. 1966, S. 19).
- <sup>48</sup> Adorno, GS 6, S. 203 (Hervorhebung U.K.).
- <sup>49</sup> Nietzsche, KGW, Abt. III. 1, S. 29.
- <sup>50</sup> Siehe hierzu auch Adorno, GS 5, S. 160.
- <sup>51</sup> Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 6, Darmstadt 1983, S. 53.
- <sup>52</sup> Siehe hierzu Adornos Ausführungen zum 20. Juli (Adorno, Probleme, 7.5.63) sowie das aufschlußreiche *Spiegel*-Interview vom Mai 1969 (Adorno, GS 20.1, insb. S. 406).
- <sup>53</sup> Adorno, GS 6, S. 282 (ND).
- <sup>54</sup> Adorno, Probleme, 6.12.56.
- <sup>55</sup> Adorno, GS 10.2, S. 766.
- <sup>56</sup> Adorno, Probleme, 27.11.56.
- <sup>57</sup> A. a. O., 7.5.63.
- <sup>58</sup> A. a. O., 27.6.63.

# Kritische Studien...

## *Kritische Studien 1*

Sven Kramer

### **Rätselfragen und wolkige Stellen**

Zu Benjamins Kafka-Essay  
1991, 178 Seiten, kt., DM 28,-  
ISBN 3-924245-19-3

## *Kritische Studien 2*

Gerhard Bolte

### **Staatsidee und Naturgeschichte**

Zur Dialektik der Aufklärung im  
Hegelschen Staatsbegriff  
1991, 139 Seiten, kt., DM 28,-  
ISBN 3-924245-18-5

## *Kritische Studien 3*

Peter Moritz

### **Kritik des Paradigmenwechsels**

Mit Horkheimer gegen Habermas  
1992, 229 Seiten, kt., DM 28,-  
ISBN 3-924245-22-3

## *Kritische Studien 4*

Claudia Rademacher

### **Versöhnung oder Verständigung?**

Kritik der Habermasschen  
Adorno-Revision  
1993, 114 Seiten, kt., DM 28,-  
SBN 3-924245-26-6

## *Kritische Studien 5*

Werner Seppmann

### **Subjekt und System**

Zur Kritik des Strukturmarxismus  
1993, 187 Seiten, kt., DM 38,-  
ISBN 3-924245-27-4

## *Kritische Studien 6*

Rolf Johannes

### **Zur Entstehung ökonomischer Gesellschaftstheorie**

Simon-Nicolas-Henri Linguet  
1993, 213 Seiten, kt., DM 36,-  
ISBN 3-924245-28-2

## *Kritische Studien 7*

Thomas Schröder

### **Poetik als Naturgeschichte**

Hölderlins fortgesetzte  
Säkularisation des Schönen  
1995, 248 Seiten, kt., DM 46,-  
ISBN 3-924245-48-7

## *Kritische Studien 8*

Frank Kuhne

### **Begriff und Zitat bei Marx**

1995, 176 Seiten, kt., DM 46,-  
ISBN 3-924245-49-5

## *Kritische Studien 9*

Hans-Georg Bensch

### **Vom Reichtum der Gesellschaften**

1995, 112 Seiten, kt., DM 36,-  
ISBN 3-924245-50-9

# ...bei zu Klampen

Postfach 1963 • D-21309 Lüneburg • Tel.: 04131/48379 • Fax: 48336

# Kritische Theorie...

Jürgen Nieraad

## **Die Spur der Gewalt**

Zur Geschichte des Schrecklichen

1994, 220 Seiten, kt., DM 38,-

ISBN 3-924245-32-0

Heinz Gess

## **Vom Faschismus zum Neuen Denken**

C. G. Jungs Theorie im  
Wandel der Zeit

1994, 349 Seiten, kt., DM 48,-

ISBN 3-924245-33-9

Bernard Görlich

Alfred Lorenzer

## **Der Stachel Freud**

Beiträge zur

Kulturismus-Kritik

1994, veränd. Neuausg., 192 S., kt.,

DM 38,-, ISBN 3-924245-34-7

Hans-Ernst Schiller

## **Bloch-Konstellationen**

Utopien der Philosophie

1991, 192 Seiten, kt., DM 28,-

ISBN 3-924245-20-7

M. Horkheimer, E. Fromm u. a.

## **Studien über Autorität und Familie**

Forschungsberichte aus dem

Institut für Sozialforschung

Reprint, 1987, 966 Seiten, Ln.,

DM 128,- ISBN 3-924245-08-8

Gérard Noiriel

## **Die Tyrannei des Nationalen**

Sozialgeschichte des Asylrechts

1994, 313 Seiten, Ln., DM 68,-

ISBN 3-924245-30-4

Hermann Schweppenhäuser

## **Ein Physiognom der Dinge**

Aspekte des Benjaminschen  
Denkens

1992, 158 Seiten, kt., DM 28,-

ISBN 3-924245-24-X

Alfred Schmidt

Bernhard Görlich

## **Philosophie nach Freud**

Das Vermächtnis eines

Naturforschers

1995, 148 Seiten, kt., DM 34,-

ISBN 3-924245-47-9

Hans-Ernst Schiller

## **An unsichtbarer Kette**

Stationen kritischer Theorie

1993, 219 Seiten, kt., DM 34,-

ISBN 3-924245-25-8

Hermann Schweppenhäuser

## **Vergegenwärtigungen zur Unzeit**

Aufsätze und Vorträge

1986, 251 Seiten, kt., DM 22,-

ISBN 3-924245-04-5

# ...bei zu Klampen

Postfach 1963 • D-21309 Lüneburg • Tel.: 04131/48379 • Fax: 48336

# EINLASSUNGEN

Kurt Lenk

## Politik als Theater

Es ist bekannt, daß in den Praktiken der politischen Herrschaft das theatralische Element seit je eine erhebliche Rolle spielt. Zur Repräsentanz der Machtausübung gehören von Anbeginn Symbole und Rituale; man denke an Hymnen und Fahnen, rote Teppiche und Salutschüsse. Insofern ist die subjektive Dimension der Politik von ihrer Herrschaftsseite unablösbar.

Denn Repräsentation von Herrschaft diene seit alters her der symbolischen Teilhabe der Untertanen am Glanz der Macht; »Politik« meint hier »Staatschauspiel«, »Staatstheater«, oder wie man heute zu sagen pflegt, »symbolische«, d. h. inszenierte Politik in der Form der Staatsrepräsentation.

Daß Politik nicht bloß auf verschiedenen Bühnen, sondern auch auf sehr unterschiedlichen Ebenen stattfindet, ist bekannt. Gerade gegenwärtig wird die Einsicht bestätigt, daß es in, vor und neben der eigentlichen Entscheidungsebene eine Art Schaupolitik gibt, die bei zahlreichen Bürgern Langeweile, immer öfter aber auch Überdruß, Empörung und ohnmächtige Wut erzeugt.

Vereinfachend läßt sich Politik als ein vielfach miteinander verknüpftes Zusammenspiel zweier Komponenten beschreiben, die sich heute weniger denn je trennen lassen:

einer instrumentellen Entscheidungsebene (z. B. Steuer- und Strafgesetzgebung, Einführung von Abgaben etc.) sowie einer legitimatorischen Symbolebene (im Sinne von »Schaupolitik«, »Zuschauerpolitik«), die vor allem der Konsensproduktion, der Integration und/oder Herstellung von Massenloyalität dient.

*Medien und Politik*

Wahlkämpfe sind prototypisch für vielfältige Formen inszenierter Politikvermittlung. Vor dem Hintergrund zunehmender Komplexität der Probleme, schwindender Lösungskompetenz und dem Zerfall homogener sozialer Milieus kann politische Unterstützung kaum vorausgesetzt werden. Nach dem vorläufigen Ende aller Programmprofile der großen Volksparteien unterscheidet sich ihre Vertrauenswerbung beim Wähler kaum mehr vom Marketing. Der Kampf um Mehrheiten unterwirft die periodischen Wahlkämpfe in allen heutigen Demokratien dem Gesetz zunehmender Kommerzialisierung. Ein Befund, zu dem Joseph A. Schumpeter mit seinem Konkurrenzmodell der Demokratie bereits in den vierziger Jahren gelangt war, damals vor dem Hintergrund der amerikanischen Präsidentschaftswahlen.

Um den Preis einer fast gänzlichen Entpolitisierung der Wahlkämpfe zugunsten eines auf Effizienz bedachten Managements obliegt die Vermittlung zwischen den Repräsentanten und den Wählern nun Kommunikationsspezialisten und demoskopischen Instituten. Moderner Werbung kommt es längst nicht mehr auf die Propagierung bestimmter Argumente oder gar auf politische Weltanschauungen an, sondern primär auf Imagepflege der Spitzenkandidaten, die durch publicityträchtige Ereignisse auf dem politischen Markt zu positionieren sind.

Theater meint hier demnach, »daß politische Akteure durch den Prozeß der Vermittlung von Politik [...] eine spezifische Art politischer Realität konstruieren, gleichsam eine Art politischer Bühnenswelt, auf der ein [...] inszeniertes Wahlkampfchauspiel abläuft, das die ›Realitäten‹ hinter der Bühne nicht mehr zu erhellen geeignet ist« (Klingemann/Kaase).

Der Durchschnittswähler gilt nach diesem heute allgemein praktizierten Konkurrenzmodell von Demokratie als in Sachfragen inkompetent, teils uninformiert und überfordert, teils apathisch und emotional. Bestenfalls könne er darüber befinden, wer jeweils die Regierungsgeschäfte führen soll, nicht aber, was und wie entschieden wird. Haben die Wähler ihren Stimmzettel abgegeben, so sind sie aus der arbeitsteilig von Berufspolitikern und Experten gemanagten Sphäre der Politik entlassen.

Der strukturelle Wandel von Öffentlichkeit durch das omnipräsente Set der Massenmedien (beginnend mit der Massenpresse, über den Rundfunk bis zum Fernsehen) bedeutet für die Politikvermittlung in demokratisch verfaßten Gesellschaften einen radikalen Einschnitt. Politisches Marketing nötigt zur Einschaltung einer privatwirtschaftlich betriebenen Demoskopie, deren jeweilige Befunde einem Dauerplebiszit gleichkommen. Daß hierdurch und durch die periodisch stattfindenden Wahlen politische Entscheidungen stets nur kurzfristig getroffen werden können, ergibt sich schon aus der Orientierung an dem Erfordernis der erneuten Kandidatur, wie sie derzeit für die überwiegende Mehrzahl der Berufspolitiker gegeben ist.

Die unter dem Titel Parteienverdrossenheit beklagte Verselbständigung der politischen Klasse sowohl gegenüber den Wählern als auch gegenüber den eigenen Parteimitgliedern erscheint unter der Perspektive solch zunehmender Ritualisierung der Politik nahezu systemnotwendig. Denn nicht allein bei der Inszenierung von Wahlkämpfen kommt es zu einer Interessenverfälschung von Massenmedien, Werbemanagement und privatwirtschaftlicher Demoskopie, zu einem Kartell der Regieführung, die tatsächliche oder vermeintliche Bedürfnisse politischer Endverbraucher zu erfüllen vorgibt. Solche Politik nötigt alle beteiligten Interessenten zu einer wechselseitigen Vorteilsnahme, sei es auch nur, um sich in den elektronischen Leitmedien einen günstigen Platz gegenüber den Konkurrenten zu verschaffen. Differenzierte Problemanalysen, so sie darin einen Ort hätten, wirken inmitten der hergestellten Schaukämpfe allenfalls langweilig, denn sie stören das Getriebe, das nach der Losung operiert: »The show must go on«.

Sogenannte Stadtparteien und Anti-Europaparteien vervollständigen das Patchwork der heutigen deutschen Parteienlandschaft, in der das Festhalten der Großen an tradierten Politikmustern mit dem Verlust an Glaubwürdigkeit bezahlt wird. In diese Bresche springen nun die Massenmedien, die die anwachsenden Scharen der Nichtwähler durch personalisierte Imageduelle bei Laune halten. Sie vor allem übernehmen nun Konstruktion und Deutung einer politischen Realität, die sich längst zur symbolischen Wirklichkeit verflüchtigt. Journalisten avancieren zu politischen »Beratern« von Repräsentanten, deren Amtsführung sie nach der Lehre von der »Vierten Gewalt« im Staat im Sinne öffentlicher Machtkontrolle eigentlich

kritisch begleiten müßten. Umgekehrt zeigen Politiker sich durch selektiv dargebotene Informationen den Medien erkenntlich, von deren Gunst ihr Wohl und Wehe abhängt.

So entsteht im Laufe der Zeit eine politische Bühne, die periodisch Theaterdonner inszeniert, wo kritischer Dialog am Platz wäre. Das demokratisch fragwürdige Zusammenspiel von Politik und Medien findet sein Pendant in einem Parlament, wo mangels erkennbarer Sachalternativen oft nur Scheindebatten ausgetragen werden. Je mehr sich politische Inhalte im Gestrüpp der Geschäftsordnungsfragen verlieren, macht sich »draußen im Lande« ein Populismus breit, der dahin tendiert, im Namen des »gesunden Volksempfindens« kurzen Prozeß zu machen.

Diese oft keineswegs erbauliche Symbiose zwischen Politik und Medien, Politikern und Journalisten hat zur Folge, daß ein Politiker nur dann und so lange Erfolgchancen hat, als er in den Medien präsent ist. Es gilt das eherner Gesetz: Außerhalb der Medien ist kein Heil oder: Wer nicht hin und wieder zum Preisraten, zu Talk- und Gameshows geladen wird, ist auch als Politiker(in) so gut wie tot. Als Bemessungsgrundlage für (ihre) seine Qualitäten dienen denn auch flotte Sprüche und fernsehkompabile Frisuren weit mehr als die unsichtbare und allein schon deshalb undankbare Mitarbeit in irgendwelchen Parlamentsausschüssen.

Allerdings wäre es ein Irrtum zu glauben, die Journalisten seien derzeit die Herren aller Dinge. In Wirklichkeit sind sie, bei näherem Zusehen, genauso Getriebene wie die hinter den Medien und Mikrofonen herlaufenden Politiker. Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis ergibt sich aus den Imperativen der jeweiligen Apparate, denen sie alle zu Diensten sein müssen. Die Nachsicht, mit der Interviewer im Privatfernsehen mit den von ihnen favorisierten Politikern umzugehen pflegen, entspringt dem unstillbaren Hunger nach »heißen« Informationen, die nur bei tätigem Wohlverhalten als Gratifikation zu erwarten sind. Und umgekehrt werden die begehrten Informationen nur dann fließen, wenn die Journalisten den sogenannten Geheimnisträgern zu Diensten sind.

Es hat wenig Sinn, angesichts dieser auf Eintracht angelegten Stillhalteabkommen nach Schuldigen zu suchen. Solange das Showgeschäft floriert, schlägt der einfache Hinweis auf Einschaltquoten und Verkaufsauflagen jeden noch so begründeten Einwand.

Wer einst geglaubt hatte, in Gestalt der Medien sei eine vierte Gewalt im Staat herangereift, die als institutionalisierte Kontrolle der Übermacht politischer Parteimehrheiten und Regierungen Paroli bieten könnte, sieht sich nun eines Besseren belehrt.

### *Zur symbolischen Politik*

Die politische Steuerung der Wähler mittels Symbolen und symbolischer Politik geht von zwei Voraussetzungen aus, die demokratietheoretisch als fragwürdig, zumindest jedoch als umstritten gelten müssen:

Zum einen wird unterstellt, daß die Bürger einer offiziell verabreichten Sinnggebung bedürfen, die vor allem durch emotionale Appelle geleistet werden könne. Die Herstellung kollektiver Identität zum Zwecke der sozialen Integration führt zu Methoden einer Politikvermittlung, die sich nicht länger der diskursiven sprachlichen Mittel bedient, sondern primär subkutaner Grundreize.

Was im professionellen Marketing als bewährt gilt, dient gleichermaßen der politischen Steuerung. Ein programmloser Funktionalismus tritt damit an die Stelle kommunikativer Verständigung, die auf Dialog und nicht auf Einweg-Kommunikation angelegt sein müßte, wollte sie demokratischen Ansprüchen genügen.

Zum anderen werden den jeweils instrumentalisierten Symbolen punktuell absolute Wertigkeiten zugeschrieben, so daß auf seiten der Adressaten die Realitätskontrolle mindestens zeitweilig ausfällt. Auf diese Weise wird das Wahlvolk zum bloßen Objekt der politischen Strategie; es fungiert nicht als Demos, sondern wird, als »Masse«, instrumentalisiert.

### *Strukturelle Veränderungen*

Am Dominantwerden der Schaupolitik werden zugleich strukturelle Veränderungen des Politischen ablesbar:

Spätestens seit Beginn der achtziger Jahre haben sich die Spielräume für autonome politische Entscheidungen in allen Industrieländern stark verengt. Sachzwänge, knappe Ressourcen, schwindende Haushalte und hohe Staatsverschuldung verweisen allesamt auf einen Tatbestand, der, wenn nicht auf das Ende der seitherigen Politik, so

doch auf das Ende der Periode einst scheinbar unbegrenzten ökonomischen Wachstums hinausläuft.

Gesamtgesellschaftlich gesehen bedeutet dies für die Akteure der Politik eine schleichende Delegitimierung. Es versteht sich, daß die Präsentation der politischen Klasse in dem Maße problematisch wird, als der Handlungsspielraum, der für den Bereich der Politik überhaupt zur Verfügung steht, sich permanent verengt. Was tun, wenn die Kassen leer, die Schulden hoch und die Erwartungen der Wählerinnen und Wähler eine Steigerung der Realeinkommen und obendrein Geldwertstabilität fordern? In dieser unbequemen Situation befinden sich gegenwärtig die »Staatschauspieler« auf den politischen Bühnen: Sie müssen agieren, ohne noch viel entscheiden zu können, Wählervertrauen wecken, ohne die gemachten Versprechen verantworten, geschweige denn halten zu können. In dieser mißlichen Lage hilft nurmehr symbolische Politik. Denn, wie schon Max Weber wußte, ist das für politisches Handeln spezifische Kriterium letztlich der Erfolg.

Erfolgskontrolle ist hierbei jedoch stets erst nach vollzogenem Handeln möglich. Damit stellt sich das Problem der Überbrückung zwischen Erfolgserwartung – etwa bei der Wahl eines Politikers – und dem sich erst nach dessen Handeln einstellenden Erfolg oder Mißerfolg. Die Überbrückung dieser Zeitspanne der Ungewißheit leistet das Vertrauen, ein Vorschuß auf den erhofften Erfolg, der nur auf Widerruf gewährt wird. Damit stellt sich für die Politik das Problem der Vertrauensbildung und Vertrauenswerbung. Dies ist denn auch der Ort aller symbolischen Politik.

Symbolik ist schon darum angesagt, weil die elektronischen Medien prädestiniert sind, die Rituale solcher Politik vor Augen zu führen, die damit verbundene Personalisierung in Regie zu nehmen und so die Moralisierung alles Politischen, die ohnedies jegliche Analyse längst ersetzt hat, zu betreiben. Symbolische Politik besteht im wesentlichen darin, imaginäre Lösungen vorzuspiegeln, um den wachsenden Unwillen über ausgebliebene Problemlösungen aufzufangen. So geschieht auf allen Bühnen immer irgendetwas; das Ganze bietet sich als Dynamik dar, wogegen faktisch die realen Verhältnisse bloß ideologisch verdoppelt, mythologisch verklärt und symbolisch stilisiert werden.

Um einen Vergleich zu wagen: Die strukturellen Dilemmata der heutigen Politik auf vielen Gebieten führen zu dem, was man in der Psychologie eine Übersprungbewegung nennt, bestimmten Gesten und Handlungsweisen, die gar nicht mehr zielgerichtet als Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke, als handlungsrational (im Sinne instrumenteller Politik), sondern primär als partielle Ersatzhandlung angesehen werden können.

Eine Form der Überspielung von Verlegenheit angesichts der Probleberge ist auch die Flucht in telegen demonstrierte Gymnastik: Aktionistisch pflanzt man Bäume, durchschwimmt Flüsse oder klebt Plakate.

So entsteht gleichsam eine separate Ebene von Politikvermittlung, in der sich solche Symbolisierungen von Expertentum als – wie es scheint – unerläßliche Requisiten einstellen.

Politische Ereignisse erfahren damit eine Auszeichnung, die sich nicht nach ihrem Nennwert, sondern nach ihrem Symbolwert bestimmt, ein Vorgang ähnlich den Einschätzungen der Wertpapiere an der Börse, wo sich gleichermaßen eine Kulisse mit Schwankungen im ständigen Handel aufbaut, die oft keine gesicherten Erkenntnisse über die ökonomische Fundiertheit der gehandelten Werte gestattet. Man weiß zwar, daß etwa die Hälfte der Werte auf Psychologie beruht, doch läßt sich kaum angeben, welche der beiden Hälften.

Die Tendenz zur Verselbständigung ritueller Politikformen, die der nicht bloß hierzulande inzwischen deformierten Verfassungswirklichkeit den Stempel aufdrücken, hat neben dem eben benannten noch andere Gründe, von denen mir zwei besonders evident zu sein scheinen:

Einmal jener Vorgang, den Ulrich Beck in seiner Analyse der heutigen Risikogesellschaft als »Umkehrung von Politik und Nichtpolitik« bezeichnet. Gemeint ist jener langfristige Erosionsprozeß, dem das politische Subsystem moderner westlicher Demokratien fortwährend unterliegt – eine Erosion, die durch die Abwanderung der politischen Entscheidungsebene aus den dafür traditionell zuständigen Gremien (Parlamente/Regierungen) in den wissenschaftlich-technischen Modernisierungsbereich zustandekommt. »Die Förderung und Sicherung des ›wirtschaftlichen Aufschwungs‹ (von dem heute bei Wachstum Null ja kaum mehr die Rede sein kann) [...] wird zur Gleitschiene, an der das politische Gestaltungsprimat aus dem demo-

kratischen System in den demokratisch nicht legitimierten Zusammenhang ökonomischer und wissenschaftlich-technischer Nichtpolitik rutscht [...] eine Revolution im Gewande der Normalität, die sich demokratischen Zugriffsmöglichkeiten entzieht« (Beck).

Dieser seit langem zu beobachtende schleichende »Verfassungswandel« bedingt, daß sich eine Schere zwischen ständig wachsenden Aufgaben und abnehmender Bewältigungskapazität und Lösungskompetenz öffnet, die sich in der Optik vieler Bürger als akutes Politikversagen nicht bloß der Parteien, sondern auch der staatlichen Organe darstellt.

Obwohl die Parteien immer weniger in ihrer Kontrolle haben, beanspruchen sie, als sei nichts geschehen, Omnikompetenz zur Steuerung der gesellschaftlichen Prozesse. Sie werden damit, in den Augen der skeptisch gewordenen Wähler, zum öffentlichen Schalk, der ständig immer mehr versprechen muß, ohne davon auch nur einen Bruchteil halten zu können.

Eine nicht minder nachhaltige Delegitimierung des etablierten Parteienstaates ergibt sich speziell für die westeuropäischen Nationalstaaten auch aus der Auslagerung der Entscheidungsebenen in internationale Gremien. Hierdurch werden die nationalstaatlichen Regierungen und Parteien gezwungen, Dinge zu verantworten, die nur mehr zum geringeren Teil auf ihrem eigenen Zutun beruhen. Sie müssen – mit anderen Worten – Verantwortung für Entscheidungen übernehmen, die nicht in erster Linie die ihren gewesen sind.

Was sich seit geraumer Zeit im Symbolismus der Medien vor unseren Augen und in unseren Köpfen abspielt, ist nicht bloß Produkt einer neuen Stufe der Informationsgesellschaft, nicht allein Folge der Elektronisierung der Massenmedien. Vielmehr beschreiben Schlüsselbegriffe symbolischer Politik, ihre Fundierung in Technisierung, Kommerzialisierung und Segmentierung alles Politischen heute eine qualitativ neue Stufe politischer Kultur, die sich als Fiktionalisierung und Simulierung der Wirklichkeit selbst beschreiben ließe. Hierfür nur zwei Beispiele:

1. Der gewaltsame Putsch in Moskau, den die Welt dank des amerikanischen Senders CNN live miterleben konnte, offenbarte den Verlust jeglicher Distanz des fortgeschrittensten Mediums zum politischen Geschehen. Einer technisch perfekten Live-Schaltung gelang es, Bür-

gerkriege als Ausstattungstheater darzubieten. Darin stellte sogar, wenn glückliche Umstände dies ermöglichen, neugierige Zuschauer am Tatort freiwillig und in Echtzeit die Toten.

Man erinnert sich: Ausstattungstück war einst ein Bühnenwerk, bei dem es nicht um einen bestimmten Handlungsgehalt, sondern vor allem auf die prunkvolle Ausstattung der Komparserie und Requisiten ankam, wie man dies von Operetten und Musicals kennt. Betonten die meist aufwendigen Haupt- und Staatsaktionen (etwa im Mantel- und Degenstück) noch den Festspiel-Charakter durch illusionserhöhende Bühnenbilder mit Regen, Blitz, Donner und Wasserspielen, so bietet sich dies mehr und mehr dem technisch perfektionierten Showbusiness heute auf den Straßen schon gratis. Folgerichtig war auch die überwiegende Zahl der Toten in Moskau nicht etwa unter den bewaffneten Putschisten selbst, sondern in den Scharen der herbeigeeilten Zuschauer zu beklagen. Sie fielen leibhaftig einer Inszenierung zum Opfer, bei der die Kampfplätze nur den wechselnden Anlaß für eine gelungene Berichterstattung boten, auf die es den beteiligten Konfliktparteien eigentlich ankam. Die Ereignisse selbst stellten darin – befreit von jeglichem politischen Kontext, gewissermaßen mythisch – nur mehr den Hintergrund einer Inszenierung dar, der es um werbeträchtige Einschaltquoten ging.

Was hier, am Beispiel der CNN-Berichterstattung, über den Moskauer Putsch gezeigt werden kann, gilt tendenziell für das Verhältnis heutiger Massenmedien zur Politik: Sie verlieren die Distanz zum Geschehen selbst.

Politische Ereignisse liefern nur mehr das Material und die Stichworte für längst zum Selbstzweck gewordene Inszenierungen, denen es in erster Linie darauf ankommt, wie ein Ereignis präsentiert wird. Es leuchtet ein, daß vor allem Kriegs- und Bürgerkriegshandlungen prächtig dazu geeignet sind, solch televisionärem Occasionalismus neue, bisher ungeahnte Möglichkeiten zu eröffnen.

2. Eine neue Qualität im Verhältnis von Politik und Massenmedien stellte auch die Amtsführung des italienischen Großunternehmers Berlusconi als Ministerpräsident seines Landes dar.

Dieser Vorgang ist nicht nur richtungweisend für die politische Entwicklung Italiens, sondern in ihm kündigt sich endgültig das an, was der französische Philosoph Jean Baudrillard als das »Zeitalter der

Simulation« umschrieb: Nicht nur verliert sich zunehmend die Differenz zwischen Wirklichkeit und Schein, Realität und Simulation, sondern ebenso die zwischen Politikdarsteller und Politiker. Die Sendestationen nehmen nicht mehr nur den Platz ein, der bislang von den Parteien besetzt war, sondern sie stellen umstandslos selbst die Machthaber samt deren public relations. Das in der elektronischen Demokratie neuartige »Sendungsbewußtsein« läßt in seiner Professionalität frühere Präsidentendarsteller wie etwa Ronald Reagan geradezu dilettantisch und anachronistisch erscheinen. Mußte jener sich vor Abstimmungen noch um die Stimmen der Mehrheit im Senat bemühen, so ließ »Seine Emittenz« Berlusconi in souveräner Machtvollkommenheit als Retter der Nation alle politischen Gewalten vereint aus den Kanälen seiner Fernsehzentralen kommen. Gelänge diese letzte Rationalisierung und Konzentration des politischen Betriebs zum »Technopol«, so wären die Massenmedien nicht länger Berichtserstatter und Reflektoren (geschweige denn eine vierte Gewalt), sondern selbst bereits die entscheidenden Motoren des politischen Geschehens. Ein Consortium aus Meinungsforschern, Werbe- und Fernsehexperten bildete dann, einmal etabliert, den neuen Hofstaat, der die politische »Gesamterneuerung« übernehme.

### *Simulation und Realität*

Mit dem Einsatz der heute verfügbaren technischen Möglichkeiten vollzieht sich nicht bloß eine Vervollkommnung symbolischer Politikvermittlung. Vielmehr steht genau das in Frage, was man früher den Ernstcharakter des Politischen nennen konnte.

Paradoxerweise hat sich in der realen Politik gleichzeitig die bis vor wenigen Jahren noch auf Abschreckung begrenzte Freund-Feind-Unterscheidung zu erneuter Gewalttätigkeit gesteigert. Die Wiederkehr der Bürgerkriege hat aus der Zuschreibung kollektiver Identitäten auch innerhalb Europas blutigen Ernst gemacht. Indes: Über die von der eigenen Wahrnehmung ihrer Realität entkoppelten Sinne lagern sich die Bühneneffekte eines technisch erzeugten Spektakels, das zum Wirklichkeitsersatz wird, sobald die Grenze zwischen Simulation und Realität verschwindet. Galt die konventionelle politische Kommunikation noch der Besetzung von Begriffen wie »Freiheit« oder »Zu-

kunft«, so wird solch harmlose Semantik von der Installation bild- und mythenträchtiger Wahrnehmungsmuster abgelöst.

Denn die Aspektstrukturen unseres sinnlichen Vermögens selbst stehen zur Disposition, sobald Simulation als Wirklichkeit erfahren wird und keine Möglichkeit mehr besteht, die Differenz zwischen beiden festzuhalten. Aufgrund der scheinbaren Folgenlosigkeit der Simulation entsteht zudem eine Entlastung vom Realitätsdruck, da Realität selbst nur mehr als das kontingente Produkt einer Anwendung von Simulationstechniken erfahren wird. Insofern wird auch die Frage nach einer möglichen Täuschung hinfällig, sobald Simulation flächendeckend an die Stelle von Wirklichkeit tritt. In der symbolischen Politik von heute konstituiert sich die Surrogatwelt als die wirkliche. Sie ist subtiler und deshalb auch effektiver als alle altmodischen Praktiken politischer Ideologien, die sich lange Zeit vornehmlich auf sprachliche Instrumentarien verließen. An deren Stelle treten jetzt zunehmend expressive, rituelle Darstellungsformen. Ihr Zweck ist es, die anwachsende Distanz zu überbrücken, die zwischen der Gesellschaft und dem politisch-administrativen System besteht.

Eine virtuelle Realität, hergestellt durch Massenmedien, soll die Bürger mit dem Ganzen vermitteln und so symbolisch einbeziehen. Doch mit dem in Krisen erneuten Sichtbar- und Spürbarwerden der Kluft zwischen den ungelösten Problebergen in Politik und Gesellschaft und dem Schein medial erzeugter symbolischer Politik wächst gegenläufig ein Potential politisch bewußter Bürger, deren Protest sich mehrheitlich vorerst in allgemeiner Politiker- (nicht in Politik-)verdrossenheit kundtut. Ob diese Grundstimmung sich zur Demokratieverdrossenheit ausweitet, hängt auch von der Bereitschaft und dem Willen der etablierten Parteien ab, sich von den vielerorts angemahnten Bekundungen politischer Teilhabe belehren zu lassen. Die nüchterne Einsicht in die Reichweite und Grenzen einer bloß symbolischen Politikvermittlung gehört dann wohl zum Reifwerden eines demokratischen Bewußtseins.

Nennt man das, was sich heute in allen westlichen Demokratien an Politiker- und Parteienverdrossenheit, an stummem Protest und resignierter Wut angesichts so vieler Skandale und Spektakel offenbart, Entfremdung, so steckt darin gewiß ein gutes Stück Selbstentfremdung. Denn wie abgehoben auch vieles von dem, was da auf vielen Bühnen der Staatstheater geboten wird, erscheinen mag: Das Ensem-

ble der Akteure ist Fleisch von unserem Fleisch und Geist von unserem Geist. Auch wer, als Nichtwähler, Protestwähler oder, ganz raffiniert, als Ungültigwähler nicht mehr mitspielen will: Ihm wird dennoch mitgespielt. Auch wer das Ganze als üblen Jahrmarkt durchschaut zu haben glaubt, bleibt nach wie vor Teil des Problems. In demokratisch verfaßten Gesellschaften mit allgemeinem und gleichem Wahlrecht, für das man einst auf die Barrikaden ging, hilft keine Ausrede, gibt es kein Alibi: Die dort oben hat keine göttliche Macht inthronisiert, sondern das Wahlvolk selber. Insofern hat jedes Volk die Regierung, die es verdient. Weil dem aber so ist, wird der Verdruß über die Gewählten, die sich nicht selten als die Gesalbten aufführen, ungewollt zur Selbstanklage. Betroffen werden alle von allen, auch wenn es so scheinen mag, als gäbe es noch eine Trennwand zwischen Schauspielern und Zuschauern; denn das, was gespielt wird, haben letztlich alle inszeniert, auch wenn das, was bei den Premieren herauskommt, keinen zufriedenstellt.

## BESPRECHUNGEN

*Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, übers. von Michael Haupt und Ilse Utz, Hamburg-Berlin 1990, Argument-Verlag, 250 S., 28,-DM.*

Seit einigen Jahren liegt ein Sammelband der beiden international bekannten Marxisten Etienne Balibar (*Lire le Capital*, zusammen mit L. Althusser) und Immanuel Wallerstein (*Das Moderne Weltsystem*) zum Thema des Rassismus, präziser: zum Zusammenhang und zu den »intrinsischen Ambivalenzen« der Kategorien Rasse, Klasse und Nation im Argument-Verlag vor.

Nachdem nun (im April 1994) bald eine halbe Dekade seit dem Jahr der globalen und deutschen Wende verflissen ist, drängt sich dem Leser beider Lektüre dieses Buches bereits das Gefühl des Überholten auf. Die Dynamik des entfesselten rassistischen Vorurteils selbst – ein Begriff, den die Autoren diskurstheoretisch überholt zu haben behaupten – hat ihre aktualisierten Deutungen bereits hinter sich gelassen, ihre modernisierte theoretische Kritik der Harmlosigkeit überführt.

Nicht, daß solche Obsoleszenz ein historisch notwendiger Vorgang und die Theorie dazu verdammt wäre, sich den jähren Konjunkturen der Wirklichkeit durch eilfertige Modernisierung der Terminologie immer wieder neu anzuschmiegen. Da aber Balibar und – in geringerem Maße – Wallerstein unter dem Eindruck der überraschenden rhetorisch-publizistischen Gewitztheit der Theoretiker der Neuen Rechten eben solchem Schein offensichtlich erlegen sind, wird die weitgehende Ohnmacht gerade ihrer kategorialen Zurüstungen gegenüber der realen

Dynamik von Antisemitismus und Rassismus, spätestens seit den jüngsten Explosionen dieser Massenphänomene, offenbar: Zu einer Zeit, da die neuen Rechten in Deutschland zur *offenen* antisemitischen Hetze übergegangen sind, nachdem der von ihnen vorangetriebene Konsens der etablierten Parteien in der – in demagogischer Absicht konstruierten – »Asylfrage« deren Mobilisierungspotential erschöpft zu haben scheint, läuft die Fixierung darauf, daß etwa »Immigrant« in der Nachkriegszeit zum »Name par excellence für Rasse« geworden sei, oder daß die Überlegenheit des gegenwärtigen Rassismus als eines »Metarassismus« in der Übernahme von Argumentationsfiguren des anthropologischen humanistischen Diskurses bestehe, eher Gefahr, das Wesen und das Telos des modernen Rassismus und zumal des Antisemitismus: die Vernichtung des Anderen endgültig aus dem Blickfeld zu nehmen, als daß sie die gegenwärtigen Zustände adäquater erfassen ließe. (Ein bekannter bürgerlicher Journalist aus den Vereinigten Staaten bewies da größere Voraussicht, als er lapidar feststellte, er kenne keine Neonazis, sondern lediglich Nazis.)

Gegenüber den ersten Enthüllern und Kritikern der – kulturalistisch drapierten – rassistischen Diskurse der letzten ca. fünfzehn Jahre, insbesondere Pierre-André Taguieff, wollen die beiden Marxisten zwar die gesellschaftlichen Ursachen der Verschiebungen und Metamorphosen des Rassismus und die ihnen zugrundeliegende – kapitalistische – Kontinuität aufzeigen. Doch gelangen sie hierbei über ökonomistischen Reduktionismus (Wallerstein) und idealistische Diskursgläubigkeit, die letztlich rationali-

stischer Metaphysik entspringt (Balibar), selten hinaus: Im Maße, wie sie ihr szientifisches Spezialistentum für die *disjecta membra* des unbegriffen gebliebenen gesellschaftlichen Ganzen – Wallerstein mit seinen eilfertigen Ableitungen rassistischer Praktiken aus der weltökonomischen Basis, Balibar durch seine ideologietheoretischen (bisweilen scholastisch anmutenden) definitiven Finessen – zur Entfaltung bringen, verspüren die erklärten Antihumanisten vielmehr zu Recht einen Mangel in ihrem theoretischen Verhältnis zur gesellschaftlichen Praxis, den sie nur durch einen »praktischen Humanismus« der rechten Gesinnung aufzuwiegen vermögen.

Die gebotene Erklärung ungebrochener Kontinuität rassistischer Vorurteile aus der spezifischen gesellschaftlichen Struktur *und* der »komplizierenden Rolle der psychologischen Zwischenglieder« (Horkheimer) leisten die Autoren nicht. Hatte das Frankfurter Institut für Sozialforschung seit den frühen dreißiger Jahren die – gesellschaftsgeschichtlich vermittelten – psychologischen Voraussetzungen der stillgestellten Praxis erforscht, so wollen die beiden Marxisten die Formen der *ideologischen* »Internalisierung« rassistischer Denkweisen durch die unteren Klassen untersuchen, um ausgehend davon zu einem gereinigten Klassenkampf, einer »Rekonstituierung einer Klassenideologie auf neuen Grundlagen« finden zu können. Der von den Herrschenden betriebenen »Reduktion von Komplexität« durch zunehmende »Rassisierung« der Politik scheinen sie – zumal Balibar – andererseits durch endlose Konstruktion kategorialer Komplexität begegnen zu wollen.

Ein Beispiel: Der Umstand der bloß willkürlichen, fiktiven Merkmalszuschreibung durch den modernen Rassismus, von vielen als neue Ent-

deckung gefeiert, von Horkheimer und Adorno freilich bereits zutreffend mit dem Begriff der falschen Projektion charakterisiert: als wahnhaftes Belehnen des Opfers mit den Abgründen des eigenen (von gesellschaftlich tabuierten Triebregungen bestimmten) Unbewußten, die ihr Maß findet in der zivilisatorisch aufgestauten und im Spätkapitalismus immer irrationaler werdenden, verinnerlichten Repression, und die vollends in der Juden-Imago des autoritär-faschistischen Charaktertypus zutage tritt, wird von Balibar immer wieder neu einzukreisen versucht, aber nirgends einigermaßen zufriedenstellend erklärt. So, wenn er feststellt, nicht die Rassen, die lediglich »austauschbare imaginäre Projektionen in die Vergangenheit« seien, sondern der Rassismus stelle eine dauerhafte »Erinnerung der modernen Gesellschaften« dar. Zur Illustration führt er die Verbindung des Antisemitismus mit dem aktuellen Rassismus gegenüber den Immigranten an. Dessen besondere Perversität macht Balibar nämlich darin aus, daß er »seine bewußten und unbewußten Modelle« aus jenem bezieht: »der eigentlich unvorstellbare Charakter der nazistischen Ausrottungspolitik nistet sich so im heutigen Komplex ein, um hier den metaphorischen Hintergrund für den Ausrottungswunsch abzugeben, der auch dem antitürkischen oder antiarabischen Ressentiment innewohnt.« Ist die *politische Absicht*, die Balibar hier verfolgt: den vielfach verharmlosten alltäglichen Rassismus gegen die Immigranten in das grelle Licht der nationalsozialistischen Vernichtungspraxis zu tauchen, ohne Auschwitz dadurch seinerseits zu bagatellisieren, als solche zu begrüßen, so führt er sein – ahistorisches – Verfahren ad absurdum, sobald er dazu neigt, den Antisemitismus der Nazis mit den »Diskursen« des »differentialistischen

Rassismus« unmittelbar auf eine Stufe zu stellen.

Hatten Horkheimer und Adorno auf die Schürung und Steuerung der rassistischen Vorurteile der Massen durch ihrerseits nicht notwendig rassistisch eingestellte politische Führer verwiesen, so zerfließen bei Balibar die Grenzen zwischen der – aufgrund einer Verallgemeinerung des Foucaultschen »Willens zum Wissen« – behaupteten »spontanen Theoriebildung der Massen« und der gezielten »Theoretisierung« des Rassismus durch die organischen Intellektuellen der herrschenden Mächte. Die Feststellung, daß die Wirksamkeit der rassistischen »Mythen« sich auf ihre Funktion einer »imaginären Überwindung des Grabens, der die Intellektuellen von den Massen trennt«, zurückführen lasse, beseitigt diese prinzipielle Unklarheit nicht.

Endgültig verliert die Balibarsche Verwendung des Rassismus-Begriffs ihre Trennschärfe, wenn dieser einem »ethnischen« einen sexuellen Rassismus an die Seite stellt – auch, wenn Balibar sie nicht in bloßem Nebeneinander, sondern komplementär, als polymorphe Struktur, verstanden wissen will; oder wenn er jenen definitiv als das »in sich selbst strukturierte Andere« des Nationalismus, ja als dessen »universalistischen Überschuß« einzufangen sucht. Nicht nur vernachlässigt er mit der letzteren Festlegung den Struktur- und Funktionswandel der bürgerlichen Institutionen und Ideologien von den nachrevolutionären Anfängen bis in die imperialistische Epoche völlig, so daß er dahin gelangt, die »ideologischen Staatsapparate« Schule und Familie *als solche* als wichtigste »Produzenten von Ethnizität« auszumachen. Mit seiner pauschalen Denunziation des humanistischen Universalismus als vermeintlich wichtigster Stütze rassistischer Theorien und Pra-

xen begibt er sich zudem (wie im übrigen auch Wallerstein) unwillentlich der Möglichkeit zu verbindlich-rationaler Kritik der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt.

Solchem geschichtsfremdem Denken gilt das Erbe der Vergangenheit nichts. So nimmt es auch nicht wunder, wenn selbst die differenzierten Überlegungen des maßgeblichen Begründers des französischen Strukturdenkens, Claude Lévi-Strauss, zu dieser Problematik der fortgeschrittenen strukturalistischen Theoriebildung unterschiedslos zum Opfer fallen, ja selbst dem Verdacht des differentialistischen Rassismus nicht entgehen. Was die Autoren vor allem übersehen, ist, daß die »differentiellen Abstände« der Kulturen in einer humanen »Weltzivilisation«, um die es dem großen Ethnologen noch vor allem zu tun war, durchaus die utopische Chiffre einer einzig möglichen Rettung der Menschheit vor der allem Rassismus (auch dem »kulturalistisch« sich gebärdenden) immanenten Gleichmacherei: der Reduktion von Menschen auf bloße Natur sein könnte.

Während der Universalismus für Balibar letztlich den Untergrund eines jeden ideologischen Partikularismus abgibt, sieht ihn Wallerstein für die im Weltsystem gebietende »Weltbourgeoisie« reserviert. Die realen Widersprüche, die das System durch die »Polarisierung der Verteilungsmechanismen« produziert, führen ihm zufolge jedoch zu einer permanenten Infragestellung der universalistischen Ideologie. Da die Bourgeoisie zudem unter dem permanenten Zwang zur Minimierung der Produktionskosten stehe, müsse sie dazu übergehen, partikularistische Ideologien für die unteren Klassen zu kreieren, die den jeweiligen ökonomischen Anforderungen der verschiedenen Ebenen des Weltsystems entsprechen: So kennzeichne etwa die

Kategorie der Rasse »Ausdruck, Antrieb und Folge« der im Zuge der Universalisierung des europäischen Modells hervorgerufenen Aufspaltung der Welt in Zentrum und Peripherie. Analog dazu entspricht »Nation« den Imperativen des Weltsystems auf der Ebene des – als Staatensystem gegliederten – Überbaus, und die ethnische Gruppe schließlich stellt eine ökonomisch funktionale Minorisierung eines Teilsektors der Arbeitsbevölkerung innerhalb der Staatsgrenzen dar.

Es liegt auf der Hand: Ein Fachmann der Weltökonomie hat sich auf ein Gebiet verirrt, zu dem er beinahe nichts zu sagen hat. Aller Blindheit des Rassismus (geschweige des Antisemitismus, der bei ihm gar nicht vorkommt) gegenüber bleibt er blind. Wer auch nur annähernd mit dem Forschungsansatz der Frankfurter Schule vertraut ist, der wird durch Balibar sachlich kaum, durch Wallerstein aber gar nichts hinzulernen.

Die Leistungen des letzteren liegen bekanntlich auf einer anderen Ebene und stellen für kritische Theorie allemal eine große Herausforderung dar: die Erkenntnis, daß die Ungleichzeitigkeit und Ungleichmäßigkeit der Herrschafts- und Ausbeutungsmechanismen letztlich in der Totalität der *weltwirtschaftlichen* Kapitalverwertungsprozesse gründen, deren *conditio sine qua non* die Scheidung in Zentrum und Peripherie darstellt.

*Hanno Zickgraf*

*Günther Mensching: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992, Metzler, 380 S., 78,- DM.*

Im Hinblick auf das für jede gesellschaftliche Ordnung zentrale Thema »Das Allgemeine und das Besondere«

werden in dem Buch von G. Mensching Autoren der Patristik (Plotin) bis zum Spätmittelalter (W. v. Ockham), unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für die Moderne, behandelt. Menschings Studie stellt den gelungenen Versuch einer historisch-systematischen Rekonstruktion der Genesis des bürgerlichen Denkens dar und ist damit zugleich implizit eine ›Korrektur‹ an einer oft mißverstandenen geschichtsphilosophisch inspirierten Rekonstruktion von Herrschaft von Menschen über Menschen und Natur in der ›Dialektik der Aufklärung‹. Schienen Adorno und Horkheimer den Rückfall »in eine neue Art von Barbarei« nur unter Rückgriff auf das bereits seit der Antike dem Denken selbst innewohnende Moment der Identität zurückführen zu können, so zeigt Mensching, daß Herrschaft mit fortschreitender Aufklärung des Mythos, und damit einhergehender Emanzipation von Natur, sich durch die Selbstreflexion des Denkens wesentlich modifizierte. Erst die Reflexion auf das im historischen Prozeß auf sich reflektierende Denken und sich dadurch von der Natur emanzipierenden Subjekts ermöglicht die Einsicht in die diesem Aufklärungsprozeß des Denkens innenwohnenden Aporien und den diesen korrespondierenden Bedingungen der gesellschaftlichen Beziehungen von Menschen. Mensching zeigt, daß mit dem vorgeblich akademischen Streit um die Seinsweisen der Universalien im mittelalterlichen Universalienstreit sich die Stellung des individuellen Bewußtseins zur Objektivität veränderte und darin in nuce bereits alle Momente der Moderne vorhanden waren. Denn von der Beantwortung der Frage nach der Substantialität der Individuen hing deren Stellung innerhalb der menschlichen Ordnung und des Kosmos ab. Erst indem das je singuläre Bewußtsein die ihm gegenüberüberstehende Ordnung zunehmend als

Resultat der Tätigkeit des eigenen Intellekts begriff, bestimmte es sich als formal frei und gleich, die gesellschaftliche Ordnung zunehmend resultierend aus »besonderen Willensakten« (9). Indem diese als Resultat miteinander konkurrierender und durch den freien Willen bestimmter Rechtspersonen begriffen wurde, implizierte dies auch eine aktiv-produktive und damit veränderte Stellung zur Natur. Da sich der Einzelne nicht mehr durch eine vorgängige göttliche Ordnung bestimmte und durch sie, in Analogie zur Hierarchie der Wesenheiten, seine gesellschaftliche Stellung bestimmt wußte, ergab sich die Frage sowohl nach dem logischen wie ontologischen Status des Allgemeinen und dem die Allgemeinheit stiftenden Prinzip. Weil im Prozeß der Aufklärung des Denkens über sich selbst tradierte Herrschaft zunehmend als Resultat des durch Vernunft bestimmten Willens begriffen wurde, stellte sich die Frage, wodurch der zur Hypostase seiner selbst tendierende, die menschliche Ordnung konstituierende individuelle Wille sich bestimmen sollte. Mit der früh antizipierten Trennung von Moralität und Legalität trat die traditionelle Bestimmung des Willens durch das bonum commune bereits zugunsten individueller Selbsterhaltung, die »im Konfliktfall das Allgemeine dissoziiert« (311 f.), zurück. Während so die Reflexion auf den Status des Allgemeinen, als konstitutive Leistung des Subjekts, seine Emanzipation beförderte, resultierte aus dieser zugleich seine Abhängigkeit und bewußtlose Unterwerfung unter ein neues, nun durch seine eigene ›bewußtlose‹ Tat sich konstituierendes Allgemeines. »Der Einzelne tritt aus der Geschlossenheit der traditionellen Gesellschaft und ihrer Herrschaftsordnung heraus, muß dafür aber auch deren Schutz und Solidarität preisgeben. Persönliche

Abhängigkeitsverhältnisse haben ein Ende, aber die in ihnen nach Regeln ausgeübte Gewalt wird nun anonym und grenzenlos.« (11)

Die Bedeutung der Arbeit Menschings liegt darin, daß er über eine gewöhnlich philologisch-deskriptive Betrachtung der einander oft widersprechend erscheinenden Schriften mittelalterlicher Autoren hinaus immanent die spekulativen Momente einiger zentraler Theoreme und ihrer Beziehung zu den sich verändernden gesellschaftlichen Verhältnissen, unter dem Aspekt ihres historisch späteren Resultats, aufzeigt.

Michael Löbig

*Christine Eichel: Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos, Frankfurt a. M. 1993, Suhrkamp, 340 S., 48,- DM.*

Großanlagige Environment-Labyrinth, surrende Hochspannungsmasten: Energieleiter für die Künste-Netzwerke, synthetisierende Kunst-, Waren- und Wissenschaftswelten, »Synästhesie und kosmologische Harmonie«, glitzernde Schürfproben aus taurischen Schächten der Kunst-Geschichte und -Gegenwart, »Mandelbrotmenge«, »Mercedesstern und fliegender Fisch«, Installationen der Kultur-Industrie und -Handelskammer ... die schwirrende Verwirrung aus dem Kopf in die Hand zu bekommen, einen Faden buchstäblich (vide die spätstilbildende »Künsteverfransungs«-These) aus der Weltausstellungs-Tapisserie zu zupfen, an dem sich entlangzuhangeln gelänge ... – Generalpause. »Das Werk schweigt, wenn es verlassen wird, und kehrt seine Höhlung nach außen«. Nein, Beethoven ist ihr Thema nicht (aus Adornos Versuch über den »Spätstil

Beethovens« stammt das zuletzt Zitierte), doch sind es die »Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor W. Adornos«, in welche hinein Christine Eichel die Auslagen ihres Buches zu arrangieren gedenkt. Überraschter Gegenfrage, was das eine mit dem anderen ..., sei der Bescheid der Zweispur-Lese: außer nämlich, daß sie ein (philosophisches) »Spätwerk« Adornos im Buch-Untertitel behauptet, bietet Eichel die Meinung, Adorno strebe eine »Ästhetisierung der Theorie« (174) an. (Denkbarer Protest, von der fatalen »Ästhetisierungs«-Zumutung provoziert, mag noch unterdrückt, erst muß Christine Eichels Arbeit am Spätwerk-Perspektiv die Lizenz erteilt werden: daß der Regel, die sie stellt, wir folgen – zu sehen, ob auch sie und wie sie's tut ...).

»Ein zentraler Gedanke ist hier [die Rede ist von Kurt Weills musikalischem Kostüm-Verleih, der nonchalant – sie beweist wie sonst auch hier universalistischen Über- und Rundumblick – nach Spätstil-Kriterien durchgemustert wird] das ›Gleichgültigwerden des musikalischen Materials‹, die These, daß die subjektive Expressivität auch mit Mitteln artikuliert werden könne, die nicht mit dem Fortschritts-gedanken der Moderne in Einklang zu bringen sind. [...] / Doch der Rückgriff auf überholt geglaubte Formen kann, so Adorno, nicht die einzige Lösung sein. Seine Überlegung zielt darauf, daß die Künste geprägt seien vom Mechanismus der Kompensation.« (33)

Eichels Regel: Übersetzungen aus Adorno anzufertigen und sie zu autorisieren sodann – »so Adorno« als eindrückliches, ad libitum aufzustempelndes Echtheitssiegel im Eigen-Design, darin weniger Adornos Philosophie als vielmehr deren Begriffe (kleine, in den Gedankengang geworfene Fetische, die in dessen vielfarbig-irisierender Flüssigkeit freilich haltlos untergehen) zu

finden sind. Munter, da aller geschichtlichen Vermittlungen ledig, können durcheinanderpurzeln: Kurt Weills kompositorische Strategien in den Zwanzigern (Parodier-Verfahren – Adorno, 1950: »Zu übermächtig ist das Grauen der Wirklichkeit geworden, als daß die Parodie daran heranreichte; gleich der Karikatur gewinnt sie als solche etwas Mäßigendes«, GS 18, 547); die an Schönbergs Spätwerk registrierte, in der »Philosophie der neuen Musik« (1949) formulierte Tendenz vom »Gleichgültigwerden des Materials« (die Zwölftontechnik war gemeint, die übrigens, per Allegorie, der Rolle der Konventionen, dem Verstummen des Werks im Moment ausbrechender Subjektivität beim späten Beethoven korreliert, womit nebenbei auf eine unterm Fortschritts-Oktroi sich herstellende Geschichtskontinuität verwiesen ist, welcher via Spätwerk, so es eines ist und nicht nur ein chronologisch letztes, der Prozeß gemacht wird); der »Einklang« (als ob der kein Gleichschritt wäre); die Artikulierung »subjektiver Expressivität« (als gehe es nicht um deren Krise und Kritik). Danach schließlich, was Adornos »Überlegung« sei, die »Kompensation« betreffend, sucht man vergebens (denn über Eichels Referat oder ›Verhängnis‹, Adorno hätte 1966, im Stande eines »Nullpunktes der Kunst« [?], gemeint, daß die »Künste die Unverbindlichkeit ihres Konstruktionsfetischismus mit der Konvergenz zu anderen Gattungen (kompensierten) und so wieder ausdrucksvoll (würden), ohne doch ihre einmal erreichte Autonomie aufzugeben« (34), brütet ob solch resolut geschichtsreiner Neuerschaffung selbst ein hartnäckig verständigungsbe-reites Gemüt ergebnislos); finden läßt sich zuletzt allenfalls apropos »Kompensation« im Falle der Musik (pars pro toto), was freilich im Verlauf der Bestandsaufnahme schon in der

»Philosophie der neuen Musik« kaum mehr als Neuigkeit gefeiert worden war, daß das »apologetische Argument, stets sei in der Geschichte der Musik eine Dimension einseitig auf Kosten der anderen entwickelt worden, matt [sei]. Geschichte hob eben diese Partikularität auf und schickte sich zu einer allseitigen Durchbildung aller Elemente an, von der schwer zu denken ist, daß sie wieder preisgegeben werde. Sonst ginge die Idee der integralen Komposition buchstäblich in Desintegration über. Die Konvergenz von Musik und Malerei eröffnet, jedenfalls in der Musik, auch die Möglichkeit krasser Infantilität; nur soweit kann sie diese bannen, wie sie sie, als Ausdruck von Zerrüttung, in sich selbst reflektiert, gleichsam auskomponiert.« (GS 16, 630 f.)

Wenn etwas klar wird, dann, daß Eichels Regel Methode hat: wer nämlich vorsorglich vergißt (>wirf weg, nimm dies oder jenes statt dessen – alles weitere läuft wie am Schnürchen, das du selber drehst<), muß um das, was Adornos Ästhetik und Geschichtsphilosophie im Innersten zusammenhält, sich nicht mehr kümmern. So können um ihr spezifisches Gewicht gebrachte Kategorien locker auf den Allgemeinplatz aufschlagen, wo ihnen sogleich, per »Alltagserfahrung«, aufgeholfen wird. Wenn, beispielsweise – jetzt hat es uns, mittels Fadenverwicklung, zu den »Gesichtern der Kunstwerke« (187) verschlagen und der Frage, wie diese zu lesen seien –, Adorno eine »wie auch immer verifizierbare Erklärung dafür, warum Ausdruck physiognomisch intersubjektiv gedeutet werden kann«, >nicht gibt< (Zwischenfrage: Pardon bitte, wieviele hätten'S denn gern? Vom frühen »Kierkegaard« bis zur späten »Ästhetischen Theorie« sind seine Werke voll davon, wenngleich nicht in glossarischer Façon), so mildert Eichel dies

schmerzlich empfundene Defizit mit kurzschlüssiger Alltagsweisheit: »Immerhin«, nämlich, »ist Ausdruck eine offensichtlich sehr subjektive Kategorie«. In enzyklopädischem Freistil geht's weiter dann. Über Adornos Idee einer »Physiognomik musikalischer Ausdruckstypen«, formuliert anhand von Beethovens notorisch konventionsfeindlicher Instrumentalmusik im Hinblick auf eine vernünftige musikalische Formenlehre, schreibt Eichel: »Diese Verbindungslinien zwischen musikalischem Geschehen und emotionalen Deutungen wirken erstaunlich vordergründig und erinnern an die Analogien, die für die Affekttheorie etwa eines Johann Mattheson von Bedeutung sind«. Auf den exklusiven Herrn Mattheson verzichtend (die Typisierung der Affekte, die Katalogisierung objektiverer musikalischer Topoi bezeichnet ja das *Allgemeine* der barocken Musikverhältnisse), bleibt uns die Verwunderung über die blendende Macht des >Offensichtlichen<, am Besonderen vorbei. Die Ausdruckstypen Beethovenscher Musik: sind nicht feststehende sondern festzustellende; sind seiner Musik nicht vorgeordnet, sondern wollen aus ihr abgeleitet werden. Statt an abstrakten Schablonen ist Adorno an physiognomischen Konkretionen gelegen. (Was schließlich die Physiognomie von Affekten anlangt: ein Blick in Adornos »Kierkegaard«, auf den Zusammenhang von Affekt-Psychologie und chiffrierter Geschichtsschreibung, hätte allemal mit dem Nötigen versorgen können.)

... Man merkt, ums abzukürzen, die Absicht und Adornos Werk verstummt (darin allerdings wird es ähnlich besagtem, das »schweigt, wenn es verlassen wird«: von der ehemals sich mächtig dünkenden Subjektivität das eine, von allen guten Geistern, die es in Bewegung brächten und aktualisierten dabei, das andere). Die >Höhlung, die es nach

außen gekehrt: Eichel nutzt sie zu aparter Vingtième-Glattrmalerei. Ihre nicht ausdrücklich formulierte, wie wohl spätestens an der Gefährdung zu erkennende ›Absicht‹, nach besagter Regel und Methode verfolgt, ist: Rettung (die Gefahr notabene: dem Vorsatz hinterher und dem zu Rettenden davon dabei zu laufen). Adorno, der ehemalige »Vordenker« (11) und angebliche Normenspende der Avantgarde, wird zum ›ZusammenDenker‹, zum, wohl à conto Altersverklärung (vgl. »Spätwerk«), beklatschenswerten Wendehals und Künsteverfransungs-Schönredner.

Aus dem von ihr als Manifest der Tendenzwende à la mode gefeierten Aufsatz »Die Kunst und die Künste« (1967) destilliert Eichel eine Grundlegung der »entscheidenden Neuorientierung der späten Ästhetik Adornos«, denn:

»Die Bewertung der Verfransungstendenz als historisch notwendig fügt sich schließlich nicht ohne weiteres in eine Kontinuität seiner Ästhetik ein. Noch in der ›Philosophie der neuen Musik‹ hatte Adorno gegen Strawinsky polemisiert, die Schwäche von dessen Musik liege in der Verräumlichung, da der Komponist nicht in der Lage sei, mit der Zeit umzugehen. Adornos abwertendes Urteil: So werde Musik zum ›Parasiten der Malerei‹ [...]. Diese Kritik wird revidiert aus der späteren Perspektive der Verfransungsthese. Rückblickend ordnet Adorno die ›Pseudomorphose‹ der Musik Strawinskys an Malerei in die geschichtliche Entwicklung der Annäherung ein. Die Affinität zu malerischen Verfahren sei zu verstehen als ›Stufe des Konvergenzprozesses‹ (38).

Wodurch diese – auch das fällt wieder unter den Tisch – mitnichten rehabilitiert wäre. Denn was bitte heißt hier »Neuorientierung«? Was ist sie, die vermeintliche, anderes als – si tem-

pora homogenerent – die schärfere Fassung einer zugespitzten Tendenz? Und, wohin bitte tendierte diese? Abgesehen davon, daß die von Eichel behauptete »Kontinuität« der Adornoschen Ästhetik allenfalls diejenige der Geschichte reflektiert – immer dabei auf dem Sprung ist sie, Sprünge, auch Beben, geringste Anzeichen schon von Diskontinuität, Signale der Möglichkeit eines ›Umwendens‹ seismographisch zu erfassen (die Spätstil-Philosophie ist nur *ein* Beispiel). Adornos Diagnose von Strawinskys Musik, seit Jahrzehnten bewährtes Prügelstück, dessen gewohnheitsbildendem Mißverständnis auch der nachbereitende Strawinsky-Essay nicht abhelfen konnte: ihre kompositorische »Schwäche« (Eichel; Adorno übrigens spricht auch im anderen Eichel-Gewährstext, Titel: »Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei« [1965], von einer »Schlüsselkategorie« [GS 16, 629]) entspricht präzise der Stärke einer sich schließenden Gesellschaft, die zunehmend weniger sich reflektiert (was anders einer ›zeitigenden‹ und nicht verräumlichten Zeit bedürfte), statt dessen mythisch wird, in gleichem Maße. (Ist vom »Raum«, als »dem unwiderruflichen Schema aller mythischen Zeit«, nicht schon in der »Dialektik der Aufklärung« die Rede?) Adorno als Festredner einer im pluralistischen Fleckerlgewand sich zusammenschließenden Gesellschaft? Als Gesundheitsbeter von Krankheitssymptomen? Nein danke.

Mit Adornos ›Vor-Wende-Ästhetik, soviel doch und einmal noch zu sagen, geht Eichel scharf und unerbittlich ins Gericht. Beispiel: Adornos ›Landschaftsbeschreibungen‹. Eichel verwechselt sie mit Genre-Bildchen: den Genius loci, die Geschichte (als Naturgeschichte), will sie nicht erkennen. Ein Unverständnis, das sich im Fall des (frühen) Schubert-Essays wie

des (späten) Mahler-Buches nicht verhüllt – der eine: ein Ausfluß unverbindlicher aber »lustvoller Sprachvirtuosität« (175); das andere: eine auch wieder unverbindliche Projektion (»unbewußt«) nachahmungsästhetischer Provenienz, mit antisemitischen Projektilen (189ff). Was soll man sagen. Die Lobpreis-Verbrämungen schließlich (»Die Nobilität und das Unorthodoxe von Adornos Denken« [19]) können kaum über solch weniger singulären als symptomatischen Selbstbedienungs-Rigorismus hinwegtäuschen.

»In der Geschichte von Kunst sind Spätwerke die Katastrophen«: mit welchem Schlußsatz des Beethoven-Spätstil-Essays über diesem von Verlags-Seite auch noch in chicen Hab-Acht-Farben Aufgemachten, eigensinnig aus Adorno Gedrehten und Gewendeten der Vorhang falle; nicht darüber aber, daß ein katastrophisches Beben (»Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren«; Benjamin) allemal an der Zeit wäre, das die Neue-Kleidermacherei der alten Adorno-Nachrede in ihren Grundfesten erschütterte.

*Elvira Seiwert*

*Thomas McCarthy: Ideale und Illusion. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1993, 360 S. geb., 68,- DM.*

Der Titel des zuerst 1991 auf amerikanisch veröffentlichten Aufsatzbandes Thomas McCarthys ist mit einer versteckten Doppeldeutigkeit konnotiert: *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*, das meint auch Ideale und Illusionen der kritischen Theorie, vor allem in De- und Rekonstruktionen der

kritischen Theorie. Gleichzeitig verbirgt der Titel die Intention des Autors nicht: Allein der angesprochene modische Begriff der Dekonstruktion verheißt einen weiteren Versuch, der eine vermeintlich an ihre Grenzen gekommene kritische Theorie erweitern, zumindest aber mit dem theoretischen Repertoire gegenwärtiger französischer Philosophie überprüfen möchte. Was hier kritische Theorie genannt ist – dafür stand auch schon die vorhergehende deutsche Buchveröffentlichung McCarthys: *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas* (Frankfurt a. M. 1992) –, meint ohne Frage mehr den akademisch gebräuchlichen Schulbegriff, wie er bekanntlich von und mit Habermas rückwärtig als Erbenspruch auf das Denken Adornos, Horkheimers und Marcuses geprägt wurde, als den Begriff der kritischen Theorie, der mithin schon von sich aus auf Erweiterung drängend alle emanzipatorischen und sozialkritischen Theorieansätze vereint. Auch wenn über diese Begriffsdifferenz in Sachen kritische Theorie, die ja eben nicht bloß auf eine Nuancierung hinausläuft, schon viel und ausreichend diskutiert wurde, so muß ihre Bedeutung und Konsequenz für das Projekt McCarthys noch einmal unterstrichen werden: Es macht einen Unterschied, Theorie erweitern zu wollen, um ihre soziale Reichweite zu gewährleisten, oder Denken auf einen argumentationslogischen Mangel zu verpflichten, der durch Hinzunahme weiterer Theorien bereinigt werden soll. Ersteres zielt auf die Schwäche von Adorno, Horkheimer und anderen, Gesellschaftskritik letztlich auf Vernunftkritik kanalisiert zu haben und dem Anspruch einer erneuerten Kritik der politischen Ökonomie nicht nachgekommen zu sein. McCarthy aber zählt zu jenen, die kritische Theorie überhaupt mit Vernunftkritik identifizieren. Wo das Geschäft

der Gesellschaftskritik sich nicht in Vernunft erschöpfen kann, weder in ihrer Kritik noch im Gebrauch der Vernunft als Waffe, muß gewissermaßen zwangsläufig eine so ausgerichtete Theorie erweitert werden – entweder ins bodenlos postmodern Vernunftsrelativistische oder ins Liberalistisch-Moralpolitische, um Rationalität durch Institutionen zu sichern. McCarthys Aufsätze verfolgen beide Perspektiven: einerseits sind hier – als *Dekonstruktion* – die Arbeiten von Rorty, Foucault, Heidegger und Derrida gemeint, einschließlich der Themen »Ironistische Theorie als Beruf«, »Politik und Mehrdeutigkeit« sowie »Politik der Freundschaft«; andererseits – als *Rekonstruktion* – geht es um Diskursethik und »kommunikative Vernunft«.

Nun wirken McCarthys Versuche, seine Philosophie in den Kontext einer politischen Fragestellung, gar *politischen Praxis* zu stellen, äußerst beherzt, doch bewegen sie sich faktisch derart fern von derzeitigen sozialpolitischen Zuständen, daß bisweilen sogar regelrechte Realitätsblindheit aufstößt. Seine Welt ist die eines nicht rückgängig zu machenden »Pluralismus« (vgl. S. 238); eine »Zunahme an Reflexivität, Allgemeinheit und Individualismus« (vgl. S. 236) gehört ebenso dazu, wie »Meinungsverschiedenheiten [...] wahrscheinlich ein permanentes Merkmal des öffentlichen Lebens einer Demokratie« sind (vgl. S. 328 f.; Euthanasie etwa ist für McCarthy eine solche Meinungsverschiedenheit). Ungeachtet von Kriegen, Todesstrafe, Atomtests, ganz zu schweigen von gemeiner sozialer und ökonomischer Unterdrückung, verläßt McCarthy sich besten Gewissens auf eine Gegenwartsdiagnose folgenden Kalibers: »Was moderne Gesellschaften von traditionellen Gesellschaften unterscheidet, ist unter anderem das Ausmaß, indem Verfahrensweisen des reflektierten

Diskurses institutionalisiert und die für sie erforderlichen kulturellen und motivationalen Bedingungen erfüllt sind.« (S. 234) So kennt er schließlich auch keine größere Krisenproblematik der Moderne, als daß es bei eventueller machtpolitischer Entgleisung »immer schwieriger wird, ausgebeutete und unterdrückte Gruppen davon zu überzeugen, daß sie ihr Leid verdient haben und daß ihren Peinigern zusteht, was sie an Macht, Privilegien und Reichtümern genießen.« (S. 227). Solche Bodenlosigkeit hat theoretisch ihre Folgen, etwa in der Kritik an Horkheimer: dessen »Verdrängung von Überlegungen zum sozialen, kulturellen und politischen Pluralismus« sowie »sein übertriebenes Vertrauen auf die politische Ökonomie« lassen die Frage »angebracht sein, wieso Horkheimers Ansatz überhaupt ernst genommen zu werden verdient.« (S. 203 f.)

Diesem groben Unfug in politischer und sozialkritischer Hinsicht stehen durchaus interessante philosophische Analysen gegenüber. So besticht vor allem die Abhandlung zu »Heidegger und die kritische Theorie«, in der es um Horkheimers, Adornos und hauptsächlich Marcuses Verhältnis zur Philosophie Heideggers geht. Denn damit ist eine wichtige Frage angeschnitten, die bei den poststrukturalistischen und dekonstruktiven Rettungsversuchen der Heideggerschen Philosophie systematisch ausgeblendet wird: Warum sich im Dunstkreis seiner bodenständigen Fundamentalontologie kritische Philosophien (Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Günther Anders, Hannah Arendt) herausbilden konnten, und weshalb sich gegenwärtig um Heidegger bemüht wird, wenn es um Technikkritik, »Seinsvergessenheit« oder Daseinsanalyse geht; warum mithin mit aller Gewalt dessen Nazismus bestritten wird, wo etwa bei Marcuse oder Anders wesentlich fundamenta-

lere, nämlich sozialorientierte Techniktheorien und Daseinsanalytiken vorliegen. McCarthy resümiert zu dieser Problematik, »daß die grundlegenden Streitfragen, die die kritische Theorie von der Heideggerschen Ontologie trennen, nicht erst post hoc und in Reaktion auf Heideggers politische Missetaten aufgeworfen wurden, sondern von Anfang an vorhanden waren.« (S. 145) Das heißt im Fall von Marcuse, »bald gemerkt [zu haben], daß Heideggers Konkretheit weitgehend Schwindel war, eine falsche Konkretheit.« (Marcuse, S. 130) Heidegger bleibt pseudokonkret, weil seine »Begriffe wie ›Dasein‹ und ›das Man‹ [...] unsere Aufmerksamkeit von sozial, ökonomisch und kulturell konstituierten Gruppenunterschieden ab[lenken]« (S. 135). McCarthy arbeitet heraus, daß Marcuse Bezugspunkte zur Phänomenologie nur kurz bei Heidegger vermutete, sich jedoch bald »Dilthey anstelle von Heidegger als ›Wendepunkt‹ von der Philosophie zur Gesellschaftstheorie« zuwandte (S. 137). Durch die Analyse der frühen Kritik Marcuses an Heidegger zeigt McCarthy auch, wie das rettbare Potential in Heideggers Philosophie zu schwinden droht: Keineswegs steht und fällt die Seinsphilosophie nur in Gegenüberstellung zu Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus, sondern vor allem mit der immanenten Kritik seiner Philosophie. Insofern können die Versuche, kritische Theorie mit Fundamentalontologie und Postheideggerismen á la Derrida zusammenschmieden zu wollen, nicht länger so verstanden werden, als wäre Heidegger damit für kritische Sozialphilosophie zu transformieren. Zu ähnlichen Resultaten wie Marcuse kommt übrigens auch Günther Anders in seinem bislang nicht ins Deutsche übertragenen Aufsatz »On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy«

(Philosophy And Phenomenological Research, 3/März 1948, S. 337-371).

Trotz dieser eindeutigen Absage an mögliche Verwertbarkeit Heideggers für das Anliegen kritischer Theorie verfolgt McCarthy seine eigene Analyse nicht mit Konsequenz: ausgerechnet die zwar ganz unterschiedlich orientierten, aber doch jeweils auf Heidegger sich berufenden Denkansätze von Foucault und Derrida möchte McCarthy mit der kritischen Theorie vereinigen. Ein solches Unterfangen kann nur funktionieren, wenn beide Seiten, die hier zur Disposition stehen, erneut auf eine vermeintliche Grundproblematik von Vernunft zurechtgestutzt werden, etwa über die mittlerweile in der Diskussion manifest gewordene Fehlinterpretation der *Dialektik der Aufklärung*, sie wäre »eine in Bausch und Bogen formulierte Ablehnung des abendländischen Rationalismus« (S. 157 f.). Foucault, so schließt McCarthy, der ähnlich »den Rationalismus unmittelbar an seinen Wurzeln angreift« (S. 71), und die Frankfurter Schule sollten »auf der Karte der heute zu Gebote stehenden theoretischen Alternativen ziemlich nahe beieinander angesiedelt werden.« (S. 70) Ebenso, wenn auch nicht ganz so nah, hat auch Derrida seinen Platz auf diesem Theorieplan: mit seiner »Politik des Unsagbaren« zeigen sich bei allem Irrationalismus »Affinitäten« zu Adorno, »die nicht nur an der Oberfläche bestehen« (S. 158). Nicht oberflächlich nennt McCarthy dann Biographisches: beide seien »post-Holocaust-Philosophen«. Solche Verwandtschaft kulminiert schließlich in dem kecken Spruch: »Die Philosophen haben den Logos nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, ihn zu dekonstruieren.« Spätestens hier wird das allzu Spielerische und bloß Scheinkritische von McCarthy's kleiner Theoriescholle inmitten der liberal-philosophischen Industrie-

landwirtschaft des Denkens deutlich: Wie soll *radikale* Vernunftkritik aussehen, wenn es nicht um den Menschen geht, sondern nur um die Vernunft selbst, jenseits der Zustände von Unvernunft? Allein eine diffuse Übereinstimmung in der Vernunftkritik reicht wohl kaum zur theoretischen Zweckehe, wenn man sich einmal vergewärtigt, daß schon Herder, spätestens Hegel und schließlich Marx ihre Vorbehalte gegen Rationalismus in der Tasche hatten, ohne ein Vernünftiges preiszugeben. So verwuchert McCarthy's Theoriefeld: Das Radikale der kritischen Theorie, das An-die-Wurzel-Gehen, wird dekonstruktiv nach Derrida zum »Entwurzeln« (S. 164). Allein schwache Halme bleiben zum Halt, die kritische Theorie zur Privatsache deklarieren: Trotz Argumentationslücken sympathisiert McCarthy mit Derridas »Politik der Freundschaft«, dem Modetheorem, das politisches Engagement ins Private zwingt. Das Kostbarste der bürgerlichen Ideologie bleibt auf der Strecke: die öffentliche Kritik; es verwächst die kritische Gesellschaftstheorie, die jenseits schillernder Re- und Dekonstruktion läge: Das kritische Werkzeug der Konstruktion bräuchte kein Präfix.

*Roger Behrens*

*F. Hartmut Paffrath: Die Wendung aufs Subjekt. Pädagogische Perspektiven im Werk Theodor W. Adornos, 2. Aufl., Weinheim 1994, Deutscher Studien Verlag, 189 S., 32,- DM.*

Die Studie ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Zum einen hält sie exemplifizierend das Interesse an Kritischer Theorie im allgemeinen und ihren pädagogischen Implikationen im besonderen wach in einer Zeit, da emanzipatorisch-sozialphilosophisches Reflektieren weniger denn je Konjunk-

tur hat. Zum anderen erschließt sie die pädagogischen Momente im Werke von Theodor W. Adorno einmal nicht primär anhand der relativ geläufigen und einschlägigen Überlegungen zur Erziehung zur Mündigkeit, sondern erstmals weitgehend entlang anderer, vorwiegend nominell gar nicht pädagogisch motivierter Schriften.

Dadurch wird ein Doppeltes geleistet: erstens eine feinsinnige Aktualisierung der edukativen Dimensionen aufklärerischen Denkens schlechthin; zweitens eine nachhaltige Erschließung der bislang im allgemeinen unberücksichtigt gebliebenen Texte und ein neuer markanter Zugang zu den bereits in anderen Kontexten rezipierten Schritten Adornos. Darstellung und Interpretation erfolgen in drei Teilen, umrahmt von Vorwort, Einleitung und Ausblick. Den Abschluß bilden wenige, aber ausführliche Anmerkungen und ein solide systematisiertes Archivalien- und Literaturverzeichnis.

Knappe Formulierungen in Vorwort und Einleitung enthalten neben einer kurzen Einordnung der Abhandlung in einen umfassenden Verwertungszusammenhang der Befassung mit Kritischer Theorie und üblichen Reminiszenzen eine summarische Einschätzung der üblichen Zuordnung Adornos zu verschiedenen Gegenstandsfeldern der Philosophie und Soziologie sowie Hinweise auf bisher meist mißlungene Versuche einer Archäologie und Adaptation des pädagogischen Aussagegehalts in den Schriften von Adorno. Entsprechend intendieren die materialreichen Hauptteile eine Korrektur, Ergänzung und Befruchtung der erziehungsphilosophischen Rezeption und Deutung Adorno'scher Reflexionen.

Im ersten Teil stehen die Hintergründe und Felder der Auseinandersetzung Adornos mit pädagogischen Fragen und Problemen im Mittelpunkt.

Beleuchtet werden seine Involvierung in die Ausbildung von Lehrkräften, allgemeine und persönliche Anstöße aus dem Institut für Sozialforschung, die einschlägige Tätigkeit in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie sowie werkimmanent-biographische Zusammenhänge. Letztere reichen von der Verarbeitung der traumatisch erfahrenen NS-Zeit über die Beteiligung am Neuaufbau einer demokratischen Gesellschaft und die Erörterung von Bildungs- und Erziehungsfragen als unerläßliche Elemente einer Kritischen Theorie des gesellschaftlichen Ganzen bis hin zur Kritik uneingelöster Glückserwartungen in der Kindheit. Unter Bezugnahme auf unterschiedliche Schaffensphasen werden so in beeindruckender Weise direkte und indirekte Triebkräfte, Kontinuitätslinien, Entwicklungsstränge und – erstaunlich wenige – Brüche im vielfach ›nur‹ impliziten pädagogischen Denken ausgemacht.

Der zweite Teil charakterisiert Initiativen, Entwürfe und Arbeiten Adornos zu Erziehung und Bildung im Rahmen einer dokumentarischen Auswahl. Mit Hilfe einer geschickten Kombination aus werkgerechten Darstellungen des Kerns von Gedankengängen und wortwörtlichen Zitationen aus zentralen Passagen wichtiger Quellen gelingt eine kongeniale Verdeutlichung der explizit pädagogischen Erwägungen im Schaffen Adornos. Vermittels einer inneren Strukturierung werden insbesondere die empiriehaltigen Überlegungen zum Verhältnis von Lehrenden und Lernenden, zur Sozialisation des autoritären Sozialcharakters, zum Bildungsbegriff und zum Wert des akademischen Studiums, zu den Modalitäten einer Vorbeugung gegen Antisemitismus sowie zu verschiedenen Aspekten einer im engeren Wortsinne Politischen Bildung jeweils so vorgestellt, daß sie für sich selbst sprechen und in

ihrem inneren Zusammenhang verständlich werden. Deutungshilfen sind dabei so behutsam, daß sie nicht Betrachtungsweisen diktieren, sondern Verbindungen zu zuvor erläuterten Fundamenten stiften.

Im dritten Teil geht es um die Kritik und Skepsis Adornos gegenüber erzieherischer Praxis und pädagogischer Theorie. Wiewohl neben generellen Aspekten gesondert die Entlarvung der Ideologie der Unbildung und der Angriff auf die Musikpädagogik dargelegt werden, handelt es sich weniger um einen eigenständigen thematischen Zusammenhang. Vielmehr wird eine Art Klammer vorgezeigt, die einerseits alle gegenstandsspezifischen Betrachtungen umgreift, durchdringt und motiviert, andererseits wie eine Quintessenz der Grundlagen und Verästelungen impliziten wie expliziten pädagogischen Rasonnements zu verstehen ist. Insofern können diese Passagen weniger umfänglich ausfallen und behalten doch besonderes Gewicht. Denn dem Autor sind die vorgestellten Werkteile lediglich elaborierte Exempla für den generellen Zugriff Adornos auf den Gegenstand.

Der Ausblick zeigt impressionistisch Irrwege der Rezeption, Anknüpfungspunkte für künftige Adaptationsbemühungen und kursorisch die fort-dauernde Aktualität des Nachdenkens Adornos über Grundfragen der Pädagogik auf. Verdichtet wird somit der Eindruck von einer vielfältigen Bemühung um eine Bildungstheorie, die in moralischer Aufklärung jenseits idealistischer Engführungen von Rationalität ein Moment der Kritik realer, die Humanität einschränkender Lebensverhältnisse – und darin eine Aussicht auf die Möglichkeit ihrer Milderung, Besserung und Überwindung wahrnimmt.

Von der ersten Auflage, die in kurzer Zeit rege Nachfrage gefunden hat,

unterscheidet sich die besprochene Version durch die Korrektur der wenigen Fehler und die Ergänzung eines Fotos des älteren Adorno durch ein Konterfei des Jünglings. Man mag darin eine gewisse symbolische Verstärkung der Relevanz des Werkes für den Umgang mit Heranwachsenden erblicken. Künftigen Auflagen oder einer anschließenden Studie stünde es gewiß gut an, nicht nur zwischenzeitlich erschienene Literatur zu verarbeiten, sondern vor allem einerseits die bisherige Geschichte der Wirkung Adornos in der Pädagogik nachzuzeichnen und andererseits die Aktualität seines Denkens durch Verknüpfung mit den heute bedrängenden Fragestellungen einer zeitgemäßen Bildung konkret auszuweisen.

*Bernhard Claußen*

*Konrad Paul Liessmann: Philosophie der modernen Kunst. 2. überarb. und erw. Auflage, Wien 1994, Wiener Universitätsverlag, 259 S., 43,- DM.*

Daß die kritische Theorie die ästhetische Avantgarde als ein Potential gesellschaftlicher Kritik deuten konnte, ist in der Kommentarbedürftigkeit der modernen Kunst begründet. Der Kommentar wurde mit steigendem Abstraktionsniveau zum Bestandteil des Kunstwerkes, darin dürfte sich Adorno selbst mit Gehlen einig gewesen sein. Die Kommentarbedürftigkeit ist das Produkt der Autonomisierung der Kunst, auf die immer wieder mit philosophischen Deutungen reagiert wurde. Wie Liessmann in seiner Studie *Philosophie der modernen Kunst* zeigt, kreisen jene Deutungen um eine Reihe von widersprüchlichen Folgewirkungen, die der Prozeß der Autonomisierung der Kunst nach sich zieht: Dem »tendenziellen Funktionsverlust« der modernen Kunst (15) steht die Hoffnung gegenüber, Kunst antizipiere Modelle

eines gelingenden Lebens und sei das »Laboratorium, in dem alle Dimensionen des Menschlichen in einer Reinheit und Konsequenz dargestellt werden können, die im Leben unmöglich sind« (65); der Verweigerung gegenüber den »Bedürfnissen nach erhebenden, quasi-metaphysischen Erlebnissen« (190) die Forderung nach der Anwendung von ästhetischen Prinzipien auf das Leben; der Verpflichtung der Kunst auf das Humane die Verbannung alles Menschlichen aus ihr; der Verlorenheit und Unsicherheit des Individuums in der Moderne die Apologie des einsamen Künstlers als dem einsamen Souverän seiner Kunst. Diese Folgewirkungen werde ich im folgenden kurz skizzieren. Dabei sollen Einwände und Ergänzungen vortragen werden, die ich für unumgänglich halte, um eine *Philosophie der modernen Kunst* gegenüber Kritiken prinzipieller Art zu wappnen.

Der Begriff des Ästhetischen entstand im 18. Jahrhundert im Gefolge einer neuen Auffassung des Schönen, die das Schöne nicht mehr durch die Beschaffenheit eines Gegenstandes, sondern durch die Reaktion bzw. das Erlebnis, die das Schöne bei uns auslöst, bestimmte. Dazu hat nicht zuletzt Kant beigetragen, indem er die Frage nach der Eigenart des Ästhetischen an das Subjekt koppelte und versuchte, den Bereich des Ästhetischen als einen autonomen zu konstruieren, wie Liessmann an den Lehrstücken über das Geschmacksurteil und das Genie demonstriert. Unerwähnt bleibt, daß Kant in der Lehre vom Geschmack an die Arbeiten von Shaftesbury, Hutcheson und Hume anknüpft, die unter Geschmack das Gefühl sowohl für das Schöne als auch für das Gute und sittlich zu Billigende faßten. Auf diese Komplementarität von Ethischem und Ästhetischem im Geschmack hat auch Kant hingewiesen: in den *Beobachtun-*

gen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, wo er meint, durch Bildung des Geschmacks den Menschen für seine gesellschaftliche Lage gesittet zu machen, oder in der *Anthropologie*, wo der Geschmack die »Moralität in der äußeren Erscheinung« genannt wird. Die Einschränkung des im Geschmack involvierten normativen Elements auf das Ästhetische vollzieht sich also sukzessiv und ist keineswegs so kompromißlos, wie Liessmann nahelegt (37), sondern eher problematisch, wie die Bemerkung aus der *Kritik der Urteilskraft* zeigt, daß möglicherweise »Vernunft es uns zum regulativen Prinzip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen«. In der Nachfolge Kants ist wiederholt auf die Komplementarität von Ethischem und Ästhetischem im »guten« Geschmack zurückgegriffen worden. Hierin liegt m. E. eines jener Motive, die »die Wirkmächtigkeit der von Kant inaugurierten Probleme« (38) begründeten. Denn sei es Schiller, der in den *Briefen zur ästhetischen Erziehung des Menschen* den Geschmacksbegriff zu einer Neubegründung der Ethik im Begriff der ästhetischen Erziehung führt, oder Friedrich Schlegel, der für eine Kunst plädiert, welche die in der Einheit des Lebens mit der Natur gegründete Schönheit verherrlichen soll – stets wird dieser Komplementarität große Bedeutung beigemessen. Bei Schlegel macht Liessmann auf mehrere Aspekte aufmerksam, die indirekt mit jener Komplementarität zusammenhängen: die »Aufhebung der Gattungsgrenzen«, »Kunstwürdigkeit auch der banalen Gegenstände des Alltags«, »Ästhetisierung des Lebens« sowie die »absolute Souveränität des Künstlers, der kein anderes Gesetz über sich dulden kann als seine Willkür«. Dies seien Momente, in denen Schlegel »das Programm der modernen Kunst« (54) fragmenta-

risch vorformuliert habe. In diesem Programm finden sich mehrere Korrekturen. So behauptet Schlegel zunächst, im Genie spreche allein das schaffende Subjekt (55), während er später mit Novalis – Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1801 folgend – behauptet, in der noch so individuell geschauten Persönlichkeit sei letztlich die Auswirkung einer objektiven Gewalt zu erblicken, von welcher alles Subjektive nur ein Teil ist.

Mit Hegel werden in der *Philosophie der modernen Kunst* neue Akzente gesetzt. So erhofft Hegel im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* das von der Kunst, was er ihr später energisch absprechen wird: »die Konstitution einer Mythologie der Vernunft, eine Kunst-Religion, die nicht nur die unmenschlich gewordene Rationalität hätte überwinden sollen, sondern auch die unmenschlich gewordenen gesellschaftlichen Strukturen« (52). Liessmann zieht daraus zwei interessante Schlußfolgerungen: daß die Idee einer Kunst-Religion bzw. ästhetisierten Vernunft eine »Überforderung« darstellt, mit der sich die Kunst der Moderne immer wieder auseinandersetzen wird müssen« (53), und daß die »Verpflichtung der Kunst auf das Humane« in der Kunst zum zentralen »Paradigma« avanciert (48). Eine Überforderung sei das Programm einer ästhetisierten Vernunft, da es die Erwartung impliziere, die moderne Kunst könne »jene Freiheit und Einheit verwirklichen«, die »Philosophie und Politik nur hatten propagieren können«. Das die moderne Kunst umgebende revolutionäre Pathos »rührt von dieser zutiefst romantischen Hoffnung [her] – daß sich in der Kunst, in der Realisierung ästhetischer Ideen [...] Modelle kreieren werden, die ein besseres Leben versprechen« (53). Zum zentralen Paradigma werde die »Verpflichtung der Kunst auf das Humane«, da in

der Moderne der Künstler als der einsame »Souverän seiner Kunst« und die Kunst als »Ausdruck des schaffenden Subjekts« gelten wird. Eine umstrittene Verpflichtung, wie der Autor verdeutlicht, weil die Kritik der modernen Kunst immer wieder mit Vehemenz vorwerfen wird, in ihren radikalen formalen Experimenten »den Menschen als den Gegenstand und Maßstab verloren zu haben« (48). Unmißverständlich weist Liessmann den Vorwurf zurück, Hegels Diktum vom Ende der Kunst sei als eines von deren Verschwinden zu verstehen. Hegel frage nicht, »ob es nach dem *Ende* der Kunst noch eine Kunst geben kann«, sondern nach dem »Verlust, die die Kunst als Preis für ihre Befreiung von kultischen und religiösen Zwecken« bezahlt habe (51) – eine Emanzipation, die die Kunst sowohl befreie als auch verführe, die Leerstelle auszufüllen, die die Entzauberung religiöser Heilsversprechen hinterließ.

Eines der entscheidenden Stichworte, die die Postmoderne und Foucault in seinem Spätwerk geprägt haben, ist, so Liessmann, schon von Kierkegaard exponiert worden: die Idee der ästhetischen Existenz. Die Anwendung von ästhetischen Prinzipien auf das Leben »involviert eine bemerkenswerte Kunstauffassung: Kunst als Laboratorium, in dem alle Dimensionen des Menschlichen in einer Reinheit und Konsequenz dargestellt werden können, die im Leben unmöglich sind« (65). Die Möglichkeiten und Grenzen einer ästhetischen Existenz auszuloten, für die die Existenz des Künstlers Vorbildfunktion hat – dies sei für Kierkegaard »ein Zentralproblem der Moderne«. Was Rousseau mit der Idee eines »expressiven Selbst« (Ch. Taylor) andachte, Hölderlin und Schlegel unter der Idee einer Poetisierung der Existenz mehr programmatisch als systematisch entfalteten, erprobe Kierke-

gaard in einer »Reihe von teils fiktiven, teils autobiographisch gefärbten Konstellationen« (64). Kierkegaard lasse keinen Zweifel: Ästhetisch lebt der zufällige Mensch, nur der »ethische« versuche, sein Leben in der Gemeinschaft zu strukturieren, ihm durch soziale Verbindlichkeit Sinn und Gewicht zu geben. Baut jener sein Leben auf den Möglichkeiten ästhetischer Entwürfe auf, so orientiert sich dieser an der »Faktizität« des Lebens. Daher komme dem Ästhetischen, und damit der Kunst, ein »amoralischer Charakter« zu. Von der Skepsis, die Kierkegaard der Neigung entgegenbringt, den Künstler als Helden zu stilisieren, im Leben des Künstlers das Wesentliche der *conditio humana* zu erblicken und ihn als einen Schöpfer kultureller Werte zu verehren, sei bei der künstlerischen Avantgarde nichts zu spüren. Das Spannungsverhältnis zwischen Kunst und Leben zu zerschlagen und mit Hilfe einer sich in den »Gehalten der Einzelwerke gänzlich von der (schlechten) Lebenspraxis der bestehenden Gesellschaft« (157) absondern den Kunst eine neue Lebenspraxis zu organisieren – das sei das Programm der Avantgarde. Gegen dieses Programm wendet Liessmann unter Berufung auf Adorno ein, daß Kunst nicht Modell einer uneingeschränkten Freiheit sein kann, da sie ihre Form sich und dem Material »gewaltsam« abringen muß (246).

Auch wenn in Schopenhauers Ausführungen zur Kunst Motive von Kants Überlegungen zum Gemeinsinn nachklingen, die zur Metaphysik des Willens überleiten, so nimmt er doch vom romantischen und (frühen) Hegelschen Gedanken radikal Abschied, der Kunst das Vermögen zuzusprechen, Modelle eines »besseren Leben« antizipieren zu können. Daß die *ästhetische Darstellung* einer leidenden Existenz uns für einen Moment über das Leiden erhebt

und von diesem befreit – das und nichts anderes mache die »existentielle Bedeutung des Kunstgenusses« (83) für Schopenhauer aus. Dieses Moment finde sich auch bei Nietzsche, für den die Wahrheit über die Tristesse und Sinnlosigkeit des Daseins den Menschen nicht zumutbar ist (89). Nietzsches These von der Kunst als der eigentlich metaphysischen Tätigkeit ist für Liessmann Signatur einer Epoche, »in der die Kunst, ob sie will oder nicht, immer wieder gedrängt wird, das Erbe verlorener Religiosität anzutreten und in seiner Ästhetisierung dem Dasein jenen Sinn zu verleihen, den es ansonsten längst verloren hat« (89). Zwar geht Liessmann in seiner Darstellung von Nietzsches Beitrag zur Theorie der modernen Kunst kurz auf dessen Tragödientheorie ein, ihr prägnanter Grundgedanke fehlt jedoch – obwohl er sich um genau das zentriert, was der Autor als signifikant für die Interpretation der modernen Kunst empfindet: ihre Überforderung. In der Deutung Nietzsches untergräbt das Geschehen der Tragödie die Unterscheidung von Ich und Wir und führt den Zuschauer dazu, sich mit den anderen als Einheit zu fühlen – eine Einheit, die sich als eine Auflösung des Individuums vollzieht und identisch ist mit einem Zurücktauchen in die Ungeschiedenheit einer ursprünglichen Einheit zwischen den Menschen. Daß diese Deutung der Tragödie mehr spekulativ als philologisch inspiriert ist, hat Nietzsche selbst klar gesehen. Nietzsche reflektiert die griechische Polisgemeinschaft als das negierende Spiegelbild einer atomistisch mißverstandenen Individualität, wie sie die moderne Zivilisation mit ihrem Triumph der Dogmatik des Egoismus kennzeichne. Auch Walter Benjamins Interpretation des Trauerspiels hat von dieser Denkfigur gezehrt.

Wenn auch negativ gewendet und ohne die Möglichkeit einer Versöhnung im Medium der Kunst, so zeichne Georg Simmel von der Moderne dasselbe Bild wie Nietzsche, wenn er am Beispiel Rodins »zwei wesentliche Aspekte« benenne: daß die Kunst »aus der Verlorenheit« und »Unsicherheit« des Individuums, die sich aus dem »Verlust transindividueller Bindungen« (98) speisen, »eine völlig neue Stellung« (101) gewinne. Weil es keine Gewißheiten mehr gibt, so Simmel, wird Kunst autonom und stelle eine eigene, vom Menschen geschaffene Totalität dar, deren Held der auf die Dynamik seines Inneren zurückgeworfene Mensch sei. Die Grundstruktur dieses neuen Subjekts habe Kierkegaard in der »Verzweiflung« gesehen, die mehr sei als nur die Beschreibung eines depressiven Zustandes, den wir heute gerne pathologisch nennen. Komplementär zu der Zurückgezogenheit des einzelnen auf sich und sein Inneres sei die Idee des Neuen; sie wird zum »entscheidenden Motor der Moderne, die sich immer vom Alten absetzen muß« (151). Das Streben nach dem Neuen könne »als Symptom und Resultat jener transzendentalen Obdachlosigkeit« gedeutet werden, die schon der junge Georg Lukács beschrieben hat (225). Nichts »ist aus sich heraus neu, aber alles kann zu einem Neuen werden« (227). Nicht zuletzt aus der ungebremsten Dynamik des unausgesetzten Strebens nach Neuem, die in kommentarbedürftige Formalismen und einen abstrakten Experimentalismus münde, resultiere für Ortega y Gasset »die Verbannung alles Menschlichen, ja alles Lebendigen aus der Kunst«: Der Mensch höre auf, Gegenstand und Maßstab ästhetischer Produktionen zu sein. Ortegas Hinweis affirmiere genau jenen »Aspekt der Moderne«, der im »Zentrum jener umstrittenen Abrechnung mit der Moderne steht« (191), die

Hans Sedlmayr und Arnold Gehlen Jahre später vorlegen werden: die »Dehumanisierung der Kunst« (195), ihre Tendenz, sich vom Menschen abzuwenden.

Bestandsaufnahmen von Theorie-traditionen versprechen Übersichten und Orientierung auch dort, wo die historische Distanz schon zu sachlicher Lektüre hinreicht. Die vorliegende Arbeit leistet eine solche Bestandsaufnahme: Sie unterscheidet zwischen Wirkmächtigem und Marginalem, sie gibt einen kritischen Überblick über die verschiedenen Bausteine zu einer *Philosophie der modernen Kunst* und sie vermittelt zwischen deren historischen und gegenwärtigen Traditionslinien. Warum auf Martin Heideggers Beitrag zur Theorie der modernen Kunst verzichtet wurde, bleibt allerdings unklar. Heideggers Positionen hätten einen interessanten Kontrast zu den von Liessmann vorgestellten Kunstauffassungen gebildet. Ist Kunst zunächst für Heidegger Entdeckung der verborgenen Möglichkeiten des »Seienden«, die sie zum Werk bringt und dadurch die Menschen erst sehend macht, so später in der Hölderlin-Vorlesung eine Bildersprache, in der das dem Menschen Entzogene sich unmittelbar ausspricht: die Erfahrung der Verlassenheit des heutigen Menschen, die Nietzsche in dem Satz zusammengezogen hatte, Gott ist tot. Zwar hat Adorno, wie Liessmann hervorhebt, Kunst nicht dadurch bestimmt, daß er ihr wie Heidegger zubilligt, daß sie das Sein dem Vergessen zu entreißen vermag. Und im Unterschied zu Hegel ist er zu sehr von dem tiefgreifenden Zweifel an der Erfüllbarkeit des emanzipatorischen Versprechens erfüllt, um die Erwartung zu äußern, Kunst könne Modelle eines besseren Lebens antizipieren. Weil Adorno diesem Zweifel die Verlorenheit und Unsicherheit des auf die Dynamik seines Inne-

ren zurückgeworfenen Menschen zur Seite stellt, scheint mir seine Ästhetik – und das ist ein Aspekt, den ich bei Liessmann vermisse – nicht gefeit gegen die Sehnsucht nach Versöhnung zu sein, die auch nur ungenügend berücksich-

tigt wird, wenn Adornos Kunstbegriff an der Metapher von der Kunst als einem »bildlosen Bild der Humanität« (235) festgemacht wird. In der *Philosophie der neuen Musik* finden sich denn auch Passagen, in denen jener tiefgreifende Zweifel ästhetisch konfiguriert wird: als eine in der Perspektive der Endlichkeit verharrende »Kritik am bloß Seienden« und als die jene Perspektive überschreitende Hoffnung des Hoffnungslosen. Adorno hat keinen Zweifel daran gelassen, daß er um das kritische Potential des Ästhetischen ebenso gewußt hat, wie um deren Gefahren – Gefahren, die das Ästhetische aufgrund seiner Negativität in sich birgt. Angesichts der Theorie der »Erlebnisgesellschaft« und der ihr zugrundeliegenden These von der Ästhetisierung der Lebenswelt erscheint Adornos Hinweis auf die destruktive Wirkung des Ästhetischen auf unsere Lebenswelt fast schon wie eine Warnung.

*Mirko Wischke*