RELIGION – GESCHICHTE – GESELLSCHAFT

Fundamentaltheologische Studien

herausgegeben von

Johann Baptist Metz (Münster/Wien),

Johann Reikerstorfer (Wien) und Jürgen Werbick (Münster)

José A. Zamora nimmt in seiner großangelegten Untersuchung Habermas' Vorschlag eines Rückgangs hinter die *Dialektik der Aufklärung* auf, jedoch mit gegenläufiger Intention: Er untersucht Adornos Frühwerk in der Absicht, die Genesis eines 'anamnetischen Denkens' nachzuzeichnen, das Adorno in der Auseinandersetzung mit der Krise der kulturellen Moderne und der historischen Erfahrung in den 30er Jahren formuliert hat und das eine 'Halbierung der Rationalität' dokumentiert und kritisiert, auf die man sich heute weiterhin besinnen muß. Adornos 'konstellative Methode' versagt sich Theorie-Lösungen und verweilt bei den Aporien der Moderne, um das in ihr Unsichtbar-Gewordene, das vergangene Leid und das Andere des Bestehenden, sichtbar zu machen. Denn es ist die zunehmende Amnesie, die das Projekt der Moderne in eine 'Sackgasse' geführt hat.

Theologie bekommt von Adornos Philosophie unabdingbare Hilfe zu ihrer Selbstkritik, zu der sich jede Theologie verpflichtet weiß, für die Ausschwitz eine unhintergehbare Zäsur darstellt. Dem trägt Zamoras Studie Rechnung.

José A. Zamora, geb. 1956 in Murcia (Spanien), Studium der Philosophie, Psychologie und Theologie (Madrid/Granada), Gemeindearbeit, Promotion in Theologie 1995 (Münster).

Zamora Krise - Kritik - Erinnerung

José A. Zamora

Krise - Kritik - Erinnerung

Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne

Religion - Geschichte - Gesellschaft
Fundamentaltheologische Studien Bd. 3

LIT

RELIGION – GESCHICHTE – GESELLSCHAFT

Fundamentaltheologische Studien

herausgegeben von

Johann Baptist Metz (Münster / Wien)
Johann Reikerstorfer (Wien)
Jürgen Werbick (Münster)

Band 3

LIT

José A. Zamora

Krise - Kritik - Erinnerung

Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne

LIT

Gedruckt mit Unterstützung von: BMS (Attendorn), Bistum Münster und Erzbistum Hamburg

Umschlagabbildung: Pablo Picasso, Guernica - 1937
© SPADEN

Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

D6

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Zamora, José A.
Krise - Kritik - Erinnerung : Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne / José A. Zamora . – Münster ; Hamburg : Lit, 1995
(Religion - Geschichte - Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien; 3 .)
Zugl.: Münster, Univ., Diss., 1994
ISBN 3-8258-2389-X

NE: GT

© LIT VERLAG Dieckstr. 73 48145 Münster Tel. 0251–23 50 91
Hallerplatz 5 20146 Hamburg Tel. 040–44 64 46

Eine Geschichte über Picasso:
»Als ihn ein deutscher Besatzungsoffizier in seinem Atelier besuchte und vorm Guernica-Bild fragte: „Haben Sie das gemacht?", soll er geantwortet haben: „Nein, Sie." Auch autonome Kunstwerke wie dies Bild negieren bestimmt die empirische Realität, zerstören die zerstörende, das, was bloß ist, und als bloßes Dasein die Schuld endlos wiederholt.«

Th. W. Adorno, Noten zur Literatur

Vorwort

Eine akademische Arbeit über ADORNO zu verfassen, die wie diese von einer sympathetisch bestimmten Haltung zu seinem Denken geleitet ist, impliziert ein gewisses Paradoxon, da er das Kennzeichen wahren Denkens in seiner Nichtreferierbarkeit festgemacht hat. Es bleibt dem Autor aber ein kleiner Trost: ADORNO selbst hat von einem ähnlichen Unterfangen nicht Abstand genommen, als er auf die Schwierigkeiten der Nichtreferierbarkeit in seiner Darstellung der KIERKEGAARDschen Philosophie gestoßen ist, Darstellung, »die das räumliche und zeitliche Nu seines Denkens in Neben- und Nacheinander mühselig zerlegen« mußte.

Wie es aus diesem Grund nicht anders sein kann, bleibt diese Arbeit notwendigerweise eben ein Versuch. Sie versteht sich vor allem als Lernprozeß durch die Schule der philosophischen Kritik, von der die Theologie unabdingbare Hilfe bekommt zu ihrer Selbstkritik, zu der sich jede Theologie verpflichtet weiß, für die Auschwitz eine unhintergehbare Zäsur darstellt. Unter der Last dieses beispiellosen Ereignisses und der Verantwortung, die es jedem (theologischen) Denken auferlegt, wächst die Möglichkeit einer fruchtbaren Kommunikation der Theologie mit einem Denken, das — wie das Denken ADORNOs — so zu denken versuchte, daß man sich vor den Ermordeten dabei nicht schämen müßte, und dennoch das Schamgefühl nicht ablegen konnte.

Diese Arbeit wurde im August 1994 abgeschlossen und im darauffolgenden Wintersemester von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster als Dissertation angenommen. Abgesehen von der Berichtigung einiger Tippfehler und von kleinen stilistischen Verbesserungen erscheint sie nun unverändert. Danken möchte ich Prof. J.B. Metz, der als Doktorvater diese Dissertation betreut hat und bei dem ich in diesen Jahren zentrale Einsichten für eine Theologie nach Auschwitz lernen durfte. Im Kreis der Doktoranden und Mitarbeiter fand ich hilfreiche Gesprächspartner und freundschaftliche Unterstützung. Stellvertretend möchte ich besonders O. John danken, mit dem ich große Teile der Arbeit besprechen durfte. Nicht wenige der darin enthaltenen Ideen haben bei den vielen Gesprächen mit A. Murcia erste Gestalt angenommen. Prof. Th. Pröpper möchte ich für die Übernahme des Zweitgutachtens zur Dissertation herzlich danken. M.J. Rainer vom LIT Verlag hat sie von der ersten Phase ihrer Entstehung an begleitet und mit freundlichem Entgegenkommen ihre Drucklegung betreut. Prof. G. Amengual (Mallorca) hat mit zahlreichen Anregungen und Kommentaren auch zu ihrer Entfaltung beigetragen. Nicht zuletzt möchte ich den Herausgebern der Reihe »Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien« für die Übernahme dieser Arbeit danken.

Zur Dankbarkeit bin ich auch vielen anderen verpflichtet, die mich in diesen Jahren begleitet, ermuntert und mir in vielfältiger Weise geholfen haben: den Franziskanerinnen von St. Mauritz, den Kollegen und Mitbewohnern im ›Mutterhaus‹ — besonders N. Baumgart für seine Unterstützung bei der Drucklegung, den spanischen GastarbeiternInnen von Münster und Hiltrup, der JG-Gruppe, M. Ramminger, W. Cramer, J.B. Vicente und J. Cervantes. In besonderer Weise möchte ich Prälat W. Geelink für seine Freundschaft und Unterstützung in diesen vielen Jahren meinen Dank aussprechen. Die Unzulänglichkeit der Worte macht sich besonders spürbar, wenn man soviel Gutes bedingungslos bekommen hat.

Die Arbeit ist meinen Eltern gewidmet.

Münster, 3. April 1995 Jose A. Zamora

INHALT

Vorwort VII
Einleitung 1

I. Die Kritische Theorie in der ›Sackgasse‹ der Aporien der Moderne? Zu den postmodernen und kommunikationstheoretischen Alternativen 9

1. ADORNO gegen seine postmodernen Liebhaber verteidigt 9

2. HABERMAS und die ›kommunikative Wende‹ gegen die Kritische Theorie ... 12
Die Aporien der ›alten‹ Kritischen Theorie und ihre Gründe 13
Das neue Paradigma: die Trennung von Arbeit und Interaktion. 18
Erkenntnistheoretische Transzendentalisierung der Interessen und Enthistorisierung des emanzipatorischen Interesses 20
Kommunikatives Handeln und Universalpragmatik. 25
Theorie der sozialen Evolution 31
Kolonialisierung der Lebenswelt 35
Kritische Anmerkungen 38

II. Unterwegs zum Denken ADORNOS: Die Aporien der kulturellen Moderne und die Versuche ihrer Überwindung. 55

1. Fluchtversuche aus der Geschichtsphilosophie und Kritik der Idee des Fortschritts nach HEGEL 56
Geschichte als Siegesmarsch des Geistes: HEGEL 59
Historische Schule, Historismus und Geisteswissenschaften 63
NIETZSCHES Abkehr von der Geschichte? 67
Unter dem Einfluß NIETZSCHES: MAX WEBER und der Historismus 75
Naturgeschichte und Untergang: O. SPENGLER 76
Geschichtlichkeit als höchste Seinsweise des Daseins: M. HEIDEGGER 79

2. Schwierigkeiten der Ideologiekritik 87
›Ideologiekritik‹ im Zeitalter der Aufklärung 87
Wissenschaft vs. ›Ideologie‹ 90
Ideologiekritik zwischen spekulativer Geschichtstheorie und positiver Wissenschaft: K. MARX 94
NIETZSCHE: die konsequenteste Ideologiekritik? 106
G. LUKÁCS und K. MANNHEIM: Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Kritik angesichts universaler Verdinglichung bzw. totaler Ideologie 112
Ungleichzeitigkeit und unaufhaltsamer Gang zur Revolution im Frühwerk E. BLOCHS 124

3. Intellektuelle und ästhetische Avantgarde 129
Die Rolle der Intellektuellen im unvollendeten Projekt der Moderne 129
Geburt der künstlerischen Avantgarde aus dem Geist des Frühsozialismus . . . 132
Historische Avantgarden in Deutschland: Expressionismus und Dadaismus . . 138
Französischer Surrealismus: Kampf gegen Erfahrungsschwund in der modernen Welt 159

III. Immanente Kritik der in die Krise geratenen Moderne: Zur Genesis des Denkens ADORNOs 171

1. Totalität und Trümmer 173
Verfall des Sinnzusammenhangs und Sehnsucht nach der verlorenen Totalität 174
HORKHEIMERs Ringen mit dem Totalitätsbegriff 179
BENJAMINs Kritik der falschen Totalität und allegorische Fragmentarietät . . . 184
Zerfall des organischen Kunstwerkes in der Musik: atonale Musik und Neoklassik 191
ADORNOs Bejahung der avantgardistischen Zerschlagung der tonalen Formtotalität 195
Philosophie als Deutung: ein kritisches Programm gegen das Totalitätsdenken 201

2. Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Autonomie der Kunst nach dem Zerfall des Totalitätsdenkens 218
Zweite Natur und Verfallsgeschichte 218
a) Hermeneutik der Faktizität und Geschichtlichkeit, 232; b) SPENGLER Today, 235;
Warenfetischismus und immanente Kritik 236
a) Wertkonsum und Bedürfniswelt, 238; b) Antagonistisch-stabilisierte Gesellschaft, 242; c) HORKHEIMERs Versuche der Kritikbegründung, 246; d) Ansätze zu einem Programm immanenter Kritik, 251; e) Immanente Liquidierung des Idealismus: SOHN-RETHEL und ADORNOs Kritik der Philosophie HUSSERLs, 254; f) WAGNERS Phantasmagorien, 271; g) ADORNO-BENJAMIN-Kontroverse um den Phantasmagoriebegriff, 277.
Autonome Kunst vs. Kulturindustrie 289
a) Autonomie der Kunst und Verdinglichung, 289; b) Affirmative Bestätigung des Kunstzerfalls und Kulturindustrie, 298; c) Kunst als Statthalter der verhinderten Befreiung vs. Politisierung der Kunst: auch eine Kontroverse mit BENJAMIN, 306.

IV. Apokalyptik und Leidenserinnerung: Kritik der Theologie und des Identitätsdenkens. 331

1. Das Apokalyptische Defizit: zu einigen geschichtstheologischen Ansätzen in der Moderne 333
BARTHs paradoxal ungeschichtliche Eschatologie und ihr idealistischer Hintergrund 335

Geschichtlichkeit und Entscheidung; die präsentische Eschatologie R. BULTMANNS 340
RAHNERs heilsgeschichtlicher Ansatz und sein spekulativ-ontotheologischer Hintergrund 344
PANNENBERGs eschatologische Verschärfung der Theologie und das idealistische Totalitätsdenken 360

2. Der Verlust der Apokalyptik: zu den Anfängen christlicher Geschichtstheologie 367
Apokalyptisches Geschichtsverständnis: Leidenswahrnehmung und Widerstand 369
Die Anfänge der Geschichtstheologie und die Gnosis 374
ORIGENES: Gnostische Theodizee und Geschichte als Erziehungsprozeß 377
EUSEBIUS: Geschichtstheologie als Apologetik 380

3. Hellenisierung des Christentums und Rückgewinnung der Apokalyptik 384

4. Auschwitz und die Naturgeschichte 393
Auschwitz als Zivilisationsbruch 395
Antisemitismus als Schlüssel zur Dialektik der Aufklärung 400
Dialektik des Opfers und List der Vernunft 404
Auschwitz und die Kehrseite der Geschichte 407

5. Der Bann der Identität und die kritische Kraft der Erinnerung 410
Naturbeherrschung und Tausch: Der Primat der Identität 411
Kritik des identifizierenden Denkens 414
Kritik der idealistischen Subjektphilosophie 417
Zerfall des Subjekts und Erfahrungsverlust 426
Leiden: Der Stachel des Nichtidentischen im Fleisch der Identität 429
Erinnerung und Mimesis: Wesentliche Momente ungeschmälerter Erfahrung 440
Die Praxis, auf die es ankäme 450

6. Erlösung unter Bilderverbot 457

Abkürzungen 465
Literaturverzeichnis 467

Einleitung

In der aktuellen Diskussion um das Projekt der Moderne, um ihre Zukunftsfähigkeit bzw. Überwindungsbedürftigkeit gilt HORKHEIMERS und ADORNOS *Dialektik der Aufklärung* allen Kontrahenten gleichermaßen als unverkennbares Zeichen eines epochalen Umbruchs im Bewußtsein der Moderne. Dieser Bewußtseinsumbruch entspringt der Konfrontation mit den katastrophalen Ereignissen des Krieges und der Massenvernichtung, die unsere Welt in bis dahin ungekanntem Maße erschüttert haben. Erschüttert worden waren in erster Linie das Geschichtsverständnis und das Fortschrittsdenken, die das evolutionistische Selbstverständnis der Moderne so prägend bestimmt haben und sowohl der Wissenschaft als auch der politischen Emanzipation besonders seit TURGOT und CONDORCET als Legitimationshorizont gedient haben: »Sie wird also kommen,« — schreibt CONDORCET 1793 in seinem *Entwurf* — »die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint, Menschen, die nichts über sich erkennen als ihre Vernunft; [...] Alles sagt uns, daß wir vor der Epoche einer der großen Revolutionen des Menschengeschlechts stehen. [...] Der gegenwärtige Zustand der Aufklärung versichert uns ihres glücklichen Gelingens.«[1]

Die bittere Enttäuschung der in dieser Geschichtskonzeption formulierten Erwartung, die sich bis zum Historischen Materialismus durch die ganze Neuzeit hindurchzieht, treibt ADORNO und HORKHEIMER auf die Suche nach der Erkenntnis, »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (*DA*, S. 11).[2] Die Formulierung der Fragestellung in der ›Vorrede‹ zur *Dialektik der Aufklärung* läßt eindeutig erkennen, wie sehr sie im Projekt der Moderne verankert ist, was nicht hindert, sondern im Gegenteil verlangt, dieses Projekt radikal zu hinterfragen. HORKHEIMER und ADORNO sind sich des aporetischen Charakters ihres Unternehmens bewußt und sprechen von einer ›petitio principii‹: von einem radikalen Hinterfragen des aufklärerischen Denkens und dem Bestehen auf ihm. Diese Aporie betrachten sie jedoch als eine Aporie der Sache selbst und nicht erst der Reflexion über sie (vgl. *DA*, S. 13). Das Fazit der Hinterfragung ist so bekannt wie verblüffend: die Barbarei, die das 20. Jahrhundert uns vor Augen hält, ist nicht das Werk atavistischer Kräfte oder irrationaler Mächte, sondern das Ergebnis desselben Emanzipationsprozesses, der die moderne Gesellschaft hervorgebracht hat und den diese für sich reklamiert.

Es ist sicherlich nichts Neues, die Aufklärung auf ihre Dialektik von Emanzipation und Herrschaft hin zu befragen. Dies gehört wesentlich zum Projekt der Moderne, das sich als Selbstreflexion von Anfang an konstituiert. Diese Selbstreflexion versucht die im aufklärerischen Anspruch auf Universalität sich verbergende Partikularität — jeweils des naturwissenschaftlichen Denkens, des bürgerlichen Subjekts usw. — aufzudecken, um einen emphatischen Begriff von Vernunft (HEGEL) einzuklagen bzw. zu verwirklichen

1. CONDORCET: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Hrsg. v. W. ALFF. Frankfurt a. M. 1976, S. 198, 39.
2. Zu den verwendeten Abkürzungen vgl. S. 465f.

(MARX). Derselbe Begriff von Vernunft, der in seinen verschiedenen Prägungen das Selbstverständnis der Moderne wesentlich definiert, bleibt die kritische Instanz gegenüber den in WEBERS Terminologie als ›Modernisierung‹ bezeichneten Prozessen. Kulturelle Institutionalisierungen wie die *Geschichtsphilosophie*, die *Ideologiekritik* und die *autonome Kunst* waren Formen der kritischen und/oder verklärenden Aneignung der Dialektik von Moderne und Modernisierung. Hatte die Kritische Theorie zunächst den theoretischen wie praktischen Potentialen der Moderne zur Selbstkritik vertraut und innerhalb des westlichen Marxismus in den 30er Jahren ein interdisziplinäres Forschungsprojekt aufgestellt, das sowohl um die Vermittlung von kritischer Gesellschaftstheorie und bürgerlichen Wissenschaften als auch um die von Theorie und Praxis bemüht war, so scheint mit der *Dialektik der Aufklärung* eine Zäsur eingetreten zu sein, die die Rückbindung der Kritik auf die Potentiale der kulturellen Moderne selbst nicht mehr erlaubt. Sind HORKHEIMER und ADORNO in ihrer Kritik so weit gegangen, daß diese sich selbst jedes mögliche Fundament entzogen hat? Verwandelt sich die ›alte‹ Version der Kritischen Theorie in eine negative Geschichtsphilosophie? Landet sie in einer Sackgasse, in der sich keine Praxis mehr positiv begründen läßt und die Negativität des Bestehenden, zum Paroxysmus gesteigert, vorweg alle Alternativen zur Herrschaft — abgesehen von der avanciertesten Kunst — zum Scheitern verurteilt? Gleichgültig, ob man diese Fragen positiv oder negativ beantwortet, scheint die Aktualität dieses philosophischen Ansatzes jedenfalls erledigt zu sein, und zwar sowohl für das sogenannte ›postmoderne‹ Denken, als dessen herausragender Vertreter J.-F. LYOTARD betrachtet werden kann, als auch für die Verfechter der Moderne, die in J. HABERMAS ihre signifikanteste Figur haben.[3]

Während HABERMAS die *Dialektik der Aufklärung* in bezug auf HORKHEIMER als Bruch interpretiert, kann er sie in die durch Kontinuität geprägte Philosophie ADORNOS anscheinend reibungslos eingliedern. Der Einfluß BENJAMINS, den HABERMAS an der Idee der negativen Totalität und der der Naturgeschichte einerseits und der Verwandtschaft von Mythos und Moderne andererseits festmacht, bestimme das Denken ADORNOS von Anfang an und mache es untauglich für eine methodisch durchgeführte und systematische Umwandlung der Philosophie in Sozialwissenschaft. HABERMAS ist sichtlich darum bemüht, den Unterschieden zwischen HORKHEIMER und ADORNO bis ins ›Textgewebe‹ der *Dialektik der Aufklärung* nachzugehen, um die Unzufriedenheit des ersteren nachzuweisen, die sich in positiven, mit der totalen Kritik der aufklärerischen Vernunft nicht in Einklang zu bringenden und ihm allein zuzuschreibenden Äußerungen manifestiert. Diese Unzufriedenheit hätte sich dann als ›unentschiedene Produktivität‹ und als Übergang zur negativen Theologie in den Jahren danach ausgewirkt.[4] »Ganz anders Adorno.« — schreibt HABERMAS — »Er

3. Die ADORNO-Interpretation HABERMAS' macht die Frage »Wozu noch eine Beschäftigung mit der Philosophie Adornos?« (H. GRIPP: *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*. München/Wien/Zürich 1986, S. 11) zur Pflichtfrage jeder Arbeit über ADORNO, die mehr als bloße philosophiegeschichtliche Archeologie sein will. Wie sich zeigen wird, führt das fast unweigerlich dazu, sich mit der HABERMAS' ADORNO-Interpretation und mit seinem ›Paradigmenwechsel‹ auseinandersetzen zu müssen. Denn die Tatsache, daß diese Interpretation ADORNOS Philosophie nicht Genüge tut — sowohl in bezug auf ihre angeblichen Defizite wie auch in bezug auf die ›aufhebende‹ Rettung ihrer kritischen Gehalte in der Kommunikationstheorie —, läßt die unabgegoltenen Potentiale der Philosophie ADORNOS für eine Gegenwartsvergewisserung deutlicher erkennen. Die Philosophie ADORNOS vertritt, wie A. THYEN gegen HABERMAS richtig geltend gemacht hat, »einen Rationalitätsbegriff, der der strikten Alternative formal versus material entgeht. Man kann seine Utopie einer unreduzierten, unreglementierten Erfahrung im Medium der Reflexion als eine Theorie der Erfahrung rekonstruieren, die weder unter ein bewußtseinsphilosophisches noch unter ein sprachphilosophisches Paradigma subsumiert ist. Als Modell philosophischer Selbstreflexion sperrt sie sich gegen theoriestrategisch bedingte Reduktionismen.« A. THYEN: *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt a.M. 1989, S. 12.

4. Vgl. J. HABERMAS: »Max Horkheimer: Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes«, in: Ders.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M. 1991, S. 106f.

bewahrte gegenüber der Aporie der selbstbezüglichen Vernunftkritik größere Gelassenheit, weil er ein anderes Motiv ins Spiel bringen konnte. Er *brauchte nicht* auf die aufklärende Kraft der philosophischen Kritik *allein* zu setzen, konnte diese vielmehr in den Paradoxien eines sich selber dementierenden und gleichsam von innen durchleuchtenden Identitätsdenkens kreisen lassen. Ihm hatte sich nämlich die ästhetische Erfahrung moderner Kunst als eine *unabhängige* Quelle von Einsicht erschlossen«.[5] Seine Philosophie, die sich die eigenen Aporien eingestanden hätte und im Grunde von ihnen leben würde, wäre so zur Gebärde regrediert. ADORNO habe problemlos an sein frühes philosophisches Programm anknüpfen und dieses als eine Art sozialwissenschaftlich nicht mehr vermittelbares, den Anspruch auf theoretische Erkenntnis preisgebendes theoretisches Exerzitium an der Aporetik des Begriffs des Nichtidentischen fortsetzen können, Exerzitium, das wesentlich in einem hilflosen Aufeinander-sich-Verweisen von negativer Dialektik und ästhetischer Theorie bestehen würde.[6]

Es ist bezeichnend für die Argumentation HABERMAS', daß er die Aporien der Kritik der instrumentellen Vernunft vor allem an Texten von HORKHEIMER zu zeigen versucht[7], dann aber ADORNO in das vorgefertigte Korsett hineinzwingt, das ihm angeblich wie maßgeschneidert steht, denn dessen *Negative Dialektik* hat die Kritik der instrumentellen Vernunft »auf den Begriff gebracht«.[8] Der Fehler des größten Teils der Historiographie der sogenannten ›Frankfurter Schule‹ besteht darin, auf der Basis der Schriften HORKHEIMERS eine erste Phase bzw. mehrere Phasen der Kritischen Theorie zu rekonstruieren, von etwa 1938 bis 1944 eine ›Wende‹ festzustellen, für die meistens die *Dialektik der Aufklärung* der Beweis ist, und für die restliche Entwicklung dann vor allem ADORNO als Vollender dieser Wende parat zu halten. Die Interpretation seiner frühen Schriften dient innerhalb dieser Historiographie überwiegend zur Bestätigung des anhand von HORKHEIMERS Entwicklung hergestellten Gesamtschemas.

Die These, die hier vertreten wird, ist, daß ADORNOS Texte der 30er Jahre eine andere Interpretation erlauben, die schlüssig sein kann, um sein Spätwerk aus dem historiographischen Zusammenhang zu retten und so seine Aktualität zu erschließen. Ich will deshalb dem Vorschlag HABERMAS' Folge leisten, ›hinter der *Dialektik der Aufklärung* zurückzugehen‹[9], aber mit einer ganz anderen Intention als er: mit der Intention, die Genesis eines

5. A.a.O., S. 103. Wie sich zeigen wird, sieht ADORNO in der ästhetischen Erfahrung keine Alternative zur verdinglichten Vernunft, sondern sucht in dieser Erfahrung Elemente, die einer ungeschmälerten Vernunft eigen sein können und sollen. Sowohl Philosophie als auch Kunst sind auf Selbstkritik angewiesen, und beiden ist diese möglich.

6. Hier übernimmt HABERMAS die Meinung von TH. BAUMEISTER u. J. KULENKAMPFF: »Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik«, in: *Neue Hefte für Philosophie*, H. 5 (1973), S. 74ff.

7. Im letzten Kapitel des 1. Bd. der *Theorie des kommunikativen Handelns* zitiert HABERMAS siebzehnmal HORKHEIMERS *Kritik der instrumentellen Vernunft* und nur siebenmal die *Dialektik der Aufklärung*, und hier nur zweimal aus Teilen, die nach der eigenen Zurechnung von ADORNO stammen. Vgl. J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. [Hinfort zit. *ThkH* I u. II] 4., durchgeseh. Aufl. Frankfurt a.M. 1988, Bd. 1, S. 489ff.

8. *ThkH* I, S. 518. Im Kapitel »Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno« seines Buches *Der philosophische Diskurs der Moderne* bezieht sich HABERMAS vor allem auf den »Exkurs I« der *Dialektik der Aufklärung*, dessen Autor ADORNO gewesen sein soll (Vgl. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. [Hinfort zit.: *PhDM*] Frankfurt a.M. 1988, S. 130ff). Das Thema ›Urgeschichte‹ der Subjektivität kann aber anders angegangen werden als mit einem weltgeschichtlichen Schema: Anfang — Entwicklung — Aktualität, wenn das hermeneutische Instrumentarium nicht aus anderen Quellen, sondern aus ADORNOS Frühschriften selbst gewonnen wird. Hierfür ist der Begriff ›Urgeschichte‹ in seiner BENJAMINischen Bedeutung heranzuziehen. Daß im Mittelpunkt der Reflexion das moderne Subjekt und sein mythenhafter Charakter stehen, scheint mir außer Zweifel zu sein.

9. Vgl. Ders.: »Dialektik der Rationalisierung«, in: Ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische*

›anamnetischen Denkens‹ nachzuzeichnen, das ADORNO in der Auseinandersetzung mit der Krise der kulturellen Moderne und der historischen Erfahrung in den 30er Jahren formuliert hat und das eine »Halbierung der Rationalität«[10] dokumentiert und kritisiert, auf die man sich heute weiterhin besinnen muß. Denn »erst eine anamnetisch verfaßte Vernunft« — betont J.B. METZ — »befähigt [...] auch die Aufklärung dazu, sich über das von ihr angerichtete Unheil selbst noch einmal aufzuklären.«[11] Für ADORNO hat die ästhetische Artikulierung der Krise der Moderne eine entscheidende Bedeutung gehabt, aber auch der intellektuelle Dialog mit W. BENJAMIN war eine unvergleichbar wichtige Inspirationsquelle seines Denkens. Er hat ADORNO schon sehr früh die Augen für die Kehrseite der Geschichte geöffnet und den Sinn für die unabgegoltenen Hoffnungen der Vergangenheit verstärkt. In einem Brief an HORKHEIMER vom 25. Februar 1935 kann ADORNO die Intention seiner Philosophie mit dem Gedanken beschreiben, mit dem BENJAMIN seine Arbeit über GOETHEs *Wahlverwandtschaften* beendet hatte: Ich könnte »das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralversuch aller meiner Versuche einsetzen, ohne daß mir ein Mehr zu sagen bliebe«.[12]

Die Krise der Moderne, so wie diese sich in der Krise der Geschichtsphilosophie, der Ideologiekritik und der künstlerischen Avantgarden manifestiert, wird von ADORNO weder relativiert und verharmlost noch für bare Münze gehalten, sondern als Signatur einer historischen Erfahrung, die der Bewegung des Denkens Einhalt gebietet. Dafür scheut er sich nicht, bei den ›schwarzen Denkern‹ der Moderne in die Lehre zu gehen und selbst konservative Denker ernst zu nehmen. Daß dies nicht eine Fahrt ohne Rückkehr war, kann man an den Texten belegen. Auf die unentfalteten Potentiale der ›Moderne‹ kann ADORNO im Gegensatz zum frühen MARX nicht affirmativ zurückgreifen, um der katastrophalen Entwicklung der Modernisierung kritisch zu begegnen, wohl aber auf ihre Aporien, denn an ihnen sollen die realen Widersprüche der Gesellschaft sichtbar gemacht werden. Deshalb ist ADORNO nicht so sehr bestrebt, *im Denken* die Widersprüche zu lösen. Seine Reaktion besteht gerade darin, auf den Aporien kritisch zu beharren und zu verweilen und nicht zu versuchen, die abendländische (Kultur-)Geschichte zu unterlaufen (HEIDEGGER), theoretisch einen umfassenderen Vernunftbegriff neu zu begründen (HABERMAS) oder die Entregelung der koexistierenden Diskurse (Postmodernismus) angesichts perennierender Mono-Herrschaft leichten Sinns zu begrüßen. ADORNO verbietet sich, ›in der Theorie‹ Lösungen anzubieten, die, wie praktisch auch immer formuliert, bloß theoretische Lösungen bleiben würden — also auf kritische Selbstreflexion wieder angewiesen wären.

Aporien sind vielmehr für ihn Rätselfiguren, die er mit seiner ›konstellativen‹ Methode auf ihre aporetische Spitze treibt, um das in ihnen unsichtbar Gewordene, das vergangene Leid und das Andere des Bestehenden sichtbar zu machen, daran zu erinnern. Denn es ist die zunehmende Amnesie, was das Projekt der Moderne in eine ›Sackgasse‹ geführt hat: die *Amnesie* in der Idee der Geschichte, im identifizierenden Denken und in der kulturindustriellen bzw. bürgerlich-nostalgischen Verwaltung der Kunst. Das Vergessen, das sich

Schriften V. Frankfurt a.M. 1985, S. 172.

10. Zur Anleihe dieses Begriffes vgl. den Titel von HABERMAS' Beitrag zum ›Positivismusstreit‹: »Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus«, in: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Von TH.W. ADORNO u.a. [13]1988, S. 235ff.

11. J.B. METZ: »Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften«, in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. (FS J. HABERMAS). Hrsg. v. A. HONNETH u.a. Frankfurt a.M. 1989, S. 776.

12. Zit. nach H. GUMNIOR u. R. RINGGUTH: *Max Horkheimer, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg 1973, S. 84.

hier artikuliert, wird für ADORNO zum Index seiner Epoche und *Anamnese* die einzig denkbare Antwort: »it is no wonder, then, that humankind as a whole, as contrasted to the monkey in Kafka's *Bericht für eine Akademie*, can no longer remember to which purpose it took upon herself the immense amount of suffering connected with the effort of becoming human; and yet, whether humanization will finally succeed depends alone on whether the spark of memory will be ignited once more.«[13] ADORNOs ›Idee der Naturgeschichte‹, sein Programm der Philosophie als ›Deutung‹ und sein Begriff des ›musikalischen Materials‹ kreisen um diese Problematik des Vergessens, die sie nachzeichnen, um die anamnetische Dimension von Denken und Kunst zur Geltung zu bringen.

Aus dieser Perspektive läßt sich die *Dialektik der Aufklärung* anders als eine negative Geschichtsphilosophie verstehen: als Erinnerung des Verdrängten.

»Der Raum« — schreibt ADORNO im Fragment ›Le prix du progrès‹ —, »der uns von anderen trennt, bedeutete für die Erkenntnis dasselbe wie die Zeit zwischen uns und dem Leiden unserer eigenen Vergangenheit; die unüberwindbare Schranke. Die perennierende Herrschaft über die Natur aber [...] schöpft ihre Kraft aus solcher Verblendung, sie wäre durch Vergessen erst möglich gemacht. Verlust der Erinnerung als transzendentale Bedingung der Wissenschaft. Alle Verdinglichung ist ein Vergessen« (*DA*, S. 263).[14]

Weil dieses Vergessen unermeßliche Dimensionen erreicht hat, sehen sich ADORNO und HORKHEIMER dazu gezwungen, auf ungewöhnliche Mittel zurückzugreifen. Fragmentarisch komponieren sie ihre Gedanken, ohne vor ›Übertreibung‹ zurückzuschrecken. In ›dialektischen Bildern‹ versuchen sie den Bann unfaßbarer Negativität zu erfassen und in ›urgeschichtlichen‹ Konstellationen das Weitergehen des Denkens und der Geschichte, das das alte Unrecht fortsetzt, zu unterbrechen. Dialektische Bilder wollen nicht einen verborgenen Sinn der Geschichte aufdecken, sie philosophisch oder evolutionstheoretisch, und sei es negativ, rekonstruieren. Sie wollen den Unsinn in der Geschichte sichtbar werden lassen, um das im Vergessen eingeübte Denken wachzurütteln. ADORNO hat sich in der *Negativen Dialektik* nicht einem metaphysischen Exerzitium verschrieben, sondern dem Versuch, das identifizierende Denken seiner Verdinglichung zu überführen. Von keiner anderen Intention wird auch seine *Ästhetische Theorie* getragen: die Möglichkeiten eines Widerstands gegen das Vergessen — wie schwach auch immer — auszuloten.

Der Versuch, den aporetischen Charakter des Projekts der Aufklärung zu durchdringen, nicht um es zu Grabe zu tragen, sondern um es zu retten, macht die Relevanz des Ansatzes ADORNOs aus für eine Theologie, die um eine »theologische Aufklärung über die Aufklärung und ihr Subjekt« bemüht ist, jedoch nicht bereit ist, hinter der Aufklärung zurück auf »vorneuzeitliche Bewußtseinsstufen« zu rekurrieren[15], die also nicht vorgibt, »die Aufklärung überwunden zu haben, ohne durch sie ungesenkten Hauptes hindurchgegangen zu sein.«[16] Der Ausgangspunkt aller gegenwärtigen Theologie ist die Auseinandersetzung mit dem modernen Postulat des *Antagonismus von Theologie und Vernunft*. Der größte Teil der Theologie in der Neuzeit kreist um diesen Antagonismus, sei es, um ihn zu bestätigen oder um ihn zu widerlegen. Wenn eine Begegnung zwischen Theologie und

13. A. WELLMER: »Reason, Utopia, and the *Dialectic of enlightenment*«, in: *Habermas and Modernity*. Hrsg. u. eingel. v. R.J. BERNSTEIN. Cambridge/Massachussetts 1985, S. 47.

14. Der Satz »Alle Verdinglichung ist ein Vergessen« findet sich im Briefwechsel ADORNOS mit BENJAMIN (*ÜBW*, S. 159) und in den Vorarbeiten zu seiner HUSSERL-Studie (*GS* 20, S. 97), so daß man davon ausgehen kann, das Fragment ›Le prix du progès‹ ist von ADORNO geschrieben worden.

15. Vgl. J.B. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz [5]1992, S. 46.

16. A.a.O., S. 11.

moderner Vernunft noch möglich ist, die nicht bloß eine gegenseitige Bejahung der je eigenen Verblendung bedeutet, muß sie auf dem Weg der jeweiligen Selbstkritik geschehen, wobei diese Selbstkritik keine bloße Selbstbespiegelung sein darf, sondern sich in Konfrontation mit den historischen Erfahrungen vollziehen muß, die beide in ihren Wurzeln erschüttert haben. Die *Dialektik der Aufklärung* erspart der Theologie nicht die Auseinandersetzung mit den Aporien der Moderne, als hätte jene sozusagen für sie die Arbeit geleistet und könnte sie mit einer nun enthaupteten, ihrer Aporien überführten und geschwächten Moderne an der Seite ihr Geschäft ›so weiter‹ treiben. »Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht« (*ND*, S. 360).

Die Herausforderungen, denen sich ein aufklärungsverpflichtetes Denken konfrontiert sieht, sind dieselben, die heute die Theologie als ihre eigensten zu entdecken hat.[17] Denn es ist nicht so, als ob die Aporien der modernen Geschichtsphilosophie nicht auch die einer Theologie der Geschichte wären, um die sie nicht herumkommt, will sie nicht dem Mythos verfallen. Sie kann die Theodizeefrage nicht ausblenden, und diese zwingt sie dazu, dem Vergessen theologischen Denkens kritisch nachzugehen. Theologie muß sich im Diskurs artikulieren, hat sich selbst aber über die Vergeßlichkeit des diskursiven Denkens aufzuklären, will sie nicht dem Unrecht in der Geschichte Vorschub leisten und sich selbst ihre ureigensten Quellen zuschütten. Theologie hat sich der subjektiven Wende der Moderne zu stellen, um die Gottesfähigkeit des Menschen aufzuzeigen. Sie kann es aber nicht, ohne die geschichtliche (Selbst-)Gefährdung dieses Subjekts, ja die Hindernisse seiner Subjektwerdung überhaupt zu thematisieren. Dies kann sie nur leisten, wenn in der anamnetischen Struktur ihrer Gottesrede die Solidarität mit den Opfern der Geschichte verankert ist.

ADORNO hat die einzige Bestehensmöglichkeit der Theologie nach der Religionskritik der Aufklärung auf den Punkt gebracht:

»Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde, ohne apologetisch sich zu Verfügung zu stellen, wäre kein Argument — dessen Sphäre ist die antinomische schlechthin — sondern die Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre« (*ND*, S. 395).

Daß die Theologie diese Erfahrung heute vertreten kann, hat ADORNO bestritten.[18] Daß hier jedoch der Wahrheitsgehalt genannt worden ist, um den jedes heutige theologische Denken zu ringen hat, macht ADORNO zum unverzichtbaren Dialogpartner einer nachidealistischen Theologie, die die Selbstkritik nicht verlernen will, die also auch bereit ist, gegen sich selbst zu denken. Theologie und moderne Vernunft treffen sich nicht dort, wo sie sich stark und überlegen dünken, sondern dort, wo sie ihre vermeintliche Stärke als (Selbst-)Vergessenheit entlarven und jene ›*schwache* messianische Kraft‹ aus den Trümmern ihrer Geschichte zu bergen vermögen, die BENJAMIN auf seiner Flucht vor dem unaufhaltsamen Sieg der Hitler-Soldaten zu bewahren versuchte. Die hier vorgelegte Arbeit versteht sich als ein Beitrag zum theologischen Dialog mit den anamnetischen Ansätzen modernen Denkens, der die politische Theologie wesentlich geprägt hat.

Der Vorwurf, ADORNO sei in den Aporien der Geschichtsphilosophie und der totalen Ideologiekritik steckengeblieben und hätte in der Kunst als dem Anderen der Vernunft ein

17. Zu den Herausforderungen einer ›nachidealistischen‹ Theologie vgl. J.B. METZ: »Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie«, in: J. BAUER (Hg.): *Entwürfe der Theologie*. Graz/Wien/Köln 1985, S. 209-232.

18. »Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt.« (*ND*, S. 394).

Refugium gefunden (Kapitel I), bildet dann den geeigneten Ausgangspunkt der Reflexion, weil er zum einen drei wichtige Momente des Projekts ›Moderne‹ und ihrer Krise anspricht, an denen ADORNO seinen eigenen Denkansatz erarbeitet hat, und weil zum anderen dieser Vorwurf als Kontrastfolie das Singulare seiner Position deutlicher erscheinen läßt. Die darauf folgende, vor allem auf diesen drei Pfaden vorgenommene Darstellung der Krise der Moderne (Kapitel II) bezweckt keine bloße Kontextualisierung, die der Relativierung bzw. der historistischen Einordnung seiner Philosophie dienen könnte, sondern ist eine notwendige Erläuterung verschiedener Denkwege in der Moderne und ihrer Schwierigkeiten angesichts eines Denkens, das sich als *immanente* Kritik verstanden hat, das also nicht einen weiteren Denkansatz hinzufügen, sondern an der *Reflexion* des Gedachten beharren wollte, um das Bestehende zu sprengen (vgl. *APh*, S. 339f). Vor diesem Hintergrund soll die Genesis der Philosophie ADORNOs dargestellt werden (Kapitel III), da sich in seinen frühen Bemühungen, die Aporien des Projekts der Moderne kritisch zu durchleuchten, die anamnetische Struktur seines Denkens gebildet hat, dessen Wahrheitskriterium sich im Ausdruck des Leidens findet. Diese Bemühungen bedeuten einerseits einen Versuch, das Projekt der Moderne angesichts extremer (Selbst-)Gefährdung ideologiekritisch zu retten, und andererseits haben sie seine Wahrnehmung der Katastrophe, des Krieges und der fast totalen Vernichtung der europäischen Juden entschieden geprägt und sich für sein späteres Denken als maßgebend erwiesen. Daran knüpfen die theologischen und philosophischen Reflexionen an (Kapitel IV), die an ADORNO und mit ihm die Entwicklungslinien einer Selbstkritik der Theologie zu entwerfen versuchen. Hier werden jene Momente aus den Hauptwerken ADORNOs zur Darstellung kommen, die das Problemniveau einer nachidealistischen Theologie wesentlich definieren.

I.
Die Kritische Theorie in der ›Sackgasse‹ der Aporien der Moderne? Zu den postmodernen und kommunikationstheoretischen Alternativen

1. ADORNO gegen seine postmodernen Liebhaber verteidigt.[1]

In einer kleinen Studie über ADORNO bezeichnet LYOTARD seine Philosophie als ›theologisch‹: »Wie Marx betrachtet Adorno das Verschwinden der Subjektivität im Kapitalismus als Niederlage. Er kann diesen Pessimismus nur überwinden, indem er die Niederlage zum negativen Moment einer Dialektik der Emanzipation und der Eroberung der Kreativität macht. Diese Dialektik ist allerdings nicht weniger theologisch als der Verlust des schöpferischen Subjekts, sie ist die therapeutische Lösung im Rahmen einer Religion, hier die Religion der Geschichte.«[2] Das Paradox der Selbstzerstörung der Subjektivität ist für die postmodernen Diskurse keine schmerzhafte Erfahrung, sondern wird undialektisch umgedeutet und als positiv begrüßt. Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Autonomie der Kunst haben ausgedient, weil die Realität, die sie verbindlich im Sinne des Projekts der Moderne kritisch zu deuten versuchten, sie radikal dementiert hat. Die spät ansetzende Reklamierung des Grundgedankens der *Dialektik der Aufklärung* seitens der ›Postmoderne‹-Denker für ihre eigene Sache fällt mit der Neutralisierung ihrer kritischen Intention zusammen. Den vorgegebenen Rahmen dieser Rezeption bilden die anderwärtig sich

---

1. Von Liebhabern darf man insofern sprechen, als sie in ADORNO eine Vorwegnahme des postmodernen Denkens sehen: »Liest man *jetzt* und mit diesem Namen im Kopf Adorno, insbesondere Texte wie Ästhetische Theorie, die Negative Dialektik oder Minima Moralia, so gewahrt man, wie sehr er in seinem Denken das Postmoderne vorwegnahm, obschon er ihm oftmals zurückhaltend, wenn nicht ablehnend gegenüberstand« (J.-F. LYOTARD: *Grabmal des Intelektuellen*. Graz/Wien 1985, S. 87).

2. J.-F. LYOTARD: »Adorno come diavolo«, in: Ders.: *Intensitäten*. Berlin 1978, S. 35. Die hier nur andeutungsweise anzusprechenden Denkfäden des postmodernen Denkens beziehen sich vor allem auf J.-F. LYOTARD. Damit soll lediglich der Ansatz dieser Arbeit kontextualisiert und abgegrenzt werden. Diese Denkfäden werden anhand folgender Arbeiten LYOTARDs herausgearbeitet: *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*. Berlin 1982; »Das Erhabene und die Avantgarde«, in: *Merkur* 38, März (1984), S. 151-164; *Immaterialität und Postmoderne*. Berlin 1985; *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Graz/Wien 1986; »Das Schöne und das Erhabene. Gespräch mit Gérard Raulet« in: *Spuren* 17, No./Dez. (1986), S. 34-42, *Der Widerstreit*. München: Fink 1987. Zum Vergleich der ästhetischen Positionen LYOTARDs und ADORNOs vgl. A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a.M. 1985, S. 48ff. W. WELSCH: »Adornos Ästhetik des Erhabenen«, in: Ders.: *Ästhetisches Denken*. Stuttgart ²1991, S. 143ff.; W. REESE-SCHÄFER: »Adorno Lehrer Lyotards«, in: M. MAROTZKI - H. SÜNKER (Hg.): *Kritische Erziehungswissenschaft - Moderne — Postmoderne*. Weinheim 1992, S. 249-268. Zu einem Überblick über die Postmoderne-Diskussion vgl. W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1987; zur Bibliographie vgl. Ders. (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Mit Beiträgen v. J. BAUDRILLARD u.a. Weinheim 1988, S. 275-315.

speisende radikale Kritik der neuzeitlichen Vernunft, die diese mit Herrschaft identifiziert, und die Rede vom »Ende der Geschichte«, die diese in ein unendliches Spiel von Begierden und sie artikulierenden Erzählungen auflöst. Statt die Lage des fortgeschrittenen Kapitalismus als geschichtliches Ergebnis einer Dialektik zu sehen, die deshalb zur Geschichte und Dialektik weiter verpflichtet, sanktioniert man diese Lage. Die ›Postmoderne‹-Denker betonen den Bruch mit der industriellen Gesellschaft: Wissen statt Technik, Simulation statt Materialität usw. sind Stichwörter zur Charakterisierung der neuen Situation und gleichzeitig zur Begründung, warum Ideologiekritik hier nicht weiterhilft. Die Konsequenz aus der funktionalen Hyperbestimmung der sozialen Strukturen, aus der Aufhebung des Wirklichen in der autoreferenziellen Simulation, aus der Symbiose von Gebrauchs- und Tauschwert, aus der Enthistorisierung der gesellschaftlichen Prozesse ist die Notwendigkeit, sich von der kulturellen Moderne mit seinen großen Erzählungen als von einem unbrauchbaren Interpretationsmodell für die neue Realität zu verabschieden und den Eintritt in eine neue Kultur des absoluten Eklektizismus oder der Heteromorphie der Sprachspiele zu begrüßen.

Ohne Zweifel haben die geschichtlichen und gesellschaftlichen Vorkommnisse, die ökonomischen Krisen, die Transformationen der Machtstrukturen, die massenmediale Vermittlung der Realitätswahrnehmung usw. in unserem Jahrhundert die Grunddiskurse der Moderne erschüttert. Falsch wäre jedoch die tiefe Krisis der kulturellen Moderne mit den Ursachen zu verwechseln, die sie provozieren, denn dies versperrt die Einsicht in die durch alle Verwandlungen des kapitalistischen Systems sich erhaltende Kontinuität, der nur dialektisch beizukommen ist. Wer z.B. Zerfall nicht in seinem dialektischen Verhältnis zum Fortschritt analysiert, kann ihn als Disqualifizierung der ›Idee‹ des Fortschritts und des mit ihr verbundenen Emanzipationsprojekts interpretieren, diesen Zerfall also hinnehmen und sich in ihm einrichten, ohne wahrzunehmen, wie sehr er immer die andere Seite eines real-historischen Prozesses gewesen ist, der nur an der für den Kapitalismus wesentlichen Dialektik von Fortschritt und Zerfall zu erschließen ist. Das bedeutet, weder der geschichtsphilosophischen Idee des Fortschritts naiv-affirmativ zu erliegen noch sie für irrelevant zu erklären. Statt die Krise dieser Idee und die darunterliegende Erfahrung der Aufhebung linearer Zeitstruktur im fortgeschrittenen Kapitalismus jedoch unhistorisch zur ›Posthistoire‹ zu verabsolutieren, von der nichts Neues zu erwarten ist, müßte man sie als Epiphänomen enträtseln, das seine Wurzeln im Prozeß der kapitalistischen Modernisierung selber hat, dessen durch ihn selbst verursachte Leiden bis zur industriellen Massenvernichtung jede Abfindung mit dem immer noch real unterdrückenden Bestehenden verbietet.

Im selben Sinn könnte man von der Problematik der Ideologiekritik sprechen, wenn die Symbiose von Realität und Ideologie als Grund für die Hinnahme der Herrschaft der unhinterfragbaren Illusion erklärt wird. Die Verwischung der Unterschiede zwischen Kritik und Rhetorik, die sich die Entwaffnung des Denkens zum Progamm macht und die punktualen Solidaritätsverträge unter Singularitäten feiert, verkennt, wie sehr dem Singularen die Male seiner Zurüstung durch das abstrakte Allgemeine geprägt sind, Male, die erst negativ die Macht des immer noch herrschenden Einerlei erkennen ließen. Nicht die Herrschaft der Vernunft ist es, die in letzter Instanz das Nichtidentische und die Differenz unterdrückt, sondern die direkte Gewalt der Macht, die sich im Identitätsdenken durchsetzt. Die Schwierigkeiten, die der mit dem Zerfall der westlichen Arbeiterbewegung vollzogene Bruch von Theorie und Praxis der Ideologiekritik bereitet, sind nicht zu leugnen. Die Erschöpfung der ›Metakritiken‹ ist gleichermaßen offensichtlich. Diese qualitative Zuspitzung der Undurchschaubarkeit der Ideologie verlangt jedoch nicht nach ihrer Sanktionierung, sondern nach Bemühungen, die abstrakte Identität immanent an ihren Widersprüchen — und das heißt auch am Leid ihrer Opfer — ihrer Risse und ihrer Falschheit zu überführen, ohne auf ohnmächtige Metadiskurse zu rekurrieren. Es kommt nicht darauf an, die Pluralität affirmativ als existent zu postulieren, sondern die Vormacht der abstrakten Totalität zu brechen.

Der Verfall des autonomen Kunstwerks der bürgerlichen Ästhetik, der von den avantgardistischen Bewegungen aufgenommen und gegen die Institution Kunst gewendet wird, verwandelt sich unter dem postmodernen Denken in eine affirmative Ästhetik exoterischer Massenkultur und esoterischer Avantgarde, die gleichermaßen als permanente Eruption polymorpher Energetik gesehen wird. Die programmatisch angestrebte Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis seitens der Avantgardebewegungen hat sich durch eine allgemeine Ästhetisierung des Gesellschaftslebens verwirklicht; die Realität selbst, sagen die ›Postmoderne‹-Denker, konstituiert sich wesentlich ästhetisch. Ästhetik hat somit prinzipiell mit Erfahrung und Wahrnehmung zu tun, und die Kunst ist ein experimentelles Feld neuer Entregelung und Einübung in die Pluralität. Das Fragmentarische, Disparate und Dissonante haben keine Ausdrucksfunktion für ein wie auch immer in Geschichte verwikkeltes Subjekt, sondern sind Destabilisierungselemente aller Repräsentation. Die Kunst als Ort der Erfahrung des nicht begrifflich erfaßbaren Singularen tritt sozusagen das Erbe der gescheiterten Vernunft an. Kein Wahrheitsanspruch wird damit erhoben, sondern es wird der Verweis der Kunst auf das Nicht-Darstellbare hervorgehoben: die in den mannigfältigen Sprachspielen sich artikulierenden Intensitäten. Unter dem Begriff des Erhabenen als des ambivalenten Gefühls von Lust und Unlust versucht man diese Intensitäten zu erfassen. Die Kunst der Avantgarde ist nach diesem Verständnis weder repräsentativ noch schön; aus ihr kann man auch keine ethischen Implikationen herauslesen, sondern nur eine Intensivierung des Gefühls- und Begriffsvermögens erwarten: das ist die Erfahrung des Erhabenen. Diese Intensivierung integriert sich jedoch in keinen Emanzipationsprozeß, denn dieser würde nur terroristische Züge tragen; vielmehr entspringt sie einem permanenten Brechen mit vorgegebenen Regeln. So erlaubt die Kunst die Darstellung des Undarstellbaren, des Absoluten als der Unendlichkeit der Ereignisse, als der Grenze aller Absolutheitsanmaßungen. Die Unterbrechung der Aktivität des Geistes bedeutet die unmittelbare Erfahrung der Präsenz, d.h. daß ›etwas da ist‹ vor aller Bedeutung. Es geht also um die vordiskursive Erfahrung des Seins. Die ›Satz-Ereignisse‹ innerhalb bestimmter Sprachspiele lassen sich nicht wieder diskursiv einholen, sondern signalisieren den Bruch, an dem das Schweigen und die Kunst ihren Platz finden.

Die Frage ist, ob der Verfall des autonomen Kunstwerks nur als Verfall der Repräsentation und nicht darüber hinaus auch als Signatur des gesellschaftlichen Prozesses gesehen werden muß und von daher als in der Dialektik der Modernisierung verwickelt. Dissonanz und Fragment würden so eine soziale Valenz gewinnen, und zwar nicht als unmittelbares Vehikel einer entregelten Energetik, die so entregelt in der Tat nicht ist, sondern als nicht repräsentative Aufnahme im eigenen Medium der gesellschaftlichen Antinomien. Kunst wäre so von der Wahrheitsfrage nicht zu trennen: sie besäße Erkenntnischarakter, denn der Primat der Form über den Inhalt in der nicht-repräsentativen Kunst bedeutet nicht automatisch das Verschwinden jeglichen Wahrheitsinhalts. Alle Form in der Kunst ist sedimentierter Inhalt. Von daher ist sie kein Ersatz für den Begriff, sondern selbst auf philosophische Interpretation angewiesen. Außerdem wäre die Entwicklung der Avantgarden kritisch zu überprüfen und nicht affirmativ hinzunehmen. Kunst ist nicht das Andere der autoritären Vernunft, sondern unterliegt derselben Dialektik der Aufklärung. Nur indem sie sich am Stand ihres Materials dieser Dialektik bewußt wird und sie ausdrückt, kann sie sich gegen die Gewalt der tendenziellen Totalität wenden, und d.h. sich gegen sich selbst wenden, um am Rande ihrer eigenen Unmöglichkeit die Widersprüche der Gesellschaft auszudrücken und gegen sie zu protestieren. Erst so könnte sie Erinnerung des Leidens des

Singularen sein, ohne dies Singulare ideologisch als gelungen darzustellen, und Chiffre der Versöhnung, ohne diese als positiv darstellbar zu ideologisieren. Darüber hinaus ist die Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis auch auf ihren aporetischen Charakter hin zu überprüfen, will sie nicht in der falschen Unmittelbarkeit der Kulturindustrie oder in einer Ästhetisierung des Lebens faschistischer Prägung enden. Solange die Gesellschaft vom Tauschprinzip geprägt bleibt, so lange gilt es an der Dialektik von Schein und Kritik in der Kunst zu arbeiten.

Aus diesen Gründen soll in dieser Abhandlung die Aktualität von ADORNOs Auseinandersetzung mit der Krise der Moderne gegen die Einwände der ›Postmoderne‹-Denker überprüft und verteidigt werden, und zwar in bezug auf die drei genannten Felder: Geschichte, Ideologie und Kunst.

2. HABERMAS und die ›kommunikative Wende‹ gegen die Kritische Theorie.

Nicht weniger als für die ›Postmoderne‹-Denker bedeutet die *Dialektik der Aufklärung* für den herausragenden Verfechter des ›unvollendeten‹ Projekts der Moderne, HABERMAS, einen vielleicht nicht gewollten, aus ihren Prämissen jedoch nicht zu vermeidenden Bruch mit diesem Projekt.[3] In ihr seien die kritischen Potentiale der kulturellen Moderne — die Selbstreflexion der Wissenschaften, die universalistische Grundlage sowohl des in den bürgerlichen Institutionen und der bürgerlichen Individualität verkörperten Rechts als auch der Moral, die in avantgardistischer Kunst sich artikulierende sprengende Kraft ästhetischer Grunderfahrungen usw. — dermaßen angezweifelt worden, daß der Versuch, das Projekt der kulturellen Moderne durch seine radikale Kritik zu retten, in eine ›Sackgasse‹ geführt habe. Für HABERMAS besteht das Projekt der Moderne darin, »die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen.«[4] Diese Bereiche der kulturellen Moderne gehen nicht nur durch zunehmende Ausdifferenzierung stets auseinander, sondern sind einem Prozeß der institutionell vermittelten Rationalisierung unterworfen, die sie von lebensweltlichen Kontexten abkoppelt. Abkoppelung und Ausdifferenzierung führen zum Sinnverlust der Alltagspraxis und zu Krisen in den

3. Zu J. HABERMAS' Selbstabgrenzung von der früheren Gestalt der kritischen Theorie vgl. vor allem Ders.: *ThkH* I, S. 489ff. u. II, S. 555ff; »Dialektik der Rationalisierung«, in: A.a.O., S. 167ff; *PhDM*, S. 130ff. Zum Verhältnis zwischen der ›alten‹ und der ›neuen‹ Kritischen Theorie vgl. u.a. A. WELLMER: »Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur „sprachanalytischen Wende" der Kritischen Theorie«, in: *Theorien des Historischen Materialismus*. Hrsg. U. JAEGGI u. A. HONNETH. Frankfurt a.M. 1977, S. 465-500; Ders: »Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*« in: A.a.O., S. 35-66; A. HONNETH: »Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie«, in: *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Hrsg. v. W. BONß u. A. HONNETH. Frankfurt a.M. 1982, S. 87-126; G. KIMMERLE: *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*. Tübingen 1986; G. BOLTE (Hg.): *Unkritische Theorie: Gegen Habermas*. Beitr. v. H.-E. SCHILLER u.a. Lüneburg 1989; F. LÖVENICH: *Paradigmenwechsel: über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*. Würzburg 1990; P. MORITZ: *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas*. Lüneburg 1992; C. RADEMACHER: *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*. Lüneburg 1993. Weitere Literatur zur Geschichte der Kritischen Theorie und zum Problem ihrer Brüche bzw. Phasen wird im Laufe der Arbeit besprochen.

4. J. HABERMAS: »Die Moderne - ein unvollendetes Projekt«, in: *Kleine politische Schriften I-V*. Frankfurt a.M. 1981, S. 453.

jeweiligen Kultursphären, Krisen, die das Projekt der Moderne in Gefahr bringen, die aber nicht dadurch überwunden werden können, daß man eine Sphäre als alleinigen Träger des Projekts erklärt oder ihre unvermeidliche Rationalisierung rückgängig zu machen versucht.

Für HABERMAS ist eine »nachträgliche Integration von Inhalten«[5] der verschiedenen Kultursphären der Moderne nicht mehr möglich. Große Gefahr sieht er deshalb in einem überwuchernden Exklusivitätsanspruch seitens einer Sphäre, der nur terroristische Züge annehmen würde (vgl. *ThkH* I, S. 329). Er plädiert für ein noch für möglich gehaltenes zwangloses Zusammenspiel der Sphären und eine gegenseitige Offenheit zwischen Expertenkultur und Lebenswelt, die den kritischen Potentialen der Moderne Geltung verschaffen kann, denn Rationalisierung der Kultursphären bedeutet vor allem die Möglichkeit der kritischen Argumentation und der diskursiven Erhebung von lebensweltlichen Erfahrungen (vgl. *PhDM*, S. 393ff). Diese durch alle Krisen hindurch doch harmonische Auffassung der kulturellen Moderne wird jedoch von den Übergriffen des ökonomischen und bürokratischen Systems getrübt. »Eine differenzierte Rückkoppelung der modernen Kultur mit einer auf vitale Überlieferung angewiesenen, durch bloßen Traditionalismus aber verarmten Alltagpraxis wird freilich nur gelingen, wenn *auch* die gesellschaftliche Modernisierung in *andere* nichtkapitalistische Bahnen gelenkt werden kann, wenn die Lebenswelt aus sich Institutionen entwickeln kann, die die systemische Eigendynamik des wirtschaftlichen und des administrativen Handlungssystems begrenzt«.[6] Dem Aufweis dieser Möglichkeit gilt die Theorie des kommunikativen Handelns.

Die Aporien der ›alten‹ Kritischen Theorie und ihre Gründe

Der Begriff des Projekts der Moderne, den die ›alte‹ Kritische Theorie in den 30er Jahren vertrat, war nach HABERMAS geschichtsphilosophisch und ideologiekritisch fundiert und mit einem sozialwissenschaftlichen Forschungsprogramm gekoppelt. Dieses Programm wollte einen Beitrag zur Erforschung der Hindernisse einer praktisch-revolutionären Einlösung des emanzipatorischen Potentials der bürgerlichen Gesellschaft leisten im Rahmen der durch den sogenannten westlichen Marxismus (G. LUKÁCS) erarbeiteten Fragestellung. Seine Verdinglichungstheorie einerseits, die die MARXsche Warenanalyse und die WEBERsche Rationalisierungstheorie zusammengeführt hatte, und seine Klassenbewußtseinstheorie andererseits, die geschichtsmetaphysisch einen Ausweg aus der Verdinglichung neu zu begründen versucht hatte, bildeten die Problemfelder des sozialwissenschaftlich interdisziplinär angelegten und sozialphilosophisch begründeten Forschungsprogramms der Kritischen Theorie.

Das Mißlingen der Revolution in Westeuropa, die Stalinisierung der kommunistischen Gesellschaft in der UdSSR, die Niederlage der Arbeiterbewegung unter dem Faschismus, die Integration der Massen durch die amerikanische Kulturindustrie machten zusammen mit den schwierigen Forschungsbedingungen der Emigration die Durchführung des Programms immer problematischer. Die sozialphilosophisch-theoretischen Ansprüche und die geschichts-gesellschaftlichen Bedingungen dieses Programms klafften zunehmend auseinander. Ein Bruch unter diesen Prämissen war abzusehen. Statt eine neue philosophische Grundlage der sozialwissenschaftlichen Forschung zu suchen, bahnte sich nach HABERMAS unter dem Einfluß von BENJAMINs ›Geschichtsphilosophischen Thesen‹ ein

5. Ders.: »Entgegnung«, in: A. HONNETH u. H. JOAS (Hgg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M. ²1988, S. 340.

6. Ders.: »Die Moderne - ein unvollendetes Projekt«, a.a.O., S. 462.

»Rückzug ins Spekulative, de[r] Übergang zu einer tief pessimistischen und zugleich attentistischen, aufs Überwintern angelegten Geschichtsphilosophie« an.[7] Die *Dialektik der Aufklärung* habe diesen Bruch besiegelt und habe den Abschied von den politisch-ökonomischen Kategorien des Historischen Materialismus und die Hinwendung zu einer negativen Geschichtsphilosophie bedeutet, deren zentrales Anliegen die Kritik der instrumentellen Vernunft sei, Kritik, bei der nicht mehr MARX, sondern NIETZSCHE den Weg weist.

HABERMAS' ›Rekonstruktion‹ ad usum delphini der Frühphase der Kritischen Theorie zwingt diese in das Prokrustesbett seiner vor allem an M. WEBER erarbeiteten, in Tabellen und Schemata verliebten Theorie der Rationalität, die eine säuberliche Trennung von Sinnverlust verursachender *kultureller* und Freiheitsverlust verursachender *gesellschaftlicher* Rationalisierung vollzieht. LUKÁCS' Theorie der Verdinglichung dient HABERMAS als Bindeglied, um den aporetischen Charakter der Vernunftkritik HORKHEIMERs und ADORNOs zu dokumentieren. Diese Theorie habe die der Warenform zugrundeliegende formal-instrumentelle Rationalität universalisiert, so daß sie alle lebensweltlichen Kontexte darunter subsumiert und Verdinglichung und Rationalisierung als zwei Seiten derselben Medaille identifiziert. In dieser Vermengung von den Bereichen ›Arbeit‹ und ›Interaktion‹ liegt nach HABERMAS der Grund aller Aporien, denen die Kritische Theorie erlegen ist. LUKÁCS sah trotz allem die Möglichkeit sowohl einer theoretischen als auch praktischen Kritik dieser Rationalität: in der hegelmarxistisch rekonstruierten dialektischen Methode. Kritik wurde jedoch nur um den Preis des Rückgriffs auf eine Theorie aufrechterhalten, die sich der Totalität mächtig dünkt, geschichtsmetaphysisch fundiert ist und die revolutionäre Praxis unzulässigerweise in einer Theorie der Partei vorwegnimmt.

Angesichts dieser Restauration vom HEGELschen Geschichtsobjektivismus und der o.g. historischen Ereignisse — meint HABERMAS — »sehen sich Horkheimer und Adorno genötigt, die Fundamente der Verdinglichungskritik tiefer zu legen und die instrumentelle Vernunft zu einer Kategorie des weltgeschichtlichen Zivilisationsprozesses im ganzen zu erweitern, d.h. den Prozeß der Verdinglichung hinter den kapitalistischen Anfang der Moderne zurück in die Anfänge der Menschwerdung hinein zu verlängern« (*ThkH* I, S. 498). Weil HORKHEIMER und ADORNO den dialektisch-objektiven Idealismus als Fortsetzung des Identitätsdenkens unter dem verdinglichten Bewußtsein subsumiert und die restlose Rationalisierung noch mehr als LUKÁCS verschärft hätten, bliebe ihnen nichts anderes übrig, als das identifizierende Denken zu universalisieren und die instrumentelle, an Tauschabstraktion sich manifestierende formale Rationalität als eine Gestalt dieses Denkens zu interpretieren. Dies bedeutet eine »idealistische Rückübersetzung des Verdinglichungsbegriffs in den Kontext der Bewußtseinsphilosophie« (*ThkH* I, S. 507). Damit ist das Wort gefallen, das alles erklärt. Der bewußtseinsphilosophische Rahmen zwingt dazu, (instrumentelle) Vernunft ausschließlich unter der Subjekt-Objektbeziehung zu begreifen und damit die Verdinglichung in doppelter Weise — zeitlich und sachlich — zu generalisieren. Die subjektsphilosophische Auffassung der Beziehung zwischen Geist und Natur — sowohl unter dem Begriff der Beherrschung als auch unter dem der Versöhnung — muß im Maßlosen enden. Das einzige, was sich dem Banne der instrumentell-identifizierenden Vernunft entzieht, wird HABERMAS zufolge im *mimetischen* Verhalten lokalisiert, das an einen gewaltfreien Austausch des Subjekts mit der Natur erinnert. »Aufgabe der Kritik ist

7. Ders.: »Nachwort« zu M. HORKHEIMER u. TH. W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M. 1986, S. 280. HABERMAS übersieht die Tatsache, daß das wichtigste und wohl aufwendigste empirische Forschungsprojekt, die Untersuchung der ›Authoritarian Personality‹, gerade in den 40er Jahren durchgeführt wurde und der angeblich empiriefremde ADORNO als der einzige der großen Figuren der sog. ›Frankfurter Schule‹ als Autor maßgeblich daran beteiligt war.

es, bis ins Denken selbst hinein Herrschaft als unversöhnte Natur zu erkennen. Aber selbst wenn das Denken der Idee der Versöhnung mächtig wäre, diese sich nicht von außen geben lassen müßte, wie sollte es diskursiv, in seinem eigenen Element und nicht bloß intuitiv, in stummem „Eingedenken", die mimetischen Impulse in Einsichten verwandeln, wenn doch Denken stets identifizierendes Denken ist [...]?« (*ThkH* I, S. 514).

Aus dieser Perspektive interpretiert HABERMAS die *Dialektik der Aufklärung* als negative Geschichtsphilosophie, die sich Aussagen über das Ganze der Geschichte erlaubt und diese mit einem Prozeß identifiziert, der *vom Anfang bis zum heutigen Tag* durch die instrumentelle, auf wild gewordene Selbsterhaltung eingeschworene Vernunft beherrscht ist. Weder Wissenschaft noch Recht, weder Moral noch Kunst entziehen sich diesem Prozeß, so daß »dem vernünftigen Gehalt der kulturellen Moderne, der in den bürgerlichen Idealen festgehalten (und mit ihnen auch instrumentalisiert) worden ist« (*PhDM*, S. 137f), keine kritische Kraft mehr abgewonnen werden kann. HABERMAS scheint nicht die Auseinandersetzung HORKHEIMERs mit der idealistischen Geschichtsphilosphie, mit dem Historismus und dem LUKÁCSschen Totalitätsbegriff zu berücksichtigen, was vielleicht andere hermeneutische Schlüssel zur Interpretation der *Dialektik der Aufklärung* hätte beisteuern können. Dasselbe kann man sagen in bezug auf ADORNOs Absage an alles Totalitätsdenken in seiner Antrittsvorlesung oder auf seinen originären Geschichtsbegriff in der Idee der Naturgeschichte, die nicht bloß den Zerfall der Zivilisation thematisiert.

Das Problem, vor das HORKHEIMER und ADORNO sich gestellt sahen, war: wie kann man innerhalb der Tradition des Historischen Materialismus eine Kritik am Fortschrittsoptimismus, d.h. auch an ideologischen Motiven dieser Tradition selbst üben, ohne dem Kulturpessimismus das Wort zu reden. Dies war umso schwieriger, als die Kritik der Geschichtsphilosophie und der Idee des Fortschritts sich vor allem in der Hand konservativer Denker befand. Sie wollten ›die Besinnung auf das Destruktive des Fortschritts nicht seinen Feinden überlassen‹.[8]

HABERMAS besteht darauf, WEBER und NIETZSCHE als Hauptinspirationsquelle von ADORNOs und HORKHEIMERs Vernunftkritik festzumachen. Der Begriff der *Entzauberung* als Charakterisierung des Aufklärungsprozesses geht eindeutig auf WEBER zurück. Trotzdem kann man die These vom Rückfall der Aufklärung in Mythologie nicht auf eine Version von WEBERs These über die Auferstehung der alten Götter in durchrationalisierter Welt reduzieren. Diese geläufige Gleichsetzung kann für sie keinen expliziten Textverweis aufweisen. Zumindest sollte man auch K. MARX als wichtige Inspirationsquelle in Erwägung ziehen, der, um den Fetischismus der Ware zu erklären, auf eine Analogie mit der ›Nebelregion der religiösen Welt‹ zurückgreift: Verdinglichung und Verzauberung sind zwei Seiten desselben Phänomens. Es geht also nicht um eine irreduktible Ausdifferenzierung von Wertsphären (Polytheismus) oder um die rationale Unbegründbarkeit der Wertschätzungen bzw. -setzungen, sondern um den mythischen Charakter der instrumentellen Vernunft und mit ihr der Moderne selbst. Was jedenfalls ADORNO angeht, sind diesbezüg-

8. Vgl. *DA*, S. 13. Ihre Distanz zur Kulturkritik wird nicht nur im Vorwort ausdrücklich erwähnt, sondern im Text verschiedentlich bestätigt. Eine Kostprobe: »Nietzsche, Gauguin, George, Klages erkannten die namenlose Dummheit, die das Resultat des Fortschritts ist. Aber sie zogen den falschen Schluß. Sie denunzierten nicht das Unrecht, wie es ist, sondern verklärten das Unrecht, wie es war. Die Abkehr von der Mechanisierung wurde zum Schmuck der industriellen Massenkultur, die der edlen Geste nicht entraten kann« (a.a.O., S. 267). Jeder Versuch einer Assimilierung der Position HORKHEIMERs und ADORNOs an jene NIETZSCHEs und KLAGES' muß den dialektischen Charakter dieser Beziehung ignorieren. Das kann man jedoch nur, wenn man isolierte Formulierungen und nicht die Bewegung des Denkens gelten läßt (vgl. A. HONNETH: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M. 1986, S. 54, Anm. 25; A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, a.a.O., S. 11).

lich mit Sicherheit BENJAMIN und seine surrealistischen Begriffsanleihen einflußreicher als M. WEBER. Es geht ihm darum, die Verblendung der Fortschrittsideologie aufzudecken, die sich in den unzähligen Versionen der Dreistadien-Lehre in der ganzen Moderne von COMTE bis HABERMAS ausdrückt, ohne dabei eine Rehabilitierung des Mythos zu betreiben. Dem modernen Selbstverständnis der Abgrenzung vom Mythos soll das Mythische des kapitalistischen Tausches und des idealistischen Identitätsdenkens sowie des wissenschaftlichen Positivismus provokativ gegenübergestellt werden, um jene Verblendung sichtbar zu machen.

Das Problem der Selbstbezogenheit der Ideologiekritik ist gewiß schwieriger zu behandeln. HABERMAS unterscheidet zwischen Ideologiekritik im traditionellen Sinn und einer Ideologiekritik sozusagen zweiten Grades. Während der erste Typ den Anspruch der bürgerlichen Ideale auf universelle Geltung zwecks der Kritik ihrer *Vermischung* mit Macht gegen jene selbst wendet und so ihr Venunftpotential voraussetzt und bestätigt, wird der Ideologieverdacht im zweiten Typ *total*, wendet sich gegen die Ideologiekritik selbst und erliegt so einem »performativen Widerspruch« (*PhDM*, S. 145).[9] HORKHEIMER und ADORNO hätten sich dem zweiten Typ von Kritik verschrieben, Herrschaft und Vernunft identifiziert und — so HABERMAS — der Kritik ihre Basis genommen. Nun ist NIETZSCHE und seine überbietende Kritik der Ideologiekritik das Modell, dem die *Dialektik der Aufklärung* folgt.[10] HABERMAS weist auch auf die Unterschiede hin und spricht von einer zwiespältigen Einstellung zu NIETZSCHE, die sich vor allem an den verschiedenen Konse-

9. Zur Kritik des performativen Widerspruchs vgl. A. GARCÍA DÜTTMANN: *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*. Frankfurt a.M. 1991, S. 88ff. GARCÍA DÜTTMANN geht von einem irreduktiblen performativen Widerspruch des Denkens aus, der insofern durch die Figur der traditionellen Skeptizismuskritik der Diskursphilosophie nicht getroffen wird, als er erst Denken und Handeln ermöglicht. »Es handelt sich um einen ursprünglichen performativen Widerspruch, um die Unauflösbarkeit der Verschlingung von Mythos und Aufklärung, in der die Möglichkeit von Aufklärung zu suchen ist« (S. 90).

10. Daß es sich bei ADORNO nicht um eine Gefolgschaft gegenüber NIETZSCHE handelt, sondern dieser eine Herausforderung für ihn, wie übrigens auch für HABERMAS, ist, hat J. FRÜCHTL (»Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas«, *Nietzsche-Studien* 19 (1990), S. 430-461) gezeigt. Zum Zusammenhang NIETZSCHE-Kritische Theorie vgl. weiter P. PÜTZ: »Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie«, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), S. 175-191; R.K. MAURER: »Nietzsche und die Kritische Theorie« mit anschließender Diskussion, in: *Nietzsche-Studien* 10/11 (1981/82), S. 35-79. Entschieden bestreitet V. GERHARDT in dieser Diskussion den Einfluß NIETZSCHES auf Adorno: »Die immer variierte Absage an Macht und Herrschaft bringt ihn in diametralen Gegensatz zur Lehre vom Willen zur Macht; seine Insistenz auf Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit zeigt keine Spur des Gedankens der ewigen Wiederkunft; seine Suche nach dem Wahrheitsgehalt des Kunstwerkes scheint von Nietzsches Wahrheitskritik unberührt; seine metaphysische Koketterie mit der Verzweiflung hat vom amor fati nichts angenommen; das Beharren auf der utopischen Idee der Versöhnung kann ich ebenfalls nur als Gegenposition zu Nietzsches These über den notwendigen Zusammenhang von Leid und Lust verstehen« (a.a.O., S. 67). Vielleicht verkennt hier GERHARDT, inwieweit wichtige Aspekte des Denkens NIETZSCHES doch ADORNO zur Diagnose der Moderne gedient haben. Aber er stellt auf jeden Fall die Unterschiede prägnant dar. N. RATH hat ausführlicher das komplexe und vielseitige Verhältnis ADORNOS und HORKHEIMERS zu NIETZSCHES Denken herausgearbeitet und dabei gezeigt, daß diese Vielseitigkeit, vielleicht auch die Widersprüchlichkeit dieses Verhältnisses nicht unbedingt zum Nachteil der Kritischen Theorie werden muß. Vgl. N. RATH: »Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos«, in: *Vierzig Jahre Flaschenpost: ›Dialektik der Aufklärung‹ 1947 bis 1987*. Hrsg. v. W.v. REIJEN u. G. SCHMID NOERR. Frankfurt a.M. 1987, S. 73-110. In sechs Schritten faßt er ADORNOS Argumentation in bezug auf NIETZSCHE und stellt den Unterschied zu HABERMAS fest: »1. Nietzsche ist der konsequenteste Aufklärer. 2. Pure Konsequenz genügt nicht; Nietzsches Selbstreflexion von Aufklärung bleibt undialektisch; er läßt Widersprüche unentfaltet stehen. 3. Darum läßt sich sagen: er verübt Gewaltstreiche des Gedankens; sein Ästhetizismus bleibt paradox.— Bis hierher geht die Nietzsche-Kritik von Habermas mit der seines Lehrers zusammen; die nächsten Schritte aber macht Habermas nicht mehr mit: 4. Nietzsche ist darum nicht einfach abzulehnen, noch seine Widersprüche drücken Wahrheit aus, die in dialektischer Ideologiekritik lesbar werden. 5. Die Erkenntnis, die sich aus einer solchen Lektüre Nietzsches gewinnen läßt, besagt: es gibt keine Wahrheit ohne ein Scheinmoment. [...]. 6. Kunst ist Wahrheit, die den Scheincharakter aller Wahrheit offenlegt; entsprechend hat Nietzsche den Scheincharakter aller metaphysischen ›Wahrheit‹ aufgedeckt« (a.a.O., S. 99f).

quenzen — Theorie der Macht bei diesem und bestimmter Negation bei jenen — zeige, die sie aus derselben Verlegenheit einer sich selbst angreifenden Kritik ziehen, was aber nichts daran ändern würde, daß der Weg zur Erkenntnis der Vernunftpotentiale der kulturellen Moderne HORKHEIMER und ADORNO versperrt geblieben sei. Hierbei verkennt HABERMAS völlig die Unterschiede zwischen HORKHEIMER und MARCUSE einerseits und ADORNO andererseits. Er expliziert anhand von MARCUSES »Philosophie und Kritische Theorie« den geschichtsphilosophisch fundierten Begriff ›immanenter Kritik‹, den angeblich alle drei im selben Sinne vertreten haben und der zur einer ausweglosen Radikalisierung geführt habe (*ThkH* II, S. 559ff.). Wie sich in dieser Arbeit zeigen wird, trifft diese Interpretation nicht zu.

Darüber hinaus führt HABERMAS ›zeitgeschichtliche und psychologische‹ Motive für die Radikalisierung der Kritik an. Er glaubt, das historische Scheitern bzw. die Entmachtung der emanzipatorischen Arbeiterbewegung, die die befreiende Bedeutung der Ideologiekritik im Historischen Materialismus begründete, durch das Zusammenspiel von sprachanthropologischer Begründung der Kritik und emanzipatorischem Potential der neuen Protestbewegung wettmachen zu können. Konsequent will er den zeitgeschichtlichen Motiven der Radikalisierung der Kritik nur dann einen Erklärungswert beimessen, wenn »sie Hinweise auf ein systematisches Motiv enthalten« (*PhDM*, S. 142). Aber gerade dies ist, was ADORNO bestreitet. In seiner »Idee der Naturgeschichte« hatte er sich gegen den Versuch HEIDEGGERS gewehrt, die historische Faktizität in einer ontologischen Struktur aufzuheben. Die Argumente, die ADORNO diesbezüglich in seiner Antrittsvorlesung vorträgt, scheinen aus der heutigen Perspektive, als wären sie gegen HABERMAS geschrieben:

»Philosophie aber, die die Annahme der Autonomie nicht mehr macht; die nicht mehr die Wirklichkeit in der ratio begründet glaubt, sondern stets und stets die Durchbrechung der autonom-rationalen Gesetzgebung durch ein Sein annimmt, das ihr nicht adäquat und nicht als Totalität rational zu entwerfen ist, wird den Weg zu den rationalen Voraussetzungen nicht zu Ende gehen, sondern dort stehen bleiben, wo irreduktible Wirklichkeit einbricht; begibt sie sich weiter in die Region der Voraussetzungen, so wird sie diese allein formal und um den Preis jener Wirklichkeit erlangen können, in welcher ihre eigentlichen Aufgaben gelegen sind. Der Einbruch des Irreduktiblen aber vollzieht sich konkret geschichtlich und darum gebietet Geschichte der Denkbewegung zu den Voraussetzungen hin halt« (*APh*, S. 343).

Der systematische Impuls HABERMAS' läuft Gefahr, auf historische Unberührtheit hinauszulaufen, eine Unberührtheit, die angesichts von Auschwitz in der gesuchten Tiefe mit der Kälte der instrumentellen Vernunft kommuniziert. HORKHEIMER und ADORNO hätten — so meint er — die Gründe erwägen sollen, die an der Vernunftskepsis selber zweifeln lassen. »Auf diesem Wege hätten sich die normativen Grundlagen der Kritischen Gesellschaftstheorie vielleicht so tief legen lassen, daß sie von einer Dekomposition der bürgerlichen Kultur, wie sie sich damals in Deutschland vor aller Augen vollzogen hat, nicht berührt worden wäre« (*PhDM*, S. 156). Angesichts der Ereignisse, deren sie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts Zeugen sein mußten, war ihr erstes Anliegen — im Gegensatz zu HABERMAS — nicht die Begründung der Theorie, sondern das Erfassen des Unfaßbaren. Sie waren dadurch zu einer Gratwanderung gezwungen, deren Wahrheitsgehalt aufs engste mit ihrem geschichtlichen Erfahrungsgehalt zusammenhängt.[11] Auschwitz weist auf eine

11. In seinem Einwand, HORKHEIMER und ADORNO verfallen in einen performativen Widerspruch, befindet sich HABERMAS in Begleitung unzähliger Autoren, die auch diesen Widerspruch ›entdeckt‹ haben. »Doch dieser Einwand« — sieht TH. MIRBACH richtig — »glättet den geschichtlichen Erfahrungsgehalt der Theorie zugunsten formal-begrifflicher Konsistenz«. TH. MIRBACH: *Kritik der Herrschaft: Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos*. Frankfurt a.M./New York 1979, S. 13.

Erfahrung äußerster Negativität hin, die sich der Erfassung sowohl durch metaphysisch-substanzielle als auch durch (inter)subjektive Vernunft entzieht. Davon scheinbar unberührt stellt HABERMAS die Forderung auf, »daß man wieder hinter die Dialektik der Aufklärung zurückgehen muß, weil man mit den Aporien einer sich selbst verneinenden Philosophie als Wissenschaftler nicht leben kann«.[12] Die Erfahrungen der alten Mitglieder des Instituts für Sozialforschung in den 30er Jahren haben für HABERMAS nur einen Relativierungswert in dem Sinn, daß jener historische Horizont die aporetische Entwicklung der Theorie bedingt, was aus einer neuen historischen Perspektive nun nicht so zu sein braucht: »Diese Stimmung, diese Einstellung ist nicht die unsere« (*PhDM*, S. 130). Diese Reduktion historischer Faktizität auf theorieirrelevante Stimmungsursache rührt vom theoretischen Kern des HABERMASschen Ansatzes her. Im folgenden sollen deshalb seine Alternative zur ›alten‹ Kritischen Theorie in gebotener Kürze dargestellt und sowohl seine angeblich begründete Kohärenz als auch deren Kosten überprüft werden.

Das neue Paradigma: die Trennung von Arbeit und Interaktion

Das Zurückgehen hinter die *Dialektik der Aufklärung* versteht HABERMAS nicht als Restauration des ›ursprünglichen‹ Forschungsprogramms der frühen Kritischen Theorie unter den es tragenden Prämissen, sondern als dessen ›aufhebende‹ Umwandlung zur Kommunikationstheorie durch einen *Paradigmawechsel* (vgl. *ThkH* I, S. 524f). Das Paradigma, das überwunden werden soll, ist das der Subjektsphilosophie. Der von HEGEL eröffnete Diskurs der Moderne als Selbstvergewisserung und Selbstkritik band diese an die Figur der Selbstreflexion der Subjektsphilosophie. Die Fortsetzung dieses Diskurses seitens der Linkshegelianer sprengte nicht den vorgegebenen Rahmen. Der Begriff der Arbeit, den MARX als Prinzip des Selbsterzeugungsprozesses der Menschengattung versteht, sollte die Alternative zum reflexionsphilosophischen Begriff des Selbstbewußtseins sein, das Modell beider Begriffe ist jedoch dasselbe: das der Selbstbeziehung.[13] So bleibt MARXens Praxisphilosophie »eine Variante der Subjektsphilosophie, die die Vernunft zwar nicht in der Reflexion des erkennenden, aber doch in der Zweckrationalität des handelnden Subjekts ansiedelt« (*PhDM*, S. 82). Dadurch hätte er den Begriff der Arbeit überstrapaziert, denn dieser Begriff subsumiert in sich illegitimerweise — so HABERMAS — die ganze menschliche Praxis und damit die Aporien der Vermengung von zweckrationellen und interaktiven sowie kreativen Dimensionen der Praxis.[14]

Bestand der kritische Ansatz MARX' darin, die Trennung der auf dem Verhältnis ›Mensch-Natur‹ basierenden Produktionssphäre und der auf dem Verhältnis ›Mensch-Mensch‹ beruhenden Zirkulationssphäre der Scheinhaftigkeit zu überführen, indem er ihre verdeckte Vermitteltheit und damit die Trennung als Oberflächenerscheinung des kapitalistischen Systems aufzeigte[15], so rehabilitiert HABERMAS diese Trennung[16] und verankert sie in »anthropologisch tiefsitzenden Strukturen« (*ThkH* II, S. 561). Die Trennung von Arbeit und Interaktion ist in der Tat der Grundstein seiner ganzen Theorie, den er schon sehr früh

12. J. HABERMAS: »Dialektik der Rationalisierung«, a.a.O., S. 172.
13. Vgl. dazu Ders.: *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort. [Hinfort zit.: *EI*] Frankfurt a.M. 1973, S. 59ff.
14. Vgl. Ders.: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*. [Hinfort zit.: *TWI*] Frankfurt a.M. ^{4}1970, S. 45.
15. Vgl. K. MARX: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf 1857-58). Berlin 1974, S. 17f.
16. HABERMAS erklärt den Produktionsbereich als ›normfrei‹ (vgl. *ThkH* II, S. 256) und versucht, den Distributionsbereich der kommunikativen Interaktion zu unterstellen (vgl. J. HABERMAS: *Rekonstruktion des Historischen Materialismus* [hinfort zit.: *RHM*]. Frankfurt a.M. ^{2}1976, S. 146).

gelegt hat.[17] Darauf baut er seine Rationalitätstheorie, seine Theorie sozialer Entwicklung und seine Theorie des kommunikativen Handelns auf.

In seiner frühen Distanzierung von MARCUSEs Technikkritik übernimmt HABERMAS die Überzeugung A. GEHLENS, daß zwischen der Technik und der Struktur zweckrationalen Handelns ein immanenter Zusammenhang besteht. Man konnte von einem logischen Basiskern dieses Handelns sprechen, der von den historisch variablen und die spezifischen Gestalten von Wissenschaft und Technik bestimmenden institutionellen Verhältnissen unabhängig ist. Dieser Kern entspricht der Struktur der Arbeit und ist ›normfrei‹, und insofern nicht zu belangen — zumindest solange das instrumentelle Handeln und seine Institutionalisierungen nicht andere Bereiche des sozialen Lebens kolonialisieren. Deshalb lehnt HABERMAS die Auffassung strikt ab, die Struktur der Arbeit, die der Struktur zweckrationalen Handelns entspricht, sei veränderbar. Vielmehr sieht er die Struktur der symbolisch vermittelten Interaktion und des zweckrationalen Handelns als zwei Projekte der Menschengattung insgesamt, zu denen jeweils keine Alternative verfügbar ist. Die Idee einer substantiell veränderten Technik hegt die mystisch-romantische Illusion einer Beziehung zur Natur als Subjekt (BLOCH, BENJAMIN, ADORNO), die verkennen würde, daß es zur wissenschaftstechnischen Naturbeherrschung kein denkbares alternatives Projekt gibt.[18]

HABERMAS will keinen wissenschaftlichen Objektivismus wiederherstellen. Die Realität ist unter dem Gesichtspunkt seiner ›technischen Verfügbarkeit‹ durch die Menschen objektiviert, d.h. einem Interpretationsschema unterworfen. Aber diese Objektivierung ist derart vollzogen worden, daß intersubjektiv verbindliche Aussagen über die Realität erzielt und überliefert wurden, die durch ihre technische Verwertung bestätigt sind. Die Rationalisierung der Wirklichkeit durch den Menschen in seinem Selbstkonstitutionsprozeß ist deshalb nicht willkürlich verlaufen, sondern erweist sich als konsistent: Sie ist durch Erfolg empirisch bestätigt, durch ihre intersubjektive Konstitution universell und entspricht der biologischen Verfassung des Menschen und seinen Überlebensbedingungen. Die technische Form der Realitätsaneignung ist das Ergebnis eines langen Prozesses, in dem die Menschengattung einen hohen Grad an wirksamer Problemlösung und Bedürfnissbefriedigung erreicht hat, so daß keine vergleichbare Alternative in Sicht ist. Aus dieser Perspektive erscheint die Arbeit bloß als technisch-instrumentelle Handlung zur Beherrschung der Natur um der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse willen.

Nicht daß die technische Rationalität sich selbst überlassen wird, ohne ihre politischen und sozialen Implikationen zu berücksichtigen. Aber HABERMAS glaubt, daß der einzige Ausweg aus der wissenschaftlich-technischen und instrumentellen Einseitigkeit die *Integration* der Arbeit und des zweckrationalen Handelns in einen umfassenderen, der kommunikativen Rationalität entsprechenden Bereich ist: den der sozialen Interaktion. Dies zwingt paradox zu einer deutlichen *begrifflichen Unterscheidung* zwischen beiden Handlungstypen, da in den Augen HABERMAS nur eine analytisch fundierte Irreduzierbarkeit von

17. In seinem Aufsatz von 1967 »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹« kann man schon lesen: »Eine Zurückführung der Interaktion auf Arbeit oder eine Ableitung der Arbeit aus Interaktion ist nicht möglich« (*TWI*, S. 33).
18. Vgl. *TWI*, S. 54. Zur Kritik der Idee einer ›Resurrektion der Natur‹ vgl. auch Ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. ^{4}1978, S. 348ff und Ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a.M. ^{2}1991, S. 163ff. Wir können, schreibt HABERMAS 1969, »um der Aufhebung vermeidbarer gesellschaftlicher Repression willen auf die lebensnotwendige Ausbeutung der externen Natur nicht verzichten. Der Begriff einer kategorial anderen Wissenschaft und Technik ist so leer wie die Idee der universalen Versöhnung grundlos. Diese hat ihren Grund vielmehr in einem anderen: im Bedürfnis der Tröstung und der Zuversicht angesichts des Todes, das die inständigste Kritik nicht erfüllen kann« (a.a.O., S. 177).

Arbeit und Interaktion vor der Ideologie schützen kann, die *techne* und *praxis* assimiliert. Richtet sich das instrumentelle bzw. strategische Handeln nach Regeln, die auf empirischem Wissen bzw. auf analytisch begründeten Ableitungen beruhen, so richtet sich das kommunikative Handeln nach intersubjektiv verbindlichen Regeln, d.h. nach Regeln, die von den Subjekten dieses Handelns müssen verstanden und akzeptiert werden können und die deshalb auf einem durch symbolisch vermittelte Interaktion erzielten Einverständnis über gegenseitige Erwartungen und Verpflichtungen beruhen (vgl. *TWI*, S. 62f.). HABERMAS ist sich dessen bewußt, daß diese Trennung nur einen analytischen Wert besitzt und daß beide Handlungstypen tief miteinander verwoben sind (vgl. *TWI*, S. 32). Er besteht aber auf der Notwendigkeit, der richtigen Durchdringung der Realität und ihrer Veränderung willen eine scharfe Trennung zu vollziehen (vgl. *EI*, S. 382).

Die Frage, die zu stellen wäre, ist, ob er nicht durch die Anthropologisierung dieser Trennung den Zusammenhang von Naturaneignung und Verkehrsformen verkennt und die kapitalistischen Verhältnisse naturalisiert. Hatte MARX die Arbeit in der Form eines ›Naturverhältnisses‹ als eine gesellschaftliche Abstraktion zu entlarven versucht, so beschränkt HABERMAS Arbeit auf zweckrationales, instrumentelles Handeln, in dem sich ein abstraktes, naturhaftes Verhältnis der Menschen zur Natur vollzieht, und setzt zu ihm eine zweite, nur nachträglich und äußerlich vermittelbare Dimension: Interaktion, die jedoch die Last der Kritikbegründung tragen wird. Analytische Unterscheidung substituiert dialektische Vermittlung.[19]

Erkenntnistheoretische Transzendentalisierung der Interessen und Enthistorisierung des emanzipatorischen Interesses

Die gesellschaftstheoretische Fragestellung soll deswegen nach HABERMAS im *Verhältnis* zwischen den beiden formal-logisch unvereinbaren Bereichen ›Arbeit‹ und ›Interaktion‹ angesiedelt werden. Die Problematik dieses Verhältnisses manifestiert sich darin, daß im Kapitalismus eine Institutionalisierung der Autonomie der Subsysteme zweckrationalen Handelns stattgefunden hat, die deren stete Expansion garantiert und fördert. Die Überlegenheit des institutionellen Rahmens in den traditionellen Gesellschaften gegenüber der Produktionssphäre ist somit umgekippt. Auch wenn die Politik in der modernen Gesellschaft eine gewisse Autonomie gegenüber der Ökonomie erlangt hat, droht die politische Aktivität des interventionistischen Staates zu einem technisch-administrativen Lösungsbündel für Aufgaben zu verkommen, die das Funktionieren des selbstregulierten technisch-produktiven Systems stellt.

19. Man kann hier nicht in der gebotenen Ausführlichkeit den Einwand von HABERMAS gegen MARX analysieren, er begreife letztendlich die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nicht und reduziere das kommunikative Handeln auf instrumentelles (vgl. *TWI*, S. 45). Seine Kritik des angeblich von MARX erstellten logischen Zusammenhangs zwischen Systementwicklung und Strukturwandel in der Lebenswelt führt jedoch dazu, die selbstgesteuerten Subsysteme ›Geld‹ und ›Macht‹ normativ zu neutralisieren, denn einmal die Geburtswehen der Modernisierung überwunden, übernehmen diese Subsysteme »schmerzlos« (*ThkH* II, S. 549) und in einer unvergleichlich wirksameren Form die Funktionen der materiellen Reproduktion, so daß die funktionalen Imperative der Subsysteme nur a posteriori in die Lebenswelt kolonialisierend eingreifen und somit eine Einschränkung dieses Eingreifens genügt, um die an der intersubjektiven Verständigung und der sprachlich vermittelten Interaktion orientierten Bereiche der Lebenswelt vor Verdinglichung zu bewahren. Ohne die innovativen und emanzipatorischen Leistungen des über das Medium Tauschwert gesteuerten Systems zu verkennen, führt MARX jedoch die Verselbständigung und die Entkopplung der selbstgesteuerten Subsysteme auf die Eigenlogik der Kapitalverwertung zurück und versucht, den Grund der diese Verwertung begleitenden sozialen Krisen im Doppelcharakter der Arbeit zu ergründen (vgl. F. CERUTTI: »Habermas und Marx«, in: *Leviathan* 11(1983), S. 352ff.). HABERMAS kann nur gegen MARX den Vorwurf eines einseitigen Arbeitsbegriffs erheben, weil er zuerst eine instrumentell einseitige Interpretation dieses Begriffes macht, die MARXens Konzeption nicht gerecht wird, auch wenn man zugeben muß, daß selbst MARX nicht immer ihr treu bleibt. Der Versuch, bei MARX den Arbeitsprozeß von den gesamten gesellschaftlichen Vermittlungen abzukoppeln, ist jedenfalls verfehlt.

Diese ›Erweiterung‹ des wissenschaftlich-technischen Handlungsbereichs läßt »den Dualismus von Arbeit und Interaktion im Bewußtsein der Menschen zurücktreten« (*TWI*, S. 80). Darin besteht die eigentliche Form der *Ideologie* in der spätkapitalistischen Gesellschaft: in der *Verschleierung dieser Differenz zwischen zweckrationalem und interaktivem Handeln* durch einen keiner Legitimation mehr bedürfenden technisch-ökonomischen Komplex. Die positivistisch-technokratische Ideologie ist so »eine Spiegelung [...] der neuen Konstellation zwischen dem entmachteten institutionellen Rahmen und den verselbständigten Systemen zweckrationellen Handelns« (*TWI*, S. 91). Vor diesem Hintergrund besteht die Aufgabe der Kritischen Theorie grundsätzlich darin, diese Ideologie zu entlarven und den Dialog mit den an einem Wandel der gesellschaftlichen Strukturen interessierten sozialen Kräften zu suchen.

Die kritische Theorie kann diese Kräfte jedoch nicht hervorbringen. Ihr bleibt nur zu hoffen, daß sich in den noch immer existierenden Konfliktzonen Protestpotentiale aus einem unlösbaren Systemproblem bilden und zu einer politischen Kraft werden, die in der Lage ist, die Überwucherung des technisch-produktiven Systems in Schranken zu halten. Gegenüber dem Expansionsprozeß der Subsysteme zweckrationalen Handelns kann HABERMAS also nur einen Appell aussprechen, dieses möge die Rationalisierung auf der Ebene des institutionellen Rahmens nicht ersetzen wollen. Alle seine Bemühungen zielen dann darauf ab, die kontrafaktischen, historisch nicht zu erschütternden, aber historisch vielleicht auch wirkungslosen Bedingungen der Möglichkeit einer entschränkten Kommunikation nachzuweisen, die nun leider von außen verhindert wird.

Wie findet die Theorie Zugang zu diesen Möglichkeiten? HABERMAS vertritt die Auffassung, daß der institutionelle Rahmen der Gesellschaft — trotz kolonisatorischer Überwucherung der Subsysteme zweckrationalen Handelns — von diesen Subsystemen nicht völlig aufgesogen ist. Auch wenn die Klassengegensätze durch das Kompensationssystem des Sozialstaates latent bleiben und die unterprivilegierten Randgruppen sich nicht systemverändernd politisch artikulieren können, kann man die Existenz von nicht zweckrationalen Interessen in der Struktur der *Sprache* nachweisen, die die o.g. Verschleierung entlarven und der Scheinhaftigkeit überführen. Damit glaubt HABERMAS eine Alternative zur *Dialektik der Aufklärung* angeboten zu haben, um die Equivozität des modernen Rationalitätsbegriffs offenzulegen, ohne in eine sich selbst zerstörende Kritik zu verfallen.

Er stimmt in gewisser Weise mit den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* darin überein, daß die Vormacht der technisch-instrumentellen, ihrer Einseitigkeit unbewußten Erkenntnisinteressen die spezifische Ideologieform der kapitalistischen Gesellschaft ist. In ihr werden alle Interessen der Lebenspraxis dem einzig uneingeschränkt waltenden Interesse untergeordnet: dem Interesse an der beherrschenden Verfügung über die Naturprozesse. HABERMAS versucht jedoch nicht die logische Konstitution der Naturwissenschaften und ihre technische Anwendung zur Naturbeherrschung in Frage zu stellen, sondern den Bereich ihrer Anwendung einzuschränken und sie so in den breiteren normativen Rahmen der sozialen Interaktion und der in ihr sich artikulierenden Interessen einzugliedern.

Sowohl der Objektbereich der empirischen Wissenschaften als auch der der hermeneutischen Wissenschaften werden in einem transzendentalen Bezugssystem erkenntnisleitender Interessen konstituiert. Während die empirischen Wissenschaften jedoch als Fortentwicklung eines vorwissenschaftlichen Lernprozesses im Funktionskreis des durch Erfolg kontrollierten instrumentellen Handelns erscheinen, wurzelt die geisteswissenschaftliche Hermeneutik — auch vorwissenschaftlich — im Traditionszusammenhang symbolisch

vermittelter Interaktion. Wissenschaftliche Erkenntnis hat also in den Strukturen des Arbeitsprozesses und in den praktischen Interessen an der technischen Verfügung über die Realität ihren Ursprung und ihren Nährboden. Die Quelle der naturwissenschaftlichen Einstellung zur Realität, sie zu objektivieren und gesetzmäßige Regelmäßigkeiten in ihr festzustellen, ist also in der sozial organisierten Arbeit zu suchen. Das Ziel der vom praktischen Erkenntnisinteresse geleiteten Hermeneutik ist dagegen, einen möglichen Konsens unter den Handelnden im Rahmen des überlieferten Selbstverständnisses zu erzielen, d.h. die intersubjektive, auf Handeln hin ausgerichtete Verständigung zu erhalten und zu erweitern (vgl. *EI*, S. 241).

Aber sowohl dem technischen Erkenntnisinteresse, das die Konstitution der Naturwissenschaften bestimmt, als auch dem kommunikativen Erkenntnisinteresse der hermeneutischen Geisteswissenschaften liegt das tiefere Interesse an der Emanzipation und der Freiheit gegenüber unkontrollierten Naturmächten und unterdrückerischen Verhältnissen gesellschaftlicher Herrschaft zugrunde, Interesse, das HABERMAS der Obhut der Sozialwissenschaften als Wissenschaften mit einem wesentlich reflexiven und kritischen Charakter anvertraut. Denn, auch wenn das emanzipatorische Interesse dem Interesse an der technischen Verfügung über die Naturprozesse und dem kommunikativen Interesse an interaktiver Verständigung inne ist, die Einheit von Theorie und Praxis wird nur in der Selbstreflexion des emanzipatorischen Interesses hergestellt. Das Vermögen, sich reflexiv auf die Möglichkeitsbedingungen instrumentellen und kommunikativen Handelns zurückzubeugen, ist die Eigenschaft der kritischen Theorien. Der Selbstreflexion bleibt also die Möglichkeit vorbehalten, die jenen wissenschaftlichen Bereichen zugrundeliegenden Interessen gewissermaßen einzuholen, so daß die Vernunft sich in der Selbstreflexion als Interesse selbst erfaßt. In ihr fallen Erkenntnis und emanzipatorisches Interesse zusammen (vgl. *TWI*, S. 164; *EI*, S. 261).

HABERMAS lehnt zwar die idealistische Formel, daß das praktisch-emanzipatorische Interesse der Vernunft innewohnt, ab und will eher Vernunft in ihm enthalten wissen (vgl. *EI*, S. 349). Er betont außerdem den abgeleiteten Status dieses Interesses und dessen Zusammenhang mit historisch entstandenen »Bedingungen systematisch verzerrter Kommunikation und einer scheinhaft legitimierten Repression« (*EI*, S. 400). Aber er interpretiert Selbstreflexion als Reflexion über die subjektiven Erkenntnisbedingungen und neigt dazu, das Interesse an Mündigkeit dieser Reflexion selbst zuzuschreiben.[20] Die Nähe zum Idealismus ist kaum noch zu verbergen:

»In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung; denn der Vollzug der Reflexion weiß sich als Bewegung der Emanzipation. Vernunft steht zugleich unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, daß sie einem *emanzipatorischen Erkenntnisinteresse* folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt.« (*EI*, S. 244)

Wie man den vorausgegangenen Ausführungen entnehmen kann, führt die allgemeine Transzendentalisierung menschlicher Interessen als *erkenntnisleitender* Interessen bei HABERMAS zu der Behauptung der Evidenz des emanzipatorischen Interesses und der Möglichkeit seiner apriorischen Feststellung: »Das Interesse an Mündigkeit schwebt nicht bloß vor, es kann a priori eingesehen werden» (*TWI*, S. 163). So läuft er Gefahr, das emanzipatorische Interesse widerwillen zu ‹naturalisieren›.[21]

20. Zur Kritik an HABERMAS' Versuch, die emanzipatorische Praxis in den transzendentalen Bedingungen der Theorie zu begründen, vgl. D. BÖHLER: »Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses«, in: *Materialien zu Habermas' ›Erkenntnis und Interesse‹*. Hrsg. v. W. DALLMAYR. Frankfurt a.M. 1974, S. 359ff.

21. M. THEUNISSEN hat diese theoretische Strategie als ein Manöver bewertet, das die Geschichtlichkeit der Maßstäbe der Selbstreflexion verschleiern soll. «Sie steht in einem klar durchschaubaren Zusammenhang mit der Tendenz, die Bezugsrahmen der erkenntnisleitenden Interessen zu invarianten Strukturen zu naturalisieren und dem Zugriff der Geschichte zu entziehen» (M. THEUNISSEN: *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*. Berlin/New York 1981, S. 38).

Die erkenntnisleitenden Interessen besitzen bei HABERMAS einen quasitranszendentalen Status, d.h., sie sind transzendental und empirisch gleichermaßen.[22] Sie entstehen in den konkreten Lebenszusammenhängen und Strukturen einer Menschheit, die sich durch Prozesse sozial organisierter Arbeit und sprachlich vermittelter Interaktion reproduziert. Aber diese Interessen sind zugleich die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, da die Aussagen der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften nur in bezug auf den jeder Lebenssituation zugrundeliegenden Interessenzusammenhang Sinn und Gültigkeit erhalten können. Die Interessen «sind die für sprach- und handlungsfähige Subjekte notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, die auf Objektivität Anspruch erheben kann».[23] Der abstrakte und invariante Charakter der erkenntnisleitenden Interessen verhindert außerdem ihre erkenntnispsychologische, wissenssoziologische oder biologische Reduktion. Sie unterscheiden sich auch von den partikularen, in den konkreten Geschichtskonstellationen sich artikulierenden Interessen, denn es handelt sich um spezifische, immerwährende und invariante Interessen der Menschengattung.[24]

Die quasitranszendental-anthropologische Verankerung von Interessen ist der Versuch, die alten Ansprüche auf Unbedingtheit der Ursprungsphilosophie transzendental beizubehalten, ohne die naturgeschichtliche Konstitution der transzendentalen Bedingungen zweckrationaler und interaktiver Kompetenzen zu leugnen. Der klassenmäßige, durch Privateigentum vermittelte Interessengegensatz wird bei der Erschließung der trinitarischen Vernunftstruktur dagegen kaum thematisiert, denn es geht um die Leistungen eines *transzendentalen* Subjekts, die ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung haben (vgl. *TWI*, S. 161). Diese Basis übersetzt sich jedoch nicht in einen naturgeschichtlichen Charakter der Interessen selbst, da sie einen gattungsgeschichtlich entstandenen, doch quasitranszendental-anthropologischen Status erhalten. Es kann nicht wundernehmen, daß die einseitige Orientierung der instrumentellen Vernunft und der empirischen Wissenschaften auf die Naturbeherrschung für HABERMAS nicht als einen die Erfahrung der Realität verzerrenden Faktor zu interpretieren ist, sondern vielmehr als die geeignete Objektivierung eines Verhaltenssystems in den logischen Strukturen von Wissenschaft und Technik. Und auch wenn dieses System sich kontingent im Laufe der natürlichen Entwicklung der Menschengattung gebildet hat, artikuliert sich in ihm das invariante Interesse an Selbsterhaltung durch technische Verfügung über die Naturprozesse. Diese Objektivierung ist durch Erfolg bestätigt worden.

Statt also der verhängnisvollen Verschränkung der individuellen Triebstruktur mit der gesellschaftlichen Herrschaftsstruktur und ihre Verwicklung in die einseitige, destruktive Orientierung instrumenteller Vernunft nachzugehen, übernimmt HABERMAS ein teleologisches Erklärungsschema für den Begriff ›Interesse‹, das bewußtlos die zweckrationale Selbsterhaltungsrationalität reproduziert, obwohl transzendental-anthropologisch von ihrer historischen Widersprüchlichkeit gereinigt: Naturbeherrschung und Selbstdisziplin des Subjekts sind ja für HABERMAS geschichtsindifferente Interessen der Vernunft.[25] Dadurch

22. J. HABERMAS: *Theorie und Praxis...*, a.a.O., S. 28.

23. J. HABERMAS: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. ²1978, S. 16.

24. Zu den Dilemmata des quasi-transzendentalen Status der Erkenntnisinteressen und den Versuchen HABERMAS, ihnen zu entkommen, vgl. TH. MCCARTHY: *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M. 1989, S. 131ff.

25. Interessen definiert HABERMAS als »Grundorientierungen, die an bestimmten fundamentalen Bedingungen der

gelingt HABERMAS ein so reibungsloser Übergang vom naturhaften Interesse an der Selbsterhaltung zum Erkenntnisinteresse, der übrigens seiner eigenen Kritik der zweckrationalen Verengung der Vernunft verfällt.

Eine ähnliche Enthistorisierung weist seine Analyse der Lebenswelt auf. Er kann zunächst von der faktisch existierenden kapitalistischen ›Kolonialisierung‹ absehen und problemlos auf einen kulturalistischen Begriff der Lebenswelt (G.H. MEAD, A. SCHÜTZ) zurückgreifen. »Demnach dienen die kulturellen Deutungs-, Wert- und Ausdrucksmuster als *Ressourcen* für die Verständigungsleistungen von Interaktionsteilnehmern, die eine gemeinsame Situationsdefinition aushandeln und in deren Rahmen einen Konsens über etwas in einer Welt herbeiführen möchten. Die interpretierte Handlungssituation umschreibt einen thematisch eröffneten Spielraum von Handlungsalternativen, d.h. von Bedingungen und Mitteln für die Durchführung von Plänen« (*ThkH* II, S. 203). Dieser Begriff von Lebenswelt ist derart definiert, daß die freie, sprachlich vermittelte, substantiell nicht mehr zu erschütternde Interaktion von Subjekten immer vorausgesetzt wird, so daß die Eingriffe des Systems nur als stabilisierende oder destabilisierende ›Einschränkungen‹ thematisiert werden können. HABERMAS kann es sich dann leisten, die verstehende Soziologie zu kritisieren, mit deren Hilfe er die Lebenswelt analysiert hat, weil sie die Gesellschaft in Lebenswelt aufgehen läßt, denn er hat sich lebensweltlich die ›inneren Beschränkungen‹ systemischer Integration abgesichert, mit denen er getrost zur Außenperspektive eines Beobachters des Systems übergehen kann.[26]

HABERMAS gelingt das Kunststück, einen historisch-gesellschaftlichen Konflikt erkenntnistheoretisch, quasitranszendental-anthropologisch und gattungsevolutiv umzuschreiben und angeblich, zumindest auf dem Papier, zu lösen. Das Ergebnis ist ein Nebeneinander von unabhängigen, doch miteinander sich vertragenden Lebensbereichen. Durch eindeutige Verteilung von Kompetenzen und Zuständigkeiten ordnet er mit taxonomischem Eifer die verschiedenen, in der Lebenswelt verankerten Interessen und Geltungsansprüche, die sich diskursiv artikulieren und gesellschaftlich institutionalisieren. Wissenschaft ist für die Wahrheitsfrage und für die Frage der Zweckmäßigkeit der Welt zuständig, Moral und Recht sind es für die praktische Rechtfertigung der universalen juristischen und moralischen Prinzipien und Kunst für die Bereicherung der subjektiven Erlebnisse und Expressionen der Individuen. Wahrheit, Rechtmäßigkeit und Wahrhaftigkeit werden so analytisch getrennt der Kompetenz von ausdifferenzierten Expertenkulturen überantwortet. Nur das Total-werden-Wollen der in den Subsystemen ›Ökonomie‹ und ›Staat‹ fundierten instrumentellen Rationalität betrübt und gefährdet das friedliche Miteinander.

Ideologie heißt von daher ›Grenzüberschreitung‹: Kritik ist dementsprechend ›Grenzziehung‹. Der Widerspruch, in den eine so verstandene Kritik verfällt, ist, wie schon HEGEL allen Grenzziehern gezeigt hat, daß jede Grenzziehung eine Grenzüberschreitung voraussetzt. Philosophie müßte einer Sphäre zugeordnet werden und zugleich übergreifend sein, denn sie ist nach HABERMAS sowohl mit einer hermeneutischen Kapazität als auch mit einer universalistischen Intention ausgestattet, die ihr als ›blindem Passagier‹ inmitten der Fachwissenschaften die praktisch-emanzipatorischen Ansprüche empirischer Wissenschaften zu hüten und als Schlichter inmitten der kulturellen Institutionen der Lebenswelt eine Art Vermittlerrolle zu übernehmen erlauben. Die Beteuerung des Verzichts auf alle Privilegien und die Bekundungen von Bescheidenheit der Philosophie, können über die doch erhobenen Ansprüche angesichts der Tiefe der Grenzziehung nicht hinwegtäuschen.[27]

Man kann jedoch über dieses sicherlich nicht unumstrittene Verständnis von Philosophie hinaus nach der theoretischen Strategie fragen, die seine kantisch inspirierte Rationalitätstheorie verfolgt. HABERMAS' Strategie bewegt sich auf der Basis seiner analytischen Unterscheidung in drei Richtungen: Einerseits (1) versucht er auf dem Weg einer Rekonstruktion der Möglichkeitsbedingungen kommunikativen Handelns die universalpragmatischen Fundamente einer historisch nicht mehr zu erschütternden Dimension der Rationalität festzumachen, die sowohl die normative Grundlage der Gesellschaftstheorie als auch der lebensweltlichen Interaktion ist.[28] Andererseits (2) versucht er durch eine Theorie der sozialen Evolution die universalpragmatisch gewonnene Universalität der kommunikativen Rationalität und ihre systemische Gefährdung als Ergebnis eines historischen Lernprozesses zu erklären. Außerdem (3) analysiert er die kolonialisierenden Übergriffe der funktionalsystemischen Rationalität, die sich in den Subsystemen Ökonomie (Geld) und Staat (Macht) artikuliert.

Kommunikatives Handeln und Universalpragmatik

In *Erkenntnis und Interesse* übt HABERMAS Kritik am Szientismus auf der Basis der Rekonstruktion der Entwicklung ihres Selbstverständnisses.[29] Dabei versucht er die kommunikative Interaktion als ›Boden‹ der am zweckrationalen Handeln orientierten Aktivität empirischer Wissenschaften aufzuweisen. Das Ergebnis lautet: »Die Kommunikation der Forschenden erfordert [...] einen Sprachgebrauch, der nicht in die Schranken

möglichen Reproduktion und Selbstkonstitution der Menschengattung, nämlich *Arbeit und Interaktion*, haften. Jene Grundorientierungen zielen deshalb nicht auf die Befriedigung unmittelbarer empirischer Bedürfnisse, sondern auf die Lösung von Systemproblemen überhaupt« (*EI*, S. 242). Die teleologische, zweckrationale Prägung dieser Definition ist unverkennbar.

26. H. SCHNÄDELBACH hat auf das Dilemma hingewiesen, das den Perspektivenwechsel vom Teilnehmer zum Beobachter impliziert. Will man die Teilnehmerperspektive beibehalten, um die Gesellschaft ›von innen‹ zu thematisieren, dann resultiert aus dem Wechsel eine Hybride von beobachteten Teilnehmern und man kommt über einen universellen Perspektivismus der je eigenen Lebenswelt des Beobachters nicht hinaus. Will man sich eines teilnehmerunabhängigen Begriffsnetzes bedienen, um die Doppelperspektive von System und Lebenswelt in der Untersuchung gesellschaftlichen Handelns anzuwenden, dann impliziert dieses Begriffsnetz nicht, »daß derjenige, der es benutzt, selbst unter den Geltungsansprüchen steht, die im Untersuchten implementiert sein mögen«. (H. SCHNÄDELBACH: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a.M. 1987, S. 254). Entweder akzeptiert man die Existenz von Metadiskursen oder die Rekonstruktion, die Bewußtmachung der interaktiven Regel der Lebenswelt muß selbst den Regeln der Konsenserzielung unterworfen sein und kann von daher für sich keine Unbedingtheit beanspruchen.

27. Zu dieser Doppelrolle der Philosophie ›als Platzhalter und Interpret‹ vgl. Ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983, S. 9ff. HABERMAS negiert die Existenz von Metadiskursen (vgl. Ders.: »Entgegnung«, a.a.O., S. 343), schreibt jedoch der kommunikativen Rationalität, deren Hüterin die Philosophie ist, einen Modellcharakter für den argumentativen Zusammenhang der verschiedenen Sphären zu (vgl. ebd. S. 342 u. *ThkH* I, S. 341). Darüber hinaus reserviert HABERMAS der Philosophie die unverzichtbare, wenn schon nicht privilegierte oder exklusive Rolle, zwischen den Experten- und Alltagskulturen interpretierend zu vermitteln. Vgl. dazu Ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. 1988, S. 26 u. S. 46. Hier ist wieder Philosophie Teil und Vermittlung der Teile zugleich: Expertenkultur und Vermittlerin zwischen dieser und der Alltagskultur.

28. H. DUBIEL hat auf diese Intention der Theorie des kommunikativen Handelns hingewiesen: »Habermas, befragt über das organisierende Motiv seines eigenen Philosophierens, verweist gern auf die Absicht, der kritischen Gesellschaftstheorie eine feste begriffliche Basis zu geben. Und dieses Fundament, von dem er glaubt, daß es durch zeitgeschichtliche Traumata nicht mehr berührt werden könnte, besteht in einem *kommunikativen* Begriff der Vernunft, d.h. einem Begriff, der die Chancen vernünftigen Handelns in den anthropologischen Grundstrukturen und institutionellen Formen menschlicher Verständigung festmacht.« H. DUBIEL: »Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie«, in: A. HONNETH (Hg.): *Zwischenbetrachtungen*, a.a.O., S. 507.

29. Zu einer eingehenderen Rekonstruktion dieser Entwicklung vgl. H. PEUKERT: *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a.M. ²1978, S. 73ff.

technischer Verfügung über vergegenständlichte Naturprozesse gebannt ist. Er entfaltet sich aus symbolisch vermittelten Interaktionen zwischen vergesellschafteten Subjekten, die sich reziprok als unverwechselbare Individuen erkennen und anerkennen. Dieses *kommunikative Handeln* ist ein Bezugssystem, das sich auf den Rahmen *instrumentalen Handelns* nicht zurückführen läßt.« (*EI*, S. 176). Damit ist zumindest formal-analytisch der Primat des kommunikativen gegenüber dem zweckrationalen Handeln hergestellt. In den Sozialwissenschaften, wo die intersubjektive Situation schon im Verhältnis Subjekt-Objekt gegeben ist, besteht dagegen der Verdacht der Komplizität mit den Verzerrungen der Realität, die dem lebensweltlichen Selbstverständnis innewohnen können. Weil der objektive Zusammenhang sich nicht nur aus Sprache, sondern auch aus Arbeit und Herrschaft konstituiert, reicht nicht die hermeneutische Interpretation symbolisch vermittelter Lebensformen und Überlieferungen, sondern muß die systemische Dimension der Gesellschaft berücksichtigt werden.

Gegen die historisch-materialistische Gesellschaftstheorie, die aus diesem Grund den Primat der Strukturen gesellschaftlicher Reproduktion vor den sprachlich-interaktiven Verständigungsstrukturen vertritt und somit die produktions-, verteilungs- und konsumtionssteuernden Herrschaftsverhältnisse zum prioritären Ausgangspunkt einer Theorie der Gesellschaft macht, bei der Begründung der Kritik jedoch nach HABERMAS gescheitert ist, glaubt dieser mit Hilfe der Universalpragmatik die normative Grundlage seiner kritischen Theorie begründen und absichern zu können. HABERMAS ist sich des Unterschiedes zwischen kritischer Selbstreflexion und der Reflexion über die Bedingungen von Erkenntnis-, Sprach- und Handlungskompetenzen eines jeglichen Subjekts bewußt (vgl. *EI*, S. 411). Aber in seiner Sicht hängen die kritischen Wissenschaften von der Rekonstruktion universaler Kompetenzen ab. »So ist beispielsweise eine Universalpragmatik, die die Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Verständigung überhaupt erfaßt, die theoretische Grundlage für die Erklärung systematisch verzerrter Kommunikationen und abweichender Sozialisationsprozesse« (*EI*, S. 414).

Die Universalpragmatik versteht sich als rekonstruktive Wissenschaft, d.h., sie macht ein unbekanntes, jedoch existentes Regelwissen explizit durch systematische Rekonstruktion. Dies garantiert, daß der sozialwissenschaftliche Interpret als Teilnehmer am Kommunikationszusammenhang zugleich die immanente Vernünftigkeit der sprachlichen Interaktion explizit machen und überprüfen kann. »Dieser *Weg vom kommunikativen Handeln zum Diskurs* ist in natürlichen Kontexten vielfach blockiert, aber in der Struktur des verständigungsorientierten Handelns immer schon angelegt« (*ThkH* I, S. 188).

HABERMAS unterscheidet zwischen erfolgsorientiertem, sei es nicht-sozialem (instrumentellem) oder sozialem (strategischem), und verständigungsorientiertem (kommunikativem) Handeln (vgl. *ThkH* I, S. 384). Kommunikatives Handeln kann auf die anderen Formen nicht zurückgeführt werden und unterscheidet sich von ihnen wesentlich, denn bei ihm geht es nicht um Verfügung weder über Objekte noch über andere Menschen und auch nicht um Erfolg, sondern um Verständigung. Die Priorität dieses Handelns ist dadurch begründet, daß »Verständigung als Telos der menschlichen Sprache inne(wohnt)« (*ThkH* I, S. 387). Was ist eigentlich Verständigung? HABERMAS bezieht sich auf J.L. AUSTINS Unterscheidung zwischen *lokutionären* (informieren), *illokutionären* (handeln) und *perlokutionären* (bewirken) Sprechakten. Die illokutionäre Rolle eines Sprechakts ist »diejenige Komponente [...], die spezifiziert, *welchen* Geltungsanspruch ein Sprecher mit seiner Äußerung erhebt, *wie* er ihn erhebt und *für was* er ihn erhebt« (*ThkH* I, S. 376). Der perlokutionäre Sprechakt stellt nach HABERMAS keinen originären Gebrauch der Sprache dar, sondern bedeutet die Integration von illokutionären Akten als Mittel in teleologischen Handlungen. HABERMAS rechnet also »diejenigen sprachlich vermittelten Interaktionen, in denen alle Beteiligten mit ihren Sprechhandlungen illokutionäre Ziele *und nur solche* verfolgen, zum kommunikativen Handeln« (*ThkH* I, S. 396).

Er will um jeden Preis alles *Teleo*logische aus dem kommunikativen Handeln tilgen, um alle nicht verständigungsorientierten Handlungen als sekundär, ja gegebenenfalls parasitär bezeichnen zu können, stellt Verständigung jedoch als *Telos* der Kommunikation dar, was sich in seiner Definition vom kommunikativen Handeln bemerkbar macht: es »zeichnet sich gegenüber strategischen Interaktionen dadurch aus, daß alle Beteiligten illokutionäre Ziele vorbehaltlos verfolgen, um ein Einverständnis zu erzielen, das die Grundlage für eine einvernehmliche Koordinierung der jeweils individuell verfolgten Handlungspläne bietet« (*ThkH* I, S. 397f). Der Unterschied liegt also nicht so sehr in der teleologischen Struktur der Handlung als in der Form ihrer Koordinierung. In allen Handlungsmodellen wird »die teleologische Handlungsstruktur insofern vorausgesetzt, als den Aktoren die Fähigkeit zu Zwecksetzung und zielgerichtetem Handeln, auch das Interesse an der Ausführung ihrer Handlungspläne zugeschrieben wird. Aber nur das strategische Handlungsmodell *begnügt* sich mit einer Explikation der Merkmale unmittelbar erfolgsorientierten Handelns, während die übrigen Handlungsmodelle Bedingungen spezifizieren, unter denen der Aktor seine Ziele verfolgt — Bedingungen der Legitimität, der Selbstdarstellung oder des kommunikativ erzielten Einverständnisses unter denen Ego seine Handlungen an die von Alter „anschließen" kann« (*ThkH* I, S. 151).

Aus der Perspektive der Wahrheitssemantik versteht man dann einen Sprechakt, wenn man weiß, was ihn akzeptabel macht, oder umgekehrt, ein Sprechakt erfüllt die Bedingungen seiner Akzeptabilität, wenn er verstanden wird, also wenn der Hörer zum Anspruch des Sprechers Stellung nehmen kann: dies sind die »Bedingungen für die *intersubjektive Anerkennung* eines sprachlichen Anspruchs« (*ThkH* I, S. 401). HABERMAS versteht den kommunikativen Sprechakt unter der Idee der gegenseitigen Anerkennung von artikulierten Geltungsansprüchen und ihrer freien Akzeptanz oder Kritik. Es gibt drei derartige Ansprüche, und sie entsprechen genau drei Weltbezügen oder Kontexten: 1) normativ: ›Richtigkeit‹; 2) expressiv: ›Wahrhaftigkeit‹ und 3) konstativ: ›Wahrheit‹. Damit sind auch die drei Grundfunktionen der Sprache und die drei Grundeinstellungen der Interagierenden genannt.[30]

Ausgerüstet mit den Analysen der Sprachpragmatik kann HABERMAS die Handlungs/Rationalitätstheorie von der Verengung auf zweckrationale Rationalität befreien, um so der gesellschaftlichen Rationalisierung in ihrer ganzen Breite gerecht werden zu können. Dem teleologischen, instrumentell strategischen Handeln entspricht der theoretische Diskurs technischen und strategisch verwertbaren Wissens; den konstativen Sprechhandlungen entsprechen der theoretische Diskurs empirisch-theoretischen Wissens; dem normenregulierten Handeln entspricht der praktische Diskurs moralisch-praktischen Wissens und dem dramaturgischen Handeln die therapeutische und ästhetische Kritik mit ästhetisch-praktischem Wissen. Die respektiven Diskurse entstehen aus der Möglichkeit der kritischen Stellungnahme gegenüber den in den Sprechakten sich anmeldenden Geltungsansprüchen und ihrer Verteidigung mit Argumenten. Weil alle Geltungsansprüche sich begründen und kritisieren lassen, umfaßt sie alle die kommunikative Rationalität. Als *prozedurale* Rationalität stellt sie nicht nur die interne Dynamik der jeweiligen Rationalitätsformen dar, sondern verbindet auch diese Formen miteinander in einer nicht-substantiellen, formalen

30. Es ist bemerkenswert, daß HABERMAS dasselbe trinitarische Schema in der Sprache findet, das genau mit seiner an WEBER orientierten Rationalisierungstheorie — Ausdifferenzierung der Wertsphäre: Wissenschaft, Recht/Moral und Kunst/Identität — und an KANTS drei Kritiken orientierten Rationalitätstheorie koinzidiert. Der Verdacht einer forcierten Schematisierung ist vielfach erhoben worden. Vgl dazu z.B. M. SEEL: *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität.* Frankfurt a.M. 1985, S. 30.

Einheit.

HABERMAS verweilt nicht lange beim Problem der Konstitution von Objekten möglicher Erfahrung in den empirisch-objektivierenden Wissensschaften (vgl. *EI*, S. 389ff). Bedingungen der Objektivität der Erfahrung und Bedingungen der Argumentation stehen über den Strukturen sprachlicher Intersubjektivität in Verbindung, Wahrheitstheorie ist jedoch nur für die Logik des Diskurses zuständig. Die Objektivität des Erfahrungsgehalts von Behauptungen kann nur im Rahmen eines theoretischen Diskurses begründet oder verworfen werden, läßt sich auf diskursive Einlösbarkeit des Wahrheitsanspruchs jedoch nicht reduzieren. Jene Objektivität ist in einem *Apriori möglicher Erfahrung* festgelegt und zeigt sich *im erfolgskontrollierten Handeln*. Damit ist die Trennung von Objektsbereichen gewährleistet und die formale Allgemeinheit des Konsenses und somit der Primat der kommunikativen Rationalität gerettet: »Die Aktoren selbst sind es, die den Konsens suchen und an Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit bemessen, also an fit und misfit zwischen der Sprechhandlung einerseits und den drei Welten, zu denen der Aktor mit seiner Äußerung Beziehungen aufnimmt, andererseits« (*ThkH* I, S. 149). Wahrheit ist der in der Sprache der objektiven Erfahrung begründete Konsens. Die wichtigste Aufgabe einer Theorie der Wahrheit als Konsens ist deshalb die Kriterien festzulegen, die einen falschen von einem wahren rationalen Konsens unterscheiden. Hier haben ihren Platz HABERMAS' Reflexionen über die Logik der Argumentation und über die ideale Sprechsituation.

In jedem empirischen Kommunikationszusammenhang stellen die Akteure bestimmte ›kontrafaktische Erwartungen‹ aneinander, d.h. die in der Kommunikationskompetenz verankerte und von daher notwendige Annahme, daß Verständigung erreichbar ist und daß die Mißverständnisse sich diskursiv beseitigen lassen. Auf der Diskursebene unterstellen sie die prinzipielle Möglichkeit einer idealen Sprechsituation: »Die ideale Sprechsituation schließt systematische Verzerrung der Kommunikation aus. Nur dann herrscht ausschließlich der eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Arguments, der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und die Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann.«[31] Das bedeutet, daß alle möglichen Beteiligten ohne jeden Zwang frei argumentieren können.[32] Diese ideale Sprechsituation ist weder regulatives Prinzip (KANT) noch ein existierender Begriff (HEGEL).

»Der Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation hat für jede mögliche Kommunikation die Bedeutung eines konstitutiven Scheins, der zugleich Vorschein einer Lebensform ist. A priori können wir freilich nicht wissen, ob jener Vorschein bloße, wie immer aus unvermeindlichen Suppositionen stammende Vorspiegelung (Subreption) ist — oder ob die *empirischen Bedingungen für die, sei es auch annähernde, Verwirklichung der supponierten Lebensform praktisch* herbeigeführt werden können«.[33]

Die ideale Sprechsituation enthält so in HABERMAS' Verständnis eine praktische Hypothese, aus der man eine kritische Theorie der Gesellschaft normativ entfalten kann.

Während die *Logik* des praktischen Diskurses sich nicht wesentlich von der des theoretischen Diskurses unterscheidet (vgl. *ThkH* I, S. 39-40), kann die Wahrhaftigkeit der expressiven Äußerungen nicht begründet, sondern nur gezeigt werden (vgl. *ThkH* I, S. 69). Sie entzieht sich dem Diskurs. »Daher erfüllen Argumentationen, die der Rechtfertigung

31. J. HABERMAS: »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in: Ders. u. N. LUHMANN: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung*. Frankfurt a.M. 1971, S. 137.

32. Vgl. Ders.: »Wahrheitstheorien« in: H. FAHRENBACH (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion*. (FS W. SCHULZ), Pfullingen 1973, S. 255ff.

33. A.a.O., S. 259.

von Wertstandards dienen, nicht die Bedingungen von Diskursen. Im prototypischen Fall haben sie die Form der *ästhetischen Kritik*« (*ThkH* I, S. 41). HABERMAS' Ausführungen zum Status der expressiv-ästhetischen Rationalität sind im Vergleich mit den anderen Typen deutlich geringer. Am ausführlichsten hat er diese Problematik in seinem Aufsatz über W. BENJAMIN (1972) behandelt. Dort referiert er dessen mimetische Theorie der Sprache. Er stimmt der Vermutung BENJAMINs zu, »daß die älteste semantische Schicht die der Expressionen ist«.[34] Das mimetische Vermögen der expressiven Sprache zeugt sowohl vom Zusammenhang des menschlichen Organismus mit der Natur als auch vom Zwang der Anpassung gegenüber der überlegenen Natur, von der die Menschen abhängig sind. In diesem mimetischen Vermögen ist ein semantisches Potential aufbewahrt, mit dem die Menschen die Welt im Lichte ihrer Bedürfnisse interpretieren können.

Wie ein programmatischer Satz in bezug auf das Verhältnis von Lebenswelt und rationalisierenden Diskursen liest sich heute HABERMAS' Charakterisierung von BENJAMINs Interpretation der Gattungsgeschichte: »Die Bestimmung der Menschengattung ist es dann, jene Abhängigkeit [von der Natur, Verf.] zu liquidieren, ohne daß die Kräfte der Mimesis und die Ströme der semantischen Energien versiegen«.[35] Die Intention, die diese Bestimmung erkennen läßt, die Vereinigung von Aufklärung und Mystik, ist HABERMAS zufolge BENJAMIN nicht gelungen. Seine Urgeschichte der Moderne wäre demnach als die Suche der in den Ausdruckscharakteren des täglichen Lebens wie in Kunst und Literatur niedergeschlagenen Bildphantasien zu interpretieren, in denen die archaisch-mimetischen, semantischen Erfahrungspotentiale und die kapitalistischen Lebensbedingungen kommunizieren und die nun in den Dienst der politischen Emanzipation gestellt werden sollen. Aus diesem Grund habe BENJAMIN eine esoterische — sowohl theologische als auch künstlerische — Aufbewahrung und Überlieferung dieser Erfahrungspotentiale abgelehnt zugunsten ihrer exoterischen Expression und politischen Einlösung.

Die Fragmente wahrer Erfahrung, in denen »ein wahrhaft Neues zum ersten Mal mit der Nüchternheit der Frühe sich fühlbar macht«[36], stehen jedoch für BENJAMIN quer zur Naturgeschichte des Fortschritts, in dem sich das mythische Schicksal des Immergleichen fortsetzt. Es gibt also eine doppelte Korrespondenz zwischen der modernen technischen Welt und dem Mythos, und hier liegt nach HABERMAS die Ambivalenz BENJAMINs gegenüber dem Phänomen des Verfalls der Aura. Diese steht einerseits gerade für alles, was die wahre Erfahrung auszeichnet als Erfahrung der Versöhnung — sowohl intersubjektiv als auch in der Beziehung mit der Natur. Andererseits muß man nach dem Ende der autonomen Kunst und dem Verfall der Aura neue Wege für die öffentliche und allgemeine Einlösung der esoterischen Erfahrung des Glücks suchen, Wege, die aber keine Fortsetzung des naturgeschichtlichen Fortschritts sein dürfen.

Die Frage ist dann, wie der Mythos als Schicksal besiegt werden kann, ohne die in der emphatischen Erfahrung des Glücks enthaltene Utopie der Versöhnung dabei zu verlieren. Hier hat BENJAMINs Idee der Geschichte ihren Platz, die sowohl die rettungsbedürftige Vergangenheit als auch ihre befreienden Potentiale blitzartig in den dialektischen Bildern mit der Aktualität in eine Verbindung setzt, die das Kontinuum der Zeit sprengt. Diese Geschichtskonzeption erlaubt nach HABERMAS nur »eine höchst vermittelte Stellung zur

34. Ders.: »Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik«, in: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*, a.a.O., S. 361.

35. A.a.O., S. 362f.

36. W. BENJAMIN: *Das Passagen-Werk*, in: *Gesammelte Schriften* [zit. *BGS*]. Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1972ff, Bd. V, S. 593.

politischen Praxis«.[37] Deshalb greift BENJAMIN auf SORELs Theorie der Gewalt zurück und vollzieht einen Kurzschluß zwischen dem »Akt der Interpretation, die aus dem vergangenen Kunstwerk den punktuellen Durchbruch durchs naturgeschichtliche Kontinuum herausholt und für die Gegenwart aktualisiert«, und einer anarchistisch-revolutionären Praxis, die »den instrumentellen Charakter des Handelns aus dem Bereich der politischen Praxis verbannt«.[38] In diese Konzeption paßt HABERMAS zufolge weder die künstlerische Praxis der Surrealisten noch die von BRECHT intendierte politische Umfunktionalisierung der Kunst, worum BENJAMIN sich nacheinander bemüht habe.

Welche Aktualität besitz dann für HABERMAS BENJAMINs Versuch, Geschichte, Praxis und Kunst miteinander zu verbinden? Gegenüber seiner Kritik des Fortschritts will HABERMAS einen differenzierten Begriff des Fortschritts geltend machen, der für die Regressionen nicht blind ist, der aber die Evolutionen nicht nur im ökonomischen Bereich, sondern auch in Recht und Moral nicht verkennt; gegenüber einer revolutionären Auffassung der Praxis verteidigt er eine melioristische Politik, die jedoch nicht den Sinn für den Unterschied zwischen der verbesserten Reproduktion des Lebens und einem erfüllten Leben verlieren soll; gegenüber der totalisierenden Idee von Glück und Versöhnung will er die semantischen Energien bewahrt wissen, die die partizipatorische Umformung administrativer Entscheidungsstrukturen vor Gehaltlosigkeit schützen und die Menschen zur weiteren Suche des Glücks motivieren.

Während ADORNO und BENJAMIN ein schärferes Bewußtsein der Konflikte und Widersprüche zeigen — Dialektik von Kultur und Barbarei, von linearer Fortschrittszeit und Erfahrungsverlust, von Autonomie der Kunst und ihrer Lebensrelevanz bzw. -kritik, von Politik und Idee der Versöhnung usw. — und sich durch diese Konflikte und Widersprüche durchzukämpfen versuchen, gelingt HABERMAS ein relativ harmonisches Miteinander unter dem Motto »sowohl ... als auch«, das aber die gegenseitige Gefährdung wie auch die Signifikanz füreinander extrem reduziert. Es wird einerseits die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Interaktion zwischen den verschiedenen Sphären der kulturellen Tradition vertreten, die Durchdringungsmöglichkeit andererseits aber stark reduziert, zumindest was die Kunst angeht.[39] Mit ADORNO besteht er auf der kritisch-avantgardistischen Autonomie der Kunst, lehnt ihren esoterischen Charakter jedoch ab. Dadurch kommt er BENJAMINs Vorhaben einer exoterischen Einlösung der mimetischen Erfahrungspotentiale der Kunst entgegen, distanziert sich allerdings von ›falschen‹ Aufhebungen. So gelangt er zu seiner *Wunsch*vorstellung: einer avantgardistisch-kritischen, nicht esoterisch-formalistischen Kunst.[40]

37. J. HABERMAS: A.a.O., S. 369.

38. A.a.O., S. 370.

39. Daran ändern nur wenig die neulichen Verweise auf WELLMERS Versuche, in diesem Punkt eine Korrektur durch ADORNOS Begriff der ›Stimmigkeit‹ durchzuführen. Vgl. dazu *PhDM*, S. 366, Anm. 18.

40. Vgl. J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. [Hinfort zit.: *LS*] Frankfurt a. M. 1973, S. 118ff; Ders.: »Die Moderne — ein unvollendetes Projekt«, a.a.O., S. 457-462. Vgl. dazu M. JAY: »Habermas and Modernism«, in: *Habermas and Modernity*, a.a.O., S. 125-139. JAY macht auf das Problem des Status der ästhetisch-praktischen Sphäre gegenüber den anderen zwei — kognitiven und moral-praktischen — und die Schwierigkeiten einer Synthese von Autonomie und lebensweltlicher Durchlässigkeit aufmerksam: »But precisely what that mediated relationship might look like, especially when the cognitive and aesthetic attitudes towards nature may be more contradictory than complementary, is not really clear. Nor is it easy to grasp how the return to the life-world as the arena of cooperation can be reconciled with the continued differentiation of the separate cultural spheres. Here Habermas's ambivalence about the implications of the debate between Adorno and Benjamin over the de-auraticization of art reveals a larger tension in his work which needs to be more explicitly addressed. As Bürger contends, it may be much harder to reconcile the autonomy of art with its usefulness in the life-world than Habermas imagines« (a.a.O., S. 137). Vgl. auch die Antwort HABERMAS' auf diese Problematik in Ders.: »Questions and Counterquestions«, in: *Habermas and Modernity*, a.a.O., S. 192-216, bes. S. 199ff. HABERMAS spricht hier von einem »truth potential«, das nicht exklusiv mit einer der drei Rationalitätsformen identifiziert werden kann und damit auch der expressiv-ästhetischen zugeschrieben werden kann. Dies gilt jedoch für die Verschränkung der drei Sphären in der lebensweltlichen Erfahrung, nicht für die Geltungsansprüche in ihren diskursiven bzw. nicht-diskursiven kulturellen Institutionalisierungen. In bezug auf Kunst kann man von daher nur *metaphorisch* von Wahrheit sprechen (a.a.O., S. 203). Weil HABERMAS das Verhältnis der drei Wertsphären auf der Ebene der Theorie, jenseits einer prozeduralen Einheit, mit der Herstellung einer substantiell-metaphysischen Vernunfteinheit identifiziert, hält er diese Versuche nur unter dem Verzicht auf die erreichte kulturelle Differenzierung und damit auch auf die Moderne für möglich. M. SEEL geht in seiner HABERMAS-Kritik auf das Verhältnis von lebensweltlicher Integration der Sphären und ihrer spezialisierenden Separation ein. Das Problem liegt s.E. in der Beziehung des Geltungsbezugs und seiner argumentativen Einlösung. Nicht nur in der ästhetischen Kritik, sondern auch im theoretischen und praktischen Diskurs läßt sich zeigen, »daß in jede dieser Begründungen notwendigerweise Annahmen und Voraussetzungen eingehen, die in der jeweiligen Argumentation nicht selbst geltungskritisch thematisiert werden können.« (M. SEEL: »Die zwei Bedeutungen ›kommunikativer‹ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft«, in: *Kommunikatives Handeln. Beiträge...*, a.a.O., S. 57). Bedeutung, Geltung und Begründung sind für ihn dementsprechend unterschiedliche, auf ein Erklärungsmodell nicht rückführbare Größen. Von diesen Prämissen aus zeigt er den Zusammenhang und die Interdependenz der verschiedenen Argumentationsformen sowie die Möglichkeit und gegebenenfalls die Notwendigkeit des Wechsels von Argumentationsformen. SEEL zeigt, daß die Reflexivität der Argumentation dem theoretischen Diskurs eigen ist, daß sie aber nicht universalisiert werden kann. Dies würde die Unterschiede zwischen moralischem und theoretischem Diskurs deutlicher hervortreten lassen. Trotz dieser Unterschiede setzten die Diskurse argumentative Elemente der jeweils anderen selbst voraus und stoßen an Grenzen, wo sich nur in der anderen Diskursform argumentieren läßt. So wehrt sich SEEL gegen eine bloß prozedurale Einheit argumentativer Begründung für die differenzierten Vernunftmomente: »Der Übergang, der Wechsel der Perspektiven, muß vollzogen werden; wie berechtigt und sinnvoll er war, kann sich oft erst im nachhinein zeigen: an den Argumenten der jeweils einen Art, die wiederum aus einer anderen Rationalitätsperspektive in Zweifel gezogen werden mögen. Diese transargumentative Bewegung folgt nicht selbst einer Logik, sie folgt im günstigen Fall der Logik der Begründung, der sie gerade folgt« (a.a.O., S. 63). Damit will er nicht dem Relativismus das Wort reden, sondern Vernunft als das Vermögen einer *interrelationalen* Urteilskraft definieren, »die nicht selbst wieder als Form einer ausschreitenden Logik der Argumentation expliziert werden kann« (a.a.O., S. 67).

Die evolutionstheoretische Rekonstruktion des Hominisationsprozesses dient einerseits zur Begründung der Universalität der in der Universalpragmatik formulierten Rationalitätsbedingungen (vgl. *ThkH* I, S. 200) und andererseits zur Erläuterung des Konstitutionsprozesses der für moderne Gesellschaften typischen Ausdifferenzierung der Kultursphären und ihrer jeweiligen Rationalisierung. Dabei glaubt HABERMAS die geschichtsphilosophische Grundlage der ›alten‹ Kritischen Theorie durch eine Theorie der sozialen Evolution ersetzen und so »den Historischen Materialismus von seinem geschichtsphilosophischen Ballast [...] befreien« zu können (*ThkH* II, S. 562). Seine Kritik der MARXschen Geschichtsphilosophie fängt mit der Frage an, »ob das Konzept der gesellschaftlichen Arbeit die Reproduktionsform des menschlichen Lebens *hinreichend* charakterisiert« (*RHM*, S. 147).

In der Reproduktion durch gesellschaftliche Arbeit sowie in strategischen Formen der Kooperation und Regeln der Distribution soll nach HABERMAS die ›Produktionsweise‹ der Hominiden bestanden haben. Erst die Entstehung der Familie ruft die für ›Menschen‹ charakteristische Reproduktionsform von Ökonomie der Jagd und familialer Gesellschaftsstruktur hervor. Basiert die Statusordnung bis dahin auf Macht, so bedeutet das neue Rollensystem eine Moralisierung der Handlungsmotive, d.h. die intersubjektive Anerkennung normierter Verhaltenserwartungen. Eine zeitliche Priorität der Arbeit wird durch eine anthropologische Priorität der Interaktion überboten, deren Regeln sich nicht auf die Regeln instrumentellen oder strategischen Handelns zurückführen lassen. HABERMAS setzt damit ein Doppelprinzip im Ausgangszustand der sozialen Evolution ein: Arbeit und Sprache. Es handelt sich um anthropologisch tiefsitzende allgemeine Strukturen, die das Konzept der einlinigen, notwendigen, ununterbrochenen und aufsteigenden Entwicklung

eines Makrosubjekts überflüssig machen sollen, ohne auf einen Begriff von gesellschaftlicher Entwicklung im Sinne von Fortschritten in beiden genannten Dimensionen verzichten zu brauchen.[41]

Das MARXsche Überbautheorem deutet HABERMAS dahingehend, »daß evolutionäre Neuerungen allein solche Probleme lösen, die jeweils im Basisbereich der Gesellschaft entstehen« (*RHM*, S. 158). Diese Basis gewinnt ökonomische Gestalt jedoch erst in der kapitalistischen Gesellschaft; man kann sonst in den anderen Gesellschaften bestimmte ›Formen der sozialen Integration‹ feststellen, um die sich die Produktionsverhältnisse kristallisieren. Während der Fortschritt der Produktivkräfte nach einem endogenen Lernmechanismus stattfindet, der »für spontanes Wachstum des technisch und organisatorisch verwertbaren Wissens und für dessen Umsetzung in Produktivkräfte sorgt« (*RHM*, S. 160), verlangt die Einführung von neuen Formen der Sozialintegration, die auf die durch die Entwicklung der Produktivkräfte entstandenen Probleme eine zufriedenstellende Antwort geben können, nach einem moralisch-praktischen Wissen, das die neue Form der Sozialintegration erst möglich macht.

Aber HABERMAS geht noch weiter. Er bestreitet selbst, daß die Entfaltung der Produktivkräfte Umwälzungen der Produktionsverhältnisse ausgelöst hätte. »Die großen endogenen Entwicklungsschübe, die zur Entstehung des europäischen Kapitalismus geführt haben, hatten eine nennenswerte Entfaltung der Produktivkräfte nicht zur Bedingung, sondern zur Folge« (*RHM*, S. 161) Spätestens hier ist die Intention HABERMAS' deutlich zu erkennen. Die Unterscheidung zwischen Produktionsverhältnissen und institutionellem Kern als Form der sozialen Integration, die anhand primitiver Gesellschaften gemacht wird, dient im Grunde dem Nachweis der Irreduzierbarkeit der Lebenswelt — sozialer Integration — auf das ökonomisch-administrative System im Kapitalismus — systemische Integration — sowie dem Nachweis des Vorrangs der sozialen Integration: »Die Regel kommunikativen Handelns entwickeln sich wohl in Reaktion auf Veränderungen im Bereich des instrumentellen und strategischen Handelns, aber sie folgen dabei *einer eigenen Logik*« (*RHM*, S. 163; vgl. *LS*, S. 27).

Durch den Begriff des institutionellen Kerns will HABERMAS die gesellschaftlichen Organisationsprinzipien charakterisieren, die entwicklungslogisch das Lernniveau einer Gesellschaft bestimmen. Dafür bedient er sich einer heuristischen Analogie mit der Ontogenese des Ichs in Anlehnung an das Phasenmodell von PIAGET. Nach ihm unterscheidet er vier Entwicklungsphasen: die symbiotische, die egozentrische, die soziozentrisch/objektivistische und die unversalistische Phase (vgl. *RHM*, S. 14). Nach diesem Modell bedeutet jede Phase den Erwerb von neuen kognitiven, interaktiven und sprachlichen Kompetenzen und damit von Problemlösungsfähigkeiten (vgl. *RHM*, S. 67f). Die Rekonstruktion der Ontogenese der Subjektivität legt die Stufen eines Lernprozesses fest, deren logische Struktur angeblich universal angelegt ist.

Trotz aller beteuerten Vorbehalte gegen eine Parallelisierung von Ontogenese und Phylogenese folgert HABERMAS daraus: »Wie im Verhalten der Individuen, so treten auch auf der Ebene von Gesellschaftssystemen Stufendifferenzen auf« (*RHM*, S. 172, vgl. auch S. 30). Die zu berücksichtigenden Aspekte für die gestaffelte Einteilung der Evolution der sozialen Integrationsformen sind: a) allgemeine Handlungsstrukturen; b) Weltbildstrukturen

41. Gegen diesen dichotomischen Begriff von geschichtlicher Entwicklung vertritt ADORNO einen ›dialektischen‹ Fortschrittsbegriff: »Dialektisch im strengen unmetaphorischen Sinn ist der Begriff des Fortschritts darin, daß sein Organon, die Vernunft Eine ist; daß nicht in ihr eine naturbeherrschende und eine versöhnende Schicht nebeneinander sind, sondern beide all ihre Bestimmungen leiten.« TH.W. ADORNO: »Fortschritt«, in: *GS* 10, S. 627f.

und c) Strukturen des institutionalisierten Rechts und der bindenden Moralvorstellungen. Je nach der Gestaltung dieser Integrationsaspekte unterscheidet HABERMAS zwischen neolithischen Gesellschaften, frühen Hochkulturen, entwickelten Hochkulturen und Moderne. Systemprobleme muß man als Herausforderungen, aber nicht als Träger der Entwicklung verstehen, denn nur ein neues Niveau sozialer Integration »erlaubt die Implementierung vorhandenen (oder die Erzeugung neuen) technisch-organisatorischen Wissens, d.h. eine Steigerung der Produktivkräfte und eine Erweiterung der Systemkomplexität. Für die soziale Evolution haben mithin Lernprozesse im Bereich des moralisch-politischen Bewußtseins *Schrittmacherfunktion*« (*RHM*, S. 176, unsere Hervorhebung).

Die soziale Integration durchläuft so bestimmte Stadien vom Verwandtschaftssystem bis zum klassenmäßig strukturierten Herrschaftssystem, wobei die Ausdifferenzierung von Herrschaftspositionen die Konstitution von legitimer Macht voraussetzt: nicht die Arbeitsteilung oder ungleiche Verteilung sind die Ursache der Entstehung der Klassengesellschaft, sondern die Reorganisierung des Rechts im Sinne konventioneller Rechtsprechung und die Transformation des Weltbildes im Sinne der Herrschaftslegitimation. »Die Entstehung des Staates soll deshalb mit der erfolgreichen Stabilisierung einer Richterposition erklärt werden, die die konsensuelle Regelung von Handlungskonflikten auf der Stufe konventioneller Moral gestattet« (*RHM*, S. 177). Jede neue Stufe der sozialen Evolution soll als eine Entlastung von Problemen der vorausgegangenen Stufe gesehen werden. Der Erwerb von Problemlösungsfähigkeiten ist jedoch mit dem Bewußtsein neuer Problemlagen verbunden, so daß aus den neu erworbenen Kompetenzen neue Bedürfnisse entstehen, deren Negativ das Leiden an ihrer vorläufigen Nicht-Befriedigung ist. Deshalb kann man trotz Ausbeutung und Unterdrückung behaupten: »Die Entfaltung der Produktivkräfte in Verbindung mit der Reife der Formen der Sozialintegration bedeutet Fortschritte der Lernfähigkeit in beiden Dimensionen, Fortschritte in der objektivierenden Erkenntnis und in der moralisch-praktischen Einsicht« (*RHM*, S. 194).

Ein entscheidendes Moment der sozialen Evolution ist die Entkoppelung von System und Lebenswelt, denn sie erlaubt zum einen die Komplexitätssteigerung der Systemstrukturen und zum anderen die Rationalisierung der Lebensweltstrukturen. HABERMAS geht von der durch Kongruenz im Verhältnis von Institution, Weltansicht und Person gekennzeichneten Verschränkung von System- und Sozialintegration in den Stammesgesellschaften aus (vgl. *ThkH* II, S. 233). In Anlehnung an DURKHEIM beschreibt er dann den Prozeß der Rationalisierung der Lebenswelt als »Versprachlichung des Sakralen«, d.h. als »die Umstellung der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation von Grundlagen des Sakralen auf sprachliche Kommunikation und verständigungsorientiertes Handeln« (*ThkH* II, S. 163). Dieser als kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt verstandene Prozeß bedeutet eine zunehmende Ausdifferenzierung ihrer strukturellen Komponente — Kultur, Gesellschaft und Person — (MEAD) und kulturellen Wertsphären — Wissenschaft, Moral und Kunst — (WEBER) sowie eine steigende Bindung der Reproduktionsprozesse — kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation — an einen rational begründeten Interaktionszusammenhang. Damit interpretiert er die soziale Evolution als Entzauberungsprozeß (vgl. *ThkH* II, S. 118f), der von den Stammesgesellschaften bis zur modernen Gesellschaft geführt hat.

Hier mißt HABERMAS der Evolution der Weltbilder und der Verständigungsformen der sozialen Legitimation — Recht und Moral — eine Dynamik progressiver Dezentrierung, Offenheit, Autonomisierung, Formalisierung, Universalisierung usw. bei, Dynamik, die sich vor allem dem Binnenwissenszuwachs verdankt[42] und die in letzter Instanz die

42. Diesen Wissenszuwachs erklärt sich HABERMAS als einen naturwüchsigen Mechanismus: »Den fundamentalen

Komplexitätssteigerung des Systems trägt bzw. ermöglicht. Die Schrumpfung der Lebenswelt zu einem Subsystem, das in den modernen Gesellschaften sogar kolonisiert wird, darf nach HABERMAS nicht zu dem Irrtum verleiten, sie sei von jener abhängig. »Das Gegenteil ist richtig: Komplexitätssteigerungen [des Systems, Verf.] sind von der strukturellen Differenzierung der Lebenswelt abhängig. Und dieser Strukturwandel, wie immer seine Dynamik erklärt werden mag, gehorcht wiederum dem Eigensinn einer kommunikativen Rationalisierung« (*ThkH* II, S. 258f). HABERMAS übernimmt die Hypothese von K. EDER, daß die legitime Verfügung über die Strafmittel, die den Kern der politischen Herrschaft ausmacht, auf die reale Funktion des Richters zurückgeht[43], was wiederum die Bildung eines zumindest konventionellen Niveaus moralischen Bewußtseins voraussetzt (vgl. *ThkH* II, S. 264-265). Selbst die Entstehung des sittlich neutralisierten Handlungssystems ›Wirtschaft‹ in den modernen Gesellschaften setzt die Konstitution des Privatrechts und der es ermöglichenden postkonventionellen Stufe des moralischen Bewußtseins voraus (KOHLBERG). Die politische und ökonomische Institutionalisierung der Klassengesellschaft hängt vom Übergang von einem konventionellen zu einem postkonventionellen Verständnis von Recht und Moral ab, so daß einem neuen Niveau von systemischer Ausdifferenzierung ein höheres Niveau der Rationalisierung der Lebenswelt vorausgeht.

Diese evolutive Tendenz der Lebenswelt definiert HABERMAS mit Hilfe von PARSONS' Begriff der ›Wertgeneralisierung‹ (vgl. *ThkH* II, S. 267). Sie entkoppelt die soziale Integration von konkreten und überlieferten normativen Verhaltensmustern und so auch vom religiös begründeten Konsens derart, daß allgemeine Strukturen verständigungsorientierten Handelns immer mehr zum Träger dieser Integration werden. Erst mit »der Motiv- und Wertgeneralisierung entsteht der Spielraum für Subsysteme zweckrationalen Handelns« (*ThkH* II, S. 269). Alles fängt also beim verständigungsorientierten Handeln an. Die zunehmende Generalisierung der Handlungsorientierungen führt dann zu einem immer dichteren Netz von Interaktionen, die nicht mehr auf der Basis des verständigungsorientierten Handelns, sondern durch Entlastungsmechanismen in Form von Kommunikationsmedien koordiniert werden können. So entstehen Subsysteme, die sich von lebensweltlichen Kontexten abkoppeln und durch Steuerungsmedien — Geld und Macht — bestimmt werden. Diese Medien setzen an empirisch motivierten Bindungen an und koordinieren das zweckrationale und strategische Handeln. Sie brauchen dafür keine sprachlichen Konsensbildungsprozesse. Die verständigungsorientierte Integration wird allerdings auch durch Medien entlastet: durch die Kommunikationstechnologien. Diese können, soweit sie Verständigungsprozesse aufstufen und kondensieren, im Gegensatz zu systemischen Steuerungsmedien auf sprachliche Konsensbildung nicht völlig verzichten. Das Ergebnis der sozialen Evolution ist jedenfalls »eine Polarisierung zwischen zwei Typen von handlungskoordinierenden Mechanismen und eine weitgehende Entkoppelung von System- und Sozialintegration« (*ThkH* II, S. 275).

Wichtig ist, festzuhalten, daß das dichotomische Schema von Rationalisierung der Lebenswelt und systemischer Komplexitätssteigerung mit dem Vorrang jener der eigenen Logik folgenden Rationalisierung einhergeht, die für HABERMAS immer als Bedingung der Möglichkeit systemischer Komplexitätssteigerung gesehen wird. Dadurch will er garantieren, daß zumindest ein Strang der sozialen Entwicklung — die der Rationalisierung der Lebenswelt — sich als Fortschritt der kritischen Rationalität interpretieren läßt: als stetige Steigerung von Universalisierung, Dezentrierung, Formalisierung, individueller Autonomie usw., die in die diskursiv konstituierte, durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments sich auszeichnende Rationalität einmündet.[44]

Mechanismus für gesellschaftliche Evolution überhaupt vermute ich [...] in einem Automatismus des Nicht-nicht-lernen-Könnens: nicht Lernen, sondern Nichtlernen ist auf soziokultureller Entwicklungsstufe das erklärungsbedürftige Phänomen. Darin besteht, wenn man so will, die Vernünftigkeit des Menschen; allein auf dieser Folie wird die überwältigende Unvernünftigkeit der Geschichte dieser Gattung sichtbar« (*LS*, S. 27f)

43. Vgl. K. EDER: *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Frankfurt a.M. 1976.

Kolonialisierung der Lebenswelt

Diese utopische Perspektive der Rationalisierung der Lebenswelt — die Vernunftutopie des Aufklärungszeitalters — ist ›paradoxerweise‹ mit einer systemisch induzierten Verdinglichung verbunden, die daran hindert, die kommunikative Substanz der durch die Rationalisierung aufgelösten traditionellen Lebensformen zu retten. Nicht ihre Auflösung ist an sich das Problem, sondern die systemische Kolonialisierung: sie macht eine erst jetzt prinzipiell mögliche diskursiv-kommunikative Synthesis der ausdifferenzierten Sphären auf einem neuen Niveau faktisch unmöglich. Die sogenannten Pathologien der Moderne, die in dieser Problematik ihren Nährboden haben, sind weder auf die Rationalisierung der Lebenswelt noch auf die wachsende Systemkomplexität zurückzuführen, sondern auf »das Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordinierung angewiesen bleiben« (*ThkH* II, S. 488). Dieses Eindringen ist, was HABERMAS als ›Kolonialisierung‹ der Lebenswelt durch das System bezeichnet (vgl. *ThkH* II, S. 293).

Unter der Perspektive der oben geschilderten sozialen Evolution muß jedoch diese Kolonialisierung als *paradox* erscheinen, denn es ist die Rationalisierung der Lebenswelt selbst, was die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme ermöglicht, die sich dann verselbständigt dieser Lebenswelt gegenüber destruktiv verhalten (vgl. *ThkH* II, S. 277). Wenn also nicht Abkoppelung und Ausdifferenzierung sowie auch nicht die Entlastung der systemischen bzw. sozialen Integration durch normfreie Steuerungsmechanismen bzw. Kommunikationsmedien prinzipiell für die Kolonialisierung verantwortlich gemacht werden können, warum wird dann die Mediatisierung der Lebenswelt zur Kolonialisierung?

Anscheinend ist es das kapitalistische Muster der Modernisierung, was die Unterwerfung der symbolischen Strukturen der Lebenswelt unter die Imperative der Subsysteme Ökonomie und Staat zu verantworten hat. Die Mediatisierung »nimmt in dem Maße die sozialpathologischen Formen einer *inneren Kolonialisierung* an, wie kritische Ungleichgewichte in der materiellen Reproduktion (...) nur noch um den Preis von Störungen der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt (...) vermieden werden können« (*ThkH* II, S. 452). Die Absetzung der formal organisierten, mediengesteuerten Handlungsbereiche von lebensweltlichen Kontexten und ihre Immunisierung gegenüber der in ihnen vorhandenen Traditionen verfolgen nach HABERMAS eine normfreie Integration unter Kriterien zweckrationaler und strategischer Handlung und werden durch positives Recht *erzeugt*, also durch

44. Darin folgt HABERMAS T. PARSONS, der »die wachsende Systemautonomie mit fortschreitender Autonomie im moralisch-praktischen Verstande zusammenbringen und zunehmende Inklusion und Wertgeneralisierung im Sinne einer Annäherung an universalistische Gerechtigkeitsideale deuten« kann (*ThkH* II, S. 421). Das wird von PARSONS allerdings durch eine Angleichung der Rationalisierung der Lebenswelt an Prozesse der Systemdifferenzierung dahingehend falsch interpretiert, daß Steigerung der Systemkomplexität automatisch die vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse mit sich bringt (vgl. a.a.O., S. 426ff).

die Entkoppelung von Recht und Moral (vgl. *ThkH* II, S. 458). Die neue Produktionsweise entsteht in einem langen Prozeß ökonomischer und politischer Veränderung, kann sich dann nur durch die rechtliche Institutionalisierung des Geldmediums im bürgerlichen Privatrecht von lebensweltlichen Kontexten verselbständigen. Diese notwendige rechtliche Verankerung der Subsysteme Ökonomie und Staat spricht in den Augen HABERMAS' für einen Primat der sozial integrierten Handlungsbereiche gegenüber den versachlichten Systemzusammenhängen. Die Positivierung des Rechts kann jedoch nicht erklären, warum die kritischen Ungleichgewichte der materiellen Reproduktion in kapitalistischen Gesellschaften nur durch innere Kolonialisierung der Lebenswelt in den Griff zu bekommen sind.

Dies kann nur erklärt werden, wenn man die Systemperspektive annimmt und aus ihr die Beziehungen zwischen System und Lebenswelt analysiert. Diese Austauschbeziehungen laufen zwischen den institutionellen Ordnungen der Lebenswelt und den mediengesteuerten Subsystemen: Privatsphäre ⇔ Wirtschaftssystem und Öffentlichkeit ⇔ Verwaltungssystem. »Das Wirtschaftssystem tauscht Lohn gegen Arbeitsleistungen (als Faktoreingabe) sowie Güter und Dienstleistungen (als Ausgabe eigener Produkte) gegen die Nachfrage von Konsumenten. Die öffentliche Administration tauscht Organisationsleistungen gegen Steuer (als Faktoreingabe) und politische Entscheidungen (als Ausgabe eigener Produkte) gegen Massenloyalität« (*ThkH* II, S. 472). Diese Tauschbeziehungen bedeuten eine Monetarisierung und Bürokratisierung der Lebenswelt, die zweideutig sind: einerseits zerstören sie traditionelle Lebensformen, andererseits erlauben sie eine größere Effektivität in der Bewältigung systemischer Komplexitätssteigerung, die zugleich durch sie gefördert wird.

Die Tauschbeziehungen unter den Medien Geld und Macht unterwerfen die Produkte der Lebensweltsphären einer realen Abstraktion, die sie in Faktoreingaben verwandelt, obwohl der Grad der Abstraktion unterschiedlich ist. Der Austausch von Gütern und Diensten gegen Nachfrage und der von politischen Entscheidungen gegen Massenloyalität bedienen sich immer noch der Fiktion der Autonomie unabhängiger Konsumenten bzw. souveräner Saatsbürger, was nach HABERMAS noch von der untilgbaren Bindung an lebensweltliche Kontexte zeugt. Trotzdem sind es die monetarische Instrumentalisierung und die bürokratische Strukturierung der lebensweltlichen Produkte, soweit sie die Grenze der ›in modernen Gesellschaften funktional notwendigen Institutionalisierung von Geld und Macht‹ überschreiten, was zu pathologischen Nebeneffekten führt: zur einseitigen Rationalisierung oder Verdinglichung der Alltagspraxis. Hier kann HABERMAS die Verdrängung von Formen der sozialen Integration durch systemische Mechanismen selbst in Bereichen feststellen, wo die interaktive Konsensbildung nicht ersetzt werden kann.

Um diese Grenzüberschreitung erklären zu können, muß HABERMAS letztendlich auf MARX' Kapitalismustheorie zurückgreifen. Er will jedoch die angeblichen Fehler HORKHEIMERS und ADORNOS vermeiden: ihr Beharren in der Orthodoxie, was die Werttheorie angeht, und die Totalisierung der Zweckrationalität der selbstgeregelten Subsysteme zu einer allumfassenden instrumentellen Vernunft. Der MARXschen Werttheorie gelingt es nach HABERMAS, die zwei Perspektiven zu vermitteln, die er stets auseinanderzuhalten bemüht ist und nun aufeinander beziehen will, nämlich die des Systems und die der Lebenswelt. Denn diese Theorie vereint in sich die Erklärung der kapitalistischen Produktionsweise als Selbstverwertung des Kapitals und als Klassenverhältnis: »In werttheoretischen Begriffen läßt sich das für die Produktionsweise fundamentale und im Arbeitsvertrag institutionalisierte Verhältnis des Tausches von Arbeitskraft gegen variables Kapital *gleichzeitig* als *Steuerungsmechanismus* eines selbstgeregelten Reproduktionsprozesses wie auch als ein *Reflexionsverhältnis* erklären, das den gesamten Akkumulationsprozeß als einen versachlichten, anonym gewordenen Prozeß der Ausbeutung verständlich macht« (*ThkH* II, S. 492). Die Herrschaftsverhältnisse werden durch den Markt und seine juristische Institutionalisierung verdeckt. Sie können jedoch durch die Analyse des Doppelcharakters der Ware ›Arbeitskraft‹ aufgedeckt werden. Die Abstraktionsprozesse, die sowohl die Arbeit als auch die sozialen Verhältnisse subsumieren und die sogenannte *Selbst*verwertung des Kapitals verantworten, basieren auf dem Trug, die Arbeitskraft als eine Ware wie jede andere zu behandeln. Aber sie ist in ihrem Ursprung nicht abstrakt, sondern subjektgebunden und gehört deshalb nicht nur systemischen, sondern auch lebensweltlichen Handlungskontexten an.

Darin besteht für HABERMAS die Stärke und zugleich die Schwäche der Werttheorie: in der Verknüpfung von System- und Handlungstheorie. Denn die systemische Abstraktion wird als Verdinglichung/Ausbeutung von in Lebenswelt verankerten Handlungen/Menschen. »Die *Zweisprachigkeit der theoretischen Darstellung* gibt der dialektischen Begrifflichkeit, in der Marx System- und Handlungstheorie zusammenzwingt, ihre kritische Pointe« (*ThkH* II, S. 498). Damit wird ein logischer Zusammenhang zwischen beiden Bereichen vorausgesetzt, der, ohne auf empirische Studien der Abstraktionsprozesse zurückgreifen zu müssen, das kapitalistische System als Selbstverwertungsprozeß des Kapitals in eine Totalität verwandelt, die die Klassenverhältnisse fetischisiert und anonymisiert. Damit verkennt MARX nach HABERMAS die Leistung des kapitalistischen Systems bezüglich der Steuerungsmöglichkeiten wirtschaftlicher und administrativer Komplexitätssteigerung, die sich nicht mit den Klassenverhältnissen identifizieren. Dadurch wird nicht zwischen Systemdifferenzierung und den klassenspezifischen Formen ihrer Institutionalisierung unterschieden, woran die ›Dialektik‹ angeblich schuld ist.

Eine andere Unterscheidung, die MARX' Werttheorie verfehlt, ist die zwischen Verdinglichung und Rationalisierung der Lebenswelt, so daß die Abschaffung der Verdinglichung nur um den Preis einer Rückkehr zur undifferenzierten Lebenswelt zu erreichen wäre. Die Werttheorie verursacht letztlich eine Verengung des Handlungsbegriffs unter dem Modell zweckrationalen Handelns. Dadurch werden andere Aspekte der systemischen Integration ignoriert, die einerseits nicht im Verhältnis Arbeitskraft/Kapital aufgehen und andererseits die Verankerung der Subsysteme in lebensweltlichen Kontexten unter der Fiktion der Autonomie unabhängiger Konsumenten bzw. souveräner Saatsbürger — trotz Abkoppelung und Kolonialisierung — offenbaren. Staatlicher Interventionismus, Massendemokratie und Wohlfahrtsstaat, die von der Werttheorie nicht zufriedenstellend erklärt werden können, sind Institutionalisierungen einer in Spannung sich erhaltenden Beziehung zwischen den Zwängen selbstgeregelter Subsysteme und den Ansprüchen einer rationalisierten Lebenswelt. »Diese beiden Imperative stoßen vor allem in der politischen Öffentlichkeit aufeinander, wo sich die Autonomie der Lebenswelt gegenüber dem administrativen Handlungssystem bewahren muß« (*ThkH* II, S. 508).

Für HABERMAS ist deshalb die institutionalisierte Regelung dieses Konfliktes das entscheidende Problem. Der moderne demokratische Sozialstaat muß einerseits die Eigendynamik — Privateigentum und Kapitalakkumulation — des ökonomischen Subsystems schützen und ihre dysfunktionalen Wirkungen eindämmen sowie die Ungleichheiten kompensieren. Er kann andererseits diese Befriedung der Arbeitswelt nur dadurch erreichen, daß die Austauschbeziehungen zwischen dem politischen System und der Öffentlichkeit derart Gestalt annehmen, daß die Partizipation der Bürger an den Entscheidungsprozessen durch systemkonforme Kompensationen neutralisiert wird. Dies kann nur wiederum durch eine monetär-bürokratische Planifizierung von Lebensräumen erreicht werden, die die symbolische Reproduktion posttraditioneller Lebenswelten zerstört. An dieser Front entstehen die psychosozialen Pathologien und bilden sich nach HABERMAS die Protestpotentiale gegen die Ausdehnung und Verdichtung formal organisierter Handlungsbereiche.

Das Paradoxon der neuen Situation besteht s.E. zum einen darin, daß die integrativen

und totalisierenden Ideologien mit der Rationalisierung der Kultur verfallen sind (D. BELL) und die systemischen Angriffe nicht mehr versteckt werden können, zum anderen darin, daß das Alltagsbewußtsein soweit *fragmentiert* und von der Reflexion (Experten) abgekoppelt ist, daß die Widerstandskraft der Lebenswelt gegen ihre Kolonialisierung durch die Subsysteme wesentlich abgeschwächt ist. Die Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie sieht HABERMAS konsequenterweise darin, »die Bedingungen für eine Rückkoppelung der rationalisierten Kultur mit einer auf vitale Überlieferung angewiesenen Alltagskommunikation zu untersuchen« (*ThkH* II, S. 522). Darüber hinaus hat sie im Rahmen einer Theorie der System- und Sozialintegration die Mechanismen der Überschreitung systemischer Integration und ihre pathologischen Nebenwirkungen empirisch zu untersuchen. Dabei ist das Verhältnis von endogen entstehenden Krisen der jeweiligen Subsysteme und den Konflikten und Widerstandsreaktionen zu berücksichtigen, die diese Krisen im komplementären Handlungssystem durch die Beeinträchtigung der symbolischen Reproduktion hervorrufen. An diesen konfliktiven Nahtstellen — gesellschaftlichen Integrationsformen, familiärer Sozialisation und Ich-Entwicklung, Massenmedien und Massenkultur — soll nicht nur den Auswirkungen der Systemimperative, sondern auch den Prozessen eigensinniger Rationalisierung der Lebenswelt nachgegangen werden, aus denen die lebensweltlichen Rationalitäts- und Protestpotentiale entstehen und sich zu einer Alternative zum auf der Basis kapitalistischen Wachstums ruhenden sozialstaatlichen Kompromiß entwickeln könnten.

Kritische Anmerkungen

In diesem Abschnitt sollen nun einige Aspekte der Theorie HABERMAS' detaillierter unter die Lupe genommen werden. In seinem Begriff der Rationalisierung der Weltbilder übernimmt er das Entzauberungstheorem, so daß modernes Bewußtsein sich für ihn durch seinen Gegensatz zum Mythos definiert. Entzauberung ist nicht bloß ein deskriptiver Diagnosebegriff, sondern auch ein Index von Universalitäts-, Differenzierungs- und Autonomiegewinn, kurz von Rationalität. Damit stellt sich HABERMAS in Kontinuität mit der aufklärerischen Religionskritik, die die Partikularität der positiven Religion zunächst in der ›Naturreligion‹, dann in der Vernunft überhaupt negiert, bewahrt und überwindet wissen wollte, denn die Rationalisierung, als Versprachlichung des Sakralen ausgelegt, bedeutet die Auflösung seiner ›Sinn-Ressourcen‹ in eine kommunikative Ethik: »Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses*; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht« (*ThkH* II, S. 119).

Im Gefolge DURKHEIMS deutet er den gesellschaftlichen Durchsetzungsprozeß von kommunikativer Vernunft als Prozeß des Überflüssigmachens der integrierenden Funktion der Religion, Funktion, die nun durch das Moral- und Rechtssystem übernommen wird. Religion ist der *differenzierten* und *argumentativen* Struktur der modernen Rationalität nicht gewachsen, die aus ihr entstanden ist. Sinn wird durch die mythisch-religiösen Weltbilder nur um den Preis einer unhinterfragbaren, totalisierenden, undifferenzierten und substantiellen Welt- und Handlungsinterpretation gestiftet. Die Entstehung moderner differenzierter und formalisierter Bewußtseinsstrukturen hat deshalb diese Substantialität

zurecht zerstört und neue Maßstäbe gesetzt: »Auf der kulturellen Ebene trennen sich die identitätsverbürgenden Traditionskerne von den konkreten Inhalten, mit denen sie in mythischen Weltbildern einst eng verwoben waren. Sie schrumpfen auf abstrakte Elemente wie Weltbegriffe, Kommunikationsvoraussetzungen, Argumentationsverfahren, abstrakte Grundwerte usw. zusammen« (*PhDM*, S. 399).

Man kann die Interpretation der Religionsgeschichte HABERMAS', vor allem die im Anschluß an DURKHEIM vertretene Definition der Religion als Form der sozialen Integration, mit guten Gründen in Frage stellen.[45] Ich möchte hier aber auf das Verständnis von Rationalisierung eingehen, das solcher Interpretation zugrunde liegt. Dieses Verständnis führt zu gewissen Schwierigkeiten, wenn man es mit der Definition von Lebenswelt konfrontiert, denn diese bildet nach HABERMAS den ›unproblematischen‹ Horizont der sprachlich vermittelten Interaktion (vgl. *ThkH* I, S. 107). HABERMAS spricht von einem Amalgam »aus Hintergrundannahmen, Solidaritäten und einsozialisierten Fertigkeiten«, das »das konservative Gegengewicht gegen das Dissensrisiko der über die Geltungsansprüche laufenden Verständigungsprozesse« bildet (*PhDM*, S. 379). Diese Spannung zwischen rationalisierender Auflösung von Selbstverständlichkeiten und Unproblematizität des lebensweltlichen Horizontes versucht er durch die Beschreibung der rationalisierten Lebenswelt als ein fragiles Gleichgewicht zwischen Selbstverständlichkeit und Reflexion zu mildern: »Die rationalisierte Lebenswelt sichert vielmehr die Kontinuität von Sinnzusammenhängen mit den diskontinuierenden Mitteln der Kritik; wahrt den sozialintegrativen Zusammenhang mit den riskanten Mitteln des individualistisch vereinzelnden Universalismus; und sublimiert, mit Mitteln einer extrem individuierenden Vergesellschaftung, die überwältigende Macht des genealogischen Zusammenhangs zu einer fragilen, verletzbaren Allgemeinheit« (*PhDM*, S. 400f, vgl. auch *ThkH* I, S. 150).

Dabei muß er einräumen, daß der lebensweltliche Hintergrund niemals völlig transparent gemacht werden kann (vgl. *PhDM*, S. 350), denn aus seinen Ressourcen speist sich das Gewebe aus kommunikativen Handlungen, in denen sich die lebensweltlichen Lebensformen reproduzieren.[46] Im Zusammenhang damit kann man eine Anzahl verstreuter Äußerungen HABERMAS' finden, die das unabgegoltene semantische Potential religiöser Sprache als (vorerst?) unersetzbar deklarieren.[47] Ihr werden ›Funktionen‹, die die kommunikative Rationalität (vorläufig?) nicht erfüllen kann, auf Grund religiöser Fähigkeiten zugestanden: der rhetorischen Kraft, des semantischen Reservoirs, des Trostes usw.[48] Religion wird jedoch aus dem öffentlichen argumentativen Diskurs verwiesen.[49] Philosophie muß weiterhin ohne Trost auskommen.

Man kann im Umgang HABERMAS' mit der Religion eine gewisse Verlegenheit beobachten, die nicht ganz verschieden ist von der im Umgang mit der nicht-diskursiven Geltungssphäre, der expressiv-ästhetischen. Das ist jenseits der religionsphilosophischen Fragestellung relevant, weil hier Aporien des gesamten HABERMASschen Ansatzes sichtbar

45. Vgl. H. PEUKERT: »Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie«, in: *Habermas und die Theologie*. Hrsg. v. E. ARENS. Düsseldorf 1989, S. 56ff.

46. Vgl. dazu K.-M. KODALLE: »Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns"«, in: *AZPh* 12 (1987), S. 39-66, bes. S. 52ff.

47. Vgl. J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 60. Vgl. dazu E. ARENS: »Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie«, in: Ders. u.a.: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, S. 172ff.

48. J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 23, 34 u. 185.

49. Vgl. H. PEUKERT: A.a.O., S. 54.

werden. Ein wichtiger Aspekt seiner Kritik der ›alten‹ Kritischen Theorie besteht gerade in der Behauptung, daß sie der Universalisierung der Zweckrationalität mit einer widersprüchlichen *Theorie* der Mimesis entgegengetreten ist. Der Mimesisbegriff ADORNOs und HORKHEIMERS bezeichnet nach HABERMAS das andere der instrumentellen Vernunft: Mimesis ist deshalb im Diskurs nicht mehr einholbar (vgl. *ThkH* I, S. 512ff). Sie würde »die Rolle des Statthalters für eine ursprüngliche Vernunft [spielen, Verf.], deren Platz durch die instrumentelle Vernunft usurpiert worden ist« (*ThkH* I, S. 512, Anm.).[50] Aber das kann Mimesis nach HABERMAS gerade nicht, weil sie das Andere der Vernunft darstellt.

Mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns will er dann das einlösen, was jene Theorie nicht einzulösen vermochte: die Idee universaler Versöhnung als Utopie einer universalen Kommunikationsgemeinschaft in eine diskursiv konstituierte Rationalität einholen. »Adorno kann das mimetische Vermögen nicht aus dem abstrakten Gegensatz zur instrumentellen Vernunft aufhellen. Die Strukturen einer Vernunft, auf die Adorno nur *anspielt*, werden der Analyse erst zugänglich, wenn die Ideen der Versöhnung und der Freiheit als Chiffren für eine wie auch immer utopische Form der Intersubjektivität entziffert werden, die eine zwanglose Verständigung der Individuen im Umgang miteinander ebenso ermöglicht wie die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums — Vergesellschaftung ohne Repression« (*ThkH* I, S. 524).

Die utopische Perspektive der kommunikativen Rationalität erstreckt sich jedoch nicht auf faktische Lebensformen, die in konkreten Traditionen eingebettet sind, sondern ergreift nur die *formalen Bestimmungen* ihrer kommunikativen Infrastruktur.[51] Einerseits soll die kommunikative Rationalität die Leere ausfüllen, die durch das Obsoletwerden religiöser Weltbilder entstanden ist[52], andererseits kann sie wegen ihres formal-prozeduralen Charakters nicht garantieren, daß ihr die wie auch immer diskursiv-argumentative Übersetzung der semantischen Potentiale dieser Traditionen gelingen kann. Deswegen muß HABERMAS konsequent eine enthaltsame Koexistenz mit der Religion hinnehmen, ›solange‹ die kommunikative Vernunft »im Medium begründeter Rede für das, was Religion sagen kann, keine besseren Worte findet«.[53]

50. Mit Recht weist H. HESSE die Interpretation HABERMAS' zurück. Denn es ist ein konstantes Motiv von ADORNOs und HORKHEIMERS Kritik der Ursprungsphilosophie gewesen, die Idee eines unversehrten Ursprungs abzulehnen, so daß auch Mimesis bei ihnen mit derselben Ambivalenz behaftet ist wie das begriffliche Denken. Vgl. H. HESSE: *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt a.M. 1984, S. 143, Anm. 20. HABERMAS' Interpretation des Mimesisbegriffs ADORNOS ist im Grunde eine Projektion seines eigenen Denkschemas. Er sucht einen unanfechtbaren archimedischen Punkt der Kritik und glaubt, dies erreichen zu können, indem er eine prinzipielle Trennung von zwei Bereichen vollzieht. Aus dieser Perspektive erklärt sich seine Bezeichnung der Mimesis als ›Statthalter der Vernunft‹. Mimesis und Denken sind jedoch bei ADORNO zwei Aspekte der Subjektivität, die gleichermaßen an der Logik der Naturbeherrschung teilhaben und doch in ihr nicht restlos aufgehen. Beide sind in allen kulturellen Phänomenen gleichermaßen aktiv, die das Kontinuum der reflexionslosen Selbsterhaltung durchbrechen. Vgl. dazu J.P. ARNASON: »Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Gesellschaftstheorie«, in: *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Hrsg. v. A. HONNETH u. A. WELLMER. Berlin/New York 1986, S. 214f. Zu einer Ausarbeitung des Mimesisbegriffs in ADORNO vgl. J. FRÜCHTL: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986.

51. Vgl. J. HABERMAS: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M. 1984, S. 489.

52. Vgl. Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 23: »So glaube ich nicht, daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [...] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen.« Vgl. dazu G.M. SIMPSON: »Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion«, in (Hg) E. ARENS: *Habermas und die Theologie*, a.a.O., S. 145ff.

53. J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 185.

Die Schwankungen zwischen der Aufhebung des mimetischen Vermögens der expressiven Sprache in die formalen Bestimmungen einer auf Verständigung angelegten kommunikativen Rationalität und der Notwendigkeit, die mimetischen Kräfte und semantischen Energien nicht versiegen zu lassen, wofür diese Rationalität anscheinend ›noch nicht‹ in der Lage ist, diese Schwankungen zeugen zusammen mit dem Sonderstatus der expressiv-ästhetischen Geltungssphäre von einer wunden Stelle im Rationalitätsbegriff HABERMAS'. Im Grunde geht es um die Dialektik von Mythos und Aufklärung, deren Erschließung das Hauptanliegen von BENJAMIN, ADORNO und dann auch von HORKHEIMER wurde.[54] Zu fragen wäre, wieweit die formal-prozedurale Konstitution der kommunikativen Rationalität dieser geradezu den Weg versperrt, die Dialektik von Mimesis und Rationalität zu durchdringen. Eine weitere Frage wäre, ob dieser Begriff der kommunikativen Rationalität nicht auch in Herrschaftsmechanismen verstrickt sein könnte.

Kommunikative Vernunft will für das stehen, was das mimetische Vermögen in der ›alten‹ Kritischen Theorie darstellte, und es in rational-diskursiven Strukturen einholen; sie muß es jedoch als substantiell-inhaltlich für nicht mehr in diese prozedural definierten Strukturen einholbar erklären: das mimetische Vermögen, ›die älteste semantische Schicht der Sprache‹,[55] wird praktisch der expressiv-ästhetischen Schublade zugewiesen und kognitiv wie moral-praktisch neutralisiert. Ähnlich verfährt HABERMAS mit der Religion. Daran kann man einen gewissen Zwangscharakter der bewußtmachenden Rekonstruktion der formal-pragmatischen Interaktionsregel und des lebensweltlichen Selbstverständnisses erkennen, der klar zutage tritt, wenn man sich das funktionalistische Verständnis vergegenwärtigt, das dieser ›Rekonstruktion‹ zugrunde liegt[56]: Sie ist nicht an Inhalten interessiert, sondern an Prozeduren.

Dies gerade ist es, was HORKHEIMER und ADORNO der subjektivierten Vernunft der Moderne vorwerfen: sie kann allgemeine Gültigkeit nur *funktional* definieren. Intersubjektiv verfängt sich HABERMAS wieder in den alten Dilemmata der Subjektphilosophie: Form-Inhalt, Allgemeines-Besonderes, Naturteleologie-Freiheit usw.[57] Wobei der funktionalistische Charakter seines Rationalitätsbegriffs schon immer für eine Vorentscheidung sorgt. Verständigung ist der Idee des Allgemeinen verpflichtet. Sie ist auf erfolgreiche normative Koordinierung von Handlungen ausgerichtet. Sprachliche Verständigung ist der »*Mechanismus* der Handlungskoordinierung, der die Handlungspläne und die Zwecktätigkeiten der

54. Vgl. dazu die frühen Ausführungen HABERMAS' zum Thema noch unter dem ›Paradigma‹ der *Dialektik der Aufklärung* in seinem Aufsatz »Der befremdliche Mythos: Reduktion oder Evokation?«, in: *Philosophische Rundschau* 6 (1958), S. 215-228. Bemerkenswert ist, wie sich seine aktuelle Position in einigen Aspekten der von E. TOPISCH angenähert hat: »Topisch unterscheidet« — erläutert HABERMAS dort — »eine empirisch-pragmatische, eine ethisch-politische und eine ästhetisch-kontemplative Funktion. Unter dem Zugriff der Kategorien einer zu hohen Graden arbeitsteiligen Gesellschaft zerlegt sich der Mythos in diese uns vertrauten Sparten und verliert dabei genau das, was seine Eigentümlichkeit ausmacht: eben jener Arbeitsteilung von Wissenschaft, Sitte und Kunst vorauszugehen und, auf eine heute schwerlich nach-„verstehbare" Weise, magische, normative und numinose Qualitäten in einer Gestalt zu verwirklichen, die sich als eine frühe Einheit von Theorie und Praxis darstellt« (S. 218). HABERMAS wollte jedoch damals die Mimesis als eine Grundlage der (theoretischen) Erkenntnis nicht missen und die zwei Vernunftmomente — metaphorisches und identifizierendes — in der Sprache aufgehoben wissen.

55. Vgl. Ders.: »Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik«, a.a.O., S. 361.

56. Vgl. E. ARENS: »Kommunikative Rationalität und Religion...«, a.a.O., S. 188ff.

57. Dagegen beinhaltet die Philosophie ADORNOs, wie A. THYEN gegen HABERMAS richtig geltend macht, »einen Rationalitätsbegriff, der der strikten Alternative formal versus material entgeht. Man kann seine Utopie einer unreduzierten, unreglementierten Erfahrung im Medium der Reflexion als eine Theorie der Erfahrung rekonstruieren, die weder unter ein bewußtseinsphilosophisches noch unter ein sprachphilosophisches Paradigma subsumiert ist. Als Modell philosophischer Selbstreflexion sperrt sie sich gegen theoriestrategisch bedingte Reduktionismen.« A. THYEN: *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt a.M. 1989, S. 12.

Beteiligten zur Interaktion zusammenfügt« (*ThkH* I, S. 143, unsere Hervorhebung).

Die so ausgedrückte *zweckrationale* Bestimmung des Interaktionsbegriffs wird von HABERMAS völlig übersehen. Der ›zwanglose Zwang des besseren Argumentes‹ verlangt eine Ausfechtung der unterschiedlichen Geltungsansprüche und die Erzielung eines Einverständnisses zwecks gemeinsamen Handelns, vergißt aber, daß die diskursive Explizitmachung der eigenen Ansprüche und selbst ein hypothetisch herrschaftsfrei erzieltes Einverständis noch nicht etwas über die womöglich geteilte Verinnerlichung der Gewalt aussagen. Das kann nur erkannt werden, wenn das in der Geltung Vergessene, eben ihre Genesis, erinnert wird. Darum ging es den Autoren der *Dialektik der Aufklärung*, die nicht mehr sich darauf beschränken konnten, den systemischen Hindernissen für die historische Verwirklichung der Ansprüche neuzeitlicher Subjektivierung nachzugehen, sondern sich gezwungen sahen, die formalisierenden und instrumentellen Tendenzen dieser Subjektivierung selbst aufzudecken.

HABERMAS' kommunikative Rationalität ist auf diskursive Koordinierung von Geltungsansprüchen ausgerichtet. Die mimetisch-expressive, *diskursiv* aber nicht einholbare Dimension der Lebenswelt muß jedoch gegen das absichern, wogegen der Diskurs keine Garantie anbieten kann: ein absolut banales Einverständnis.[58] Dabei ist es allerdings fraglich, wie sich eine auf erfolgreiches Einverständnis angelegte kommunikative Rationalität mit dem Fremden verhält. ADORNOs Idee der Versöhnung geht nicht, wie HABERMAS meint, in die Idee eines diskursiv erzielten Einverständnisses auf: »Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen« (*DN*, S. 192). Dieses Bleiben des Verschiedenen und Fernen hat mit der Anerkennung des Anderen in seinem Anders-Sein und nicht mit Geltendmachen von eigenen Wahrheits-, Richtigkeits- und Authentizitätsansprüchen zu tun. Das Besondere und Konkrete geht in das Allgemeine nicht auf, zumindest solange nicht, bis dieses Allgemeine dem Verschiedenen in seinem Anders-Sein ein Existenzrecht gewährt. Diskurs bedarf eines Anderen, das sich selbst nicht geben kann, »sondern sich zeigen und erfahren werden muß«.[59]

Die Notwendigkeit der Erzielung eines intentionalen Einverständnisses hängt vom Handlungs- und somit Kooperationszwang ab. Dieser ist sicherlich aus der Selbsterhaltung der Menschengattung nicht wegzudenken. Selbsterhaltung ist jedoch — und nicht erst seit der Moderne — mit Selbstermächtigungsprozessen des Subjekts und den sie vermittelnden Herrschaftsstrukturen verschlungen, und diese können nicht, wie HABERMAS will, von den rational artikulierten Geltungsansprüchen säuberlich getrennt werden. ADORNOs Idee der Versöhnung liegt dagegen ein *nicht-intentionaler* Wahrheitsbegriff zugrunde, der die Wahnvorstellung der subjektiven Vernunft durchschaut hat, von sich aus Sinn begründen und beweisen zu wollen. »Wie die vermeintlich überwundene Bewußtseinsphilosophie« — stellt H. HESSE dagegen bei HABERMAS fest — »geht die *Theorie des kommunikativen Handelns* von der neuzeitlichen Selbstermächtigung des Subjekts aus, das die Wahrheit seines Wissens mündig beweisen und die Richtigkeit seines Handelns autonom begründen

58. In seinem Aufsatz über W. BENJAMIN fragt sich HABERMAS: »Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenübertreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist? [...] ohne die Zufuhr jener semantischen Energien, denen Benjamins rettende Kritik galt, müßten die endlich folgenreich durchgesetzten Strukturen des praktischen Diskurses veröden.« Ders.: »Walter Benjamin..«, a.a.O., S. 375. Vgl. dazu Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 275.

59. H. SCHNÄDELBACH: *Vernunft und Geschichte*, a.a.O., S. 171f.

will.«[60] Während die ›alte‹ Kritische Theorie die intentionale Konstitution neuzeitlicher Rationalität auf ihre Widersprüche hin analysiert, ohne einen intentionslosen und gewaltfreien Anfang zu postulieren, kann HABERMAS Intentionslosigkeit nur mit der totalitären Kraft mythischer Weltbilder identifizieren, die keine autonome Subjektivität zuläßt (vgl. *ThkH* I, S. 72-113): »die Moderne [...] muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen« (*PhDM*, S. 16).[61] Diese Gegenüberstellung versperrt sich die Sicht in den Umschlag einer absolut gewordenen subjektiven Intention ins Mythische, ja womöglich ins Totalitäre und auch die Sicht für eine mögliche emanzipatorische Befreiung vom Diktat der Interessen und Bedürfnisse. Entmythologisierung bleibt so lange im Bann der mythischen Angst verhaftet, wie sie kein Draußen erduldet, denn darin besteht die mythische Angst: »Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist« (*DA*, S. 32, vgl. S. 49).

In HABERMAS' Vergleich des mythischen und des modernen Weltverständnisses läuft die gesamte Argumentation darauf hinaus, die Überlegenheit des modernen Weltbildes nachzuweisen. Dafür will er formal-universelle Kriterien ausfindig machen, die dem Vorwurf standhalten, man erhebe die partikulare Sichtweise eines konkreten Weltbildes zum Maßstab aller anderen. Wenn man das vermeiden will, läßt sich Verschiedenes nach HABERMAS nur *formal* vergleichen. Deshalb versucht er einen formalen Begriff von Lebenswelt zu formulieren, wo alle möglichen Weltverständnisse hineinpassen. »Die Weltkonzepte und die korrespondierenden Geltungsansprüche bilden das *formale Gerüst*, mit dem die kommunikativ Handelnden die jeweils problematischen, d.h. einigungsbedürftigen Situationskontexte in ihre als unproblematisch vorausgesetzte Lebenswelt einordnen« (*ThkH* I, S. 107, unsere Hervorhebung). Einmal die Lebenswelt so definiert, meint HABERMAS, kann man jedes ›Gerüst‹ an seinen internen Kriterien messen, d.h. wie diese die Ungereimtheiten, Widersprüche und Uneinigkeiten bewältigen, ohne die jeweiligen kulturellen Inhalte zu beurteilen. Je formaler und prozeduraler die Rationalität wird, desto größer ist die Lern- und Komplexitätsbewältigungsfähigkeit einer Lebenswelt, desto inhalts- und traditionsunabhängiger. Der Universalitätsanspruch der modernen Rationalität besteht darin, daß sie durch die Ausdifferenzierung der Geltungssphären und durch die jeweilige argumentative Reflexivität zu einem prozeduralen Begriff von Rationalität gelangt ist, der zugleich die formalen Kriterien aller Lebenswelten darstellt und — wen kann es noch wundern — diese Kriterien am besten erfüllt. Partikulär in der modernen Lebenswelt sei nur die einseitige Dominanz der kognitiv-instrumentellen Rationalität über den Umgang mit der äußeren Natur hinaus. Davon abgesehen, stellt die modern-prozedurale Rationalität die formalen Bedingungen einer emanzipierten Gesellschaft bereit, ohne daß man nun daraus eine substantielle Idee des guten Lebens ableiten kann.

Es ist nicht verwunderlich, daß die formalen Kriterien von jenem Rationalitätstyp am besten erfüllt werden, der selbst formal konstituiert ist. HABERMAS bemerkt, daß hier nur die besten Bedingungen einer möglichen gelungenen Lebensform erreicht worden sind, ihre konkrete Erfüllung jedoch damit nicht garantiert ist. Er will die petitio principii gewisser

60. H. HESSE: A.a.O., S. 145.

61. HABERMAS kann letztendlich aber einen letzten Dezisionismus nicht vermeiden. »Tatsächlich« — schreibt er — »kann eine nachmetaphysisch denkende Philosophie die Frage [...] — warum überhaupt moralisch sein? —, nicht beantworten.« (Ders.: »Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits«, in: *Texte und Kontexte*, a.a.O., S. 144). Für Notwendigkeit des ›Moralisch-Seins‹ bürgen die in der Lebenswelt empirisch existenten, in den Traditionen verankerten moralischen Überzeugungen. Zum möglichen Wert dieser Traditionen für die Emanzipation der Subjekte, wenn diese nicht vorausgesetzt werden kann, sondern noch aussteht, und zwar als stets verhindert und gefährdet, siehe weiter unten S. 44, Anm. 62.

Ethnologie vermeiden, die die Überlegenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis voraussetzt und daraus die Rückständigkeit des mythischen Denkens ableitet. Er verkennt aber dabei, wieweit formal-funktionale Kriterien, die von jedem Inhalt abgehoben sind, mit den Bedingungen jener Erkenntnis kommunizieren und womöglich von ihr forciert werden: strategisch-zweckrationale Rationalität ist doch eine prozedurale Rationalität. Die Gefahr, die aus dieser Assimilation entsteht, ist eine funktionale Verengung der Autonomie, die sich selbst zerstören kann. Denn Steigerung der prozeduralen Verfügbarkeit über Dinge, Wertungen und Identität kann auch absolut, ja Selbstzweck werden. Diesem Umstand hat die *Dialektik der Aufklärung* nachzugehen versucht.

Darüber hinaus klammert der prozedurale Rationalitätsbegriff die realen sozialen Unterschiede in der Verfügbarkeit — sei's über Dinge, sei's über sich selbst— aus und damit seine konstitutive, nicht bloß nachträgliche Verstrickung in Herrschaftsstrukturen. Die darauf basierende Definition von Autonomie verkennt, inwieweit Abhängigkeit von Traditionen doch gegebenenfalls widerstands- und freiheitsstiftende Potentiale angesichts radikaler Bedrohung in sich bergen kann.[62] Damit soll nicht der Unhinterfragbarkeit von Tradition das Wort geredet werden, vor allem dann nicht, wenn sie zur Legitimation von Herrschaftsstrukturen funktionalisiert wird. Noch weniger geht es hier um eine Rehabilitierung des Mythos. Es soll unter anderem deutlich werden, daß eine Entscheidung zwischen Tradition und Autonomie unter *formalen* Kriterien verfehlt ist und daß diese Kriterien sich über die historischen Bedingungen ihrer Genesis aufklären müssen. Dafür ist HABERMAS' Theorie der sozialen Evolution unzureichend.

Wie oben dargestellt, ist die Evolutionstheorie HABERMAS' der Versuch, zwei gleichursprüngliche Integrationsformen — Arbeit und Interaktion — festzumachen, die sich je nach eigener Entwicklungslogik geschichtlich entfalten, um dann den Rationalisierungsprozeß im Bereich der Interaktion von den mythischen Weltbildern und konventionellen Handlungsmustern bis zur modernen Rationalität und zum postkonventionell fundierten kommunikativen Handeln als einen Lernprozeß der Menschengattung beschreiben zu können. Die Konstitution eines neuen evolutiven Lernniveaus hängt immer von der Entwicklung der Interaktionsstrukturen ab, die einer *eigenen Logik* gehorchen. Die Beziehung zwischen instrumentell-strategischer und interaktiver Integration ist gewissermaßen exogen. Die spontane Entfaltung der Produktivkräfte stellt höchstens eine bestimmte Problemlage dar, und die Entwicklung der interaktiven Kompetenzen liefert die Problemlösungsfähigkeit, wenn sie nicht das neue technisch-organisatorische Wissen selbst erzeugt. Man darf sich jedoch fragen, ob die Trennung von strategischen und interaktiven Handlungsstrukturen so radikal gezogen werden kann, wie HABERMAS es tut, und ob die Weltbilder und die daraus resultierenden moralisch-rechtlichen Institutionalisierungen so unabhängig von den instrumentell-strategischen Handlungsstrukturen sind, wie er sagt.

62. Vgl. O. JOHN: »Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik«, in: *Conc (D)* 24 (1988), S. 519-526. R. MATE spricht von einer Tradition des Sollens, dessen Gegenstand das Noch-nicht-Gewesene ist, und zwar nicht im Sinne BLOCHS auf die Zukunft ausgerichtet, sondern im anamnetischen Sinne. »El ser habla ahí de un derecho pendiente« (R. MATE: *Mística y política*. Estella 1990, S. 48). Er macht auf den Unterschied zwischen einer *symmetrischen* und einer *asymmetrischen* Intersubjektivität aufmerksam. Diese letzte bezieht sich auf das Verhältnis zwischen in ihren Kompetenzen, in ihrer Freiheit und in ihren Geltungsmöglichkeiten ungleichen Subjekten. HEGELS und MARX' Versionen der Herr-Knecht-Dialektik haben diese Asymmetrie zum Ausgangspunkt ihrer jeweiligen Theorien der Anerkennung bzw. Revolution/Versöhnung gemacht. Wenn man die geschichtsphilosophischen Implikationen dieser Theorien beiseite läßt, kann man die asymmetrische Intersubjektivität zum Fundament einer Versöhungstheorie machen, die der realen Lage der Subjekte Rechnung trägt. »La reconciliación entre desiguales supone una ruptura del consenso existente, ya que éste se ha logrado al precio de la desigualdad que se trata de superar. [...] Es decir, la reserva crítica a la que puede recurrir el no-sujeto en su lucha por el reconocimiento no consiste en un momento de fuerza, sino de fracaso. [...] el vencido cuenta con una plusvalía significativa o con una *auctoritas* frente al vencedor, porque éste, por muy vencedor que sea, nunca podrá ser un sujeto universal ni fundar una solidaridad digna de ese nombre« (a.a.O., S. 55f).

HABERMAS spricht von einer Art normativen Urkonsenses vor der Absonderung des sakralen vom profanen Bereich, die der Entfaltung beider Entwicklungsstränge — instrumentell-strategisch und interaktiv — zugrunde liegt. Dieser Urkonsens basiert auf der gemeinsamen Identifikation mit dem Heiligen, die die kollektive Identität herstellt und erhält. Der Konsens ist Selbstzweck: die Identität der Gruppe. Diese wiederum ist die Voraussetzung der moralischen Autorität des ›verallgemeinerten Anderen‹ (MEAD) und der Ursprung der symbolisch vermittelten Interaktion und des Handelns in sozialen Rollen. Man kann sich fragen, woher die bannende Kraft dieses ›vorsprachlich‹, d.h. sakral garantierten ›Einverständnisses‹ kommt und ob diese Kraft ›normativ‹ genannt werden darf. HABERMAS behauptet: »Die Autorität der Gruppe besteht einfach darin, daß diese für den Fall von Interessenverletzungen Sanktionen androhen und ausüben kann. Diese *imperativische Autorität* wird erst durch Verinnerlichung in eine *normative Autorität* umgewandelt« (*ThkH* II, S. 63).

Verursacht Verinnerlichung vom äußeren Zwang deshalb, weil sie Zustimmung dazu voraussetzt, eine Verwandlung vom Faktischen ins Normative? Denn, wenn Internalisierung erst Normativität schafft, muß man davon ausgehen, daß die zu internalisierende bestehende Ordnung nicht normativ begründet war. »Tatsächlich fällt es schwer, der Realordnung der Frühzeit ein konstitutives Prinzip nach Art des kommunikativen Handelns im Habermasschen Sinn zu unterlegen.«[63] Eher muß man davon ausgehen, daß die Interaktion konstitutiv von Anfang an in Handlungszusammenhängen und Herrschaftsverhältnissen fundiert ist, in denen Interessenverfolgung und gegenseitige Angewiesenheit unter dem Bedarf des Erwerbs von Handlungskompetenz zusammenhängen. Die symbolisch vermittelte Interaktion von den Funktionen der Anpassung und der Realitätsbewältigung zu trennen scheint weder phylogenetisch noch ontogenetisch legitim. Soziale Organisation und Organisation der naturalen Objektwelt kann man nur künstlich auseinanderhalten. Selbst in den Riten ist dieser Doppelaspekt — instrumentell und interaktiv — gegeben. Die Imperative der Selbsterhaltung können deshalb nicht von moralischen Verpflichtungen und Handlungserwartungen getrennt werden, als ob Anerkennung und Interessenverfolgung realiter nicht miteinander verwoben wären. Dies aber hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der sozialen Entwicklung.

Kann man die Entstehung von Staat und Klassenherrschaft auf den moralischen Lernprozeß zurückführen? »Herrschaft ist nach allem, was das archäologische und frühgeschichtliche Material der frühen Hochkulturen erkennen läßt, aus einer Entwicklung heraus entstanden, in der ökonomische und politische Prozesse eng miteinander verflochten waren«.[64] HABERMAS will Ausdifferenzierung der Herrschaftspositionen aus der Konstitution legitimer Macht ableiten, als ob diese Macht aus rein moralischen Lernprozessen entstanden wäre. Diese Annahme läßt sich jedoch empirisch nicht erhärten. Wahrscheinlich ist es das Gegenteil, daß »die Herrschaftsentstehung ihrer Organisation auf dem Boden einer fortentwickelten Moral allemal« zuvorkam.[65] Das gewisse Gleichgewicht von Anerkennung und Interessenverfolgung in den egalitären Frühgesellschaften kippt mit der Entstehung

63. G. DUX: »Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierten Gesellschaften«, in (Hgg.) A. HONNETH - H. JOAS: *Kommunikatives Handeln. Beiträge...*, a.a.O., S. 120.

64. A.a.O., S. 134.

65. A.a.O., S. 135.

von Herrschaftscliquen zur Seite der Interessendurchsetzung um, ist jedoch kein Sündenfall. Verständigungsprozesse, die die normative Organisation von Gesellschaften bestimmen, können schon in ihren Anfängen nicht auf eine von strategischen und zweckrationalen Interessen abgehobene symbolische Interaktion eingeschränkt werden. »Nirgends wird die analytische Verzerrung durch die normative Vorgabe kommunikativen Handelns so deutlich wie darin, daß die Ausbildung herrschaftlich organisierter Gesellschaften als ein Vorgang dargestellt wird, der sich als moralischer Lernprozeß in den Köpfen der Beherrschten abspielt, und danach (!) erst sich in die reale politische Organisationsform der Herrschaft umsetzt«.[66]

Um eine originäre Dichotomie von Arbeit und Interaktion zu begründen, kommt HABERMAS nicht um eine Hypostasierung der kollektiven Bewußtseinsformen und Institutionen herum, was auf die Übernahme von DURKHEIMS Thesen über die elementaren Formen des religiösen Lebens zurückzuführen ist. ADORNO hat dagegen im Ansatz DURKHEIMS die idealistisch-mythifizierende Intention deutlich erkannt und kritisiert: »Die kollektiven Bewußtseinsformen und Institutionen, auf die Durkheim und seine Schule alle Energien konzentriert haben, werden selten historisch bestimmt, sondern, bei aller empirischen Differenzierung, tendenziell zu Urphänomenen. Daher die Obsession mit primitiven Verhältnissen: sie sollen prototypisch für alles Soziale sein. [...] Nicht wird Religion als gesellschaftliche Projektion entzaubert, sondern Durkheims Wissenschaft attestiert der Gesellschaft noch einmal jene Göttlichkeit, die sie ihm zufolge in der Religion nach ihrem Bilde erschuf.«[67]

HABERMAS' Primat der kommunikativen Rationalität verwandelt die zweckrationale Beherrschung der Natur und die strategischen Herrschaftsverhältnisse in ›Randbedingungen‹ der sozialen Entwicklung, die mal bestimmte Problemlagen zeitigen, mal selektiv-negativ gegenüber den gereiften kognitiven, moralisch-rechtlichen und expressiven Möglichkeiten in der Lebenswelt agieren (vgl. *ThkH* I, S. 277). Das führt zu nicht unerheblichen Schwierigkeiten, z.B. wenn HABERMAS die Rolle der protestantischen Ethik in der Entstehung des Kapitalismus mit Hilfe M. WEBERS zu bestimmen versucht. Ist diese Ethik seine Möglichkeitsbedingung oder sein Ergebnis? Die rationale Lebensführung steht nach WEBER am Ende eines Prozesses, in dem nicht nur die Persönlichkeit, sondern auch die gesellschaftlichen Institutionen und die kulturellen Sphären eine eingehende Rationalisierung vollzogen haben. Das Endergebnis weist aber klar pathologische Züge auf. Soll nicht der Rationalisierungsprozeß von diesem Ergebnis her als pathologisch bezeichnet werden, dann muß es als eine exogen aufgezwungene Verengung nachgewiesen werden. So unterscheidet HABERMAS zwischen der Logik der durch Weltbildstrukturen umschriebenen Entwicklungsmöglichkeiten und der Dynamik der Weltbildentwicklung. Während die erste ihrem Eigensinn folgt, ist die zweite auf externe Faktoren zurückzuführen. Eine Sache sind die Orientierungsmöglichkeiten moderner Bewußtseinsstrukturen und eine andere die verwirklichten Möglichkeiten. HABERMAS zeigt wenig Interesse an den externen Faktoren und will sich vor allem auf die Entwicklungslogik der Rationalisierung der Weltbilder konzentrieren (vgl. *ThkH* I, S. 279).

Wenn es aber darauf ankommt, eine Erklärung dafür zu geben, warum sich die egozentrisch-asketische Berufsethik gegen die durch die Rationalisierung der religiösen Weltbilder auch möglich gewordene universalistische Brüderlichkeitsethik durchgesetzt hat, dann muß HABERMAS auf ›externe Faktoren‹ rekurrieren. Während die Brüderlichkeitsethik

66. A.a.O., S. 139.

67. TH.W. ADORNO: »Einleitung zu Emil Durkheim, „Soziologie und Philosophie"«, in: *GS* 8, S. 251f.

»mit den Formen ökonomisch-administrativer Rationalität [zusammenprallt], in denen sich Wirtschaft und Staat zu einem brüderlichkeitsfeindlichen Kosmos verschlichen« (*ThkH* I, S. 313), fügt sich die asketische Berufsethik in diesen Kosmos ein. Wenn aber die kapitalistische Wirtschaft den Rahmen bildet, unter dem eine bestimmte Lebensführung sich entwickeln kann, andere hingegen sich zu entwickeln gehindert werden, kann sie dann schlecht zugleich Ergebnis dieser Lebensführung sein, wie HABERMAS behauptet: »Die protestantische Berufsethik erfüllt notwendige Bedingungen für die Entstehung einer motivationalen Basis zweckrationalen Handelns in der Sphäre gesellschaftlicher Arbeit. Mit dieser wertrationalen Verankerung zweckrationaler Handlungsorientierungen erfüllt sie freilich nur die *Start*bedingungen für die kapitalisitische Gesellschaft; sie bringt den Kapitalismus auf den Weg« (*ThkH* I, S. 314).[68] Der Versuch, das MARXsche Überbautheorem zu vermeiden, führt in offensichtliche Widersprüche, von denen der hier beschriebene nur ein Beispiel ist.

Der Grund dieser Widersprüche liegt m.E. in der ethnologisch äußerst fragwürdigen Trennung von Arbeit und Sprache sowie in der These der Priorität des sozialen Handelns gegenüber den Strukturen gesellschaftlicher Arbeit im Tier-Mensch-Übergang.[69] Sprachentwicklung und Arbeits- und Sozialformenentwicklung sind vielmehr miteinander verwoben und hängen mit der Entwicklung von Arbeitsteilung und Kooperation auf der Grundlage der Werkzeugherstellung zusammen.[70] Die Verkürzung von gesellschaftlicher Arbeit auf technisch-strategisches Handeln führt zu einer künstlich abgeleiteten Unabhängigkeit der Sphäre der Interaktion. Eine nähere Betrachtung zeigt aber, daß es keine zweckrational-strategischen Handlungen ohne Koordination von reziproken Erwartungen und Interessen, also ohne Interaktion geben kann. Was HABERMAS mit seiner Gegenüberstellung von Arbeit und Interaktion in der Tat macht, kann man mit dem Verfahren der Nationalökonomen vergleichen: er verlegt die Oberflächenerscheinungen der kapitalistischen Produktionsform — Trennung von Produktion und Zirkulation — in die Anfänge der Menschheit und abstrahiert sie zum Mensch-Natur- bzw. Mensch-Mensch-Verhältnis schlechthin. In der strikten Trennung von Arbeit und Interaktion sowie in seiner Verwandlung in anthropologisch tiefsitzende Strukturen wird der Schein der Trennung und Unabhängigkeit von Produktion und Zirkulation widergespiegelt. Diese Anthropologisierung ist das Fundament einer evolutionären Interpretation der Geschichte als *Lernprozeß*, in dem den kognitiven

68. Dasselbe kann man über die Institutionalisierung des rationalisierten Rechts sagen. Denn die Bedürfnisse der kapitalistischen Gesellschaft sind das, was die Inhalte des Privatrechts bestimmen (vgl. *RHM*, S. 262).

69. Die Trennung ist nicht nur ethnologisch fragwürdig, sondern überhaupt, wie J. BERGER gesehen hat: »So wie das kommunikative Handeln teleologische Komponenten enthält, so enthält auch das teleologische kommunikative. Man kann sich erfolgreich verständigen und verständigungsvoll Erfolg haben. Beide Handlungsfiguren lassen sich nicht so entmischen, wie Habermas das vorschwebt.« J. BERGER: »Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie«, in (Hgg.) A. HONNETH - H. JOAS: *Kommunikatives Handeln, Beiträge...*, a.a.O., S. 265f.

70. Vgl. W. KUNSTMANN: »Geschichte als Konstitution der Vernunft. Bemerkungen zur Evolutionstheorie von Jürgen Habermas«, in: *»Kritische Theorie« zwischen Theologie und Evolutionstheorie. Beiträge zur Auseinandersetzung mit der »Frankfurter Schule«*. Hrsg v. Ders. u. E. Sander. München 1981, S. 266-325, bes. 282ff: »Wenn, wie vermutet werden kann, die Entwicklung zum Menschen in etwa den Rekonstruktionen der modernen Anthropologie entsprechend verlief, dann kann — trotz der noch immensen Lücken unseres Wissens über die Vorformen des Jetztmenschen — eine Stufenfolge, wie Habermas sie postuliert und mit der er seine Theorie zu fundieren sucht, nicht aufrechterhalten werden. Arbeit/Sprache einerseits und Rollenhandeln/Familie andererseits eignen sich nicht zur Abgrenzung bestimmter Entwicklungsstufen in der Anthropogenese, sind sie doch allesamt — über Vorstufen und Zwischenstufen vermittelte — interdependente Resultate und Verstärker im Prozeß der langsamen Lösung aus den übermächtigen vorausgesetzten Naturbedingungen. Weder Arbeit noch Sprache noch Sozialformen noch Rollenhandeln sind älter oder jünger als „Mensch und Gesellschaft", sondern sind zusammen die in einem komplexen Evolutionsprozeß entstandenen Charakteristika des Menschen« (a.a.O., S. 288).

und moralischen Kompetenzen der Individuen ein empirisch unhaltbarer Primat zugeschrieben wird.

Dieser Primat der Bewußtseinsstrukturen markiert die Distanz HABERMAS' zum Historischen Materialismus und seine Nähe zur bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Daß er dann auf die Entwicklungspsychologie zurückgreift und die Isomorphie von Ontogenese und Phylogenese sowie die Entwicklungslogik der gesellschaftlichen Deutungs- und Handlungsmuster (Weltbilder/Moral und Recht) zum Interpretationsschlüssel einer als irreversible Stufenfolge verstandenen Geschichte macht, ist nicht mehr verwunderlich. ADORNOs Idee der Naturgeschichte ist hier auf den Kopf gestellt. Statt (psychologische) Natur als zweite Natur, d.h. als geschichtlich vermittelt zu interpretieren, wird bei HABERMAS (psychologische) Natur zum Schlüssel der Geschichte. »Je unerbittlicher Vergesellschaftung aller Momente menschlicher und zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit sich bemächtigt, desto unmöglicher, ans Gewordensein des Gespinsts sich zu erinnern; desto unwiderstehlicher der Schein von Natur« (*ND*, S. 351).

Der Menschennatur soll nach HABERMAS ein Mechanismus zugrunde liegen: der Mechanismus des Nicht-nicht-lernen-Könnens, den er mit der Vernünftigkeit des Menschen gleichsetzt. Er hat evolutionäre Lernprozesse zu verantworten, die strukturelle Innovationen in Weltbildern erzeugen, aus denen die geschichtliche Entwicklung resultiert. Die Frage nach der Genesis des kapitalistischen Systems als konkrete historische Form der Entlastung (Geld und Macht) der zweckrational-strategischen Handlungskoordinierung muß aus der Sicht der Rationalisierung der Weltbilder jedoch weitgehend ungeklärt bleiben. Der Kapitalismus ist das Ergebnis der weltgeschichtlich höchsten Entwicklungsstufe der Bewußtseins- und Handlungsstrukturen und zugleich die höchste Bedrohung der dadurch erreichten moralischen Kompetenzen. HABERMAS beschränkt sich darauf, dies als *paradox* zu bezeichnen (*ThkH* II, S. 277, 486 u.a.). Weil er den Eigentums- und Aneignungsformen sowie der damit verknüpften Arbeitsteilung für den Übergang von gewissermaßen egalitär zu klassenmäßig strukturierten Gesellschaften nur eine sekundäre Bedeutung beimißt, verlieren die Tauschbeziehungen und ihre historischen Gestalten praktisch jede Erklärungsfunktion sowohl für den Abstraktionsprozeß im kognitiven Bereich als auch für die Organisation der gesellschaftlichen Interaktion und somit für den Rationalisierungsprozeß selbst.[71] Warum das universalistische Potential der Weltbilder (Moral und Recht), das im Laufe ihrer Rationalisierung immer mehr zur Geltung kommt, die kapitalistische Produktionsweise erzeugt hat, in deren Eigenlogik der Verwertung objektiv soziale Ungleichheit angelegt ist, läßt sich jedoch aus der angeblich *eigenen Logik* der Rationalisierung der Weltbilder nicht erklären.

Der halbherzige Rekurs auf MARX in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* kann diese Unzulänglichkeiten nicht beheben. HABERMAS neigt zusehends dazu, Kapitalismus mit den europäisch-nordamerikanischen Wohlfahrtsstaaten zu identifizieren. Die Beschreibung des kapitalistischen Systems anhand der Austauschbeziehungen zwischen den institutionellen Ordnungen der Lebenswelt und den mediengesteuerten Subsystemen (vgl. *ThkH* II, S. 473, Fig. 39) muß als verfehlt betrachtet werden, wenn man eine weltweite Perspektive annimmt.[72] Das ist kein Schönheitsfehler einer im Grunde richtigen Analyse,

71. Vgl. zu dieser Problematik R.W. MÜLLER: *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*. Frankfurt a.M./New York 1977.

72. Manche Beschreibungen von historischen Zusammenhängen zeugen von einer unglaublichen Leichtsinnigkeit zumindest in der Wahl der Worte. Z.B. wenn HABERMAS behauptet: »er war erfolgreich, der Kapitalismus, wenigstens im Bereich der materiellen Reproduktion, und ist es immer noch. Freilich hat er von Anbeginn einen enormen Raubbau mit traditionellen Lebensformen betrieben. Weil heute die Imperative, die in die

denn HABERMAS' Hauptargument gegen MARX besteht gerade in der Behauptung, daß der sozialstaatliche Kompromiß die Klassenstruktur im Tauschwertmedium auf einen normfreien Mechanismus zur Steuerung der materiellen Reproduktion beschränkt. Daher soll die Tauschwerttheorie nicht mehr in der Lage sein, die Verdinglichungsphänomene im Spätkapitalismus richtig zu analysieren.

Die von MARX nicht vorgesehene sozialstaatliche ›Befriedung‹ des Klassenkonflikts rührt aber nicht an der objektiv klassenmäßigen Organisation des tauschwertgesteuerte Produktionsprozesses. Die Vertragsbedingungen, die die einseitige Aneignung des Mehrproduktes regelt, können mehr oder weniger drakonisch sein, von Wohlfahrtsstaat bis zur politisch-wirtschaftlichen Diktatur, aber der Kernbereich der materiellen Reproduktion, die gesellschaftliche Arbeit, bleibt einer klassenmäßigen, profitgerichteten Organisation unterworfen, die den Produzenten als fremde Macht gegenübertritt.[73] Dies läßt nicht zu, die Kritik am Phänomen der Kolonialisierung der kommunikativen Bereiche festzumachen, »weil die tauschwertvermittelte Selbststeuerung nicht erst Konsequenzen für die Lebenswelt *hat*, sondern [...] selbst eine historisch bestimmte funktionale Organisations*form* der

kapitalistische Wachstumsdynamik eingebaut sind, nur noch erfüllt werden können durch ein offensichtlich erhebliches Wachstum des, sagen wir einmal: monetär-bürokratischen Komplexes, beobachten wir und spüren und erleiden wir jetzt einen „overspill", einen Übergriff des Systems in Bereiche, die gar nicht mehr die der Reproduktion sind« (J. HABERMAS: »Dialektik der Rationalisierung«, a.a.O., S. 194). Der Vergleich zwischen früher und heute, der von HABERMAS angestellt wird, blendet historische Phänomene aus, die unter der Zerstörung der traditionellen Lebensformen nur unzureichend beschrieben werden können: Frühindustrialisierung, Kolonialisierung — jetzt nicht im übertragenen Sinne — der vier Kontinenten usw. Da geht es um physisches Leid, um Völkermord und um wilde Ausplünderung. Demgegenüber ist die ›Kolonialisierung‹ der Lebenswelt, von der HABERMAS spricht, nicht so schlimm und doch schlimm genug. Weil er aber die Verhältnisse verdreht, bleiben für ihn die weltweiten Kosten der historischen Genesis und *gegenwärtigen* Aufrechterhaltung des Wohlfahrtsstaates in Europa und Nordamerika theoretisch letztendlich irrelevant. Die Wahl der Worte ist nicht unschuldig, nicht nur auf Grund dessen, was sie ausdrücken, sondern vor allem dessen, was sie ausblenden. HABERMAS kritisiert den MARXschen Begriff der ›Entfremdung‹, weil er »am Modell der Fabrikarbeit in den frühen Stadien der Industrialisierung entwickelt« wurde (*ThkH* II, S. 513), also an der ›Auflösung‹ traditioneller Lebenswelten und an der Verelendung der Arbeitermassen, und zwischen der ›Zerstörung‹ posttraditionaler Lebenswelten und jener Auflösung nicht genug diskriminiert. »Dieser Typus von Entfremdung tritt aber um so mehr in den Hintergrund, je weiter sich der Sozialstaat durchsetzt« (ebd.). Man muß sagen, hier diskriminiert HABERMAS zu wenig, denn er universalisiert illegitimerweise den Sozialstaat. Und jeder weiß, daß der Kapitalismus *weltweit* bis heute nicht einmal in der Lage gewesen ist, die materielle Reproduktion des physischen Lebens aller Menschen zu gewährleisten, geschweige denn es zu ›humanisieren‹. Die vielen kapitalistischen Diktaturen der jungen Geschichte und der Gegenwart zeugen eher davon, daß das kapitalistische System andere Mittel als den Sozialstaat anwenden kann, wenn es darum geht, die Arbeitswelt zu ›pazifizieren‹. Und ein Rückgang des sozialstaatlichen Kompromisses in Europa ist auch nicht auszuschließen. Durchhalteparolen wie: »Die sozialintegrative Gewalt der Solidarität müßte sich gegen die „Gewalten" der beiden anderen Steuerungsressourcen, Geld und administrative Macht, behaupten können« helfen wenig angesichts der festzustellenden Widersprüche des sozialstaatlichen Kompromisses (Ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, a.a.O., S. 158). Man kann sich mit Recht fragen: was zwingt das System zu einer Umschreibung des Sozialstaatsprojekts ›auf einer höheren Reflexionsstufe‹? »Wenn der Prozeß kapitalistischer Modernisierung sich über Proteste des Betroffenen so lange erfolgreich hinwegsetzen konnte, als Bereiche der materiellen Produktion betroffen waren, warum soll der Widerstand just dann „aussichtsreich" werden, wenn „systemische Imperative" die „Lebenswelt" durchsetzen?« (J. BERGER: A.a.O., S. 276).

73. Vgl. G. BOLTE: »Wertgesetz und Kapital. Zur geschichtlichen Tendenz der abstrakten Arbeit«, in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie II*. Hrsg. v. G. SCHWEPPENHÄUSER u.a., Lüneburg 1989, S. 23-35. Wie BOLTE feststellt, »bestimmt das Wertgesetz jedes Ende als Übergang innerhalb seiner selbst und damit den weiteren Verlauf, etwa die Transformation des liberalen Kapitalismus in Monopolkapitalismus und autoritären Staat. Die jüngste Phase des Akkumulationsprozesses zeigt, daß der autoritäre Staat in den Zentren entbehrlich werden und wieder von einer liberalen Ordnung abgelöst werden kann, nachdem er einmal im Sinne der erforderten Stabilisierung und Integration funktioniert hat. Das Wertgesetz aber bleibt in allen diesen Wandlungen der Ökonomie und den sie begleitenden politischen Wechselfällen das Identische« (a.a.O., S. 33). Man müßte hinzufügen, daß in den Peripherien der autoritäre Staat noch nicht entbehrlich geworden ist.

Lebenswelt *ist*«.[74] Die Realabstraktionen bestimmen sowohl die Produktions- als auch die Zirkulationsordnung. Deshalb bedeutet die Unterscheidung zwischen konkreter und abstrakter Arbeit sowie der Doppelcharakter der Waren bei MARX nicht ihre Hypostasierung in zwei Reichen, sondern den Versuch, ein als naturwüchsig erscheinendes Tauschverhältnis als geschichtlich entstanden und veränderbar aufzuzeigen. Die Werttheorie zeigt, daß dieses Tauschverhältnis im kapitalistischen System notwendigerweise mit Eigentums-, Aneignungs- und Entscheidungsungleichheit einhergeht. An diesem Partikularismus haftet auch die herrschende Vernunft: »Wie im Tausch« — schreiben ADORNO und HORKHEIMER — »jeder das Seine bekommt und doch das soziale Unrecht sich dabei ergibt, so ist auch die Reflexionsform der Tauschwirtschaft, die herrschende Vernunft, gerecht, allgemein und doch partikularistisch, das Instrument des Privilegs in der Gleichheit« (*DA*, S. 236).

Im Ding ›Ware‹ *erscheinen* die sozialen Beziehungen als ›naturwüchsig‹, als abstrakt notwendig: durch die Abstraktion Geld reguliert. Was HABERMAS als einen Prozeß der Entlastung der Interaktion durch das Medium ›Geld‹ interpretiert, legt MARX und mit ihm ADORNO als eine Verdeckung konkreter, durch Herrschaft bestimmter sozialer Beziehungen aus, wobei ADORNO die gegenseitige Bestimmung jenes Prozesses mit den Strukturen instrumentellen bzw. identifizierenden Denkens im Gegensatz zu MARX hervorhebt. Damit soll der Schein der Naturwüchsigkeit der Ökonomie und der des Identitätsdenkens durchbrochen werden. Da aber HABERMAS den Bereich der materiellen Reproduktion, der Naturaneignung, als normfrei erklärt und die Naturbeherrschung dem tauschwertgesteuerten wissenschaftlich-technischen Komplex überantwortet, verstärkt er den Schein der Naturwüchsigkeit historisch entstandener und bestimmter Formen der instrumentellen Erkenntnis und Unterwerfung der Natur.

Der Teufelskreis zwischen der systemisch verformten Lebenswelt und der Wunschvorstellung eines lebensweltlich in Grenzen gehaltenen ökonomisch-technischen Systemkomplexes wird nicht durchschaut, sondern mit dem ›Vorschlag‹ eines *pragmatischen Modells* des kritischen Wechselverhältnisses zwischen dem wissenschaftlich-technischen System und der lebensweltlichen Alltagspraxis übersprungen (vgl. *TWI*, S. 126f). Wenn man aber die dialektische Verschränkung von Ökonomie und Technik außer acht läßt, verkommt die demokratische Kontrolle von Wissenschaft und Technik zur Farce »eine[r] zuverlässige[n] Übersetzung wissenschaftlicher Informationen in die Umgangssprache der Praxis« und einer »Rückübersetzung aus dem Kontext praktischer Fragen in die Fachsprache technischer und strategischer Empfehlungen« (*TWI*, S. 131). Die innere Subsumtion von Wissenschaft und Technik durch die auf Profitmaximierung angelegte kapitalistische Ökonomie wird nicht angetastet, solange sie als Expertenkultur des formal-a priori getrennten Rationalitätstyps zweckrationalen Handelns ausgelegt ist: das ist gerade die Verblendung der technokratisch verformten Lebenswelt.

Ökonomische Zwänge und sogenannte wissenschaftlich-technische Sachzwänge sind aber durch die Logik der Produktion vermittelt, die ihrerseits durch die auf der Wertvermehrung ruhenden Produktionsverhältnisse bestimmt wird, und nicht naturhafte autonome Logik. Deshalb ist es höchst unwahrscheinlich, daß die kapitalistische Entfesselung der modernen Technik und gleichzeitig ihre Einschränkung durch die Kontrolle der Bürger sich vereinbaren lassen, vor allem nicht, wenn man schon im voraus die Unschuld der Technik zur Prämisse macht: »Die Unschuld der Technik [...] besteht ganz einfach darin, daß die Reproduktion der Menschengattung an die Bedingungen instrumentalen, überhaupt zweckrationalen Handelns gebunden ist — und daß deshalb nicht die Struktur, sondern nur

74. F. CERUTTI: »Habermas und Marx«, in: *Leviathan* 11 (1983), S. 361.

die Reichweite der technischen Verfügungsgewalt historisch sich ändern kann, solange diese Gattung organisch bleibt, was sie ist.«[75]

Die kapitalistische Gesellschaft muß unter diesen Prämissen als eine institutionelle Verkörperung des Rationalisierungsprozesses der Menschengattung gesehen werden, der sich vor allem durch Ausdifferenzierung und rationell diskursive Auflösung von lebensweltlichen Traditionen charakterisiert und der mit einer Art Eigendynamik verläuft. Wenn es HABERMAS dann unwahrscheinlich erscheint, die erreichte Komplexität der Subsysteme Ökonomie und Staat beizubehalten oder gar zu steigern, sobald das Tauschwertmedium liquidiert wird[76], erscheint es mir nicht weniger unwahrscheinlich, die tauschwertgesteurte Verwertung des Kapitals, den Eckstein des kapitalistischen Systems, beizubehalten und »die gesellschaftliche Modernisierung in *andere* nichtkapitalistische Bahnen« zu lenken, so daß »die Lebenswelt aus sich Institutionen entwickeln kann, die die systemische Eigendynamik des wirtschaftlichen und des administrativen Handlungssystems begrenzt«.[77] Was der Ausdruck ›nichtkapitalistische Bahnen‹ hier bedeuten mag, bleibt weitgehend ungeklärt, wenn man Technik und Tauschwertmedium zu normfreien Formen der materiellen Reproduktion der Menschengattung erklärt.

Darüber hinaus läßt die Unterscheidung von Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik das geschichtlich Konkrete zum Material der Lernprozesse regredieren und die historische Leidenserfahrung konsequenzlos bleiben für die Theorie der Geschichte. HABERMAS gibt wohl zu, daß Monetarisierung und Bürokratisierung als Entlastungsprozesse der zweckrationalen und strategischen Handlungskoordinierung sich, »historisch gesehen, keineswegs schmerzlos« vollzogen haben (*ThkH* II, S. 474). Einmal diese ›Schmerzen‹ überwunden, kann die materielle Reproduktion an diese mediengesteuerten Handlungssysteme jedoch »schmerzlos« abgegeben werden (*ThkH* II, S. 549). Die Verharmlosung der Systemwidersprüche und ihrer Konsequenzen unter dem Begriff der ›Sozialpathologien‹ wird offenkundig, wenn man versucht, darunter den Antisemitismus und die Massenvernichtung unter dem Nationalsozialismus zu erfassen. HABERMAS sieht in diesen geschichtsgesellschaftlichen Phänomenen keinen Grund, das evolutive Schema zu hinterfragen, wohl ›Rückschritte‹ zuzugeben:

> Es »hängt vielmehr von zufälligen Konstellationen ab, ob eine Gesellschaft an einer Entwicklungsschwelle unproduktiv verharrt, oder ob sie ihre Systemprobleme durch Entwicklung neuer Strukturen löst. Schließlich sind *Rückschritte* in der Evolution möglich und vielfach empirisch belegt, allerdings wird eine Gesellschaft hinter ein einmal etabliertes Entwicklungsniveau nicht ohne die Begleitphänomene einer erzwungenen Regression zückfallen können — wie sich beispielsweise am faschistischen Deutschland zeigen läßt. *Irreversibel* sind nicht die evolutionären Vorgänge, sondern die strukturellen Sequenzen, die eine Gesellschaft durchlaufen muß *wenn* und *soweit* sie in Evolution begriffen ist« (*RHM*, S. 155).

Es wäre unzumutbar, den Massenmord unter dem Begriff ›Begleitphänomen‹ erfassen zu wollen, denn dieser Begriff verleiht ihm den Charakter einer Randerscheinung, als ob strukturelle Sequenzen von den konkreten geschichtlichen Ereignissen so unberührt bleiben könnten. Darüber hinaus ist der Nationalsozialismus sicherlich mehr als eine ›zufällige Konstellation‹, was den Kapitalismus angeht, und der Antisemitismus mehr als eine systeminduzierte ›Sozialpathologie‹, was die Bildung der modernen Bewußtseinsstrukturen betrifft.

75. J. HABERMAS: *Theorie und Praxis*, a.a.O., S. 348f.
76. Ders.: »Entgegnung«, a.a.O., S. 404f.
77. Ders.: »Die Moderne - ein unvollendetes Projekt«, a.a.O., S. 462.

Bezüglich der Theodizee*empfindlichkeit*, ohne die eine kritische Annäherung an diese geschichtliche Konstellation nicht möglich ist, kann die ›alte‹ Kritische Theorie über das interdisziplinäre Forschungsprojekt hinaus bleibende Aktualität beanspruchen. Man könnte dagegen in bezug auf die Evolutionstheorie HABERMAS' von einer *formalen* ›Ratiodizee‹ sprechen, die einen strukturellen Fortschritt der Lernfähigkeiten *kontra*-faktisch nachzuweisen versucht. Das liegt nicht so weit entfernt von HEGELs Idee der Geschichte als ›Fortschritt *im Bewußtsein* der Freiheit‹.[78] HABERMAS achtet freilich strikter darauf, das Bewußtsein der Freiheit von der tatsächlichen Freiheit zu unterscheiden, aber ein Grundtenor ist ihnen beiden gemeinsam: den tatsächlichen Verlauf der Geschichte als ›Material‹ zu betrachten, an dem sich die modernen Vernunftstrukturen gebildet haben. Leiden ist dementsprechend ein Begleitphänomen, dessen Erinnerung sich nicht in formal bestimmten Lernprozessen einholen läßt.

Es ist lobenswert, daß HABERMAS sich in der öffentlichen Diskussion für »die Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten« vehement einsetzt[79], dadurch wird die Frage aber nicht weniger brisant, welchen Stellenwert die Erinnerung vergangenen Leidens in seiner eigenen Theorie der Geschichte als Sozialevolution hat.[80] Dagegen verstehen ADORNO und HORKHEIMER Kritik von Gesellschaft und Geschichte grundsätzlich als ›Anamnese‹.[81] Sie gehen von der traumatischen Erfahrung der Gegenwart aus und versuchen ihre vergessene Genesis durch Erinnerungsarbeit ans Tageslicht zu bringen. Während die klassische Geschichtstheorie eine Erklärung des historischen Verlaufs zu liefern beansprucht, ist die *Dialektik der Aufklärung* eine ›Demontage‹ dieser Erklärung. Gegen die Entzauberungsthese, die die Moderne im Gegensatz zum Mythos

78. Vgl. dazu ROLF EICKELPASCH: »Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritishen Theorie«, in: *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*. Hrsg. v. Ders. Opladen 1991, S. 69.

79. J. HABERMAS: *Eine Art Schadenabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M. 1987, S. 141.

80. Bemerkenswert ist es, daß HABERMAS in seiner angeblich für empirische Forschungsprojekte tauglicheren Theorie des kommunikativen Handelns an die Forschungsinteressen des Instituts für Sozialforschung *bis zum Beginn der 40er Jahre* anknüpfen will (vgl. *ThkH* II, S. 554ff). Warum er die Untersuchung der ›Authoritarian Personality‹ immer wieder vergißt und die 40er Jahre forschungsfrei erklärt, bleibt ein aussagevolles Schweigen. Es scheint, daß der Fragenkomplex Antisemitismus/Moderne trotz ›Historikerstreit‹ für seine Gesellschaftstheorie keinen systematischen Stellenwert besitzt. Antisemitismus ist für die Geschichtsdynamik relevant, nicht aber für die Geschichtslogik, und letztere interessiert HABERMAS. Das Phänomen des modernen Antisemitismus gibt jedoch Anlaß, die Prozesse der Universalisierung und Formalisierung neu zu durchdenken, die in den modernen Bewußtseins- und Handlungsstrukturen sich vollziehen. Ohne sie wäre eine Emanzipation der Juden und ihre Anerkennung als Bürger nicht zu denken. Zugleich bleibt offen, inwieweit Formalisierung und Universalisierung dem Besonderen gerecht werden können. Antisemitismus geht auf das Scheitern der Emanzipation zurück, und zwar nicht nur für die der Juden. Er ist jedoch nicht zu verstehen, ohne die Tendenz zur Austilgung der Differenz, die in jeder Formalisierung zumal des Rechts mitschwebt. Man braucht nicht auf die berühmt-berüchtigten Äußerungen FICHTES zurückzugreifen, um es nachzuweisen. Die überhaupt nicht nationalistisch bestimmten Worte HEGELS lassen auch diese Dialektik deutlich erkennen: »So formelles Recht man etwa gegen die *Juden* in Ansehung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte, indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionspartei, sondern als einem fremden Volk angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und anderen Gesichtspunkten erhobene Geschrei übersehen, daß sie zuallererst *Menschen* sind und daß dies nicht nur eine flache abstrakte Qualität ist, sodern daß darin liegt, daß durch die zugestandenen bürgerlichen Rechte vielmehr das *Selbstgefühl*, als *rechtliche* Person in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, und aus dieser unendlichen, von allem andern freien Wurzel die verlangte *Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung* zustande kommt« (G.W.F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in 20 Bde., Frankfurt a.M. 1986, Bd. 7, S. 421, letzte Hervorhebung von Verf.). Die Beseitigung der Differenzen in Denkungsart und Gesinnung erweist sich als das geheime Ziel einer Universalisierung und Formalisierung, die sich nicht ihrer selbst besonnen haben und Ungleichzeitigkeit höchstens unter Vorläufigkeit aufzufassen vermögen.

81. Vgl. dazu J. BAARS: »Kritik als Anamnese: Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*«, in: *Die Aktualität der »Dialektik der Aufklärung«: zwischen Moderne und Postmoderne*, hrsg. v. H. KUNNEMAN u. H.DE VRIES. Frankfurt a.M./New York 1989, S. 210-235.

definiert, bringen sie die MARXsche Assoziation von Verdinglichung und Verzauberung ins Spiel, die das Selbstverständnis der Moderne durchbricht und den modernen Mythos des Fortschritts zerstört.

Die MARXsche Verbindung von Tausch und Herrschaft, die seiner Warenanalyse eigen ist und den Schlüssel zur Durchleuchtung des kapitalistischen Systems darstellt, vertiefen ADORNO und HORKHEIMER nicht dadurch, daß sie Herrschaft zu einer anthropologischen Geschichtskonstante machen — dafür sind die Fragmente der *Dialektik der Aufklärung* eben zu fragmentarisch —, sondern dadurch, daß sie in der Moderne jene Züge aufzeigen, die *diese* dem Mythos zuschreibt, und damit den Aufklärungsmythos des Fortschritts demontieren. Tausch ersetzt als Vermittlung die direkte Gewalt, schafft diese jedoch nicht ab, sondern verschleiert gesellschaftliche Herrschaft durch ihre Universalisierung bis zur Unkenntlichkeit.[82] Im Tausch totalisiert und verflüchtigt sich zugleich die Herrschaft, in der sich der Selbsterhaltungskampf gesellschaftlich realisiert, und setzt den Naturzwang fort, gegen den jener Kampf rebelliert. Die Möglichkeit von wahrer Autonomie hat deshalb ihren Ursprung nicht, wie HABERMAS meint, in der ›Verinnerlichung‹ der Gruppenautorität (vgl. *ThkH* II, S. 63) und ihrer nachträglichen Versprachlichung, sondern vielmehr in der Distanz zur objektiven Gewalt, die eine massive Leidenserfahrung stiftet.[83] Deswegen basiert jedes Herrschaftssystem auf Vergessen. Deshalb ist der Ausdruck des Leidens Bedingung der Wahrheit.

Zusammenfassend: Die Absicht HABERMAS', die kulturelle Moderne gegen eine radikale Kritik abzusichern, läßt sich nur um den Preis einer Verharmlosung der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft und einer Formalisierung bzw. Prozeduralisierung der Vernunft verwirklichen. Diese Absicherung steht außerdem auf tönernen Füßen: auf der radikalen Trennung von Arbeit und Sprache, die weder ethnologisch noch erkenntnistheoretisch noch gesellschaftstheoretisch als bewiesen gelten kann. Die Wege der Geschichtsphilosophie und ihrer Kritik, der Ideologiekritik und ihrer Problematisierung, der autonomen Kunst und ihrer Infragestellung durch die Avantgarden lassen eine Krisis der kulturellen Moderne erkennen, die unvergleichlich größere Dimensionen annimmt, als HABERMAS wahrhaben will, und die wesentliche Voraussetzung des Denkens ADORNOs ist.

82. D. CLAUSSEN hat auf die Ähnlichkeit des von FREUD analysierten Tabus mit dem Warenfetischismus hingewiesen. Beiden sind ein Gewaltverzicht und die Unterwerfung unter ein universelles und unhinterfragbares Gesetz eigen. Die Kraft des Tabus wie auch des Fetischismus liegt in der latent weiter operierenden Anziehungskraft des Unterdrückten und Vergessenen. »In der Aneignungsform wird das Gewaltsame der Aneignung verwischt: daß Subjekte den Objekten Gewalt antun können. Der dem Austauschakt vorangegangene Kampf von Herren und Knechten sowie die Bearbeitung der Natur, die dem Kampf folgte, werden vergessen.« D. CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Frankfurt a. M. 1987, S. 129.

83. Vgl. dazu G. DUX: A.a.O., S. 121. In seiner Kritik von HABERMAS' Erklärung der Genesis der Normativität durch Internalisierung schreibt DUX: »Die auf Herrschaft gegründeten, mit kruder Gewalt durchsetzten Verhältnisse der traditionalen Gesellschaften haben in so eklatanter Weise die Interessen der Gewaltunterworfenen verletzt, daß wir davon ausgehen müssen, daß diese Verletzungen auch empfunden wurden. Tatsächlich gibt es dafür durch die Geschichte hin Belege. [...] Mindestens im Leiden muß der Widerspruch festgehalten werden« (ebd.).

II.
Unterwegs zum Denken Adornos: Die Aporien der kulturellen Moderne und die Versuche ihrer Überwindung

Die philosophie- bzw. kunstgeschichtliche Darstellung der Krise der kulturellen Moderne[1], die hier versucht wird, bekommt ihre Legitimität nicht nur durch ihren Bezug auf die Entstehung des Denkens ADORNOs. Ohne Zweifel bilden die Krise der Geschichtsphilosophie, die der Ideologiekritik sowie die der intellektuellen und künstlerischen Avantgarden die relevantesten Exponenten der Krise der kulturellen Moderne, nicht zuletzt weil auch diese drei Momente im Wesentlichen das Selbstverständnis der Moderne ausdrücken. Diese Darstellung hat jedoch eine klare Orientierung. Sie ist bei der Autorenauswahl selektiv, und zwar zwecks der Erläuterung der Herausforderungen, vor denen ADORNO stand, als er das Projekt der Moderne kritisch zu beerben und weiterzuführen bedacht war. Dabei geht es weder um die Zuordnung seiner Philosophie zu bestimmten Denkströmungen noch um die Verdeutlichung expliziter Bezugnahmen bzw. Offenlegung verdeckter Einflüsse.[2] Vielmehr wird hier versucht, sich drei philosophischen bzw. ästhetischen Bereichen in gebotener Kürze anzunähern mit der Absicht, ihre inhärenten Schwierigkeiten darzustellen, damit die *Herausforderung*, vor der Adorno stand, und somit seine Fragestellung und sein Antwortversuch besser gewürdigt werden können. Diese Darstellung beansprucht keine Ausführlichkeit, sondern folgt einem exemplarischen Verfahren. Sie reicht etwa bis zum Anfang der 30er Jahre und läßt Entwicklungen außer Acht, die einige der behandelten Autoren danach durchgemacht haben.

Die Querverbindungen zwischen den genannten Bereichen können eine getrennte Darstellung unangemessen erscheinen lassen. Nicht alle ideologiekritischen Ansätze sind jedoch mit geschichtsphilosophischen Begründungsversuchen verflochten, wie auch nicht jede Infragestellung der Geschichtsphilosophie bedeutende ideologiekritische Implikationen aufweist. Die Darstellung in drei Abschnitten strebt überhaupt keine Trennung dieser drei

---

1. Ich benutze den Begriff ›kulturelle moderne‹ im Sinne J. HABERMAS': »Die Moderne — ein unvollendetes Projekt«, a.a.O., S.450ff. Die soziale Modernisierung und ihre Konsequenzen bleiben hier weithin außer Acht. Damit soll nicht einem ›ideengeschichtlichen Ansatz‹ das Wort geredet werden. Eine Darstellung der Aporien der kulturellen Moderne scheint mir trotzdem legitim, weil diese den Horizont bildet, vor dem die Pathologien der sozioökonomischen Moderne wahrgenommen und ihre angeblichen Lösungen gedacht wurden. Die Krise der kulturellen Moderne verlangte eine zusätzliche Anstrengung von jedem Denker, der ihre Diskurse nicht ohne weiteres fortführen konnte und sie zur Selbstreflexion zwingen wollte, jedoch die Verblendung vermeiden sollte, die kulturelle Moderne für die gesellschaftlichen Pathologien verantwortlich zu machen. Das war der Fall ADORNOs.

2. Siehe dazu C. BRAUN: »Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos«, in: *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung — Dialog*. Hrsg. v. J. NAEHER. Opladen 1984, S. 31-58.

eng miteinander zusammenhängenden Momente der aufklärerischen Konstitution eines emanzipierten Subjekts an. Sie zielt lediglich auf die Verdeutlichung ihrer historischen Problematisierung ab.

1. Fluchtversuche aus der Geschichtsphilosophie und Kritik der Idee des Fortschritts nach HEGEL.

Die Zeiten, in denen man noch die Geschichtsfähigkeit der Aufklärung gegen die gängige entgegengesetzte Meinung begründen mußte, sind längst vorbei.[3] Die von der Aufklärung aufgeworfenen Probleme bezüglich des Verhältnisses von Historie und Geschichtsphilosophie beschäftigen uns jedoch noch, sei es auch nur, um die Erschöpfung der sog. Mono-Moderne mit ihren Kollektivsingularen (*die* Geschichte, *die* Menschheit, *der* Fortschritt) an ihren Widersprüchen anschaulich zu präsentieren. Erfüllt die von der neuen bürgerlichen Historiographie herausgestellte Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Welt die kritische Funktion, das positive Christentum zu relativieren und in seine Schranken zu weisen, sowie die göttliche Vorsehung als Explikationsmodell der Geschichte zurückzuweisen, so verlangt sie zugleich nach einer genetischen Erklärung, die dem historischen Material einen sozial-normativen Sinn für die Gegenwart abgewinnen kann. Die ›Philosophie der Geschichte‹[4] entsteht sowohl unter dem Legitimationsdruck, Sinn stiften und eine neue gesellschaftliche Ordnung rechtfertigen zu müssen, wie auch unter dem theoretischen Bedarf, die herrschende Geschichtstheologie aus dem Sattel zu heben. VOLTAIRE kämpft in seinem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) gegen BOSSUETs *Discours sur l'histoire universelle* (1681) und gegen dessen Prinzip ›Vorsehung‹ als Erklärungsprinzip des empirischen Verlaufs der Geschichte. Er übernimmt von seinem Gegner jedoch mehr, als er vielleicht gewillt war. Der Fortschritt des Menschengeschlechts wird in der Philosophie der Geschichte die Rolle der göttlichen Vorsehung übernehmen und mit ihr die Last der Theodizee auf sich nehmen.[5]

3. So noch E. CASSIRER: »Die landläufige Ansicht, daß das achtzehnte Jahrhundert ein spezifisch-„unhistorisches" Jahrhundert gewesen sei, ist selbst keine geschichtlich-begründete und begründbare Auffassung: sie ist vielmehr ein Kampfwort und ein Schlagwort, das die Romantik geprägt hat, um in seinem Zeichen gegen die Philosophie der Aufklärung zu Felde zu ziehen.« Ders.: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932, S. 263. Er stützt sich auf DILTHEYs 1901 erschienene Abhandlung »Das 18. Jh. und die geschichtliche Welt«, in: *GSchr* III, S. 209ff.

4. Wie bekannt, gilt VOLTAIRE als Urheber des Wortes. Für seine Zeit hält er nur eine *philosophische* Geschichtsschreibung für angemessen. Damit meint er, daß das Problem der kausalen Erklärung der historischen Ereignisse nur philosophisch angegangen werden kann. Trotzdem kann man VOLTAIRE nicht als ›Geschichtsphilosophen‹ im späteren Sinn bezeichnen. Vgl. dazu H. MEDICK: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1973, S. 94 u. 155ff. Zur Entstehung und Entwicklung des Begriffes vgl. U. DIERSE u. G. SCHOLTZ: »Geschichtsphilosophie«, in: *HWPh*, Bd. 3, Sp. 416-438.

5. Vgl. K. LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953, S. 99-108. Zum Zusammenhang der Fortschrittsidee und der Theodizee vgl. J. TAUBES: *Abendländische Eschatologie*. (Reprint mit einem Anhang). München 1991, S. 125ff. Im Gegensatz zur LÖWITHs These der Säkularisierung der christlichen Eschatologie formuliert H. BLUMENBERG seine Anti-Säkularisierungstheorie der Legitimität der Neuzeit. Für ihn ist Fortschritt kein Säkularisat von Heilsgeschehen. Man kann ihm insoweit Recht geben, daß die in der Idee des Fortschritts säkularisierte göttliche Vorsehung nicht mit einer an der jüdischen Apokalyptik gebildeten Eschatologie zu verwechseln ist. Vgl. Ders.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erw. u. überarb. Neuausg., 2. durchges. Aufl. Frankfurt a. M. 1983, S. 46ff. Der Begriff des Fortschritts entspringt nach BLUMENBERG der Selbstbehauptung, die die Autonomieposition der Neuzeit charakterisiert. »Der Satz, daß der Mensch die Geschichte macht, enthält noch keine Garantie für den Fortschritt, den er beim Machen bewirken könnte; es ist zunächst nur ein Prinzip der Selbstbehauptung gegen die Verunsicherung der Erkenntnis durch das übermächtige theologische Fremdprinzip, dessen Nichtanwendbarkeit auf die Einsicht des Menschen in seine eigenen Werke, also auch in seine eigene Geschichte, postuliert wird.« (A.a.O., S. 44). Nur die Enttäuschungen der früheren Erwartungen lassen von den vielen Progressen auf den unendlichen Fortschritt übergehen und ein teleologisches Denken rekonstruieren. Die Fortschrittsidee ist »das Regulativ, das die Geschichte menschlich erträglich machen kann.« (A.a.O., S. 45). So stellt er fest, daß »die Geschichtsphilosophie der Versuch [ist], eine mittelalterliche Frage mit den nachmittelalterlich verfügbaren Mitteln zu beantworten. [...] Als eine der möglichen Antworten auf die Frage nach dem Ganzen der Geschichte wurde sie [die Fortschrittsidee, Verf.] in die Bewußtseinsfunktion hineingezogen, die der Rahmen der Heilsgeschichte zwischen Schöpfung und Gericht erfüllt hatte.« (A.a.O., S. 60). O. MARQUARD hat, von der These BLUMENBERGs ausgehend, die Kontinuität zwischen neuzeitlicher Geschichtsphilosophie und der Theodizee nicht inhaltlich, sondern *funktionell* ausgelegt und so das Kontinuitätstheorem umgewandelt weitergeführt. Diese Funktion besteht in der Entlastung Gottes von der Zweckwidrigkeit der Welt durch Belasten des Menschen. Geschichtsphilosphie würde auf einen »methodischen Atheismus ad maiorem Dei gloriam« hinauslaufen. Vgl. Ders.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1973, S. 70. Dies geschähe aufgrund der Legitimitätskrise der LEIBNIZschen ›Theodizee durch Optimismus‹. Geschichtsphilosophie wird in ihrer Theodizee zur indirekten Vertretung des theologischen Interesses und unterminiert die Autonomieposition, die sie angeblich begründen sollte. Im Grunde sind MARQUARD und BLUMENBERG darin einig, daß die Geschichtsphilosphie »Gegenneuzeit« (MARQUARD, a.a.O., S. 16) sei, oder mit anderen Worten »metaphysische Reaktion« inmitten der Aufklärung (BLUMENBERG, a.a.O, S. 251f.). Diese Position steht dann vor dem Problem der Rechtfertigung der Unterscheidung zwischen einer alten, angeblich eigentlichen und einer mißlungenen Neuzeit einerseits und der Kanonisierung der ersten andererseits. Dieses Problem wird überschlagen, weil man von der für die gesamte Neuzeit entscheidenden Bedeutung der Kapitalverhältnisse seit Mitte des 18. Jahrhunderts und der durch sie aufgeworfenen moralphilosophischen Schwierigkeiten absieht. Das teleologische Denken, das sich etwa in der politischen Ökonomie A. SMITHs oder in der Geschichtsphilosophie KANTs niederschlägt, ist jedoch die Antwort auf eine neuartige Erfahrung. Vgl. dazu H.-D. KITTSTEINER: *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt a.M./u.a. 1980, S. 153-166. Die anglo-schottische Verbindung von Politischer Ökonomie und Geschichtsphilosophie macht nach KITTSTEINER »auf einen Zusammenhang aufmerksam, der aus der Darstellung der „Neuzeit" nicht ausgeklammert werden kann: Wer vom Selbstverständnis der „Moderne" spricht, darf von der Entwicklung des Kapitalismus nicht schweigen.« (A.a.O., S. 164).

Die Historiker im Zeitalter der Aufklärung wollen ›philosophes‹ sein. Der Relativismus, der sich aus der Vielfalt der nun zu berücksichtigenden kulturellen Erscheinungen in der Geschichte ergibt, fordert geradezu die philosophische Systematisierung heraus, wobei die Bedeutung des Zufalls hervorgehoben wird, wenn es darum geht, die göttliche Vorsehung aus der Geschichte zu vertreiben, die der Gesetzmäßigkeit, wenn es darum geht, das Chaos der Geschichte unter Kontrolle zu bringen. Es gilt, die überindividuellen Zwecke der Geschichte über die individuellen Aktionen der Menschen hinweg — auch über die zersetzenden und Chaos erzeugenden der Leidenschaften — oder besser durch sie hindurch ausfindig zu machen: nicht die Individuen werden zum Träger des Fortschritts ausersehen, sondern die Gattung realisiert ihn als Prozeß der Vervollkommnung.

Dabei spielen der Begriff der Arbeit und die politische Ökonomie eine entscheidende Rolle. Die Vorstellung vom Fortschritt wird aus der Entwicklung der Technologie gewonnen. Die Technik und ihr Verhältnis zum Arbeitsprinzip leisten eine Vermittlungsfunktion zwischen Natur und Geschichte, die sich zu der in der Theorieentwicklung hervorgerufenen Wechselwirkung zwischen der *Historisierung der Natur* und der *Naturalisierung der Geschichte* gesellt und zur Plausibilität der Notwendigkeit realen Fortschritts beiträgt.[6] BERNARD DE MANDEVILLES moralphilosophischer *Bienenfabel*spruch »private vices public virtues« und ADAM SMITHs politisch-ökonomisches »invisible hand«-Prinzip werden zu Leitideen im Geschichtsverständnis der Aufklärung und in der Suche nach den diese Geschichte bestimmenden Gesetzmäßigkeiten.[7] Zivilisatorischer Fortschritt wird mit der

6. Vgl. J. ROHBECK: *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M./New York 1987, S. 31-72

7. SMITH sucht die Garantie für eine aufgeklärte und humane Konstitution der Gesellschaft in der geschichtsphilosophischen Absicherung des Gelingens ihrer bürgerlichen Organisation, die die materielle Grundlage jener Konstitution gewährleistet. Vgl. H. MEDICK: A.a.O., S. 294ff.

Rationalität der Mehrwertproduktion gekoppelt und sorgt für die Entwicklung des Ganzen im Sinne einer Vervollkommnung der Gattung. Auch bei TURGOT und CONDORCET ist das Konzept der Heterogonie der Zwecke, die die beiden genannten Formeln ausdrücken, die Leitidee ihrer Fortschrittskonzeption. Dieses Konzept besitzt die unglaubliche Eigenschaft, »alles, was Fortschritt unmöglich zu machen scheint, in fortschrittsförderndes Moment zu verwandeln und somit die Unvermeidlichkeit des Fortschritts a priori zu beweisen.«[8]

Die Übertragung der Gesetzmäßigkeit der Natur auf die Geschichte, die CONDORCET glaubt noch machen zu können, dürfte jedoch nach der ›kopernikanischen Wende‹ nicht mehr möglich sein. Für KANT besitzt der Fortschritt nur den Charakter einer regulativen Idee, die weder ontologische Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, noch empirisch konstatiert werden kann, doch sehr »nützlich« ist in praktisch-moralischer Absicht.[9] Der heuristische Wert der Fortschrittsidee hindert ihn jedoch nicht daran, am Konzept der Heterogonie der Zwecke festzuhalten:

»Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der *Naturabsicht*, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde.«[10]

Man soll hier aber keine Blindheit gegenüber dem katastrophalen Charakter der Geschichte argwöhnen. Das treibende Motiv seiner Geschichtsbetrachtung ist vielmehr die Realität der Geschichte des menschlichen Geschlechts selbst, deren »Anblick uns nötigt, unsere Augen von [ihr, Verf.] mit Unwillen wegzuwenden, und [zu] verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen.«[11] Die Suche nach einer Teleologie im Ganzen der Geschichte ist im Grunde eine Rebellion gegen die in ihr anzutreffende Ungerechtigkeit und Vernichtung.

Trotzdem rekurriert KANT auf die *Naturabsicht* — die HEGELsche ›List der Vernunft‹ vorwegnehmend —, um die Widersprüche zwischen Individuum und Gattung, Krieg und Frieden, Leiden und Glück aufzulösen. Die Natur (Vorsehung) bedient sich der »ungeselligen Geselligkeit« der Menschen, um ihre Pläne zu verwirklichen. Der Schauder angesichts der Not und der Zerstörung in der Geschichte verwandelt sich so in ein wie auch immer gemäßigtes Vertrauen, daß alles zur Ordnung und Rationalität führt.[12] Die regulative Idee

8. P. KONDYLIS: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986, S. 462. Hier kann man die Verdichtung der Geschichtsphilosophie zur Theodizee bei LESSING und HERDER durch die postulierte Identität der Vernunft in der Geschichte und der göttlichen Vorsehung sehr gut verfolgen (S. 595-636).

9. Vgl. I. KANT: »Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, in: *Werke in 10 Bänden*, Darmstadt 1983, Bd. 10, S. 806.

10. Ders.: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. A.a.O., Bd. 9, S. 34. (Hervorhebung des Verf.). Vgl. dazu W. EUCHNER: »Kant als Philosoph des politischen Fortschritts«, in: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Hg. v. Z. BATSCHA. Frankfurt a. M. 1976, S. 390-402. Auf S. 391ff. wird auf den Zusammenhang mit den o.g. Theoremen der frühliberalen Ökonomisten hingewiesen. Die sozialen Zustände, die diese Ökonomisten vor Augen haben, sind jedoch von denen östlich der Elbe verschieden, was sich in der rechtsphilosophischen Konzeption niederschlägt. »Die Geschichtsphilosophie verfügt zwar über Metaphern, die den neuartigen Fortschritt der Geschichte ausdrücken: sie spricht von einer „Naturabsicht" [...] — sie müßte aber schweigen, wenn sie nach einer zutreffenden Vorstellung von dem „prime mover" der „bürgerlichen gesellschaft" befragt würde.« (H.-D. KITTSTEINER: A.a.O., S. 207).

11. I. KANT: A.a.O., S. 49.

12. »Die Natur hat also die Unverträgsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen *Antagonism* derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden, d.i. sie treibt, durch die Kriege, [...] zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten; [...].« (A.a.O., S. 42). Vgl. dazu R. ZUR LIPPE: *Autonomie als Selbstzerstörung. Zur bürgerlichen Subjektivität*. Frankfurt a. M. ²1984, S. 92-153.

in ›praktischer Absicht‹, die den Zwecken praktischer Vernunft Ausdruck verleiht, droht in die ›innere Realität‹ der Geschichte projiziert zu werden.[13] Für KANT wird die Kluft zwischen der Idee und ihrer Ausführung vielleicht immer bestehen.[14] Fortschritt ist jedoch notwendig »als eine Veranstaltung zur Verhinderung von Verzweiflung angesichts der Unerreichbarkeit absoluter Überlebenssicherung.«[15]

KANTs prekärer heuristischer Begriff der Naturabsicht findet in HEGELs System seine spekulative Befriedigung in einem die Natur zum Bewußtsein bringenden Geist, der die Geschichte in seinen Siegesmarsch verwandelt.[16] HEGEL rekapituliert und integriert die hier nur andeutungsweise dargestellten Motive der Philosophie der Geschichte und ihre Widersprüche in sein spekulatives System und wird zum Geschichtsphilosophen schlechthin und so auch zum Angriffspunkt aller kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie.

Geschichte als Siegesmarsch des Geistes: HEGEL

HEGEL genügte die »allgemeine Vorstellung« von Geschichte als Ausgangspunkt seiner Reflexion; er widmete sich der Darlegung einer »*Philosophie* der Weltgeschichte«, deren allgemeine Bestimmung in einem emphatischen Gedanken der Vernunft zu finden ist, »daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.«[17] Dieser Gedanke der Vernunft, der hier *vorausgesetzt* wird, ist andernorts durch die spekulative Erkenntnis *erwiesen* worden: in der ›Wissenschaft der Logik‹[18]. Während die *Phänomenologie* »nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat« und den »Weg des natürlichen Bewußtseins [*wissenschaftlich* beschreibt, Verf.], das zum wahren Wissen dringt, [...] indem [die Seele, Verf.] durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist«[19], hebt sich der Begriff der absoluten Idee aus der von ihr gesetzten Vermittlung »als freie, aus der Äußerlichkeit in sich gegangene Existenz« empor und findet »den höchsten Begriff seiner

13. Vgl. H.-D. KITTSTEINER: A.a.O., S. 100.

14. Die Gefahr eines Rückfalls in die metaphysischen Positionen teilt KANT mit den anderen Geschichtsphilosophen des 18. Jahrhunderts. Durch die Betonung der praktischen Absicht seiner Fortschrittskozeption versucht er, dem Kritizismus treu zu bleiben. Hier unterscheidet er sich von ihnen. Vgl. M. MORI: »Aufklärung und Kritizismus in Kants Geschichtsphilosophie«, in: *Aufklärung*, 5 (1990) 1, 81-102.

15. M. SOMMER: *Die Selbsterhaltung der Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, S. 216.

16. »Die Weltgeschichte fängt mit ihrem *allgemeinen Zwecke*, daß der *Begriff* des Geistes befriedigt werde, nur *an sich* an, d.h. als *Natur*; — er ist der innere, der innerste bewußtlose Trieb, — und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist [...] die Arbeit, ihn zum Bewußtsein zu bringen.« (G.W.F. HEGEL: *Die Vernunft in der Geschichte*. [zit.: *VG*] 5. Aufl. Hg. v. J. HOFFMEISTER, Hamburg 1955, S. 86-87).

17. G.W.F. HEGEL: *VG*, S. 28. Zur Darstellung der Geschichtsphilosophie HEGELs beschränken wir uns weitgehend auf die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Zu den entwicklungsgeschichtlichen Aspekten seiner Geschichtsphilosophie vgl. O. PÖGGELER: »Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel«, in: H.-CH. LUCAS u. G. PLANTY-BONJOUR (Hgg.): *Logik und Geschichte in Hegels System*. Bad Cannstatt 1989, S. 101-126; K. DÜSING: »Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung«, in: A.a.O., S. 127-145.

18. »Daß nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich in der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Herrlichkeit und Ehre, dies ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen und hier so als bewiesen *vorausgesetzt* wird.«(G.W.F. HEGEL: *VG*, S. 29).

19. G.W.F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, [zit.: *PhG*] *Werke in zwanzig Bänden* (Theorie-Werkausgabe), hg. v. K.M. MICHEL und E. MOLDENHAUER, Frankfurt a. M. 1968ff. [zit.:*TWA*], Bd. 3, S. 72.

selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriffe.«[20] Die *Wissenschaft der Logik* ist in gewissem Sinne Resultat der *Phänomenologie* (*WL* I, *TWA* 5, S. 42f., 67, etc.) aber auch ihre Voraussetzung, da die Fortbewegung des Gegenstandes der *Phänomenologie* auf den logischen Kategorien, den »reinen Wesenheiten« beruht (*WL* I, *TWA* 5, S. 17). Hier zeigt sich die Zirkularität des HEGELschen Systems.[21] Die Einsicht in die allumfassende Totalität des Systems, in die Einheit des Seins und Erkennens, des Wahren und Guten ermöglicht erst die richtige Geschichtsbetrachtung. Die Abhandlung der Weltgeschichte selbst liefert dann den empirischen Beweis[22] für die Überzeugung, daß die Vernunft in der Welt herrscht, da die Weltgeschichte »das Bild und die Tat der Vernunft« (*VG*, S. 36) ist.

Was durch das Christentum bewußt gemacht, in der Reformation innerhalb der Religion verwirklicht und im modernen Staat staatsrechtlich zur Institutionalisierung gelangt ist, das Prinzip der Freiheit, offenbart das Wesen des Prozesses der Weltgeschichte: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.«[23] In der Bewegung des einen und selben Geistes lösen die neuen geschichtlichen Gebilde die alten ab. Der Gang dieses Prozesses ist aber nach HEGEL nicht mit Selbstwiederholung des Geistes zu verwechseln, sondern »ist wesentlich Fortschreiten.«[24] Die Weltgeschichte stellt sich dar als »Stufengang« (*VG*, S. 155), durch dessen Momente der allgemeine Geist zum Selbstbewußtsein, zu seiner Wahrheit gelangt: »zu einer sich erfassenden *Totalität* erhebt und abschließt« (*VG*, S. 75). Der wegen Ablehnung jeglicher Vorstellung von Perfektibilität[25] veranlaßte, behutsame Gebrauch des Wortes ›Fortschritt‹ ändert nichts an der Tatsache, daß Fortschritt zugleich Verlaufskategorie und Strukturmerkmal für Geschichte in der HEGELschen Geschichtsphilosophie wird.[26]

Das Individuum kann den geschichtlichen Prozeß als Unrecht empfinden. Die Weltgeschichte hat jedoch kein Mitleid mit den Individuen, die ihr bloß »als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen« (*VG*, S. 76). Der Blick auf die Schlachtbank der Geschichte, auf die in diesem Prozeß sich anhäufenden Trümmer und Opfer, verschärft nur noch die Notwendigkeit der Frage nach dem *Endzweck, dem* diese Opfer gebracht worden sind. Das *Resultat* der Weltgeschichte bestimmt all dies zum *Mittel* der Selbstverwirklichung des Geistes.[27] Aufgabe der Philosophie ist das ›Begreifen‹ der Identität zwischen der »Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit«. Erst diese vernünftige Einsicht erlaubt, die »Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen«.[28] Philosophie so verstanden ist *Versöhnung* mit der Wirklichkeit.

»Die Philosophie ist also nicht ein Trost; sie ist mehr, sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche, das unrecht scheint, zu dem Vernünftigen, zeigt es als solches auf, das in der Idee selbst begründet ist und womit die Vernunft befriedigt werden soll.« (*VG*, S. 78)

Die Versöhnung bedeutet also nicht, daß Leiden und Übel aus der Geschichte verschwinden, sondern daß sie hingenommen werden. Das »Es muß sein« des geschichtlichen Selbstbewußtseins hat als Gegenstand das Negative: das Leiden und das Übel — und keiner wie HEGEL hat der Wirklichkeit so schonungslos in die Augen geschaut —, diese finden jedoch keine Erlösung im Sinne einer Verwandlung in Glück und Gutes. *Als solche* sind sie *vernunftmäßig*. Die Vernünftigkeit des Prozesses bleibt vielleicht dem einzelnen Beobachter verborgen, nicht aber dem absoluten Wissen, das unter der oberflächlichen Zufälligkeit eine rationale Ordnung erkennt.

20. Ders.: *Wissenschaft der Logik*. [zit.:*WL*] II, *TWA*, Bd. 6, S. 573.

21. Zum Zusammenhang zwischen Logik und Phänomenologie vgl. O. PÖGGELER: »Die Komposition der Phänomenologie des Geistes«, in: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. H.F. FULDA und D. HENRICH, Frankfurt a. M. 1973, S. 329-390, S. 346ff.; H.F. FULDA: »Zur Logik der Phänomenologie«, in: Ebd., S. 391-422; H. KIMMERLE: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegel-Studien*, Beiheft 8, Bonn 1970; Ders.: »Zur Genesis des Hegelschen Systembegriffs«, in: *NZSTh*, 14 (1972), S. 294-314. Zum Verhältnis zwischen Phänomenologie und Geschichte vgl. J. HYPPOLITE: *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*. ²1956, S. 30ff. Zum Zusammenhang von Logik und Geschichte vgl. H. GIVSAN: »Geschichte als absolute Voraussetzung der Hegelschen Logik«, in: *Hegel-Jahrbuch 1983*, S. 83-92. Zur Systemstellung der Geschichtsphilosophie und ihrer Zweideutigkeit sowie zu ihrem Zusammenhang mit der Rechtsphilosophie vgl. O.D. BRAUER: *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart 1982, S. 19ff. BRAUER macht auf die Problematik dieser Stellung aufmerksam: »Hegel [hat] in seiner Philosophie der Weltgeschichte *geschichtlich-dialektisch* denselben Gegenstand behandelt, den er in der Rechtsphilosophie durch eine *Dialektik des Begriffs* darstellte, und so hat die Philosophie des objektiven Geistes einen systematisch-begrifflichen Teil, die *Rechtsphilosophie*, und einen systematisch-geschichtlichen Teil, *die Geschichtsphilosophie*. [...] Die Philosophie der Weltgeschichte, [...] in die Mitte zwischen objektiven und absoluten Geist gestellt, droht, statt *Verbindungsglied*, vielmehr die *Kluft* zu sein, in der nicht nur der Begriff des Geistes in die Zeit „fällt", sondern in die das ganze System stürzen kann.« A.a.O., S. 26-27.

22. Zur Geschichtsphilosophie als Vermittlungsversuch zwischen dem Logischen und dem Empirischen, wobei jene den empirischen Beweis des Logisch-systematischen enthält, vgl. G. MAYOS SOLSONA: *Entre Lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la historia*, Barcelona 1989. Vgl. auch den Versuch R. BUBNERS, die ›Logik des Begriffs‹ in der *Wissenschaft der Logik* (*WL*, II, 211ff.) von dem am Ende dieses Werkes zu Tage tretenden, am Akt der Selbsttranszendenz des Logischen noch *innerhalb* der Logik festzumachenden metaphysischen Dogmatismus zu retten, der die Grundlage für die gerügte Hervorbringung der Welt aus dem Begriff liefert. Ders.: »Hegels Logik des Begriffs«, in: Ders. *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, 1980, S. 70-123. In der Vermittlung von Weltgeist und geschichtlicher Empirie in der *Philosophie* der Geschichte spielt die Kategorie der Er-Innerung eine entscheidende Rolle. Die wiederholende Vergegenwärtigung der Geschichte in der Er-Innerung hebt die Zufälligkeit der empirischen Geschichte auf und läßt die verwirklichte Geschichte in ihrer Vernünftigkeit erkennen. In dieser Er-Innerung findet sich der Geist, der sich als Geist weiß, als absolutes Wissen wieder. Vgl. R. PIEPMEIER: »Weltgeist — Erinnerung — Er-innerung«, in: *Hegel-Jahrbuch 1981-1982*, S. 145-155. Vgl. auch A. PEPERZAK: »Anamnesis. Hegel e il dibattito filosofico-teologico contemporaneo«, in: *Il Tempo della Memoria. La questione della verità nell'epoca della frammentazione*. Hrsg. v. G. FERRETTI. Torino 1987, S. 83-101.

23. *VG*, S. 63. Vgl. dazu L. OEING-HANHOFF: »Zur Geschichte und Herkunft des Begriffs „Fortschritt"«, in: *Fortschritt ohne Maß?* Hg. v. R. LÖW u. a. München 1981, S. 48-67, hier 57-59.

24. G.W.F. HEGEL: *VG*, S. 70. »In der Natur macht die Gattung keine Fortschritte, im Geist aber ist jede Veränderung Fortschritt.« A.a.O., S. 153.

25. HEGEL kritisiert den Begriff der unendlichen Perfektibilität, wie er der neuen Geschichtsvorstellung der Neuzeit von Turgot und Condorcet bis Kant eigen ist: sie ist »etwas so Bestimmungsloses als die Veränderlichkeit überhaupt.« (*VG*, S. 149). »Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff erreichen;..« (*VG*, S. 152). Dies macht den Fortschritt teleologisch aber nicht unendlich. Die Verwirklichung des Begriffs im absoluten Wissen ist nicht nur sein Endzweck, sondern auch sein *End*punkt. In diesem Sinne ist die griechische Kunst der Endpunkt der Kunstgeschichte, das Christentum der der Religionsgeschichte, die französische Revolution der der politischen Geschichte und der absolute Idealismus der der Philosophiegeschichte. Vgl. dazu G. AMENGUAL: »Modernidad: progreso o final de época«, in: *Progreso o final de época*, hg. v. A. DOU, Madrid 1990, S. 69. Siehe auch dazu K. GLOY: »Hegels Geschichtsphilosophie im Vergleich mit anderen Geschichtskonzeptionen«, in: *DZPh* 39 (1991) 1, S. 1-11, bers. S. 4. Zu den Antinomien des Fortschrittsbegriffs des 18. Jhs. als Ausgangs- und Ansatzpunkt von Hegels dialektischer Begründung eines Begriffs des Fortschritts siehe M. RIEDEL: »Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie«, in: *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*. Hrsg. v. I. FETSCHER. Darmstadt 1973, S. 387-407.

26. Vgl. R. KOSELLECK: »Fortschritt«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hrsg. v. O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, Bd. 2, Stuttgart 1975, 404-405.

27. Siehe *VG*, S. 80. Nur der Endzweck ›Freiheit‹ erlaubt, die Vernünftigkeit der Geschichte zu erkennen. Er lenkt die Er-Innerung, die sich von der ›fahlen Erinnerung‹ eines bloßen Zitierens vergangener Epochen unterscheidet (a.a.O, S. 19). Die Gegenwart ist unter dieser Perspektive die Erfüllung der Geschichte. »Wenn man so deutet, ist die Vergangenheit abgeschlossen. Die Erinnerung vergangenen Leidens wird für die Gegenwart dort nicht virulent, wo das Leiden eben durch das Dasein der Gegenwart als gerechtfertigt gilt. Das wird getragen von dem Bewußtsein, daß es in der Gegenwart keine Leiden gäbe, die die Kontinuität zu den vergangenen herstellen oder daß die gegenwärtigen Leiden sich ebenso dem substantiellen Zweck unterordnen müßten wie die vergangenen.« (R. PIEPMEIER: A.a.O., S. 153).

28. G.W.F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, [hinfort zit.: *GPhR*] *TWA*, Bd. 7, S. 26-27.

Die Einbeziehung der menschlichen Tätigkeit ändert prinzipiell an der eben dargestellten Geschichtsvorstellung nichts. Selbst die großen Persönlichkeiten der Weltgeschichte, die welthistorischen Individuen, dürfen für sich nur in Anspruch nehmen, »die Geschäftsführer eines Zweckes [zu sein], der eine Stufe in dem Fortschreitungsgange des allgemeinen Geistes bildet.«[29] Im Verwirrspiel der Leidenschaften und partikularen Interessen setzt sich letzten Endes das Allgemeine durch, weil »die List der Vernunft ... die Leidenschaften für sich wirken läßt« (*VG*, S. 105). Wie das Allgemeine und das Besondere überhaupt vermittelt sind, ist für HEGEL ein Problem *spekulativer* Natur, das in der *Logik* abgehandelt wird.[30]

Diese gegenseitige Verschränkung von Logik und Geschichtsphilosophie, die Einheit des Systematischen und des Historischen, die durch den Gedanken der Substanz als Subjekt zustandegebracht wird und einer Rehabilitierung der Metaphysik gleichkommt, ist der großartigste Versuch, nach der historischen Aufklärung und dem von ihr aufgeworfenen Relativismus- und Begründungsproblem das Absolute und die Geschichte zusammenzudenken, um »den entstehenden Historismus noch einmal in ein System umfassender Vernunft zu integrieren und dadurch philosophisch zu neutralisieren.«[31] Gleichzeitig wird durch diese Verschränkung ein spekulatives Lösungsangebot für die Vermittlung zwischen den zwei Sinnen von Geschichte als *res gestae* und *studium rerum gestarum* offeriert, da der Begriff nicht nachträglich in die Geschichte hinein projiziert wird, sondern erst durch die Geschichte hindurch zu sich kommt.

Weil Geschichte unter der Kategorie der *Re-flexion* begriffen wird, kehrt sie — den Irrfahrten des Odysseus analog — zu ihrem *Ausgangs*punkt, indem sie ihren *Ziel*punkt erreicht, zurück — wohlgemerkt, jetzt mit dem ganzen Reichtum der Erfahrung des Konkreten, den der Geist durch *Entäußerung* und Arbeit an der *Negativität* die ganze Geschichte hindurch gewonnen hat. Die absolute (Geschichts-)Philosophie ist dementsprechend nur von einem sich selbst transparenten Geist, d.h. vom *End*punkt der Geschichte aus möglich, so daß die Philosophie, die »als *Gedanke* der Welt« erscheint, »nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat«, wie die Eule der Minerva »erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug (beginnt).«[32] Daraus resultiert eine merkwürdige Kombination zweier Interpretamente der Geschichte — *Fortschritt* und *Dämmerung* — die nur zu erstellen ist, indem man die *Moderne* als *Vollendung* und als *Ende* der Geschichte und die eigene Philosophie als absolutes Wissen

29. *VG*, S. 99-100. In diesem notwendig skizzenhaften Grundriß der Geschichtsphilosophie HEGELs können wir nicht auf die unterschiedlichen Weisen von Geschichte und deren jeweiligen Subjekte eingehen. Siehe dazu M. THEUNISSEN: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin 1970, S. 69f. Als Versuch, die positive Bedeutung der Autonomie des Individuums in Hegels Geschichtsphilosophie herauszustellen, siehe H. HEIMSOETH: »Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie«, in: Ders.: *Studien zu Philosophiegeschichte*. Köln 1961, 22-42. Wie aber M. THEUNISSEN zeigt, ist das »menschliche Individuum [...] eben deshalb am ohnmächtigsten, weil es am unmittelbarsten handelt, und umgekehrt ist der wirkliche Vollstrecker der Weltgeschichte der absolute Geist, weil er zu ihr das am meisten vermittelte Verhältnis hat, vermittelt durch das menschliche Individuum, den Volksgeist und den Weltgeist.« Ders.: A.a.O., S. 72.

30. Siehe a.a.O., S. 87. Vgl. dazu D. HENRICH: *Hegel im Kontext*. 4., veränd. Aufl. Frankfurt a. M. 1987, S. 97ff. »Es ist die Aufgabe der Wissenschaft der Logik, den Zusammenhang von differenzloser Allgemeinheit und Bestimmtheit in Gegensätzen als Ausdruck ein und derselben Selbstbeziehung denkbar zu machen.« A.a.O., S. 98.

31. H. SCHNÄDELBACH: A.a.O., S. 138.

32. *GPhR*, S. 28. Daß in der Metapher von der Eule der Minerva sich nicht eine ›optimistische‹ Geschichtsphilosophie ausdrückt, sondern vielmehr Melancholie und Skepsis angesichts der Macht des Vergangenen in seiner Notwendigkeit, zeigt M. POLEMIS: »Die Eule der Minerva und ihre Flüge. Zum Verhältnis von Weltgeist und absolutem Geist als geschichtsphilosophisches Problem«, in: *Hegel-Jahrbuch 1981-1982*, S. 286-294.

begreift.

Die Annahme, daß die Vernunft die Geschichte bestimme, ist der wackelige Eckstein der Geschichtsauffassungs HEGELs. Fällt dieser Eckstein, so stürzt das ganze Gebäude unter dem Verdacht zynischer oder, milder ausgedrückt, resignierter Rechtfertigung des Bestehenden. Die »Weltgeschichte« ist das »Weltgericht«[33] im Sinne, daß gar kein Weltgericht zu erwarten ist: es gibt kein anderes Recht als das der Sieger. Das soll HEGEL zufolge die Vernunft in der Geschichte sein.

Historische Schule, Historismus und Geisteswissenschaften

Ein tiefgreifender Wandel vollzieht sich im allgemeinen Bewußtsein des 19. Jahrhunderts in Deutschland, der zur Emanzipation vom Idealismus und zur Hinwendung zur Wissenschaft und Geschichte führt. Geschichte versteht sich zunächst als Geschichtswissenschaft in Opposition zur Geschichtsphilosophie, namentlich gegen die HEGELsche.[34]

Die spekulative Vermittlung des Historischen und Systematischen wie des teleologischen Prozesses des Geistes und der geschichtlichen Aktionen hat für die Historische Schule weder philosophische noch methodologische Plausibilität. Der Glaubwürdigkeitsverlust des HEGELschen spekulativen Wissenschaftssystems reißt seine Geschichtsphilosophie im Sturz mit und leitet eine Wende in der Geschichtswissenschaft zum wissenschaftlichen Objektivitätsideal ein, das auf jeglichen metaphysischen oder theologischen Bezugsrahmen verzichten will und mit einem Wissenschaftsbegriff operiert, der sich vom HEGELschen stark distanziert: Historie versteht sich als geschichtliche, von teleologisch-aprioristisch gedachter Idee der Weltgeschichte freie Forschung. Die Historische Schule grenzt sich damit gegen HEGEL ab und glaubt dadurch, ihre eigene Identität gewonnen zu haben.[35] Der BURCKHARDTsche Satz: »... wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie«[36] kann als programmatischer Satz dieser Epoche betrachtet werden.[37]

Die neue theoretische Situation ist also durch geschichtsphilosophische Skepsis charakterisiert. Diese Skepsis ist aber mehr programmatische Deklaration als erreichte Wirklichkeit. Die aus dem Haus gewiesene Geschichtsphilosophie kommt als Problem der Systematisierung des geschichtlichen Materials über die Hintertreppe wieder herein.[38] Die Geschichte bleibt weiterhin als Einheit betrachtet. Ihr universeller Charakter und ihre Kontinuität in der Zeit besitzen immer noch Geltung. Zudem will die Historische Schule der Geschichte in ihrer Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit das abgewinnen, was die

33. *GPhR*, S. 503. ›Resignation‹ heißt SCHILLERs Gedicht, dem HEGEL den vielzitierten Satz entnommen hat. Vgl. F. RAPP: *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt 1992, S. 57.

34. Zur Bedeutung der Historischen Schule in der Bekämpfung des Einflusses der HEGELschen Philosophie in Berlin vgl. H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1991, S. 287-288, Anm. 96. Man braucht kaum zu erwähnen, daß das, was die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts für Hegelianismus hielt, bei weitem nicht der Philosophie Hegels gerecht wird.

35. Vgl. H.-G. GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960, S. 188.

36. J. BURCKHARDT: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Hrsg. v. R. STADELMANN, Neske, o.J., S. 24. BURCKHARDT wehrt sich vehement gegen die Idee des Fortschritts. Diese Kritik des Fortschritts prägte die Rezeption seiner *Betrachtungen* am Anfang des 20. Jahrhunderts wesentlich, die als Dokument des politischen und historischen Pessimismus interpretiert werden. Ein paradigmatischer Exponent dieser Rezeption ist K. LÖWITH: *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Luzern 1936. Vgl. G. SASSO: »Progresso«, in: *Enciclopedia del novecento*, Vol. V. Rom 1981, S. 628.

37. Vgl. H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. A.a.O., S. 48

38. Vgl. Ders.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg/München 1974, S. 9-18, auch S. 30.

›absolute Vernunft‹ nicht mehr zu bieten in der Lage zu sein scheint: *normative Kraft*.[39] So entsteht das Paradoxon, das die Diskussion um den Historismus[40] und seine sogenannte Krisis[41] bestimmen wird.

Wie GADAMER in bezug auf RANKE gezeigt hat, bleibt der Versuch, der Geschichtsphilosophie zu entkommen, ein Desideratum.[42] Trotzdem inauguriert der Historismus eine neue Form, die Systematisierbarkeit der Geschichte zu denken, die bemüht ist, das Individuelle und Konkrete stärker zu berücksichtigen und in die Konstruktion des historischen Zusammenhangs einzubeziehen[43], aprioristische Fortschrittsideen kritisch zu überprüfen und die Begrenztheit des erkennenden Subjekts ernst zu nehmen. Man kann dem programmatischen Satz RANKES, der Historiker hat zu zeigen, »wie es denn eigentlich gewesen«[44] sei, kritisch und ablehnend gegenüberstehen. In ihm verbinden sich jedoch sowohl die Anforderung, von der »Erkenntnis des Einzelnen« auszugehen, wie das Verbot, Abstraktionen wie ›Fortschritt‹, ›Idee‹ oder ›Weltgeist‹ auf das geschichtliche Material deduktiv anzuwenden. Abgesehen von tatsächlicher Einlösung seines Vorhabens, kann man dem Historismus die kritische Intention gegen spekulative Geschichtsmetaphysik nicht streitig machen. Wider die geläufige Meinung, die den Historismus unter die Gegenaufklärungsbewegungen einzuordnen pflegt, hat SCHNÄDELBACH auf den Zusammenhang zwischen Aufklärung und Historismus überzeugend hingewiesen. Dieser ist nicht nur in der historischen Aufklärung[45] verwurzelt, sondern praktiziert — selbst in seinen gegenaufklärerischen Tendenzen — eine Aufklärung der Aufklärung durch Historisierung ihres kognitiven und normativen Fundaments.[46]

39. Vgl. Ders.: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. A.a.O., S. 56: »Der Glaube an die *normative Kraft des Historischen* ist eine Prämisse der Historischen Schule ebenso wie des entstehenden Marxismus. Wenn Droysen schreibt: „Ethik und Historik sind gleichsam Koordinaten. Denn die Geschichte gibt die Genesis des ›Postulats der praktischen Vernunft‹, das der ›reinen Vernunft‹ unauffindbar blieb", so formuliert er einen Grundsatz der impliziten Geschichtsphilosophie der Historischen Schule insgesamt«.

40. Zur Doppeldeutigkeit und Ambivalenz des Wortes »Historismus« s. G. SCHOLTZ: »Historismus, Historizismus«, in *HWPh*, III, S. 1141-1147. SCHNÄDELBACH unterscheidet zwischen drei Typen von Historismus: Den *ersten* charakterisiert er als »praktischen geisteswissenschaftlichen Positivismus in der historischen Forschung«. Der *zweite* wird als »historischer Relativismus« bezeichnet. Es handelt sich bei diesem zweiten Typus um die philosophische Rechtfertigung des ersten, die die Konsequenz aus der Grundverschiedenheit und der prinzipiellen Gleichwertigkeit des Historischen zieht und die absolute Verbundenheit des Normativen und Systematischen mit der historischen Faktizität proklamiert. Der *dritte* Typus stellt die Auffassung dar, daß »alle kulturellen Phänomene als historische zu sehen, zu verstehen und zu erklären seien«. Geschichte ist eine für die nun historisierte Realität eigene Denkform, deren methodologische Bemühungen durch Abwendung vom naturwissenschaftlichen Wissenschaftsmodell nach einem Systematisierungsprinzip suchen, nachdem das HEGELsche System sich für nicht mehr tragbar erwiesen hat. Ders.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, a.a.O., S. 19-30. Diese dritte Auffassung vom Historismus gewinnt durch ihr Systematisierungsstreben geschichtsphilosophische Relevanz. F. RAPP unterscheidet zwischen einer *genetischen*, einer *erkenntnistheoretisch-methodologischen*, einer *metaphysischen* und einer *spekulativen, fortschrittsoptimistischen* Version des Historismus. Vgl. F. RAPP: *Fortschritt*, a.a.O., S. 206f.

41. Vgl. K. HEUSSI: *Die Krisis des Historismus*. Tübingen 1932.

42. Siehe H.-G. GADAMER: A.a.O., S. 185-199.

43. Als Entstehung des Sinnes für das Individuelle beschreibt F. MEINECKE die Entstehung des Historismus. Vgl. Ders.: *Die Entstehung des Historismus*. 2 Bde., München/Berlin 1936.

44. L. v. RANKE: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*. In: *Sämtliche Werke*. Dritte Gesamtausgabe. Bd. 33-34. Leipzig 1874, S. VII. Auf die Kritik dieses Prinzips des Historismus bei W. BENJAMIN gehen wir später ein. Es darf jedoch noch darauf hingewiesen werden, daß BENJAMIN die Praxis der etablierten Geschichtsschreibung vor Augen hat, und zwar vor allem ihre evolutionistische Prägung und ihren Charakter von Siegergeschichte.

45. Zur Entstehung der neuen Historiographie und des Begriffs des Kulturganzen in der Aufklärung vgl. P. KONDYLIS: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986, S. 421-468.

46. H. SCHNÄDELBACH: »Über historische Aufklärung«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (1979), S. 17-36, jetzt in: Ders.: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a. M. 1987, S. 23-46.

Das Unternehmen, die historischen Informationen auf einer *materialen* Basistheorie zu systematisieren, sei es *theistisch-theologischer* (RANKE) oder *anthropologischer* (BURCKHARDT) Art, mündet wie gesagt in eine mehr oder minder explizite Geschichtsphilosophie wieder ein. Die Abgrenzungsversuche durch methodologisch-begriffliche Unterscheidung — Geschichte: Koordinierung vs. Philosophie: Subordinierung[47] — können über die materiale Nähe zu HEGEL nicht hinwegtäuschen. Begriffe wie *Kraft, Menschengeist, objektiver Geist, Einheit der Geschichte* usf. verraten diese Nähe. Sie haben jedoch nun *regulativen, arbeitshypothetischen* Charakter, wenn nicht bloß subjektive Bedeutung, was sie nicht weniger anfechtbar macht. Dies läßt die Frage nach dem epistemologischen Status der geschichtlichen Erkenntnis nur akuter werden und leitet die erkenntnistheoretische Transformation der impliziten Geschichtsphilosophie des Historismus ein (DROYSEN, DILTHEY, WINDELBAND und RICKERT).[48]

DILTHEY[49] stimmt mit RANKE und DROYSEN in der Ablehnung der HEGELschen Metaphysik und Geschichtsphilosophie überein, hält ihnen aber erkenntniskritische Inkonsistenz und falsche Mischung aus positivistischen Objektivitätsintentionen und impliziten Voraussetzungen idealistischer Herkunft vor.[50] Diese Aporie will er durch eine »Kritik der historischen Vernunft«[51] als Erweiterung und gleichzeitig als Kritik der KANTschen transzendentalen Fragestellung überwinden. An die Stelle einer *reinen* Vernunft wird nun eine *historische* Vernunft gesetzt.[52] So entsteht sein Programm einer *Logik der Geisteswissenschaften* als Programm einer neuen Vernunftkritik, die versucht, die Emanzipation der Wissenschaften aus der Metaphysik einzufangen und methodologisch zu begründen.[53]

Damit ist die politisch konservative Intention des Historismus in keiner Weise in Frage gestellt.

47. Diese zum Nachteil der Geschichte von SCHOPENHAUER getroffene Unterscheidung (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, *Sämtliche Werke*, II, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1989, S. 563-564) wird von BURCKHARDT nun zu ihren Gunsten übernommen. Vgl. O. MARQUARD: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1973, S. 116.

48. Bei Droysen artikuliert sich am deutlichsten die Absage an den historischen Positivismus (Buckle, Comte) und werden die Fundamente der logisch-methodologischen Selbstreflexion der Geisteswissenschaften in Deutschland gelegt. »Nicht die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft« steht im Vordergrund, sondern »die Klärung ihrer Fundamente«. M. RIEDEL: *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaft*. Stuttgart 1978, S. 121. Wichtig ist hier, daß die Kritik der Idee des Fortschritts sich nicht ausschließlich an die idealistische Geschichtsphilosophie, sondern zunehmenderweise an die Theorie vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt richtet, die jetzt als der transzendentale Rahmen des positivistischen Geschichtsbegriffs gesehen wird. Die Abgrenzung vom Positivismus gewinnt an Bedeutung. Kulturalistische und antizivilisatorische Töne gesellen sich dazu. Wir können im Rahmen dieses kleinen Grundrisses nicht auf alle Vertreter der geisteswissenschaftlichen Wende der Geschichtstheorie eingehen. S. dazu H. SCHNÄDELBACH: *Geschichtsphilosophie nach Hegel*. A.a.O., S. 88-159.

49. Zu den gesellschaftlichen Implikationen der Geschichtsauffassung DILTHEYS, auf die wir nicht eingehen werden, siehe H.-J. LIEBER: »Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys«, in: Ders.: *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*. Darmstadt 1974, S. 20-66

50. »Anstatt in die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der historischen Schule und die des Idealismus von Kant bis Hegel zurückzugehen und so die Unvereinbarkeit dieser Voraussetzungen zu erkennen, haben sie diese Standpunkte unkritisch verbunden. Der Zusammenhang zwischen den neukonstituierten Geisteswissenschaften, dem Problem einer Kritik der historischen Vernunft und dem Aufbau einer geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften ist ihnen nicht aufgegangen.« Ders.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 4. unveränd. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1965, S. 115.

51. So wird es in der Widmung an den Grafen Paul Yorck seiner 1883 erschienenen *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 6. unveränd. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1966, S. 3 formuliert.

52. »In klarer Analogie zu der kantischen Frage fragte er daher nach den Kategorien der geschichtlichen Welt, die den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften zu tragen vermöchten.« H.-G. GADAMER: A.a.O., S. 208.

53. Für Dilthey ist die »zunehmende Selbständigkeit von Religion, Wissenschaft und Kunst« der Grund dafür,

Die Unterscheidung zwischen *Natur-* und *Geisteswissenschaften* beruht nicht so sehr auf der Trennung von zwei verschiedenen Erkenntnisobjekten: *Natur* und *Geist*, sondern drückt die methodologische Differenz im Zugang zu ein und derselben Realität aus: *Erklären* und *Verstehen* »als Auffassung und Konstitutionsbedingungen möglicher Erfahrungswissenschaft«[54]. Das Objekt der historischen Erkenntnis wird nicht *transzendentalaprioristisch* konstituiert. Die Erfahrung, um die es hier geht, ist eins mit dem *Lebenszusammenhang*. Außerdem ist das geisteswissenschaftliche ›Objekt‹ von derselben Art des Erkennenden: »Die erste Bedingung für die Geisteswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht.«[55]

Lebenszusammenhang ist also auch Erklärungszusammenhang: zu ihm gehören *Erleben, Ausdruck und Verstehen*.[56] Die Kategorie ›Erlebnis‹ bringt die Form zum Ausdruck, in welcher die Erscheinungen in den historisch-hermeneutischen Wissenschaften des Geistes ursprünglich gegeben sind[57], und soll der Überwindung jener Kluft zwischen Sensation und Reflexion, Sinnlichkeit und Verstand dienen, die das erkenntnistheoretische Denken der Aufklärung bis KANT bestimmt hat. Damit geht die Rede von der ›*ganzen* Menschennatur‹ einher, deren ›realer Lebensprozeß‹ allen Erkenntnisfunktionen vorausliegt. So wird das dogmatisch behauptete metaphysische Axiom der Selbständigkeit der Vernunft aufgegeben. Das Leben bildet eine Totalität von Erlebnissen, die objektive Ausdrücke in der Zeit hervorbringt und deren Auslegung einschließt.[58] Im Grunde kann man von einem Prozeß der *Selbstauslegung des Lebens* sprechen, der als *Geist* verstanden wird.[59]

Der Versuch einer Rekonstruktion des Lebenszusammenhangs mit der Vergangenheit zeugt implizit von einem Bruch mit der Tradition, die als objektiver Geist, als depositum unbeweglicher Güter *unverständlich* geworden, nun zur Lebendigkeit erweckt werden muß. Durch das Verstehen dessen, was die Menschen im Laufe der Geschichte produziert haben und jetzt vor mir als Objektivierungen des Geistes dasteht, erweitert sich mein Erfahrungshorizont und konstituiert sich der Reichtum meiner individuellen Subjektivität. *Verstehen* ist die Zauberformel, die von dem Schreken vor einer erstarrten, undurchdringlichen

»daß jetzt die Metaphysik ihre geschichtliche Rolle ausgespielt hat.« Ders.: *Einleitung*, *GSchr* 1, a.a.O., S. 356. Zur Bedeutung der Metaphysikkritik als Voraussetzung des Programms DILTHEYS einer Kritik der historischen Vernunft s. M. RIEDEL: A.a.O., S. 42-63.

54. M. RIEDEL: A.a.O., S. 23.

55. W. DILTHEY: *Der Aufbau...*, *GSch*, VII, a.a.O., S. 278.

56. »Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist.« Ders.: A.a.O., S. 87f. Siehe auch S. 191f.

57. S. dazu J. HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M. 1973, S. 185f.

58. Dies beeinträchtigt nicht die Stringenz der begrifflichen Ordnung. Die »Ordnung der Begriffe, in denen diese Erlebnisse zur Erkenntnis gebracht werden, entsteht erst in der Arbeit des Geistes, welche eine *zweite* geistige Welt aufbaut, die in jener ersten zwar fundiert ist, aber nur durch die Mittel des Verstehens, Urteilens, begrifflichen Denkens, die dem Geiste angehören, geschaffen wird.« W. DILTHEY: *Der Aufbau...*, a.a.O., S. 307.

59. H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland*. A.a.O., S. 76. GADAMER hat auf die Nähe und den Unterschied zwischen der DILTHEYschen Kategorie des Lebensprozesses und der HEGELschen des Geistes hingewiesen: »Das Leben mag noch so sehr ein ›unergründliches Antlitz‹ zeigen, Dilthey mag noch so sehr die allzu freundliche Ansicht vom Leben verspotten, die in ihm nur Fortschritt der Kultur sieht — sofern es auf die Gedanken, die es bildet, hin verstanden wird, wird es einem teleologischem Deutungsschema unterstellt und ist es als *Geist gedacht*.« (*Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 214) Trotzdem »vollendet sich das Wissen des Geistes von sich selbst... nicht im spekulativen Wissen des Begriffs sondern im historischen Bewußtsein.« (A.a.O., S. 216).

Vergangenheit retten und die bürgerliche Subjektivität neu begründen soll. DILTHEYS Historismus ist eine Antwort auf den Rätselcharakter der durch den Traditonsbruch der Moderne versteinerten Vergangenheit. Er tut dies, indem er die Kontinuität betont, in der Tat jedoch wiederherzustellen versucht. Im Erlebnis soll die Einheit des Lebendigen hervortreten. Sie setzt aber den Bruch voraus.[60]

Um der Alternative zwischen einer quasimetaphysisch-invarianten Menschennatur oder einem historischen Relativismus zu entgehen, rekurriert DILTHEY auf eine *psychologische* Klärung der ›Natur des Erlebnisses‹ und auf eine *weltanschauungstypologische* Konstruktion der Geschichte und verstrickt sich damit in die Aporien der Lebensphilosophie und des vorausgegangenen Historismus.[61] Sein ständiger Kampf mit dem Problem des Relativismus zeigt, wie wenig er die letzten Konsequenzen seiner Kritik der idealistischen Reflexionsphilosophie zu ziehen wagt.[62] Er wollte jedoch dem idealistischen Aufstieg zum absoluten Geist und der Identität Subjekt-Objekt im Selbstbewußtsein Grenzen setzen und hat das neue Lebensgefühl in seine Reflexion aufgenommen, das charakteristisch für die Jahrhundertwende ist.

Diese knappe Skizze des Historismus und seiner Begründungsprobleme will vor allem darauf aufmerksam machen, daß seine Versuche, der Geschichtsphilosophie zu entkommen, durch seine Krisen und Wandlungen hindurch letztendlich in eine *resignierte Form der Geschichtsphilosophie* münden.[63] Anders als der Historismus, der doch die Historie philosophisch-systematisch zu integrieren versucht, oder DILTHEY, der die Integration von Lebensphilosophie und wissenschaftlicher Historie für möglich gehalten hat, sind bestimmte lebensphilosophische Ansätze darum bemüht, diese vor das Gericht des Lebens zu stellen, um mit ihr und der Geschichtsphilosophie endlich zu brechen.

NIETZSCHES Abkehr von der Geschichte?

Im Jahrhundert der Historie tritt NIETZSCHE als *unzeitgemäßer* Prophet eines neuen Umgangs mit Geschichte auf. Geschult an SCHOPENHAUERS Kritik des Idealismus, an seiner Ablehnung der Fortschrittsidee und an seiner Abwertung der Geschichte[64], aber kritisch auch gegenüber der dem philosophischen Schein der reinen Theorie verhaftet gebliebenen modernen Wissenschaft[65] übt NIETZSCHE schon 1874 in seiner ›Zweiten

60. Vgl. W. DILTHEY: *Der Aufbau...*, a.a.O., S. 194f.

61. Vgl. H.-G. GADAMER: A.a.O., S. 205f. Zur Charakterisierung der Weltanschauungstypologie als »Kompromißbildung zwischen Preisgabe und Bewahrung der Geschichtsphilosophie« und letzten Endes als »resignierte Form der Geschichtsphilosophie« siehe O. MARQUARD: A.a.O., S. 113f.

62. »Der offenbare Sinn der Geschichte muß zuerst in dem immer Vorhandenen, immer Wiederkehrenden in den Strukturbeziehungen, in den Wirkungszusammenhängen, der Ausbildung von Werten und Zwecken in ihnen, der inneren Ordnung, in der dieselben sich zueinander verhalten, gesucht werden. [...] Diese Regelmäßigkeit bestimmte auch die bisherige Entwicklung, und ihr ist die Zukunft unterworfen.« W. DILTHEY: *Der Aufbau...*, a.a.O., S. 172.

63. Auch H.M. BAUMGARTNER betrachtet diese philosophischen Ansätze zur Begründung des historischen Wissens als »Geschichtsphilosophie«, siehe Ders.: »Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 2 (1987) 3, S. 1-4.

64. Die HEGELschen Themen durchkreuzen das Werk NIETZSCHES als Widerpart, gegen den — wie gegen die Fortsetzung seiner Philosophie bei seinen Epigonen — er stets einen Kampf führt. So denunziert er den teleologischen und christlichen Charakter der deutschen Philosophie, die Ohnmacht dieser Philosophie, den Nihilismus zu überwinden, sowie den mystifizierenden Charakter aller angeblichen Transformationen der Dialektik. Vgl. G. DELEUZE: *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona 1971, S. 228.

65. Vgl. J. HABERMAS: »Nachwort« zu: F. NIETZSCHE: *Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt a. M. 1968, S. 237-264.

Unzeitgemäßen Betrachtung‹ *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*[66] eine schonungslose Kritik des Historismus.[67] Die Historie hat sich dem Leben unterzuordnen und ihm zu dienen.[68] Im Gegensatz zum Glück des Tieres, ohne Erinnerung leben zu können, muß sich der Mensch gegen die Last des Vergangenen stemmen. Das Nicht-vergessen-Können kann für ihn zum Verhängnis werden:

»... es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt und zuletzt zugrunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Kultur.«[69]

Es kommt darauf an, wie die Historie *gebraucht* wird, daß sie zur Gesundheit des einzelnen, eines Volkes und einer Kultur beiträgt[70] oder sie zerstört:

»erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen: aber in einem Übermaße von Historie hört der Mensch wieder auf« (*HL*, *SA* I, S. 215).

Es kommt also nicht auf eine auf Wahrheit abzielende Erkenntnis, sondern auf das Leben allein an, auf »jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht« (*HL*, *SA* I, S. 229). Warum das Leben durch ein Übermaß an Historie zu Schaden kommen kann, hängt von diesem Lebensbegriff ab. Das Wesen des Lebens ist sein *Wille zur Macht*, und damit ist der prinzipielle Vorrang gemeint, den »die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben«.[71] In der Gegenwart des Spannungsfeldes dieser Kräfte, die gegeneinander oder gegen die Umstände kämpfen, behauptet sich »das im Bewußtsein der *Endlichkeit*, *Entscheidbarkeit* und *Unwiederholbarkeit* vollzogene *tätige* Leben.«[72] Leben ist »Tat« (*HL*, *SA* I, S. 209),

66. F. NIETZSCHE: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [zit.: *HL*], *Werke in drei Bänden* [hinfort zit.: *SA*], I, hrsg. v. K. SCHLECHTA, 6. durchge. Aufl. München 1969, S. 209-285.

67. Zu NIETZSCHES Historismuskritik vgl. H. RÖTTGES: *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin/New York 1972, besonders S. 36-73; M. FLEISCHER: »Die Zeitlichkeit des Menschen. Nietzsches Analyse in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung«, in: *Weltaspekte der Philosophie* (Rudolph Berlinger zum 26. Okt. 1972), hrsg. v. W. BEIERWALTES und W. SCHRADER, Amsterdam 1972, 67-81; K. BROSE: *Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Friedrich Nietzsches*. Bern/Frankfurt a. M. 1973; Ders.: *Kritische Geschichte. Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels*. Frankfurt a. M. u.a.1978; H. SCHRÖTER: *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*. Mittenwald 1982. K. ANGLET: *Zur Phantasmagorie der Tradition: Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung: eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*. Würzburg 1989.

68. »Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen.« *HL*, *SA* I, S. 209.

69. *HL*, *SA* I, S. 213. Im Nicht-vergessen-Können sieht V. GERHARDT NIETZSCHES anthropologische Begründung der Geschichtlichkeit und versucht auf der Basis der für das Selbstbewußtsein grundlegenden Kategorien der Erinnerung und des Vergessen-Müssens eine Analogie zwischen der *Unzeitgemäßen Betrachtung* und HEGELS *Phänomenologie des Geistes* nachzuweisen und somit eine durch NIETZSCHES Polemik gegen HEGEL verdeckte Nähe der beiden aufzuzeigen. Vgl. V. GERHARDT: »Geschichtlichkeit bei Hegel und Nietzsche«, in: *Nietzsche und Hegel*. Hrsg. v. M. DJURIĆ. Würzburg 1992, S. 29-47. Daß beiden Kategorien ein sehr unterschiedlicher Stellenwert in den jeweiligen Ansätzen zukommt, wird jedoch nicht herausgearbeitet. Die *Er-Innerung* ist bei HEGEL dem absoluten Wissen und damit dem absoluten Geist als wahrem Subjekt der Geschichte vorbehalten und nicht mit der *Erinnerung* jeder konkreten Geistesgestalt zu verwechseln, die das Vergessen-Müssen einschließt. Das Nicht-vergessen-Können gehört bei NIETZSCHE zum tragischen Charakter des menschlichen Daseins. Nur dem starken Leben gelingt es, dieses Nicht-vergessen-Können in seine Schranken zu weisen. Historie ist boß ein *Instrument* dafür.

70. Anhand von drei Beispielen — *monumentalische*, *antiquarische* und *kritische* Historie — erläutert NIETZSCHE, in welcher Hinsicht Historie dem Lebendigen gehört und ihm jeweils den Umständen entsprechend zu dienen vermag (vgl. *HL*, *SA* I, S. 219-230). Vgl. H. SCHRÖTER: A.a.O., 217ff.

71. F. NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral* [hinfort zit.: *GM*], *SA* II, S. 819-820.

72. V. GERHARDT: »Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter „Unzeitgemäßer Betrachtung"«, in Ders.: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart 1988, S. 148.

schöpferisches Werk. Zum Handeln gehört aber wesentlich das Vergessen:

»Wie der Handelnde, (...), immer gewissenlos ist, so ist er auch wissenlos; er vergißt das meiste, um eins zu tun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt, und kennt nur ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll.« (*HL*, *SA* I, S. 216).

Die Funktion der Historie wäre, die »umhüllende Atmosphäre«, das »Unhistorische«, in dem das Handeln sich vollzieht und vollziehen muß, »denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschließend« (*HL*, *SA* I, S. 215) einzuschränken, um einen handlungsermöglichenden Horizont herzustellen.

Historie verfehlt aber ihre Mission, wenn sie versucht, die Gegenwart aus dem idealen Kontinuum einer teleologischen Bewegung abzuleiten oder sie als »als das notwendige Resultat« eines »Weltprozesses« zu interpretieren.[73] Der moderne Mensch präsentiert sich in dieser Geschichtsvorstellung als Erbe des Weltprozesses, als vollendete Natur. NIETZSCHE durchschaut mit scharfem Blick die Doppelseitigkeit des modernen Bewußtseins, das sich stolz als Ziel der Geschichte betrachtet, dabei aber in einer »abendlichen Stimmung leben muß, [mit seiner, Verf.] Furcht, gar nichts mehr von seinen Jugendhoffnungen und Jugendkräften in die Zukunft retten zu können« (*HL*, *SA* I, S. 266). Es bleibt nur der Zynismus übrig, den Gang der Geschichte selbst zu rechtfertigen: »gerade so mußte es kommen, wie es gerade jetzt geht« (ebd.).

Verfehlt ist auch die Orientierung der Historie am wissenschaftlichen Objektivitätsideal, »die Forderung, daß die Historie Wissenschaft sein soll« (*HL*, *SA* I, S. 231). Die Überwucherung von geschichtlichen Erkenntnissen, die »wider das Bedürfnis« aufgenommen werden, kann die tätige Spontaneität des Lebens versiegen lassen. Dieses Wissen bleibt äußerlich und deshalb falsche Bildung. Sie ist bloß »gleichgültige Konvention«, »zweite Natur, ob es gleich außer Frage steht, daß diese zweite Natur viel schwächer, viel ruheloser und durch und durch ungesünder ist als die erste« (*HL*, *SA* I, S. 231-232). Die Natur ist nicht mehr in der Lage, das überreichliche Material zu bewältigen, sondern wird von ihm überflutet und dadurch lahmgelegt. Die Kluft zwischen Innerem und Äußerem wird immer größer. Dies fördert nicht die Kultur eines Volkes, sondern treibt es in die Barbarei. »Ja dieser Gegensatz von innen und außen macht das Äußerliche noch barbarischer« (*HL*, *SA* I, S. 233). Die Synthese von beiden ist der Gegensatz zur Barbarei: Kultur als »Vollendung der Natur«.[74]

Wenn aber die so betriebene Historie, anstatt die plastische Kraft des Lebens zu fördern, sie angreift, wenn das Leben an der ›historischen Krankheit‹ leidet, welche Gegenmittel bieten sich gegen das Historische an? — »Das Unhistorische und das Überhistorische sind die natürlichen Gegenmittel gegen die Überwucherung des Lebens duch das Historische, gegen die historische Krankheit.«[75] Es wird noch eine Weile dauern, bis die Historisch-Kranken geheilt und in der Lage sein werden, »von neuem Historie zu treiben und sich der Vergangenheit unter der Herrschaft des Lebens in jenem dreifachen

73. Vgl. a.a.O, S. 263. »Man hat diese Hegelisch verstandene Geschichte mit Hohn das Wandeln Gottes auf der Erde genannt, welcher Gott aber seinerseits erst durch die Geschichte gemacht wird. Dieser Gott aber wurde sich selbst innerhalb der Hegelschen Hirnschalen durchsichtig und verständlich und ist bereits alle dialektisch möglichen Stufen seines Werdens, bis zu jener Selbstoffenbarung, emporgestiegen: so daß für Hegel der Höhepunkt und der Endpunkt des Weltprozesses in seiner eignen Berliner Existenz zusammenfielen.« A.a.O., S. 263.

74. F. NIETZSCHE: *Schopenhauer als Erzieher*, *SA* I, S. 326.

75. *HL*, *SA* I, S. 282. »Mit dem Worte „das Unhistorische" bezeichne ich die Kunst und die Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschließen; „überhistorisch" nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden gibt, zu *Kunst* und *Religion*.« A.a.O., S. 281.

Sinne, nämlich monumental oder antiquarisch oder kritisch, zu bedienen« (*HL*, *SA* I, S. 283).

Die historische Krankheit ist jedoch kein zufällig eingetretenes Phänomen. Woher kommt das Übermaß von Historie? Als provisorische Erklärung — »zweifelnd hingestellt« (*HL*, *SA* I, S. 260) — spricht NIETZSCHE vom lebensfeindlichen mittelalterlichen *Memento mori* und von »der Hoffnungslosigkeit, die das Christentum gegen alle kommenden Zeiten des irdischen Daseins im Herzen trägt.«[76] Die historische Krankheit wird damit historisch erklärt. So wirft die Kritik der Historie systematische Probleme auf, für die »sich in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung keine Lösung (findet)«.[77] »Denn — wie NIETZSCHE selber sagt — der Ursprung der historischen Bildung *...muß* selbst wieder historisch erkannt werden, die Historie *muß* das Problem der Historie selbst auflösen«.[78]

Die Funktion der in den Dienst des Lebens gestellten Historie — angestrebter Weg in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* — wird in den großen Spätschriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* von der *Genealogie* übernommen.[79] Genealogie des Asketismus, der Werte, der Moral, der Erkenntnis sucht nicht den die Gegenwart gründenden und als ihr geheimes Ziel geltenden ›Ursprung‹, sondern richtet sich auf die Geschichte, um sich dem Ursprungs- und Prozeß-Bann zu entziehen. Sie versucht nicht aus den Trümmern und den dem Vergessen entkommenen Resten der Geschichte wieder ein Kontinuum herzustellen oder Objektivität im wissenschaftlichen Sinne zu erreichen. Sie ist ästhetisch-projektive Interpretation aus dem Augenblick des Daseins heraus als Spannungsfeld der Lebenskräfte. Genealogie zeigt, was verborgen wird: den Zufall, das Spiel, die Kräfte, die Exzesse, die Leidenschaften und die Krankheit. Sie versucht nicht die Wurzeln unserer Identität zu rekonstruieren, sondern sie aufzulösen. Sie deckt die Wertlosigkeit und Ziellosigkeit des Lebens auf.

Die Geschichte weist von sich aus keinen Sinn auf, den man finden könnte. Die Illusion eines der Geschichte immanenten Sinnes wird im Gegenteil durch die genealogische Herkunftsanalyse der herkömmlichen Wertschätzungen und Sinngebungen ad absurdum geführt, ihr Nihilismus offengelegt, damit die Menschen in die Lage kommen, kreativ und affirmativ der Geschichte einen Sinn zu *geben*, selbst Geschichte zu machen. Genealogie zeigt also, daß die Wurzeln dessen, was wir kennen und sind, nicht die Wahrheit oder das Sein, sondern der Wille zur Macht ist. »Insofern kommt die Genealogie auf die drei Arten der Historie zurück, welche NIETZSCHE 1874 erkannt hat. Über die damals erhobenen Einwände kann er nun hinweggehen, da er die Spielarten der Historie metamorphosiert: die Verehrung der Monumente wird zur Parodie; der Respekt der alten Kontinuitäten wird zur systematischen Auflösung; die Kritik der Ungerechtigkeiten der Vergangenheit durch die Wahrheit des heutigen Menschen wird zur Zerstörung des Erkenntnissubjekts durch die dem Willen zum Wissen eigene Ungerechtigkeit.«[80] Kann man nun durch genealogische Analyse die Herkunft der szientistischen Historie und der idealistischen Geschichtsphilosophie als moderne Krankheiten selbst erklären?

Die szientistische Historie wie die idealistische Geschichtsphilosophie sind typisch moderne Phänomene. Als Jahre später NIETZSCHE auf sein Werk zurückblickt, interpretiert er seine *zweite Unzeitgemäße Betrachtung* unter dem Kultur-Wissenschaft-Gegensatz:

»In dieser Abhandlung wurde der „historische Sinn", auf den dies Jahrhundert stolz ist, zum erstenmal als Krankheit erkannt, als typisches Zeichen des Verfalls. (...) Der Zweck geht verloren, die Kultur — das Mittel, der moderne Wissenschafts-Betrieb, barbarisiert.«[81]

Wissenschaft und Historie — als Mittel der »Zivilisation« (*Tierzähmung*) im Gegensatz zur Kultur[82] — sind »auflösende und notwendig zur *décadence* treibende Mittel« (*Nachlaß*, *SA* III, S. 810). Geschichte als Schwächung, als Niedergang, als Dämmerung wird von »*décadence*-Instinkten« der Schwachen geleitet, die sich gegen die anfänglich herrschenden Starken durchgesetzt haben.[83] Dies kommt einer genealogischen Erklärung der historischen Krankheit gleich. Sie ist ein Symptom des Nihilismus: NIETZSCHES Interpretationsschema der abendländischen Geschichte als *décadence*, als Zivilisation, als Durchsetzungsprozeß der Sklaven-Moral.

Die ersten ›Etappen‹[84] — *Ressentiment*[85], *schlechtes Gewissen*[86], *asketisches Ideal*[87] — münden in den Tod Gottes[88]. Er ist das Ergebnis einer Rebellion, bedeutet aber nicht das

76. Ebd. Die Historie — sagt NIETZSCHE — sei immer noch »verkappte Theologie«. Ebd. Historie als Zeichen der Schwäche wird schon hier mit der Denkfigur Ressentiment andeutungsweise in Zusammenhang gebracht. Zum Verhältnis ›Historismus-Christentum‹ in NIETZSCHE vgl. J. QUESADA: *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Madrid 1988, S. 199-209.

77. V. GERHARDT: A.a.O., S. 156.

78. *HL*, *SA* I, S. 261. NIETZSCHES Verlegenheit wird verschieden interpretiert. Nach J. HABERMAS wird der Objektivismus von NIETZSCHE »noch nicht als ein falsches szientistisches *Selbstverständnis* durchschaut, sondern als die notwendige Implikation der Geschichts*wissenschaft* selber hingenommen« (Ders.: *Erkenntnis und Interesse*, a.a.O., S. 358). Von daher muß NIETZSCHE auf vorwissenschaftliche Bindungen — das Unhistorische und das Überhistorische — rekurrieren. Dagegen meint J. FIGL von einer »gebrochene(n), durch die Kritik hindurchgegangene(n) Bejahung« als dem »eigentliche[n] Kennzeichen seiner Haltung zur Zeitgenössischen historischen Methodologie« sprechen zu können. Ders. *Dialektik der Gewalt: Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*. Düsseldorf 1984, S. 171.

79. Zu NIETZSCHES scheinbarer Neubewertung des ›historischen Sinnes‹ in *Menschliches, Allzumenschliches* vgl. J.L. VERMAL: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Madrid 1987, S. 45ff. Die Funktion von dem hier vorgeschlagenen »historische[n] Philosophieren« (*SA* I, S. 448) ist »la crítica de las perspectivas transcendentales desde las que la metafísica interpreta lo existente«. J.L. VERMAL: A.a.O., S. 46.

80. M. FOUCAULT: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 83-109, S. 109. Siehe dazu H.-J. LÜSEBRINK: »„Genealogie de la moral" als Form von Geschichtsschreibung. Zur Rezeption Nietzsches im Werk Michael Foucaults«, in: *Friedrich Nietzsche. Strukturen der Negativität*. Hrsg. v. W. GEBHARD. Frankfurt a. M. u.a. 1984, S. 157-183.

81. F. NIETZSCHE: *Ecce Homo* [hinfort zit.: *EH*], *SA* II, S. 1113.

82. »Zivilisation will etwas anderes, als Kultur will: vielleicht etwas Umgekehrtes...« *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre* [hinfort zit.: *Nachlaß*], *SA* III, S. 837. Vgl. E. KUHN: »Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des 'Modernen'«, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 18 (1989), S. 600-625.

83. Vgl. W. MÜLLER-LAUTER: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, S. 53f.

84. Zum Folgenden Vgl. G. DELEUZE: *Nietzsche*. Paris 1965.

85. Die projektive Beschuldigung der Aktiven, um sie zu überwältigen: Du bist schuldig, daß ich schwach und unglücklich bin. »Gesetzt daß es wahr wäre, was jetzt jedenfalls als „Wahrheit" geglaubt wird, daß es eben der *Sinn aller Kultur* sei, aus dem Raubtiere „Mensch" ein zahmes und zivilisiertes Tier, ein *Haustier* herauszuzüchten, so müßte man unzweifelhaft alle jene Reaktions- und Ressentiment-Instinkte, mit deren Hilfe die vornehmen Geschlechter samt ihren Idealen schließlich zuschande gemacht und überwältigt worden sind, als die eigentlichen *Werkzeuge der Kultur* betrachten; (...). Diese „Werkzeuge der Kultur" sind eine Schande des Menschen.« F. NIETZSCHE: *GM*, *SA* II, S. 787.

86. Nach dem Ressentiment folgt die ansteckende Verinnerlichung der Schuld durch die reaktiven Kräfte. »Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, *wenden sich nach innen* — dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: (...). Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, (...) — alles das gegen die Inhaber der Instinkte sich wendend: *das* ist der Ursprung des „schlechten Gewissens"«. A.a.O., S. 825.

87. Dann drückt sich das schwache Leben als Wille aus, als Wille zum Nichts: zur Wahrheit, zu »höheren« Werten usf. »Das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerierten Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft. (...) Daß dasselbe in dem Maße, wie die Geschichte lehrt, über den Menschen walten und mächtig werden konnte, insonderheit überall dort, wo Zivilisation und Zähmung des Menschen durchgesetzt wurde, darin drückt sich eine große Tatsache aus: die *Krankhaftigkeit* im bisherigen Typus des Menschen, (...).« A.a.O., S. 861-862.

88. Siehe den Aphorismus Nr. 125; »Der tolle Mensch«, in: *Die Fröhliche Wissenschaft* [hinfort zit.: *FW*], *SA* II, 126-128. Dieser Schlüsseltext für den NIETZSCHEschen Atheismus hat auch grundlegende Bedeutung für

Ende der jüdisch-christlich-abendländischen Zivilisation. Denn als die Menschen entdecken und bejahen, daß sie Gott getötet haben, erliegen sie der Versuchung, Gott zu ersetzen, sich an seine Stelle zu setzen. Die »Schatten Gottes« (*FW, SA* II, S. 116) verdunkeln weiter das Leben der Menschen. Die Moral ersetzt die Religion, der Fortschritt und die Geschichte selbst ersetzen die göttlichen Werte. Nicht einmal die Wissenschaft — die moderne Geschichtsschreibung eingeschlossen —, das Kennzeichen per excellence der modernen Menschen, kommt über den Nihilismus hinaus.[89] Die »höheren Menschen« glauben, Gott ersetzen zu können und wollen den Menschen erhalten. Sie sind noch von der reaktiven Kraft der Produkte des Nihilismus bestimmt. Der Mensch muß aber »überwunden« werden.[90] Dies geschieht nicht gegen den Nihilismus, sondern durch ihn hindurch. Der Nihilismus schreitet fort. Seine Nichtigkeit wird deutlicher. »Die Besten« werden »ihrer Werke müde« (*Za, SA* II, S. 388). Der Untergangswille kennzeichnet die Menschen, die nach den »höheren Menschen« auftreten. Nur die untergangswilligen Menschen können dem Übermenschen zu seiner Geburt verhelfen.[91] Es war also nötig, bis zum untergangswilligen Menschen zu gelangen, damit die eigene Negation gegen die reaktiven Kräften gekehrt, in eine höhere Affirmation umschlägt: in die Affirmation des Willens zur Macht. Dies ist die ›Umwandlung aller Werte‹[92].

In dieser kurzen Beschreibung der Genealogie hat sich gezeigt, daß sie einen geschichtsphilosophischen Beigeschmack aufweist. Sicher war es nicht die Intention NIETZSCHEs, aus der Höhe der Zeit den Prozeß der Geschichte zu betrachten, ihn als Götterdämmerung, als Nihilismus zu entlarven und aus einem dem Untergang geweihten Menschen die Geburt des Übermenschen anzukündigen oder zu fordern. Seine genealogische Analyse kann jedoch durchaus so mißdeutet werden. NIETZSCHE ist dies auch nicht entgangen. Die *Ewige-Wiederkehr*-These erscheint in diesem Zusammenhang als Versuch, den Nihilismus zu radikalisieren und zu systematisieren[93]: als radikalen Ausweg aus der Metaphysik (und der Geschichtsphilosophie)[94], was zunächst im Widerspruch zu einer Überwindung des

seine Interpretation der abendländischen Geschichte. Paradigmatischen Charakter besitzt in dieser Hinsicht die Auslegung HEIDEGGERs: Mit dem Tod Gottes tritt der Nihilismus zutage, der bis jetzt verborgen blieb, aber stets in der Geschichte des Abendlandes anwesend war: »Der Nihilismus ist (...) die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes.« Ders.: »Nietzsches Wort „Gott ist tot“« (1943), in: *Holzwege*, 6. durchges. Aufl. Frankfurt a. M. 1980, S. 214; weiter siehe Ders.: *Nietzsche*, 2. Bd., Pfullingen 1961, S. 31-255. Man kann aber nicht leugnen, daß dieses Offenbar-Werden einen gewissen Bruch bedeutet. Der Tod Gottes ist die Folge des wissenschaftlich-historischen Denkens (siehe J. FIGL: A.a.O., S. 254ff.). Warum das Schicksal des okzidentalen Nihilismus sich in der Wissenschaft fortsetzt, wird noch erläutert werden.

89. »Diese „moderne Wissenschaft“ — macht euch nur dafür die Augen auf! — ist einstweilen die *beste* Bundesgenossin des asketischen Ideals, und gerade deshalb, weil sie die unbewußteste, die unfreiwilligste, die heimlichste und unterirdischste ist! (...). — Oder zeigte vielleicht die gesamte moderne Geschichtsschreibung eine lebensgewissere, idealgewissere Haltung? (...) Dies alles ist in einem hohen Grade asketisch; es ist aber zugleich in einem noch höheren Grade *nihilistisch*, darüber täusche man sich nicht!« *GM, SA* II, S. 893.895«

90. F. NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra* [hinfort zit.: *Za*], *SA* II, 303. »Wohlan! Wohlauf! ihr höheren Menschen! Nun erst kreißt der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen *wir* — daß der Übermensch lebe.« A.a.O., S. 522-523.

91. »Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.« A.a.O., S. 282.

92. Siehe M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, a.a.O., I, S. 26.

93. F. NIETZSCHE nennt die ewige Wiederkehr »die extremste Form des Nihilismus«. *Nachlaß, SA* III, S. 853. Der Wiederkehr-Gedanke ist von Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* im Aphorismus »Das größte Schwergewicht« zuerst mitgeteilt worden. Siehe *FW, SA* II, S. 202.

94. M. HEIDEGGER: *Nietzsche*, A.a.O., I, S. 435. Vgl. auch K. LÖWITH: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, S. 57; G. VATTIMO: *Introducción a Nietzsche*. Barcelona 1987, S. 103.

Nihilismus durch den Übermenschen zu stehen scheint.[95] Der Gedanke vom *amor fati* löst diese scheinbare Unstimmigkeit — Überwindung des Nihilismus durch seine Bejahung:

»Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: daß man nichts anderes haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen — aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen —, sondern es *lieben*.« (*HE, SA* II, S. 1089)

Der vollendete Nihilismus präsentiert sich so in der Figur des Übermenschen als »Wille der ewigen Wiederkehr des Gleichen«.[96] In diesem Gedanken erscheint der Nihilismus nicht — wie in der oben dargelegten, kulturkritischen Perspektive — »als ein selbständiger geistesgeschichtlicher Faktor, der die Grundverfassung des Lebens untergräbt, sondern als eine Erscheinungsform dieses Lebens selbst«[97].

Der Wiederkehrgedanke als »höchste Formel der Bejahung« (*EH, SA* II, S. 1128) zielt auf die Rechtfertigung des Daseins in seiner Faktizität ab, deshalb ist er nur im Zusammenhang mit der *Unschuld des Werdens* zu verstehen.[98]

»Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der höchste *Wille zur Macht*« — schreibt NIETZSCHE in einer Notiz aus dem Jahr 1885 — »Daß alles wiederkehrt, ist die extremste *Annährung einer Welt des Werdens an die des Seins — Gipfel der Betrachtung*.« (*Nachlaß, SA* III, S. 895)

Dies bedeutet für NIETZSCHE die Befreiung von jeglicher Prozeßvorstellung: mit dem Werden wird nichts erzielt, nichts erreicht. »Das Werden hat *keinen Zielzustand*«.[99] Das ziellose Werden macht alles gleich wert, ewig, notwendig. Das Werden ist in jedem Augenblick gerechtfertigt, weil jeder Augenblick als ewiges Spiel von Kräften erscheint, die ohne Ziel und Zweck in unzähligen, unvermeidlich wiederkehrenden Kombinationen zueinander, gegeneinander usw. treten.[100] Damit wird diesen Kräften nicht ein substantieller Charakter beigemessen. Vielmehr wird die »Welt als ein sich selbstgebärendes Kunstwerk« (*Nachlaß, SA* III, S. 495) präsentiert. Dies entspricht der frühen Aussage NIETZSCHEs: »nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*«.[101] Der Wiederkehrgedanke bedeutet die (ästhetische) Bejahung des o.g. ziellosen Spieles und seiner Unschuld. Die dadurch erreichte Versöhnung mit der Zeit kommt einer Bestätigung der Fatalität gleich. Sie bedeutet, das zu bejahen und zu wollen, was war, was ist und sein

95. »Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird als von dem, *was aus ihm wachsen mußte*, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus...« *GM, SA* II, S. 837.

96. M. HEIDEGGER: *Was heißt Denken?* Tübingen 1971, S. 44.

97. M. DJURIĆ: »Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen«, in: *Zur Aktualität Nietzsches*, hrsg. v. Ders. u. J. SIMON, Würzburg 1984, S. 61-86, hier S. 66.

98. Vgl. J. STAMBAUGH: *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag 1959, S. 147ff.

99. *Nachlaß, SA* III, S. 648. »Wir haben den Begriff „Zweck“ erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck... Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen, — es gibt nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurteilen könnte, denn das hieße das Ganze richten, messen, vergleichen, verurteilen... *Aber es gibt nichts außer dem Ganzen!* — [...] *dies erst ist die große Befreiung* — damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt...«. F. NIETZSCHE: *Götzen-Dämmerung* [hinfort zit.: *GD*], *SA* II, S. 978.

100. »Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, [...] als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, [...] sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt —: diese meine *dionysische* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens [...] — *Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!*« (*Nachlaß, SA* III, S. 916-917).

101. F. NIETZSCHE: *Die Geburt der Tragödie*, [hinfort zit.: *GT*], *SA* I, S. 40.

wird:

»In Wahrheit ist der Mensch ein Stück Fatum; wenn er [...] dem Fatum zu widerstreben meint, so vollzieht sich eben darin auch das Fatum; der Kampf ist eine Einbildung, aber ebenso jene Resignation in das Fatum; alle diese Einbildungen sind im Fatum eingeschlossen.«[102]

Die Interpretation der Geschichte, die er im Historismus und in der Geschichtsphilosophie kritisierte: die Rechtfertigung des Ganges der Geschichte, kehrt so im Gewande der *unbedingten Notwendigkeit alles Geschehens* wieder. Der einzelne Mensch muß sich der geschichtlichen Fatizität beugen, d.h. auch dem Leiden. Noch mehr, er muß beides bejahen! Im Rückblick auf den *Zarathustra* sieht NIETZSCHE die psychologischen Schwierigkeiten dieser Bejahung, »wie der, welcher die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat, welcher den „abgründlichsten Gedanken" gedacht hat, trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft findet — vielmehr einen Grund noch hinzu, das ewige Ja zu allen Dingen *selbst zu sein*, „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen"« (*EH*, *SA* II, S. 1136).

Hier ist der dionysische Mensch ausgemalt: Er ist stark und hart genug, um den »abgründlichsten« Gedanken der Ewigen Wiederkehr auszustehen. Die Ästhetisierung des Willens zur Macht als des Willens der Wiederkehr des Gleichen im Augenblick der ästhetischen Schöpfung ändert nichts daran: »Kunst ist wesentlich *Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins*« (*Nachlaß*, *SA* III, S. 784). Wie K. ANGLET richtig sieht, erscheint »die Leidensgeschichte der Menschheit [...] der heroischen Geschichts- und Lebensauffassung Nietzsches völlig inkompatibel, die nicht auf dem Eingedenken der Opfer, dem Eingedenken des Leidens beruht, sondern auf der Apotheose des Grauens, — sei es in der Verherrlichung der Gewalt, sei es in der Glorifizierung des prometheischen Wesens des Schmerzes.«[103]

Wir können hier auf die vieldeutige Lehre des Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen nicht ausführlicher eingehen. Es war eher unser eigentliches Anliegen, die Darlegung der Verwandtschaft der genealogischen Analyse mit der pessimistischen *décadence*-Geschichtsauffasung zu zeigen, damit erklärbar wird, wie NIETZSCHES lebensphilosophischer Ausbruch aus dem Historismus »doch eine Fülle lebensphilosophischer Geschichtstheorien auf den Weg« brachte.[104] Andererseits ist die Lehre der ewigen Wiederkehr eine Interpretation vom Sein als Werden und umgekehrt, die neue Perspektiven für eine Ontologie der Geschichtlichkeit (HEIDEGGER) eröffnet. Diese beiden Denkentwicklungen wollen wir in den beiden nächsten Paragraphen kurz darstellen.[105] Es wird jedoch auf eine längere Darstellung von M. WEBERs Rationalisierungstheorie im Zusammenhang mit der hier behandelten Problematik der Kritik der Geschichtsphilosophie und der Fortschrittsidee verzichtet, auch wenn sie von gewisser Bedeutung in diesem Kontext ist.[106] Dieser ›Verzicht‹ signalisiert eine Ablehnung der geläufigen Überwertung seiner

102. F. NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches*, [hinfort zit.: *MA*], *SA* I, S. 904.

103. K. ANGLET: *Zur Phantasmagorie der Tradition*, a.a.O., S. 31.

104. H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland*, a.a.O., S. 85.

105. Daß hier SPENGLERs und HEIDEGGERs Geschichtsbegriff analysiert wird, geht auch auf die Bedeutung beider Autoren für ADORNO als Gegenfolie für die Ausarbeitung seiner Konzeption der Geschichte zurück. Es wäre jedoch nicht uninteressant — vor allem in bezug auf W. BENJAMIN — den Ansatz TH. LESSINGs in seinem Werk *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* darzustellen. Wie RITA BISCHOF in ihrem Nachwort bemerkt hat: »Innerhalb der skeptischen Tradition der deutschen Geschichtsphilsophie behauptet Theodor Lessing seine Position zwischen Friedrich Nietzsche und Walter Benjamin.« R. BISCHOF: »Entzauberte Geschichte« (Nachwort), in: TH. LESSING: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. (1. Ausg. 1919) München 1983, S. 266. Aus verständlichen Gründen muß hier aber auf einen solchen Versuch verzichtet werden.

106. Zur Krise der Geschichtsphilosophie und des Evolutionismus des 19. Jahrhunderts als Horizont der Rationalisierungstheorie M. WEBERs vgl. J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I. ⁴1988, S. 207-224.

Rationalisierungstheorie in bezug auf die *Dialektik der Aufklärung*, wobei in diesem Zusammenhang WEBERs Theorie oft geschichtsphilosophisch mißdeutet wird. Dies mindestens soll in Anlehnung an NIETZSCHE kurz geklärt werden.

Unter dem Einfluß NIETZSCHEs: MAX WEBER und der Historismus

In WEBERs »Wissenschaft als Beruf« befindet sich ein interessanter Hinweis auf NIETZSCHE:

»Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum *Glück* gefeiert hat, — dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen „letzten Menschen", die „das Glück erfunden haben", ganz beiseite fassen. Wer glaubt daran? — außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?«.[107]

Nicht nur an WEBERs Kritik des wissenschaftlichen Optimismus läßt sich der Einfluß NIETZSCHEs erkennen. Auch M. WEBER setzt sich mit dem Historismus kritisch auseinander. P. ROSSI hat darauf hingewiesen, »daß alle Hauptthesen der Weberschen Methodologie — explizit oder implizit — die Ablehnung einiger Formulierungen des Historismus des 19. Jahrhunderts enthalten, sowohl des Historismus der historischen Schule als auch des Historismus von Dilthey«[108]. So lehnt M. WEBER die Geschichtsidee der historischen Schule der Nationalökonomie als des organisch-einheitlichen Prozesses ab, der auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen wäre. Auch den Begriff von Idividualität als Verkörperung von überindividuellen, geistigen Prinzipien bzw. Wesenheiten weist er zurück. Und nicht zuletzt lehnt er die populäre Vorstellung der Geschichte als Tatsachenbeschreibung sowie deren edlere Version bei RANKE ab, der der Individualität ein metaphysisches Wesen zuschreibt.

Die Bildung neuer Kategorien — Wert- und Zweckrationalität — basiert auf der Überzeugung, daß die rationale Deutung des Handelns der Individuen die »unerläßliche Grundlage für die Erklärung der Geschichtsprozesse« ist.[109] Seine Rationalisierungstheorie darf deshalb nicht als Entwicklungstheorie interpretiert werden, und noch weniger als optimistischen Fortschrittsprozeß, wie die berühmte, auf die Bürokratisierung und Sozialdisziplinierung der kapitalistischen Gesellschaft angewendete Metapher des »stahlharte[n] Gehäuse[s]« zukünftiger Hörigkeit zeigt.[110] Für WEBER entsteht der Fortschritts-Gedanke aus dem Bedürfnis, »dem religiös entleerten Ablauf des Menschheitsschicksals einen diesseitigen und dennoch objektiven „Sinn" zu verleihen.« (*WL*, S. 33, Anm.). Der Geschichte liegt jedoch kein inhärenter Sinn zugrunde, der philosophisch oder historisch erschließbar wäre. Resultat der ›Entzauberung der Welt‹ ist nicht nur die Auflösung der religiösen Deutungen der Welt. Jene macht darüber hinaus jede objektive Sinnstiftung obsolet.

107. M. WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. [hinfort zit. *WL*] Tübingen ⁷1988, S. 598; Zum Einfluß NIETZSCHEs auf das Werk M. WEBERs siehe W. HENNIS: »Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers«, in: *Nietzsche-Studien* Bd. 16. 1987, S. 382-404.

108. P. ROSSI: *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft: Heidelberger Max-Weber-Vorlesung 1985*. Frankfurt a.M. 1987, S. 10.

109. P. ROSSI: A.a.O., S. 13.

110. M. WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I, Tübingen ⁹1988, S. 203. Vgl. dazu u.a. W. SCHLUCHTER: »Die Paradoxie der Rationalisierung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 5 (1976), S. 256-284.

»Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommneten Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen« (*WL*, S. 154).

Hier folgt M. WEBER eindeutig der kulturkritischen Diagnose NIETZSCHES.[111] Der wissenschaftlich-methodologische Ausweg aus der Klemme des Nihilismus ist selbst eine Wertsetzung: der kulturell bedingte Glaube an den Wert der Wissenschaft und an diese als regelgeleiteten formalen Rahmen zur Austragung der Wertkonflikte. Unter wertfreier Erklärung sozialer Vorgänge kann man dann vom Fortschritt in bezug auf technische und differenzierende Rationalisierungsprozesse im zweckrationalen Sinn sprechen (*WL*, S. 525ff.), ohne daraus eine Wertung auf andere Sphären übertragen zu dürfen. Trotzdem bleibt die Anwendung des Ausdrucks ›Fortschritt‹ *»inoportun«*[112]. Nicht auf eine soziologische Rekonstruktion der Universalgeschichte ist M. WEBER bedacht, sondern auf idealtypische Konstruktionen, mit deren Hilfe die für die Gegenwart bedeutsamen Züge von historischen Prozessen dargestellt werden konnten.[113] Er lehnt jede Form schematischer Geschichtserklärungen ab: »Das Kontinuum der mittelländisch-europäischen Kulturentwicklung kannte *bisher* weder abgeschlossene ›Kreisläufe‹ *noch* eine eindeutig orientierte ›geradlinige‹ Entwicklung.«[114] Im modernen okzidentalen Rationalismus konvergieren verschiedene, ursprünglich autonome Prozesse, die man *idealtypisch* rekonstruieren und vergleichen kann. Man darf dieser Vielzahl von Rationalisierungsformen, die verschiedenen Wissensbereichen zugeordnet sind, eine universalgeschichtliche Entwicklungslogik nicht unterstellen.

Naturgeschichte und Untergang: O. SPENGLER

Die um die Jahrhundertwende blühende lebensphilosphische Kulturkritik übernimmt die oben erläuterte NIETZSCHEsche Antithese von *Kultur* und *Zivilisation*[115] sowie seine Interpretation der Geschichte als *décadence*. Zivilisation wird zum Synonym von *Krankheit*, lebenstötender Konvention. Der Primat des Lebens, der bei so unterschiedlichen

111. Vgl. D.J.K. PEUKERT: *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen 1989, S. 11ff.

112. *WL*, S. 530; vgl. dazu H.-J. DAHME: »Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber«, in: *Simmel und die frühen Soziologen*. Hrsg. v. O. RAMMSTEDT. Frankfurt a. M. 1988, S. 244ff.

113. Vgl. zur entgegengesetzten Interpretation des Rationalisierungstheorems als der evolutionistischen Rekonstruktion der Geschichte des Okzidents G. ABRAMOWSKI: *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*. Stuttgart 1966; W. SCHLUCHTER: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftstheorie*. Tübingen 1979. Die Kontroverse um diese Interpretation ist mit dem Problem der Gemengelage der Texte WEBERS verknüpft. Siehe W.J. MOMMSEN: »Rationalisierung und Mythos bei Max Weber«, in: *Mythos und Moderne*. Hg. v. K.H. BOHRER, Frankfurt a.M. 1983, S. 392ff u. 401-102, Anm. 29.

114. M. WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen 1924, S. 278.

115. Vgl. M. PFLAUM: »Die Kultur-Zivilisations-Antithese«, in: *Europäische Schlüsselwörter*, Bd. 3, Hgg v. J. KOBLOCH u. a., München 1967, S. 288-427. Zu dieser Antithese gesellen sich andere Dichotomien wie die FERDINAND TÖNNIES' von *Gemeinschaft* (»organisch« gewachsene soziale Beziehungen) — *Gesellschaft* (befristete, anonyme, aus Nützlichkeitsinteressen eingegangene soziale Beziehungen) (Ders.: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt 1963, S. 3) oder die MAX WEBERS von *Vergemeinschaftung* und *Vergesellschaftung* (Ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Aufl., besorgt v. J. WINCKELMANN, Tübingen 1972, Kap. 1, § 9) usw., die einen großen Einfluß auf die Gesellschaftstheorie jener Zeit ausüben. Vielfach kann man das Echo dieser theoretischen »Mode« bei M. HORKHEIMER finden (siehe Ders.: »Zersplitterung und Einheitlichkeit der gegenwärtigen Soziologie (Fragment?)« (um 1928?), in: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*, *GS*, 11, S. 169; »Traditionelle und kritische Theorie«, in: *GS*, 4, S. 165).

Denkern wie DILTHEY und NIETZSCHE einen prägnanten Ausdruck findet, bestimmt diese kulturkritischen Ansichten sowie die damit verbundene Kritik des *abendländischen Rationalismus* und aller seiner — bzw. für solche gehaltenen — Manifestationen. Das Leben ist nicht rational einholbar, es umgreift vielmehr den Geist, die Vernunft, den Intellekt usf. und ist ihnen vorrangig. Diese haben nur *funktionalen* Charakter, wenn sie nicht bloß dem Leben als seine Entfremdungen gegenübergestellt werden[116]. Metaphysischer Irrationalismus, biologistisch-romantische Naturphilosophie, Kulturpessimismus, politischer Konservatismus, Antiliberalismus und Nationalismus, (vor-)faschistische Volksgesinnung, Jugendkultur usf. bilden ein dicht verwobenes Gespinst mit der lebensphilosophischen Kulturkritik und machen jede theoretische Durchdringung zu einem Dschungelgang[117].

Der innerhalb dieser kulturkritischen Szene die meisten dieser Motive in sich vereinende Autor ist OSWALD SPENGLER. Vor allem sein großes Werk *Der Untergang des Abendlandes*[118] ist in unserem Kontext sowohl wegen seiner enormen Popularität[119] als auch wegen seiner geschichtsphilosophischen Thematik[120] von Bedeutung. Seine Geschichtsauffassung geht von der Antithese Kultur-Zivilisation[121] aus. Wie viele andere interpretiert auch er Zivilisation als Untergang: »Der Untergang des Abendlandes (...) bedeutet nichts Geringeres als das Problem der Zivilisation« (*UdA*, S. 50), und somit tritt er in NIETZSCHEs Fußstapfen, dem er — wie im Vorwort von 1922 steht — die »Fragestellungen« zu

116. Dies offenbaren schon Buchtitel so verschieden motivierter Autoren wie L. KLAGES (*Der Geist als Widersacher der Seele*. Leipzig 1929), TH. LESSING (*Untergang der Erde am Geist. Europa und Asien*. 3. Aufl., Hannover 1924), A. SEIDEL: (*Bewußtsein als Verhängnis*. Bonn 1927). Vgl. H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland*, a.a.O., S, 178. Ferner s. PH. LERSCH: *Lebensphilosophie der Gegenwart*. Berlin 1932.

117. Vgl. u.a. F. STERN: *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*. München/Bern 1963 (München: dtv, 1986); ST. POPOW: *Am Ende aller Illusionen. Der europäische Kulturpessimismus*. Köln 1981; H.-J. LIEBER: *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, a.a.O.; H. MARCUSE: »Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung«, in: *ZfS*, III (1934) H. 2; PH. LERSCH: A.a.O.

118. O. SPENGLER: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, (ungekürzte Ausg. in einem Band) Gütersloh 1989. [zit.: *UdA*].

119. Diese Popularität hat das Buch nicht zuletzt dem Kriegsausgang zu »verdanken« und dem Umstand, als sein Stimmungskatalysator und gleichzeitig als Wegbereiter des Nationalsozialismus gedient zu haben. Das heißt nicht, daß das Werk der Kriegsniederlage theoretisch vorgreift. SPENGLER glaubte fest an den Sieg der mitteleuropäischen Mächte. Im Vorwort zu der 1. Aufl. des I. Bds. sagt er: »Ich habe nur den Wunsch beizufügen, daß dies Buch neben den militärischen Leistungen Deutschlands nicht ganz unwürdig dastehen möge«. Nicht ohne Angst, aber des Sieges gewiß, schreibt er in seinen Aufzeichnungen: »Die Kriegszeit. Die wahnsinnige Angst. Das Vermeiden der Zeitungen, Augen schließen. Die Leidenschaft: lieber sterben als in einem erniedrigten Deutschland zu leben, dabei die Gewißheit des Sieges« (zit. nach: J. NAEHER: *Oswald Spengler*. Hamburg 1984, S. 51). Trotzdem spielt die Niederlage eine entscheidende Rolle für die Rezeption des Werkes. Als Dokument über die zeitgenössische akademische Diskussion um das Werk siehe M. SCHRÖTER: *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker*. München 1922. In bezug auf das Verhältnis SPENGLERS zum Nationalsozialismus möchten wir die frühe Äußerung F. NEUMANNS gelten lassen: »Es geht uns hier nicht um Spenglers Einstellung zum Nationalsozialismus oder die Einstellung der Nationalsozialisten zu Spengler. Das sind zum großen Teil nebensächliche Erscheinungen. Spengler hatte großen Einfluß auf alle deutschen antidemokratischen Bewegungen und Ideologien« (Ders. *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*. Köln/Frankfurt a. M. 1977, S. 243.). Zu diesem Fragenkomplex vgl. H. CAGNI: »Oswald Spengler en la filosofía e ideología contemporáneas«, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias sociales*. Nr. 14 (1989) 23-51.

120. Zur Geschichtsphilosophie SPENGLERS als Zeitkritik s. H. MÖLLER: »Oswald Spengler — Geschichte im Dienst der Zeitkritik«, in: *Spengler heute. Sechs Essays* / mit einem Vorwort von H. LÜBBE. Hrsg. v. P.CH. LUDZ. München 1980, S. 49-73.

121. »Kultur und Zivilisation — das ist der lebendige Leib eines Seelentums und seine Mumie.« *UdA*, S. 441. Andererseits ist der Einfluß des von L. KLAGES und dem *George-Kreis* neu entdeckten Prophetismus BACHOFENS und seiner Philosophie der Geschichte als Zyklen von Fortschritten und Untergängen offensichtlich. S. dazu G. MARRAMAO: *Poder y secularización*. Barcelona 1989, S. 221 (Orig.: Rom 1983).

verdanken hat[122].

Er will jedoch die *Welt als Geschichte* im Gegensatz zur *Welt als Natur* begreifen[123]. Dies soll nicht bedeuten, daß man das Weltbild der westeuropäischen Kultur übernimmt, die von Ethnozentrismus, Geradlinigkeit und Endziel-Vorstellung geprägt ist. Selbst NIETZSCHEs Interpretation der abendländischen Zivilisation — so meint SPENGLER — ist dem westeuropäisch-weltgeschichtlichen Schema »Altertum — Mittelalter — Neuzeit« nicht entkommen, das er wohl unter den Begriffen Dekadenz und Nihilismus gedeutet hat (*UdA*, S. 40). »Die ›Menschheit‹ hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat« (*UdA*, S. 36). Die Weltgeschichte ist vielmehr eine »ewige Gestaltung und Umgestaltung«, die das Lebendige in einem unglaublichen Reichtum »*wirklicher* Formen« auftauchen läßt (*UdA*, S. 37). Nicht die Menschheit, sondern das Leben *hat* ein Ziel (vgl. *UdA*, S. 590). *Welt als Geschichte* zu interpretieren bedeutet also, sie als *lebendige Natur* (Goethe) zu interpretieren (vgl. *UdA*, S. 42).

Dies mag wie ein Widerspruch zu dem oben dargestellten Gegensatz zwischen *Welt als Geschichte* und *Welt als Natur* klingen. SPENGLER löst ihn durch eine zyklische Verknüpfung — *organisches Nacheinander* (*UdA*, S. 50) — von Kultur und Zivilisation. Zivilisation ist das *schicksalhafte* Resultat jeder Kultur, ihre »Vollendung und [ihr] Ausgang« (ebd.). In der Zivilisation (=Dekadenz, utilitaristische Rationalität, Wissenschaft, irreligiöses und unmetaphysisches Weltstädtertum, Dasein ohne innere Form, schnell wechselnde Stilmoden ohne symbolischen Gehalt, materialistische Weltanschauung, Herrschaft des Geldes und der Demokratie, Imperialismus usf.)[124] erstarrt die Kultur zur Natur.

»Ist das Ziel erreicht und die Idee, die ganze Fülle innerer Möglichkeiten vollendet und nach außen hin verwirklicht, so *erstarrt* die Kultur plötzlich, sie stirbt ab, ihr Blut gerinnt, ihre Kräfte brechen — sie wird zur *Zivilisation*« (*UdA*, S. 158).

Das *Werden* des Prozesses wird zum *Geworden*, zum Tod. So ist jede Kultur eine Lebenseinheit, die organische Merkmale aufweist: Geburt und Tod, Jugend und Alter. An diesem naturhaften Verlauf der Dinge ist nichts zu ändern:

»Es hängt alles davon ab, daß man sich diese Lage, dies *Schicksal* klar macht und begreift, daß man sich darüber belügen, aber nicht hinwegsetzen kann«[125].

122. Vgl. O. SPENGLER: *UdA*, S. 9. Später erklärt er das, was ihn von NIETZSCHE distanziert: »Seine Kritik der Dekadenz ist unwiderleglich, seine Übermenschenlehre ist ein Luftgebilde.« A.a.O., S. 455.

123. Vgl. A.a.O., S. 16. Dieser *formale* Gegensatz expliziert sich in einer Reihe von Gegensätzen: organischer und mechanischer Welteindruck, der Inbegriff von Gestalten und der der Gesetze, das Bild und Symbol und die Formel und das System, das Einmalig-Wirkliche und das Beständig-Mögliche usf. Siehe A.a.O., S. 17. Siehe auch das Schema auf S. 153. Vgl. H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland*, a.a.O., S. 188.

124. Zu seiner Zivilisationskritik siehe auch O. SPENGLER: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München 1931. Hier wird die Technik als dem Menschen vorausgehende Überlebenstaktik des ganzen Lebens, als Wille zur Macht präsentiert, deren Urwaffe die List ist (vgl. A.a.O., S. 5ff.). »Hand und Werkzeug« ließen erst den Menschen entstehen, d.h. auch das Denken und die Gegenüberstellung von Natur und Kunst (vgl. A.a.O., S. 18ff.). Das Heraustreten des Menschen aus dem Naturzusammenhang erzeugte seinerseits einen hoffungslosen Kampf gegen die Natur, der nur zu Niederlagen aller großen Kulturen geführt hat. Von da aus entwickelt er eine Vision der Weltgeschichte als tragische Kriegsgeschichte (vgl. A.a.O., S. 37), die in der Maschinenkultur ihr Ende hat (vgl. A.a.O., S. 42ff.). Der Rationalismus ist der zur materialistischen Religion gewordene Glaube an die Technik (vgl. A.a.O., S. 49). Die Tragik dieser Zeit ist, »daß das entfesselte menschliche Denken seine eigenen Folgen nicht mehr zu erfassen vermag. (...). Die Zivilisation ist selbst eine Maschine geworden, die alles maschinenmäßig tut und tun will« (a.a.O., S. 54-55). So steigert sich seine Vision bis zur Tragödie des in den »Nationen nordischen Blutes« (a.a.O., S. 49) verkörperten »faustischen Menschen« und bis zu einem »kolossalen Schreckensgemälde der Geschichte, das nahtlos in ein unmittelbar faschistisches Gegenwartsbild übergeht.« (H. SCHNÄDELBACH: A.a.O., S. 191).

125. A.a.O., S. 68. Die Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit, die nicht ohne Resignation und Pessimismus hier versucht wird, erinnert sehr an das *amor fati* NIETZSCHEs. K. LÖWITH hat darauf hingewiesen. Wie NIETZSCHE fordert auch SPENGLER, »daß man das Schicksal wollen und lieben solle, um es willentlich zu erfüllen« (K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*. Stuttgart 1953, S. 22).

Dieses Begreifen sucht die historische Morphologie SPENGLERs, die kein absolutes Wissen beansprucht, sondern sich selbst als Weltanschauung einer im Untergang begriffenen abendländischen Zivilisation weiß. Der »historische Mensch« — und hier kommt die methodologische Überbietung des Gegensatzes *Welt als Geschichte / Welt als Natur* zum Ausdruck — gehört zu einer Lebenseinheit — »einer in Vollendung begriffenen Kultur« — und wird mit ihr verschwinden[126].

Einerseits scheinen *Natur* und *Geschichte*, Gesetz und Gestalt, Gewordenes und Werden zwei verschiedene, *gegensätzliche*, kritisch-methodologische Gesichtspunkte zu sein, die den erkennenden Zugang zur Wirklichkeit ermöglichen[127]. Sie werden *Physiognomik* und *Systematik* genannt[128], was sehr stark an die methodologischen Überlegungen der Geisteswissenschaften erinnert. Andererseits verläßt SPENGLER alsbald die methodologisch-geisteswissenschaftliche Ebene und begibt sich in die ontologische. Es ist das Wesen der Geschichte, das sie sich unwiderruflich in ihren Gegensatz verwandeln läßt: Natur. Geschichte ist das Charakteristikum des Organischen, das aber den Keim des Mechanischen, des Erstarrens als sein Schicksal in sich trägt.

SPENGLERs Geschichtsphilosophie erweist sich als Mischung von historistischem Relativismus und biologistisch-fatalistischem Determinismus, die sowohl als biologistische Kulturphilosophie[129] wie auch als *Naturgeschichte*[130] interpretiert werden kann, die aber die Spannung zwischen beiden Polen nicht löst, sondern sich in unzählige epistemologische und ontologische Ungereimtheiten verwickelt. SPENGLERs Zeitdiagnostik der zivilisatorischen Moderne übernimmt Elemente der romantischen bzw. reaktionären Kulturkritik und verwandelt sie durch eine illusionslose, heldenhafte Bejahung des als Schicksal verstandenen Untergangs.

Geschichtlichkeit als höchste Seinsweise des Daseins: M. HEIDEGGER

HEIDEGGERS Denken über die Geschichte entsteht in der Krise des ausgehenden Historismus und des süddeutschen Neukantianismus und führt durch den Übergang zum phänomenologischen Ansatz HUSSERLs und durch seine Kritik zum Versuch, Geschichte nicht mittels einer erkenntnistheoretischen Reflexion über die Historie, sondern fundamental-ontologisch im Rahmen der existentialen Analyse des Daseins als *Geschichtlichkeit* zu erschließen. Dieser »Radikalisierung«-Versuch aller vorausgehenden Ansätze wird hier als phänomenologisch-ontologische Überwindung der Geschichtsphilosophie dargelegt und überprüft. In Opposition zu ihr formuliert HEIDEGGER in seiner späteren Abhandlung *Der*

126. »Und daraus folgt (...): Daß der Mensch nicht nur vor dem Entstehen einer Kultur geschichtslos ist, sondern *wieder geschichtslos wird*, sobald eine Zivilisation sich zu ihrer vollen und endgültigen Gestalt herausgebildet und damit die lebendige Entwicklung der Kultur beendet, die letzten Möglichkeiten eines sinnvollen Daseins erschöpft hat.« *UdA*, S. 591. Dies scheint die Aufforderung E. TROELTSCHs zu erfüllen, Geschichte durch Geschichte zu überwinden. Siehe R. HOCHHUTH: »Spengler veränderte das Lebensgefühl Europas«, Nachwort zu *UdA*, a.a.O., S. 1129-1176, hier S. 1136.

127. »Es sind darunter *mögliche* Arten zu verstehen, die Gesamtheit des Bewußten (...) in einem einheitlichen, durchgeistigten, wohlgeordneten *Weltbildes* aufzufassen« (*UdA*, S. 93. Siehe auch S. 143ff.).

128. »Die Morphologie des Mechanischen und Ausgedehnten, eine Wissenschaft, die Naturgesetze und Kausalbeziehungen entdeckt und ordnet, heißt Systematik. Die Morphologie des Organischen, der Geschichte und des Lebens, alles dessen, was Richtung und Schicksal in sich trägt, heißt Physiognomik.« (*UdA*, S. 150).

129. Vgl. H. SCHNÄDELBACH: A.a.O, S. 186.

130. Vgl. R. HOCHHUTH: A.a.O., S. 1150 u. 1172.

Spruch des Anaximander in aller Deutlichkeit den eigenen Ansatz:

»Was sollen uns alle nur historisch ausgerechneten Geschichtsphilosophien, wenn sie nur mit dem Übersehbaren der historisch beigebrachten Stoffe blenden, Geschichte erklären, ohne je die Fundamente ihrer Erklärungsgründe aus dem Wesen der Geschichte und dieses aus dem Sein selbst zu denken?«[131]

Zunächst führt HEIDEGGER in seinem Habilitationsvortrag *»Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«*[132] jedoch die transzendental-methodologische Fragestellung der Neukantianer RICKER und WINDELBAND[133] fort. Er geht vom Unterschied der Natur- und Kulturwissenschaften aus und erhofft sich von der Erläuterung des Zeitbegriffs eine wissenschaftstheoretische Bestimmung der logischen Struktur der Geschichtswissenschaft; und umgekehrt erhofft er sich, die Struktur des Zeitbegriffes der Geschichte »aus seiner *Funktion* in der Geschichtswissenschaft« (*ZG*, S. 417) ableiten zu können.

»Es wird also nicht etwa eine bestimmte philosophische Theorie der Geschichtswissenschaft vorausgesetzt und untersucht, welche Struktur des Zeitbegriffes in sie hineinpaßt, sondern wir gehen von der Geschichtswissenschaft als Faktum aus, studieren die *tatsächliche* Funktion des Zeitbegriffes in ihr und bestimmen daraus dessen logische Struktur« (*ZG*, S. 418)

Durch die Analyse der Funktion des Zeitbegriffs bei der Quellensicherung und der Herausstellung des Zusammenhangs gelangt HEIDEGGER zu einer *qualitativen* Bestimmung desselben »als Verdichtung — Kristallisation — einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation« (*ZG*, S. 431). Dieser Zeitbegriff ist völlig verschieden vom Zeitbegriff der Physik, so daß Natur- und Geisteswissenschaften sich auf unvermittelte, aufeinander unreduzierbare *Geisteshaltungen* gründen.

Nach dem Ersten Weltkrieg verläßt HEIDEGGER diese Position, um sich der Phänomenologie HUSSERLs als Philosophie vom Ursprung anzuschließen. Er ist aber darum bemüht, die einseitig theoretische Ausrichtung der Phänomenologie zu einer lebenskonkreten hin kritisch zu überwinden.[134] 1923 erscheint der Briefwechsel zwischen WILHELM DILTHEY und dem Grafen PAUL YORCK, der seine Abhandlung *Begriff der Zeit* veranlaßt.[135] Im Paragraphen 77 von *SuZ* zitiert HEIDEGGER zustimmend die Forderungen des

131. M. HEIDEGGER: *Holzwege*, a.a.O., S. 322. Im Zusammenhang der Fragestellung, die für die *Genesis* der Philosophie Adornos relevant ist, gehen wir auf die Entwicklung der Philosophie HEIDEGGERS in seinen Arbeiten nach *Sein und Zeit* [zit.: *SuZ*, nach der 16. Aufl. Tübingen 1986] nicht ein. Dieser Beleg ist lediglich herangezogen worden, weil er eine bedeutende übereinstimmende Erläuterung liefert. Damit ist nicht gesagt, daß die sog. »Kehre« und die spätere Entwicklung für die zu erläuternde geschichtsphilosophische Problematik nicht von Bedeutung sind, wie später dargelegt wird.

132. M. HEIDEGGER: »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft« in: *Frühe Schriften*, *Gesamtausgabe*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1978, S. 413-433. [Zit.: *ZG*].

133. Siehe O. PÖGGELER: *Der Denkweg Martin Heiddegers*, Pfullingen ^{2}1983, S. 30.

134. Dies zeigt sich schon in der Vorlesung im Wintersemester 1919/20, in der »Geschichte und deren ›Destruktion‹ statt der Psychologie zum entscheidenden Leitfaden der Phänomenologie« werden. O. PÖGGELER: »Zeit und Sein bei Heidegger«, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Beitr. v. R. BERNET u. a. Freiburg i.B. 1983, S. 162. Hier kann man die Entwicklung der Thematik der Zeit und Zeitlichkeit in den Vorlesungen bis *Sein und Zeit* gut verfolgen. Siehe dazu TH. KISIEL: »Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)«, in: A.a.O., S. 192-211. Vgl. auch P. PEÑALVER: *Del Espíritu al tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*. Madrid 1989. PEÑALVER berücksichtigt in seiner ›Lektüre‹ sowohl die Vorlesungen vor *SuZ* als auch die unmittelbar nachfolgenden.

135. Diese Abhandlung wird als Band 64 der Gesamtausgabe zur Veröffentlichung gelangen. In den Paragraphen 77 von *Sein und Zeit* sind Teile des I. Kapitels dieser Abhandlung aufgenommen, die auf den Briefwechsel Bezug nehmen. (Siehe H. TIETJEN: »Nachwort des Herausgebers«, in: M. HEIDEGGER: *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*. Hrsg. u. mit e. Nachw. v. H. TIETJEN. Tübingen 1989, S. 29. [Zit.: *BdZ*]). Rückblickend erkennt HEIDEGGER in *SuZ* DILTHEYS Einfluß auf seine Auffassung von Geschichte, »die aus der Aneignung der Arbeit Diltheys erwachsen« sei (S. 397). Vgl. dazu O. PÖGGELER: *Der Denkweg...*, a.a.O., 30ff. PÖGGELER geht auch ausführlich auf die Bedeutung der christlichen

Grafen YORCK an DILTHEY. In der Forderung nach Begründung der Methodenlehre »liegt — nach HEIDEGGER — die Aufgabe beschlossen, positiv und radikal die verschiedene kategoriale Struktur des Seienden, das Natur, und des Seienden, das Geschichte *ist* (des Daseins), herauszuarbeiten« (*SuZ*, S. 399). »Nicht wissenschaftstheoretisch am Objekt Geschichtsbetrachtung« werde dann die Erkenntnis der Geschichte als Virtualität von YORCK gewonnen, sondern »aus der Erkenntnis des Seinscharakters des menschlichen Daseins selbst« (*SuZ*, S. 401). Er habe die Differenz zwischen Historischem und Ontologischem erkannt und damit der Lebensphilosophie ihr fundamentales Ziel gezeigt.

Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf nach HEIDEGGER jedoch seine Fragestellung einer »*grundsätzlichen* Radikalisierung«, d.h. einer »fundamentalontologische(n) Klärung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt« (*SuZ*, S. 403). Er verläßt so den Weg der transzendental-methodologischen Begründung der Geschichtswissenschaft, der die Historie, so wie sie tatsächlich betrieben wird, als Ausgangspunkt und Voraussetzung hat, und richtet sich auf eine existential-zeitliche Analytik der Geschichtlichkeit des Menschen, die allem Geschichtstreiben und erkenntnistheoretischer Metareflexion *zuvor*kommt. Nicht nur die spekulative Geschichtsphilosophie ist daran gescheitert, dem faktisch-konkreten Verlauf der Geschichte einen objektiven Sinn abzugewinnen als Fortschritt der Freiheit, auch der Historismus und seine transzendental-methodologischen Ausläufer haben nicht die geschichtliche Faktizität in sinnstiftenden Strukturen welcher Art auch immer bändigen können. Man muß einen neuen Ansatzpunkt suchen.

In seinem Vortrag vor der Marburger Theologenschaft im Juni 1924, den GADAMER die Urform von *Sein und Zeit* genannt hat[136], setzt HEIDEGGER diese in der Rezeption des DILTHEY-YORCK-Briefwechsels gewonnene Ausrichtung durch die Erörterung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit aus der Darlegung der existenzialen Strukturen des Daseins: *In-der-Welt-sein, Mit-einander-sein, sprachliche Selbstauslegung, Jeweiligkeit, Alltäglichkeit, Sorge* und *Befindlichkeit* fort. Der dadurch gewonnene Zeitbegriff unterscheidet sich von einem, der an der Naturzeit gewonnen würde, völlig. Diesbezüglich ist hier kein Unterschied zur Auffassung des Habilitationsvortrags zu vermerken. Jetzt aber ist der Zugang zum Zeitbegriff und zu der mit ihm verbundenen Geschichte von ganz anderer Art.

»Philosophie wird nie dahinterkommen, was Geschichte ist, solange sie Geschichte als Betrachtungsgegenstand der Methode zergliedert. Das Rätsel der Geschichte liegt in dem, was es heißt geschichtlich zu *sein*.« (*BdZ*, S. 26)

In der Geschichtlichkeit des Daseins gründet die ›eigentliche‹ Zugangsmöglichkeit zur Geschichte. Die Relativismusgefahr, die dem Historismus so viele Schwierigkeiten bereitete, ist nur dadurch zu bannen, daß man von einer materialen Geschichte — *dem Was* — wegkommt hin zu einer formal-ontologischen Struktur des Daseins — *dem Wie* —, denn »nur das Wie ist wiederholbar« (*BdZ*, S. 25). Die Vielfältigkeit, die Partikularität, die »Ausnahmeexistenzen« usf. werden zur Gleichmäßigkeit gebracht in das Wie des Zusammenseins mit dem Tode als äußerster Möglichkeit des Daseins, »in das Wie, in dem alles Was zerstäubt« (*BdZ*, S. 27). HEIDEGGER glaubt seiner Forderung, die Phänomenologie habe sich auf das Lebenskonkrete auszurichten, gerecht zu werden, indem er dieses *Wie* als Individuation ausgibt. Eine Individuation freilich, die so »individuiert, daß sie alle

Erfahrung der Geschichte für die Theoriebildung HEIDEGGERS ein. Siehe S. 36ff.

136. Ders.: »Martin Heidegger und die Marburger Theologie«, in: *Heidegger. Perspektiven* ..., a.a.O., S. 169; dagegen äußert sich der Hrsg. des Vortrags H. TIETJEN, a.a.O., S. 31.

gleich macht.«[137]

Diese Auffassung wird in seiner Vorlesung im Sommersemester 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*[138], die man als eine frühe Fassung von *Sein und Zeit* bezeichnen kann, vertieft. Die Trennung von Natur und Geschichte, wie sie in den Natur- und Geisteswissenschaften vorgenommen wird, ist eine Verdeckung ihres »ursprünglich(e)n und einheitliche(n) Sachzusammenhang(s) [...] im Ganzen des menschlichen Daseins« (*PzGZ*, S. 2), der nachträglich wissenschaftstheoretisch nicht wiederzugewinnen ist. Der phänomenologische Ansatz versucht dagegen, die ursprüngliche Wirklichkeit »vor der wissenschaftlichen Befragung« (ebd.) zu erschließen. HEIDEGGER plädiert dafür, die Wissenschaften und ihre Erfahrungs- und Auslegungsart zu überspringen[139] hin zu einer Freilegung des Grundverhältnisses des Erkennenden zu ihrem Sachfeld. Im Licht dieses Verhältnisses erschienen die Wissenschaften als Ausdrucksmöglichkeiten des menschlichen Daseins. Der mit dem Prozeß der Modernisierung sich ergebenden Zergliederung des Wissenssystems und der zunehmenden Schwierigkeit einer globalisierenden Gesamtinterpretation von Geschichte und Existenz versucht HEIDEGGER zu entgehen, indem er einen neuen Zugang zur Realität sucht, der ihm erlauben kann, einen Sinn in Geschichte und Existenz wieder zu finden.

Dies kann in bezug auf die Geschichtswissenschaft wie auf jede andere Wissenschaft nur gezeigt werden, indem man deren existenzialen Ursprung aus der Seinsart des Daseins — hier Geschichtlichkeit — freilegt, deren Thematisierung die jeweilige Wissenschaft ist — hier die Historie.[140] Was bedeutet das konkret für die Historie? In der Meinung HEIDEGGERS läßt sich von da aus der Ansatz RANKES kritisch überwinden und eine neue Art von *›Tatsächlichkeit‹* als *Möglichkeit* des konkreten ›In-der-Welt-Gewesenseins‹ gewinnen (siehe *SuZ*, S. 394): Die äußerste, unüberholbare Möglichkeit jedes Daseins, das, worauf es sich vorlaufend entwirft: der Tod, »verbürgt die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit« der Existenz und ermöglicht »ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten« (*SuZ*, S. 383). Je »eigentlicher« dies geschieht, desto einfacher kommt das Dasein »in die Einfachheit seines Schicksals«, indem es sich dem Tod »in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*.«[141] Aus der ›eigentlichen‹ Geschichtlichkeit des Daseins kann die Historie dann erst das Allgemeine im Einmaligen als »entschlossenes Schicksal« »offenbar machen«, ohne auf »ein schwebendes Allgemeines« rekurrieren oder bei »der Reihung der einmaligen [...] Begebenheiten« bleiben zu müssen

137. Ebd. Es ist dann eine berechtigte Frage, ob wir es hier nicht mit einer Pseudokonkretheit zu tun haben.

138. M. HEIDEGGER: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt a. M. ²1988 [zit.: *PzGZ*].

139. Die *Krisis der Wissenschaften* sieht er in MAX WEBERS Vortrag (*Wissenschaft als Beruf?*) in seiner ganzen Tiefe aufgedeckt, dessen Standpunkt man als einen »der Verzweiflung und der Hilflosigkeit« (*PzGZ*, S. 3) bezeichnet. Wie bekannt, sieht WEBER das Problem darin, daß das durch die rationalisierende und intellektualisierende Gewalt der Wissenschaften, durch ihre Entzauberung der Welt heraufbeschworene Vakuum nicht durch die Wissenschaft selbst erfüllt werden kann, sondern einem Wertpolytheismus Tür und Tor öffnet.

140. *SuZ*, S. 392-393. Siehe auch S. 375: Geschichtlichkeit läßt sich »nur auf dem Wege einer phänomenologischen Konstruktion durchführen« und »darf nicht in der Historie als der Wissenschaft von der Geschichte gesucht werden.«

141. A.a.O., S. 384. Kondensiert und in der eigentümlichen Begrifflichkeit HEIDEGGERS heißt es: »Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein *zukünftig* ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich *gewesend* ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für „seine Zeit". Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.« (A.a.O., S. 385)

(*SuZ*, S. 395). Aus dieser Perspektive will HEIDEGGER das Objektivität-Subjektivitäts-Problem[142] sowie das Nutzen-Nachteil-Problem (NIETZSCHE)[143] und das Zusammenhangsproblem (DILTHEY)[144] gelöst wissen.

Um hinter ihr eigenes Wesen zu kommen, bedarf die Historie also der Freilegung der Geschichtlichkeit. Diese Freilegung der Geschichtlichkeit bedarf jedoch nicht der Historie. Wie ist dann aber die Herkunft der Geschichtlichkeit als Seinsweise aus der Perspektive der Daseinsanalytik zu erklären; denn in ihr schien durch die Freilegung der *Zeitlichkeit* des Daseins die ganze Zeitspanne der Existenz erfaßt.[145] Warum noch *Geschichtlichkeit*? Weil HEIDEGGER sich von der Bestimmung der Grundverfassung der Geschichtlichkeit eine Antwort darauf verspricht, »woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft« (*SuZ*, S. 383).

Die Lebensgeschichte als »Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod« ist nicht bloß eine »Summe der Momentanwirklichkeiten von nacheinanderkommenden und verschwindenden Erlebnissen« (*SuZ*, S. 374). Das Dasein erstreckt *»sich selbst* dergestalt, daß im vorhinein sein eigenes Sein als Erstreckung konstituiert ist« (ebd.). Damit spricht HEIDEGGER das Problem der Ständigkeit des Selbst und seines Grundes an, Problem, das er »Zeitigung der Zeit« nennt und mit der spezifischen Bewegtheit des erstreckten *Sich-Erstrecken*, des *Geschehens* des Daseins zu tun hat (vgl. *SuZ*, S. 375). Für HEIDEGGER bedeutet die Freilegung der Geschehensstruktur des Daseins »die Gewinnung eines *ontologischen* Verständnisses der *Geschichtlichkeit*« (ebd.). Hier ist Geschichtliches nicht als Vergangenes, als Herkunft, als Geist im Unterschied zur Natur, als Überlieferung, also nicht als »das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins« (*SuZ*, S. 379), sondern als Konstitutivum des Seins des Daseins selbst gemeint: das Sein *ist* geschichtlich, was einsehen läßt, daß man zur Geschichtlichkeit in der Tat durch eine »konkrete Ausarbeitung der Zeitlichkeit« kommt.

Diese Ausarbeitung zeigt, wie die Sorge — d.h. die im Sein eines Seienden gleichursprünglich zusammenwohnenden Momente: Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit — nur im Modus des *Schicksals* existieren kann als »übernommene Zeitigung der Zeit«[146], d.h. *geschichtlich*[147]. Der Grundcharakter der ›eigentlichen‹ Geschichtlichkeit als Schicksal offenbart das Geschehen des Daseins als das wählend und sich entschließend Sichüberliefern überkommener Existenzmöglichkeiten, als *Wiederholung*. Durch sie *holt* sich das Dasein *wieder* in sein eigenstes Seinkönnen und konstituiert sich die Treue der Existenz zum eigenen Selbst. Diese Wiederholung ist kein Wiederbringen des Vergangenen, sondern »*Widerruf* dessen, was im Heute sich als „Vergangenheit" auswirkt« (*SuZ*, S. 386).

Die ›eigentliche‹ Wiederholung unterscheidet sich so von der ›uneigentlichen‹, die am Besorgten haftet und deswegen in Selbstvergessenheit des Daseins den existentialen Sinn

142. Siehe ebd.

143. Siehe a.a.O., S. 396-397. Vgl. J. FIGL: *Dialektik der Gewalt...*, a.a.O., S. 169.

144. Siehe *SuZ*, S. 390-391.

145. Auf die Analyse der Zeitlichkeit können wir in unserem Rahmen nicht eingehen. Siehe dazu die ausführliche Studie von M. HEINZ: *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstruktion der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam 1982.

146. O. PÖGGELER: »Einleitung: Heidegger heute«, in: Ders. (Hrsg): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein/Ts. 1984, S. 36. Die andere gleichursprüngliche Zeitigung der Zeit ist die Innerzeitlichkeit: »ein Sichvorfinden im aufgeschlagenen Zeitspielraum« (ebd.). Wir können hier nicht darauf eingehen und weisen hin auf die kurze, aber sehr prägnante Darstellung PÖGGELERS (ebd.).

147. *SuZ*, S. 385. Siehe vorausgegangenen Absatz zur Erläuterung dieser Zusammenstellung.

des Seinsverständnisses, d.h. der Seinsfrage aus den Augen verloren hat. Denn einmal die historische Verschüttung der Seinsfrage vorausgesetzt, verlangt die ›eigentliche‹ Wiederholung die Destruktion der Geschichte der Ontologie, Destruktion, die einer ursprünglich dagewesenen Möglichkeit über alle Verdeckungen hinweg nachgeht[148]. Aber »nur auf Grund der möglichen wiederholbaren Überlieferung kann das Dasein den Weg der ›Destruktion‹ durchlaufen und auf jenes ursprüngliche Seinsverständnis zurückkommen, das den Charakter der Eigentlichkeit trägt. Das Dasein kommt nie — auch in der eigentlichen Wiederholung nicht — hinter seine Geworfenheit zurück.«[149]

Hier zeichnet sich der hermeneutische Zirkel ab, dem die HEIDEGGERsche Geschichtlichkeit anhaftet. Das Verhältnis zwischen der ›vulgär‹ verstandenen Geschichte und der ›eigentlichen‹ Geschichtlichkeit muß einsichtig gemacht werden, und dafür kann er nur mit der diesbezüglich unzureichenden Auslegung der Zeit der Innerzeitlichkeit der Daseinsanalytik rechnen (siehe *SuZ*, S. 377). Schon das Scheitern der geplanten Disposition seiner Marburger Vorlesung im Wintersemester 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, die unter dem umgekehrten Titel *Geschichte des Zeitbegriffs: Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur* angekündigt war und nicht zu Ausführung der zentralen Thematik *'Geschichte des Zeitbegriffs'* gelangte[150], zeigt, daß HEIDEGGER sich in einem hermeneutischen Zirkel bewegte, dessen nicht befriedigende Ausführung zur Aufgabe des *Sein und Zeit*-Ansatzes[151] oder — wie andere nicht ohne Recht interpretieren — zu einer »allmählich eintretenden Umwandlung« in eine *ontologische Geschichtsphilosophie* führte.[152] In der Vorlesungseinleitung heißt es:

»Wir wollen Geschichte und Natur so herausstellen, daß wir sie *vor* der wissenschaftlichen Bearbeitung sehen, daß wir beide Wirklichkeiten in ihrer Wirklichkeit sehen. Das besagt aber: einen Horizont gewinnen, aus dem sich Geschichte und Natur abheben. Von der Freilegung dieses Feldes handeln die *„Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur"*. Diese Aufgabe der Freilegung der Tatbestände, die vor Geschichte und Natur liegen und aus denen heraus sie ihr Sein gewinnen, versuchen wir auf dem Wege einer *Geschichte des Zeitbegriffs* in Angriff zu nehmen« (*PzGZ*, S. 7)

Diese Geschichte des Zeitbegriffs ist nicht bloß eine Ideengeschichte im konventionellen Sinn (vgl. *PzGZ*, S. 9), sondern die »Geschichte der Frage nach dem Sein des Seienden«, »des Verfalls« und »der Verstümmelung der Grundfrage wissenschaftlicher Forschung nach dem Sein des Seienden« (*PzGZ*, S. 8), d. h. die Geschichte eines Unvermögens, »das im Sein des Daseins gegründet ist« (ebd.). Von daher ist eine *Historie* des Zeitbegriffs als Ansammlung von Meinungen irrelevant. Geschichte meint hier eine *phänomenologische*

148. Man kann sich natürlich fragen, warum bezüglich der Wiederholung der sich überliefernden Verhaltensweisen (bzw. -möglichkeiten) die Philosophie, d. h. die Wiederholung von sich überliefernden Texten bevorzugt wird. »Heidegger verwischt den Unterschied zwischen beiden Bedeutungen von „Wiederholung", weil er Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit nicht genau genug voneinander unterscheidet.« (G. FIGAL: *Martin Heidegger — Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a. M. 1988, S. 325). Siehe dazu den Paragraphen »Geschichtliche Philosophie« a.a.O, S. 325ff.

149. O. PUGLIESE: A.a.O., S. 213.

150. Siehe P. JAEGER: »Nachwort des Herausgebers«, in: M. HEIDEGGER: *PzGZ*, a.a.O., S. 443f.

151. Siehe O. PÖGGELER: »Zeit und Sein ...«, a.a.O., S. 181ff.

152. O. PUGLIESE: *Vermittlung und Kehre*, a.a.O., S. 12. Der Verfasser dieser Arbeit bringt die sogenannte »Kehre« in Zusammenhang mit der »Überwindung der Metaphysik«. D. h. diese Kehre beansprucht, eine Kehre innerhalb der Metaphysikgeschichte und der Geschichte überhaupt zu sein und ist deshalb mit der Grundstruktur der Geschichtlichkeit verbunden. Aus dieser in den Frühschriften freigelegten Grundstruktur vollzieht sich die Kehre dann zur transzendentalen Geschichtlichkeit, zur »Seinsgeschichte«. Im selben Sinn spricht F.-W.v. HERRMANN von »Heideggers Übergang aus dem transzendental-horizontalen in den seinsgeschichtlichen Ansatz der Seinsfrage«. Ders.: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie". Zur „Zweiten Hälfte" von „Sein und Zeit"*. Frankfurt a. M. 1991, S 56.

Forschungsart, die »*weder* historisch *noch* systematisch« ist (*PzGZ*, S. 10), sondern in eine ursprünglichere Sphäre vordringt. Wie diese Geschichte aussehen würde, bleibt jedoch unerläutert, da der *Zweite Teil* der Vorlesung nicht ausgeführt ist.

In der *Einleitung* zur *SuZ* wiederholt sich derselbe Zirkel. HEIDEGGER geht von dem ontologischen und ontischen *Vorrang* der Seinsfrage aus. Das philosophisch Primäre ist »nicht eine Theorie der Begriffsbildung der Historie, auch nicht die Theorie historischer Erkenntnis, aber auch nicht die Theorie der Geschichte als Objekt der Historie, sondern die Interpretation des eingentlich Seienden auf seine Geschichtlichkeit« (*SuZ*, S. 10). Das ontologische Fragen zielt auf die apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, sondern auch jeglicher Ontologie ab. Dies leistet nur eine *Fundamentalontologie* als *existentiale Analytik des Daseins* (siehe *SuZ*, S. 13) durch Freilegung des Horizonts »des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit des Seins des seinsverstehenden Daseins« (*SuZ*, S. 17). Eine »konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins« darf man sich allererst von »der Exposition der Temporalität« des Seins erhoffen (*SuZ*, S. 19), d.h. jedoch, »wenn aus ihr [der ontologischen Forschung, Verf.] selbst die spezifische Seinsart der bisherigen Ontologie, die Geschicke ihres Fragens, Findens und Versagens als daseinsmäßig Notwendiges zur Einsicht kommt« (ebd.).

Das bedeutet, daß das Dasein sich den Sinn seiner Existentialität nur durch die überkommene Daseinsauslegung durchsichtig machen kann, in die sie »hinein- und in [der sie, Verf.] aufgewachsen« ist (*SuZ*, S. 20). Daher kommt HEIDEGGERS Forderung: die Ausarbeitung der Seinsfrage muß ihrer eigenen Geschichte nachgehen, d.h. »historisch ... werden« (*SuZ*, S. 21). Hier setzt die Notwendigkeit der kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition an. Aber diese »Destruktion der Geschichte der Ontologie« (*SuZ*, S. 23), die in der *Einleitung* skizziert wird, bleibt in *SuZ* aus, und das damit in Verbindung gesetzte Problem der ›Verdinglichung‹ (siehe *SuZ*, S. 437) bleibt ungelöst.[153]

Wie in der Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (WS 1925)[154] wird hier »der Zirkel zwischen dem systematischen oder konstruktiven Teil von *Sein und Zeit* und dem historischen oder destruktiven ... nicht ausgeschritten.«[155] In dieser Hinsicht bleibt der Ansatz zweideutig und aporetisch: »Sind Zeitlichkeit und Zeit herauszustellendes Prinzip zur Unterscheidung von Verhaltensweisen des Daseins und von Seinscharakteren, dann kann diesem Prinzip nicht mehr nachträglich Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, die Historizität zugedacht werden; und umgekehrt: ist die Untersuchung in sich selbst geschichtlich, dann können Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit und das Historisch-Faktisch-Sein nicht als letztes begründetes Prinzip, als Fundament aller Ontologie, fungieren. Der Gebrauch der Rede von „Geschichtlichkeit" verbleibt in *Sein und Zeit* in einer Zweideutigkeit, deren beide Bedeutungen nicht genügend zusammengedacht werden. Vielmehr zerstört die eine Bedeutung die andere, so daß es zu einem Ausschreiten des hermeneutischen Zirkels nicht kommen kann.«[156]

153. Daran ändert nichts, daß die Marburger Vorlesung vom Sommersemmester 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* als die »zweite Ausarbeitung« des dritten Abschnitts „Zeit und Sein" aus dem Ersten Teil von *Sein und Zeit* betrachtet werden kann, wie der um diese Interpretation bemühte Herausgeber der Vorlesung selbst zugibt: »Indessen ist zum Bedauern aller derjenigen, die an einer vollständigen Ausarbeitung der Fundamentalontologie und der unter „Zeit und Sein" stehenden Thematik interessiert sind, die Feststellung zu treffen, daß uns auch die *zweite Ausarbeitung* von „Zeit und Sein" nicht vollständig vorliegt [...]« F.-W.v. HERRMANN: *Heideggers „Grundproblem der Phänomenologie"*. A.a.O., S. 45. Vgl. dazu G. FIGAL: *Martin Heidegger*, a.a.O., S. 334ff.

154. Siehe oben S. 84.

155. O. PÖGGELER, *Zeit und Sein...*, a.a.O., S 182.

156. O. PÖGGELER: »Einleitung:...«, a.a.O., S. 40. Vgl. dazu I.M. FÈHER: »Die Unabgeschlossenheit von „Sein und

Deswegen gewinnt die Frage nach der Geschichte neue Virulenz. Welche Bedeutung bekommt die Welt-Geschichte in der existential-ontologischen Analyse der Geschichtlichkeit in *SuZ*? Sie scheint in der Geschichtlichkeit mitbedacht zu sein, da das hier gemeinte Geschehen eines des In-der-Welt-Seins ist und damit »Zuhandenes« und »Vorhandenes« als Zeug und Werk und auch Natur als Landschaft, als Ansiedlungs- und Ausbeutungsgebiet, als Schlachtfeld (!) und Kultstätte einbezogen sind (siehe *SuZ*, S. 388). Das Geschehen der Welt wird jedoch zunächst in seiner alltäglichen Faktizität »im Sinne des ankommenden, anwesenden und verschwindenden Vorhandenen erfahren und ausgelegt« und nicht »in ihr wesenhaften, existenten Einheit mit dem Dasein« (*SuZ*, S. 389) — von daher die Doppelbedeutung des Welt-Geschichtlichen und die uneigentliche Haltung, in der die Historie haftet. In der Zerstreuung des Alltäglichen, des Besorgten »errechnet sich das uneigentlich existierende Dasein erst seine Geschichte« (*SuZ*, S. 390). Diese Verlorenheit in das Man und an die Welt-Geschichte muß überwunden werden durch die Entschlossenheit des Selbst, d. h. unter den Bedingungen, die durch die existentiale Analytik in den vorausgegangenen Kapiteln von *Sein und Zeit* dargelegt wurden.

Entweder dient Welt-Geschichte lediglich als *Schauplatz* der Gewinnung der Eigentlichkeit des Selbst; dann aber verliert die durch Entscheidung zu gewinnende Eigentlichkeit in der Tat den Ort ihrer historisch-gesellschaftlichen Vermittlung, weil Geschichte auf puren Stoff ontologisch-überhistorischer Strukturen degradiert wird: der eigene Tod ist maßgebend; der Tod der anderen wird jenem gegenüber beiseitegeschoben.[157] Oder die Weltgeschichte wird zum Ort der Vermittlung der Zeitigung des daseinsmäßigen Seins und der Wahrheit von Sein, zum *Schauplatz der Seinsgeschichte*, wie die spätere Entwicklung HEIDEGGERS zeigt.[158]

Die exemplarisch dargestellten Fluchtversuche aus der Geschichtsphilosophie sowie die mit ihnen einhergehende Kritik der Idee des Fortschritts sind Exponenten eines Unbehagens an der Moderne und ihrem Geschichtsdenken, die oft gegenaufklärerischen Charakter haben. An ihnen zeigt sich jedoch eine bestimmte Wahrnehmung der Widersprüchlichkeit des Geschichtsverständnisses der Aufklärung und die Schwierigkeiten aus ihm auszubrechen. Daß es vor allem konservative Denkansätze sind, die diese Versuche unternommen haben, macht die Herausforderung nur noch größer, wenn man sich als Denker der Tradition der Aufklärung verpflichtet weiß, ihr Geschichtsverständnis aber für metaphysisch belastet hält. ADORNO, HORKHEIMER und BENJAMIN konnten weder der herrschenden Geschichtsinterpretation der marxistischen Tradition ohne Weiteres zustimmen[159] noch sich mit dem Historismus, dem Kulturpessimismus oder der Existenzontologie

Zeit"«, in: *Concordia*, 16 (1989), S. 15-31.

157. Siehe O. PÖGGELER: »Einleitung...«, a.a.O., S. 52: Anm. 25. Vgl. auch H. EBELING: *Martin Heidegger. Philosophie und Ideologie*. Reinbek bei Hamburg 1991, S. 106ff. EBELING weist auf die Abstraktheit des Todesbegriffs HEIDEGGERS, die er als ›Todesvergessenheit‹ interpretiert.

158. »Nell'ultimo Heidegger — compiuto il passaggio da un'analisi ontologica dell'esistenza ad una ricerca delle'essere como tale, fondamento e approdo del pensiero — questo fallimento [nello sforzo di penetrare la connessione tra la storicità dell'uomo e la storia, Verf.] appare chiaro nel tentativo di riportare la storia all'ordine necessario dell'essere, in un rapporto che sia insieme di revelazione e di allontanamento.« P. ROSSI: »Martin Heidegger. E l'analisi esistenziale della storicità«, in: *Revista di filosofia* 50 (1959) 15-37, S. 37. Siehe dazu auch M. MÜLLER: »Metaphysik und Geschichte im Denken Martin Heideggers«, in: *PhJ* 98 (1991), S. 225-232.

159. Nicht ohne Grund stand der Historische Materialismus, zumal seine stalinistische Version, unter dem Verdacht, eine Spielart der idealistischen Geschichtsmetaphysik zu sein. Orthodoxe Marxisten präsentierten sich als erbitterte Verfechter der Idee des unbegrenzten Fortschritts als eines Prozesses, der sich in Übereinstimmung mit der Natur nach ›dialektischen‹ Gesetzen mit Notwendigkeit entfaltet. Diese universalgeschichtliche Konstruktion spottete jedem kritischen Denken. Die öffentliche Geltung dieser doktrinären Auffassung der Geschichte zwang jedoch die kritischen Denkern innerhalb der marxistischen Tradition zu einer Überprüfung der geschichtsphilosophischen Grundlage der kritischen Gesellschaftstheorie.

identifizieren. Diese Ansätze waren in der Tat, so zumindest wurde hier zu zeigen versucht, keine wahrhaft kritischen, sondern im Grunde Eskamotagen der Geschichtsproblematik, die in eine ideologische Bejahung des geschichtlichen Prozesses mündeten. Die anstehende Aufgabe, so gesehen, war, eine Kritik der Geschichtsphilosophie zu versuchen, die nicht diesen Denkströmungen das Wort redet, den Historischen Materialismus jedoch von Geschichtsmetaphysik befreit, und zwar nicht nur der philosophischen Kohärenz wegen, sondern auch aus politischen Gründen. Das war gar nicht einfach, wenn man bedenkt, in welcher Form die marxistische Geschichtsphilosophie und Ideologiekritik miteinander verflochten waren. War Ideologiekritik ohne Stütze der Geschichtsphilosophie noch möglich? Auf diese Frage soll nun eingegangen werden.

2. Schwierigkeiten der Ideologiekritik

»Über der Dynamisierung geistiger Gehalte durch die Ideologiekritik pflegt man zu vergessen, daß die Ideologienlehre selbst in die geschichtliche Bewegung fällt und daß, wenn nicht die Substanz, so doch die Funktion des Ideologiebegriffs sich geschichtlich verändert, der Dynamik unterliegt. Was Ideologie heiße und was Ideologien sind, läßt sich ausmachen nur so, indem man der Bewegung des Begriffs gerecht wird, die zugleich eine der Sache ist.«[160] Tatsächlich ist die Umwandlung des Ideologiebegriffs[161] von der Idolenlehre FRANCIS BACONS und der *›Theorie der Vorurteile‹* der Aufklärer bis zur *Wissenssoziologie* K. MANNHEIMS ein Index der geschichtlichen Funktionsmetamorphose der Ideologien selbst; sie zeichnet den geeigneten Weg zur Erschließung der Problematik und der Schwierigkeiten vor, mit denen die Ideologiekritik behaftet ist[162], und wird insofern für die Bestimmung des Begriffs der Aufklärung, ihrer Wandlungen und ihrer Dialektik mitentscheidend.[163]

›Ideologiekritik‹ im Zeitalter der Aufklärung

Ideologiekritik ist mit dem Emanzipationsstreben des europäischen Bürgertums und dem Projekt der Moderne untrennbar verbunden. *Le siècle de les lumières* stellt sich die Aufgabe, die Finsternis des Dogmatismus und des Autoritätsglaubens zu vertreiben, um so

160. TH.W. ADORNO: »Beitrag zur Ideologienlehre« (1954), *GS*, 8, S. 458.

161. Wir verzichten hier auf eine genaue Begriffsbestimmung, die in bezug auf den Ideologiebegriff einem zum Scheitern verurteilten Unterfangen fast gleichkommt, und gebrauchen den Begriff »Ideologie« im weiten Sinne, da nur dieser Sinn eine produktive historische Spezifizierung erlaubt.

162. Um die systematische Problematik der Ideologiekritik zu erläutern, werden nur in groben Zügen bestimmte Ansätze präsentiert. Zur ausführlichen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Ideologienlehre siehe u. a.: G. LICHTHEIM: *Das Konzept der Ideologie*. Frankfurt a. M. 1973; H. BARTH: *Wahrheit und Ideologie*. Frankfurt a. M. 1974; K. LENK (Hrsg.): *Ideologie - Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Mit einer problemgeschichtlichen Einleitung des Hrsg., 7., überarbeit. Aufl. Darmstadt/Neuwied 1976; U. DIERSE u. R. ROMBERG: »Ideologie«, in: *HWPh*, Bd. 4, Darmstadt 1976, S. 158-185; H.-J. LIEBER: *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*. Paderborn/u.a. 1985. Hier kann man weiterführende Bibliographie finden.

163. Vgl. H.-J. LIEBER: »Einleitung«, in: Ders. (Hg.): *Ideologielehre und Wissenssoziologie. Die Diskussion um das Ideologieproblem in den zwanziger Jahren*. Darmstadt 1974, S. 5.

den Menschen ein vernunftgemäßes Verhältnis zur Natur und zueinander zu ermöglichen. Kritik erweist sich als unverzichtbares Instrument zur Eliminierung der Hindernisse — Autorität, Tradition, Metaphysik —, die eine allen Menschen naturgemäß zustehende Vernunft nicht zur Geltung kommen lassen. Diese Kritik vereint in sich sowohl erkenntnistheoretische wie sozialkritische Komponenten. Erkenntnistheoretische Erklärung und wissenschaftliche Begründung der Erkenntnis entlasten die Menschen von auf Autoritätsprinzip ruhendem Dogmatismus und Aberglauben und untergraben so die Macht der dieses Prinzip verkörpernden Autoritäten und die durch sie aufgezwungene, ungerechte gesellschaftliche Ordnung.

Dies bedeutet, daß die ideologiekritische Aufklärung zwei Aufgaben zu gewährleisten hat. Sie muß, um die Wirkung des Dogmatismus rückgängig zu machen, eine Erklärung für sein Zustandekommen und Sicherhalten liefern sowie den Weg seiner Eliminierung aufzeigen. Andererseits ist sie zur Begründung des Standpunktes gezwungen, von dem aus die erste Aufgabe geleistet und der richtige Gebrauch des Verstandes gesichert werden kann.

Trotz der Verschiedenheit der Ansätze und der Widersprüche des aufklärerischen Vernunftbegriffs[164] setzt die auf ihm gegründete Kritik im allgemeinen eine Ordnung der Natur voraus, die zugleich die der Vernunft ist, so daß die jene vernünftige Ordnung störenden Vorurteile nicht als der Vernunft selbst immanente verstanden, sondern ihrem inadäquaten Gebrauch oder den Einwirkungen der Umwelt zugeschrieben werden. Die angeborene Kraft des Intellekts, die Natur abzubilden und so zu beherrschen, kann nur zur Geltung kommen, wenn der Intellekt von Vorurteilen gereinigt ist und sich ohne Hindernisse entfalten kann. Das Modell für den vorurteilsfreien Gebrauch der Vernunft wird daher der auf Erfahrung gegründeten Wissenschaft entnommen.

Als Vordenker der Aufklärung zeichnet FRANCIS BACON schon für die Reinigungstätigkeit der Kritik die beiden Felder vor, die charakteristisch für die spätere Entwicklung der Ideologienlehre sein werden. Einerseits wird nach BACON die Befangenheit des menschlichen Intellekts durch die traditionellen Denkformen der Deduktion und des Syllogismus verursacht. Andererseits ist sie auf die Wirkung der zahlreichen *Idola* zurückzuführen.[165] Während das erste Betätigungsfeld der Kritik die Erkenntnistheorie der Aufklärung als Naturwissenschaft bzw. rationale Theorie der Ideen hervorruft, verlangt das zweite Feld nach einer Gesellschaftskritik, die über die sozialen Ursachen und die machtsichernden Mechanismen der Vorurteile Rechenschaft ablegen soll. Ohne Zweifel ist es das Charakteristikum der Aufklärung, den Zusammenhang von sensualistischer Erkenntnistheorie, materialistischer Naturtheorie und antifeudalen politischen Zielen in emanzipatorischer Absicht gebildet zu haben.[166] Man darf jedoch nicht verkennen, daß die an dem

164. Vgl. P. KONDYLIS: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986, man beachte insb. die Kampf- und Legitimationsfunktion des Vernunft- und Naturbegriffs und die konstante Konfrontation mit einem immer wieder auftauchenden Nihilismus (passim).

165. Vgl. H.-J. LIEBER: A.a.O., S. 21. Sowohl die *Götzenbilder des Stammes* wie die *Idole der Höhle* werden von BACON jedoch der *menschlichen Natur* zugerechnet. »Der Menschliche Verstand« — schreibt er — »gleicht einem Spiegel mit unebener Fläche für die Strahlen der Gegenstände, seine Natur vermischt sich mit derselben der Objekte, verzerrt und beschmutzt sie.« (*Novum Organum*, Aphorismus 41, zit. nach H. BETHIER: »Ideologie-Interpretationen in der Nachfolge der Aufklärung«, in: *Ideolologie - Aufklärung über Bewußtsein*. Red. des Hefts: D. KRAUSE u. A. REGENBOGEN. Köln 1985, S. 85). Damit steht fest, »daß das Verhältnis des Bewußtseins zur Welt von Grund auf gestört, jedenfalls aber keines ist, welches durch die Bilder des ungetrübten Bewußtseinsspiegels oder des hellen, klaren Verstandeslichtes angemessen dargestellt werden können.« (P. STRASSER: *Die verspielte Aufklärung*. Frankfurt a M. 1986, S. 12). Ideologiekritik kann also nicht im Sinne BACONS ein ungetrübtes Verhältnis zwischen Bewußtsein und Welt herstellen.

166. Vgl. H.J. SANDKÜHLER: »Aufklärung über Ideologie. Destutt de Tracy und Marx - Entwicklung eines wissenschaftlichen Konzepts«, in: *Ideologie - Aufklärung über Bewußtsein*. A.a.O., S. 37.

Interesse der Reinheit der Theorie orientierte Erkenntniskritik und die auf das Interesse der sozialen Umwälzung orientierte Gesellschaftskritik eine Vermittlungsbedürftigkeit aufweisen, die die Entartung des ideologiekritischen Impulses der Aufklärung zum den status quo legitimierenden Positivismus (COMTE) zumindest erklärbar machen könnte. BACON setzt Erkenntnisfortschritt mit Fortschritt der Menschheit überhaupt als selbstverständlich gleich. Erkenntnis bedeutet Macht[167], Macht über die Natur ist Fortschritt. Diese Gleichsetzung besitzt eine so große Plausibilität, daß man sie nicht nachzuweisen braucht. Es gibt eine starke Tendenz in der ganzen Aufklärung, eine Automatik der positiven Auswirkung der Erkenntniskritik auf den gesellschaftlich-moralischen Fortschritt vorauszusetzen.

Der sozialkritische Impuls bei den Enzyklopädisten und Autoren wie HELVÉTIUS und HOLBACH intendierte eine Aufdeckung der sozialen Bedingtheit der Vorurteile in ihrer Entstehung, Verbreitung und Wirkung durch Aufweisen ihrer Gebundenheit an gesellschaftliche Interessen (Priestertrug-Theorie)[168]. Dadurch wird die Möglichkeit einer freien Entfaltung des menschlichen Geistes von der Abschaffung der sozialen Bedingungen der Vorurteile abhängig gemacht.

Wieweit kann man dieses Erklärungsschema ausdehnen? Ist die Interessengebundenheit des Denkens absolut? Wenn der Geist sich prinzipiell von Machtinteressen leiten läßt, wenn die Antriebskraft seines Denkens und Wollens »l'amour du pouvoir«[169] ist, wird man dann noch einen Gegensatz von Wahrheit und Irrtum überhaupt aufrechterhalten können? Mündet nicht die Theorie der Vorurteile unvermeidlich in die Relativität aller Werte? Entzieht die Kritik nicht sich selber ihr Fundament? Offenbart sich hier nicht der Abgrund des Nihilismus, der die Aufklärung von HOBBES bis SADE begleitet?[170] Es kann nicht verwundern, daß nicht nur MARX eine Antizipation seiner Ansicht, der Mensch sei ein Produkt der sozialen Umwelt, bei HELVÉTIUS erkennt, sondern daß auch NIETZSCHE sich bezüglich seiner Lehre vom »Willen zur Macht« auf ihn bezieht.[171] Während einige Ausführungen HELVÉTIUS' eine totale Vernunftkritik zu betreiben scheinen[172], klammern sich andere seiner Gedanken an der Ansicht, eine *natürliche* Ordnung mittels der Vernunft erkennen und die Erziehung der Menschen danach ausrichten zu können. Ausgehend von CONDILLACs Theorie über den Ursprung der Ideen in den sinnlichen Empfindungen wird der Vernunft die Möglichkeit zugetraut, der Wahrheit mächtig zu werden, sobald ihr Freiheit von den Einflüssen der Vorurteile gewährt wird.[173]

167. Zur Gleichsetzung von Macht und Wissen auch bei COMTE, siehe P. ARNAUD: *La pensée d'Auguste Comte*. Bordas 1969, S. 102ff.

168. Den Kerngedanken der Theorie vom Priestertrug stellt K. LENK so dar: »Sind die Vorstellungen der Menschen in der Gesellschaft mit der durch die objektiven Bedingungen ihrer Existenz geprägten Interessenkonstellation aufs neue verknüpft, so kann eine Überwindung dieser Vorstellung nicht durch theoretische, moralische oder bloß abstrakt bleibende Belehrungen geleistet werden. Die Tatsache der Verwurzelung des gegenständlichen Bewußtseins in praktischen Lebenszusammenhängen drängt eo ipso zu einer Analyse dieser gesellschaftlichen Beziehungen, die durch ungleiche Machtverteilung gekennzeichnet sind.« Ders.: A.a.O., S. 17.

169. A. HELVÉTIUS: *De l'Homme*, 1773, I, 239/9, zit. nach H. BARTH: A.a.O., S. 55.

170. Vgl. P. KONDYLIS: A.a.O., S. 490-536.

171. H. BARTH: A.a.O., S. 48ff. Belege in Anm. 45.

172. »*Chacun* veut commander parce que *chacun* veut accroître sa félicité et pour cet effet que tous ses concitoyens s'en occupassent. Or entre tous les moyens de les y contraindre, le plus sûr est celui de la force et de la violence. L'amour du pouvoir fondé sur celui du bonheur est donc l'objet commun de tous nos désirs. Aussi les richesses, les honneurs, la glorie, l'envie, la considération, la justice, la vertu, l'intolérance, enfin toutes les passions factices ne sont-elles en nous que l'amour du pouvoir déguisé sous ces noms différents.« (Unsere Hervorhebung) A. HELVÉTIUS: *De l'Homme*, 1773, I, 239/9, zit. nach H. BARTH: A.a.O., S. 55. Alle Phänomene jeweden Lebens werden auf Epiphänomene der Liebe zur Macht reduziert.

173. »La liberté de penser porte les fruits de la vérité«. HELVÉTIUS: *De l'Homme*, I, S. 283, zit. nach BARTH:

Aus diesen Beiträgen der französischen Aufklärung zur Ideologiekritik gewinnen die späteren Ansätze ihren erkenntnis-, sozial- und machtkritischen Schwerpunkt. MARX z.B. knüpft an die Priestertrugs-Lehre an und vollzieht einen entscheidenden Schritt über sie hinaus. Die Interessen verhüllende Ideologie ist durch gesellschaftliche Verhältnisse bedingt und nicht einfach dem psychologischen oder moralischen Vergehen bestimmenter Machtgruppen zuzuschreiben. Aber ein anderer Ansatz gewinnt in der Zwischenzeit allmählich klare Konturen und wird eine lange Fortwirkung haben: Ideologielehre als positive Wissenschaft.

Wissenschaft vs. ›Ideologie‹

Um die Ideologiekritik vor einem radikalen Relativismus zu schützen, kann man eine Gegenüberstellung von Wissenschaft und Ideologie als eindeutige Demarkationslinie zwischen wahr und falsch ziehen. DESTUTT DE TRACY, der Urheber des Wortes ›Ideologie‹[174], orientiert sich am Modell der empirisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Erkenntnistheorie ist für ihn ein Teil der Zoologie. Die Wahrheitsfrage wird funktionalistisch ausgelegt: nur durch naturwissenschaftliche Erklärung des *Mechanismus* der Erkenntnis ist diese Frage zu lösen.[175]

Mit Recht nimmt SANDKÜHLER die *Idéologues* gegen eine Gleichsetzung mit dem späteren, an der Sicherung des status quo interessierten Positivismus in Schutz.[176] Trotzdem darf man die Kontinuitätslinie nicht verkennen, die bis zum Positivismus reicht: die Anwendung der Naturwissenschaft auf das Gebiet des Geistes bzw. des Menschen und die Orientierung am mathematisch-naturwissenschaftlichen Gewißheitsideal.[177] Nur die naturwissenschaftlich orientierte Erkenntnis ist in der Lage, das falsche Bewußtsein und seine Produkte aufzulösen.

Wissenschaft so verstanden erhebt sich als einzige Methode zur Bestimmung der Wahrheit, als nichthinterfragbare Instanz. Nur sie kann die Regel aufstellen, unter deren

A.a.O., S. 58. Vernunft und Natur werden als synonyme Begriffe genommen: »... la loi naturelle n'est autre chose que la raison même« Ebd., S. 182 (BARTH: S. 298, Anm. 69.). Daß dieser Natur-Vernunftbegriff mehr Probleme schafft als löst, hat J. EHRARD in seiner wichtigen Studie unter Beweis gestellt. Vgl. Ders.: *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. Paris 1970, bes. S. 422. Zur theoretischen Verlegenheit HELVÉTIUS' angesichts des Widerspruches seiner materialistischen Anthropologie und Erkenntnistheorie und seiner Reformvorhaben siehe KONDYLIS: A.a.O., S. 517ff. »Materialisten, die keine Nihilisten sein *wollten*, mußten also entweder ihren Materialismus verwässern oder einen offenen logischen Widerspruch in Kauf nehmen — oder aber beides. In jeweils verschiedenen Formen und Kombinationen macht sich dies bei HELVÉTIUS, HOLBACH und DIDEROT bemerkbar.« A.a.O., S. 518.

174. Ideo-logie bedeutet bei TRACY »Wissenschaft der Ideen«. Ders.: *Les éléments d'Idéologie*, 3. Aufl. Paris 1817, S. 3. Das Stichwort ›Idéologie‹ findet sich erstmals in seinem *Mémoire sur la faculté de penser* im Jahre 1798; vgl. SANDKÜHLER: »Aufklärung über Ideologie«, in: A.a.O., S. 28. Nur später wird durch die anti-intellektualistische Reaktion NAPOLEONS die Bedeutung des Begriffs völlig umgekehrt und für Bezichtigungszwecke gegen die Kritiker der Vorurteile und des Dogmatismus, gegen unbequeme Aufklärer — 'les idéologues' — gewendet. Vgl. H. BARTH: A.a.O., S. 22ff.

175. Vgl. TH.W. ADORNO: »Beitrag zur Ideologienlehre«, a.a.O., S. 461.

176. »Sie waren Verteidiger des mit der Revolution erreichten, Verteidiger von Aufklärung und Mündigkeit und Verfechter des Prinzips der sozialen Allgemeinheit von Aufklärung und Mündigkeit, Verfechter entsprechender Institutionen der Kritik und der Bildung.« SANDKÜHLER: »Aufklärung über Ideologie«, in: A.a.O., S. 30. AUGUSTE COMTE dagegen begrüßt erleichtert NAPOLEONS Putsch vom 2. Dezember 1851, der dem parlamentarischen Regime ein Ende setzt und eine diktatorische Republik instauriert, denn es ist — nach COMTE — immer einfacher, einen einzigen Diktator als tausende von Proletariern umzulenken (!). Vgl. D. NEGRO PAVÓN: *Comte: Positivismo y revolución*. Madrid 1985, S. 73.

177. Vgl. H. MARCUSE: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Darmstadt 1972, S. 307.

Einhaltung jede Erkenntnis wahr sein kann und muß. Von der Säuberung des *Verfahrens* in der Produktion der Ideen verspricht sich die Schule der Ideologen so die Beseitigung aller Vorurteile. Anknüpfend an das gesellschaftskritische Interesse der Aufklärung glaubt man, in den Institutionen der Erziehung das Mittel zu Errichtung einer vernünftigen, d. h. einer ›wohlgeordneten‹ Gesellschaft gefunden zu haben. Durch Bildungsinstitutionen soll die realitätsadäquate, von den wissenschaftlichen Eliten schon gewonnene Erkenntnis über die Gesellschaft den Menschen vermittelt werden. Auch in diesem Punkt erweisen sich Konfluenzen zwischen den Ideologen und dem späteren Positivismus.[178]

Hier kommt der bürgerliche Glaube zum Ausdruck: eine durch wissenschaftliche Erkenntnis der Natur geleistete Angleichung an sie sorgt schon von selbst für gesellschaftliche Harmonie, weil die Natur an sich ein wohlgeordneter Kosmos ist. Die Gleichsetzung von Fortschritt der positiven Wissenschaften und gesellschaftlichem Fortschritt dient bei COMTE der rationalen Planung, deren Objekt die Gesellschaft selbst ist. Sobald die durch Subjektivismus und moderne Metaphysik herbeigeführte »intellektuelle Anarchie« beseitigt ist, wird sich die moralische bzw. soziale Anarchie nicht halten können, weil die Beseitigung der letzten nur eine Frage der rationalen Organisation ist.[179] Der Zweck der Planung ist jedoch nicht, von sich aus den Zivilisationsprozeß zu dirigieren. Die Menschengattung bewegt sich aus eigenem Antrieb unter einem so notwendig determinierten Gesetz wie dem Gravitationsgesetz[180] — jedoch etwas modifizierbarer. Aus dieser Sicht ist einleuchtend, daß die Planung den Marsch der Gattung nur erleichternd begleiten kann.

Die Gegenwart diktiert der Interpretation der Geschichte ihre Maßstäbe. Diese Maßstäbe sind die Industrie und ihre Hebammen: Wissenschaft und Technik. Ist einmal die industrielle Gesellschaft universalisiert — meint COMTE —, werden Geschichte der Intelligenz und Gesellschaft zusammenfallen: Wissenschaft als endgültige Versöhnung von Intelligenz und Tatsachen. Aus dieser Perspektive sollte man das *Dreistadiengesetz* verstehen. Langfristig können Theologie, Metaphysik und Wissenschaft[181] nicht koexistieren[182], weil die Industrie der bestimmende Faktor ist, welcher die dem Untergang geweihte Theologie und Metaphysik lebensunfähig macht. Die Industrie und die durch sie zustandegekommene Komplexität der Gesellschaft korrespondieren ausschließlich mit dem positivistischen Wissen und sorgen schon für seinen Triumph.[183]

COMTE stellt so eine Korrespondenz zwischen bestimmten Formen der sozialen Organisation und denen des Geistes her, aus deren Perspektive veraltete Geistesformen für

178. »Die Schule der Ideologen, die nicht bloß aus materialistischen, sondern auch aus idealistischen Quellen gespeist war, hält bei allem Empirismus dem Glauben die Treue, daß das Bewußtsein das Sein bestimme. Als oberste Wissenschaft dachte sich Destutt de Tracy eine vom Menschen, welche die Grundlage für das gesamte politische und gesellschaftliche Leben beistelle. Die Vorstellung Comtes von der wissenschaftlichen und schließlich auch real-gesellschaftlichen Herrscherrolle der Soziologie ist also bei den Ideologen bereits virtuell enthalten.« TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 462. Zu den methodologischen Unterschieden zwischen COMTE und den *idéologues* bezüglich der Gesellschaftstheorie siehe P. ARNAUD: A.a.O., S. 122-124.

179. Vgl. A. COMTE: *Cours de Philosophie Positive*, *Œuvres*. Paris 1968ff., Bd. IV, S. 170ff.

180. »C'est uniquement à la philosophie positive, convenablement complétée par l'étude des phénomènes politiques, qu'il appartient d'achever ce qu'elle seule a réellement commencé, en représentant, dans l'ordre politique tout aussi bien que dans l'ordre scientifique la intégrale des transformations antérieures de l'humanité comme l'évolution nécessaire et continue d'un développement inévitable et spontané, dont la direction finale et la marche générale sont exactement déterminées par des lois plenement naturelles.« A.a.O., S. 188.

181. Vgl. A.a.O., Bd. I, S. 3-4.

182. Zu weiteren Unterteilungen der drei Stadien siehe: A. COMTE: *Discours sur l'esprit positif*. Paris 1974, S. 2-16.

183. Vgl. Ders.: *Cours de Philosophie positive*. A.a.O., Bd. IV, S. 18ff. Siehe auch Ders.: *Discours sur l'esprit positif*. A.a.O., S. 24.

inadäquat erklärt werden können. Hier haben wir ein Paradebeispiel von Verschränkung der ›Ideologiekritik‹ und ›Geschichtsphilosophie‹, die in der Aufklärung tiefe Wurzeln hat.[184] Theologie und Metaphysik, die in der klassischen Aufklärung unter der Kategorie *Vorurteil* der Kritik ausgesetzt waren, werden nun als überholte Geistesformen eines unaufhaltsamen Fortschrittsprozesses verstanden, der unter Naturgesetzlichkeit deren Auflösung betreibt. Der ideologische Charakter von Metaphysik und Theologie rührt daher, daß sie den schon geschaffenen sozialen Bedingungen einer neuen Ordnung kontraproduktiv in die Quere laufen. Dagegen wird »das positive Stadium [...] als eine nachideologische Phase begriffen, in der positive Wissenschaft als Mittel der Koordination die Aussöhnung von „Ordnung und Freiheit" leistet.«[185] Es ist ›Mission‹ des positivistischen Intellektuellen bzw. der wissenschaftlichen Eliten, den Fortschrittsprozeß zu erkennen und ihm beizustehen, damit die Krisen so schnell und so schmerzlos wie möglich überwunden werden[186], da der Prozeß eigener Dynamik folgt und so oder so sich durchsetzen wird. Das Erreichen des positiven Stadiums setzt jede Kritik außer Kraft oder beschränkt diese auf Detailkritik.

Die Plausibilität dieses Interpretationsschemas, das über den Positivismus hinaus eine große Wirkung hat, ist nicht zu unterschätzen, wie noch zu zeigen sein wird.

Was die Schule der Ideologen und den Positivismus COMTES[187] mit dem späteren ›Logischen Positivismus‹[188] trotz grundlegender Differenzen verbindet, ist ihr Selbstverständnis als Wissenschaft der Ideen, d. h. als System von allgemeiner Grammatik und Logik.[189] Die ›logischen‹ Positivisten orientieren sich an der modernen Logik — FREGE, RUSSEL und WITTGENSTEIN[190] —, die Grundpositionen bleiben aber grundsätzlich dieselben. Die Kritik der Vorurteile und damit der Metaphysik basiert auf der Einschränkung der Möglichkeit einer Wahr/falsch-Attribution auf Sätze, die entweder formalen Charakters — logische oder mathematische Tautologien — oder faktischen Charakters — empirisch verifizierbare Sätze — sind. Alle anderen Sätze werden unter der Kategorie ›sinnlos‹ eingestuft.[191] Das Modell, an dem sich die Wahrheitsfindung orientieren soll, ist das empirischer Wissenschaften. Das Wort ›Metaphysik‹ wird zum Bezichtigungsbegriff, der der Disqualifizierung aller empirisch nicht verifizierbaren Sätze dienen soll.

Die Abbildtheorie der Erkenntnis ist an sich nichts Neues in der Philosophiegeschichte.[192] Sie wird nur von den logischen Positivisten in sehr restriktivem Umfang für gültig gehalten, d. h. nur wenn eine eindeutige Zuordnung von Tatbestand und Aussage durch Verifikation möglich ist.[193] Wir gehen hier auf die Aporien des Verifikationsprinzips, des methodischen Solipsismus und der Abbildtheorie und auf die nachfolgende Entwicklung der Theorie der empirischen Wissenschaften nicht ein.[194] Wichtig in unserem Kontext ist lediglich der Pseudocharakter, der den ›metaphysischen‹ Aussagen von den Neopositivisten zugeschrieben wird. Diese Aussagen haben den *Schein* einer Theorie, die über die Realität etwas sagt, sind jedoch bloß Ausdrücke von Gefühlen, Lebenseinstellungen oder Emotionen. Die Inadäquatheit dieser Aussagen rührt daher, daß sie theoretisch-kognitiven Anspruch erheben. Die Illusion der Metaphysiker besteht darin, daß sie theoretische Erkenntnisinhalte zu vermitteln und dabei rigoros argumentativ zu verfahren glauben, während ihre Aussagen in der Tat aller logischen Stringenz und empirischen Kontrolle ledig sind.[195] Die scheinhafte Realitätsbezogenheit der Aussagen stiftet diese Illusion. Die logische Analyse versucht daher nicht die Falschheit der metaphysischen Aussagen zu beweisen, was einer Anerkennung dieser Realitätsbezogenheit gleichkäme, sondern entlarvt ihre Scheinhaftigkeit, indem sie der Sinnlosigkeit überführt werden:

»Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen. [...] Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.«[196]

184. Natürlich bringt der Gedanke des Fortschritts schon bei TURGOT und CONDORCET eine gewisse Rehabilitation vergangener Epochen mit sich. Diese wird in Kauf genommen, denn nur die Fortschrittsidee kann eine wichtige, doppelte Funktion erfüllen: »die bisherige Nichtrealisierung des Vernunftreiches erklären (die Zeit sei erst am Ende einer Entwicklung dazu reif) und zugleich die bevorstehende Realisierung desselben als unvermeidlich hinstellen (das Vernunftreich sei fälliges Produkt der inneren Dynamik einer ganzen langen Entwicklung)« (P. KONDYLIS: A.a.O., S. 462). Deswegen sind sie, um die Zugeständnisse an die alten Epochen so begrenzt wie möglich zu halten, darum bemüht, eine Größe ausfindig zu machen, die sich durch alle Epochen hindurch — auch wenn nicht immer mit derselben Intensität — aufrechterhalten hat. Die Technik bei TURGOT und die Mathematik und die Naturwissenschaften bei CONDORCET sind die fortschrittsbestimmenden Größen. TURGOT sieht — das Dreistadiengesetz COMTES vorwegnehmend — die technischen Leistungen in allen Epochen gegenwärtig. Die Vernunft ist dazu fähig, sich der Gegenströmungen zivilisatorisch zu bedienen, so daß auch dem Christentum eine zivilisatorische Leistung attestiert wird. CONDORCET hat dagegen mit mehr Schwierigkeiten zu kämpfen, da er die Gegenüberstellung von Wissenschaft und Aberglauben radikaler betont. Jene setzt sich gegen und nicht durch diese durch.

185. H.-J. LIEBER: »Einleitung«, in: A.a.O., S. 14.

186. »Cette philosophie pourra seule dévoiler la vraie nature de la progression sociale, c'est-à-dire caractériser le terme final, jamais pleinement réalisable, vers lequel elle tend à diriger l'humanité, et en même temps faire connaître la marche générale de ce développement graduel.« A. COMTE: *Cours de Philosophie*..., a.a.O. Bd. IV, S. 186.

187. Für E. CASSIRER besteht die Fundamentalregel des Positivismus in der Behauptung, »daß jeder Satz, der sich nicht in aller Strenge auf die einfache Aussage eines Faktums zurückführen läßt, keinen wirklichen und verständlichen Sinn enthalten kann.« Ders.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 4. Stuttgart 1957, S. 15. Darin sind sich — nach CASSIRER — der Positivismus COMTES und der Logische Positivismus CARNAPS und SCHLICKS einig. Siehe ebd. Anm. 5. Die Unterscheidung DESTUTT TRACYS zwischen *Eulogismen* und *Dislogismen* entspricht auch diesem Standpunkt. Vgl. A. NAESS: »Historia del término „Ideologia" desde Destutt hasta Marx«, in: I.L. HOROWITZ: *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Buenos Aires 1964, S. 23-37.

188. Dieser Begriff wurde in den 30er Jahren geprägt, um die philosophische Richtung des Wiener Kreises zu bezeichnen. Zu ihm gehörten u. a. MORITZ SCHLICK, RUDOLF CARNAP, OTTO NEURATH, HERBERT FEIGL, FRIEDRICH WAISMANN, VICTOR KRAFT, PHILIPP FRANK, KARL MENGER, KURT GÖDEL, HANS HAHN. Siehe die Textsammlungen: *Logical positivism*. Hrsg. und eingeleit. v. A.J. AYER. Chicago 1959 und *Logischer Empirismus — Der Wiener Kreis*. Ausgewählte Texte mit einer Einleitung. Hrsg. v. H. SCHLEICHERT. München 1975; sowie die Selbstdarstellung V. KRAFT: *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte*. Wien/New York ²1968

189. »Cette science peut s'appeler *Idéologie*, si l'on ne fait attention qu'au sujet; *Grammaire général* si l'on n'a égard qu'au moyen, et *Logique*, si l'on ne considère que le but.« DESTUTT DE TRACY: *Les élements d'idéologie*, a.a.O., S. 4. Vgl. H.-J. SANDKÜHLER: A.a.O., S. 29.

190. Vgl. M. SCHLICK: »Die Wende der Philosophie«, in: *Erkenntnis* 1 (1930/31), S. 5.

191. »Werden wissenschaftliche Aussagen in einer Sprache formuliert, so daß sie den Ansprüchen der Logik genügen und andererseits streng empirisch überprüft werden können, so anerkennt sie der „Logische Positivismus" oder „Logische Empirismus" als sinnvoll. Alles, was darüber hinausgeht, ist unsinnig. Damit ist zugleich eine Abgrenzung gegenüber der „Metaphysik" gegeben.« H. PEUKERT: *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a. M. 1978, S. 94.

192. Vgl. J. NIERAAD: »Abbildtheorie«, in: *HWPh*, Bd. 1, S. 1-3.

193. Der ›Wiener Kreis‹ übernimmt die Abbildtheorie WITTGENSTEINS. Die Form der Abbildung ist das gemeinsame Element zwischen Abbild und Abgebildetem, das die Entsprechung erlaubt. Vgl. zu Abbildtheorie WITTGENSTEINS: A. KENNY: *Wittgenstein*. Harmondsworth/Middlesex ²1975, S. 54-71.

194. Siehe dazu H. PEUKERT: A.a.O., S. 114-159.

195. Vgl. J. CONILL: *El crepúsculo de la metafísica*. Madrid 1988, S. 34ff.

196. L. WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus, Schriften* I, Frankfurt a. M. 1960, S. 26 (4.003). WITTGENSTEIN unterscheidet zwischen ›sinnlos‹ und ›unsinnig‹. *Sinnlos* ist ein Satz, wenn er keine Wirklichkeit abbildet. *Unsinnig* sind Scheinsätze — ganz besonders philosophische Sätze —, die wie ein korrekt gebildeter Satz aussehen, dessen Bestandteile jedoch keine Bedeutung haben, so daß die Frage nach dem Wahrheitsgehalt nicht gestellt werden kann. Vgl. J.-M. TERRICABRAS: *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*. Freiburg 1978, S. 238ff. Diese Ansicht teilt auch die Metaphysikkritik CARNAPS. »Auf dem

Die Kritik kann nur logische Sprachkritik sein.[197]

Trotz der großen Unterschiede, die eine Zusammenstellung von den oben dargestellten Ansätzen nicht ohne weiteres erlauben würden, ist allen diesen an den Naturwissenschaften orientierten Ansätzen ein Wissenschaftsbegriff eigen, der von jedem Ideologieverdacht freigesprochen ist. Politische Instrumentalisierung oder soziale Bedingtheit sind nachträgliche Phänomene, die die Autonomie wissenschaftlichen Wissens von der sozialen Lage der Wissenschaftler nicht grundsätzlich in Frage stellen können. Wir haben es also mit einem Ideologiebebriff zu tun, der nicht als *total* charakterisiert werden kann, da ein Bereich der intellektuellen Produktionen prinzipiell für ideologiefrei erklärt wird. Inwieweit K. MARX diesen Ideologiebegriff teilt oder sich von ihm entfernt, soll noch untersucht werden.

Ideologiekritik zwischen spekulativer Geschichtstheorie und positiver Wissenschaft: K. MARX

Der MARXsche Ideologiebegriff bekommt seine theoretische Prägnanz im Spannungsfeld von Geschichtsphilosophie, Kapitalismuskritik und Bewußtseinstheorie. Wir können hier nicht, ohne den Rahmen dieser Arbeit zu sprengen, eine ausführliche Darstellung der MARXschen Ideologiekritik darbieten.[198] Es geht nur darum, die Schwierigkeiten kurz zu erläutern, die sich aus diesem Spannungsfeld für die Ideologiekritik ergeben.

In der ersten Formulierung seiner Ideologiekritik in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung* zeigt sich, wieviel MARX der HEGELschen Interpretation der Religion und deren Kritik bei FEUERBACH verdankt.[199] Religion in HEGELS Augen ist nicht dem Wissen radikal gegenüberzustellen wie in der Aufklärung, sondern als philosophischen Gehalt besitzende Gestalt des Geistes in das absolute Wissen *aufzuheben*. FEUERBACHs anthropologische Reduktion der Religion schließt an diese Interpretation an: die »Wahrheit« der Religion ist der Mensch, der sein Wesen in den Himmel projiziert hat. MARX setzt diese Kritik voraus und betrachtet sie als abgeschlossen.[200] Die Kritik hat ein neues Stadium erreicht. Es geht nicht mehr um die intellektuellen Produkte — das *verkehrte Weltbewußtsein* —, sondern um die Bedingungen, die sie ermöglichen und fördern — die

Gebiet der *Metaphysik* [...] führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, daß *die vorgeblichen Sätze dieses Gebietes gänzlich sinnlos sind*. Damit ist eine radikale Überwindung der Metaphysik erreicht, die von den früheren antimetaphysischen Standpunkten aus noch nicht möglich war.« R. CARNAP: »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, in: *Erkenntnis* 2 (1931/32) 220

197. »Alle Philosophie ist „Sprachkritik"« (WITTGENSTEIN: *Tractatus*, 4.0031)

198. Außer der oben zitierten Literatur zur Ideologiekritik siehe: D. BÖHLER: *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und 'Theorie-Praxis-Vermittlung'*. Frankfurt a. M. 1972; P.CH. LUDZ: *Der Ideologiebegriff des jungen Marx und seine Fortentwicklung im Denken von G. Lukács und K. Mannheim*. Phil. Diss. Berlin 1955; Ders.: *Ideologiebegriff und marxistische Theorie — Ansätze zu einer immanenten Kritik*. Opladen 1976; M. SELIGER: *The Marxist Conception of Ideology*. Cambridge 1977; A. WELLMER: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt a. M. 1969; E. TRIAS: *Teoría de las ideologías*. Barcelona ²1975; A. LEIST: »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«, in: *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlage der Marxschen Theorie*. Hrsg. v. E. ANGEHRN u. G. LOHMANN. Königstein/Ts. 1986, S. 58-79.

199. Vor allem in den Frühschriften ist die Nähe zu FEUERBACHS ›reduktiver‹ Methode sehr groß, auch wenn die Unterschiede immer deutlicher zutage treten. Vgl. dazu G. AMENGUAL: »De la filosofía del derecho a la crítica social. Acerca de la ›Crítica a la filosofía de Estado de Hegel‹ (1843) de Marx«, in: *Sistema* (1989) Nr. 91, S. 107-121. Auch P. RICOEUR hebt diesen Aspekt in seiner Analyse des MARXschen Ideologiebegriffs hervor. Vgl. Ders.: *Ideología y Utopía*. Barcelona 1989, S. 63ff. (Engl. Orig.: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986).

200. »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« K. MARX: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: K. MARX - F. ENGELS: *Werke*. Berlin 1956ff. [Zit.: *MEW*] 1, S. 378.

verkehrte Welt. Die Philosophie muß deshalb in den Dienst der *Aufgabe der Geschichte* treten, die die verkehrte Welt geradezustellen hat: sie muß Kritik des Rechts und der Politik werden. Die Kritik der Religion ist erschöpft und kann nicht weiterführen. Die politische Revolution, indem sie die Bedingungen der Möglichkeit des falschen Bewußtseins abschafft, wird es einfach auflösen.

Zunächst scheint die Ideologiekritik als Kritik der *Ideen*, des falschen Bewußtseins, beendigt zu sein. Wieso dann beschäftigt sich MARX mit der Rechts*philosophie*, statt direkt die Staats- und Rechtsverfassung der Gesellschaft unter die Lupe zu nehmen, sie der *wissenschaftlichen* Kritik zu unterwerfen und die Praxis ihrer Umwälzung daraus abzuleiten?[201] Vorab scheint sich die Auseinandersetzung mit der deutschen *Philosophie* des Rechts und des Staats aus der Eigenart der deutschen Situation, aus ihrer Rückständigkeit zu ergeben. MARX stellt eine Ungleichzeitigkeit zwischen der *deutschen* idealistischen Rechtsphilosophie und den *deutschen* Staatszuständen fest[202] sowie eine Entsprechung zwischen jener und der Wirklichkeit des modernen Staates »jenseits des Rheins«, Entsprechung, deren Möglichkeit wiederum auf die Konstitution dieses vom wirklichen Menschen abstrahierenden modernen Staates zurückzuführen ist.

Die deutsche Ungleichzeitigkeit offenbart in der Tat etwas vom Wesen des modernen Staates selber.[203] Der Zwiespalt zwischen deutschem Gedanken und deutscher Wirklichkeit ist derselbe wie der »der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst«.[204] Hier überschreitet MARX offensichtlich die Grenzen seiner eigenen Argumentation — den deutschen Fall — und begibt sich auf eine allgemeinere Ebene, bei der es um das Verhältnis zwischen modernem Staat und seinem ideologisch-philosophischen Ausdruck überhaupt geht. Die kämpferische Halbherzigkeit und revolutionäre Unfähigkeit der deutschen Bourgeoisie legt ein Defizit offen: sie besitzt nicht den Mut und das Geschick, die eigenen Interessen unter der ›Idee‹ der allgemeinen Interessen der Gesellschaft darzustellen und durchzusetzen. Wo dies jedoch der Bourgeoisie gelungen ist — in Frankreich —, bleibt die Abweichung zwischen der Formulierung der allgemeinen Interessen in der Idee und ihrer wirklichen Einlösung in der Gesellschaft bestehen. Hier scheint ein universales Prinzip im Spiel zu sein, das in *Der Heiligen Familie* folgende Formulierung erreicht:

»Die *„Idee"* blamierte sich immer, soweit sie von dem *„Interesse"* unterschieden war. Andererseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende *„Interesse"*, wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der *„Idee"* oder *„Vorstellung"* weit über seine wirklichen Schranken hinausgeht und sich mit dem *menschlichen* Interesse schlechthin verwechselt. Diese *Illusion* bildet das, was *Fourier* den *Ton* einer jeden Geschichtsepoche nennt. [...] „Verfehlt" ist die Revolution [von 1789] nur für *die* Masse, [...] weil der zahlreichste, der von der Bourgeoisie unterschiedne Teil der Massen in dem Prinzip der Revolution nicht sein *wirkliches* Interesse, nicht *sein eigentümliches* revolutionäres Prinzip, sondern *nur* eine *„Idee"*, also nur einen Gegenstand des momentanen *Enthusiasmus* und einer nur scheinbaren *Erhebung* besaß.«[205]

Ideologiekritik wäre aus dieser Perspektive als immanente Kritik zu verstehen, als

201. MARX ist sich dieses Widerspruchs bewußt: »Die nachfolgende Ausführung — [...] — schließt sich zunächst nicht an das Original, sondern an eine Kopie, an die deutsche Staats- und Rechts-*Philosophie* an, aus keinem anderen Grunde, als weil sie sich an Deutschland anschließt.« *MEW* 1, S. 379.

202. »Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein.« *MEW* 1, S. 383.

203. »..., so drückt der *status quo* des *deutschen Staatswissens* die *Unvollendung des modernen Staats* aus.« *MEW* 1, 385.

204. *MEW* 1, S. 386.

205. F. ENGELS - K. MARX: *Die heilige Familie*, *MEW* 2, S. 85-86.

»Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit«[206]. Philosophie ist mit geschichtlichen Gehalten vollgesogen, auf die sich die Kritik wiederum dialektisch berufen kann, um die Verwirklichung der ›Wahrheit‹ der Philosophie einzuklagen.[207] Kritik ist die kritisch-praktische Inanspruchnahme der Wahrheit der Idee durch das Subjekt, das sie wahrhaft universell verwirklichen will und kann: das Proletariat.[208] Die Emanzipation des Proletariats bedarf deshalb der Idee, des Ausdrucks der universellen Interessen in der Philosophie.[209] Verwirklichung der Philosophie und Aufhebung des Proletariats fallen zusammen.[210] Das bedeutet: 1) Ideologiekritik besitzt wesentlich eine praktisch-politische Komponente: nur das massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende *›Interesse‹* des Proletariats kann das Recht der Ideologiekritik bewahrheiten bzw. es Lügen strafen. 2) Die Kritik kann nicht auf die Philosophie, auf den ideologischen Ausdruck der verkehrten Welt verzichten, als könnte sie unmittelbar die Wirklichkeit analysieren, als hätte sie einen direkten, ideologiefreien Zugang zu ihr (z.B. in der Wissenschaft) und könnte aus dieser Analyse die Verfassung der wahren Welt und den Weg dahin wissenschaftlich ableiten.[211] Auch wenn in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von einer Ideologietheorie noch keine Rede sein kann, entspricht diese Interpretation der Ideologiekritik als ›immanente Kritik‹ durchaus der Position MARX' in dieser wichtigen Frühschrift.[212]

206. TH.W. ADORNO: »Beitrag zur Ideologielehre«, *GS* 8, S. 465.

207. Auch wenn MARX in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* das Wort »Spiegelung« benutzt, um das Philosophie-Zustände-Verhältnis zu beschreiben, kann man hier nicht ohne weiteres von Widerspiegelungstheorie sprechen. Wie man am Beispiel der Religion konstatieren kann, ist Ideologie nicht nur *Ausdruck* der sozialen Verhältnisse, sondern auch *Protestation* gegen sie (*MEW* 1, 378). Nicht eine linear-monokausale, sondern eine dialektische Beziehung zwischen Weltinterpretation und Weltwirklichkeit wird hier vertreten, die erst erlaubt, von Verwirklichung der Philosophie zu sprechen. Andernfalls wäre auch nicht zu erklären, wie die *deutsche Rechtsphilosophie* den *französischen Staatszuständen* entsprechen kann.

208. Die Möglichkeit einer universellen Emanzipation sieht MARX in »der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt [...], einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren« (*MEW* 1, S. 390). Die revolutionäre Rolle des Proletariats ist hier quasi philosophisch abgeleitet. Wir kommen noch darauf zu sprechen.

209. »Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen« (*MEW* 1, 391).

210. »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.« Ebd.

211. Die Gegenüberstellung von *Ideologie* und *Wissenschaft* spielt in den Frühschriften nicht die Rolle, die sie z.B. in *Das Kapital* spielen wird. *Ideologie* ist der Widerpart von *Realität*, die als Praxis verstanden wird. Vgl dazu. P. RICOEUR: *Ideología y Utopía*, a.a.O., S. 49.

212. In einem Brief an RUGE formuliert MARX das in aller Deutlichkeit: »Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält gerade der *politische Staat*, auch wo er von den sozialistischen Forderungen noch nicht bewußterweise erfüllt ist, in allen seinen *modernen* Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehen. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmungen mit seinen realen Voraussetzungen.« (*Brief an Ruge*, September 1843, *MEW* 1, S. 345). Dieses Zitat bestätigt die Meinung WELLMERS, wonach die MARXsche Ideologiekritik »den „Sinn der Geschichte" als ein Produkt der menschlichen Geschichte selber begreift. [...]. Gerade weil dieser Sinn nicht mehr durch eine göttliche Instanz garantiert wird, gerade weil die Menschen als Urheber der Geschichte zugleich die Urheber ihres Sinnes sind, kann dieser Sinn nur als praktische Aufgabe von den Menschen wirklich angeeignet werden. Die Kritik der Ideologie besagt also auch, daß der von den Menschen anerkannte Sinn der Geschichte nur als praktische Aufgabe in seinem wahren Sinn angeeignet werden kann.« Ders.: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, a.a.O., S. 62-63.

Viele Probleme bleiben jedoch offen. Einerseits soll die philosophisch abgeleitete revolutionäre Rolle des Proletariats abgesichert werden. Andererseits hat die Kritik die wirkliche Verfassung der verkehrten Welt offenzulegen und die Gründe für die Entstehung der Ideologien zu erklären. Darüber hinaus soll die Vermittlung beider Momente geleistet sowie das Verhältnis zwischen der kritischen Gesellschaftstheorie und dem Selbst- und Weltbewußtsein des Proletariats reflektiert werden.

Es scheint, daß die Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie MARX zu einer Wende verleitet hat. Er versucht danach nicht mehr die Ungleichzeitigkeit der *deutschen* Ideologie gegenüber den *deutschen* Staatszuständen zu erklären[213], sondern wendet sich der kritischen Analyse des kapitalistischen Systems, d.h. der *politischen Ökonomie* zu.[214] In den Pariser *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) bedeutet dies zwar noch, vom Selbstbewußtsein des kapitalistischen Systems auszugehen, wie es sich in der Nationalökonomie ausdrückt.[215] Die Theorien der Nationalökonomen erweisen sich aber als unzulänglich, um das Faktum der *Entfremdung* — Reduktion des Menschen auf Menschenware, Gegenübertreten des Produkts seiner Arbeit als fremde Macht usw. — zu erklären; sie *verhüllen* es vielmehr. Sie lassen als Naturgesetze gelten, was Produkt bestimmter historischer Produktionsverhältnisse ist.[216] Aber in der Konfrontation mit dem Faktum der Entfremdung enthüllen sich die von der Nationalökonomie naturalisierten Gesetze als deren *Ausdruck*, als »Gesetze der entfremdeten Arbeit« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 520). So ergibt sich eine Korrespondenz bzw. ›Wechselwirkung‹ zwischen Entfremdung und Privateigentum als Form, in der die Produktionsverhältnisse reguliert werden. Von diesem neu gewonnenen Zugang zur Wirklichkeit aus kann man dann die nationalökonomischen Kategorien — Kapital, Geld, Konkurrenz usw. — als »bestimmten und entwickelten Ausdruck dieser ersten Grundlage wiederfinden« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 521). Die Gesetze der Nationalökonomie sind zugleich *Ausdruck* und *Verhüllung* des Faktums der *Entfremdung*. Beide Momente machen die Ideologie als verkehrte Projektion der Wirklichkeit aus.

Da die Nationalökonomie die Arbeit als das Wesen des Reichtums erkennt und der Grundrententheorie als *Ausdruck* des Feudaleigentums den Todesstoß gibt, kann man sie als »Produkt der modernen Industrie« betrachten (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 530). Dadurch bestimmt MARX das Verhältnis der Nationalökonomie zur Gesellschaftsverfassung. Die Wissenschaft entwickelt sich nach seiner Sicht immer konsequenter und wahrer, je entwickelter und widerspruchsvoller die zerrissene Wirklichkeit der Industrie vor Augen

213. In *Der Deutschen Ideologie* wird sogar noch vom »Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit« die Rede sein. *MEW* 3, 20.

214. Die Umorientierung in dieser Richtung beschreibt MARX selbst im Vorwort in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* so: »Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" erschien. Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen „bürgerliche Gesellschaft" zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei« *MEW* 13, S. 8.

215. »Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert«. *MEW*. Ergänzungsband, 1. Teil, S. 510.

216. »*Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter* (der Arbeit) *und der Produktion betrachtet.*« (A.a.O., S. 512). Dagegen sagt MARX: »Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu andern, von ihm unterschiednen Menschen gibt.« (A.a.O., S. 519).

tritt; »so *entspricht* der Widerspruch der Wirklichkeit vollständig dem widerspruchsvollen Wesen, das sie [Nationalökonomen, Verf.] als Prinzip erkannt haben.«[217] Theoretische Entwicklung und Entwicklungsgang der Menschheit scheinen parallel zu laufen.

Was ist aber mit der theoretischen Wahrnehmung des Faktums ›Entfremdung‹, also mit dem Status seiner eigenen Theorie? Ist sie von der innerwissenschaftlichen Entwicklung, von der empirischen Wahrnehmungsfähigkeit der Wissenschaft zu erwarten?[218] Oder hängt sie von der Gebundenheit der Theorie an einer objektiven Interessenlage ab?[219] Ist die objektive Interessenlage nur empirisch konstatierbar oder kann man sich geschichtsphilosophisch absichern? Der Nationalökonom orientiert sich an den *Erscheinungen* ›Teilung der Arbeit‹ und ›Austausch‹, die auf dem Privateigentum beruhen. Bei ihnen pocht er »auf die Gesellschaftlichkeit seiner Wissenschaft« und spricht »den Widerspruch seiner Wissenschaft, die Begründung der Gesellschaft durch das ungesellschaftliche Sonderinteresse in einem Atemzug bewußtlos« aus (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 562).

Das Privateigentum als entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs zwischen Arbeit und Kapital ist jedoch ein Verhältnis, das zur Auflösung treibt, zur Aufhebung der Selbstentfremdung im Kommunismus: er ist der *Ausdruck* dieser Auflösung (vgl. *MEW* Erg.-Bd. 1, S. 533-534). Im Kommunismus bahnt sich nicht nur die Aufhebung des Widerspruchs, sondern auch das *Begreifen* des Widerspruchs der Arbeit und des Kapitals in Privateigentum einen Weg. Am Anfang ist dieses Bewußtsein mangelhaft. Der Kommunismus in seiner vollendeten Gestalt ist jedoch »das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung. Die ganze Bewegung der Geschichte ist daher, wie sein *wirklicher* Zeugungsakt — der Geburtsakt seines empirischen Daseins — so auch für sein denkendes Bewußtsein die *begriffne* und *gewußte* Bewegung seines Werdens, [...]« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 536). Die Bewegung der Geschichte bietet in dieser Perspektive sowohl die empirische wie die theoretische Basis der revolutionären Bewegung. Das Verhältnis von beiden Seiten sieht so aus:

»Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondre* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, *ist daher die positive* Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d. h. *gesellschaftliches* Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet des *Bewußtseins* des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens*, — ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten.« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 537)

Wichtig in diesem Text ist u. a., daß Wissenschaft wie Religion, Kunst usw. als besondere Weisen der Produktion gesehen werden. Die *wissenschaftliche* Tätigkeit ist eine *gesellschaftliche* und von daher eine Form des *Gattungsbewußtseins*, mit dem der Mensch sein *reelles Gesellschaftsleben* bestätigt und wiederholt. »Denken und Sein sind also zwar *unterschieden*, aber zugleich in *Einheit* miteinander« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 539). Die Wissenschaft ist im Entwicklungsprozeß der Gesellschaft eingeschlossen, der Entfremdung nicht entzogen. Erst durch die Industrie — wenn auch noch in entfremdeter Gestalt — öffnet sich die Möglichkeit, daß die »Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielleicht idealistische Richtung« verliert und »die Basis der *menschlichen* Wissenschaft«

217. A.a.O., S. 531 (Hervorhebung des Verf.).

218. In der Vorrede der Manuskripte behauptet MARX, daß seine Resultate »durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind.« A.a.O., S. 467.

219. Auch in der Vorrede sagt MARX, daß er »außer französischen und englichen Sozialisten auch deutsche sozialistische Arbeiten benutzt« hat. A.a.O., S. 468.

wird (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 543). Die Aufhebung der Entfremdung, die die »wahre Resurrektion der Natur« (*MEW* Erg.-Bd. 1,, S. 538), die Versöhnung zwischen Naturalismus und Humanismus bedeutet, offenbart die Geschichte als wirklichen »Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschen« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 544) und ermöglicht die Einheit von Naturwissenschaft und Wissenschaft des Menschen, auch die Überwindung der Nationalökonomie.

MARX setzt in seiner Argumentation eine Geschichtslogik voraus: die als Selbsterzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit verstandene Weltgeschichte führt durch Entfremdung *notwendig* zur Emanzipation und Wiedergewinnung.[220] Die revolutionäre Emanzipation des Menschen durch das Proletariat wird nicht nur als *praktische* Notwendigkeit, die durch bestimmte geschichtliche Prozesse objektiv-möglich geworden ist — d. h.: die Bedingungen ihrer Möglichkeit und deren theoretischen Erfassung sind historisch gezeitigt —, sondern als *theoretische* Notwendigkeit gedacht:

»Die Geschichte wird sie [die kommunistische Aktion, Verf.] bringen und jene Bewegung, die wir *in Gedanken* schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen. Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, daß wir von vornherein sowohl von der Beschränktheit als dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie überbietendes Bewußtsein erworben haben.«[221]

Worauf sich die weltgeschichtliche Vorstellung MARX' stützt, wird in seiner *Kritik der Hegelschen Dialektik* der *Pariser Manuskripte* klar.[222] Das Große an der HEGELschen Phänomenologie sieht er darin, »daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 574). Während HEGEL aber das menschliche Wesen als Sebstbewußtsein und die Dingheit als entäußertes Selbstbewußtsein auffaßt und so die Aufhebung der Entäußerung durch die Bewegung des Geistes auf Aufhebung der Gegenständlichkeit hinauslaufen läßt, geht MARX von »wirklichen, leiblichen, auf der festen wohlgerundeten Erde stehenden, alle Naturkräfte aus- und einatmenden« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 577) Menschen als gegenständlichen Naturwesen aus, so daß die Aufhebung nur durch Aneignung des gegenständlichen Wesens, durch Aufhebung seiner Entfremdung zu verwirklichen ist.

In der Tat ist die HEGELsche *Aufhebung* nicht die Negation des in der Entäußerung verlorenen Wesens, also nicht Negation des Scheinwesens zur Wiedergewinnung des

220. Vgl. A.a.O., S. 546. P. FURTH hat dies eine »Entfremdungstheorie mit eingebauter Aufhebungsautomatik« genannt. Ders.: *Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nachtotalitär*. Frankfurt a. M. 1991, S. 45.

221. (Sic!) *MEW*, Erg.-Bd., 1. T., a.a.O., S. 553. Wie A. WELLMER gezeigt hat, will MARX nicht »das Proletariat zum blinden Vollstrecker einer nur dem Philosophen schon bekannten geschichtlichen Notwendigkeit« machen. A. WELLMER: A.a.O., S. 58. In der *Deutschen Ideologie* gesteht MARX, »daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann« *MEW* 3, 70. Die historische Notwendigkeit braucht den Bildungsprozeß des revolutionären Bewußtseins, um zu sich selbst zu kommen. Trotzdem steckt im MARXschen Vertrauen auf das unbedingte Gelingen der Revolution »ein Rest von geschichts-spekulativem Objektivimus« HEGELscher Prägung (WELLMER, a.a.O., S. 60).

222. Vgl. dazu die Analyse der MARXschen Kategorien ›Arbeit‹, ›Entäußerung‹, ›Vergegenständlichung‹ und ›Entfremdung‹ im Zusammenhang mit der Philosophie HEGELS von E.M. LANGE: *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der ›Kritik der Politischen Ökonomie‹ von Karl Marx*. Frankfurt a. M./u. a. 1980. S. 9ff.

wahren Wesens, sondern Bestätigung des Scheinwesens, weil Verneinung des gegenständlichen Wesens durch seine *aufhebende* Verwandlung in das Subjekt.[223] Trotzdem glaubt MARX sich die »positiven Momente der HEGELschen Dialektik« unter der neuen Perspektive aneignen zu können, indem er die formelle und abstrakte Fassung der Bewegung von Entäußerung und Wiedergewinnung durch eine gegenständlich-konkrete Fassung der Bewegung der Geschichte als »wahrer Naturgeschichte des Menschen« ersetzt (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 579). In der Tat stattet MARX jedoch die Naturgeschichte des Menschen mit der unwiderstehlichen Logik des absoluten Geistes aus, die es ihm erst ermöglicht, eine *theoretische Notwendigkeit* der Emanzipation als praktisch-politischer Aufhebung der realen Entfremdung im kapitalistischen System zu denken.[224] In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) begründet eine spekulative Geschichtsphilosophie die Möglichkeit der Enthüllung der Ideologie. Dieser Logik wird die Beweislast der theoretisch-praktischen Aufhebung des kapitalistischen Systems und seines ideologischen Ausdrucks angekreidet, auch wenn beide — theoretische Erfassung und Aufhebung — durch die Konstitution eines revolutionären Subjekts vermittelt sind.

Von dieser spekulativen Geschichtsauffassung sich entfernend, neigt MARX immer mehr dazu, von der Möglichkeit einer empirischen Erklärung der materiellen Verfassung der Gesellschaft und des Verhältnisses zwischen Basis und Überbau auszugehen, wie man in *Die deutsche Ideologie* feststellen kann:

»Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen.«[225]

Politische, religiöse, kulturelle Institutionen und Produktionen sind ideologische ›Reflexe‹, ›Echos‹, ›notwendige Sublimate‹ des Lebensprozesses, die man aber als ›Nebelbildungen‹ betrachten muß, die die Wirklichkeit ›umgedreht‹ darstellen. Sowohl der wirkliche Lebensprozeß als auch die Notwendigkeit der ideologischen Produktionen — d. h., daß sie *notwendige* Reflexe und daß sie *notwendig* ideologische, die Realität wie in einer Camara obscura umdrehende, verfälschende Produktionen sind — ist *empirisch konstatierbar*. Der Reflex-Charakter des Überbaus scheint jede auch nur relative Autonomie der geistlichen Produkte unmöglich zu machen. Sie verlieren ihre Relevanz selbst als Vermittlung der Analyse der Gesellschaft, die jetzt der »wirkliche[n], positive[n] Wissenschaft« (*MEW* 3, S. 27) anvertraut wird. MARX distanziert sich wohl von den »abstrakten Empirikern« und sucht eine Wissenschaft, die sich der das historische Material ordnenden Abstraktionen bedient. Diese Abstraktionen werden der Ideologie gegenübergestellt. Es scheint jedoch, daß MARX doch einen direkten, ideologiefreien Zugang zur Wirklichkeit zu besitzen glaubt, der ihm erlaubt, die Geschichte, so wie sie ist, als Prozeß der materiellen Reproduktion des Lebens darzustellen, dessen Derivat das Bewußtsein ist.

Dagegen kritisiert MARX in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* die Theorien, die vom Realen und Konkreten auszugehen glauben. Dieses Konkrete erweist sich bei näherer Betrachtung als Abstraktion, d.h. als »chaotische Vorstellung des Ganzen«

223. »In der *Wirklichkeit* bleiben Privatrecht, Moral, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat etc. bestehn, nur sind sie zu *Momenten* geworden, [...] *Momente der Bewegung*.« (*MEW* Erg.-Bd. 1, S. 582).

224. »Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was* es *ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet.« *Die Heilige Familie* (*MEW* 2, 38)

225. *Die deutsche Ideologie*, *MEW* 3, S. 25.

(*MEW* 13, S. 631). Durch *analytisches* Verfahren muß man zu »dünnere[n] Abstrakta«, zu »einfachsten Bestimmungen« gelangen. Was dem Denken dann als Resultat eines Denkprozesses erscheint: das Konkrete als Zusammenfassung vieler Bestimmungen, als Einheit des Mannigfaltigen, als *konkrete Totalität*, ist in der Tat der *wirkliche* Ausgangspunkt der Anschauung. Der Gang vom Abstrakten zum Konkreten ist keine Produktion des Konkreten im Denken, sondern die Form, in der dieses sich das Konkrete aneignet. Hier zeichnet sich der Unterschied zu HEGEL ab, an dessen Ausführungen über Analyse und Synthese in der *Wissenschaft der Logik* bzw. in der *Enzyklopädie* MARX bei seiner Reflexion über die Methode der politischen Ökonomie anknüpft.[226]

Die konkrete Totalität ist eine »Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffe« (*MEW* 13, S. 632). Der wirkliche Gang des historischen Prozesses steigt dagegen vom Einfachsten zum Kombinierten auf. So setzt die Existenz der abstrakten Kategorien eine entwickelte Totalität voraus. Die allgemeinsten Abstraktionen entstehen »überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung«.[227] Diese ›dialektische‹ Methode erlaubt, unter den Abstraktionen, deren die moderne Ökonomie sich bedient, eine bestimmte, historisch entstandene Gesellschaftsform aufzudecken.[228] Die Kritik der bürgerlichen Ökonomie setzt die in den realen und kategorialen Abstraktionen erstarrte und verdeckte historische Entwicklung wieder frei. Dies erlaubt wiederum, die konkrete bürgerliche Gesellschaftsform nicht als Naturform zu verkennen, sondern als eine auf einer bestimmten Produktionsform beruhende Gesellschaftsform wissenschaftlich zu durchschauen. Die wissenschaftliche Analyse (*Forschung*) deckt die Dynamik des historischen Prozesses auf und erlaubt dann, die »wirkliche Bewegung entsprechend« *darzustellen*.[229] So spiegelt die Darstellung als »rationelle Gestalt« der Dialektik das Leben des Stoffs ideell wider und deckt die Negation, den notwendigen Untergang des Systems in ihm selbst auf. Theorie erweist sich als Moment eines ›historisch-praktischen‹ Prozesses.[230]

Was die Ideologie betrifft, leitet MARX die Bewußtsein bedingenden Interessen durch eine Rekonstruktion der Geschichte aus der *Teilung der Arbeit* und dem *Privateigentum* ab. Diese beiden historischen Fakta führen zur Verwandlung der Tätigkeit der Menschen in eine fremde, ihnen gegenübertretende Macht und zur Teilung der Menschen in der um die Durchsetzung der eigenen Interessen kämpfenden Klassen. Die Ideologie bestätigt die

226. Vgl. W. RÖD: *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. 2., völlig neubearb. Aufl. München 1986, S. 213ff. RÖD konstatiert, daß nicht mehr die *Phänomenologie* maßgebend für die MARXsche Methode ist, was m.E. parallel zur Verwissenschaftlichung der Kritik zu interpretieren wäre.

227. *MEW* 13, S. 635. E.W. ILJENKOW kommentiert: »Man kann auch sagen, daß das Aufsteigen vom Konkreten zum Abstrakten auf der einen Seite und das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten auf der anderen zwei Formen sind, die sich beim theoretischen Aneignungsprozeß der Welt im „abstrakten Denken" wechselseitig implizieren. Eine jede realisiert sich nur vermittels ihres Gegenteils, in der Einheit mit ihm.« Ders.: »Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im ›Kapital‹ von Marx«, in: A. SCHMIDT (Hg.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt a. M. 1972, S. 89-90.

228. »Die einfachste Abstraktion [die Kategorie Arbeit, Verf.] also, welche die moderne Ökonomie an die Spitze stellt und die eine uralte und für alle Gesellschaftsformen gültige Beziehung ausdrückt, erscheint doch nur in dieser Abstraktion praktisch wahr als Kategorie der modernsten Gesellschaft. [...] Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit — eben wegen ihrer Abstraktion — für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebensosehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen.« *MEW* 13, S. 635-636.

229. *Das Kapital* I, *MEW* 23, S. 27.

230. Wir verweisen hier auf die bekannten Arbeiten, die die Darstellungsmethode bei MARX und ihre Beziehung zu HEGELS Dialektik erläutern: J. ZELENÝ: *Die Wissenschaftslogik und »Das Kapital«*, Frankfurt a.M./Wien 1968; H.F. FULDA: »Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode (im „Kapital" von Marx)«, in: *Hegel-Jahrbuch 1974*, hg. v. W.R. BEYER, Köln 1975, S. 204-210; M. THEUNISSEN: »Krise der Macht — Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs«, in: A.a.O., S. 318-329.

fremde Macht in ihrer naturwüchsigen Erscheinungsform und präsentiert die Interessen der herrschenden Klasse als allgemeines Interesse. Die Kritik der politischen Ökonomie hat dagegen die ›naturwüchsigen‹ Eigenschaften des Kapitals als historisch durch die Produktionverhältnisse zustandegekommene zu entlarven. Das ist ihr möglich, weil sie das soziale Bewußtsein der neuen revolutionären Klasse theoretisch zum Ausdruck bringt und diese neue Klasse — laut Geschichtskonstruktion — die alle Klassen und deren partikulären Interessen abschaffende Klasse ist. Die objektiven Bedingungen der theoretischen wie der praktischen Möglichkeit der Kritik werden durch den objektiv-ökonomischen Geschichtsprozeß geschaffen. Historischer Materialismus und Kritik der politischen Ökonomie begründen sich gegenseitig. Der hermeneutische Kreis ist perfekt.

Aus der bis hier dargelegten theoretischen Entwicklung MARXens kann dieser Kreis jedoch entweder praktisch-hypothetisch oder theoretisch-wissenschaftlich interpretiert werden. Für beide Interpretationen findet man Anhaltspunkte in den Schriften von MARX.

1. Man kann die Geschichtskonstruktion als Interpretation verstehen, die sich an empirischen Befunden orientiert und mit Abstraktionen operiert, ohne in eine metaphysische Geschichtsphilosophie zu entarten.[231] Konstruktion und Empirie dienen der Konfrontation der durch den historischen Prozeß gezeitigten Möglichkeiten eines ›wahren Lebens‹ und der bei weitem darunter bleibenden, die Massen um ihre eigenen Rechte betrügenden Gesellschaftsorganisation. Die historische Gesellschaftstheorie als Ideologiekritik versteht sich als Beitrag zur Liquidation des die Herrschaft stabilisierenden, gesellschaftlich notwendig falschen Bewußtseins und zur Begründung einer emanzipatorischen Praxis, durch die sich ihre enthüllende und begründende Wahrheit letztendlich bewähren kann.

Die Gebundenheit der kritischen Theorie an die emanzipatorischen Interessen und an das Selbstbewußtsein des Proletariats wäre so nicht ein für allemal vorgegeben, sondern der ständigen Überprüfung unterzogen und durch ihre emanzipatorischen Leistungen zu bewahrheiten. Kritik der politischen Ökonomie, indem sie durch die Arbeitswerttheorie die Ausbeutung des Proletariats und den Klassenantagonismus unter dem Mantel der auf dem Privateigentum und Marktmechanismus basierenden abstrakten Freiheit aufdeckt, identifiziert zugleich das historische Subjekt, dessen objektives Interesse mit der *praktischen* Notwendigkeit der Überwindung der bestehenden ökonomischen Ordnung koinzidiert. Kritik bleibt hier gebunden an die utopischen Potentialen der ideologischen, weil abstrakten Freiheitsbehauptung und an die Offenlegung der dem System immanenten, materiellen Voraussetzungen zur praktischen Verwirklichung der Kritik. Das Ziel der geschichtlichen Bewegung wird mehr utopisch-praktisch formuliert und nicht so sehr wissenschaftlich-theoretisch bewiesen. Ideologiekritik läßt sich rein theoretisch nicht absichern.

2. Man kann die theoretische Geschichtsrekonstruktion der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen aber auch — und dafür fehlt es nicht an Belegen — als »wissenschaftliche« Wiedergabe eines quasi mit naturhafter Notwendigkeit verlaufenden Prozesses auslegen.[232] Der technische Fortschritt und seine immanente Logik ist die treibende Kraft, die die zu ihr disfunktionell agierenden gesellschaftlichen Strukturen und

231. Dafür bietet MARX Anhaltspunkte selbst in der *Deutschen Ideologie*. An die Stelle der Philosophie kann »höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können.« *MEW* 3, S. 27.

232. »[...] die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation.« *MEW* 23, S. 791.

deren ideologischen Legitimationen beseitigt. So garantiert die Logik des kapitalistischen Produktionssystems das Erreichen des Zieles: des Reiches der Freiheit.[233] Wie WELLMER gesehen hat, wird »die Errichtung des Reiches der Freiheit so in das gleiche Kontinuum historischer Notwendigkeit zurückversetzt, in dem sich für Marx die „Vorgeschichte" der menschlichen Gattung bewegt hatte.«[234] Die Entwicklung der Produktivkräfte spielt die entscheidende Rolle. Sie ruft jedes Mal den Aufstieg einer neuen Klasse sowie ihr Selbst- und Weltverständnis hervor. Das dialektische Verhältnis zwischen den Produktivkräften und den Verkehrsformen trägt die geschichtliche Dynamik. Zunächst entsprechen die Verkehrsformen den Produktivkräften. Da die Entwicklung der Produktivkräfte aber weitergeht, werden die Verkehrsformen zu deren Fessel, so daß die genannte Entwicklung selbst nach deren Ersetzung verlangt. Aufstieg und konfliktreiche Durchsetzung einer neuen Klasse fällt mit der Einführung einer neuen, der Entwicklung der Produktivkräfte geeigneteren Verkehrsform zusammen.[235] Es sei hier erlaubt, einen längeren Text aus dem Vorwort in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* wegen seiner Aussagekraft und seines zusammenfassenden Charakters wiederzugeben.

»In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, *naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden* Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. [...] Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses [...]. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.«[236]

233. »Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus den jetzt bestehenden Voraussetzungen.« A.a.O., S. 35.

234. A. WELLMER: A.a.O., S. 75.

235. »Alle Kollisionen der Geschichte haben also nach unsrer Auffasung ihren Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der Verkehrsform.« *MEW* 23, S. 73.

236. *MEW* 13, S. 8-9. (unsere Hervorhebung). Diese Beschreibung ähnelt einem kybernetischen System. Die Gesellschaft ist ein geschlossenes, dynamisches und autoreguliertes System, das konstant sich entwickelt, seine eigene Negation hervorruft, bis sich der qualitative Sprung produziert und die Negation um sich herum eine neue Reorganisierung des ganzen Systems schafft: eine neue Produktionsform mit entsprechender politischer und kultureller Institutionalisierung. Vgl. E. LAMO DE ESPINOSA: *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Francfort*. Madrid 1981, S. 73.

Das *Selbstbewußtsein der revolutionären Klasse*, das sich in der Ausfechtung der Konflikte mit der kapitalistischen Ordnung bildet, und die *wissenschaftliche Konstatierung* der den Entwicklungsprozeß bestimmenden Umwälzungen der ökonomischen Basis scheinen völlig getrennt und voneinander autonom zu sein. Die revolutionäre Klasse verhält sich in der Erfüllung ihrer historischen Mission so — muß sich so verhalten —, wie es schon dem kritischen Gesellschaftstheoretiker durch naturwissenschaftliches Konstatieren bekannt ist.

Die Möglichkeit einer naturwissenschaftlichen Konstatierung der Veränderung der ökonomischen Grundlage bedeutet, daß die Ökonomie nicht nur den *Schein* von Naturgesetzen besitzt, sondern daß sie *naturhaft ist*. Den Produzenten — sagt MARX — »erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, *was sie sind*, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.«[237] Der Fetischcharakter der Ware ist ein realer und kein Bewußtseinsprodukt. Wo die Warenproduktion herrscht, nehmen die Verhältnisse unter den Menschen die Form der Verhältnisse unter Sachen real an.[238] Die naturhaften Verhältnisse kann man jedoch nicht als naturhaft im Sinne der ersten Natur betrachten, sondern als Verhältnisse, die durch Verdinglichung ihren sozialen Charakter verdecken. Die Gesellschaftsgesetze sind der freien Entscheidung der sozialen Agenten abhandengekommen und entsprechen den von ihnen unabhängigen, verdinglichten sozialen Verhältnissen[239], die aber historisch-gesellschaftlich entstanden sind. Sie sind nicht naturhaft, aber funktionieren real als solche. Sie sind quasi-naturhaft.[240] Dies erlaubt die zunächst widersprüchlich anmutende Rede vom sozialen Determinismus, der aber historisch-gesellschaftlich produziert ist.

Die politische Ökonomie ist Ideologie, weil sie diese unmittelbare Naturhaftigkeit des Systems einfach reproduziert. Diese Form von Wissenschaft »beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses« (*MEW* 23, 89) Als Widerspiegelung der mit der Festigkeit von Naturformen geltenden Produktions- und Austauschformen sind die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie »gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion« (*MEW* 23, S. 90). Der Weg der wahren Wissenschaft bleibt aber nicht an der Erscheinungsform hängen, sondern geht von der bestehenden Objektivität zur historisch-gesellschaftlichen Konstruktion dieser Objektivität, zum widersprüchlichen Wesen über. Dieser Weg führt wiederum zur Erscheinung zurück, um ihren Verdinglichungscharakter und das sozial notwendige, falsche

237. *Das Kapital* I, *MEW*, 23, S. 87 (Hervorhebung des Verf.).

238. Vgl. N. GERAS: »Marx and the Critique of Political Economy«, in: R. BLACKBURN (Hg.): *Ideology in Social Science*. Fontana/Collins 1972, S. 293.

239. »Der Austausch als vermittelt durch den Tauschwert und das Geld setzt allerdings die allseitige Abhängigkeit der Produzenten voneinander voraus, aber zugleich die völlige Isolierung ihrer Privatinteressen und eine Teilung der gesellschaftlichen Arbeit, deren Einheit und wechselseitige Ergänzung gleichsam als ein Naturverhältnis außer den Individuen, unabhängig von ihnen existiert. [...] Die Individuen sind unter die gesellschaftliche Produktion subsumiert, die als ein Verhängnis außer ihnen existiert.« K. MARX: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, S. 76.

240. Distribution und Tausch bekommen dagegen den Schein der Freiheit. Die kontraktuellen Verhältnisse erscheinen als ledig jeden Zwangs, während sie in der Tat sozial notwendige Verhältnisse sind. »Auf dieser Erscheinungsform [des Arbeitslohns, Verf.], die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und gerade sein Gegenteil zeigt, beruhn alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.« *Das Kapital* I, *MEW* 23, 562. Der Schein der Freiheit ist Kehrseite des Scheins der Naturhaftigkeit der sozialen Produktionsformen. Vgl. dazu E. LAMO DE ESPINOSA: A.a.O., S. 63ff.

Bewußtsein zu erklären.[241] Es gibt also eine doppelte Nicht-Entsprechung zwischen oberflächlichem Schein und Wesen und zwischen dem an der Oberfläche des Systems bleibenden Bewußtsein und der wissenschaftlichen Erkenntnis dieses Systems. MARX bearbeitet sein begriffliches Instrumentarium, das ihm die Oberfläche der sichtbaren, konkreten Tatsachen unter Verzicht auf den ideologischen Diskurs zu durchbohren erlaubt, ausgehend von den Schwierigkeiten, die der ›wissenschaftlichen‹ Tradition vor ihm — der Nationalökonomie — anhaften.[242] Innerwissenschaftliche Fragestellung verleitet MARX dazu, seine *Hypothese* der Mehrwerttheorie durch die Unterscheidung zwischen Arbeit und Arbeitskraft zu postulieren. Diese Hypothese ermöglicht, das kapitalistische System zu begreifen, das in der Tat, wenn man sich an die »konkreten Tatsachen« oder an die bisherigen wissenschaftlichen Theorien der Nationalökonomen hält, unbegreiflich bleibt.[243]

Aus dieser Perspektive ist die wissenschaftlich-technische Entwicklung der Produktivkräfte und ihr Widerspruch zu den Produktionsverhältnissen zu erklären, welche die periodischen Krisen und letztendlich den Untergang des Kapitalismus verursachen. »Die Prämissen seiner Geschichtskonstruktion nötigen Marx offenbar, den intendierten „Rationalisierungsprozeß" der Gesellschaft mit dem unter kapitalistischen Produktionsbedingungen tatsächlich stattfindenden Rationalisierungsprozeß in einem Kontinuum zu denken; und zwar in dem historischen Kontinuum einer fortwährenden Steigerung der Produktivität der Arbeit, in welchem die Lösung der kapitalistischen Systemprobleme als ebenso zwangsläufig erscheint wie die Lösung aller vergangenen Systemprobleme, und in welchem der qualitative Unterschied zwischen den zwei Weisen der Rationalisierung allenfalls dadurch in Erscheinung treten kann, daß im Sozialismus der gesellschaftliche Reproduktionsprozeß als ganzer — mit Hilfe der jetzt etablierten Wissenschaft von der Gesellschaft — unter Kontrolle gebracht werden kann.«[244]

Das aus dem Reich der Notwendigkeit geborene Reich der Freiheit verlängert die jenem Reich eigene Dynamik von wissenschaftlich-technischer *Unterwerfung* der Natur.[245]

241. Vgl. E.M. UREÑA: *Karl Marx economista. Lo que Marx realmente quiso decir*. Madrid 1977, S. 185-196.

242. »Es ist einer der Grundmängel der klassischen politischen Ökonomie, daß es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware und spezieller des Warenwerts die Form des Werts, die ihn eben zum Tauschwert macht, herauszufinden. Grade in ihren besten Repräsentanten, wie A. Smith und Ricardo, behandelt sie die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges oder der Natur der Ware selbst Äußerliches. Der Grund ist nicht allein, daß die Analyse der Wertgröße ihre Aufmerksamkeit ganz absorbiert. Er liegt tiefer. Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakte, aber auch allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise, die hierdurch als eine besondere Art gesellschaftlicher Produktion und damit zugleich historisch charakterisiert wird. Versieht man sie daher für die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion, so übersieht man notwendig auch das Spezifische der Wertform, also der Warenform, weiter entwickelt der Geldform, Kapitalform usw.« *Das Kapital* I, *MEW* 23, S. 95, Anm. 32.

243. Vgl. den Brief an KUGELMANN, 11.7.1868, *MEW*, 32, 552. Über die zentrale Bedeutung und die Schlüsselrolle der Werttheorie stimmen wir mit BACKHAUS überein. »Die Wertform-Analyse ist in dreifacher Hinsicht für die Marxsche Theorie der Gesellschaft bedeutsam: sie ist die Nahtstelle von Soziologie und Wirtschaftstheorie; sie inauguriert die Marxsche Ideologiekritik und eine spezifische Geldtheorie, die den Primat der Produktionssphäre gegenüber der Zirkulationssphäre und somit der Produktionsverhältnisse gegenüber dem "Überbau" begründet.« H.-G. BACKHAUS: »Zur Dialektik der Wertform«, in: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Hrsg. v. A. SCHMIDT. Frankfurt a. M. ^{4}1972, S. 146-147.

244. A. WELLMER: A.a.O., S. 117.

245. »Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.« *Das Kapital* III, *MEW* 25, 828. Vgl. dazu A. SCHMIDT: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. ^{3}1978, S. 138ff.

Nur auf dieser Basis und als Freizeit läßt sich dann Freiheit verstehen. Man merkt, daß die Assoziierung der Produzenten auf technokratische, durch Expertentum wissenschaftlich geregelte Organisation verkürzt werden kann. Das entspricht sicherlich nicht der Intention MARX', wurde aber nicht ohne Grund aus seinen Ausführungen abgeleitet, da das in der Praxis sich bildende revolutionäre Klassenbewußtsein und die wissenschaftliche Erklärung des Systems in der Gesellschaftstheorie sich nicht mehr gegenseitig benötigen.

Man kann aber auch eine praktisch-hypothetische Gesellschaftstheorie geltend machen, die sich mit dem Selbstbewußtsein der an der Umwälzung des Bestehenden interessierten sozialen Gruppen in kritisch-dialektischem Verhältnis versteht und bestrebt ist, das Verlorene, die geschichts-gesellschaftliche Substanz des Bestehenden offenzulegen und die Menschen sich als Subjekte der Geschichte entdecken zu lassen; dies wäre nur als praktisches Selbstbewußtsein möglich, dessen Moment eine Gesellschaftstheorie selbst ist, die in demselben Maße, wie die Verdinglichung überwunden wird, auch das zu ihr als deren Ausdruck gemäße Erklärungsmodell durch immanente Kritik überwindet. Dieses Verständnis von kritischer Theorie versuchen die neomarxistischen Ansätze der 20er und 30er Jahre in polemischer Absicht gegen eine Verwissenschaftlichung des Marxismus in der II. Internationale geltend zu machen.

NIETZSCHE: die konsequenteste Ideologiekritik?

In den bisherigen Ausführungen haben wir versucht, die Schwierigkeiten der Ideologiekritik aufzuzeigen. Indem sie die Ideologie als (Selbst-)Täuschung *theoretisch* zu entlarven bestrebt ist, unter dem Schein allgemeiner Gültigkeit der Wahrheit bzw. An-sich-Existenz des Guten ihre Interessengebundenheit aufdeckt, bleibt sie ein Bewußtseinsprodukt, das über ihre eigene Interessenlosigkeit bzw. ihre allgemeine Gültigkeit der von ihr zum Ausdruck gebrachten Interessen Rechenschaft abzulegen hat. Kritik der Religion und des Dogmatismus in der historischen Aufklärung läuft parallel zu den Bemühungen um eine Sicherung der Fundamente der Erkenntnis als »Spiegel der Natur«[246], die unter dem unumgänglichen Verdacht stehen, *dogmatisch* einen positivistischen Begriff von Vernunft vorzugeben und jede Kritik vor diesem Begriff abdanken zu lassen.

Dieser verkappt dogmatischen Tendenz zum Trotz ist der Aufklärung jedoch eine Selbstvergewisserung ihres Vernunftbegriffs durch ihr eigenes Kritikprojekt aufgezwungen worden, so daß eine Reihe von reflexiven Metakritiken erfolgt ist, die diesen Positivismus der Vernunft zu überwinden suchen[247]. Wie man zu unterscheiden hat zwischen jenen Selbstreflexionen, die der Aufklärung verpflichtet bleiben und sich als legitime Erben und Fortsetzungen der Aufklärung präsentieren dürfen, und denjenigen, die als Gegenaufklärung zu bezeichnen wären, ist nicht unumstritten. Als umstrittenster Fall zählt ohne Zweifel NIETZSCHE. Ist er der Repräsentant par excellence der Gegenaufklärung, der das Programm der Moderne toto coelo aufgibt[248], oder handelt es sich bei ihm um eine

246. Vgl. die philosophiegeschichtlichen Erläuterungen R. RORTYs zur erkenntnistheoretischen Spiegel-Metapher in: Ders.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton 1979

247. Von »Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida« sieht J. HABERMAS im Diskurs der Moderne eine unveränderte Anklage erhoben, die gegen eine »im Prinzip der Subjektivität gründende Vernunft gerichtet« ist; »und sie lautet dahin, daß diese Vernunft alle unkaschierten Formen der Unterdrückung und Ausbeutung, der Entwürdigung und Entfremdung nur denunziert und unterminiert, um an deren Stelle die unangreifbarere Herrschaft der Rationalität selber einzusetzen. [...] Alle Parteien sind sich einig: *diese* gläserne Fassade soll zersplittern. Allerdings unterscheiden sie sich in den Strategien, die sie wählen, um den Positivismus der Vernunft zu überwinden.« Ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1988, S. 70-71.

248. Es ginge ihm nach den Vertretern dieser Auffassung nicht um eine »erneute Revision des Vernunftbegriffs« durch immanente Kritik der Dialektik der Aufklärung, sondern um Anwendung dieser Denkfigur auf die historische Aufklärung mit dem Ziel, »die Vernunfthülse der Moderne als solche aufzusprengen.« (J. HABERMAS: A.a.O., S. 106-107). Er habe »die Gegenaufklärung radikalisiert.« (Ebd., S. 145). Was NIETZSCHE mit der Tradition der Ideologiekritik des 18. Jahrhunderts verbände, wären nur »Äußerlichkeiten wie etwa der französische Titel der *Götzendämmerung*, die auf Anregung Nietzsches als *Crépuscule des idoles* übersetzt wurde. [...] Das hauptsächliche „Idol", an dessen Zerstörung er sich machte, war die Hoffnung auf die Vernunft.« G. LICHTHEIM: *Das Konzept der Ideologie*, a.a.O., S. 40.

Radikalisierung der Kritik, um eine Aufklärung über die Aufklärung, die ihre Vernunftkritik fortsetzt[249], gar »den neuzeitlichen, ideologiekritischen Ansatz zur Vollendung« führt?[250]

Die Religions-, Metaphysik- und Moralkritik NIETZSCHEs scheint zunächst der herkömmlichen Ideologiekritik[251] verwandt zu sein, da er ein Aufdeckungsverfahren appliziert, das unter dem Schein allgemein gültiger Wahrheit von Bewußtseinsakten und -produkten ihre Macht- und Interessenbedingtheit aufdeckt. Seine *genealogische Kritik* spürt der Entstehungsgeschichte dieser Bewußtseinsakte und -produkte nach, um ihren An-sich-Charakter zu durchbrechen. In zwei Richtungen jedoch dehnt sich die Kritik NIETZSCHEs aus bzw. radikalisiert sie sich.[252] Zu einem macht die Kritik vor *keinem* Bewußtseinsprodukt (z. B. der Wissenschaft) halt.[253] Zum anderen kann der Vernunft und damit der Ideologiekritik selbst der Ideologieverdacht nicht erspart bleiben. Man kann durchaus von einer Ideologiekritik zweiten Grades sprechen, die reflexiv geworden ist.[254]

Hinter allem Denken und aller Logik stehen nach NIETZSCHE nur »Wertschätzungen«, d. h. »physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben« (*JGB*, S. 569). Eine Wertschätzung bringt lediglich die Bedingungen von Lebenserhaltung und -wachstum zum Ausdruck und nicht die Wahrheit.[255] Bewußtsein ist eine Funktion des Instinktiven, des ›Willens zur Macht‹. Die Hinterwelt der Metaphysiker ist nicht die

249. Vgl. J. SIMON: »Aufklärung im Denken Nietzsches«, in: J. SCHMIDT (Hg.): *Aufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt 1989, S. 459-474. »Vernunft wirkt auch nach ihm dadurch, daß sie sich von *jedem* positiven Begriff von ihr unterscheidet, d. h. von sich selbst her in eine Dialektik gerät, aus der sie immer nur als beschränkter Verstand wieder herausfindet.« A.a.O., 474.

250. R.K. MAURER: »Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik«, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), S. 116.

251. Laut K. SCHLECHTAs »Nietzsche-Index« ist der Begriff ›Ideologie‹ in seinem Werk nur einmal belegt: *Jenseits von Gut und Böse* [zit.: *JGB*], *SA*, Bd. II, S. 607, und zwar mit nur vage kritischer Bedeutung, was aber nicht daran hindert, von NIETZSCHEs Ideologiekritik zu sprechen. Er selbst betrachtet sich als deren Erbe: »Aber nunmehr, wo er [der Dogmatiker-Irrtum: Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich, Verf.] überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufatmet und zum mindesten eines gesunderen — Schlafs genießen darf, sind wir, *deren Aufgabe das Wachsein selbst ist*, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrtum großgezüchtet hat.« A.a.O., S. 566. Wie D. SÁNCHEZ MECA zeigt: »La crítica genealógica no hace más que consumar la caída a la que este mundo trascendente él mismo se había condenado desde el principio«. Ders.: *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Madrid 1989, S. 127.

252. Zur Ausdehnung der Kritik auf die modernen Ideen, Wissenschaften usw. sowie zu ihrer Radikalisierung im Sinne von eindimensionalem Funktionalismus siehe M. FUNKE: *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 17-106 u. 166-202.

253. »Die Metaphysik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft — sie werden in diesem Buche nur als verschiedene Formen der Lüge in Betracht gezogen: mit ihrer Hilfe wird ans Leben *geglaubt*. [...] Metaphysik, Moral, Wissenschaft — alles nur Ausgeburten seines Willens [des Menschen, Verf.] zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der „Wahrheit", zur *Vernichtung* der „Wahrheit".« *Nachlaß*, *SA*, Bd. III, S. 692.

254. Diese Radikalisierung konnte in bezug zu einem gewissen ›Bruch‹ in seinem Denken um 1880 gebracht werden. Wie J.L. VERMAL gezeigt hat, die Fragmente aus dem Nachlaß lassen hier einen radikaleren Schritt in seiner Kritik der Metaphysik (Religion usw.) erkennen. Diese Kritik versucht nicht mehr, die Hinterwelten ins Diesseits zu reklamieren, sondern der Erkenntnis selbst jedes Fundament strittig zu machen. Vgl. J.L. VERMAL: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. A.a.O., S. 61ff.

255. »Die *Wertschätzung* „ich glaube, daß das und das so ist" als *Wesen* der *„Wahrheit"*. In den Wertschätzungen drücken sich *Erhaltungs-* und *Wachstums-Bedingungen* aus.« *Nachlaß*, S. 556.

›wahre‹ Welt (hieße sie Wahrheit, Regelmäßigkeit der Natur, das Gute, der Fortschritt usw.), sondern der ›Wille zur Macht‹. Alles andere ist nur

»Interpretation, nicht Text; und es könnte jemand kommen, der, mit entgegengesetzter Absicht und Interpretationskunst, aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen verstünde — ein Interpret, der die Ausnahmslosigkeit und Unbedingtheit in allem „Willen zur Macht" dermaßen euch vor Augen stellte, daß [...] selbst das Wort „Tyrannei" [...] als schwächende und mildernde Metapher [...] erschiene.« (*JGB*, S. 586)

NIETZSCHE betreibt eine derartige Reduktion mit so konsequenter Akribie, daß kein Bereich ausgeschlossen bleibt. Nicht nur Religion und Metaphysik — traditionelle Kritikfelder der Aufklärung — sind Ausdruck des »Willens zur Macht«, sondern auch die Logik und die Vernunftkategorien muß man als »Mittel [...] zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken (also, prinzipiell, zu einer nützlichen Fälschung)« sehen (*Nachlaß*, S. 726). Die Wahrheits*logik* als Wert*schätzung*, als *Wille* zur Wahrheit entpuppt sich als nützliche Lüge, letztendlich als eine Gestalt des Willens zur Macht.[256]

In der Suche der Wahrheit sieht NIETZSCHE die Suche nach einer heilen Welt, »in der man nicht leidet« (*Nachlaß*, S. 548). Diese Welt ist — weil sie *soll* — von den Ursachen des Leidens — Widerspruch, Täuschung, Wechsel — gereinigt. Das Bleibende gilt als Quelle des Glücks. Die Vernunft ist die Korrekturinstanz der Sinne, der »Weg zu dem Bleibenden«. Kurz gesagt: diese Welt der Vernunft ist das Werk des Platonismus.[257] Der Wille zur Wahrheit offenbart eine Art von Menschen, die lebensmüde sind, »die *nicht eine Welt schaffen wollen*, wie sie sein soll.« NIETZSCHE betrachtet den Willen zur *Wahrheit* »als *Ohnmacht des Willens zum Schaffen*« (*Nachlaß*, S. 549). Die Schöpferischen, die Starken brauchen sich nicht eine heile Welt vorzutäuschen, weil sie nicht einen Sinn hinter dieser leidvollen, werdenden, widersprüchlichen Welt *suchen*, sondern *»einen Sinn hineinlegen«*.[258]

Die Metaphysik, die Religion, die Wissenschaft — alle Gestalten des asketischen Ideals — verkennen, daß sie Interpretationen sind. Sie glauben einen Sinn zu *finden*, ihn in der Realität *festzustellen*. Sie sind in der Tat Ausdruck dafür, daß der Mensch nicht stark genug ist, um die Sinnlosigkeit der leidvollen Realität zu ertragen und sich als schöpferischer Sinn*geber* zu behaupten. Sie benötigen den Glauben an die objektive Wahrheit. Sie haben »das Bedürfnis[,] einen Halt zu haben an etwas Wahrgeglaubtem«

256. Vgl. M. DJURIĆ: *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin/New York 1985, S. 92ff. Zu den Identitäts- und Widerspruchssätzen der Logik als Glaubensartikel bei NIETZSCHE siehe J. CONILL: *El crepúsculo de la metafísica*, a.a.O., S. 130ff. Zum Subjekt und Ding als *Funktions*einheiten ohne ontologischen Wert siehe R.K. MAURER: A.a.O., S. 109-113.

257. Dem Platonismus und dem Christentum — in NIETZSCHES Augen »Platonismus fürs Volk« (*JGB*, S. 566) — schreibt er eine ideologische Entlastungsfunktion zu, derer die Schwachen bedürfen. Man wünscht sich, den Leiden der wirklichen Welt zu entkommen, und man baut eine theoretische bzw. religiöse Hinterwelt auf, wo alles in Ordnung ist. »Leiden war's und Unvermögen — das schuf alle Hinterwelten; und jener kurze Wahnsinn des Glücks, den nur der Leidenste erfährt. Müdigkeit, die mit *einem* Sprunge zum Letzten will, mit einem Todessprunge, eine arme unwissende Müdigkeit, die nicht einmal mehr wollen will: die schuf alle Götter und Hinterwelten. [...] Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!« *Za*, *SA*, Bd. II, 298. Der Parallelismus zu MARX' Gedanken in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* ist unverkennbar. Totz der Zärtlichkeit und Milde zu den Religiös-Kranken kann NIETZSCHE jedoch nicht etwa wie MARX in dieser Fiktion auch einen *Protest* erkennen, dem man eine kritische Komponente abgewinnen könnte. Ob der Wille zur Macht der Stärkeren eine lebenswürdige, lebensbejahende, selbstgewünschte Welt schaffen kann oder bloße Bestätigung des Bestehenden, *amor fati* bleibt, wird sich noch zeigen.

258. *Nachlaß*, S. 552. »Die noch höhere Stufe ist ein *Ziel setzen* und daraufhin das Tatsächliche einformen: also die *Ausdeutung der Tat* und damit nicht bloß die begriffliche *Umdichtung*.« Ebd.

(*Nachlaß*, S. 551). Nicht das Leiden ist der Fluch — meint NIETZSCHE — sondern seine Sinnlosigkeit, daher die Suche nach einem *objektiven, nicht gesetzten Sinn*.

Das asketische Ideal war bis jetzt das Sinnangebot, in dem das Leiden ausgelegt war.[259] Das asketische Ideal, das dem Menschen erlaubte, sich im Universum nicht als »ein Blatt im Winde, ein[en] Spielball des Unsinns« zu fühlen, erkaufte die mit Schuldgefühlen und viel Leid verbundene Sicherheit um den Preis des Hasses gegen »das Menschliche, mehr noch gegen das Tierische, mehr noch gegen das Stoffliche« (*GM*, S. 900). Das asketische Ideal erklärt die Fiktion einer besseren Hinterwelt der Beständigkeit, der wahren Essenzen, der Gerechtigkeit so zur ›wahren‹ Welt. Dagegen wird die reale Welt, die Welt der Sinne, des Leibes, des Wunsches, des Wechsels, des Werdens und des Todes zur ›Scheinwelt‹. Das asketische Ideal ist »Weltverleumdung« (*HE*, S. 1156). Nicht, daß es einen Irrtum darstellt, ist dabei das Entscheidende, sondern der Mangel an Natur, »der vollkommen schauerliche Tatbestand [ist es], daß die *Widernatur* selbst als Moral die höchsten Ehren empfing und als Gesetz, als kategorischer Imperativ, über der Menschheit hängen blieb!« (*HE*, S. 1157). Alle Moral ist bloß Lebensfeindlichkeit, die sich als »zweite Natur« etabliert hat (*HE*, S. 1159).

Was Metaphysik, Moral, Religion und Wissenschaft als »Formen der Lüge«, die im Grunde Instrumente zur Realitätsbewältigung sind, ausdrücken, ist jedoch nichts anderes als der Wille zur Macht. Sie sind »Ausgeburten« des Willens zur Kunst (*Nachlaß*, S. 692). Die moralischen Wert*schätzungen* stehen im Dienst des Willens zur Macht[260] der Schwächeren[261] und tragen das Stigma des Nihilismus, gegen den sie sich wehren. Verleumdeter Nihilismus ist Symptom der Schwäche. Nihilismus kann aber auch ein Symptom wachsender Stärke sein:

»Die extreme Form des Nihilismus wäre die Einsicht: daß *jeder* Glaube, jedes Für-wahr-halten notwendig falsch ist: weil es eine *wahre Welt* gar nicht gibt. Also: ein *perspektivistischer Schein*, dessen Herkunft in uns liegt. [...] daß es das *Maß der Kraft* ist, wie sehr wir uns die *Scheinbarkeit*, die Notwendigkeit der Lüge eingestehen können, ohne zugrunde zu gehn.« (*Nachlaß*, S. 555)

Für NIETZSCHE gilt der Wille zum Schein, zur Täuschung als »ursprünglicher«, sogar als »metaphysischer« als der Wille zur Wahrheit (*Nachlaß*, S. 693). Die Selbstbesinnung auf diese Realität ist der Akt der *Umwertung aller Werte*, die erst die Welt als »ein sich selbstgebärendes Kunstwerk« erkennen läßt (*Nachlaß*, S. 495). In diesem Zusammenhang präsentiert sich die Kunst als das schöpferische Ja zum Leben, das ihm wirklich gerecht wird. Sie ist die »einzige überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens«, weil durch sie der Mensch erst »Herr über die Wahrheit« wird. Der Künstler »genießt sich als Macht, er genießt die Lüge als seine Macht...« (*Nachlaß*, S. 692-693). Gegen die Metaphysik, die nur eine falsche Vertröstung des Leidens, eine Flucht in eine fiktive Welt ist, bietet sich nun das Schaffen an — »das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden« (*Za*, S. 345).

Aber warum sollte man diese *Interpretationen* — Metaphysik, Moral, Religion und

259. Vgl. *GM*, 2. Abh. Nr. 28, *SA*, II, 899-900. NIETZSCHE bezeichnet es wohlwollend als die *»faute de mieux" par excellence*.« (Ebd.). Der unbedingte Wille zur Wahrheit »ist der *Glaube an das asketische Ideal selbst*, wenn auch als sein unbewußter Imperativ, man täusche sich hierüber nicht — das ist der Glaube an einen *metaphysischen* Wert, einen Wert *an sich der Wahrheit*, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist.« (A.a.O., S. 890).

260. »In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden.« *Nachlaß*, S. 489.

261. *»Was* bedeutet dieser *Wille zur Macht seitens der moralischen Werte* [...]? *Antwort: — drei Mächte sind hinter ihm versteckt:* 1. der Instinkt der *Herde* gegen die Starken und Unabhängigen; 2. der Instinkt der *Leidenden* und Schlechtweggekommenen gegen die Glücklichen; 3. der Instinkt der *Mittelmäßigen* gegen die Ausnahmen.« *Nachlaß*, S. 519.

Wissenschaft — ablehnen, sie zu ihrer 'Wahrheit', zum anerkannten und bejahten Willen zur Macht führen, wenn im Grunde alle Interpretationen *Fiktionen* sind?[262] Und dazu noch: wenn alles im Grunde Interpretation ist, ist NIETZSCHEs Lehre des Willens zur Macht selbst eine Interpretation, die keinen direkten Zugang zur Wirklichkeit für sich in Anspruch nehmen kann, die selbst *Wertschätzung* ist.[263] Bleibt dann die Möglichkeit der Ideologiekritik noch bestehen[264], wenn Wahrheit und Irrtum austauschbar sind? Ist nicht gerade der Wille zur Durchsetzung *einer* Perspektive, der absolute Anspruch *einer* Interpretation, was die Ideologie als Ideologie ausmacht, die Verdeckung des Willens zur Macht? Darf selbst der »Perspektivismus« sich dann *durchsetzen*?[265]

Die Aporie des konsequenten Perspektivismus ist — zur Freude der Rationalisten — theoretisch nicht lösbar. NIETZSCHE bleibt jedoch nicht bei dieser Aporie, sondern er geht zur Affirmation über. Dies läßt die einen einen *Bruch* zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie NIETZSCHEs[266], die anderen eine *Wende* vom sublimierten zum realisierten Willen zur Macht[267] erkennen. Das affirmative Pathos ist der praktische Weg, den er in seiner Experimental-Philosophie findet, die »die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus« vorwegnimmt. Sie geht

»bis zu einem *dionysischen Ja-sagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl —, sie will den ewigen Kreislauf — dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Verknotung. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn —: meine Formel dafür *amor fati*.«[268]

Das »Eine Welt Schaffen, wie sie sein *soll*« weicht vor dem »Ja-sagen zur Welt, wie sie *ist*« zurück. Aber wie *ist* die Welt?[269] Kann man sie *erkennen*?[270] Ist *amor fati* nicht

262. In keinem anderen Text der modernen Philosophie ist die seismographische Wahrnehmung der Konsequenzen eines absolut relativistischen Perspektivismus besser und ernster zum Ausdruck gebracht worden als im Aphorismus »Der Tolle Mensch« aus der *Fröhlichen Wissenschaft*: »Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?« *SA*, Bd. II, 127.

263. Dies ist NIETZSCHE nicht entgangen: »Gesetzt, daß auch dies nur Interpretation ist — und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? — nun, um so besser« *JGB*, S. 586. Nietzsche spricht sogar vom »interpretative[n] Charakter alles Geschehens.« (*Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, *KGW*, VIII/1 [115], S. 34.). So wird nicht nur jede Differenz zwischen Wahrheit und Lüge, sondern auch zwischen Sein und Schein aufgehoben.

264. Wie MAURER feststellt: »Wenn es keine Erkenntnis geben soll, sondern nur interessenbedingte Interpretation, dann ist auch die Theorie der Bedingungssphäre eine solche Interpretation, das heißt: sie ist Ideologie, die ihre eigene Bedingtheit nicht aufheben kann. [...] Damit aber würde die Ideologiekritik nach ihren eigenen Maßstäben metaphysisch, ideologisch, falsches Bewußtsein.« R.K. MAURER: A.a.O., S. 116-117

265. Zu dieser Frage siehe G.-G. GRAU: »Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtung über Nietzsche. Ein Thesenpapier«, in: *AZP* 10 (1985) 1, S. 3-24. In diesem Thesenpapier faßt GRAU sein gleich betiteltes Buch (Berlin/New York 1984) zusammen.

266. Vgl. R.K. MAURER: A.a.O., S. 123ff.

267. Vgl. G.-G. GRAU: A.a.O., passim.

268. *Nachlaß*, S. 834. Vgl. dazu V. GERHARDT: »„Experimental-Philosophie". Versuch einer Rekonstruktion«, in: Ders.: *Pathos und Distanz*. A.a.O., S. 163-187. »Die Experimental-Philosophie [...] kann allein auf das setzen, was ihr als wirklich Wirksames begegnet und worauf sie in ihrer eigenen Bewegung beruht: das ist die agonale, pluralistisch-individuelle, mobil-momentane, ganz und gar relative, in sich triebhaft gespannte Entladung der Willen zur Macht, eine Entladung, die keine Welt, sondern allenfalls Weltperspektiven, keine Wesenheiten, sondern nur instrumentelle Beziehungen, Rangverhältnisse und wechselseitige Repräsentationen zuläßt«. A.a.O., S. 175.

269. NIETZSCHE scheint seine eigenen Gedanken zu vergessen: »Wir haben gar keine Kategorien, um eine „Welt an sich" von einer „Welt als Erscheinung" scheiden zu können.« *Nachlaß*, S. 537. »[Die Welt] hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne.— „Perspektivismus".« *Nachlaß*, S. 903.

270. »Die größte Fabelei ist die von der Erkenntnis. Man möchte wissen, wie die *Dinge an sich* beschaffen sind: aber siehe da, es gibt keine Dinge an sich!« *Nachlaß*, S. 486.

Bejahung des Bestehenden, Negation des Lebens als Schöpfungsakt? Ist die Welt als Chaos, als Spiel von Kräften und Kraftwellen, als Wille zur Macht, der bejaht werden *soll*, mehr als *eine* Interpretation, *eine* Perspektive?[271] Die Interpretation als »Form des Willens zur Macht« (*Nachlaß*, S. 489), als Handlung der Triebe und Bedürfnisse (vgl. *Nachlaß*, S. 903), ist sie nicht im Grunde ein »biologischer Idealismus«?[272] Wird nicht die Versöhnung zwischen Freiheit und Notwendigkeit, wie sie NIETZSCHE in seiner Wirklichkeitsaffirmation anstrebt, vielleicht die tragischste, aber doch auch die lebensfeindlichste trotz aller Gegenbeteuerungen? Wird das Leiden nicht verherrlicht, wenn es zur Bestimmung der Rangordnung der Menschen hochstilisiert wird?[273] Werden nicht die realen Machtstrukturen wider Willen legitimiert, wenn der Wille zur Macht einen *absoluten* Anspruch erhebt?

»Als Einspruch gegen die Zivilisation vertrat die Herrenmoral verkehrt die Unterdrückten: der Haß gegen die verkümmerten Instinkte denunziert objektiv die wahre Natur der Zuchtmeister, die an ihren Opfern nur zum Vorschein kommt. Als Großmacht aber und Staatsreligion verschreibt sich die Herrenmoral vollends den zivilisatorischen powers that be, der kompakten Majorität, dem Ressentiment und allem, wogegen sie einmal stand. Nietzsche wird durch seine Verwirklichung widerlegt und zugleich die Wahrheit an ihm freigesetzt, die trotz allem Jasagen zum Leben dem Geist der Wirklichkeit feind war« (*DA*, S. 121).

Die ideologiekritische Philosophie NIETZSCHEs verkommt zur Ideologie der Macht, zur Darstellung eines bedingungslos *realisierten* Willens zur Macht, wie G.-G. GRAU gezeigt hat.[274] Die Dichotomie der Starken und Schwachen kann nicht die »Unschuld des Raubtier-Gewissens« für sich in Anspruch nehmen, wenn nicht kulturelle und künstlerische Kreativität, sondern die »Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Siegs und der Grausamkeit« die Starken auszeichnet.[275]

Nachnietzschianische Ideologiekritik kann aber nicht ohne Selbstreflexion auskommen. Das ist die Auflage, die seine Philosophie der neuzeitlichen Kritik auferlegt hat. Er überläßt der Nachwelt einen aporetischen Ausgangspunkt: Wie kann eine Ideologiekritik bestehen, ohne einen für die Kritik aufgehobenen Zugang zur Wirklichkeit postulieren zu können?

271. R.K. MAURER weist darauf hin, »daß diese ursprünglich auf etwas hinlose Weise praktische oder vielmehr praktizistische Position in Aporien führt, wenn versucht wird, sie auch theoretisch zu einem einheitlichen Weltbild perspektivensetzender Machtwillen auszubauen.« A.a.O., S. 124.

272. Vgl. *DA*, S. 117.

273. »Es bestimmt beinahe die Rangordnung, *wie* tief Menschen leiden können.« *JGB*, S. 744.

274. G.-G. GRAU: A.a.O., passim.

275. *GM*, *SA*, Bd. II, 786. Dies sollte nicht vergessen werden, wenn man versucht, den Willen zur Macht als Kunst (G. VATTIMO: *Le avventure della differencia*. Milano 1980) oder als Liebe (M. BARRIOS: *La voluntad der poder como amor*. Barcelona 1990) zu interpretieren. Zum Wandel der Interpretation des Machtbegriffs NIETZSCHEs vgl. V. GERHARDT: »Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation«, in: Ders.: *Pathos und Distanz*, a.a.O., S. 72-97. GERHARDT ist bemüht, einen neutralen Begriff der Macht bei NIETZSCHE zu präsentieren: »Durch das Additum „zur Macht" wird diese [auf andere Macht gerichtete, Verf.] Dynamik unterstrichen. Dem Willen wird dadurch aber kein Ziel gesetzt, das er nicht von sich aus schon hätte. Im „Willen zur Macht" wird die Macht nicht als spezifizierendes Telos hinzugefügt.« Ders.: »Vom Willen zur Macht. Zur systematischen Konzeption des „Willens zur Macht" bei Nietzsche«, in: W. GEBHARD (Hg.): *Friedrich Nietzsche — Willen zur Macht und Mythen des Narziß*. Frankfurt a. M./u.a.: 1989, S. 59-73, hier S. 69. Daß dadurch das Problem dieser Formel nicht gelöst wird, zeigt der Beitrag R. RUPPS im selben Kolloquium, der die *rhetorische Funktion* der Formel hervorhebt. Sie ist keine wirkliche Antwort im Spätwerk auf die vorausgegangene Problematik, sondern ihre rhetorische Überlistung, die auf die »praktische Niederwerfung des Lesers« abzielt. Ders.: »Der Diskurs in Nietzsches Nachlaß und der „Wille zur Macht". Zur sozial- und Machtthematik im Spätwerk der 80er Jahre«, in: A.a.O., S. 85-95, hier S. 94.

G. LUKÁCS und K. MANNHEIM:
Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Kritik angesichts universaler Verdinglichung bzw. totaler Ideologie

Was MANNHEIM und LUKÁCS miteinander verbindet, ist nicht nur ihre gemeinsame ungarische Herkunft[276] und ihr anfänglicher kulturrevolutionärer Humanismus[277] oder ihre Beziehung zum Heidelberger MAX WEBER-Kreis, sondern vor allem nach NIETZSCHEs totaler Vernunftkritik, DILTHEYs Auseinandersetzung mit dem Historismus, WEBERs radikalem Relativismus und SIMMELs lebensphilosophischer Kultursoziologie den Versuch einer weiterführenden bzw. wissenssoziologisch überwindenden Neuformulierung des MARXschen ideologiekritischen Ansatzes unternommen zu haben. Und was sie am meisten verbindet, trennt sie auch am tiefsten.[278] Während MANNHEIM von Anfang an auf die Lösung zweier Problemkomplexe — nämlich des *Relativismus* und des *Reduktionismus*[279] — abzielt und in diesem Zusammenhang gegen den ideologiekritischen Ansatz MARX' seine wissenssoziologische Ideologielehre formuliert, ist die LUKÁCSsche Erarbeitung des Ideologiebegriffs mit seinem politischen Weg eng verwoben, den er selber als »Übergang aus einer Klasse in die ihr spezifisch feindliche« beschreibt. Auf diesem Weg bestimmt seine persönliche Krise zusammen mit der Weltkrise[280] das theoretische Orientierungsbedürfnis.[281] Die politisch-revolutionäre und parteiorganisatorische Fragestellung, die sich aus den konkreten historischen Zuständen in Europa — Oktoberrevolution und negativer Ausgang der restlichen revolutionären Bewegungen nach 1918/19 — ergibt, wirkt als Katalysator der in ungelöster Spannung gebliebenen Theorieprobleme der MARXschen Ideologiekritik: Das Verhältnis zwischen kommunistischer Gesellschaftstheorie, empirischer Wissenschaft und proletarischem Klassenbewußtsein, zwischen diesem letzten und der revolutionären Praxis, zwischen Basis und Überbau, zwischen objektiver Entwicklung und Freiheit des subjektiven Handelns usf. Die theoretische Kraft des LUKÁCSschen Ansatzes besteht darin, daß er durch Rückbindung der marxistischen Gesellschaftstheorie

276. Beide Denker gehörten zum sogenannten ›Sonntagskreis‹, einer informellen Gruppierung von Intellektuellen, die sich jeden Sonntag ab Herbst 1915 in Budapest zusammentrafen. Zur Bedeutung dieses Kreises vgl. die Sammlung von Zeugnissen, Diskussionsprotokollen und Texten in E. KARÁDI - E. VEZÉR (Hgg.): *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagkreis*. Frankfurt a.M. 1985.

277. Vgl. D. KETTLER: *Marxismus und Kultur. Lukács in der ungarischen Revolution 1918/1919*. Neuwied/Berlin 1967.

278. Vgl. G. LICHTHEIM: *Das Konzept der Ideologie*, a.a.O., S. 48ff.

279. Der erste bezieht sich auf die Zeitbedingtheit und Veränderbarkeit der »Wahrheiten«, der zweite auf den Ursache-Charakter der ökonomischen, biologischen usw. Grundlage in bezug auf diese Veränderbarkeit. Vgl. D. KETTLER u. a.: »Karl Mannheims frühe kultursoziologischen Arbeiten«, in: K. MANNHEIM: *Strukturen des Denkens*. Hrsg. v. D. KETTLER u. a. Frankfurt a. M. 1980, S. 9-31, hier 13ff.

280. Der Kriegsausbruch führte LUKÁCS in eine »Stimmung der permanenten Verzweiflung über den Weltzustand« und löste eine Suche aus, auf die »erst das Jahr 1917 [...] eine Antwort [...] gebracht« hat. (*Theorie des Romans*, Neuwied/Berlin 1971, S. 6).

281. »Ich [...] finde in meiner damaligen Gedankenwelt simultane Tendenzen der Aneignung des Marxismus und politischen Aktivierung auf der einen Seite und einer ständigen Intensivierung rein idealistisch ethischer Fragestellungen auf der anderen.« G. LUKÁCS: *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*. Sonderausg., 9. Aufl. Darmstadt/Neuwied 1983, [zit.: *GK*] S. 7. Von 1915 bis 1918 beschäftigt sich LUKÁCS erneut mit MARX, liest die Vorkriegsschriften von ROSA LUXEMBURG sowie die Kriegsschriften LENINs. Im Dezember 1918 tritt er der Kommunistischen Partei Ungarns (KPU) bei. In der kurzlebigen ungarischen Räterepublik wird er Volkskommissar für das Unterrichtswesen. Danach emigriert er nach Wien, wo er als Mitglied des inneren Kollektivs der Zeitschrift »Kommunismus« arbeitet. Unter diesen Umständen erarbeitet LUKÁCS eine linke Revolutionstheorie, die sich mit dem Verhältnis von Proletariat, Organisation, Partei und Klassenbewußtsein und -praxis auseinandersetzt. E. SZABÓ, G. SOREL und R. LUXEMBURG sind Leitfiguren seiner frühen, von einer revolutionären Ethik geprägten marxistischen Arbeiten.

an HEGELS Dialektik allen diesen Problemen in ihrem Zusammenhang eine *begriffliche* Lösung zu geben scheint.

Gegen die als ›Orthodoxie‹ verstandene, am Modell der empirischen Naturwissenschaften orientierte Verwissenschaftlichung des Marxismus in der II. Internationale[282]

282. Diese Ausprägung des ›orthodoxen Marxismus‹ als positive Wissenschaft von Natur und Geschichte durch K. KAUTSKY in der Auseindersetzung mit dem Revisionimus BERNSTEINs setzt die Tendenz, die bei ENGELS' Schriften wie u. a. in *Anti-Dühring* zutage tritt, fort. »*Die Dialektik* ist [...] weiter nichts als die Wissenschaft von den *allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens*«, sagt F. ENGELS in *Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, *MEW* 20, S. 131f. (unsere Hervorhebung). Wie im Wechselspiel der bewußtlosen Kräfte der Natur das allgemeine Gesetz zur Geltung kommt, »so führen die Zusammenstöße der zahllosen Einzelwillen und Einzelhandlungen auf *geschichtlichem Gebiet* einen Zustand herbei, der *ganz dem in der bewußtlosen Natur herrschenden analog* ist.« (F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, *MEW* 21, S. 297; unsere Hervorhebung). Die Bewegungs*formen* der Materie und der Geschichte werden durch das Denken *abgebildet* oder *widergespiegelt*. (Siehe dazu I. FETSCHER: *Karl Marx und der Marxismus. Von der Ökonomiekritik zur Weltanschauung*. Überarb. u. erweit. Neuausg., 4. Aufl. München 1985, 193ff.) Auf derselben Linie behauptet KAUTSKY , »daß die Geschichte der Menschheit nur einen Spezialfall der Geschichte der Lebewesen bildet, mit eigenartigen Gesetzen, die aber im Zusammenhang stehen mit den allgemeinen Gesetzen der belebten Natur.« (K. KAUTSKY: *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Berlin 1927, Bd. II, S. 630). Aus dieser Sicht präsentiert er in der Zusammenbruch-Debatte die ›orthodoxe‹ Position als die ›wissenschaftliche‹: »Wir halten den Zusammenbruch der heutigen Gesellschaft für *unvermeidlich*, weil wir wissen, daß die ökonomische Entwicklung mit *Naturnotwendigkeit* Zustände erzeugt, welche die Ausgebeuteten zwingen, gegen dies Privateigentum anzukämpfen;...« (Ders.: *Erfurter Progamm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*. Nachdruck der 17. Aufl. (1922), Berlin/u.a. 1974, S. 102)

BERNSTEINs Position läuft auf eine Trennung von wertfreier Wissenschaft und durch ethisches Sollen begründeter Weltanschuung hinaus und gibt »die Marxsche Einheit von Wissen und Verändern, Denken und Tun auf.« (H. GREBING: *Der Revisionismus. Von Bernstein bis zum ›Prager Frühling‹*. München 1977, S. 43.): »Der Sozialismus ist zwar [...] stets in bestimmtem Grade eine Sache des *Willens*, aber er ist keine Sache der *Willkür*. Um zum *gewollten* Ziele zu gelangen, bedarf er der Wissenschaft von den Kräften und Zusammenhängen des Gesellschaftsorganismus, von Ursache und Wirkung im Gesellschaftsleben als leitenden Führers. [...] Die Wissenschaft ist tendenzlos, als Erkenntnis des Tatsächlichen gehört sie keiner Partei oder Klasse an. Der Sozialismus dagegen ist Tendenz, und als die Doktrin einer für Neues kämpfenden Partei kann er sich nicht lediglich an schon Festgestelltes binden. Aber weil das Ziel, dem er entgegenstrebt, auf der Linie der gesellschaftlichen Entwicklung liegt, wie sie die wissenschaftliche Erforschung der treibenden Kräfte in der modernen Gesellschaft anzeigt, kann die sozialistische Lehre mehr als jede andere den Anforderungen der Wissenschaftlichkeit Genüge leisten, kann die Partei des Sozialismus, die Sozialdemokratie, mehr als jede andere ihre Ziele und Forderungen in Einklang setzen mit den Lehren und Anforderungen der für sie in Frage kommenden Wissenschaften« (E. BERNSTEIN: »Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich« (1901), in: *Ein revisionistisches Sozialismusbild*. Hrsg. v. H. HIRSCH. 2. Aufl. Berlin/u.a. 1976, S. 77-79). Gegen HEGEL feindlich eingestellt, verlangt BERNSTEIN, sich von abstrakten und apriorischen Schemata der spekulativen Dialektik abzuwenden und *die wirklichen Tatsachen* in Betracht zu ziehen. Von deren Analyse her glaubt er dann auf die Werttheorie sowie die Zusammenbruchtheorie MARX' verzichten zu müssen.

R. LUXEMBURG dagegen vertritt in *Sozialreform oder Revolution?* (Leipzig 1899) die Notwendigkeit eines Kollapses des Kapitalismus, was sie freilich nicht daran hindert, die revolutionäre Spontaneität gegenüber der Bürokratisierung der Partei zu befürworten und die Aufklärung des revolutionären Bewußtseins sowie das Trainieren der Arbeiter im politischen Kampf für den entscheidenden »Hammerschlag der Revolution« zu fordern. Im Unterscheid zu KAUTSKY versuchen R. LUXEMBURG und BERNSTEIN trotz ihrer Gegnerschaft *objektive* und *subjektive* Faktoren miteinander zu verbinden, auch wenn diese Vermittlung zur subjektiv-objektiven Konstituierung eines Subjekts der Reform bzw. Revolution eher ungeleistet bleibt. Die ›Orthodoxen‹ ihrerseits behaupten in dogmatischer, nichtvermittelter Weise, daß der Marxismus sowohl eine wissenschaftliche Theorie wie auch eine zugleich im Proletariat naturwüchsig entstandene und in es von den Trägern der materialistischen Wissenschaft hineingetragene *Weltanschauung* ist, wobei die Kriterien der Wissenschaftlichkeit — wie gesagt — mit den allgemein anerkannten Normen des empirisch-wissenschaftlichen Denkens koinzidieren.

Als entgegengesetzten Vermittlungsversuch kann man den sog. ›Austromarxismus‹ betrachten, der sich gegen ENGELS' *unkritische* Argumentation wendet. Dementsprechend darf Wissenschaft im MARXschen Sinne nicht mit naturwissenschaftlichem Empirismus verwechselt werden. M. ADLER versucht im Anschluß an KANT, den Marxismus von der primitiven empiristischen Abbildungstheorie zu befreien, was zu einer Reformulierung des Zusammenhangs von Basis und Überbau führt. »Erst im unlöslichen Zusammenhang der ökonomischen Struktur mit einer ganz bestimmten formalpsychologischen Natur des Menschen, deren historische Erscheinungsweise sie eigentlich ist, erschließt sich nun auch die Notwendigkeit in der Gestaltung und Entwicklung des ideologischen Überbaus. Die ökonomischen Verhältnisse — um dieses Wort für die

versucht LUKÁCS Orthodoxie auf die dialektische Forschungs*methode* zu beziehen (vgl. *GK*, S. 59), welche die Einheit von Theorie und Praxis sowie die Beziehung des Subjekts und Objekts im Geschichtsprozeß in sich vereint. Dies erlaubt es ihm auch, dem revisionistischen Verständnis der ›Tatsachen‹-Wissenschaft kritisch zu begegnen[283], ohne auf eine widerspiegelungstheoretisch verstellte Dialektik zu rekurrieren.

Die entscheidende Kategorie der dialektischen Methode ist die der *Totalität*[284]. Sie ist weder unterschiedlose Einheitlichkeit der Momente noch bloße Addition der einzelnen Teilbereiche. Im Anschluß an die methodologischen Überlegungen MARX' in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* spricht LUKÁCS von der »konkreten Totalität« als Wirklichkeitskategorie, die die einzelnen Momente als Momente des gesamten Geschichtsprozesses und des Ganzen der Gesellschaft begreift (vgl. *GK*, S. 70ff.). Nicht die Methode der Naturwissenschaften, sondern die »dialektische Totalitätsbetrachtung« kann die Widersprüche und die antagonistische Grundlage der kapitalistischen Gesellschaft sowie die »realen Tendenzen« ihrer Überwindung in der Wirklichkeit aufzeigen. Die Tatsachen können nur in ihrer Beziehung zum Ganzen wirklich erkannt werden, weil diese die Realität ist, »die die *Gegenständlichkeitsform* eines jeden Objektes der Erkenntnis bestimmt«.[285] Diese Betrachtungsweise bewahrt davor, dem fetischistischen Schein der

Gesamtheit der materiellen Lebensbedingungen zu nehmen — sind also keine mystischen Produktionsfaktoren des geistigen, das heißt geschichtlichen Lebens: sie selbst erzeugen nichts, zerstören nichts, verändern nichts. Sie *bestimmen* nur, sie sind *variable Determinanten* an der formalen Konstanz des sozialen Lebens« (M. ADLER: *Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik* (1913), Wiederaufl. Bonn/Bad Godesberg 1974, S. 15, zit. nach GREBING, a.a.O., S. 51-52). Dialektik ist nicht als Universalgesetz von Natur und Geschichte, sondern als *Methode* der Erkenntnis, als Vermittlung von Denken und Handeln, als eigentliche marxistische Wissenschaftsform zu verstehen. Als Theorie der Bewegungsgesetze der Gesellschaft kann sie allerdings nicht die sittlich begründete Entscheidung für den Sozialismus erzwingen.

Als »Revisionismus von rechts« lehnt W.I. LENIN diese Position ab und vertritt eine naiv realistische Abbildtheorie: »Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert« (W.I. LENIN: *Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie* (1908), in: *W. I. Lenin Werke* Bd. 14, Berlin 1962, S. 124). Er akzeptiert, daß jede Ideologie geschichtlich bedingt ist, »unbedingt ist aber, daß jeder wissenschaftlichen Ideologie (zum Unterschied beispielsweise von der religiösen) die objektive Wahrheit, die absolute Natur entspricht« (A.a.O., S. 131). Dieser ›Objektivismus‹ der Theorie soll der Legitimation der straff organisierten Partei dienen, die das Wahrheitsmonopol besitzt und das Klassenbewußtsein dem Arbeiter *von außen* bringt.

Diese extrem kurze und daher vereinfachende Darstellung der Diskussion in der II. Internationale soll nur den Kontext der Fragestellung LUKÁCS' erläutern und der Einschätzung seiner theoretischen Leistung dienen.

283. »Während die bürgerliche Wissenschaft jenen — einzelwissenschaftlich-methodologisch notwendigen und nützlichen — Abstraktionen, die einerseits infolge der sachlichen Absonderung der Forschungsobjekte, andererseits infolge der wissenschaftlichen Arbeitsteilung und Spezialisierung entstehen, entweder naiv realistisch eine „Wirklichkeit" oder „kritisch" eine Autonomie zuschreibt, hebt der Marxismus diese Sonderung, in dem er sie zu dialektischen Momenten erhebt und herabdrückt, auf« (*GK*, S. 95. Vgl. S. 316ff.).

284. Zur Bedeutung dieser Kategorie im ganzen Werk LUKÁCS' siehe S. RÜCKER: *Totalität bei G. Lukács und in nachfolgenden Diskussionen*. Diss. Münster 1973.

285. A.a.O., S. 76-77. Die erkenntnistheoretische Kategorie der *Gegenständlichkeitsform*, die im Anschluß an HEGELS KANTkritik durch den Begriff der Totalität bestimmt ist, erlaubt, die Verknüpfung von formaler Rationalität und Verdinglichung kritisch zu durchleuchten. Die Verhüllung, die alle Phänomene in der kapitalistischen Gesellschaft umgibt, basiert auf der Gegenständlichkeitsform, mit der die Menschen die objektive Natur, ihre interpersonalen Beziehungen und ihre eigene, subjektive Natur auffassen. Diese Gegenständlichkeitsform ist die durch Tauschabstraktion provozierte Verdinglichung. J. HABERMAS sieht hier die Projektion eines »in handlungstheoretischen Zusammenhängen entwickelten Begriff[s] auf die Ebene der Erkenntnistheorie.«. Ders.: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I. 4., durchgeseh. Aufl. Frankfurt a. M. 1988, S. 482. Nach HABERMAS versperrt diese totalisierende Verknüpfung LUKÁCS eine Lösung des Problems im Sinne eines »Ergänzungsverhältnis[ses] von kognitiv-instrumenteller Rationalität einerseits,

Naturhaftigkeit der Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft zu erliegen. Sie ist das unverzichtbare Fundament der *Ideologiekritik*, weil sie das »Vermittelt-Sein« der sog. ›Tatsachen‹ aufweist und sie als Ergebnis des historischen Gesamtprozesses präsentiert. Damit macht sie die scheinhafte Notwendigkeit und Naturwüchsigkeit der bestehenden Wirklichkeit zunichte.[286]

Wie wird aber die dialektische Totalitätsbetrachtung begründet? Wie ist sie möglich? Im Unterschied zu HEGEL, der in der dialektischen Methode *als Selbsterkenntnis der Wirklichkeit* dem dialektischen Materialismus seinen Ausgangspunkt gibt, diese Wirklichkeit aber verkehrt idealistisch als Geist versteht, stellt MARX diese Wirklichkeit des Menschen als *Gesellschaft* dar. Dies ist aber keine seiner Genialität zuzuschreibende Entdeckung, sondern durch den Gesellschaftsprozeß selbst hervorgebracht.

»Der methodische Gesichtspunkt der Totalität, den wir als Zentralproblem, als Voraussetzung der Erkenntnis der Wirklichkeit kennengelernt haben, ist im doppelten Sinne ein Produkt der Geschichte. Erstens ist erst durch jene ökonomische Entwicklung, die das Proletariat hervorgerufen hat, durch das Entstehen des Proletariats selbst (also auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung), durch die so entstandene Umformung des Subjekts der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit die formale objektive Möglichkeit des historischen Materialismus als Erkenntnis überhaupt entstanden. Zweitens ist aber erst im Laufe der Entwicklung des Proletariats selbst diese formale Möglichkeit zu einer realen Möglichkeit geworden.«[287]

Dadurch wird erst klar, daß diese Betrachtungsweise nicht nur das Objekt der Erkenntnis sondern auch das Subjekt bestimmt. Nur ein Subjekt, das selbst Totalität ist, kann die Totalität praktisch-theoretisch richtig erfassen. Das ist jedoch nicht der absolute Geist, sondern das Proletariat, das die Einheit von Theorie und Praxis herstellt, indem es die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit *handelnd* durchdringt und sie in ihrer Totalität verändert (vgl. *GK*, S. 111).

Die Fähigkeit oder Unfähigkeit einer bestimmten Klasse, die Totalität richtig zu erfassen, hängt allerdings nicht von ihrer *subjektiven* Wahrnehmung, sondern von ihrem *Klassenbewußtsein*, d. h. von der rationell angemessenen Reaktion ab, die dieser Klasse ihrer *objektiven* Lage im Produktionsprozeß entsprechend *zugerechnet* wird.[288] So interpre-

moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Rationalität andererseits«, das die Kritik des unvollständigen Charakters der als Verdinglichung auftretenden Rationalisierung »als *den Maßstab* zu Bewußtsein bringt, der dem unverkürzten Begriff der Praxis [...]: dem kommunikativen Handeln innewohnt.« Ebd., S. 485. LUKÁCS pocht auf Versöhnung und nicht auf Ergänzung und verfolgt die im MARXschen Sinne verstandene praktische Konstitution einer versöhnten Totalität. Zur Kritik der HABERMAS'schen Aktualisierung des Verdinglichungstheorems und ihre Entradikalisierung vgl. R. DANNEMANN: *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Frankfurt a.M. 1987, S. 222ff.

286. Zum ideologiekritischen Wert der Kategorie ›Totalität‹ vgl. R. DANNEMANN: A.a.O., S. 142f.

287. *GK*, S. 90. Wie J. HABERMAS gezeigt hat, gehört es zum Selbstverständnis des historischen Materialismus — und zwar gemeinsam mit der Geschichtsphilosophie des 18. und den Entwicklungstheorien des 19. Jahrhunderts —, sich als notwendiges theoretisch-katalytisches Moment des Lebenszusammenhangs zu begreifen, den er selbst analysiert. Die Theorie soll den historischen Konstituierungsprozeß des Interessenzusammenhangs aufzeigen, zu dem sie gehört und der sie zugleich möglich macht, sowie ihre Rolle in der Orientierung des Handelns definieren, das das Bestehende sprengt (vgl. J. HABERMAS: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 5., erw. Aufl. Frankfurt a. M. 1982, S. 532f). In der Interpretation LUKÁCS' kann man vorzüglich die Aufgabe erkennen, der die MARXsche Gesellschaftstheorie sich stellt als wissenschaftliche Erklärung des in dem Klassenbewußtsein des Proletariats entwickelten Selbstbewußtseins der kapitalistischen Gesellschaft. Diese »Gesellschaftstheorie ist eine Erklärung dafür schuldig, daß sie ihre Grundbegriffe an die natürliche Hermeneutik eines solchen Klassenbewußtseins anschließen kann, ohne dadurch ihren Geltungsanspruch auf die Perspektive eines zufälligen Klassenstandpunktes einzuschränken. Sie muß begründen, warum die Bindung an diesen besonderen Kontext die Erkenntnis gesellschaftlicher Prozesse nicht behindert, sondern allererst ermöglicht.« (a.a.O., S. 585-586). Siehe ferner J. HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a. M. 1976, S. 9-48.

288. LUKÁCS unterscheidet zwischen dem empirisch-tatsächlichen Bewußtsein der einzelnen Individuen oder des

tiert LUKÁCS den MARXschen Primat der ökonomischen Basis. Aus dieser Perspektive soll einsichtig werden, warum die Klassenlage der Bourgeoisie ihr Klassenbewußtsein zum ›falschen‹ Bewußtsein, zur Ideologie macht, während umgekehrt die Klassenlage des Proletariats erst die praktisch-theoretisch richtige Totalitätserfassung *objektiv ermöglicht*, wobei der Unterschied zwischen *empirisch-tatsächlichem* und *zugerechnetem* Bewußtsein des Proletariats auch erklärt wird.[289] LUKÁCS bringt diesbezüglich die Kategorie der *Verdinglichung* ins Spiel, von der er sich »einen klaren Blick in das Ideologieproblem des Kapitalismus und seines Unterganges« erhofft. Verdinglichung als Daseinsform des Kapitalismus besitzt universalen Charakter; ihr ist auch das Proletariat unterworfen.[290] Formen des verdinglichten Bewußtseins des Proletariats sind beispielsweise der ›rohe Empirismus‹, der die Arbeiter zu passiven Zuschauern eines notwendig verlaufenden Prozesses macht, und der ›abstrakte Utopismus‹, der den Lauf der Dinge nach eigenem Belieben meistern zu können glaubt.

Der im ersten Kapitel des *Kapitals* analysierte Fetischcharakter der Ware wird von LUKÁCS dahingehend interpretiert, daß er den in der Verdinglichung der Menschen, ihrer Arbeit und deren Produkte sowie ihrer gesellschaftlichen Beziehungen stattfindenden Abstraktionsprozeß mit dem »Prinzip der auf Kalkulation, auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung« in Verbindung bringt (*GK*, S. 177), so daß die Universalität der Warenform und der Abstraktionsprozeß der Rationalisierung[291] sich gegenseitig bedingen. Dadurch wird nicht nur die Warenstruktur aller ›Dinge‹ und die ›Naturgesetzlichkeit‹ ihrer Beziehungen, sondern auch die Rationalisierung unter der Kategorie des *notwendigen Scheins* aufgenommen. Die Verknüpfung von MARX und WEBER dient der Universalisierungsintention LUKÁCS', der im Kapitalismus nicht nur eine einheitliche Wirtschaftsstruktur, sondern auch eine formell-einheitliche Bewußtseinsstruktur für die Gesamtheit der Gesellschaft hervorhebt, so daß das Proletariat »die Verdinglichung aller Lebensäußerungen [...] mit der Bourgeoisie« teilt.[292] Von der Universalisierung der Verdinglichung der Bewußtseinsstruktur erhofft sich LUKÁCS sowohl eine Erklärung dessen, warum das empirisch-tatsächliche Klassenbewußtsein des Proletariats nicht der Gesellschaftstheorie des historischen Materialismus entspricht, als auch warum sie tendenziell zu koinzidieren haben.

Die universell geltende Verdinglichung-Rationalisierung steht im Widerspruch zum Leben. Ihre Mißachtung des Konkreten und die Zufälligkeit des ganzen Systems tritt in

ganzen Proletariats und dem zugerechneten, objektiv richtigen Klassenbewußtsein: »Indem das Bewußtsein auf das Ganze der Gesellschaft bezogen wird, werden jene Gedanken, Empfindungen usw. erkannt, die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden*, wenn sie diese Lage, die sich aus ihr heraus ergebenden Interessen sowohl in bezug auf das unmittelbare Handeln wie auf den — diesen Interessen gemäßen — Aufbau der ganzen Gesellschaft *vollkommen zu erfassen fähig wären*; die Gedanken usw. also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind« (*GK*, S. 126).

289. »Man darf [...] niemals den Abstand, der den Bewußtseinszustand selbst der revolutionären Arbeiter vom wahren Klassenbewußtsein des Proletariats trennt, übersehen. Aber auch diese Sachlage erklärt sich aus der marxistischen Lehre von Klassenkampf und Klassenbewußtsein« (*GK*, S. 169).

290. »Das Proletariat als Produkt des Kapitalismus muß notwendigerweise den Daseinsformen seines Hervorbringers unterworfen sein« (*GK*, S. 163).

291. M. WEBER definiert diesen Begriff so: »Rationalisierung bedeutet [...] das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge — im Prinzip — durch *Berechnen beherrschen* könne« (M. WEBER: »Wissenschaft als Beruf«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. v. J. WINCKELMANN, 7. Aufl. Tübingen 1988, S. 594).

292. *GK*, S. 268. Zum Verhältnis von MARX' Realabstraktion, WEBERS Rationalisierung und LUKÁCS' Verdinglichung vgl. K. BEIERSDÖRFER: *Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von Verstehender Soziologie und Westlichem Marxismus*. Frankfurt/New York 1986, S. 156-177.

Krisenzeiten zum Vorschein. Die Krisen sind kondensierte Momente des geschichtlichen Prozesses der kapitalisitischen Gesellschaft, in denen die scheinhaft gesetzliche Stringenz der nur auf die Einzelerscheinungen bezogenen Rationalität dahingehend durchbrochen werden kann, daß die Inkohärenz des Ganzen wahrgenommen wird. Dieses Bewußtwerden würde jedoch zur praktischen Umwälzung der Gesellschaft und zur Aufhebung der kapitalistischen Wirtschaft führen. Deshalb ist die bürgerliche Wissenschaft und Philosophie durch ihre Gebundenheit an die Interessenlage der Bourgeoisie daran gehindert, in den Krisen die Systemirrationalität zu entdecken: »eine radikale Veränderung des Standpunktes ist auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich« (*GK*, S. 208). Ausgehend vom Rationalismus über KANTs ›Ding an sich‹ und FICHTE bis zu HEGELS Idealismus, von der Widerspiegelung der Widersprüche der Gesellschaft in den philosophischen Antinomien (Subjek—Objekt, Inhalt—Form, Sein—Sollen, beherrschendes Begreifen — passive Kontemplation, Freiheit—Notwendigkeit usf.) bis zu ihrer rein ästhetischen bzw. idealistisch-spekulativen Versöhnung versucht LUKÁCS aufzuzeigen, wie »das Bürgertum theoretisch in der Unmittelbarkeit stecken bleibt«[293], weil sie als äußerliche und deshalb unüberwindliche Schranke, die ihrem Denken anhaftet, aus dem gesellschaftlichen Sein der Bourgeoisie herrührt. Für sie erscheinen Subjekt und Objekt des Geschichtsprozesses und des gesellschaftlichen Seins immer in antinomischer Gestalt.

»Bewußtseinsmäßig steht das einzelne Individuum als erkennendes Subjekt der ungeheuren und nur in kleinen Ausschnitten erfaßbaren objektiven Notwendigkeit des gesellschaftlichen Geschehens gegenüber, während in der Realität gerade das bewußte Tun und Lassen des Individuums auf die Objektseite eines Prozesses gelangt, dessen Subjekt (die Klasse) nicht zur Bewußtheit erweckt werden kann« (*GK*, S. 290).

Die *Möglichkeit* der Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft, die dem Proletariat gegeben ist, rührt nicht daher, daß es eine Position außerhalb der Verdinglichung innehat, von der aus das Durchschauen des Scheins der Unmittelbarkeit möglich wäre. Dies käme einer Wiederholung der Antinomie von Subjekt und Objekt gleich, der das bürgerliche Denken anhaftet, wonach dieses Denken seine Bedingtheit durch das gesellschaftliche Sein nicht erkennen kann.[294] Es ist von daher das gesellschaftliche Sein, das über die Unmittelbarkeitsschranke hinausweist. Dies geschieht, indem das Proletariat von seiner objektiven Lage im Produktionsprozeß her zum bloßen Objekt gemacht wird. So erscheint dem Arbeiter die Unmittelbarkeit der kapitalistischen Gesellschaft als Verdinglichung, als zersetzende Abstraktion.

»Er ist [...] gezwungen, sein Zurwarewerden, sein Auf-reine-Quantität-Reduziertsein als Objekt des Prozesses zu *erleiden*. Gerade dadurch wird er aber über die Unmittelbarkeit dieses Zustandes

293. *GK*, S. 288. Als Rückschlag hinter HEGEL mußten LUKÁCS der historische Relativismus sowie die geisteswissenschaftlich begründete historische Methode DILTHEYS oder RICKERTS erscheinen: »verfeinertere Formen« der alten bürgerlichen Antinomien (vgl. *GK*, S. 269, 273 u. 279). Eine Kritik der Geschichtsphilosophie HEGELs wird für ihn nur im Sinne MARX' möglich. Dasselbe gilt für NIETZSCHE. Die Halbheit seines Relativismus besteht darin, daß er die Welt nur »scheinbar in Bewegung« setzt und so auch »das Absolute nur scheinbar aus [...] [seinem System] entfernt« (*GK*, S. 324). Alle diese Positionen sind für LUKÁCS nur insoweit bedeutsam, daß sie »Symptome« des problematisch gewordenen Rationalismus sind; sie bilden jedoch keine wahre Alternative zu ihm.

294. »Das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit der Empirie und ihre ebenso bloß unmittelbaren rationalistischen Spiegelungen darf sich also zu keinem Versuch, über die Immanenz des (gesellschaftlichen) Seins hinauszugehen, steigern, wenn dieses falsche Transzendieren nicht die Unmittelbarkeit der Empirie mit allen ihren unlösbaren Fragen in einer philosophisch sublimierten Weise noch einmal fixieren und verewigen soll. Das Hinausgehen über die Empirie kann im Gegenteil nur soviel bedeuten, daß die Gegenstände der Empirie selbst als Momente der Totalität, d. h. als Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft erfaßt und verstanden werden.« *GK*, S. 286.

hinausgetrieben.«[295]

Das bedeutet nicht, daß das Bewußtwerden automatisch vor sich geht. Dem als Arbeitskraft zur Ware gewordenen Arbeiter ist jedoch objektiv die Möglichkeit gegeben, sich »über sich selbst als Ware bewußt« zu werden. Somit ist der Beginn gesetzt, um die Vermittlung des Unmittelbaren durch die auf Warenproduktion fundierte kapitalistische Gesellschaft aufzudecken und die Gesellschaft als geschichtliche Totalität zu erkennen. Dies ist keine dem Objekt äußerliche Erkenntnis, sondern »das Selbstbewußtsein der Ware«.[296] Dadurch glaubt LUKÁCS über die Antinomie von Subjekt und Objekt wie auch über die von Theorie und Praxis hinauszukommen.[297] Die Überwindung der universell gewordenen Verdinglichung kann

»keine andere Form annehmen als *die ununterbrochene, immer wieder erneute Tendenz, durch konkrete Beziehung auf die konkret zutage tretenden Widersprüche der Gesamtentwicklung, durch Bewußtwerden des immanenten Sinnes dieser Widersprüche für die Gesamtentwicklung die verdinglichte Struktur des Daseins praktisch zu durchbrechen.*« (*GK*, S. 339)

Das Bewußtsein des Proletariats erweist sich so als Bewußtsein des geschichtlichen Prozesses selbst; das Proletariat erscheint als *Subjekt-Objekt* der Geschichte.

Wie kommt der Übergang von der dem Proletariat objektiv gegebenen Möglichkeit zur realen theoretisch-praktischen Erfassung der gesellschaftlichen Totalität zustande? LUKÁCS spricht von einer theoretisch-praktischen intentionalen Tendenz im Proletariat auf Totalität hin (vgl. *GK*, S. 303). Die Schritte in der Ausführung dieser Tendenz zeugen von der Dialektik zwischen dem objektiven Entwicklungsprozeß, der dem Proletariat seine theoretisch-praktischen Möglichkeiten *zudrängt*, und der nur durch es zu leistenden konkret-praktischen »Durchführung des *nächsten Schrittes* der Entwicklung« (*GK*, S. 339). Die erwünschte und für die Konstituierung des Proletariats unumgängliche Einheit von Theorie und Praxis stößt allerdings auf ein Hindernis, nämlich auf die schon vorhandene MARXsche Gesellschaftstheorie, so daß LUKÁCS gezwungen ist, sich eine zeitliche Priorität der Theorie zuzugestehen:

»Das proletarische Denken [ist] vorerst bloß eine *Theorie der Praxis*, um erst allmählich (freilich oft sprungweise) sich in eine die Wirklichkeit umwälzende *praktische Theorie* zu verwandeln.« (*GK*, S. 351)

Dies bedeutet, daß der historische Materialismus *als* Theorie, welche einer die Totalität der Gesellschaft revolutionierenden Praxis vorausgeht und nicht von ihr konstituiert wird, »vorerst eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer ökonomischen Struktur« bleibt (*GK*, S. 364). Die durch den objektiv widersprüchlichen Geschichtsprozeß der kapitalistischen Gesellschaft gezeitigten Kämpfe des Proletariats gegen den Kapitalismus haben diesen zur Selbsterkenntnis gezwungen, deren kritischster Ausdruck der historische

295. *GK*, S. 292, (Hervorhebung des Verf.).

296. *GK*, S. 295. Das Zurwarewerden der Arbeiter durch Zwangsverkauf seiner Arbeitskraft, das den Kern der MARXschen Werttheorie und den Klassenantagonismus bildet, ist das Bindeglied zwischen der Verdinglichungstheorie und der Klassenbewußtseinstheorie. Weil LUKÁCS das *Selbstbewußtsein der Ware* »im Sinne der reflexiven Selbstbeziehung der idealistischen Philosophie begreift, ist für ihn der *Akt der Selbsterkenntnis zugleich der Akt der Selbsterzeugung eines Subjekts*. [...] Deshalb ist für LUKÁCS das „Selbstbewußtsein der Ware" der Beginn der *Vermittlung von Theorie und Praxis*, die im Klassenbewußtsein zur Einheit von MARXscher Theorie und revolutionärer Aktion gelangt.« H. BRUNKHORST »Paradigmen und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Personen und Programme«, in: *Soziale Welt* 1 (1983), S. 29.

297. Die Praxis, als wahres Verändern der Lebensformen der Gesellschaft ist zugleich das Bewußtwerden der immanenten Tendenz dieser Formen. Das Bewußtsein ist seinerseits »der bewußtgewordene Widerspruch der gesellschaftlichen Entwicklung« (*GK*, S. 309). LUKÁCS sucht dadurch den blinden ökonomischen Determinismus sowie den revolutionären Voluntarismus zu überwinden, die aus der dritten KANTschen Antinomie herstammen. (Siehe dazu E. LAMO DE ESPINOSA: A.a.O., S. 117ff.).

Materialismus ist. Wenn der objektive Entwicklungsprozeß und die daraus resultierende universale Verdinglichung für alle Beteiligten gleich ist, die Lage des Proletariats allerdings eine priviligierte Position zur Durchdringung der wahren Verfassung dieser Gesellschaft ist, wie erklärt sich dann trotz allem die Rückständigkeit des historisch-konkreten Bewußtseins des Proletariats?

Der Versuch, die marxistische Gesellschaftstheorie und das proletarische Klassenbewußtsein angesichts ihrer empirisch-tatsächlichen Divergenz — unter Beibehaltung des Primats des alle Bewußtseinsformen zeitigenden objektiven Prozesses der Geschichte[298] — in Einklang zu bringen, führt in einen *logischen Zirkel*. Das Objekt der Begründung — die richtige theoretisch-praktische Totalitätserfassung — wird dadurch begründet, daß man sie einem *empirischen* Totalitätssubjekt — dem Proletariat — *zurechnet*. Diese Zurechnung könnte jedoch nur der machen, der im Besitz der richtigen Totalitätserfassung selber *wäre*, wenn die Zurechnung stimmen sollte. Andererseits sprechen die Oktober-Revolution und die Notwendigkeit der Diktatur des Proletariats dafür, daß das Ergreifen der Macht dem richtigen Klassenbewußtsein zuvorkommt, daß das empirisch-tatsächliche Bewußtsein des Proletariats weit hinter seinen praktischen Taten zurückbleibt, soweit man diese Revolution für *eine* Tat *eines* kollektiven Subjekts halten muß.

Mit beneidenswerter Theoriekraft versucht LUKÁCS die trotzigen Tatsachen und die von MARX nicht zu einem kohärenten System geführten Momente seiner Theorie ins spekulative Prokrustesbett eines zusammenhängenden Ganzen mit Hilfe des deutschen Idealismus zu zwingen. Im Vorwort zu *Geschichte und Klassenbewußtsein* von 1967 formuliert er selbstkritisch:

»Es scheint, als ob die logisch-metaphysische Konstruktion der „Phänomenologie des Geistes" eine seinsmäßig echte Verwirklichung in Sein und Bewußtsein des Proletariats gefunden hätte, was wiederum der historischen Wendung des Proletariats, durch seine Revolution die klassenlose Gesellschaft zu begründen, die ›Vorgeschichte‹ der Menschheit abzuschließen, eine philosophische Begründung zu geben scheint. Ist aber das identische Subjekt-Objekt in Wahrheit mehr als eine rein metaphysische Konstruktion?« (*GK*, S. 24)

Das 1922 geschriebene Kapitel »Methodisches zur Organisationsfrage« in *GK* war schon in der Tat eine Selbstreflexion, die den negativen Ausgang der revolutionären Prozesse in Europa miteinkalkuliert. Anstatt der erfolgreichen Revolution wird der »Zustand der Barbarei« nicht mehr ausgeschlossen. Die »naturgesetzliche« Entwicklung der Wirtschaft garantiert nicht den Sprung in die Freiheit, sondern nur seine Möglichkeit. Diese kann jedoch vom Proletariat verpaßt werden. Hier finden wir auf der Seite des nicht-revisionistischen Marxismus eine Frühwahrnehmung der Schwäche des Proletariats und der Möglichkeit des Scheiterns der revolutionären Bewegung, die aber spekulativ-parteiorganisatorisch überboten wird. LUKÁCS stilisiert die leninistische Partei zum Statthalter und Verwalter des dem Proletariat *zuzurechnenden* Klassenbewußtseins, was keine Lösung der theoretischen Schwierigkeiten bedeutet, sondern lediglich die Ausstattung der Partei mit der Macht des absoluten Geistes. Diesen Weg werden andere kritische Theoretiker nicht mehr gehen können bzw. wollen.

298. Das Bestehen auf der Einheit von Theorie und Praxis, von Subjekt und Objekt läßt nur eine Reform des Bewußtseins als revolutionären Prozeß zu, der die objektive wie subjektive Konstituierung dieses Bewußtseins in sich vereint. In der Lehre von MARX sind jedoch »alle theoretischen und praktischen Folgen der Klassenlage des Proletariats gezogen worden [...] (lange bevor sie geschichtlich »aktuell« wurden)« (*GK*, S. 406).

Angesichts der wenigen Verweise auf LUKÁCS' *Geschichte und Klassenbewußtsein* in K. MANNHEIMs *Ideologie und Utopie*[299] kann keine Rede davon sein, daß diese eine Art »Antwort« auf jene sei.[300] Trotzdem betrachtet MANNHEIM den LUKÁCSschen Ansatz als Zwischenglied in der Geschichte der Wissenssoziologie, als eine Verfeinerung der bei MARX ansatzweise zum Durchbruch gelangten wissenssoziologischen Methode. Er sei jedoch zu einer »dogmatisierten« Lösung ihrer Problematik gelangt, die mit dem »Risiko einer bestimmten geschichtsphilosophischen Konzeption« belastet sei (vgl. *IU*, S. 266-267). Worin diese Verfeinerung in MANNHEIMs Augen besteht, ist mehr als schwer zu erraten. Auf jeden Fall vermißt er bei LUKÁCS, daß dieser bei der Bestimmung des Phänomens »Verdinglichung« nicht *radikal* genug sei, d. h. diese nicht als »ein mehr oder minder allgemeines Bewußtseinsphänomen« versteht, von dem die kapitalistische Verdinglichung »nur eine Form« sei (*IU*, S. 238). Wenn MANNHEIM bestrebt ist, *alle* Denkprodukte und -strukturen als seinsgebunden zu erklären und dementsprechend nicht nur das Denken des Gegners, sondern auch das eigene der Standortbedingtheit zu überführen[301], hätte er einige Aspekte der LUKÁCSschen Interpretation positiv begrüßen sollen. LUKÁCS selbst hatte den genannten Einwand doch schon rezipiert:

»Ein allbekanntes und in den Augen der bürgerlichen Wissenschaft entscheidendes Argument gegen die Wahrheit des historischen Materialismus besteht darin, daß er auf sich selbst angewendet werden muß.« (*GK*, 363)

Wie nicht anders zu erwarten, folgert LUKÁCS aus der Universalisierung der Verdinglichung — zu der er gezwungen ist, um die Kluft zwischen empirisch-tatsächlichem Bewußtsein des Proletariats und zugerechnetem Klassenbewußtsein zu erklären — die Zustimmung zu diesem Einwand:

»Die inhaltlichen Wahrheiten des historischen Materialismus sind so beschaffen, wie Marx die Wahrheiten der klassischen Nationalökonomie betrachtet hat: sie sind Wahrheiten innerhalb einer bestimmten sozialen und Produktionsordnung.« (*GK*, S. 364)

Allerdings ist MANNHEIM nicht bereit, dem partikularen Standort des Proletariats eine *objektiv-exklusive* Möglichkeit zur Überwindung der Verdinglichung durch Selbstbewußtsein einzuräumen. »Lukács bleibt — nach MANNHEIM — insofern noch völlig im Marxschen Entwurf stehen, als die Ideologieenthüllungsproblematik sich bei ihm von der Wissenssoziologie nicht loslöst« (*IU*, S. 267).

Trotz der zahlreichen Verweise auf MARX hat der MANNHEIMsche Ansatz eine andere geistige Verortung: die »dynamisch-historische Lebensphilosophie«. Seinsgebundenheit des Denkens bedeutet bei ihm, daß Geist und Leben im Geschichtsprozeß eine dynamische Einheit bilden. Man kann infolgedessen nicht mehr vom An-sich-Sein des Geistes sprechen.[302] Aus dieser Perspektive versucht er die MARXsche kausale Determiniertheit des

299. Zit. als *IU* nach der 3., vermehrten Aufl. Frankfurt a. M. 1952. Siehe S. 57, 110, 217, 238 u. 266f.

300. Vgl. G. LICHTHEIM: *Das Konzept der Ideologie*, a.a.O., S. 55. Ihm erscheint MANNHEIM — in Anspielung auf das Diktum, das auf das MARX-WEBER-Verhältnis bezogen wird — als den »bürgerlichen Lukács« (a.a.O., S. 48). Für ihn »ist die Arbeit Mannheims sozusagen das dialektische Gegenstück zu Lukács' mißlungenem Ausbruchsversuch« (a.a.O., S. 55). Ganz entschieden weist K. LENK die Meinung zurück, die »radikale Wissenssoziologie« MANNHEIMs sei die MARXsche Theorie im Gewande bürgerlicher Wissenschaft. Der von beiden verwandte Ideologiebegriff nähme eine völlig unterschiedliche Bedeutung an (vgl. K. LENK: »Problemgeschichtliche Einleitung« in: *Ideologie — Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, a.a.O., S. 41-42).

301. Vgl. *IU*, S. 51 u. 69ff. In dieser Hinsicht kritisiert er den Marxismus und verlangt von der Soziologie, »die durch den Marxismus gewonnene Einsicht [...] auch auf den Marxismus selbst anzuwenden.« (*IU*, S. 109).

302. Vgl. H.-J. LIEBER: *Ideologie*, a.a.O., S. 88f. Die starke Verbindung MANNHEIMs mit dem lebensphilosophisch-geisteswissenschaftlichen Ansatz kann man in seinen unveröffentlicht gebliebenen Arbeiten vor *IU* zur Formulierung einer Kultursoziologie sehr deutlich erkennen. Diese Arbeiten sind herausgegeben in: K. MANNHEIM: *Strukturen des Denkens*, a.a.O.

geistigen Überbaus durch die sozio-ökonomische Basis in der Richtung einer gegenseitigen Bedingtheit zu korrigieren.

In anderer Richtung wird auch der Marxismus »überwunden«: Er wird »auf seine Ideologiehaftigkeit hin zu analysieren« sein (*IU*, S. 69), so daß diese Selbstangewandtheit zum Charakteristikum der Wissenssoziologie wird. In seinem historischen Umriß der Ideologieproblematik bedient sich MANNHEIM zweier Klassifizierungsparameter. Zunächst unterscheidet er zwischen *partikularem* und *totalem* Ideologiebegriff, je nachdem, »ob einzelne Ideen oder das ganze Bewußtsein als ideologisch bezeichnet wird und ob die psychologische oder die noologische Ebene funktionalisiert wird« (*IU*, S. 70). Die zweite Unterscheidung betrifft den Gegensatz *speziell — allgemein*, der Auskunft darüber gibt, »ob das Denken *aller* Parteien (einschließlich des unsrigen) oder nur das unserer Gegner sozial gebunden sei« (ebd.). Während der Marxismus eine »spezielle Fassung« des totalen Ideologiebegriffs bleibt, geht in der *allgemeinen* Fassung des *totalen* Ideologiebegriffes die Ideologielehre in Wissenssoziologie über. Die Sichtweise der Wissenssoziologie wird so als »wertfreie« geistesgeschichtliche Forschung charakterisiert, deren Aufgabe nicht mehr ist, Ideologien zu *enthüllen*, sondern alle Denkinhalte und -strukturen in ihrer Standortgebundenheit zu *verstehen*[303], unter dem Umstand, daß die verstehende Sicht für sich keinen absoluten Standpunkt in Anspruch nehmen kann, sondern auch Resultat des Geschichtsprozesses ist.

Die Sicht der Wissenssoziologie ist geschichtlich gezeitigt worden, wie MANNHEIM in seinem historischen Umriß zu zeigen versucht hat, und erweist sich als Ausdruck der gegenwärtigen Epoche.[304] Die erkenntnistheoretisch-methodologischen Reflexionen sind selbst Ausdruck der Lebenssituationen im Geschichtsprozeß. Die Funktion der Ideologiekritik in der politischen Auseinandersetzung bedingte, daß die »Entdeckung der seinsgebundenen Wurzeln des Denkens [...] also zunächst die Form der Enthüllung angenommen« hat und die eigene Ideologiehaftigkeit zu verheimlichen versuchte.[305] Daß alle Parteien die ideologiekritische ›Waffe‹ in Anspruch nehmen, erfordert jetzt die selbstkritische Analyse kollektiv-unbewußter Motive. Die politikkritische, harmonisierende Intention der verstehenden Methode ergibt sich aus dieser neuen Situation. Sie beabsichtigt, die zum Handeln anscheinend nötige Selbsthypostasierung der sozialen Träger der Ideologien rückgängig zu machen, »um auf diesem Wege ein *Offensein zur Ergänzung* zu erzwingen« (*IU*, S. 76).

Dieser Intention entsprechend kann sich die Wissenssoziologie nicht mit einem Relativismus zufrieden geben, sondern muß eine Schlichtungsfunktion im stürmischen Meer der Ideologien beanspruchen. Die »historische Dialektik« — sagt MANNHEIM — *erzwingt*, vom *wertfreien* zum *wertenden* Ideologiebegriff überzugehen, so daß man im

»Wandel der Bezüglichkeiten, der Sinnzusammenhänge kein willkürliches Spiel sieht, sondern sowohl in ihrer Gleichzeitigkeit als in ihrem Nacheinander eine (wenn auch ihrer Natur nach nicht so ohne weiteres bestimmbare, aber doch irgendwie erfaßbare) Notwendigkeit aufzuweisen unternimmt.« (*IU*, S. 81)

303. »Das, was ich nach Dilthey das verstehende Erfassen des „ursprünglichen Lebenszusammenhanges" nennen möchte, kommt hier zu sich selbst. Mit Hilfe der verstehenden Methode wird die gegenseitige funktionelle Durchdringung seelischer Erlebnisse und sozialer Situationen unmittelbar verständlich.« (*IU*, S. 40).

304. »Das methodische Recht der wissenssoziologischen Fragestellung wird damit nicht theoretisch begründet, sondern aus einem allem Theoretischen zugrundeliegenden Seins- und Geschichtserleben des Menschen der Gegenwart hergeleitet« H.-J. LIEBER: A.a.O., S. 89.

305. *IU*, S. 36. Indem die Wissenssoziologie »die Erlebnisgrundlage der Ideologiekritik in die Reflexion hebt und in ihr immer noch die eigene vortheoretische Voraussetzung erkennt, [begründet] sie sich gleichsam als die Intentio obliqua der Ideologiekritik« H.-J. LIEBER: »Einleitung«, in: A.a.O., S. 36.

Der neue wertende Ideologiebegriff unterscheidet sich jedoch von der bisherigen, an einer absoluten Hypostasierung des partikularen Standpunkts haftenden Ideologiekritik darin, daß er die Setzungen einer Zeit nicht als absolute hinnimmt. *Falsch*-Prädikat bedeutet dann soviel wie der Stufe der Seinsentwicklung nicht *entsprechend*.[306]

Die nähere Bestimmung dieses Entsprechungskriteriums durch einige Beispiele ist offensichtlich mehr als dürftig. Ein typischer Fall falschen Bewußtseins in der Weltorientierung ist es nach MANNHEIM zum Beispiel, »wenn ein Gutsbesitzer, dessen Gut bereits ein kapitalistischer Betrieb geworden ist, seine Beziehungen zu den Arbeitern und seine eigene Funktion noch immer in patriarchalischen Kategorien auslegt« (*IU*, S. 85). Der kapitalistische Betrieb als eine der gegenwärtigen Seinsstufe zugehörige Realität bekommt — solange er besteht — quasi-ontologische Dignität. Ökonomische und gesellschaftliche Prozesse werden als vorgegeben hingenommen, so daß »die soziale Wirklichkeit zu einem wertneutralen Zurechnungsobjekt erklärt wird.«[307] Nur ethische Normen, Selbsterklärungen und Weltorientierungen können dann falsch sein und das nur, insofern sie dem Bestehenden nicht entsprechen.

Der *Relationismus* als Forschungsmethode, so wie MANNHEIM ihn definiert, ist eine Weltorientierungshilfe, eine Bewältigungsform, die unter Verzicht auf Postulierung einer Totalitätserfassung *alle* Weltinterpretationen in ihre Schranken weist und so einen immer adäquateren Zugang zur Wirklichkeit ermöglicht. Dies ist der einzige Weg zur Totalität, die nicht endgültige metaphysische Schau bedeutet, sondern

»Partikularsichten in sich aufnehmende, diese immer wieder sprengende *Intention auf das Ganze*, die sich schrittweise im natürlichen Prozeß des Erkennens erweitert und als Ziel nicht einen zeitlos geltenden Abschluß, sondern eine für uns mögliche maximale Erweiterung der Sicht ersehnt.«[308]

Die Intention aufs Ganze offenbart durch ständiges Überschreiten partikularer Standpunkte allmählich das Wesen des Menschen. Wie schon M. HORKHEIMER zeigte, erweist der MANNHEIMsche Ansatz eine enge Verwandtschaft zur 'Geschichtsphilosophie' DILTHEYs und ist somit in der klassischen idealistischen Philosophie verankert.[309] Das Absolute präsentiert sich im Gewande eines »Unbenennbaren«, stets »Intendierten«, Außergeschichtlichen, das »doch noch in irgendeiner Beziehung zum Historischen und Sozialen« steht (*IU*, S. 48). So glaubt MANNHEIM dem Problem des Relativismus begegnen zu können:

»Nicht nur „Ideen", auch das „Sein", als dessen Funktion die reflexiven Gehalte auftreten, muß dynamisch gesehen werden und dies um so mehr, als für Einsichtige auch der eigene Standort als ein sich verändernder aufzufassen ist. Es entsteht also die Aufgabe, die Sehnsucht nach Totalität noch in einem gesteigerten Maße zu verwirklichen, nicht nur die „Ideen" einer gegnerischen Klasse als von ihrem sozialen Sein abhängig zu sehen, nicht nur die eigenen »Ideen« als vom eigenen sozialen

306. »Falsch ist ein theoretisches Bewußtsein, wenn es in der "weltlichen" Lebensorientierung in Kategorien denkt, denen entsprechend man sich auf der gegebenen Seinsstufe konsequent gar nicht zurechtfinden könnte.« (*IU*, S. 84).

307. K. LENK: A.a.O., S. 45. Siehe auch die Kritik H. MARCUSES in »Zur Warheitsproblematik der soziologischen Methode« (1929), in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*. Bd. II: *Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*. Hrsg. v. V. MEJA u. N. STEHR. Frankfurt a. M. 1982, S. 459-473. MARCUSE bemängelt die Undeutlichkeit der Theorie der »Entsprechung« von Bewußtsein und Sein und fügt hinzu: »Mannheim nimmt die jeweilige geschichtliche Seinsstufe als letztes, für die soziologische Methode irreduktibles und hinzunehmendes Datum: hier macht auf einmal die Destruktion der Wirklichkeit auf die Geschichtlichkeit halt! Eine nähere Betrachtung würde aber zeigen, daß die geschichtliche Seinsstufe selbst nicht letztes ist, in ihrer Geschichtlichkeit selbst über sich hinausweist« a.a.O., S. 465. Deshalb kann nicht die geschichtliche Seinsstufe Instanz für die Wahrheitsentscheidung sein.

308. *IU*, S. 92-93, (Hervorhebung des Verf.).

309. Vgl. M. HORKHEIMER: »Ein neuer Ideologiebegriff?« (1930): in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1987, S. 276ff.

Sein abhängig zu erfassen, sondern unser aller „Ideen" und „Sein", die wir an einem sozialen *Gesamtprozeß* engagiert sind, als Teile dieses Gesamtwerdens zu sehen. Dieser Gesamtprozeß wird dann als letztes Absolutum (wenn auch als ein werdendes Absolutum) gesetzt«.[310]

Der wissenssoziologische Ansatz MANNHEIMs zielt prinzipiell darauf ab, Ausschließlichkeiten und Gegensätze im ideologischen Bereich durch Relativierung und Selbstdistanzierung zu entschärfen. Dieser Intention liegt implizit eine Zeitdiagnostik zugrunde, wonach die gegenwärtige Krise auf die ideologisch-politische Polarisierung zurückzuführen ist. Deshalb versucht er in Anlehnung an M. WEBER durch alle sozialen und politischen Strömungen (Faschismus, bürokratischen Konservatismus, konservativen Historismus, liberal-demokratisch bürgerliches Denken und sozialistisch-kommunistische Konzeption) hindurch das Zusammenspiel vom »rationalisierten Gefüge« in der Gesellschaft und dem »irrationalisierten Spielraum«[311] aufzuzeigen, um dann für eine gegenseitige Ergänzung aller Partikularitäten im werdenden Ganzen der Gesellschaft zu plädieren:

»*Alle* politischen Aspekte sind nur Teilaspekte, weil die historische Totalität stets zu umfassend ist, als daß die einzelnen aus ihr entstehenden Beobachtungswarten je den Überblick über das Ganze erschlössen. Aber gerade deshalb, weil alle diese Beobachtungsaspekte in demselben Strome des Geschichtlichen und Sozialen aufkommen, weil also ihre Partikularität im Elemente einer werdenden Ganzheit sich konstituiert, ist die Möglichkeit ihrer Gegenüberstellung gegeben und ihre Zusammenschau eine stets von neuem gestellte und zu vollziehende Aufgabe.« (*IU*, S. 132)

Die dadurch zu erreichende Synthese ist keine absolute, sondern immer eine *relative*. Für sie wird selbstverständlich ein adäquater Träger auserkoren: die *sozial freischwebende Intelligenz* (*IU*, S. 135). Sie ist am besten in der Lage, sich durch intellektuelle Vermittlung von den partikularen Standorten zu einem Standort zu erheben, von wo aus etwas von der Gesamtheit von Geschichte und Gesellschaft gesichtet werden kann. In der intellektuellen Vermittlung werden die sozialen Bindungen gebrochen, wovon die Verschiedenheit der Bündnisse der Intellektuellen mit den sich jeweils bekämpfenden Klassen Zeugnis ablegt.

Die intellektuelle Vermittlung hat aber ferner das »Sich-Besinnen auf die eigenen Wurzeln« ermöglicht, »das Suchen der eigenen Mission, prädestinierter Anwalt der geistigen Interessen des Ganzen zu sein« (*IU*, S. 138). Worauf diese »Mission« in der Tat abzielt, ist aber die Anpassung der Menschen an die Erfordernisse der in ihrem Werden mit der Unantastbarkeit des Absoluten ausgestatteten gesellschaftlichen Realität. »Seinskongruenz« wird dadurch zum Kriterium der Wahrheit erhoben. Diese pragmatische Wahrheitsbestimmung dient auch der Unterscheidung zwischen Ideologien und Utopien. Während die Ideologien die Realität nicht verändern, sondern nur verdecken können, wird die Seinsinkongruenz der Utopien durch ihre Realisierung in der Geschichte nachträglich widerlegt.[312] So kann man in der Gegenwart die einen von den anderen nicht unterscheiden. Nur vergangene Ideologien können »enthüllt«, der Seinsinadäquatheit überführt werden. Über die Seinsadäquatheit bzw -inadäquatheit gegenwärtiger Weltanschuungen wird letztendlich ihr *Erfolg* entscheiden.[313]

310. K. MANNHEIM: »Das Problem einer Soziologie des Wissens« (1925), in: Ders.: *Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingel. u. hrsg. v. K.H. WOLFF, Berlin u. Neuwied 1964, S. 323.

311. Vgl. *IU*, S. 99ff.

312. »Ideologien nennen wir jene seinstranszendenten Vorstellungen, die de facto niemals zur Verwirklichung gelangen. [...] *Utopien* sind auch seinstranszendent [...]; sie sind aber nicht *Ideologien* bzw. sie sind es insofern und in dem Maße nicht, als es ihnen gelingt, die bestehende historische Seins*wirk*lichkeit durch Gegen*wirk*ung in der Richtung der eigenen Vorstellung zu transformieren. [...] die Bestimmung dessen, was in concreto, im gegebenen Falle als Ideologie und Utopie anzusprechen sei, [ist] unglaublich schwierig.« (*IU*, S. 171-172).

313. »Das Kriterium für Ideologie und Utopie ist die *Verwirklichung*« (*IU*, S. 178).

So resultiert die Wissenssoziologie MANNHEIMs aus einer mehr als problematischen Mischung aus sozial-philosophischem Pragmatismus, historizistisch relativierter hegelianischer Geschichtsphilosphie, Hypostasierung des historischen Gesamtverlaufes und der freischwebenden Intelligenz und verdünnt-verallgemeinerter Seinszurechnung geistiger Gebilde. Es zeigt sich, daß MANNHEIM nicht nur auf Wiederaufnahme von Hypostasierungen einer idealistischen Geschichtsmetaphysik rekurrieren muß, um der Relativismusproblematik Herr zu werden, sondern vor allem, daß die sich abzeichnende reale Durchsetzung des Faschismus den pragmatischen Wahrheitsbegriff und die Hypostasierung des Geschichtsverlaufs vor eine unlösbare Aufgabe stellt: nämlich die seiner Kritik. MANNHEIMs konsequenter Historismus ist trotz allem eine unumgängliche Herausforderung für alle mehr oder minder in der Traditon des Marxismus stehenden Autoren, die unter den Bedingungen eines immer schwächer werdenden Proletariats und eines aufsteigenden Faschismus Ideologiekritik zu betreiben suchen.

Ungleichzeitigkeit und unaufhaltsamer Gang zur Revolution im Frühwerk ERNST BLOCHs

Im April 1924 schreibt E. BLOCH in der Münchner Zeitschrift »Das Tage-Buch«:

»Immerhin trägt die Hitlerjugend zur Zeit die einzige „revolutionäre" Bewegung in Deutschland, nachdem das Proletariat durch die mehrheitssozialistischen Führer um seine eigene, um die einzig gültige, widerspruchsfreie Revolution gebracht worden ist. Ein Teil des Fascismus in Deutschland ist gleichsam der schiefe Statthalter der Revolution, ein Ausdruck dessen, daß die soziale Lage auf keinen Fall statisch ist.«[314]

Diese Worte sprechen nicht dafür, daß BLOCH der faschistischen Verblendung erlegen wäre.[315] Er versucht jedoch diesem Phänomen eine Interpretation abzugewinnen, die die im MARXschen Sinne verstandene Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen Prozesses bestätigt und die Hoffnung auf ihre revolutionäre Aufhebung aufrechterhält.[316] Diese Worte BLOCHs zeugen aber zugleich von einer Situation, die den an der Revolution Interessierten eine ungeheure Interpretationskraft abverlangt, wollen sie die Tür zum Sozialismus nicht ein für allemal für abgeriegelt erklären.[317] In der hauptsächlich zustimmenden Rezension von LUKÁCS' *Geschichte und Klassenbewußtsein* 1923[318] bemängelt BLOCH trotz allem

314. E. BLOCH: »Erinnerung: Hitlers Gewalt«, in: *Erbschaft dieser Zeit. Gesamtausgabe* [hinfort zit.: *GA*], Bd. 4, Frankfurt a. M. 1962, S.164.

315. Im Gegenteil hat er — wie ADORNO konstatiert — »als erster deutscher Schriftsteller [...] in den frühen zwanziger Jahren das faschistische Unheil designiert, während die Realpolitiker den Unhold noch für einen Narren nahmen, über dessen Grammatik man sich belustigen kann.« TH.W. ADORNO: »Für Ernst Bloch«, in *GS* 20.1, S. 192.

316. J. VOGT vertritt die zugespitzte These: »Blochs Theorie und Analyse des Faschismus ist wesentlich eine Theorie 'anstatt', und zwar anstatt einer Revolutionstheorie.« Ders.: »Nicht nur Erinnerung: "Hitlers Gewalt". Ernst Blochs Beitrag zur Faschismustheorie«, in: *Ernst Bloch*, Text+Kritik, hrsg. v. H.L. ARNOLD, München 1985, S. 100.

317. Mit schonungsloser Radikalität artikuliert er ungeschminkt die Nachkriegssituation: »Der Krieg ging aus, die Revolution ging an und mit ihr die offenen Türen. Aber richtig, sie haben sich bald wieder geschlossen« (E. BLOCH: *Geist der Utopie*. Bearb. Neuaufl. der 2. Fassung von 1923, *GA*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1964, S. 11).

318. Siehe E. BLOCH: »Aktualität und Utopie. Zu Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein"«, in: *GA*, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1969, S. 598-621. Zum vorausgegangenen BLOCH-LUKÁCS-Verhältnis im WEBER-Kreis siehe E. KARÁDI: »Bloch und Lukács im Weber-Kreis«, in: *Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag*. Hrsg. v. M. LÖWY u.a. Frankfurt a. M. 1987, S. 30-47. Die Ambivalenz bei LUKÁCS während dieser Periode kann nach KARÁDI »wie ein Kampf zwischen Weber und Bloch um die Seele von Lukács« betrachtet werden. »Mit dem Ausbruch des Krieges hat bei Lukács die Blochsche Linie die Oberhand gewonnen.« (Ebd., S. 37). Zum Einfluß von *Geschichte und Klassenbewußtsein* auf BLOCH siehe L. BOELLA: »Wirklichkeit und Verwirklichung. Die Bedeutung der Verdinglichungskritik Lukács' für die Wendung Blochs in den zwanziger Jahren«, in: *Verdinglichung und Utopie*. A.a.O., S. 307-325. Zu einer detaillierteren Darstellung der Beziehung BLOCH-LUKÁCS vgl. A. MÜNSTER: *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Frankfurt a. M. 1982, S. 57-121.

eine gewisse »simplistische Neigung [...] zu einer fast ausschließlich soziologischen Homogenisierung«[319], die sich in bezug auf die Erfassung der Konkretheit des sozio-historischen Prozesses negativ auswirkt.[320] Die Geschichte ist »ein polyrhythmisches Gebilde«, und die Denk- und Bewußtwerdensprozesse besitzen eine gewisse Autonomie, so daß die exzentrischen Prozeßgehalte sowohl der naturgeschichtlichen Entwicklung als auch der Phänomene des geistig-kulturellen bzw. religiösen Überbaus vorab ihren eigenen Raum verlangen.

Schon in der Einleitung zu dieser Rezension benutzt BLOCH den Begriff »Ungleichzeitigkeit«[321], um die Situation Rußlands zu beschreiben, und ist bemüht, dem »gekrümmte[n] Verlauf« der Revolution sowie dem Aufstieg des Faschismus Rechnung zu tragen, dessen Verführungspotential er erkannt hat und das nach einer Erklärung verlangt. Nicht der erwartete »gerade Weg« der Revolution hatte sich bewahrheitet, vielmehr befanden sich die Faschisten auf dem Vormarsch. BLOCH steht vor der Aufgabe, diese konkrete Situation der massenhaften Faschistisierung mit der Überzeugung, daß die unausbleibliche Revolution letztendlich gelingen sollte, zusammenzudenken.[322]

In *Erbschaft dieser Zeit* nimmt er die Reflexion über die Kategorie der ›Ungleichzeitigkeit‹ wieder auf, um die Vielschichtigkeit und Mehrzeitigkeit des Sein und Bewußtsein umspannenden gesellschaftlichen Widerspruchs zu durchdringen.[323] BLOCH analysiert die Existenz von überholten, vom Untergang erfaßten vorkapitalistischen Produktionsverhältnissen und Ideologien und versucht ihre Beziehung zum Kapitalismus nicht sofort unter der Kategorie der Zurückgebliebenheit abzutun, sondern als Ungleichzeitigkeit mittels einer *mehrschichtigen Dialektik* produktiv zu interpretieren.

Diese Ungleichzeitigkeit kann sowohl von der Reaktion — Nazis und Großkapitalisten — ›kapitalisiert‹ werden[324] als auch in den Dienst der Revolution genommen werden, und darauf kommt es an. Daher müssen die antizivilisatorischen Ideologien, die das Zur-Ware-Werden subjektiv-ideologisch verdeckenden, von der *realen Ungleichzeitigkeit* unterschieden sowie das Verhältnis des echten ungleichzeitigen Widerspruchs zum gleichzeitigen geklärt werden. Während im »bloß dumpfe[n] Nichtwollen des Jetzt« sich das *subjektiv*

319. E. BLOCH: »Aktualität und Utopie«, a.a.O., S. 618.

320. »Die Praxis der Lukácsschen Konkreszierung wird also dem empfindlichen, unendlich experimentellen Wesen der Geschichte, den reichverschlungenen Tiefenbeziehungen des Wirklichkeitsprozesses nicht völlig gerecht.« A.a.O., S. 619.

321. Ansätze zur Bestimmung dieses Begriffes können schon in der Dissertation von 1908 nachgewiesen werden; siehe *Tendenz — Latenz — Utopie*, *GA*, Erg.-Bd. Frankfurt a. M. 1978, S. 71. In *Geist der Utopie* bezieht sich der Begriff »Ungleichzeitigkeit« auf die Musik und dient der Bestimmung der soziologischen Unableitbarkeit des Geistigen. Siehe da a.a.O., S. 57. Hier wird der Zusammenhang der Kategorie Ungleichzeitigkeit mit der Basis-Überbau-Beziehung deutlich. Unter diesem Aspekt soll hier der Begriff ›Ungleichzeitigkeit‹ analysiert werden. Zu seiner Bedeutung im Rahmen der Geschichtsphilosophie vgl. B. DIETSCHY: *Gebrochene Gegenwart: Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*. Frankfurt a.M. 1988.

322. Verschiedentlich formuliert BLOCH diese schon ›angeschlagene‹ Gewißheit, z. B.: »So verlangsamt und verdeckt auch der Gang der Revolution erscheint, hier geht nichts mehr zurück, und wenn ihr gekrümmter Verlauf ein Jahrhundert in Anspruch nehmen sollte.« Ders.: »Aktualität und Utopie«, a.a.O., S. 599.

323. Diese Reflexion könnte durchaus auch die Diskussionen im Kreis von KRACAUER, ADORNO, BENJAMIN und BRECHT in Berlin widerspiegeln, wo er sich in diesen Jahren meist aufhält. Vgl. H. GREBING: *Der Revisionismus*, a.a.O., S. 97-98.

324. Das ist das Hauptkunststück des Faschismus: »aus dem Haß gegen den Kapitalismus dessen Leibgarde zu bilden, aus dem Revolutionstrieb enterbter Massen die Massenbasis der Reaktion« E. BLOCH: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, *GA*, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1970, S. 108.

Ungleichzeitige als gestaute Wut manifestiert, wirkt in der unaufgearbeiteten, kapitalistisch nicht aufgehobenen (zerstörten, aber nicht ersetzten), unabgegoltenen Vergangenheit das *objektiv* Ungleichzeitige unerfüllter Intentionen ab ovo weiter.[325]

BLOCH spricht dem ungleichzeitigen Widerspruch jedoch keine umwälzende Kraft zu. Diese ist nur dem *gleichzeitigen* Widerspruch eigen[326], der im Mißverhältnis zwischen den kapitalistisch entfesselten Produktivkräften und den kapitalistischen Produktionsverhältnissen als *verhinderte Zukunft* erscheint. In der Rebellion des Proletariats gegen das kapitalistische System rebellieren allerdings Intentionsinhalte »immer noch ungleichzeitiger Art« mit, mit denen ein Bündnis eingegangen werden muß, »das aus der *Vergangenheit* erst dadurch die in ihr noch *mögliche Zukunft* befreit, daß es beide in die Gegenwart setzt.«[327] Für BLOCH besteht noch die Möglichkeit, die ungleichzeitigen Widersprüche aus der Reaktion zu lösen und »gegen den Kapitalismus unter sozialistischer Führung zu mobilisieren.«[328]

Im Grunde zielt BLOCH auf Beeinflussung der Strategie der KPD und der Sozialdemokraten gegenüber Kleinbauern, Kleinhändlern, Kleinproduzenten und Angestellten ab. Er wehrt sich gegen den Ökonomismus, der die politische Revolution aus der mechanischen Entwicklung der Basis-Widersprüche mit einer gewissen Automatik erwartet, und verlangt dazu politische Aufklärung, und zwar eine, »die den ganzen ungleichzeitigen Menschen, in allen seinen Verstecken, auf adäquate Weise umformt.«[329] Aber in der Ungleichzeitigkeitslehre ist mehr im Spiel. Hier geht es auch um die Bestimmung des Basis-Überbau-Verhältnisses überhaupt mit der Absicht, den guten utopischen Kern der Ideologie zu retten.[330] Ihr Antrieb und ihr Hintergrund müssen von der Hülle unterschieden werden.

325. Vgl. *Erbschaft dieser Zeit*, a.a.O., S. 116ff.

326. »Die revolutionäre Knotenlinie, worin sich der Widerspruch schließlich an einem einzigen Punkt verknäuelt und sprunghaft zur revolutionären Lösung drängt, kann sinngemäß nur an gleichzeitigen Widersprüchen stattfinden.« A.a.O., S. 118-119.

327. Ebd.

328. A.a.O., S. 16. »Aufgabe ist, die zur Abneigung und Verwandlung fähigen Elemente auch des ungleichzeitigen Widerspruchs herauszulösen, nämlich die dem Kapitalismus feindlichen, in ihm heimatlosen, und sie zur Funktion in anderem Zusammenhang umzumontieren.« Ebd., S. 123.

329. E. BLOCH: »Bemerkungen zur „Erbschaft dieser Zeit"« (1936), in: *GA*, Bd. 10, S. 43. Zwei Fehleinschätzungen scheinen die zur Veröffentlichung von *Erbschaft dieser Zeit* 1935 leitende Intention BLOCHS zu bestimmen: zunächst die Überzeugung, daß der deutsche Faschismus in absehbarer Zeit untergehen und die proletarische Revolution folgen wird, und dann die falsche Vorstellung, er könne mit diesem Buch die Politik der KPD beeinflussen. Vgl. dazu F. VAßEN: »›Krumme Wege‹ und ›schräger Querschnitt‹. Ernst Bloch literarisch-philosophische Schreibweise in „Erbschaft dieser Zeit"«, in: *Ernst Bloch*. Text+Kritik, a.a.O., S. 132. Nur zu sehr war BLOCH als »Philosoph der Revolution« von der Hoffnung eines vollen Ausbruches der in der Geschichte wirkenden utopischen Keime geprägt, als daß er nicht immer wieder versuchen würde, die Rückschläge, Restaurationen und Konterrevolutionen aufzuarbeiten, »um dadurch die Linie notwendiger revolutionärer Veränderungen nur um so deutlicher und illusionsloser bestimmen zu können.« O. NEGT: »Ernst Bloch — der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort«, in: E. BLOCH: *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*. Frankfurt a. M. 1972, S. 438. Wie ungenügend illusionslos die Position BLOCHS noch bleibt, zeigt der Vergleich mit dem in vielen Hinsichten ihm nahestehenden W. BENJAMIN. »Die Kraft der Arbeiterklasse ist für Bloch nicht gefährdet. Durch den Faschismus ist sie bloß blockiert. [...] Benjamin zog radikalere Konsequenzen aus der Niederlage: die Gefahr droht ihm von der technisch unendlich vervielfachten Gewalt der herrschenden Klasse selbst [...]. Weil ihr diese Unterdrückungs- und Vernichtungsaktion gelingt, repräsentiert sie die geschichtliche Haupttendenz. [...] Genau so kann für Benjamin die Vergangenheit nicht bloß Impuls, semantisches Potential sein, das bloß der substantiell vorhandenen Kraft der Unterdrückten die Richtung angeben müsse. Es muß damit gerechnet werden, daß die Vergangenheit anders lebendig und gegenwärtig sein muß als nur im Bewußtsein, um wirkungsvoll den Befreiungskampf leiten zu können.« O. JOHN: *»... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.« Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*. Diss. Münster 1982, S. 417-418.

330. Wie KLAUS MANN bemerkt: »Wenn Bloch sich den mit Geheimnis geladenen Phänomenen zuwendet, so tut

»Besonders Träume, auch die allerwachsten, haben eine Vorgeschichte, und sie tragen sie mit sich. Bei zurückgebliebenen Schichten sind diese Reste besonders stark und oft vermufft, doch auch die revolutionäre Klasse ehrt ihre Vorläufer und hört sie noch. Die alten Formen helfen zum Teil, wenn richtig eingesetzt, am Neuen mit.«[331]

In den zwischen 1936-37 geschriebenen Reflexionen *Zum Verhältnis Sein-Bewußtsein*[332] versucht BLOCH die MARXsche Kritik der politischen Ökonomie als eine Kritik des kapitalistischen Systems als Ganzheit und nicht als eine »isoliert-ökonomische« darzustellen, so daß die ideologische Verflechtung des Unterbaus nicht außer acht gelassen wird.[333]

»Auch steckt in der jeweiligen Wirtschaftsweise oft schon die Form, nicht bloß der Inhalt dessen, was die politischen Ideologien dann vernebelnd oder idealisierend reflektieren.« (*GA*, Bd. 7, S. 393)

Die Übergänge zwischen Wirtschaft und Ideologie sind oft viel vermittelter und undurchsichtiger, als der Vulgärmarxismus wahrhaben will. Gebiete wie Kunst, Religion oder Weltanschauung kann man in der Regel nicht direkt aus dem ökonomischen Unterbau ableiten. Sich diesbezüglich von Schematismen leiten zu lassen hilft hier nicht.[334] Ohne die historisch-materialistische Grundeinsicht zu verlassen, soll das vermittelte Ineinander von Unterbau und Überbau in der gesellschaftlichen Totalität erlauben, den eigenen Topos ›Überbau‹ in seiner relativen Autonomie gelten zu lassen, einer Autonomie, die »eine relative Wiederkehr des kulturellen Überbaus auch bei verschwundener Basis [...] ganz unabhängig von polizeilicher oder epigonaler Konservierung« zuläßt (*GA*, Bd. 7, S. 398).

In den Ideologien will BLOCH einen nicht abgegoltenen utopischen Überschuß erkennen. Im falschen Bewußtsein ist ein Mehr, »ein die jeweilige Zeit utopisch Überholendes« (*GA*, Bd. 7, S. 401), das sich in der Figur des Genies umsetzt. Dieses Mehr ist es, was MARX den »Traum einer Sache« genannt hat. Der Wegfall der Klassenideologie ermöglicht dann das totale Novum dieses Überschusses. In diesem Kontext setzt die kritische, praktische Beerbung seitens des Proletariats ein.

»Kulturerbe hört sogleich auf, lombardierter Triumphzug, aber auch Grabwache und Mausoleum zu sein, sobald der Erbe die Kraft besitzt, das überliefert Vergangene auf das Unvergangene, gegebenenfalls sogar malgré lui Vorgreifende zu verwandeln, das in ihm weiter umgeht und den Überschuß ausmacht.« (*GA*, Bd. 7, S. 412)

Das Besitzergreifen des Erbes des ideologischen Überschusses fordert die Kenntnis der zur Kultur treibenden Vermissung und die Trennung von Utopie und Ideologie in den Kulturwerken.[335] Diese Möglichkeit sieht BLOCH 1932 noch offen: »Die so wenig verwirk-

er es nicht nur mit der „diabolischen Absicht", sie dem Klassenkampfe nutzbar zu machen, sie auf ihre soziale „Anfälligkeit" hin abzuhorchen; es geschieht auch aus einer unmittelbaren, gar nicht nur zweckgerichteten Sympathie.« Ders.: »Über „Erbschaft dieser Zeit"«, in: *Ernst Bloch*, Text+Kritik, a.a.O., S. 163. BLOCH sieht die Verführungskraft der faschistischen Propaganda gerade darin, daß sie »viel menschliche Vermissung zum Faktor seiner Verführungslüge gemacht« hat. »Das aber hätte nicht entfernt im gleichen Maß gewirkt, hätten die echten Revolutionäre dies Feld besetzt gehalten, wären sie einer spezifischen und sehr komplizierten, wenn auch minderen Wirklichkeit geneigter gewesen: der des falschen Bewußtseins.« Ders.: *Politische Messungen*, a.a.O., S. 183. Auch um der menschlichen ›Vermissung‹ willen muß man sich mit dem falschen Bewußtsein auseinandersetzen.

331. Ders.: *Erbschaft dieser Zeit*, a.a.O., S. 146,

332. In: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, *GA*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1972, S. 377ff.

333. BLOCH kritisiert die Behauptung KRAUSTKYS, die Reformation sei nichts anderes als der ideologische Ausdruck tiefgehender Veränderung auf dem europäischen Wollmarkt. Das ist »ein stark-isolierter Unsinn« (*GA*, Bd. 7, S. 387).

334. Ironisch vergleicht BLOCH »die Versuche, aus dem isolierten Ökonomismus heraus Kulturerzeugung zu denken,« mit den »dualisierten Verlegenheiten, mit denen im Barock Übergänge zwischen den „Substanzen" Leib und Seele, extensio und cogitatio, Räumlichkeit und Bewußtsein gesucht worden waren.« (*GA*, Bd. 7, S. 396).

335. »Das marxistisch geführte Werk kritisiert die *Ideologie* der undurchschauten *Notwendigkeit*, indem es sie

lichten Träume dieses Reichs greifen nach wie vor in die Gegenwart ein, damit sie konkret berichtigt und erfüllt werden.«[336] Der entscheidende Faktor bleibt immer noch der *gleichzeitige* Widerspruch, der eine Art Garantie für die Kraft der Arbeiterklasse bedeutet. Selbst 1937 ist das Gelingen der sozialen Revolution für ihn unausbleiblich. Sie »wird mit oder ohne Hitler nicht zu verhindern sein, denn sie hat ihre Prämissen in den eingetretenen Produktionsverhältnissen selbst.«[337]

BLOCH scheint also durch den Zivilisationsbruch hindurch eine unbeirrbare Unfähigkeit zur absoluten Verzweiflung behalten zu haben.[338] Die seit Anfang in *geschichtlicher Verzweiflung* gründenden Bemühungen um das utopische Potential des ideologischen Überschusses laufen mangels eines praktischen, kräftigen, revolutionären Subjekts auf seine Ontologisierung hinaus, auf eine Verankerung des Utopischen und der Hoffnung in die Triebstruktur des Menschen.[339] ADORNO hat — diese Bemühungen würdigend — trotzdem BLOCH kritisiert:

»Hoffnung ist kein Prinzip. [...] Seine Spekulation will, nach einer älteren Formulierung, Luftwurzeln treiben, ultima philosophia, ambitioniert das große Ganze. Sie denkt das Ende als Weltgrund, der das Seiende bewegt, dem es als telos schon innewohnt. Sie macht es zum Ersten. Das ist seine innerste, unaufhebbare Antinomie.«[340]

Man hat an den vorausgegangenen Ausführungen zur Ideologiekritik exemplarisch verfolgen können, wie die Möglichkeit dieser Kritik von der Aufklärung bis in die 30er Jahre unseres Jahrhunderts sich nicht aporienfrei entfalten konnte. Wenn ihr die historische Garantie in Form eines wie auch immer kritikfähigen Subjekts fehlt und diese nicht spekulativ-metaphysisch abgesichert werden darf, steht jeder ideologiekritische Ansatz vor der Alternative, sich aufzulösen und die Sanktion des Bestehenden zu besiegeln oder in einer von den historischen Anfechtungen kaum berührbaren (quasi-)transzendentalen Sphäre ontologischer bzw. erkenntnistheoretischer (später auch sprachkommunikativer) Art Refugium zu suchen. Daß es eine dritte Möglichkeit geben kann, soll später an ADORNOs Versuch im Verlauf dieser Arbeit gezeigt werden. Zunächst jedoch wird die Spurensicherung der Aporien der Moderne anhand der intellektuellen und künstlerischen Avantgarde weitergeführt.

---

durchschaut und *vernichtet*, aber die *Utopien* der undurchschauten *Freiheit*, indem es sie durchschaut und *erfüllt*.« Ders.: *Erbschaft dieser Zeit*, a.a.O., S. 152.

336. Ebd.

337. E. BLOCH: *Vom Hasard zur Katastrophe*. A.a.O., S. 190.

338. »Je schlimmer es wird, je größer der Abfall und der Verrat gegenüber diesem Prinzip ['Hoffnung'] an unerwarteter Stelle in der Realität ist, desto wichtiger ist es, auf einem schöpferischen, tätigen, rebellischen Verwundern zu beharren, das der Sache treu bleibt, die schon seit langem in Angriff genommen wurde und die beinahe so alt ist wie die menschliche Geschichte.« *Tagträume vom aufrechten Gang*. Sechs Interviews mit Ernst Bloch. Hrsg. u. eingel. v. A. MÜNSTER, Frankfurt a. M. 1977, S. 93.

339. Vgl B. SCHOCH: »Ernst Bloch: Hoffnung — aus Verzweiflung«, in: *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Hrsg. v. D. DIENER. Frankfurt a. M. 1988, S.69-87.

340. TH.W. ADORNO: »Blochs Spuren. Zur neuen erweiterten Ausgabe 1959«, in: *GS* 11, S. 248.

3. Intellektuelle und ästhetische Avantgarde

Die vorausgegangenen Ausführungen zur Geschichtsphilosophie und Ideologiekritik haben gezeigt, daß theoretische Selbstvergewisserung und Legitimation des eigenen sozialen und epistemologischen Funktionszusammenhangs sich in den verschiedenen Theorien aus ihrer argumentativen Struktur zwangsläufig ergeben. Besonders bezüglich der marxistischen Ansätze ist deutlich geworden, daß die Erläuterung des Verhältnisses von politischen, kulturellen und intellektuellen Avantgarden zueinander wie auch nach außen, sei es mit der Partei, mit dem Proletariat oder mit der Gesellschaft, den Gesellschaftstheoretikern keineswegs geringe begriffliche Anstrengungen abverlangt. Die Rollenbestimmung nicht nur politischer, sondern auch ästhetischer und intellektueller Avantgarde sowie ihres Verhältnisses zueinander erweist sich als Index der Schwierigkeiten, mit denen das Projekt der Moderne behaftet ist. Diese Avantgarden sind in der Tat sowohl wichtige Träger des Selbstverständnisses dieses Projektes und Förderer seiner Fortsetzung bzw. Vollendung wie auch sensible Antennen zur Wahrnehmung der in der Verwirklichung dieses Projektes auftretenden Verzögerungen bzw. Widersprüche und Zersetzungen. Wenn nun in diesem Abschnitt einige Aspekte dieser Avantgarden weiter erläutert und insbesondere ihre Aporien im kulturellen Kontext der 20er Jahre genetisch verdeutlicht werden sollen, kann dadurch auch genauer die zentrale Fragestellung ADORNOs über die Möglichkeit der Kunst überhaupt angesichts der gesellschaftlichen Tendenz verortet werden: die Fragestellung, die seinen Denkansatz von Anfang an wesentlich bestimmt hat.[341]

Die Rolle der Intellektuellen im unvollendeten Projekt der Moderne

Verselbständigung der Intellektuellen und der Kunst aus religiösen bzw. machtrepräsentativen Zusammenhängen scheint ein typisches Phänomen der Neuzeit zu sein.[342] Zugleich ist ihre Autonomie mit gewissen sozialkritischen (Selbst-)Erwartungen verbunden. Die Spannung zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Integration, Einflußnahme und politischer Ohnmacht, revolutionärem Kampf und kritischer Distanzierung begleiten den Weg der Intellektuellen seit Beginn der Neuzeit.[343] In der Austragung der ideologischen Positionskämpfe zwischen Adel und Frühbürgertum und ihrer Zuspitzung in der Revolution wird von beiden Seiten den Aufklärern eine entscheidende Rolle zugesprochen. BRISSOTs Formulierung: »notre révolution n'est pas le fruit d'une insurrection, c'est l'ouvrage d'un demi-siècle de Lumières«[344] stimmt mit der Meinung der Ancien Régime-Ideologen

---

341. Vgl. TH.W. ADORNO: »Offener Brief an Max Horkheimer« (GS 20.1, S. 159). Siehe auch »Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit« (1920): »Die Kunst der Zeit steht vor der Frage nach ihrem Bestand.« (*GS* 11, S. 611).

342. Selbstverständlich handelt es sich nicht um einen Bruch. Die Verselbständigung der Intellektuellen muß als Ergebnis eines langen Prozesses betrachtet werden, der u. a. mit der Entwicklung der Städte im Spätmittelalter zusammengeht. Vgl. dazu J. LE GOFF: *Les intellectuels au Moyen Age*. 2. Aufl. Paris: 1985. Zum Konstitutionsprozeß der Autonomie der Kunst vgl. P. BÜRGER: *Theorie der Avantgarde*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1988, S. 49-75; dieser Prozeß ist auf S. 65 mit einem Schema veranschaulicht.

343. Was die Kunst anbelangt, ist wohl P. BÜRGER zuzustimmen, wenn er sagt: »Die Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft lebt von der Spannung zwischen institutionellem Rahmen (Freisetzung der Kunst von gesellschaftlichen Verwendungsansprüchen) und möglichen politischen Gehalten der Einzelwerke.« Ders.: A.a.O., S. 32. Der Autonomie-Status macht also die politische Stellungnahme der Einzelwerke nicht unmöglich, schränkt jedoch ihre Wirkung wesentlich ein. Die Spannung zwischen Autonomie und Gesellschaftskritik findet ihren kunsthistorischen Ausdruck gerade im Gegensatz zwischen Ästhetizismus und Avantgarde, wie noch gezeigt wird.

344. *Le Patriote Français*, 10. oct. 1791, S. 426 (zit. nach P. KONDYLIS: *Die Aufklärung im Rahmen des*

überein, die Zersetzung des feudalen Systems sei das Werk ungebundener Literaten und Philosophen.[345]

Man kann jedoch weder von *einer*, gar einer *bürgerlichen* Revolution sprechen[346], noch sie auf die Intention der Aufklärer zurückführen, die in ihrer Mehrzahl eine Wandeltheorie vertraten. Andererseits kann man auch nicht die Interessen der Bourgeoisie unter einer scharfen Klassendichotomie Bürgertum/Aristokratie von denen des Adels absondern. Gerade der lange, nicht-revolutionäre Übergang von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland läßt in der politischen Aufklärung fließende Übergänge zwischen den Ständen sowie Kompromißbereitschaft der bürgerlichen Ober- und Mittelschicht deutlich erkennen. Dem deutschen Bürgertum, das sich als »Summe der nichtadeligen, nicht bäuerlichen und nichtunterständischen Kräfte«[347] bildet, fehlt die Einheit und die Kraft, gegen Adel und absolutistischen Staat einen deutlichen Antagonismus zu entwickeln. Die Interessenbeziehungen zwischen Monarchie, Adel und Bürgertum im absolutistischen Staat führen zu einer Verschmelzung des besitzenden und gebildeten Bürgertums mit dem Adel im hohen Staatsbeamtentum und zu einer Interessengemeinschaft in der Forderung einer verfassungsrechtlichen Ordnung *im* absolutistischen Staat.

Das ausdrückliche Selbstverständnis der politischen Aufklärungsintellektuellen als Verfechter des durch Erkenntniskritik, Wissenschaft und politische Öffenlichkeit durchzusetzenden Ausgangs *des Menschen* aus seiner Unmüdigkeit ist als geschichtsphilosophische Projektion zu bewerten und nicht so sehr als Ausdruck realpolitischer Macht. Die didaktisch-pädagogischen Vermittlungsversuche zur Milderung des Bildungselitarismus können »die Kluft zwischen dem theoretischen Anspruch des gebildeten dritten Standes und dessen sozialgeschichtlicher Stellung innerhalb des ausgehenden Ancien régime nicht überbrücken. Die zur literarischen und politischen Öffentlichkeit sich ausweitende „Gelehrtenrepublik" bleibt ein kultureller Faktor, der sich nicht mit sozialkritischen Protestbewegungen der Zeit vereinte, um Reformen auch gegen Adel und Absolutismus durchzusetzen.«[348] Gelehrte Sozietäten, geheime Gesellschaften usw. dienten seit Beginn der Aufklärung dem Entwurf von Reformprogrammen, schränkten ihre Wirkung jedoch gleichzeitig wesentlich ein.[349]

neuzeitlichen Rationalismus, a.a.O., S. 29, Anm. 40).

345. H. BRUNKHORST referiert diesbezüglich über das antiintellektuelle Pathos eines EDMUND BURKE, gerade noch ein Jahr nach der französischen Revolution, wie folgt: »„Literatenbande", Komplotte und Intrigen schmiedende „philosophes", ungläubige, entwurzelte Sinnproduzenten ohne Sinn für Politik und Gemeinschaft, aber im Besitz der öffentlichen Meinung, okkupieren sie „all the avenues to literary fame", eine kriminelle Vereinigung „gewalttätiger und boshafter Zeloten", von „kalten Herzen und schmutzigen Gedanken" nur zum Zweck, den Staat lächerlich zu machen und die Vielen gegen die Wenigen aufzuwiegeln«. H. BRUNKHORST: *Der entzauberte Intellektuelle: Über die neue Beliebigkeit des Denkens*. Hamburg 1990, S. 44.

346. GEORGES LEFEBVRE hat schon in seinem Buch *Études sur la Révolution française* (1945, neue Aufl. Paris 1963) die Vielfalt der Revolutionen, den antibürgerlichen Charakter der Mobilisierung der Bauern und die sofortige Reaktion der revolutionären Bourgeoisie gegen diese unerwünschte ›Hilfeleistung‹ dokumentiert. Vgl. auch M. VOVELLE: *Die französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*. Frankfurt a. M. 1989, S. 19ff.

347. F. KOPITZSCH: »Einleitung: Die Sozialgeschichte der deutschen Aufklärung als Forschungsaufgabe«, in: Ders.: *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland. Zwölf Aufsätze*. München 1976, S. 37.

348. Z. BATSCHA u. J. GARBER: »Einleitung der Herausgeber«, in: Dies. (Hgg.): *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. 1981, S. 9-38, Zitat S. 13.

349. Daß die Gelehrtenrepublik dem politischen Bereich sich entzieht, interpretiert R. KOSELLECK gerade als Politicum: »Das Politicum der Kritik lag nicht in der verbalen Bedeutung dessen, was unter ihr verstanden wurde, sondern entsprang jeweils dem Verhältnis, das sich aus der Trennung des „règne de la critique" und dem Staat zwischen diesen beiden Bereichen ergab.« Ders. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1989, S. 102. Die Geschichtsphilosophie der Aufklärer als »Kehrseite der Revolutionsprognostik«, als Überbrückung des »Hiatus zwischen der moralischen Position und

»Erst *in* der durch Initiative der Massen ausgelösten und vorangetriebenen Revolution, als der Revolutionsverlauf selbst die Revolutionsauffassung mobilisierte, wurde eine Realdialektik von Theorie und Praxis offenkundig«[350], die mit dem Sturz des Feudalismus zum Stillstand kam, wenn es darum ging, die Interessen der Bourgeoisie zu konsolidieren.

Die Kollision zwischen dem Eigentumsbegriff der Aufklärung und dem universalistischen Vertragsgedanken, die sich aus der realen Interessenkollision zwischen dem Legitimationsbedürfnis der Bourgeoisie und den Bedürfnissen der von der Eigentümergemeinschaft Ausgeschlossenen ergibt, läßt sich nach dem Sturz des feudalen Systems nicht mehr mit der naturrechtlichen Argumentation verdecken.[351] Um die Aporie der bürgerlichen Politik zu lösen, ohne die Produktionsbedingungen des Privateigentums anzutasten, rekurriert man auf eine Citoyenromantik, die tendenziell den Unterschied Citoyen — Bourgeois mit anderen Mitteln aufzuheben versucht.[352] Als wegweisend in dieser Richtung erweist sich die ROUSSEAUsche Theorie der „volonté générale".[353] Er ließ zur Stimme der Leidenschaften (l'amour-propre) im Herzen des Menschen das Gewissen (l'amour de l'ordre) sich gesellen, das die Durchsetzung der Herrschaft der Sitte über die gesellschaftsspaltenden, divergierenden Interessen garantieren soll. Die auf der „volonté générale" basierende gesellschaftliche Ordnung verlangt und fördert zugleich die *Versittlichung der Bürger* und intendiert die Aufhebung der „volonté de tous" in eine sittliche Totalität sowie die Bildung eines totalitätsfähigen Subjekts.

Der spätere Rekurs ROUSSEAUS auf Patriotismus angesichts der Ohnmacht der *vertu*, um eine sittliche Gemeinschaft zu stiften, zeugt vom Widerstand gegen eine immer komplexere und bestimmendere Wirtschaft, aber auch von der Kraft dieser Wirtschaft und ihrer gemeinschaftszersetzenden Potentiale. Hier ist der Weg der Romantik und des Idealismus schon genauso vorgezeichnet wie auch die Richtung eines radikalen Revolutionarismus angezeigt: in der Kritik der zersetzenden Tendenzen der neuen Ordnung und im geäußerten Mißtrauen gegen die autoregulative Interessenharmonisierung des Marktes und gegen den unaufhaltsamen Fortschritt.[354] »Zwei Wege öffneten sich [demnach, Verf.] der Avantgarde, als sie antrat, um die Grenzen der politischen Emanzipation zu überwinden: einerseits Vollendung der Revolution durch Radikalisierung der Politik, andererseits Gestaltwandel der Revolution, ihre Überführung in ein anderes Element, ihre Verwandlung in Kulturrevolution.«[355]

der erstrebten Herrschaft« oder sogar als vorausgehende »Rechtfertigung« der Revolution scheint jedoch etwas übertrieben. Dem Zeugen TURGOT, der zur Bestätigung dieser Interpretation u.a. herangezogen wird, kann KOSELLECK höchstens die Intention einer »gesteuerte[n] Revolution von oben« attestieren (siehe a.a.O., S. 105ff.). Im allgemeinen dienen jedoch die geschichtsphilosophischen Entwürfe der Aufklärer der theoretischen Rationalisierung von politischen und sozialen Widerständen und zielen mehr auf Reformen als auf Revolution ab.

350. U. JAEGGI u. S. PAPCKE: »Vorwort«, in: Dies.: *Revolution und Theorie 1: Materialien zum bürgerlichen Revolutionsverständnis*. Frankfurt a. M. 1974, S. 9-111, Zitat S. 18.

351. Zum paradigmatischen Widerspruch zwischen naturrechtlichem Universalismus und restriktiver Einschränkung der Menschen- und Bürgerrechte durch Eigentum in der politischen Theorie J. LOCKES siehe die klassische Studie von C.B. MACPHERSON: *The political Theory of Possesive Individualism*. Oxford University Press 1962, S. 194-262.

352. Vgl. P. FURTH: *Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nachtotalitär*. A.a.O., S. 61ff.

353. Wie bekannt, ist ROUSSEAU einer der ersten, der die ›Dialektik der Moderne‹ wahrgenommen hat, bevor die Erfahrung der Industrialisierung der postrevolutionären Gesellschaft die romantische Zivilisationskritik hervorrief. Vgl. H.R. JAUß: »Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno«, in: *Adorno-Konferenz: 1983*. Hrsg. v. L.v. FRIEDEBURG u. J. HABERMAS: Frankfurt a. M. 1983, S. 95-130.

354. Vgl. hierzu vor allem I. FETSCHER: *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*. München 1976, S. 117-161.

355. P. FURTH: A.a.O., S. 64-65. Wir gehen hier auf die Bedeutung der ›ästhetischen Revolution‹ der Romantik

Geburt der künstlerischen Avantgarde aus dem Geist des Frühsozialismus

Zum ersten Mal finden wir den Begriff ›*Avantgarde*‹[356] im übertragenen Sinn von ›künstlerischer Vorhut‹ im Kreis der Frühsozialisten beim SAINT-SIMONs ›Jünger‹ OLINDE RODRIGUES:

»C'est nous, artistes, qui vous servirons d'avant-garde; la puissance des arts est en effet la plus immédiate et la plus rapide. Nous avons des armes de toute espèce: quand nous voulons répandre de idées neuves parmi les hommes, nous les inscrivons sur le marbre ou sur la toile; nous les popularisons par la poésie et le chant; nous employons tour à tour la lyre ou le galoubet, [...] et si aujourd'hui notre rôle paraît nul ou moins très secondaire, c'est qu'il manquait aux arts ce qui est essentiel à leur énergie et à leur succès, une impulsion commune et une idée générale [...] Quelle plus belle destinée pour les arts que d'exercer sur la société une puissance positive, un véritable sacerdoce, et de s'élancer en avant de toutes les facultés intellectuelles, à l'époque de leur grand développement.«[357]

Die Künstler werden hier als kollektive Vorhut des gesellschaftlichen Fortschritts, als treibende Kraft der Moderne gesehen. Ihre politisch-gesellschaftliche Rolle wird hervorgehoben: Weil die Kunstmittel sich an die Einbildungskraft und die Gefühle der Menschen richten, können sie die den gesellschaftlichen Fortschritt beschleunigenden Ideen wirkungsvoller unter den Massen verbreiten. Das Neue — die neuen Ideen, das neue gesellschaftliche System — bekommt durch die Künste einen liebenswerten, menschenanziehenden Ausdruck. Sie übernehmen eine propagandistische Funktion für die Sache des Fortschritts. Ihr Beitrag ist jedoch künstlerischer Art. Ganz im Sinne SAINT-SIMONs wird die Autonomie der Kunst nicht absolut negiert, sondern dieser eine soziale Bedeutung beigemessen. Die Künste »werden den poetischen Aspekt des neuen Systems entwickeln.«[358]

---

für die konservativen bzw. progressiven ›Kulturrevolutionen‹ des 20. Jahrhunderts nicht ein und verweisen auf die kurze, aber prägnante Darstellung bei H.R. JAUß: A.a.O., S. 107ff. Die intellektuelle und künstlerische Avantgarde in Deutschland der 10er und 20er Jahre kann man andererseits auch nicht begreifen, wenn man die durch die Industrialisierung und Modernisierung verursachte kulturelle Krise des Bildungsbürgertums und den daraus resultierenden Antiintellektualismus nicht präsent hat. Die deutschen Avantgarden versuchen eine andere Antwort auf die ›Krise des Geistes‹ als die Intellektuellen des Mandarinentums, aber setzen diese Krise voraus und haben Berührungspunkte mit ihrer Einschätzung im Kulturpessimismus. Es wäre deshalb auch nicht uninteressant, die Bedeutung des Bildungsbürgertums in Deutschland als nicht- bzw. antiavantgardistische Intellektuellenschicht zu erläutern. Es soll jedoch hier der Verweis auf F.K. RINGER: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*. München 1987 (engl. Orig. 1969) genügen, wo die Entstehung der gebildeten Mittelschichten und die Ideologie des Mandarinentums in Deutschland ausführlich dargestellt wird. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen dazu von J. HABERMAS: »Die deutschen Mandarinen«, in: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Erw. Ausg., 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1991, S. 458-468.

356. 1794 erscheint die jakobinische Armeezeitung mit dem Namen ›Avantgarde‹, zu dessen militärischer Bedeutung sich in jener Zeit des Terrors schon gewisse politische Assoziationen gesellen. Siehe R. NEUHÄUSER: »„Avantgarde" und „Avantgardismus". Zur Problematik von Epochenschwellen und Epochenstrukturen«, in: P.V. ZIMA u. J. STRUTZ (Hgg.): *Europäische Avantgarde*. Frankfurt a. M./u.a. 1987, S. 25. Zur Entstehungsgeschichte des Begriffs ›Avantgarde‹ vgl. auch J. HERMAND: »Das Konzept ›Avantgarde‹«, in: *Faschismus und Avantgarde*. Hrsg. v. R. GRIMM u. J. HERMAND. Königstein/Ts. 1980, 1-19; M. CALINESCU: *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*. Madrid: 1991, S. 99-147: Hier kann man die Vorgeschichte der literarischen Benutzung der Metapher Avantgarde gut verfolgen. E. LOHNER: »Die Problematik des Begriffes der Avantgarde« (1976), in: *Literarische Avantgarde*. Hrsg. v. M. HARDT, Darmstadt 1989, S. 113-127; M. HARDT: » Zu Begriff, Geschichte und Theorie der literarischen Avantgarde« (1983), in: A.a.O., S. 145-171. In diesem Band kann man weiterführende Literatur finden.

357. O. RODRIGUES: *L'Artiste, le Savant et l'Industriel. Dialog*. (1825), in: *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*. Photomech. Nachdruck d. Ausg. 1865-1878. X, Aalen 1964, S. 210, 215ff.

358. C.H.DE SAINT-SIMON: *De l'organisation sociale*, Œuvres de Saint-Simon, Reprint, Paris 1966, Bd. 5, S. 137, zit. nach R. NEUHÄUSER: A.a.O., S. 26.

Einige Jahre später, im Vorfeld der französischen 48er Revolution wird den Künstlern neben einer politisch-propagandistischen sogar eine prophetische Rolle zugeschrieben, etwa von GABRIEL DÉSIRÉ LAVERDANT, einem Anhänger CHARLES FOURIERs: die Zukunft der Menschheit vorzuzeichnen.[359] Durch Identifikation mit den progressiven Ideen und ihren Trägern, die die Zukunftsrichtung der Menschheit angeben, präsentiert sich die künstlerische Avantgarde als kritische, wegweisende Instanz der Gesellschaft. Das Kunstverständnis von Saint-Simonisten und Fourieristen bleibt jedoch sehr affirmativ. Der quasireligöse, lebenssublimierende und harmonisierende Charakter der Kunst wird durch die Inanspruchnahme ihrer sozialen Funktion nicht in Frage gestellt, sondern sozial-utopisch zugespitzt. Die leitende Idee des sozialen Fortschritts verbindet sich hier mit der romantischen Figur des Dichter-Sehers zur Verstärkung einer romantisch-utopischen Vision der Gesellschaft.

Gegenüber einem rein politischen (*Kommunistisches Manifest* 1848) oder rein künstlerischen (*l'art pour l'art*) Avantgardismus wird auch im Gefolge SAINT-SIMONs an einem Elite-Konzept festgehalten, das die Führungsrolle sowohl in *politischer* als auch *künstlerischer* Hinsicht versteht.[360] Saint-Simonisten und Fourrieristen lehnen das reine Prinzip von *l'art pour l'art* einstimmig ab, wie es durch THÉOPHILE GAUTIER in seinem Vorwort zum Roman *Mademoiselle de Maupin* (Paris 1835) zum Ausdruck gebracht worden war. Selbst CH. BAUDELAIRE verurteilt um 1850 in seiner Einleitung zu *Chant et Chanson* des linken Arbeiterdichters PIERRE DUPONT »la puérile utopie de l'école de l'art pour l'art«, um demgegenüber eine Kunst zu befürworten, die von »amour de l'humanité« getragen werden soll.[361] Auch PROUDHON arbeitete kurz vor seinem Tod (1865) an einem Buch über die soziale Relevanz der Kunst, das von seinem Freund, dem Maler COUBERT vollendet wurde, wo ›l'art pour l'art‹ gleichermaßen scharf attackiert wird.[362] Bis zur Pariser Commune von 1871 bleibt eine gewisse Treue zu dieser Auffassung von Avantgarde bei einigen avantgardistisch orientierten Künstlern bestehen. Spätestens ab dann — bei vielen schon eher[363] — kann man im Einklang mit der anhebenden Reaktion eine Rückkehr zu

---

359. »Die Kunst, Ausdruck der Gesellschaft, beschreibt auf höchster Ebene die fortschrittlichsten Gedanken: sie ist Wegbereiter und Verkünder. Nun, um zu wissen, ob die Kunst ihre Rolle als Initiator würdig erfüllt, ob der Künstler tatsächlich an der Spitze [avant-garde] steht, ist es notwendig zu wissen, welchen Weg die Menschheit geht, welches ihre Bestimmung ist«. G.D. LAVERDANT: »Die Aufgabe der Kunst und die Rolle der Künstler« (1845), (übersetzte Auszüge) in: *Literarische Avantgarde*, A.a.O., S. 17-25, Zitat S. 18-19.

360. Vgl. D.D. EGBERT: *Social Radicalism and the Arts. Western Europe*. New York 1970, S. 122f.

361. CH. BAUDELAIRE: »Dupont: Sa vie et son Œuvre«, in: *Œuvres complètes*. Kritische Ausg. v. F.-F. GAUTIER, fortgesetzt v. Y.-G. LE DANTEC. Bd. 4., Paris 1923, S. 49 u. 58. Zum Wert dieses »schroffe[n] Bruch[es] mit dem l'art pour l'art« BAUDELAIREs vgl. W. BENJAMIN: *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, in: *GS* I.2, S. 526ff.

362. Vgl. D.D. EGBERT: »The Idea of „Avant-garde" in Art and Politics« (1967), in: *Literarische Avantgarde*. A.a.O, S. 44-65, hier S. 52.

363. CH. BAUDELAIRE z.B. distanziert sich in seinem Tagebuch *Mon cœur mis à nu* 1862/63 von seiner o. g. Annährung zur Avantgarde: »De l'amour, de la prédilection des Français pour les métaphores militaires. [...] Les poètes de combat. Les littérateurs d'avant-garde. Ces habitudes de métaphores militaires dénotent des esprits, non pas militants, mais faits pour la discipline, c'est-à-dire pour la conformité; des esprits nés domestiques [...] qui ne peuvent penser qu'en société.« Ders.: *Journaux intimes*, in: *Œuvres complètes*. A.a.O., Bd. 6, 1937, S. 284-285. Vgl. dazu M. CALINESCU: »„Avant-Garde": Some Terminological Cosiderations«, in: *Literarische Avantgarde*. A.a.O, S. 90-112, bes. S. 99ff. Diese Zwiespältigkeit seines Verhältnisses zur Avantgarde charakterisiert auch sein Verhältnis zur Moderne. Hatte er in den Bourgeois gewidmetem »Salon de 1846« ihr Verlangen nach unendlichem, alle Sphären — Ökonomie, Kultur, Politik — umfassendem Fortschritt gelobt, donnert er neun Jahre später gegen den Fortschritt in seinem Essay *De l'idée moderne du progrès appliquée aux beaux-arts* anläßlich der Weltausstellung von 1855: »Il est encore une erreur fort à la mode, de laquelle je veux me garder comme de l'enfer.— Je veux parler de l'idée du progrès. Ce fanal obscur, invention du philosophisme actuel, breveté sans garantie de la nature ou de la Divinité, cette lanterne moderne jette des ténèbres sur tous les objets de la connaissance; la liberté s'evanouit, le châtiment disparaît. Qui veut y voir clair dans l'histoire doit avant tout éteindre ce fanal perfide. Cette idée grotesque,

Positionen beobachten, die entweder einen Pakt mit der bestehenden Ordnung oder eine Tendenz zum spätromantischen Outsidertum darstellen.

Die sog. *DREYFUS-Affäre* sollte noch den französischen avantgardistischen Künstlern und Intellektuellen Gelegenheit dazu bieten, sich in die politische Szene einer mehr als gefährdeten ›Dritten Republik‹ einzumischen, und sorgte für eine neue Wortprägung mit erheblichen Konsequenzen in der kulturellen Landschaft Europas: nämlich die Substantivierung des Adjektiv ›intellectuel‹.[364] Am 13. Januar 1898 veröffentlichte EMIL ZOLA in der Pariser Zeitung *L'Aurore* das Pamphlet *J'accuse [...] Lettre ouverte au Président de la République*. Schonungslos legte er mit Fakten die Machenschaften von Offizieren und Generälen sowie die Korruption der Justiz offen. Das am folgenden Tag ebenfalls im *L'Aurore* erschienene Dokument (*Une protestation*) wurde u. a. auch von LÉON BLUM, MARCEL PROUST und ANATOLE FRANCE unterschrieben. Das unglaublich große Echo des Manifestes — 300.000 Exemplare der *Aurore* waren in wenigen Stunden vergriffen — führte zu einer Polarisierung der Öffentlichkeit und zu einer harten Auseinandersetzung zwischen der demokratisch-sozialistischen und der monarchistisch-antisemitisch-faschistischen Front und erzwang letztendlich die Revision des DREYFUS-Prozesses.

Es ist heute schwer festzustellen, ob das Wort ›Intellektueller‹ als positive Selbstbezeichnung von den sog. Dreyfusards oder als bezichtigendes Schimpfwort von den Revisionsgegnern zuerst benutzt wurde. Das Wort wird jedenfalls in beiden Lagern zum Katalysator der jeweiligen Gesellschaftsvorstellung. Für die reaktionäre Partei sind die Intellektuellen machtlose Idealisten, die ihr unrealistisches soziales Ideal in die Realität umsetzen wollen. Sie sind abstrakt und instinktlos, antinational, jüdisch, dekadent und unfähig, die praktisch-politischen Geschäfte kompetent zu erledigen. Dagegen kämpfen die Dreyfusards für eine positive Besetzung des Wortes. Intellektuelle verkörpern die Ideale der Aufklärung: die objektive Erkenntnis der Realität und das Bemühen um eine vernünftige Einrichtung der Gesellschaft. Sie verteidigen das republikanisch-demokratische Ideal des Rechtsstaates, stellen sich der inneren Instanz des Gewissens, haben eine politische Verantwortung und bewahren im wissenschaftlichen Ideal die Verpflichtung zur Objektivität[365]. Der Erfolg der Dreyfusards schien die aufklärerische Tradition zu erneuern und eine gesellschaftlich aktive Rolle der Intellektuellen zu bestätigen, die im Grunde nichts anderes wollten als die Verwirklichung der republikanischen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft.

Die naturalistischen Künstler spürten die Defizite der öffentlichen politisch-sozialen Kultur und versuchten, der sozial-politischen Situation eine Resonanz in der Kunst zu verschaffen. Das heroische Pathos und die Revolutions-Romantik mancher literarischen Produktionen läßt jedoch über ihre Realitätsnähe Zweifel aufkommen. Diese Produktionen zielen in manchen Fällen auf Ausgrenzung der ›proletarischen Lösung‹ zugunsten eines Legalitäts- und Reformwegs ab[366] oder arten in eine abstrakte Revolutionspathetik aus, in

qui a fleuri sur le terrain pourri de la fatuité moderne, a déchargé chacun de son devoir, délivré toute âme de sa responsabilité, dégagé la volunté de tous les liens que lui imposait l'amour du beau: [...] Mais où est, je vous prie, la garantie du progrès pour le lendemain? Car les disciples des philosophes de la vapeur et des allumettes chimiques l'entendent ainsi: le progrès ne leur apparaît que sous la forme d'une série indéfinie. Où est cette garantie? Elle n'existe, dis-je, que dans votre crédulité et votre fatuité.« *Œuvres complètes*. A.a.O., Bd. 5, 1925, S. 204-205. Vgl. dazu M. BERMAN: *All that is solid melts into air. The experience of modernity*. New York 1982, Kap. 3.

364. Zur Entstehung des Wortes siehe D. BERING: *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Frankfurt a. M./u.a. 1982, S. 32-68.

365. Vgl. D. BERING: A.a.O., S. 43-59.

366. Exemplarischen Charakter besitzt in dieser Hinsicht SANDERS' Analyse von ZOLAS *Germinal*. Vgl. H. SANDERS: »Naturalismus und Ästhetizismus. Zum Problem der literarischen Evolution«, in: *Naturalismus/Ästhetizismus*. Hrsg. v. CH. BÜRGER u.a. Frankfurt a. M. 1979, S. 56-102, bes. S. 58ff. Wie SANDERS sagt, »impliziert der Lösungsversuch im Rahmen der bürgerlichen Öffentlichkeit [...] zugleich eine Kritik der 48er-Tradition.« A.a.O., S. 90. Denn diese Tradition basierte auf einer vorausgesetzten Interessenidentität des ›peuple‹, wonach die Arbeiterschaft und das progressiv-republikanische Bürgertum um die Durchsetzung bürgerlicher Öffentlichkeit und parlamentarischer Demokratie zusammen gekämpft hätten.

der der Kunst eine quasimessianische Kraft zugesprochen wird.[367] Naturalistische Künstler konnten von daher nicht ohne weiteres mit der Zustimmung der Kulturautoritäten der organisierten Arbeiterparteien rechnen.[368] WILHELM LIEBKNECHT etwa, Mitbegründer der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei, zeigte sich äußerst kritisch gegenüber der ›hysterischen‹ Wortmeldung der »›intellektuellen‹ Gesellschaft« und ihrem Prinzip ›Öffentlichkeit‹ und meinte, dies wäre die falsche Methode, Politik zu machen.[369]

Die Bemühungen E. STEIGERS, Redakteur der ›Neuen Welt‹, Sozialdemokratie und Naturalismus und damit politische und künstlerische Avantgarde miteinander in Beziehung zu bringen, sollten denn auch erfolglos bleiben. Eines der Antinaturalismus-Argumente F. MEHRINGS, dessen Meinungen in ästhetischen Fragen innerhalb der Partei quasikanonischen Wert besaßen, faßt M. RECTOR so zusammen: Die Grundhaltung des Naturalismus »sei fatalistisch und pessimistisch, die des emporstrebenden Proletariats dagegen optimistisch und siegesgewiß.«[370] Geschichtlicher Optimismus und moralische Idealisierung des Proletariats bestimmen die ästhetischen Konzeptionen der Sozialdemokratie. Nicht nur der Zweifel an der politischen Bündnisfähigkeit der naturalistischen Avantgarde mag deshalb bei ihrer Ablehnung in der Sozialdemokratie eine Rolle gespielt haben. Auch die Kritik der konservativ-chauvinistischen Presse, die den Naturalismus als literarischen Internationalismus und künstlerischen Anarchismus gebrandmarkt hat, hat in der durch vorsichtiges Taktieren gekennzeichneten Periode nach der Aufhebung der Sozialistengesetze zur Distanzierung der Partei beigetragen.[371]

Nicht nur die naturalistische Avantgarde, auch die Intellektuellen hatten es dementsprechend nicht leicht in der Sozialdemokratischen Partei. Der Parteitag in Dresden vom

367. »Dann werden wir auch des Lohns nicht ermangeln, den wir ersehnen: eine Poesie [...] zu gebären, die, durchtränkt von dem Lebensstrome der Zeit und der Nation, ein charakteristisch verkörpertes Abbild alles Leidens, Sehnens, Strebens und Kämpfens unserer Epoche darstellt, und soll sein ein prophetisch Gesang und ein jauchzender Morgenweckruf der siegenden und befreienden Zukunft.« KARL HENCKELL. Zit. nach *Naturalismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1880-1900*. Hrsg. v. M. BRAUNECK u. CH. MÜLLER Stuttgart 1987, S. 354.

368. Vgl. J. HERMAND: »Das Konzept ‚Avantgarde'«, in: A.a.O., S. 3.

369. W. LIEBKNECHT: »Nachträgliches zur ›Affaire‹« (Brief vom 4. Oktober 1899), in: *Die Fackel* 1(1899), Nr. 19, S. 6f. u. S. 12. Vgl. M. STARK: *Für und wider den Expressionismus. Die Entstehung der Intellektuellendebatte in der deutschen Literaturgeschichte*. Stuttgart 1982, S. 96f. Die ästhetischen Vorstellungen LIEBKNECHTS waren schon — trotz Kritik an der Kulturbarbarei der Bourgeoisie — von der Idee der klassischen Bildung als des »Schöne[n] und Gute[n]«, als der »Entwicklung aller Tugend« geprägt (ders.: *Kleine politische Schriften*. Frankfurt a. M. 1976, S. 166). Diese »Formulierungen [unterschieden] sich nicht vom liberalen Erziehungsoptimismus«, wie F. VABEN konstatiert, ders.: »Sozialistische Literatur von 1849 bis 1890«, in: *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Hrsg. v. V. ŽMEGAČ Bd. 2: 1848-1918, 2. Aufl. Königstein/Ts. 1985, S. 109-140, Zitat S. 122.

370. M. RECTOR: »Sozialdemokratische Literatur von 1890 bis 1918«, in: *Geschichte der deutschen Literatur*, a.a.O., S. 234-255, Zitat S. 240. MEHRING bemängelt, daß die Naturalisten die Verfallserscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft in ihren Werken widerspiegeln, daß sie aber die im kämpfenden Proletariat verkörperte Alternative einer neuen ignorieren. »Sie schildern das verplumpte und vertierte, aber nicht das arbeitende und kämpfende Proletariat.« (F. MEHRING: *Gesammelte Schriften*, XII, S. 174, zit. nach K.-M. BOGDAL: »Franz Mehring als Literaturkritiker. Das Problem der Konstituierung einer ›marxistischen Spezialdisziplin‹«, in: *Arbeitsfeld: Materialistische Literaturtheorie. Beiträge zu ihrer Gegenstandsbestimmung*. Hg. v. Ders. u. a. Frankfurt a M. 1975, S. 76-118, Zit. S. 101).

371. Zur Naturalismus-Debatte in der Sozialdemokratie vgl. A. HUYSSEN: »Nochmals zu Naturalismus-Debatte und Linksopposition«, in: *Naturalismus/Ästhetizismus*. A.a.O., S. 244-258.

13. bis 20. September 1903, der über die »Akademikerfrage« im Zusammenhang mit dem »Revisionismus« debattierte, brachte das seit langem existierende Mißtrauen und den Argwohn der Parteispitze gegenüber den Akademikern und Intellektuellen unverkennbar deutlich zum Ausdruck[372]: Sie wurden als Gruppe des ›Revisionismus‹ bezichtigt. Damit war die Frage jedoch nicht erledigt. Die Akademiker-Debatte des Dresdener Parteitags lieferte genug Zündstoff für eine leidenschaftliche Auseinandersetzung, die ein ganzes Jahrzehnt andauern sollte.[373] Aber nicht nur die revisionistischen Intellektuellen sahen sich mit der feindseligen Haltung der Parteispitze konfrontiert, auch die linksradikalen Intellektuellen konnten schwerlich einen Platz in einer Partei finden, die längst eine gemäßigte Politik praktizierte, und emigrierten bald in parteilosen Radikalismus oder einige Jahre später in die USPD und den Spartakusbund. Ausschlaggebend dafür war letzlich die kriegsbejahende Haltung der Sozialdemokratischen Partei und die Zustimmung der SPD-Fraktion in der Reichstagssitzung vom 4. August 1914 zur Kriegskreditbewilligung.

Ästhetisch war der Naturalismus jedoch schon längst in die Defensive geraten. Die Ästhetizisten der Jahrhundertwende kritisieren vor allem seine Absicht, die Außenwelt darstellen und die gesellschaftliche Realität durch Wiedergabe zum Ausdruck bringen zu wollen. Der Naturalismus, der sich von der romantischen Schule abgewandt hatte, setzte sich für die Verwissenschaftlichung der Literatur, für eine geschichtliche Realitätstreue ein.[374] Damit sollte Erkenntnis über die realen gesellschaftlichen Zusammenhänge in der Literatur vermittelt und dadurch dem Fortschritt der modernen Gesellschaft Hilfe geleistet werden.

Diese Kunstvorstellung gerät jedoch in Widerspruch mit dem Stellenwert der subjektiven Erfahrung des Künstlers.[375] Auch die Subjekte der Romane, nach dem Konzept bloße Funktionsträger, die soziale Zustände veranschaulichen, kommen in der Tat ohne eine gewisse Psychologisierung nicht aus. Dies ist zumindest auf den ersten Blick etwa in den Romanen ZOLAS ein Grund dafür, daß er »tendenziell der Ideologie des autonomen Individuums [verfällt], die er im Namen positivistischer Wissenschaft bekämpft.«[376] Diese Subjekte treten nolens volens als handlungsbestimmend auf, so daß die Macht der sozialen Verhältnisse z. T. verklärt wird.

Die Ästhetizisten greifen in ihrer Kritik des Naturalismus auf dieses ungelöste Problem

372. Auch wenn hier vom linken Antiintellektualismus die Rede ist, will man damit jedoch nicht die Unterschiede verwischen. H. BRUNKHORST hat mit Recht auf den Unterschied zwischen linkem und rechtem Antiintellektualismus aufmerksam gemacht. »Linker Antiintellektualismus ist in der Regel *egalitär*, der rechte ist immer *elitär* (auch und gerade in seinen pseudoegalitären Formen mit Volksgemeinschaft, Führer und Gefolgschaft). [...] Linker Antiintellektualismus ist gegenüber dem antiintellektuellen Affekt mindestens *ambivalent*.« Ders.: *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*. Frankfurt a. M. 1987, S. 25-26.

373. Einige Beispiele aus der durch den Parteitag aufgelösten Veröffentlichungswelle: M. MAURENBRECHER: *Die Gebildeten und die Sozialdemokratie*. Leipzig 1904; A. BEBEL: *Akademiker und Sozialismus*. 1906; F. NAUMANN: *Die Stellung der Gebildeten im politischen Leben*. Berlin 1907; C. SONNENSCHEIN: *Kann der moderne Student sozial arbeiten?* Mönchen-Gladbach 1908. M. ADLER: *Der Sozialismus und die Intellektuellen* 1910. Zit. von M. STARK: A.a.O., S. 302, Anm. 40.

374. Zu philsophischen und ideologischen Hintergründen des Naturalismus vgl. D. BORCHMEYER: »Der Naturalismus und seine Ausläufer«, in: *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jhrd. bis zur Gegenwart*. A.a.O., S. 153-233. bes. 165ff.

375. P. BÜRGER hat diesen Widerspruch an Hand der Bemühungen ZOLAS um eine Programmatik des Naturalismus analysiert. In seiner Sicht weist die Kraßheit dieses Widerspruchs »auf ein grundsätzliches Problem des naturalistischen Projekts hin, einen Literaturbegriff zu formulieren und kämpferisch durchzusetzen, der einer auf wissenschaftlich-technischem Fortschritt aufbauenden demokratischen Gesellschaft entspricht. Zola vermag die Stellung des produzierenden Subjekts innerhalb seines Literaturkonzepts nicht zu klären.« P. BÜRGER: »Naturalismus — Ästhetizismus und das Problem der Subjektivität«, in: *Naturalismus/Ästhetizismus*. A.a.O., S. 18-55, Zitat S. 26.

376. P. BÜRGER: A.a.a, S. 37.

der Subjektivität zurück. Programmatischen Charakter besitzt in dieser Hinsicht BARRÈS' Romantrilogie *Le Culte de moi* (1889-91). Hier ist die künstlerische Realität eine Produktion, eine Setzung des Subjekts. Die vom Subjekt geleistete Sinnsetzung bleibt jedoch der sozialen Realität äußerlich, kann diese nicht verändern. Das Dilemma des Naturalismus kann der Ästhetizismus insofern nicht lösen. Auf die passive, am Objektivitätsideal orientierte Betrachtung der Naturalisten antwortet eine vor der Objektivität der Außenwelt ohnmächtige Aktivität des ästhetizistischen Subjekts. Ein gewisser elitärer Solipsismus wird so den Ästhetizismus in seinen verschiedenen Kunstrichtungen wesentlich prägen, Solipsismus, in dem sowohl Ohnmacht wie auch verkappte Kritik des Rationalisierungsprozesses in der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausdruck kommen.

Die Leitvorstellung des Ästhetizismus bleibt indes die individualistische Exklusivität.[377] Das abstrakte Prinzip der ästhetischen Erneuerung als Kriterium literarischer Entwicklung ersetzt die avantgardistische Gesellschaftserneuerung. Unter diesem Prinzip lassen sich die rasant aufeinander folgenden Ismen — Impressionismus, Neoimpressionismus, Art Nouveau, Jugendstil, Symbolismus usf. — subsumieren, die seit den 80er Jahren die ästhetische Szene bevölkern. Die in diesen Kunstrichtungen sich gruppierenden Künstler waren von jeder politischen Agitation weit entfernt und vor allem an der ›Revolutionierung‹ *der Kunst* interessiert. Die Nouveauté, das Brandneue, legitimiert sich selbst seiner Neuigkeit wegen. Darin erschöpft sich das Innovative, da die Autonomie der Kunst vor jeglicher sozialen oder politischen Zielsetzung bewahrt werden muß. Diese Künstler verstanden sich als Repräsentanten der fortgeschrittenen Bourgeoisie und meinten, ihre innovative Kraft in der Kunst zum Ausdruck bringen zu können. »Da jedoch das hinter ihnen stehende Bürgertum längst alle vorwärtsweisenden Konzepte aufgegeben hatte, blieben die von diesen Künstlern kreierten Ismen notwendig formalistisch, innovationistisch, sezessionistisch, progressivistisch und wurden selten oder nie zum Ausdruck einer fortschrittlich orientierten Avantgarde.«[378]

377. Diese Exklusivität verkörpert in prononciertester Weise STEFAN GEORGE und sein Kreis. In seiner *Lobrede auf Mallarmé* sagt er: »Jeden wahren künstler hat einmal die sehnsucht befallen in einer sprache sich auszudrücken deren die unheilige menge sich nie bedienen würde oder seine worte so zu stellen daß nur der eingeweihte ihre hehre bestimmung erkenne...« (zit. nach V. ŽMEGAČ: »Ästhetizistische Positionen: Zeitgenossen und Gegner des Naturalismus. Der Stilpluralismus der Jahrhundertwende«, in : *Geschichte der deutschen Literatur*, a.a.O., S. 303-341, Zitat S. 305).

378. J. HERMAND: »Das Konzept ‚Avantgarde'«, in: A.a.O., S. 4. Intellektuellenfeindliche, nationalistische, antimoderne und zivilisationskritische Auffassung der Kunst finden wir auch um die Jahrhundertwende reichlich vertreten. Es sei hier als Beispiel der völkisch-antisemitische Kulturkritiker JULIUS LANGBEHN genannt, dessen zunächst anonym 1890 erschienenes Buch *Rembrandt als Erzieher* in zwei Jahren 40 Auflagen erreichte. Zum Echo des Buches vgl. F. STERN: *Kulturpessimismus als politische Gefahr*. (Reprint) München 1986, S. 190ff. Künstler und Intellektueller sind für ihn zwei absolut verschiedene Größen: »Der Gelehrte, selbst wenn er tüchtig ist, ist als solcher stets ein geistiger Parvenü; der Künstler ist es niemals.« (J. LANGBEHN: *Rembrant als Erzieher*, S. 27f. Zit. nach C. HEPP: *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegung nach der Jahrhundertwende*. München 1987, S. 67). Zivilisation ist in solchem Verständnis die Krankheit, die den deutschen Geist betrübt, das Heilmittel dagegen ist die Kunst. Die hier gemeinte Kunst ist die »völkische« Kunst als Verkörperung des nationalen Wesens. Als dessen Ausdruck erhält sie einen religiösen Charakter, wird zum Religionsersatz. LANGBEHN betreibt damit eine Kunstverkultung, die zu seiner Zeit auch in anderen Kreisen eine verbreitete Zustimmung genoß. (Zum Dichter-Kult um die Jahrhundertwende (STEFAN GEORGE, RILKE, KLEIST) vgl. P. GAY: *Weimar Culture. The outsider as insider*. New York/Evanston 1968, S. 46-69). Auch er wandte sich gegen das *l'art pour l'art*-Prinzip, aber gleichermaßen gegen die Naturalisten. ZOLA galt ihm, wie es nicht anders zu erwarten ist, als Erzfeind des Volkes (siehe F. STERN: A.a.O., S. 168). Was LANGBEHN anstrebt, ist eine Unterwerfung der Politik unter die Kunst, die aber in der Tat eine sehr konkrete Politik veredeln soll, eine Politik, die im Nationalsozialismus realisiert wurde. Bei LANGBEHN kündet sich eine Ästhetisierung der Politik und des Krieges an, die im Faschismus ihre Verwirklichung fand: »›Krieg und Kunst‹ ist eine griechische, eine deutsche, eine arische Lösung...« (*Rembrandt als Erzieher*, S. 201, zit. nach F. STERN: A.a.O., S. 169. Vgl. A.a.O, S. 171ff.); Ästhetisierung der Politik gegen Politisierung der Kunst, wie die Avantgarde forderte.

Erst um 1910 bildet sich wieder eine künstlerische Avantgarde mit ›revolutionären‹ Interessen. Im Jahrzehnt des Ersten Weltkriegs, der Russischen Oktoberrevolution und der Deutschen Novemberrevolution konnten die sog. »historischen Avantgarden« (Futurismus, Kubismus, Expressionismus, Dada, Surrealismus, Konstruktivismus u.a.) jedoch nicht mehr auf eine wirklichkeitssublimierende Funktion der Kunst zurückgreifen, wie sie dem Kunstverständnis der frühsozialistischen künstlerischen Avantgarde eigen war. Sie konnten nach der Kritik des Ästhetizismus auch nicht formal-ästhetisch an den gesellschaftskritischen Naturalismus anknüpfen.[379]

Die Kontakte im Bohememilieu von Berlin und München zwischen naturalistisch inspirierten und politisch engagierten Literaten und den Frühexpressionisten waren dagegen jedoch von entscheidender Bedeutung für die politische Orientierung der Expressionisten.[380] Was die »historischen« Avantgarden vor allem mit jenen verbindet, ist die Absicht, dem kulturellen Dilettantismus, der politischen Indifferenz und der gesuchten sozialen Isolierung der etablierten Intellektuellen als ›künstlerischer Schicht‹ ein Ende zu setzen. Damit geht einher die Einsicht in den gesellschaftlichen Funktionsverlust der Künstler und Intellektuellen in der bürgerlichen Gesellschaft, die sich mit rasanter Geschwindigkeit zu einer Massengesellschaft verwandelt hatte. Daraus folgen wiederum die

379. Ohne der Theorie der Avantgarde P. BÜRGERs in allen Belangen zustimmen zu wollen, muß man ihm Recht geben, wenn er vom »Ästhetizismus als notwendige[r] Voraussetzung der avantgardistischen Intention« spricht. (Ders.: *Theorie der Avantgarde*, a.a.O., S. 67). Im doppelten Sinn ist der Ästhetizismus Voraussetzung für die historischen Avantgarden. Zum einen teilen die historischen Avantgarden mit dem Ästhetizismus eine Kritik an die zweckrational geordnete Lebenspraxis der bürgerlichen Gesellschaft, die dem Naturalismus noch fremd war. Zum anderen ist er der Gegensatz, den es für sie zu überwinden gilt. In den historischen Avantgardebewegungen (russischer Konstruktivismus, italienischer Futurismus, deutscher Expressionismus, französischer Surrealismus) sieht BÜRGER die Selbstkritik der durch den Ästhetizismus zur vollen Autonomie gelangten Institution der Kunst und deren Aufhebung in gesellschaftlicher Praxis. Im Anschluß an Max WEBERs Interpretation der Moderne als nicht wegzumachenden Prozesses der Ausdifferenzierung und Verselbstständigung kultureller Wertsphären bewegt sich BÜRGER zwischen der dementsprechend zu erwartenden Konstatierung des Scheiterns avantgardistischer Intention, die Institution Kunst zu negieren, und der Ablehnung einer Autonomieästhetik ADORNOscher Art (zur Diskussion BÜRGERs Theorie der Avantgarde vgl. B. LÜDKE (Hg.): *Antworten auf Peter Bürgers Bestimmung von Kunst und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1976). P. KONDYLIS betont — in einer wenn nicht ausdrücklich so doch inhaltlich dem Ansatz BÜRGERs entgegengesetzten Interpretation — die Kontinuität zwischen Ästhetizismus und Avantgarde. Das Prinzip des »l'art pour l'art« wird von ihm als »antibürgerlich« gedeutet, als Auflösung der bürgerlichen Synthese, »die eine Einbettung der Kunst in die Gesellschaft und ihre Normen« verlangte (Ders.: *Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. Weinheim 1991, S. 61). So rücken die ästhetizistische Autonomisierung von Kunst und Form einerseits und die avantgardistische Forderung nach Abschaffung von Kunst und Form andererseits als Figuren der Auflösung bürgerlicher Synthese zusammen. Kaum einen Platz findet in diesem Schema der Naturalismus, der das ›bürgerliche‹ Schönheitsideal angreift und doch eine Synthese zwischen Natur und Geist, Wissenschaft und Kunst usw. anstrebt. Die Interpretation KONDYLIS' beruht auf der fragwürdigen Charakterisierung der bürgerlichen ›Weltanschauung‹ in einer Art Urzustand durch den Harmoniegedanken, um dann den Prozeß der Autonomisierung der Kultursphären mehr oder weniger als ›antibürgerlich‹ zu bezeichnen. Die ideengeschichtliche Perspektive versperrt KONDYLIS die Möglichkeit, den wahren Träger dieses Zersetzungsprozesses auszumachen: nämlich die für die bürgerliche Gesellschaft unbedingt notwendige Autonomisierung der ökonomischen Sphäre gegenüber Religion, Moral und Kunst, die die Zerstückelung des kulturellen Ganzen vorantreibt. Alle bürgerlichen Harmonisierungsversuche vom Reich der Freiheit und vom Reich der Notwendigkeit, vom absoluten Gefühl und von der rational-empirischen Realität, von Natur und Geschichte sind Rettungsversuche angesichts eines Prozesses, der sich ihnen in stärkerer Weise widersetzt und sie letztendlich scheitern läßt. Die Isolierung der Sphären, die Naturalismus und Ästhetizismus gleicherweise manifestieren, ist das Ergebnis dieses Prozesses, gegen das sich die avantgardistische Kunst auflehnt.

380. Vgl. W. HAUG: »Politik ist die öffentliche Verwirklichung unserer sittlichen Absichten« in: L. RUBINER: *Künstler bauen Barrikaden. Texte und Manifeste 1908-1919*. Hrsg. v. W. HAUG. Darmstadt 1988, S. 7-35, bes. S. 10f.

Einsicht in den Anachronismus der Überlegenheitsgesten elitären Ästhetentums und die Suche nach einem neuen Anschluß an die Gesellschaft. Antibürgerliche Haltung, kulturrevolutionäres Engagement, politischer Aktivismus und innovative Transformation der bisherigen Kunstkonzepte sind einige der bei den verschiedenen Künstlern mit variabler Ausprägung feststellbaren Züge eines an sich heterogenen Konglomerats. Im folgenden wird zunächst auf *einige* gemeinsame Aspekte dieser Avantgarden in Deutschland — vor allem in ihren literarischen Manifestationen — eingegangen, insofern sie Relevanz für unsere Problematik besitzen. Daß dabei der Sammelbegriff ›Expressionismus‹ übernommen und damit eine gewisse Undeutlichkeit in Kauf genommen wird, ist auf die Situation der historischen Avantgarden in Deutschland von 1910-1920 und deren Selbstverständnis zurückzuführen.[381]

Charakteristisch geradezu für die sog. ›historischen Avantgarden‹ war, daß sie sich nicht als neue Ismen verstanden, als bloße neue Kunstrichtungen, sondern als Regenerationsbewegungen überhaupt: Sie opponieren gegen die ästhetizistische Trennung von Kunst und Leben, was nicht bedeutet, daß alle ihre Vertreter zu einer radikalen Negation der Institution Kunst kommen. Diese Opposition erwuchs aus einem prononcierten Krisenbewußtsein, aus der Erfahrung einer ungeheuren Orientierungslosigkeit, aus der Erfahrung von Entfremdung und Verdinglichung.[382] Die Exzision zwischen objektiver Kultur und subjektiver Erfahrung nimmt für diese Generation junger Künstler die Dimensionen einer globalen Krise an und verlangt nach radikalen Lösungen, die die Grenzen der Kunst selbst überschreiten.[383]

Es fehlt nicht — vor allem im Expressionismus — am messianischen Pathos, was nur allzuverständlich erscheinen muß, wenn man sich die empfundene Tiefe der Krise vergegenwärtigt, wobei beide Momente — kulturkritische Kritik der entfremdeten Welt und messianisches Erlösungspathos — nicht immer von allen Autoren mit gleicher Intensität betont und im selben Grad vermittelt erscheinen. Zunächst verbindet der Expressionismus den antibürgerlichen Geist nicht mit einer Adhäsion zum Proletariat, sondern besitzt eher anarchobohemehaftes Profil, was sicherlich seine Wahrnehmungsfähigkeit und Sympathie für Außenseiter, pathologisierte Gruppen, Prostituierte, Lumpenproletariat usw. steigert, für die die organisierten Arbeiterparteien meistens nur eine mit der Bourgeoisie geteilte Verachtung übrig hatten.[384] ›Entartet‹, ›krankhaft‹, ›verrückt‹ und andere Epitheta dieser

381. Zunächst meinte der Begriff, dessen ersten Beleg man im Austellungskatalog der Berliner Secession vom April 1911 gefunden zu haben glaubt, die Fauvisten und Kubisten (u.a. Derain, Dufy, Braque, Picasso), denen in der Impressionisten-Ausstellung ein Saal gewidmet war. Bald wird aber das Expressionismus-Etikett für verschiedene künstlerische Innovationstendenzen gebraucht (vgl. dazu C. HEPP: *Avantgarde*, a.a.O., S. 89ff), ohne daß es aufhört, umstritten zu sein. Die Vorreiter-Rolle wird jedoch immer der Malerei zugeschrieben. Siehe die frühe Bilanz von F.M. HUEBNER: *Europas neue Kunst und Dichtung*. Berlin 1920, Kapitel »Deutschland«, jetzt auch in: *Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1920*. Mit Einleit. und Komment. hrsg. v. TH. ANZ u. M. STARK. Stuttgart 1982, [hinfort zit. *Expressionismus. Manifeste*], S. 3-13. Als Bibliographien zum Expressionismus vgl. P. RAABE: *Index Expressionismus. Bibliographie der Beiträge in Zeitschriften und Jahrbüchern des literarischen Expressionismus. 1910-1925*. In 18 Bden. Nendeln/Lichtenstein 1972; Ders.: *Die Autoren und Bücher des literarischen Expressionismus. Ein bibliographisches Handbuch*, in Zsarb. mit Ingrid Hannich-Bode. Stuttgart 1985.

382. Vgl. S. VIETTA u. H.-G. KEMPER: *Expressionismus*. 4. unveränd. Aufl. München 1990, S. 21ff.

383. Die eschatologischen Bilder und Topoi etwa der expressionistischen Lyrik, die das Bewußtsein und das Gefühl einer totalen Krise und Epochenwende verkünden, bezeichnet D. ROBERTS »als Katastrophentheorie der Gesellschaft [...]: Bruch aller Kontinuität, Revolution, Wiedergeburt, neues Zeitalter und neuer Mensch.« Ders.: »„Menschheitsdämmerung": Ideologie, Utopie, Eschatologie«, in: *Expressionismus und Kulturkrise*. Hrsg. v. B. HÜPPAUF. Heidelberg 1983, S. 85-103, Zitat S. 100.

384. Diese Sympathie zu den Außenseitern beruht auf einer gewissen Identifikation mit ihnen: »Paria ist der Künstler, wie der letzte der Lumpen [...] Jeder, der Opfer ist, gehört zu uns«. E. MÜHSAM: »Appell an den Geist«, in: *Kain* 1 (1911), Nr. 2 (Mai), S. 18-21, Zitat S. 20f.

Art werden den expressionistischen Künstlern selbst gleichermaßen von links und rechts zugesprochen.[385] ›Kunstunwürdige‹ Elemente — das Häßliche, das Unbewußte, das Montagehafte usw. — rücken in den Mittelpunkt der avantgardistischen Ästhetik und schockieren das normale Empfinden.

Andererseits bringt der vitalistische Impuls den Expressionismus in gefährliche Nähe zum zivilisationskritischen Konservatismus. Die mechanisierte Welt, die ichfremd automatisierten Kräfte, die nicht mit dem vitalen Puls des Singularen zu vereinbarenden rigiden Konventionalismen und erstarrten Institutionen, die sexualfeindliche Triebverdrängung, die Verwissenschaftlichung und Rationalisierung der Lebenswelt, die totale Fungibilität der Person in der industriellen Gesellschaft, all das gerät ins Visier der expressionistischen Kritik. Trotzdem ist der Expressionismus für die Geschwindigkeit und die schockerregende Impressionenvielfalt des Stadtlebens offen. Der technische Fortschritt wird in diesem Fall jedoch mit einem neuen Vitalismus flankiert: dem Vitalismus des Tempos, der Kraft, der Stärke.[386]

In bezug auf die Nähe zur Lebensphilosophie spielt eine besondere Rolle das Wort ›Geist‹, das die Expressionisten von jedem Intellektualismusverdacht freihalten soll.[387] Die Zivilisationskritik NIETZSCHES und ihre Rezeption um die Jahrhundertwende, deren Einfluß auf die Expressionisten enorm groß war, erlauben den jungen Künstlern und Intellektuellen in Deutschland nicht, sich selbst ohne weiteres als ›Intellektuelle‹ zu bezeichnen. Sie verstehen sich als ›die Geistigen‹. In seinem programmatischen Aufsatz »Philosophie des Ziels« stellt K. HILLER, Mitbegründer des Aktivisten-Kreises, die Bedeutung dieser Selbstbezeichnung so dar:

»Die Geistigen — was bedeutet das? Es bedeutet (...): Die, die sich verantwortlich fühlen. [...] Verantwortlich heißt hier: zur Rechenschaft ziehbar — nicht für das Vergangene, aber für Zukünftiges. Sich verantwortlich fühlen: das Erlebnis seiner Sendung tragen; an der Welt fruchtbar leiden; von der Idee, sie zu verbessern, besessen sein — ohne zu überlegen, ob Befolgung der Idee auch dem Privatdasein Besserung bringe. Das sind die Geistigen: Die Zwecklosen und Zielhaften, die Tollen des Soll [...].«[388]

385. Es darf hier die antisemitische Literatenschelte der kulturkonservativen Kritik nicht unerwähnt bleiben, die sich gegen den Expressionismus richtete. Sie versuchte ihn als ›jüdische Kunst‹ zu diskreditieren. Da ist die Rede von den »Verheerungen, die das freisinnige Judentum in unserer Literatur anrichtet« (J. OVERMANNS: »Die deutsche Literatur und die Juden«, in: *Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter*, Bd. 18 (1911), S. 535-543, zit. nach *Expressionismus. Manifeste*, S. 374). Im kulturkonservativen antisemitischen Entartungsvorwurf gegen den Expressionismus nehmen die Argumentationsfiguren des Nationalsozialismus schon Konturen an. Dieser Vorwurf darf deshalb nur im Zusammenhang mit dem Genozid am jüdischen Volk ausgelegt werden. Vgl. dazu M. STARK: *Für und wider den Expressionismus*, a.a.O., S. 268-278.

386. Hierzu gerade paradigmatisch ist die kurze Hymne MARIE HOLZERS auf das Automobil (*Die Aktion* 2, 1912, Nr. 34, 21. Aug. Sp. 1072-173), in: *Expressionismus. Manifeste*, S. 205. »Das Automobil ist der Anarchist unter den Gefährten. Es rast, Schrecken verbreitend, durch die Welt, losgelöst von althergebrachten Gesetzen. [...] Sein Lenker spottet jeder Fahrordnung, jeden Aufenthaltes, jeder Ruhepause, für ihn gibt es nur ein Gesetz, und das ist sein eigener Wille. [...] Ein glänzender Rekord der Technik, die uns bewiesen, daß persönlicher Wille zum Gesetz werden kann, werden muß«. Ebd. Der Unterschied zwischen Expressionismus und Futurismus darf jedoch nicht verkannt werden. Bei ersterem wird die zerstörerische Kraft der Technik im Gegensatz zum Futurismus nicht gefeiert. Im Allgemeinen bleibt innerhalb des Expressionismus eine gewisse kritische Distanz zur Technik bewahrt. Vgl. dazu VIETTA/KEMPER: *Expressionismus*. A.a.O., S. 110ff.

387. Zum Verhältnis zwischen Lebensphilosophie und Expressionismus vgl. G. MARTENS: *Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive*. Stuttgart/u.a. 1971.

388. K. HILLER: »Philosophie des Ziels«, in: Ders. (Hg.): *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*. (Ziel-Jahrbuch) München/Berlin 1916, S. 206f. (zit. nach D. BERING: *Die Intellektuellen*, a.a.O., S. 82). Man kann jedoch nicht die Figur des ›Geistigen‹ ohne weiteres als Widerpart des ›Intellektuellen‹ sehen (vgl. BERING: A.a.O., S. 83). Wie M. STARK gezeigt hat, »sind die Denk- und Stilformen des Expressionismus durch eben die Polarität von Intellektualismus einerseits und Vitalismus und Voluntarismus andererseits nachhaltig geprägt worden.« (Ders.: *Für uns wider den Expressionismus*, a.a.O., S. 146. Vgl. die Einwände STARKs gegen BERINGs These a.a.O., S. 109ff.

Solche voluntaristischen Töne entsprechen einem idealistischen Appell-Pathos, das glaubt, der ichentmündigenden und -entfremdenden Realität ein sich behauptendes und selbstbewußtes Ich entgegensetzen zu können, das Ich des Künstlers. Es ist ein quasireligiöser Glaube an die Kraft des Wortes, des Appells, einen neuen Anfang setzen zu können.[389] Wenn die Welt aus den Fugen geraten ist, wenn die Realität chaotisch, zusammenhanglos, ja sinnlos geworden ist, kann Sinn nur — so glauben sie — vom Subjekt gestiftet werden.[390]

Zur Wahrnehmung dieses Chaos trägt die frühexpressionistische Lyrik in entscheidender Weise bei. Dichter wie HEYM, VAN HODDIS, LICHTENSTEIN, ELSE LASKER-SCHÜLER, BENN, BLASS, BOLDT, die in der *Aktion* und in *Sturm* ihre Gedichte publizieren, versuchen nicht nur die Motive, sondern gerade auch die Form in den Dienst der neuen chaotischen Erfahrung der Großstadt zu stellen. Das Gedicht von JAKOB VAN HODDIS (HANS DAVIDSOHN) »Weltende«, das in der Zeitschrift *Der Demokrat* im Januar 1911 erschien, wird immer wieder als klaren Exponenten dafür zitiert:

»Dem Bürger fliegt vom spitzen Kopf der Hut,
In allen Lüften hallt es wie Geschrei.
Dachdecker stürzen ab und gehn entzwei,
Und an den Küsten — liest man — steigt die Flut.«[391]

Die rationalisierte, wohlgeordnete, hierarchisierte Welt des Bürgertums wird durch die Konfrontation mit der Erfahrung des Chaos erschüttert. Die neue Sicht stellt sich der gewohnten Form entgegen, mit der man die Realität sieht und einschätzt. Hinter der Fassade des Moralismus und der Umgangsformen wird das nackte Interesse entlarvt. Das Nebeneinander disparater Verse läßt den chaotischen Charakter der bürgerlichen ›Ordnung‹ wahrnehmen. LICHTENSTEINS »Sonntag« ist ein weiteres aussagekräftiges Beispiel:

»Frau Sonne trocknet einen Leichenkutscher.
Ein Spieler setzt den anderen schachmatt.
Korrekte Leute wandern in die Kirchen.
In einem Zimmer hängt sich einer auf.«[392]

Die festen Bezugssysteme des bürgerlichen Weltbildes werden durch die der reglementierten Erfahrung gegenläufige Aneinanderreihung von Sätzen, Zusammensetzung von Worten und Durchbrechung von Sinnzusammenhängen in Frage gestellt.

Das Simultangedicht, das nicht erst im Dadaismus zu finden ist, stellt gerade durch Aneinanderreihung und schnelle Abfolge von Bildern, die zunächst höchst disparat anmuten, eine Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit her, die nicht nur eine neue Wahrnehmungsweise der Realität abverlangen, sondern ironisch die Entfremdung und Verding-

389. Das bekannte Vorwort E. BLOCHs (»Absicht«) zu seinem *Geist der Utopie* (1918) ist ein geradezu paradigmatischer Exponent dieses Pathos: »Es ist genug. Nun haben wir zu beginnen. In unsere Hände ist das Leben gegeben. Für sich selber ist es längst schon leer geworden. Es taumelt sinnlos hin und her, aber wir stehen fest, und so wollen wir ihm seine Faust und seine Ziele werden.« E. BLOCH: *Geist der Utopie*. Erste Fassung. *GA*. Frankfurt a. M. 1956ff. Bd. 16, S. 9.

390. In seinem im April 1912 erschienenen Buch *Über das Geistliche in der Kunst*. Bern (o. J.) schreibt WASSILY KANDINSKY: »Wenn Religion, Wissenschaft und Moral (die letzte durch die starke Hand Nietzsches) gerüttelt werden, und wenn die äußeren Stützen zu fallen drohen, wendet der Mensch seinen Blick von der Äußerlichkeit ab und *sich selbst zu*.« (S. 43).

391. J.V. HODDIS: *Weltende. Gesammelte Dichtungen*. Hrsg. v. P. PÖRTNER. Zürich 1958, S. 28.

392. Zit. nach J. KNOPF u. V. ŽMEGAČ: »Expressionismus als Dominante«, in: *Geschichte der deutschen Literatur*, a.a.O., S. 413-500, Zitat S. 438.

lichung der atomisierten Dinge und Menschen im Stillstand der Zeit erscheinen lassen. Das Simultangedicht verbindet in extrem paradoxer Weise die sinnliche Verzückung in der Betrachtung des Fragmentarischen und Singularen mit der Wahrnehmung der in der verdinglichten Welt sich ankündigenden, herannahenden Katastrophe.[393]

Expressionistische Gedichte bleiben jedoch nicht immer bei der provozierenden Aufdeckung der chaotischen Realität, sondern steigern sich dann bis zur pathetischen Aufbruchsaufforderung (ERNST STADLER) oder zur apokalyptischen Zerstörungsvision (GEORG HEYM). Die Sehnsucht nach Ursprünglichkeit und Natürlichkeit, das Verlangen nach Veränderung verhilft sich im Schrei, im explosiven Appell, zum Ausdruck.[394] Aus dem Verfall der bürgerlichen Ordnung *soll* eine ›neue Welt‹ entstehen.[395] In gewisser Weise verbindet der Expressionismus eine ›ideologiekritische‹ mit einer ›gesellschaftsverändernden‹ Intention, die gegenüber den marxistischen bzw. zivilisationskritischen philosophischen Ansätzen eigene Momente aufweist.

Die Sozialphilosophie des Expressionismus ließ sich mehr von Gemeinschafts- und Neuer-Mensch-Utopien als von sozial-strukturellen Analysen inspirieren. Daß diese Utopien »einen sozialgeschichtlich regressiven Charakter« haben[396], ist zwar mittlerweile allgemeinen unumstritten, darf jedoch nicht über ihre kritischen Potentiale hinwegschauen lassen, wie es sich unter dem Eindruck des Krieges zeigen sollte. Der Krieg wirkte wie ein Katalysator der politischen Intentionen der Expressionisten, die nun näher erläutert werden sollen.

In der editorischen Note des ersten Heftes der Zeitschrift *Die Aktion* — bei weitem

393. Zum Simultangedicht vgl. H.-G. KEMPER: *Vom Expressionismus zum Dadaismus. Eine Einführung in die dadaistische Literatur*. Kronberg Ts. 1974, S. 26-148. KEMPER zeigt die Parallelen der expressionistischen Musik SCHÖNBERGS zum Simultangedicht. Signifikativ ist der Verzicht auf das affirmative, harmonistische Moment, um mittels der Quartenharmonik, des polyphonischen Übereinanderlagerns und der freien Atonalität die Dissonanz, die Zerrissenheit zum Ausdruck zu bringen. Der Reihungsstil des Simultangedichts, der »kein Transzendieren herausfordert und keinen zeitlichen Progreß initiiert, sondern den Stillstand der Zeit markiert, ließe sich als musikalischer Akkord verstehen, in dem die Disparatheit der Stimmungen und Gefühle in dem Reichtum ihrer Dissonanz und Atonalität simultan zum Ausdruck gelangt.« A.a.O., S. 78. VIETTA hat andererseits auf den Zusammenhang des Films und der expressionistischen Literatur bezüglich der „Simultan"-Technik hingewiesen. »In der Tat schlägt sich in ihm [Reihungsstil] eine neue simultane Zeiterfahrung nieder, die ihrerseits kennzeichnend für den Film ist.« VIETTA/KEMPER: *Expressionismus*. A.a.O., S. 126.

394. AUGUST STRAMMS ›Expressionismus des Schreis‹ führt dies paradigmatisch aus. Er betreibt eine extreme Auflösung der Syntax, um dem ›Ausdruck‹ vor jeder Kommunikationsintention Vorrang zu geben. Dies kann aber in eine Mystik des Wortes entarten, wo das Wort jeden Bezug zur Realität verliert und sich zum bloßen Gestus degradiert. Wie in der Lyrik so auch im Roman und im Drama kann man ähnliche ästhetische Tendenzen beobachten. Die »expressionistischen Dramen [sind] auf unterschiedliche Weise Zeugnisse des Versuchs, ein krisenhaftes Verständnis zu thematisieren. Der ekstatische, irrationale ‚Ausbruch' der exemplarischen Gestalten führt die pathetische Überwindung der Entfremdung durch den Geist vor — einen verzweifelten Überwindungsversuch in einer Welt, die von Identitätsverlust und Bedrohung individueller Entscheidungsfreiheit geprägt ist. Die Helden als Träger von Botschaften und Verkündigungen bleiben freilich isoliert: das Drama entfernt sich von der Dialektik des Protagonisten und Antagonisten und nähert sich nicht selten dem Typus bühnenhafter Proklamation.« J. KNOPF u. V. ŽMEGAČ: »Expressionismus als Dominante«, in: A.a.O., S. 468.

395. KANDINSKY hatte diesen Standpunkt 1912 so formuliert: »Der innere Inhalt des Werkes kann entweder einem oder dem anderen von zwei Vorgängen gehören die heute [...] alle Nebenbewegungen in sich auflösen. Diese Vorgänge sind: 1. Das Zersetzen des seelenlos-materiellen Lebens des 19. Jahrhunderts, [...]. 2. Das Aufbauen des seelisch-geistigen Lebens des 20. Jahrhunderts, [...]. Diese zwei Vorgänge sind die zwei Seiten der ‚heutigen Bewegung'.« W. KANDINSKY: »Über die Formfrage«, in: *Der Blaue Reiter*. Hrsg. v. ders. u. F. MARC. München 1912, Dokumentarische Neuausg. v. K. LANKHEIT 1965, S. 132-182, Zitat S. 181.

396. TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 248. Der z. T. romantische Protest des Expressionismus gegen die Welt der Technik und die kapitalistische Rationalität läuft geradezu parallel zur industriellen Verwandlung Deutschlands durch eine blühende Kriegswirtschaft, die fest in den Händen von Technokraten und Generälen stand. Dieser Protest ist Zeichen des chiliastischen Versuchs einer ›Vergeistigung‹ der Politik angesichts selbsterfahrener, aber nicht immer so wahrgenommener politischer Entmachtung der bürgerlichen Intellektuellen.

politisch interessierter und engagierter als andere ›expressionistische‹ Zeitschriften (*Der Sturm*, *Weiße Blätter*) — drückt sich sein Herausgeber FRANZ PFEMFERT im folgenden Tenor aus:

»›Die Aktion‹ tritt, ohne sich auf den Boden einer bestimmten politischen Partei zu stellen, für die Idee der Großen Deutschen Linken ein. ›Die Aktion‹ will den imposanten Gedanken einer ›Organisierung der Intelligenz‹ fördern und dem lange verpönten Wort ›Kulturkampf‹ (in einem freilich nicht bloß kirchenpolitischen Sinne) wieder zu seinem Glanze verhelfen. [...] Bei vollkommener Unabhängigkeit von Rechts und von Links ist ›Die Aktion‹ die Tribüne, von der aus jede Persönlichkeit, die Sagenswertes zu sagen hat, ungehindert sprechen kann. ‚Die Aktion' hat den Ehrgeiz, ein Organ des ehrlichen Radikalismus zu sein.«[397]

Nach diesen Worten von PFEMFERT bedeutet Politik vor allem linksradikale, parteiunabhängige und von der Intelligenz getragene *Kultur*politik. Idealistisch hält man sich an der Kraft des Geistes, von der man sich eine politische Wirkung verspricht. Wie dies konkret aussehen sollte, bleibt jedoch ziemlich unbestimmt. In seinem in der *Aktion* im Mai 1912 erschienenen Aufsatz »Der Dichter greift in die Politik«, dessen Titel zum Slogan des politischen Expressionismus werden sollte, schrieb LUDWIG RUBINER: »Politik ist die Veröffentlichung unserer sittlichen Absichten.«[398] In diesem Ausdruck und im ganzen Inhalt des Aufsatzes kann man schon erkennen, inwiefern der Expressionismus in der Tat politisch bzw. unpolitisch war. Das anarchistische Verständnis des Sozialismus in linksorientierten Intellektuellenkreisen offenbart über weite Strecken immer noch eine ziemlich idealistische Vorstellung von Politik:

»Der Sozialismus« — steht in Art. 9 des Sozialistischen Bundes — »ist keineswegs eine Sache der Staatspolitik, der Demagogie oder des Kampfes um Macht und Stellung der für die kapitalistische Wirtschaft tätigen Arbeiterklasse, ist ebenso wenig beschränkt auf Umwandlung materieller Verhältnisse, sondern ist heute in erster Linie eine geistige Bewegung.«[399]

Leitfigur der Expressionisten in bezug auf die politische Dimension der Kunst war HEINRICH MANN, insbesondere durch sein Essay *Geist und Tat* (1910/11).[400] Er sieht die französische Revolution nicht als Ergebnis naturhafter Entwicklung oder instinktiver Reaktion auf den Hunger, sondern als eine Tat der Be*geisterung* für die Idee der Freiheit: Ohne Geist keine Revolution. Geistesführer (von ROUSSEAU bis ZOLA) und Volk haben sich beispielloserweise in Frankreich gegen die ungerechte Ordnung verbündet. Das Volk und die Soldaten Frankreichs haben sich vom Vernunfttraum der Dichter leiten lassen: Geist und Tat sind zusammengegangen. In Deutschland dagegen gehen Geist und Tat auseinander. Das Ergebnis ist zwiefach: einerseits vegetiert das Leben des Volkes dahin, andererseits haben sich die demokratiefeindlichen deutschen Geister vom Volk entfernt und den Geist verraten. Sie sind einen Pakt mit ihrem Erzfeind, der Macht, eingegangen. »Ein

397. Zit. nach: W. HAUG: »Das „Phänomen" Franz Pfemfert«, Vorwort zu: F. PFEMFERT: *Ich setze diese Zeitschrift wider diese Zeit. Sozialpolitische und literaturkritische Aufsätze*. Hrsg. v. W. HAUG. Darmstadt/Neuwied 1985, S. 7-62, Zitat S. 21.

398. L. RUBINER: *Künstler bauen Barrikaden*. A.a.O., S. 61.

399. G. LANDAUER: »Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes« (zweite Fassung), in: *Der Sozialist* 4 (1912), Nr. 1 (1. Januar), S. 2. Zit. nach TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 252.

400. Der Aufsatz erschien erstmals in *Pan* 1(1910/1911), Nr. 5 (1. Januar 1911), S. 137-143. Er wurde aber noch zweimal wieder abgedruckt: als programmatische Einleitung des ersten Ziel-Jahrbuches (*Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*. Hg. v. K. HILLER. München 1916, S. 1-8) und in der zur pazifistisch-linksrevolutionären Szene gehörenden Zeitschrift *Das Forum* (6, 1921/22, S. 215-223). Die Wiederveröffentlichungen zeugen von der großen Rezeption dieses Aufsatzes im Kreis der Expressionisten. F. PFEMFERT kommentierte in der *Aktion*: »Wir atmen tief auf: dieses unerhörte Ereignis, ›der Einbruch der Literatur in die Politik‹ muß, hoffen wir, die Geister Deutschlands aufpeitschen.« (2, 1912, Sp. 435f.), zit. nach TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 273. Hier auch der Aufsatz HEINRICH MANNS, S. 269-272.

Intellektueller, der sich an die Herrenkaste heranmacht, — sagt H. MANN — begeht Verrat am Geist.«[401] Deshalb appelliert er an die Intellektuellen, endlich einen Pakt mit dem Volk einzugehen gegen die Macht. Das ist die Aufgabe des Geistes, die alle Expressionisten gleichermaßen mit Enthusiasmus aufnehmen.

Das politische Denkspektrum der Expressionisten jedoch »umfaßte jenseits der Richtlinien der parlamentarisch offiziell vertretenen Linkspartei (SPD) radikaldemokratischen Bohemeanarchismus (in der Münchener Literatenszene) wie geistesaristokratische Staatskonzeption (Hiller, Wolfenstein).«[402] Allesamt glaubten an die Möglichkeit, sich direkt an die Menschen wenden und sie für eine Revolution gewinnen zu können, die eine des Geistes und der Freiheit sein würde. Fern von tagespolitischen oder ökonomischen Analysen und kritisch gegenüber dem zivilisationsgläubigen Marxismus vertraten die Expressionisten dementsprechend ein anarchistisch-utopisches und ethisches Verständnis der Kunstpolitik.

Trotzdem gab es zweifellos einen klaren Willen, aus der Vereinsamung des Künstlers auszubrechen und der Kunst ethische und praktische Ziele zu geben. Sind die Manifeste vielfältiger Ausdruck für den Versuch, diese Absicht zu verwirklichen, so kann man sich jedoch fragen: Wen haben diese Manifeste erreicht? Sind sie mehr als interne Wortgefechte zwischen Literaten gewesen? Unterliegen nicht die kulturkritischen Auseinandersetzungen den Gesetzen der kulturellen Öffentlichkeit, gerade auch wenn sie sich gegen die herrschenden Tendenzen dieser Öffentlichkeit wenden? Auch wenn man von einer öffentlichen Wirkung ausgeht, die sich diesen Gesetzen nicht völlig unterwirft, bliebe noch zu klären, welcher inhärente Zusammenhang zwischen den ästhetischen Prinzipien und künstlerischen Innovationen einerseits und dem politischen Programm andererseits besteht.

Die Relevanz dieser Fragen tritt in aller Deutlichkeit hervor angesichts des Ausbruchs des Krieges 1914. Die durch die Kulturindustrie verbreitete massive Unterstützung des Krieges, der als kulturrevolutionäres Ereignis (Kultur=Deutschland vs. Zivilisation=Frankreich) vom größten Teil der Kulturproduzenten begrüßt wurde[403], fand zunächst ein hungriges Publikum und genoß die Gunst der politischen Instanzen, während die kriegskritischen Intellektuellen und Künstler mit einer straffen Zensur zu kämpfen hatten.[404] Es waren vor allem Künstler aus den Reihen des Expressionismus, die eine kritische Distanz zur allgemeinen Stimmung aufrechterhielten und über das Schweigen hinaus Formen der Kritik versucht haben.[405] Die Strategien der verschiedenen expressionistischen Zeitschriften

401. A.a.O., S. 272.

402. TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 263.

403. Paradigmatisch ist diesbezüglich die Schrift THOMAS MANNS *Gedanken im Kriege* von 1914. Kultur wird in Zusammenhang mit Genie, Kunst, Magie und Krieg gebracht. Für die westlichen Nationen, vor allem für Frankreich, ist Zivilisation dagegen charakteristisch, d.h. »Vernunft, Aufklärung, Sänftigung, Sittigung, Skeptisierung, Auflösung — Geist. Ja, der Geist ist zivil, ist bürgerlich: er ist der geschworene Feind der Triebe, der Leidenschaften, er ist antidämonisch, antiheroisch«. Zu dieser Interpretation gesellt sich die Verherrlichung des Krieges selbst: »Wie die Herzen der Dichter sogleich in Flammen standen, als jetzt Krieg wurde! [...] Krieg! Es war Reinigung, Befreiung, was wir empfanden, und eine ungeheure Hoffnung. [...] Was die Dichter begeisterte, war der Krieg an sich selbst, als Heimsuchung, als sittliche Not.« TH. MANN: »Gedanken im Kriege«, in: *Ges. Schr.* Bd. 13, Frankfurt a.M. 1974, S.527-545, Zitate S. 528, 530-1 u. 533.

404. F. PFEMFERT sah sich genötigt, in der *Aktion* vom 15. 8. 1914 folgende Ankündigung zu machen: »Freunde der Aktion, Leser, Mitarbeiter! Die Aktion wird in den nächsten Wochen nur Literatur und Kunst enthalten.« Zit. nach W. HAUG: »Das „Phänomen" Franz Pfemfert«, a.a.O., S. 30.

405. Es fehlten jedoch auch nicht in den Reihen der Expressionisten Künstler, die sich freiwillig meldeten oder den Krieg apologetisch als Ausdruck katastrophaler bzw. vitalistischer Lebenserneuerung begrüßten. Dies soll sich aber bald geändert haben. Vgl. TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 293ff. Zu solcher Entwicklung bei einigen Malern vgl. M. EBERLE: *Der Weltkrieg und die Künstler der Weimarer Republik. Dix — Grosz — Beckmann — Schlemmer*. Stuttgart/Zürich 1989. H.-W. JÄGER hat an Hand des Revolutionsverständnisses HEYMS gezeigt, wie es möglich war, daß bei einigen Expressionisten Revolution und Krieg zusammenrücken konnten. »Krieg und Revolution sind Arten des Aufstands gegen hemmende Instanz und lähmende Autorität, können den „Hunger nach einer Tat" stillen, bilden Chancen der Lebenssteigerung und des Selbstgefühls. Revolution ist unter diesem letzten Aspekt definiert und rückt darum für Heym in, für uns jedenfalls, anstößige Nähe zum Krieg.« H.-W. JÄGER: »Zwischen Décadence und Expressionismus. „Revolution" bei Schnitzler, Heym, Heinrich Mann und Klabund«, in: *Schreckensmythen, Hoffnungsbilder: die Französische Revolution in der deutschen Literatur. Essays*. Hrsg. v. H. ZIMMERMANN. Frankfurt a. M. 1989, S. 222-250, Zitat 229. Zu einer eingehenden Analyse des expressionistischen Pazifismus und zu seinem publizistischen Ausdruck vgl. E. KOLINSKY: *Engagierter Expressionismus. Politik und Literatur zwischen Weltkrieg und Weimarer Republik*. Stuttgart 1970.

reichen von der politischen Abstinenz (*Sturm*) bis zur offenen Konfrontation (*Das Forum*).[406] PFEMFERT versuchte in der *Aktion* unter anderem, mit Sondernummern, die der Literatur der jeweiligen ›feindlichen‹ Länder gewidmetet waren, für Internationalismus und gegen Kriegschauvinismus zu kämpfen. Er richtete Ende 1914 in der Zeitschrift eine neue Rubrik »Verse vom Schlachtfeld« ein, in der Gedichte in der Form der Erlebnislyrik die ungeschminkte Realität der Front vermittelten. Nicht Lobpreis von Heldentaten oder Ästhetisierung des Grauens waren diese Gedichte, sondern Dokumente und Zeugnisse der Auslöschung des Subjekts. Ein Beispiel dieser Poesie sind die Verse ALBERT EHRENSTEINS:

> »Umtost vom vaterländischen Geheul
> Der Wehrpflicht-Wilden auf ihrem Kriegspfad,
> Zitternd, wie einer, den der Arzt
> Tauglich zum Tod sprach,
> Erbleicht der Mensch, ihn bedrängt
> Im unauslöffelbaren Kessel die Blutsuppe.«

Die *Kriegs*bedingungen waren nichts anderes als die mechanischen, ichentfremdenden und ichauflösenden industriellen *Produktions*bedingungen, von denen sich manche Ästhetizisten im Krieg eine Erlösung versprachen. Die technisierte Kriegsmaschinerie gab den Soldaten keine Möglichkeit für die von der kulturkonservativen bürgerlichen Ideologie angepriesene Entfaltung der Individualität, sondern degradierte sie zum ›Material‹ technischer Vernichtung.[407] Der Krieg führt nicht durch Entfaltung und Auseinandersetzung der Kräfte zum Naturzustand zurück, sondern verwandelt die »Natur selbst zur bedrohlichen technischen

406. WILHELM HERZOG, der Herausgeber von *Das Forum*, erhob seine Stimme gegen den Krieg und seine Verteidiger unter den Ästheten und Intellektuellen unerschrocken weiter. Auf Konfrontationskurs eingestellt, bekam er zunehmend Schwierigkeiten mit der Zensur. Deren Streichungen hob er noch hervor. Diese Strategie sollte sich als nicht erfolgreich erweisen. Im September 1915 wurde die Zeitschrift vom Bayerischen Kriegsministerium verboten. Vgl. dazu a.a.O., S. 317ff.

407. »Verdun und Arras mußte die bisherige, die bürgerliche Literatur treffen wie ein Schock. Denn sie war ja gewohnt, auf das Individuum, auf sein beispielhaftes Leiden und Handeln zu schauen. Individualisierung war ihre Absicht. Was aber jetzt, durch den langen Hebel der Technik, dem Menschen zugefügt werden konnte, in welchem Ausmaß und mit wie wenig Aufwand an Gewissen, schien die moralischen Kategorien von Schuld und Sühne und damit die noch immer geglaubte Autonomie des Individuums zu zerstören.« R. BAUMGART: *Literatur für Zeitgenossen. Essays*. Frankfurt a M. 1966, S. 12f. Nicht alle Autoren ziehen jedoch dieselben Konsequenzen aus dem Kriegserlebnis und der Wahrnehmung der Technisierung des Krieges. E. JÜNGER z. B., der diese Technisierung und den Bedeutungsschwund des einzelnen in seinen Schriften erörtert (*In Stahlgewittern*, 1920), sieht das Kriegserlebnis trotzdem als »ein schönes, kräftiges Gefühl, ein Sichwiederfinden aus dem qualvollen Unsinn der Vernunft.« (*Sturm. Sämtliche Werke*. Bd. 15. Stuttgart 1978, S. 9-74, Zitat S. 67). Der technische Krieg wird für JÜNGER zum Paradigma der technischen Welt. So wird das »heroische Standhalten in der Materialschlacht, in einer Zone extremer Vernichtung technischer Gewalt, [...] zum Vorbild für eine heroische Akzeptanz der Moderne überhaupt.« R.P. SIEFERLE: »Ernst Jüngers Versuch einer heroischen Überwindung der Technikkritik«, in: *Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie*. Hrsg. G. FIGAL u. R.P. SIEFERLE. Stuttgart 1991, S. 133-173, Zitat S. 144. Bei aller Würdigung von JÜNGERS Versuch, der Unausweichlichkeit des Technisierungsprozesses illusionslos in die Augen zu schauen, besitzt seine Naturalisierung dieses Vorganges eine ideologische Funktion, die im Zusammenhang mit der realpolitischen Verwirklichung der heidenhaften Bejahung der technischen Zerstörung im Nationalsozialismus ihren wahren Charakter zeigt.

Welt«[408], wie WILHELM KLEMMS Verse ausdrücken:

»Langsam beginnen die Steine sich zu bewegen und zu reden.
Die Gräser erstarren zu grünem Metall. Die Wälder,
Niedrige, dichte Verstecke, fressen ferne Kolonnen.
Der Himmel, das kalkweiße Geheimnis, droht zu bersten.«[409]

Die Strenge der Zensur soll aber nicht über die inhärente Begrenztheit des expressionistischen ›Manifestantismus‹ angesichts des Krieges hinwegtäuschen. Am selben Tag der Kriegserklärung Deutschlands an Rußland erschien in der *Aktion* der am 27. Juli geschriebene politische Leitartikel »Die Besessenen« von F. PFEMFERT. In ihm erkennt er schon an: »Heute Manifeste zu schreiben, Resolutionen für den Frieden zu fabrizieren, nichts Zweckloseres gibt es, Belangloseres.«[410] Es ist zu spät. Was die Politik der Sozialdemokratie versäumt hat, kann man mit Manifesten nicht ersetzen: »Wäre die bombastisch quasselnde Viermillionenpartei nicht jahrzehntelang nationalistisch gedrillt worden, wir könnten heute jedes Kriegsgeheul heiter hinnehmen.«[411] Die Vergeblichkeit und die Ohnmacht des Manifestantismus aktivistischen Außenseitertums und intellektueller Subkultur drängen sich geradezu auf, wenn man die in der *Aktion* im November 1915 veröffentlichte »Einleitung« BECHERS zu seinem Gedichtband *An Europa* liest: »Völker! Freunde! Ihr Angehörigen aller Staaten! Provinzen des Geistes stellt euch! Erwidert! Haltet Versammlungen ab! Diskutiert!«[412] In dieser durch und durch von einem kosmopolitischen und internationalistischen Geist geprägten Einleitung entlädt sich eine rhetorische Ruf-Pathetik, die einen durch nichts gestützten Wirkungszusammenhang voraussetzt und sich letztendlich als eine formelhafte und leere Gestikulation entpuppt.[413] BECHERS ganze »Einleitung« ist selbst der Ausdruck einer neuen Syntax, die in den Dienst einer radikal effektorientierten Lyrik gestellt werden soll.

In dieselbe Richtung, aber mit extrem formaler Zersetzung der Spracharchitektur entwickelte sich im Züricher Exil die literarische Dada-Bewegung.[414] Die vom Kubismus

408. J. KNOPF u. V. ŽMEGAČ: »Expressionismus als Dominante«, a.a.O., S. 477.

409. Die Verse EHRENSTEINS und KLEMMS zit. nach *Gedichte des Expressionismus.* Hrsg. P. BEKES. Stuttgart 1991, S. 34 u. S. 22.

410. Zit. nach TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 302.

411. Ebd. Die lyrische Produktion der jungen Autoren im Kreis der sozialdemokratischen Literatur leistete einen wichtigen Beitrag zur Deckung des Bedarfs der unterm Verdacht der ›Vaterlandslosigkeit‹ stehenden Sozialisten, die nationale Gesinnung unter Beweis zu stellen: MAX BARTHEL (vgl. *Verse aus den Argonnen*, 1916), KARL BRÖGER (vgl. *Kamerad, als wir marschiert. Kriegsgedichte*, 1916), HEINRICH LERSCH (vgl. *Herz! Aufglühe dein Blut. Gedichte im Kriege*, 1916) ALFONS PETZOLD (vgl. *Volk, mein Volk... Gedichte der Kriegszeit*, 1915). In diesen Gedichten »wurden die Fragen nach Ursachen und Schuld am Krieg tabuisiert, die Feindhetze blind übernommen, der Kriegsdienst als Pflicht an sich oder als notwendige „Arbeit" verewigt.« M. RECTOR: »Sozialdemokratische Literatur von 1890 bis 1918«, in: A.a.O., S. 254. Diese Kriegslyrik war ein Symptom mehr für die zunehmende Integration der Sozialdemokratie in das Kaiserreich und die Übernahme bürgerlicher Kulturvorstellungen, die ihre Kulturpolitik seit der Jahrhundertwende kennzeichnet.

412. J.R. BECHER: »Einleitung zu meinem neuen Versbuche«, in: *Die Aktion* 5(1915), Nr. 45/46, 6. Nov., Sp. 561-564, zit. nach TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 647.

413. »Die Fahne, aus den dreihundertfünfzig Seiten des neuen Buchs, *An Europa* betitelt, einfarben zusammengedrückt, die Fahne! die Fahne entrollt sich!! Orchester — Trommeln! Trommeln! Trommeln! Welch ein Wirbel!! — in der entrollten Fahne! Himmel, Städte, Abend und Morgen, Röte und Blau, Wachs- und Aprikosengesichter... brausend saugt sie die entrollte, die entrollte Fahne! Ausschreiten wir!!!«. (Ebd.).

414. Schon innerhalb des Expressionismus findet man Zeichen einer Verstärkung gewisser Tendenzen, die zum Dada führen. Hierfür ist das in der *Aktion* am 4. Sept. 1915 erschienene Manifest »Der Impertinentismus« (A. UNDO) sicherlich ein klarer Exponent der Tendenz zur Provokation: »Wir wollen uns nicht mehr Expressionisten nennen! [...] Wir wollen uns auch nicht mehr Futuristen nennen! [...] Wir wollen uns auch nicht Melioristen nennen. [...] Ja, wir wollen uns also die Impertinentisten nennen. [...] Wir wollen also nichts als frech bei jeder Gelegenheit sein!« (In: TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 63).

vorgenommene Zersetzung der Realität in Bestandteile, um sie wieder neu zusammenzusetzen, nimmt der Dadaismus im improvisierenden Spiel mit der Sprache vor. Dadaisten antworten damit auf die Sinnlosigkeit der Realität, wie sie sich im Krieg ausdrückt.[415] Sie glauben nicht mehr an die Kraft des Geistes, der sinnlosen Realität einen Sinn geben zu können. Dementsprechend verliert das Simultangedicht im Dadaismus die strenge Form, die dieses noch im Expressionismus besaß. Die Bilder werden unverständlich und sinnlos, der Zusammenhang wird absichtlich zerstört. »Der Unsinn wirkt als unsinnige Beilage« — kommentiert H.-G. KEMPER über HUELSENBECKS Gedicht ›Baum‹ —, »die im Grunde kein Gegengewicht, keine befreiende Distanzierung von den alptraumartigen Schreckensvisionen ermöglicht, sondern sich im Gegenteil als deren Element, als ihr Ausdruck und vielleicht ihre Folge verstehen lassen muß, als Zeichen eines wahnverwirrten, destruierten Subjekts, dem das Grauen Sinne und Verstand geraubt hat.«[416]

Die Kunst kann angesichts der sinnlosen Realität nur als Antikunst betrieben werden.[417] Als neue (Anti-)Kunstform par excellence gilt die dadaistische ›Veranstaltung‹, die das organische (symbolische) Kunstwerk in radikaler Form sprengt und sich an der von KANDINSKY beschworenen Idee eines ›Gesamtkunstwerks‹ im Sinne einer Symbiose der Künste orientiert. Zwischen Publikum und Produzenten stellt sich ein Geflecht von Wechselwirkungen im Augenblick der Aufführung her, das sich vom Verhältnis beider in traditioneller Kunst wesentlich unterscheidet.[418]

Das Ziel der Veranstaltung war eindeutig ein provokatives. Durch die provokativen Veranstaltungen sollte die Trennung zwischen Leben und Kunst aufgehoben[419] und der

Auch der Zusammenhang zwischen der ›Wortkunst‹ des ›Sturm‹-Kreises und dem literarischen Dadaismus deutet auf gewisse Kontinuitäten hin, ohne die Unterschiede zu verwischen. Vgl. E. PHILIPP: *Dadaismus. Einführung in den literarischen Dadaismus und die Wortkunst des 'Sturm'-Kreises.* München 1980. Für weitere philosophische (NIETZSCHE), ästehtische (KANDINSKY) oder anthropologisch-psychologische (WORRINGER) Hintergründe des Dadaismus vgl. ebd. Eine gute illustrierte Sammlung dadaistischer Texte, Manifeste und Diskussionen findet man in: K. SCHUHMANN (Hrsg.): *Sankt Ziegenzack springt aus dem Ei. Texte, Bilder und Dokumente zum Dadaismus in Zürich, Berlin, Hannover und Köln.* Mit Einleitungen und Kommentaren des Hrsgs. Leipzig/Weimar 1991.

415. »Der kreative Irrationalismus setzt das Gefühl des Terrors voraus, die Empfindung der Angst und des Alleinseins, so wie wir es — von Kriegen umgeben — in der Schweiz empfanden, die existenzielle Verzweiflung, der wir mit Ironie, Regression und Angriffslust begegneten«, erzählt R. HUELSENBECK retrospektiv in: Ders.: *Dada. Eine literarische Dokumentation.* Reinbek bei Hamburg 1964, S. 14f.

416. H.-G. KEMPER: *Vom Expressionismus zum Dadaismus.* A.a.O., S. 99.

417. »Der Dadaist — schrieb HUELSENBECK — hält es für notwendig, die Kunst zu bekämpfen, weil er ihren Betrug als moralisches Sicherheitsventil durchschaut hat.« Ders. »En Avant Dada«, zit. nach W.S. RUBIN: *Dada und Surrealismus.* Stuttgart 1972, S. 15. In dieser Hinsicht sollte die spätere Publikation der Gedichte als Zeichen des Scheiterns der gesuchten Überwindung der Kunst, als Zeichen der Rückkehr zum etablierten Kunstbetrieb betrachtet werden.

418. Der erste Wirkungsort der Dadaisten war das »Cabaret Voltaire« in Zürich. HUGO BALL beschreibt in seinem Vorwort zum Heft *Cabaret Voltaire* (1916) die ersten Schritte seiner Gründung. Mit Ausstellung avantgardistischer Malerei verbanden sich musikalische und lyrische Darbietungen, alles in einem Klima von großer Spontaneität: »Am 26. Februar kam Richard Huelsenbeck aus Berlin und am 30. März führten wir eine wundervolle Negermusik auf (toujours avec la grosse caisse: boum boum boum boum — drabatja mo gere drabatja mo bonooooooooooo -) [...] Und durch die Initiative des Herrn Tristan Tzara führten die Herren Tzara, Huelsenbeck und Janco (zum ersten Mal in Zürich und in der ganzen Welt) simultanistische Verse der Herren Henri Barzun und Fernand Divoire auf, sowie ein Poème simultan eigener Composition, [...]« TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 444.

419. Die Überführung der Kunst in das Leben, mehr oder weniger ausgeprägt eine Absicht aller historischen Avantgarden, gewinnt in der Dada-Bewegung ihre ganze Virulenz. MARCEL JANCOS Worte zur Baseler Ausstellung von 1919 sind diesbezüglich ganz repräsentativ: »Die Kunst will und muss wieder zum Leben zurückkehren. Seit der Renaissance ist aber Kunst private Angelegenheit geworden, getrennt vom Leben. Ihre Künstler fühlten sich hoch und stolz über den anderen Menschen. Dieser unsinnige Stolz hat uns aus dem Leben gejagt. Wir sehnen uns weg von diesem Stolze. Wir sind nicht nur Künstler, sondern auch Menschen und fühlen uns verpflichtet, im Leben wieder eine positive Kraft zu werden...« Ausstellungskatalog »Das

Absurdität des Lebens mittels optischer bzw. akustischer Darstellung in aller Direktheit und Primitivität zum Ausdruck verholfen werden. Das Fehlen vom Sinn im Kunstwerk soll beim Rezipienten einen Schock provozieren, der seine Lebenspraxis in Frage stellt und zur Veränderung motiviert. Der von den Futuristen übernommene Bruitismus und die Lautgedichte haben jedoch wiederum nicht nur einen destruktiven Charakter, sondern zeigen einen positiven Weg, den die Dadaisten gehen wollen, um die Lebensdirektheit auszudrücken: Im Schöpfungsakt soll durch Ausschaltung des Intellekts eine Art Rückkehr zur Natur gelingen.

Die Wortkonstellationen werden assoziativ nach dem Gesetz des Zufalls hergestellt. Die ›automatischen Gedichte‹ eines ARP beispielsweise versuchen, die irrationalen Kräfte des Unbewußten in der durch Ausschaltung der Vernunft sich vollziehenden Niederschrift unmittelbar zum Ausdruck zu bringen.[420] Die Gedichte entfalten eine klangliche Atonalität, die durch das Gesetz chaotischen Zufalls die chaotische Einheit von Subjekt und Objekt, von Mensch und Natur zu erkennen geben soll. Man kann in diesen Gedichten eine Weigerung gegenüber der in der Sprache verdichteten gesellschaftlichen Herrschaft erkennen. Der Protest gegenüber der Gesellschaft und der zur Herrschaft mißbrauchten Sprache verfehlt jedoch seine kritische Intention, indem eine hinterm Subjekt und Objekt allumfassende Instanz, das nihilistische Chaos zufällig immerwiederkehrender Lebenserscheinungen, unter Nichtbeachtung seiner gesellschaftlichen Vermittlung hypostasiert und bejaht wird.

So muß man schließlich einsehen, daß die dadaistischen Veranstaltungen mit politischer Aktivität nicht viel zu tun hatten. Trotz anfänglicher Kontakte der später als Dadaisten auftretenden Künstler zu linkssozialistischen Kreisen in Zürich[421] erklärt R. HUELSENBECK in einem Manifest 1916:

»Wir erklären hiermit, dass uns politische Absichten in jeder Hinsicht fernliegen. Wir glauben, dass diese neue und grosse Kunst ganz innerlichen und geistigen Elementen ihr Leben verdankt und dass man sie profaniert, indem man sie irgendeiner Theorie unterordnet, die auf Veränderung der staatlichen oder sozialen Institutionen ausgeht.«[422]

Die Erklärung drückt das aus, was die ästhetischen Produktionen der Dadaisten selber zu erkennen geben. Diese lassen sich nicht durch eine bestimmte politische Praxis charakterisieren, sondern agieren nach dem Motto »épater le bourgeois!« als ästhetische Anarchisten.[423] Man sucht vor allem den Überraschungseffekt, die Provokation:

Neue Leben«, Zürich 1919, zit. nach: R. MEYER: »„Dada ist gross Dada ist schön". Zur Geschichte von „Dada Zürich"«, in: H. BOLLINGER, G. MAGNAGUAGNO u. R. MEYER: *Dada in Zürich*. Zürich 1985, S. 9-79, Zitat S. 51-52.

420. So erklärt ARP das Verfahren zur Herstellung seiner ›Arpaden‹: »Wörter, Schlagworte, Sätze, die ich aus Tageszeitungen und besonders aus ihren Inseraten wählte, bildeten 1917 die Fundamente meiner Gedichte. Öfters bestimmte ich auch mit geschlossenen Augen Wörter und Sätze in den Zeitungen, indem ich sie mit dem Bleistift anstrich. Das Gedicht ›Weltwunder‹ ist so entstanden.« H. ARP: *Gesammelte Gedichte. I: Gedichte 1903-1939*. Zürich/Wiesbaden 1963, S. 46.

421. In einem in *Der Revoluzzer* am 14. August 1915 publizierten Artikel hatte H. BALL geschrieben: »Der Krieg hat eine Annäherung der intellektuellen Elemente zu den proletarischen eingeleitet. Die Gemeinsamkeit liegt in der Opposition gegen den Krieg, gegen den Patriotismus. Der Krieg hat darüber hinaus aber auch die ökonomische Deklassierung der Intelligenz angebahnt, eine Tatsache, von der noch manches zu erwarten ist.« TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 399. Diese Annäherungsversuche hatten dann keine Fortsetzung.

422. Zit. nach: R. MEYER: »„Dada ist gross Dada ist schön"«, a.a.O., S. 16.

423. Hier wird die Bezeichnung ›Anarchist‹ nicht im streng politischen Sinne verstanden, die so für die Dadaisten auch nicht in Frage kommt. Vgl. dazu R. MEYER u.a.: *Dada in Zürich und Berlin 1916-120. Literatur zwischen Revolution und Reaktion*. Kronberg Ts. 1973, S. 157ff. Ohne Zweifel sind anarchistische Gedanken und Positionen jedoch in ihren Kunstwerken ästhetisch vermittelt. Vgl. E. PHILIPP: *Dadaismus*, a.a.O., S. 43-

»Tout produit du dégoût susceptible de devenir une négation de la famille, est *dada*; proteste aux poings de tout son être en action déstructive: **dada**; connaissance de tous les moyens rejétés jusqu'à présent par le sexe pudique du compromis commode et de la politesse: **dada**; abolition de la logique, danse des impuissants de la création: **dada**; de toute hiérachie et équation social installée pour les valeurs par nos vallets: DADA; chaque objet, tous les objets, les sentiments et les obscurités, les apparitions et le choc précis des lignes parallèles, sont des moyens pour le combat: DADA; abolition de la mémoire: DADA; abolition de l'archeologie: DADA; abolition des prophètes: DADA, abolition du futur: DADA; croyance absolue indiscutable dans chaque dieu produit immédiat de la spontanéité: Dada; [...] Liberté: **DADA DADA DADA**, hurlement des couleurs crispées, entrelacement des contradictions, des grotesques, des inconséquences: **LA VIE**.«[424]

Eine wiederholte und ›vom Publikum erwartete‹ Provokation — eine Situation, die in kurzer Zeit eintreten sollte —, verwandelte sich alsbald in eine leere Formel, die einer steten Steigerung bedurfte und die Aggression zum Selbstzweck machte. In doppelter Hinsicht ist diese Entwicklung problematisch. Einerseits kann eine ›konsumierte‹ Provokation kaum auf die Lebenspraxis des Publikums verändernd einwirken, andererseits bleibt die mögliche Reaktion, von der Provokation her betrachtet, völlig unbestimmt.[425] So fordern etwa auch die Lautgedichte vom Leser oder vom Hörer beträchtliche Assoziations- und Imaginationskraft, wollen das Unterbewußte direkt ansprechen und provozieren, entfalten sich aber in einem allzu unbestimmten Projektionsraum. Die Lautgedichte können keine Veränderung in der Vorstellungswelt der Adressaten bewirken, sondern nur eine Möglichkeit zur Aktivierung von *schon vorhandenen* Bedeutungszusammenhängen anbieten. Weder an den programmatischen Erklärungen und Manifesten noch an den ästhetischen Innovationen von Dada in Zürich kann man eine bedeutende politische Einwirkung erkennen.

Im Umfeld der Novemberrevolution 1918 gewinnt die Problematik des Verhältnisses von ›ästhetischer‹ und ›politisch-revolutionärer‹ Avantgarde neue Virulenz. »Jetzt, jetzt. Endlich. Jetzt! Die neue Welt hat begonnen. Das ist sie, die befreite Menschheit!«[426] Viele Expressionisten glauben in der Revolution die Stunde der Verwirklichung ihrer Utopie erkennen zu können. Sie erleben die politischen Ereignisse als Erfahrung eines Bruches mit der Vergangenheit und eines Aufbruches zu neuen Ufern. Nicht politisch, sondern humanistisch-voluntaristisch unter den eigenen Interpretationsmustern deuten sie die Revolution. Sie bietet nach dieser Deutung die Opportunität, das Programm einer Politisierung des Geistes bzw. Vergeistigung der Politik in die Wirklichkeit umzusetzen: Es kommt darauf an, sich als Künstler am Aufbau der neuen Gesellschaft zu beteiligen. Was bedeutet das?

Ein Weg der Einflußnahme der Künstler und Intellektuellen in der Politik war die Bildung von »(Politischen) Räten geistiger Arbeiter« zuerst in Berlin, dann in München, Leipzig, Dresden, Hamburg, Darmstadt und anderen Städten. Das erste Programm eines Rates geistiger Arbeiter lautet: »Der Rat geistiger Arbeiter kämpft [...] vor allem gegen die Knechtung der Gesamtheit des Volkes durch den Kriegsdienst und gegen die Unterdrückung der Arbeiter durch das Kapitalistische System. Er will persönliche Freiheit und

46.

424. T. TZARA: »Manifeste DADA 1918«, in: H. BOLLINGER: »Dokumente: Einzelschriften, Almanache, Zeitschriften, Ausstellungskataloge, Programme und Einladungen, Tanzprogramme, Typoskripte, Plakate, Fotos«, in: H. BOLLINGER, G. MAGNAGUAGNO u. R. MEYER: *Dada in Zürich*. Zürich 1985, S. 221.

425. Einige französische Kritiker sollen sogar das aggressive Gebaren der Dadaisten in Cabaret Voltaire mit der militärischen Aggression Deutschlands in direkten Zusammenhang gebracht haben, was nicht zuletzt BALL zu seiner Distanzierung veranlaßt haben soll. Vg. H.-G. KEMPER: *Vom Expressionismus zum Dadaismus*. A.a.O., S. 22.

426. R. SCHICKELE: »Revolution, Bolschewismus und Ideal. Der 9. November«, in: *Die weißen Blätter* 6 (1919) Nr. 3 (März), S. 97-130, Zitat S. 102.

soziale Gerechtigkeit.«[427] Abgesehen von den allzu generalistischen politischen Aussagen fällt auf, daß die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit hingenommen und bejaht wird.[428] Dementsprechend sieht das Programm die Errichtung von ›Kulturschulen‹ vor, wo die ›Begabteren‹ zu denken lernen und sich für die Universität vorbereiten können. Daß dabei an eine Führungsschicht gedacht wird, die über den politischen Auseinandersetzungen schwebt, ist bei folgender Aussage über den Rat der Geistigen eindeutig: »Er entsteht weder durch Ernennung noch durch Wahl, sondern — kraft der Pflicht des Geistes zur Hilfe — aus eigenem Recht, und erneuert sich nach eigenem Gesetz.«[429] Der Rat der Geistigen soll trotz dieser politischen Abgehobenheit laut Programm die Regierung mitbilden und den Vorschlag zur Präsidentenwahl machen. Für die aktivistische Gruppe um K. HILLER kommt alles »nur auf den Geist an.«[430] Der tatsächliche Einfluß der Räte der Geistigen auf die Politik war allerdings sehr gering, was man auf andere Gruppierungen übertragen kann, etwa WALTER GROPIUS' Arbeitsrat für die Kunst oder MAX PECHSTEINs Novembergruppe. Die Führungsansprüche dieser Künstler und Intellektuellen hatten in der Tat keine politische Basis.[431]

PFEMFERT und der Kreis um *Die Aktion* lehnten hingegen eine separate Intellektuellenorganisation ab und stellten sich bedingungslos in den Dienst revolutionär-demokratischer Agitation. Auf ihren Seiten fanden dementsprechend vor allem politische Aufsätze, Aufrufe und Erklärungen Aufnahme. Das bedeutete in der Tat die Loslösung der Zeitschrift von der künstlerisch-expressionistischen Bewegung. Die Identifikation mit dem radikalen Flügel der Arbeiterschaft ließ sich nicht mit der Aufrechterhaltung des Kunstbetriebs vereinbaren, der von der Vermittlung des kapitalistischen Marktes und der liberalbürgerlichen Konsumentenschicht abhängt. Kunst sollte nur noch als Mittel der politischen Agitation einen Sinn haben.[432] PFEMFERT setzte sich in seiner publizistischen Aktivität für Föderalismus, Arbeiterräte und Revolution und gegen Zentralismus, Parlamentarismus und Partei als Organisationsform ein und verstand seine Zeitschrift zeitweilig als Organ der Kommunistischen Partei Deutschlands-Spartakusbund (KPD-S). Das Scheitern seines politischen Programms und des Versuchs, links von der KPD eine von der Räteidee geleitete Organisation aufzubauen, die einflußlos blieb, bedeutete auch den Niedergang der *Aktion*. Die eigentlichen ästhetischen Fragen — etwa nach der Ausrichtung einer revolutionären Ästhetik und nach ihrer gesellschaftlichen Grundlage gegenüber den ›bürgerlichen‹ Kunstvorstellungen wurden immer noch unzureichend beantwortet.[433]

427. »Rat geistiger Arbeiter«, in: *Die Weltbühne* 14 (1918) Nr. 47, 21. November, S. 437-475, zit. nach TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 288.

428. »Handarbeitern und Kopfarbeitern gebührt der volle Ertrag ihrer Arbeit, unverkürzt um den „Mehrwert", den der kapitalistische Unternehmer bisher eingesteckt hat.« A.a.O., S. 289.

429. A.a.O., S. 290.

430. A.a.O., S. 291.

431. Siehe dazu die Kritik BLOCHS: »Niemand hat diesen Rat beauftragt, niemand betrachtet gar seine Mitglieder als irgendwie vertretend oder kompetent«. Ders.: »Zur deutschen Revolution«, in: *Revolution* 1 (1918), Nr. 2 (30. Nov.), S. 10-11, zit. nach: TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 339-340, Zitat, S. 340.

432. So soll man die Gedichte OSKAR KANEHLS und die Zeichnungen FELIXMÜLLERS interpretieren, die noch in der *Aktion* veröffentlicht werden. Vgl. W. HAUG: »Das „Phänomen Pfemfert" — eine biographische Skizze«, in: A.a.O., S. 35.

433. L. RUBINER ist einer der Künstler dieses Kreises, der sich noch um ein ästhetisches Konzept bemüht, das Politik und Kunst zusammenführt, ohne die revolutionäre Rolle der Kunst in die der revolutionären Masse aufzulösen und ohne die Abhängigkeit der Künstler von dem Entstehungs- und Wirkungszusammenhang seiner Produkte zu leugnen. Die Kunst soll zur Konstitution autonomer, freier und solidarischer Menschen beitragen und jede Verengung der Fantasie wie auch eine kulturlose Neugestaltung des Lebens verhindern.

In dieser Hinsicht sowie bezüglich der direkten politischen Einflußnahme der Künstler und Intellektuellen besitzt die Münchener Revolution einen einzigartigen Charakter. In der Nacht vom 7. auf den 8. November 1918 proklamierte der unter Führung KURT EISNERS formierte Arbeiter-, Bauern- und Soldatenrat den ›Volksstaat‹ Bayern. Auch die Dichter LANDAUER, MÜHSAM und TOLLER übernahmen eine führende Funktion im revolutionären Staat.[434] Anarchistisches Gedankengut wurde in Manifesten, Proklamationen und Pamphleten mit romantisch-idealistischen Kunstvorstellungen zu einer Synthese in Verbindung gebracht, in der das Leben, die Revolution und die Gesellschaftsorganisation als Kunstwerk verstanden werden.[435] Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit der formulierten ästhetischen Vorstellungen dieser politisch aktiven Künstler mit denen der Frühsozialisten. Die Figur des Propheten-Dichters wird aufgefrischt. Man schreibt der Kunst eine Veredelungs- und Sublimierungsfunktion in bezug auf das Leben zu. Die Trennung der Kunst vom Leben, ihre Flucht vor ihm und ihre Resignation können nun überwunden werden, weil das Leben durch die Revolution zu einem Schöpfungsakt werden kann. Ist gerade durch die Kunst die Möglichkeit einer humanen und wirklich revolutionären Erneuerung der Gesellschaft gegeben, soll deshalb die Kunst nun auch propagandistische Funktionen übernehmen.[436]

Wo aber die expressionistische Kunst zum Tragen kam (vor allem beteiligten sich expressionistische Maler und Graphiker bei der Herstellung von Plakaten und Maueranschlägen sowie bei der Gestaltung der durch LANDAUER sozialisierten Tageszeitungen nach der Ermordung EISNERs), offenbarte sich die Kluft zwischen ihren ästhetischen Produktionen und dem Kunstempfinden der breiten Massen, die dem Kunstverständnis der reaktionären Heimatkunst viel näher standen.[437] Die intendierte Zusammenführung der Politisierung der Kunst mit der Ästhetisierung des Lebens wurde vom realpolitischen Verlauf der Revolution in München und deren blutigen Ende zum Scheitern gebracht. Bei allen Unterschieden läßt sich Ähnliches auch über den Expressionismus in Berlin sagen: Zuerst trat im Verlauf der revolutionären Ereignisse eine Zersplitterung der politischen Positionen ein, je nachdem ob man sich am russischen Bolschewismus oder an einem anarchistisch-antiautoritären Sozialismus orientierte. Mit der Niederschlagung des Spartakusaufstands und der Ermordung KARL LIEBKNECHTs und ROSA LUXEMBURGs schlug der Enthusiasmus

So findet im Frühjahr 1919 in Berlin die Gründung des ›Proletarischen Theaters‹ statt, das Kollektivarbeit und Anonymität zu seinen Prinzipien macht. Einfachheit der Handlung und des Requisits soll die Kunst dem Proletariat näherbringen. Die formal-ästhetische Unzulänglichkeit dieser Versuche blieben trotz des Publikumserfolgs offenkundig. Der frühe Tod RUBINERs hat sein Projekt nicht weiter reifen lassen. Vgl. W. HAUG: »Politik ist die öffentliche Verwirklichung unserer sittlichen Absichten« in: A.a.O., S. 11, 20-21 u. 28f.

434. Vgl. W. FRÜHWALD: »Kunst als Tat und Leben. Über den Anteil deutscher Schriftsteller an der Revolution in München 1918/1919«, in: *Sprache und Bekenntnis*. Sonderband des Literaturwiss. Jahrbuchs. FS für H. KUNISCH. Hrsg. v. W. FRÜHWALD u. G. NIGGL. Berlin 1971, S. 361-389.

435. »Wir fliehen nicht von den Menschen zur Menschheit in die reine Kunst; wir wollen mit Menschen das Kunstwerk des guten Lebens aufbauen; und die Brücke zwischen dem *Bild* der Menschheit, wie es die Kunst aufbaut, und den wimmelnden Menschenhaufen, die Gestalt werden sollen, ist die *Bühne*, die zugleich Kunst und zugleich unmittelbar Verkehr mit Menschen bietet.« (LANDAUER, Briefe II, S. 351f., zit. nach W. FRÜHWALD, a.a.O., S. 376.)

436. »Ich wünsche,« — sagt EISNER am 3. Januar 1919 in der sog. Künstlerdebatte des Bayerischen Nationalrats — »ich könnte selber Theaterstücke schreiben, sie könnten als Propagandamittel unserer revolutionären Politik aufgeführt, und diese dramatische Kunst könnte hinausgetragen werden in das letzte Dorf, dann haben wir durch die Kunst ein Erziehungsmittel für die Menschen, wie es stärker und gewaltiger gar nicht gedacht werden könnte.« Zit. nach: W. FRÜHWALD, a.a.O., S. 378.

437. 70 bis 85 Prozent der Ausleihe in den öffentlichen Bibliotheken betrafen seit Beginn des Jahrhunderts die schöne unterhaltende Literatur. Vgl. U. BAUR: »Die Ideologie der Heimatkunst. Populäre Autoren in deren Umkreis«, in: *Geschichte der deutschen Literatur*, a.a.O., S. 397-412, bes. 401.

der ersten Stunde in Resignation um. Der Expressionismus als künstlerisch-politische Avantgarde war damit praktisch erledigt, so das Urteil WORRINGERS:

»Immer mehr wurde die Gestikulation des Expressionismus zu einem gespenstischen Spiel mit leeren Gesten; immer drohender tat sich darunter der Hohlraum des Vergeblichkeitsbewußtseins auf und immer deutlicher klang aus der gewaltsamen Sicherheit die betäubte Angst heraus und der Kampf gegen eine schon halbbewußte Leere.«[438]

Im Unterschied zu den Zürichern scheinen die Berliner Dadaisten sich politisch stärker engagiert zu haben.[439] HUELSENBECK, der von Zürich nach Berlin zurückgekommen war, fand schon ein günstiges Klima für Dada im Kreis der von den Brüdern HERZFELDE herausgegebenen Zeitschrift *Neue Jugend* (Malik-Verlag) und der von FRANZ JUNG und RAOUL HAUSMANN edierten *Die freie Straße*. Kurz nach seiner Dada-Rede in der Galerie Neumann (18. Februar 1918) wurde nach Züricher Vorbild ein ›Dadaistisches Manifest‹ verfaßt und auf der großen Berliner Dada-Soirée im April 1918 vorgetragen. Hier wird der Expressionismus scharf attackiert. Er hat die Intention, Leben und Kunst zusammenzuführen, nicht eingelöst. Abstrakte Pathetik, wirkungsloser Meliorismus, halbherziger Aktivismus usw. sind die Vorwürfe gegen die Expressionisten. Erst im Dada tritt die wirkliche Direktheit des Lebens durch bruistische, simultanistische und statische Gedichte ohne jede Vermittlung von ethischen, kulturellen oder innerlichen Mänteln zutage: »Dadaist sein, heißt, sich von den Dingen werfen lassen, gegen jede Sedimentsbildung sein, ein Moment auf einem Stuhl gesessen, heißt, das Leben in Gefahr gebracht haben«.[440]

Trotz der Gründung eines Dada-Clubs kann man nicht von einer geschlossenen Dada-Gruppe in Berlin sprechen, sondern von fließenden Übergängen, die z.B. in der Malerei zur *Neuen Sachlichkeit* führen.[441] Das macht die Frage nach der Bedeutung der Novemberrevolution für die Dadaisten besonders kompliziert, da die Zugehörigkeit zur Bewegung nicht immer eindeutig festzumachen ist. Allerdings mag wohl der Eindruck HANS RICHTERS im allgemeinen stimmen, der in seinem Erinnerungsbuch schreibt:

»Man war mitten in der Revolution, und mittendrin war Dada. Man war einmal für den Spartakus, dann für den Kommunismus, den Bolschewismus, den Anarchismus und was sich immer sonst noch anbot. Immerhin waren Seitenpforten offengelassen, durch die man jederzeit hindurchflitzen konnte, um die in Dadá vor allem investierte individuelle Unabhängigkeit und Freiheit zu bewahren.«[442]

Alle Dadaisten in Berlin sollen gegen die Ebert-Scheidemann-Regierung eine oppositorische Haltung gehabt haben. Darüber hinaus unterscheiden sich die einzelnen Positionen jedoch nicht wenig.[443] Die exzentrischen Auftritte beispielsweise JOHANNES BAADERS, der sich selbst zum Berliner Oberdada ernannte und im Berliner Dom während der Predigt des Hofpredigers DRYANDER aufstand und rief: »Was ist euch Jesus Christus? Er ist euch Wurst!« gaben Dada in Berlin unverkennbar eine öffentliche Projektion, die in Zürich

438. W. WORRINGER: *Künstlerische Zeitfragen*. Vortrag, gehalten am 19. Okt. 1920. München 1921, S. 7, zit. nach: *Expressionismus. Manifeste*, S. 99.

439. So die Meinung HUELSENBECKS: »In Deutschland ist der Dadaismus zu einer politischen Angelegenheit geworden, er hat die letzte Konsequenz gezogen und hat auf die Kunst ganz verzichtet. [...] Dada ist eine deutsche bolschewistische Angelegenheit«. R. HUELSENBECK: *En avant Dada. Eine Geschichte des Dadaismus*. Hannover u.a. 1920 (Reprint Hamburg o.J.), S. 32 u. 43.

440. »Dadaistisches Manifest« (Verfaßt von RICHARD HUELSENBECK, vorgetragen auf der großen Berliner Dada-Soirée im April 1918), in: *Dada Almanach*. Berlin 1920, S. 36-41, zit. nach: TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 75-77, Zitat S. 77.

441. Vgl. M. EBERLE: *Der Weltkrieg und die Künstler der Weimarer Republik*, a.a.O., S. 19ff.

442. H. RICHTER: *Dada — Kunst und Antikunst. Der Beitrag Dadas zur Kunst des 20. Jahrhunderts*. Mit einem Nachwort v. W. HAFTMANN. 2. vom Autor durchges. und erg. Aufl. Köln 1964, S. 11f.

443. Vgl. R. MEYER u.a.: *Dada in Zürich und Berlin*, a.a.O., S. 194-268.

keine Parallele hat. Auf der Gründungsversammlung der ersten deutschen Republik im Weimarer Staatstheater 1919 soll er von der Galerie ins Parterre selbstgedruckte Flugblätter mit der Bezeichnung ›Das grüne Pferd‹ geworfen haben, in denen er sich selbst als Präsidenten der neugegründeten Republik vorschlug.[444]

Zielten diese und andere Aktionen auf die Unterminierung der Autorität durch Verspottung und Ironie ab, so zeugten sie nicht weniger vom Versuch, die Kunst aus dem Saal in die Wirklichkeit zu transponieren.[445] In den sehr kurzlebigen publizistischen Erzeugnissen — *Jedermann sein eigener Fußball* (Nr. 1, 1919), *Die Pleite* (Nr. 1-3, 1919), *Der Dada* (Nr. 1-3, 1919-1920), *Der Gegner* (1919-1920) und *Der blutige Ernst* (Nr. 1-6, 1919-1920) — mischen sich die politischen Stellungnahmen zu aktuellen Ereignissen mit der satirischen Verspottung der einzelnen Politiker und den Aufrufen zur Revolution. Sie versuchten — wie die Aktionen — in das politische Leben einzugreifen.

Die Technik der Collage strebte wiederum eine Integration von Realitätselementen in der Kunst an, so daß Produktion und Rezeption die Nähe zum Leben nicht verlören:

»In DADA werden Sie« — schreibt HAUSMANN — »ihren wirklichen Zustand erkennen: wunderbare Konstellationen in wirklichem Material, Draht, Glas, Puppe, Stoff, organisch entsprechend ihrer eigenen geradezu Brüchigkeit, Ausgebeultheit: Nur hier gibt es erstmals keinerlei Verdrängungen, Angstobstipationen, wir sind weit entfernt von der Symbolik, vom Totemismus«.[446]

BAADER vernichtete unter großer Bewunderung HAUSMANNS seine ersten Plakat-Collagen nach Gebrauch. Damit wurde die Weigerung signalisiert, sich in den Kunstbetrieb integrieren zu lassen. Alle diese Bemühungen kämpfen gegen die Indienstnahme der Kunst als Ersatzbefriedigung. Die Objekte, die aus dem Lebenszusammenhang gerissen werden und z. B. in der Collage zusammengesetzt werden, sollen einen direkten Ausdruck des Künstlers und ein Erlebnis im Rezipienten ohne Vermittlung ermöglichen.

Objekte und Subjekte sind jedoch an die historisch-gesellschaftlichen Bedingungen gebunden. Der Versuch totaler Autonomie und absoluter Direktheit schlägt so in beliebige Selbstsetzung um, der Protest in leere Gesten, dessen politische Effektivität auch noch bezweifelt werden muß. Die Ausstellung in der Galerie Burchardt im Juli und August 1921 unter dem Titel ›Erste Internationale Dadamesse‹ und der darauf folgende Prozeß können als Beispiel dafür gelten, wie geringe politische Effektivität die dadaistischen Aktionen in der Tat erzielen konnten.[447] Vor dem Gericht versuchte man dann die Aktion zu bagatelli-

444. So lautet der Bericht von RICHTER: *Dada — Kunst und Antikunst*, a.a.O., S. 129. Es gibt jedoch abweichende Versionen über die Weimar-Aktion. Vgl. W. MEHRING: *Berlin Dada. Eine Chronik mit Photos und Dokumenten*. Zürich 1959, S. 58f.

445. Die Ironie und das Gelächter als Mittel der Kunst zeugen jedoch auch von der Resignation und Wut angesichts des Niedergangs der Revolution. »Die Dichter,« — schreibt HAUSMANN in seinem *Pamphlet gegen die Weimarische Lebensauffassung* — »diese Idealisten mit gangbarem Marktwert, sie haben die Weisheit des einfachen Mannes zerstört — sie haben den Drang nach Bildung als Fiktion des Mehrwertes gereimter Worte bis in die Köpfe der Proletarier gepreßt — diese Handlungsgehilfen der Moralidiotie des Rechtsstaats hätten in die Bewußtseine [sic!] die Wahrheit des Gelächters, der Ironie und des Nutzlosen schleudern müssen — den Jubel des orphischen Unsinns. Die Heiligkeit des Sinnlosen ist der wahre Gegensatz zur Ehre des Bürgers, des ehrlichen Sicherheitsgehirns, dieser Libretto-Maschine mit auswechselbarer Moralplatte.« R. HAUSMANN: *Am Anfang war Dada*. Hrsg. v. K. RIHA u.G. KÄMPF mit einem Nachwort v. K. RIHA. Steinbach/Gießen 1972, S. 75. Vgl. dazu H. BERGIUS: *Das Lachen dadas. Die Berliner Dadaisten und ihre Aktionen*. Gießen 1989.

446. R. HAUSMANN: *Am Anfang war Dada*. A.a.O., S. 28.

447. RAOUL HAUSMANN beschreibt die Ausstellung in *Der Ararat* so: »An der Decke des Ausstellungsraumes hing ein ausgestopfter feldgrauer Soldat mit Offiziersachselstücken und der Maske eines Schweinekopfes unter der Feldmütze. An der Wand stand ein aus schwarzem Leinen ausgestopfter Frauenrumpf ohne Arme und Beine, an dessen Brust waren ein verrostetes Messer und eine zerbrochene Gabel angenäht. An der einen Schulter auch eine elektrische Klingel, auf der anderen ein Spirituskocher. Am Hinterteil des Frauenkörpers befand sich ein Eisernes Kreuz. Ferner lag eine Mappe *Gott mit uns* aus, die Karikaturen von Militärs

sieren, um ohne hohe Strafen davonzukommen. Der Konflikt mit den herrschenden Mächten wurde in der Tat nur im Rahmen eines verbalen Radikalismus geführt, und wenn es wirklich heiß wurde, schreckten sie zurück.[448]

Wo die Vermittlung des Ummittelbaren in der Realität und im Subjekt durchschaut und eine wirklich politische Praxis angestrebt wird, zeichnet sich schon der Ausgang aus dem Dadaismus (Gebrüder HERZFELDE und FRANZ JUNG) ab. WIELAND HERZFELDE setzt sich in seinem in *Gegner* 1920-21 erschienenen Aufsatz »Gesellschaft, Künstler und Kommunismus« mit dieser Problematik der Vermittlung auseinander. Er beschreibt im ersten Abschnitt die Situation der Kunst und des Künstlers und ihre ideologische Funktion in der bürgerlichen Gesellschaft sowohl in bezug auf die Kunst der herrschenden Klasse wie auf die Groschenliteratur. Dann geht er auf die widerspruchsvolle Situation der Künstler ein, die das erkannt und »die revolutionäre Umstellung ihrer Produktion« vorgenommen haben. Sie begeben sich in ein für sie frustrierendes Niemandsland angesichts der bei der revolutionären Partei herrschenden Ablehnung ihrer Kunst, die sie als »Produkte bürgerlicher Dekadenz« abtun.

Die Aufgabe der kommunistischen Künstler sieht er in der politischen Aufklärung und Aufdeckung der Unterdrückungsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft. Schwierig wird es für HERZFELDE, wenn es darauf ankommt, die Rolle der Kunst positiv in bezug auf den kommunistischen Staat zu bestimmen. In ihm bekäme die Kunst HERZFELDE zufolge nur eine proletarisch-propagandistische Funktion, wobei er die Gefahr sieht, daß die Kunst zur bloßen Bejahung des Bestehenden mißbraucht wird. Diese kunsttheoretischen Reflexionen haben mit den theoretischen Hintergründen des Dadaismus jedoch schon wenig zu tun. Das Charakteristische der Dada-Bewegung — die Aktionen, das Lärm-Machen, die Provokation, das Gelächter usw. — sowie die Weiterführung von kunsttheoretischen Überlegungen verstummten mit der Erlahmung der revolutionären Bewegung ab 1922.

Der Versuch von Expressionisten und Dadaisten, die Isolation des Künstlers zu durchbrechen, die Abgehobenheit der Kunst vom gesellschaftlichen Leben auszumerzen, sozial und politisch Einfluß zu nehmen usw., wirft die Frage nach dem Verhältnis des Expressionismus zu den Massenmedien und dem kulturellen Markt auf. Die Lage des Literaturmarktes um die Jahrhundertwende zeichnete sich durch eine große Steigerung der Neuerscheinungen und der Auflagen aus, wobei die sog. Trivialliteratur das Rennen machte. Diese Situation mußte die in den etablierten Künstlerkreisen verpönte Frage nach dem Verhältnis Kunst-Markt hochkommen lassen. So wurde die Anpassung der künstlerischen Produktion am Markt zum Gegenstand der Diskussion.[449] Bei den Expressionisten paart sich das Bewußtsein, daß wahre Kunst und Markt unversöhnlich zueinander stehen, mit dem Bedürfnis, sich doch im Kulturmarkt einen Anteil zu ergattern, um den eigenen Ideen Verbreitung zu verschaffen.[450] F. PFEMFERT, vielleicht der konsequenteste Verleger

enthielt. Diese Mappe war im *Malik-Verlag* erschienen, dessen Inhaber [...] *Herzfelde* ist, während die Bilder [von] *Grosz* stammen. Zu der schwebenden Puppe in der Ausstellung war folgende Anmerkung gegeben: Um dieses Kunstwerk zu begreifen, exerziere man täglich zwölf Stunden mit vollgepacktem Affen und feldmarschmäßig ausgerüstet auf dem Tempelhofer Feld.« [RAOUL HAUSMANN]: »Dada vor Gericht«, in: *Der Ararat* 2 (1921), H. 6, S. 180, zit. nach TH. ANZ u. M. STARK: *Expressionismus. Manifeste*, S. 537-539, Zitat S. 537.

448. Vgl. den unter Pseudonym erschienenen Bericht KURT TUCHOLSKYS. »Die Verteidigung war im großen Ganzen darauf gerichtet, bei Grosz als Spaß hinzustellen, was bitterster und bester Ernst ist.« I. WROBEL [d.i. K. TUCHOLSKY]: »Dada-Prozeß«, in: *Die Weltbühne* 17. Jg. (1921), Nr. 17, 28. April, S. 454-457, Zitat S. 455.

449. Vgl. u.a. H. MEISTER: »Der feinsinnige Poet«, in: *Saturn* 1. Jg. (1911), H. 5, S. 64-65.

450. Vgl. die Reaktionen expressionistischer Autoren auf die vom Verleger GEORG MÜLLER veranstaltete

im expressionistischen Umkreis, drückt dieses Paradoxon und die daraus resultierende Ratlosigkeit in aller Schärfe aus:

»Ich verlege nicht Bücher, um Geschäfte zu machen, sondern um Geschäfte zu erschweren, wie ich bei der Herausgabe meiner völlig unzeitgemäßen, zeitfeindlichen Wochenschrift die technischen Mittel der Presse verwende, um gegen das Pressegeschäft zu wirken. [...] Wollte ich meine Hoffnung groß nennen, ich würde eurer Eitelkeit schmeicheln, aber ich würde lügen. Du mein liebes zeitungsfressendes Publikum bist durch drei Jahre Völkermorden nicht zum Denken veranlaßt worden; und da soll ich hoffen, durch dieses Buch mehr zu erreichen? [...] Also: ich erhoffe von der Wirkung dieses Buches wenig Gutes. Ich gebe es dennoch heraus, weil ich mit meinem Freunde Karl Liebknecht sage: „Man tut, was man kann".«[451]

Marktkonformität und Marktverträglichkeit sind Zeichen der Anpassung, des Verrats. Man hat die Vermittlung der sich aufgehoben dünkenden Kunst durch den Markt durchschaut. Selbst die ästhetische Revolte bleibt dem Markt immanent. Marktablehnung bedeutet jedoch Isoliertheit und Wirkungslosigkeit. Offensichtlich befanden sich die expressionistischen Künstler vor dem Dilemma zwischen avantgardistischer Publikumsverachtung und öffentlichen Wirkungsansprüchen; ein Dilemma, das als Dilemma nicht von allen wahrgenommen wurde. Die avantgardistische Provokation hatte nur einen Sinn, wenn sie sich an die Bourgeois adressierte. Diese konnten aber die Provokation schlucken, ohne großen Schaden auf sich zu nehmen. Der Sensationsdurst der Bourgeoisie vertrug sich allzu gut mit der künstlerischen Provokation. Der Kulturbetrieb war in der Lage, sich der ›antibürgerlichen‹ Kritik des Expressionismus zu bemächtigen, wie MICHAEL CHAROL 1917 gesehen hatte:

»Sicher korrespondiert die jeweils neue Literatur mit der herrschenden Klasse, nicht in dem Taine'schen Sinn, daß die Literatur Ausdruck der Herrschenden Gesellschaft sei, denn das ist sie so allgemein gesagt nicht, sondern sie steht in einer direkten Beziehung zu dem Bildungsniveau, das die herrschende Klasse erreicht hat. Dieses Bildungsniveau setzt die herrschende Klasse instand, sogar eine Literatur zu goutieren, deren Tendenz ihren politischen und sonstigen Idealen und Interessen entgegengesetzt ist und diese angreift [...]«.[452]

Radikale Künstler erhofften sich vor diesem Hintergrund von der politischen Revolution die erforderliche Transformation der Gesellschaft, die die Kunst von den Zwängen des kapitalistischen Marktes befreien konnte. So z. B. C. EINSTEIN: »Nur die soziale Revolution enthält die Möglichkeit einer Änderung der Kunst, ist ihre Prämisse, bestimmt allein den Wert einer Kunstwandlung und stellt dem Künstler seine Aufgabe.«[453] Das Scheitern

Rundfrage zum Thema »Schriftsteller, Verleger und Publikum«, in: *Zehnjahreskatalog Georg Müller Verlag* München [1913], S. 10-11, 23-24, 27-31, 90-91, 95-96, 97-98. (Antworten von MAX BROD, ALFRED DÖBLIN, ALBERT EHRENSTEIN, ALFRED KUBIN, ROBERT MUSIL, KURT PINTHUS), in: *Expressionismus. Manifeste*, a.a.O., S. 501-506.

451. F. PFEMFERT: »Schlußbemerkung für Fernstehende«, in: Ders. (Hg.): *Das Aktion-Buch*. Berlin 1917, zit. nach Ders.: *Ich setze diese Zeitschrift wider diese Zeit*. A.a.O., S. 145; Vgl. die Liste der Publikationen aus dem Verlag »Die Aktion« a.a.O., S. 250ff.

452. M. CHAROL: »Reichtum und Literatur«, in: *Die Aktion* 7 Jg. (1917), Nr. 49/50, 15 Dez. Sp. 660-670, Zitat Sp. 667f., zit. nach *Expressionismus, Manifeste*, S. 514-515.

453. C. EINSTEIN: »Zur primitiven Kunst«, in: *Die Gemeinschaft. Dokumente der geistigen Weltwende*. Hg. v. L. RUBINER. Potsdam o.J. [1919], S. 175-176, zit. nach *Expressionismus. Manifeste*, a.a.O., S. 511. Diese Position rückt näher zur marxistischen Kulturtheorie. In seinem 1919 in *Internationale* (Budapest) erschienenen Aufsatz »Alte Kultur und neue Kultur« analysiert G. LUKÁCS die kapitalistische Vermittlung der kulturellen Produktion durch den Markt. Wo alles, was die Kultur hervorbringt, schreibt LUKÁCS, »Warencharakter annimmt, wo es sich in die Beziehung einordnet, die es in Ware verwandelt, hat seine Autonomie, die Möglichkeit der Kultur, aufgehört.« (Ders.: *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I, 1918-1920*. Hrsg. v. J. KAMMLER u. F. BENSELER, Darmstadt/Neuwied 1975, 132-150, Zitat 135). Nur die kommunistische Verwandlung der Gesellschaft und die Abschaffung des kapitalistischen Marktes kann in seiner Sicht die Bedingungen schaffen, unter denen Kultur möglich sei: »Wie die Kultur der Proletariergesellschaft inhaltlich,

der Novemberrevolution ließ die Hoffnung auf veränderte Produktionsbedingungen durch revolutionäre Umwälzung zunächst in eine Suche nach neuen Produktionsformen (z. B. Sozialisierung von Verlagen, Gründung von Genossenschaftsverlagen usw.) und ästhetischen Erneuerungen (Volkstheater, agitative Gedichte usw.) innerhalb des alten Systems übergehen, die sich aber bald als nicht lebensfähig oder wirkungsarm erwiesen. Die Anpassung an die Marktbedingungen und die Vermarktung des Expressionismus waren das Ergebnis.[454]

Daran hat das Medium Kino nicht viel ändern können. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß das expressionistische Drama und gewisse dichterische Verfahren strukturelle Gemeinsamkeiten mit dem Kino aufweisen. So kann es nicht wundernehmen, daß das Kino zu einer großen Herausforderung für den Expressionismus werden sollte. Es versprach eine einzigartige Kombination von Kunst, direkter Wirkung, Sensation und Popularität, die bei den Expressionisten eine Mischung aus Abneigung und Faszination hervorrief. HASENCLEVERs Apologie des Kintopps spricht von dieser frühen Faszination. »Raum und Zeitlichkeit dienen bei ihm [Kintopp] zur Hypnose von Zuschauern: wo ist eine Vitalität, wo eine Dimension auf der Erde, die seine unendliche Fähigkeit nicht erreichte? Er ist gleichsam die äußerste Konsequenz menschlicher Expansionen, und die Ungeheuerlichkeit des Daseins vermag nur in ihm, wie in einer Form von Spiegelung wieder zu erscheinen.«[455] Diese Faszination erschloß den Expressionisten den Weg, diesem Medium zu seiner Eigenständigkeit und zum höheren Niveau zu verhelfen.

PINTHUS' Einleitung zu einer Anthologie filmischer Prosaskizzen von BERMAN, HANSENCLEVER, LANGER u. a. zeugt von dieser schon früh ansetzenden Suche. Er unterscheidet zwischen Kinodrama und Kinostück. Nicht nur sind die Möglichkeiten von Kino und Theater verschieden, auch die Interessen der Kino- bzw. Theaterbesucher sind unterschiedlicher Art. Die Verfilmung von Theaterdramen muß deshalb absterben. Es wird nach dieser Perspektive zu einer Rollenverteilung kommen, die selbst für die Reinigung der höheren Kunst von Kitsch beitragen kann. Das Kino ist das rohe, primitive Mittel, um die einfachen Menschen innerlich aufzurütteln und so zu beglücken, um das also zu

im Wesen beschaffen sein wird, das wird ausschließlich von den freiwerdenden Kräften des Proletariates bedingt, in bezug auf sie wäre ein jeder Versuch, im voraus etwas zu sagen, lächerlich.« (A.a.O., S. 150). LUKÁCS erkennt nur eine Ausnahme in seinem dichotomischen Schema von Vorgeschichte und (kommunistischer) Geschichte: »die sozialistische Kritik der ganzen kapitalistischen Gesellschaft.« (A.a.O., S. 145). Diese geht mit der Umgestaltung des wirtschaftlichen Prozesses und dem Klassenbewußtsein einher. Es wird jedoch nicht auf das Problem eingegangen, welche Rolle eine revolutionäre Kulturarbeit noch unter kapitalistischen Bedingungen für die Bildung des vollen Klassenbewußtseins spielen kann, ob dieses nur im politischen Kampf oder auch durch kulturelle Bewußtseinsarbeit zu sich kommen kann. Wo die Revolution die Diktatur des Proletariats als Übergang zur klassenlosen Gesellschaft eingeführt hat, ergeben sich für jene zwei Aufgaben: Selektion dessen, was aus der alten Ordnung vor der Destruktion bewahrt werden soll, und Verschaffung von Möglichkeiten für die kulturelle Betätigung des Proletariats (vgl. G. LUKÁCS: »Proletarierdiktatur und Kultur«, in: A.a.O., S. 266-269). Als Volkskommissar für Unterrichtswesen errichtete LUKÁCS einen *Landesrat für Geistesprodukte*, dem die Kontrolle und Lenkung der Schaffung, Produktion und Verbreitung aller Geistesprodukte zugeordnet wurde (vgl. »Zentralisierung der geistigen Produktion«, in: A.a.O., S. 276-281). Organisatorisch wird die Verfügung darüber reglementiert, was theoretisch ziemlich unpräzis bleibt: was proletarische Geistesprodukte seien.

454. Die kritischen Stimmen dagegen sind der beste Beweis dafür: »Was vor zehn Jahren anfing,« — sagt EDSCHMID — »den Bürger heftig zu verwirren, hat [...] nicht einmal das Rührende mehr der Sensation [...]. Was damals als Gebärde kühn schien, ist heute Gewohnheit. Der Vorstoß von vorgestern ist die Allüre von gestern und das Gähnen von heute geworden [...] ich bin gegen Expressionismus, der heute Pfarrerstöchter und Fabrikantenfrauen zur Erbauung umkitzelt.« K. EDSCHMID: »Stand des Expressionismus«, in: *Deutscher Expressionismus*. Darmstadt 1920, zit. nach P. RAABE (Hg.): *Expressionismus. Kampf um eine literarische Bewegung*. München 1965, S. 173 u. 175.

455. W. HASENCLEVER: »Der Kintopp als Erzieher. Eine Apologie«, in: *Revolution* Nr. 4 (1913), 1. Dez., S. [3-4], zit. nach *Expressionismus. Manifeste*, S. 479.

erreichen, was die höchste Kunst bei diesen Menschen nicht erreichen kann. Darüber hinaus kann das Kino die Wissensgier befriedigen. Unbegrenztes Milieu, Bewegung und Situation, gebunden durch das Menschenschicksal, sind die kinoeigenen Ausdrucksmittel. Und die soll es auch nutzen, nicht das Theater imitieren.

Kino ist in den Augen PINTHUS' jedoch noch keine hohe Kunst.[456] Das Reizvolle am Kino war demnach vor allem seine Popularität. Was der Literatur und im allgemeinen der höheren Kunst versagt geblieben war, das hatte das Kino mit einem Schlag erreicht: das Massenpublikum anzusprechen. »Ein Publikum, millionenstark, das kommt, lebt, vergeht, das keinen Namen hat und das doch da ist, das, in seiner ungeheuren Masse sich bewegend, alles gestaltet, und das man darum in die Hand bekommen muß. Es gibt kein anderes Mittel, als das Kino.«[457] Diese Kraft des Kinos, alle anzusprechen, liegt an seiner Fähigkeit, Identifikation hervorzurufen und der Fantastik mittels seiner Technik die Überspringung aller Grenzen zu erlauben. Diese Kraft soll zwecks der Revolution eingesetzt werden, weil nirgendwo sonst die breite Masse erreicht wird.[458] MIERENDORFF stellt sich sogar die großen Kinostars als Helfershelfer der Revolution vor. Quasiprophetisch muten seine Worte an, die ungewollt die totalitäre und ideologische Instrumentalisierung des Kinos mitankündigen: »Wer das Kino hat, wird die Welt aushebeln.«[459]

Die Leistungen der sogenannten expressionistischen Filme sind schwer einzuschätzen. Der berühmteste unter ihnen, *Das Cabinet des Dr. Caligari* (1920), Prototyp für spätere Filme wie: *Der müde Tod* (1921), *Nosferatu* (1921), *Dr. Mabuse* (1922), *Faust* (1926) usw., besaß für den offensichtlich mangelhaften kritischen Impuls lange Zeit die Entschuldigung, sich den Bedingungen der Kinoindustrie beugen zu müssen und wichtige Eingriffe seitens der Produktion erlitten zu haben, die die Thesen der Autoren (HANS JANOWITZ und CARL MEYER) bis zur Unkenntlichkeit verzerrt hätten.[460] Demgegenüber hat sich gezeigt, daß die angeblichen kritischen Intentionen der Autoren inexistent waren.[461] Die Protagonisten der o.g. Filme, »die in friedliche und harmonische Menschengemeinschaften eindringen, [sind] mit dem Mittelalter assoziiert. Aufklärung, *ratio* und Wissen existiert nur in einer korrumpierten und asozialen Form — Instrumente in der Hand böser Monster. Das Individuum ist den metaphysischen Kräften, als die sie erscheinen, auf ewig hiflos ausgeliefert; die Menschheit ist zu Leiden verdammt, solange sie lebt. Rebellion ist undenkbar«.[462] Es fehlten nicht kritische Stimmen, die sich für die Inkompatibilität von Expressionismus und Kino aussprachen: »Expressionismus, der das Gegebene zerstört und die Trümmer durch seine Sehnsucht filtert, läßt sich nicht in eine Branche einführen wie

456. Vgl. K. PINTHUS: »Das Kinostück. Ernste Einleitung für Vor- und Nachdenkliche«, in: *Das Kinobuch. Kinodramen von Bermann, Hasenclever, Brod u.a.* Leizig 1914, S. 1-12, auch in: *Expressionismus. Manifeste*, S. 481-487.

457. C. MIERENDORFF: »Hätte ich das Kino«, in: *Die weißen Blätter* 7 (1920), H. 2 (Februar), S. 86-92, zit. nach *Expressionismus. Manifeste*, S. 488.

458. »Nirgendwo noch so möglich, von *einer* Tribüne aus zu *allen* zu sprechen, daß milliardenfaches Echo den Gedanken in alle Winde trägt.« (A.a.O., S. 491).

459. A.a.O., S. 429.

460. Vgl. S. KRACAUER: *Von Caligari bis Hitler: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Films*. Hamburg 1958, S. 42ff.

461. Vgl. *Caligari und Caligarismus*. Hrsg. v. der Deutschen Kinemathek e. V., Redaktion W. KAUL. Berlin 1970, S. 22, 78.

462. B. ARMSTRONG u.a.: »Alptraumfabrik? Der deutsche Film in den Zwanziger Jahren«, in: R. GRIMM u. J. HERMAND (Hgg.): *Faschismus und Avantgarde*. A.a.O., S. 115-132, Zitat 124. Die Autoren bemühen sich, dem Eindruck eines herrschenden Caligarismus in den 20er Jahren entgegenzuwirken, und zeigen die produktiv-strukturellen und ästhetischen Vorbedingungen der Kinoproduktion im Hinblick auf die nationalsozialistische Gleichschaltung gerade auch dort, wo man nicht von »dämonischen« Filmen sprechen kann.

etwa das Taylorsystem.«[463]

Auf jeden Fall: Hinsichtlich der Möglichkeit, avantgardistische Ästhetik, revolutionäre Zielsetzung und öffentliche Wirkung zu verbinden, zeigte das Kino an sich im Vergleich zu den traditionellen ästhetischen Genres keine wesentlichen Vorteile. Die Bedingungen der kapitalistisch am ökonomischen Erfolg orientierten Kinoindustrie beeinträchtigten nicht nur die Autonomie der Künstler, sondern ermöglichten eine rein kommerzielle Aneignung von zur Mode, zur Neuigkeit degradierten avantgardistischen Elementen, ohne sich in geringster Weise avantgardistischen Zielsetzungen verpflichten zu müssen. Alternative Produktionsversuche auf dieser Ebene waren erfolgslos.[464]

463. E. LANGE: »Ein expressionistischer Film«, in: *Die neue Schaubühne* 2 (1920), H. 4 (April), S. 103-105, zit. nach *Expressionismus. Manifeste*, S. 493-495, Zitat S. 494.

464. Wir können im Rahmen dieser Arbeit auf die sog. Expressionismus- bzw. Realismus-Debatte nicht ausführlich eingehen, sondern sie nur kurz erwähnen (vgl. *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*. Hg. v. H.-J. SCHMITT. Frankfurt a.M. 1973). Der von G. LUKÁCS in seinem 1934 publizierten Aufsatz *Größe und Verfall des Expressionismus* geäußerte Vorwurf, der Expressionismus mündet in den Faschismus, ein Vorwurf, der von K. MANN und A. KURELLA — in seiner Polemik gegen G. BENN in *Das Wort* — aufgenommen wurde, diente der Verteidigung der sowjetischen Literaturpolitik der dreißiger Jahre und der Gegenüberstellung von Realismus und Avantgardismus im Zusammenhang mit dem Faschismus. E. BLOCH erkannte dies und griff dementsprechend in *Diskussionen über Expressionismus* (1938) den Realitätsbegriff LUKÁCS' scharf an. In *Es geht um den Realismus* (1938) meldete sich dieser wieder, zu Wort, um alle avantgardistischen Bewegungen als »dekadent« abzuqualifizieren. Das Zentrum der Diskussion bildet der Begriff ›gesellschaftliche Totalität‹, auf den LUKÁCS um keinen Preis verzichten will. Der montagenhafte Ausdruck der sozialen Zerrissenheit in avantgardistischer Kunst ergibt sich aus einer subjektivistischen, d.h. befangenen und ideologischen Wahrnehmung dieser Realität, der die objektiv-proletarische Totalitätserkenntnis fehlt. Literatur muß auf diese Totalität hinweisen und sie auch formal widerspiegeln (vgl. M. SHEVTSOVA: »Die Brecht-Lukács-Debatte gegen den Expressionismus: für den Realismus — im deutschen und sowjetischen Zusammenhang« in: *Expressionismus und Kulturkrise*, a.a.O., S. 263-289, hier 276ff.). F.J. RADDATZ hat auf einen anderen, wichtigeren Aspekt in der Ästhetik LUKÁCS' hingewiesen, der in seiner Ablehnung avantgardistischer Kunst m.E. eine große Rolle spielt: »Dem Motiv von Leid verweigert sich Lukács«. (Ders.: *Revolte und Melancholie. Essays zur Literaturtheorie*. Hamburg 1979, S. 153.) B. BRECHT nimmt eine gemäßigtere und ausgewogenere Position in der Realismusdebatte ein. Seine Materialästhetik hatte der Materialreflexion in der Avantgarde ohnehin viel zu verdanken (vgl. E. PHILIPP: *Dadaismus*, a.a.O., S. 91-92). BRECHT bemängelt in seinen Aufsätzen zum experimentellen expressionistischen Theater (1935-39) das Fehlen einer sozialen Zielsetzung. Der Realismus ist für BRECHT vor allem eine Sache des Inhalts und nicht so sehr der Form. Neue Formen (wie auch neue Techniken) lassen sich *funktionalisieren* und können politisch wirksam werden. Es kommt auf die »Übereinstimmung zwischen der Ausdrucksweise und den sozialen Verhältnissen« an (M. SHEVTSOVA: A.a.O., S. 283). Die massenhafte Wirkung avanciert zum ästhetischen Kriterium des epischen Theaters als Waffe im Klassenkampf. Auf die Position BRECHTs kommen wir noch zurück.

Das Beispiel des italienischen Futurismus zeigt, daß dort, wo die Avantgarden widerspruchslose Assimilierung und Verherrlichung der Technologie in der Kunst betrieben, also, wo sie sich weniger sensibel für die Widersprüche der Moderne zeigten, eine Zusammenarbeit mit dem Faschismus eher zustande kam (vgl. P. ARAGON: »Futurismus und Faschismus. Die italienische Avantgarde und die Revolution«, in: *Faschismus und Avantgarde*, a.a.O., S.83-91; G.L. MOSSE: »Faschismus und Avantgarde«, in: A.a.O., S. 133-149). Es gibt jedoch auch bestimmte vitalistische und irrationalistische Züge in der deutschen Avantgarde, die einige Künstler für den Faschismus am Anfang interessant machten: umgekehrt fühlten sich einige Expressionisten (z.B. GOTTFRIED BENN) vom pseudorevolutionären und jugendhaften Gebaren der Faschisten angezogen (vgl. J. RYAN: »Ezra Pound und Gottfried Benn: Avantgarde, Faschismus und ästhetische Autonomie«, in: A.a.O., S. 20-34). Darüber hinaus kann man weder ein pauschales Urteil über das Verhältnis Avantgarden-Faschismus fällen, noch eine inhärente Verbindung zwischen beiden konstruieren.

Französischer Surrealismus:
Kampf gegen Erfahrungsschwund in der modernen Welt

Mitte der 20er Jahre war der Avantgardismus in Deutschland praktisch ad acta gelegt.[465] Die ›Neue Sachlichkeit‹ verstand sich gewissermaßen als Gegentendenz zum expressionistischen Pathos. Die Eliminierung der Ausdrucksmomente, die direkte, nüchterne und konstruktivistische Wiedergabe, die Einheit von Kunst und Technik, alle diese Momente, die die Neue Sachlichkeit programmatisch einführt, sind Zeichen von herrschender Desillusionierung und z. T. auch resignierendem Zynismus.[466] Andererseits bemühte sich die linke Intelligenz auch in kritischer Distanz zu den sog. historischen Avantgarden angesichts der modernen technischen Reproduktionsmöglichkeiten um die Entwicklung einer »linken Materialästhetik«. Währenddessen erlebte in Frankreich der Surrealismus seine Blütezeit. Abgesehen von seiner Bedeutung für die avantgardistische Bewegung insgesamt, läßt sein großer Einfluß auf W. BENJAMIN[467] wie darüber hinaus seine Rezeption im Kreis von KRACAUER, BLOCH und ADORNO[468] es angebracht erscheinen, ein Augenmerk auf ihn zu richten.

»Vater des Surrealismus — meinte BENJAMIN — war Dada; seine Mutter eine Passage.«[469] Dieser bis heute nicht ohne gewisse Berechtigung verbreiteten Meinung[470] versucht BRETON schon sehr früh entgegenzuwirken. 1924 beschreibt er in *Les Pas perdus* die verschiedenen Wege, die zum Surrealismus führen, und stellt eine Galerie von Vorkämpfern (APOLLINAIRE, VACHÉ, CHIRICO, FREUD, DUCHAMP u. a.) dar, aus denen sich die surrealistische Inspiration speist.[471] Dada ist hier nur eine Etappe unterwegs zum Surrealismus. Wie für die Expressionisten und Dadaisten war der Krieg für die noch sehr jungen Surrealisten auch ein existenzieller Schock. BRETON zählt sich zu jenen, »que la guerre de 1914 venait d'arracher à toutes leurs aspirations pour le précipiter dans un

465. D. MAYER sieht schon in der berühmten Anthologie *Menschheitsdämmerung* (1919/1920) eine Musealisierung des Expressionismus; vgl. Ders.: »Die Epoche der Weimarer Republik«, in: *Geschichte der deutschen Literatur*, a.a.O., Bd. 3, S. 1-384, S. 3.

466. »Seit 1922 war der Expressionismus verleumdet; Noskes Feldzüge, der Wunsch nach Ruhe und Ordnung, die Lust an den gegebenen Verdienstmöglichkeiten und an der stabilen Fassade haben ihn erledigt. Diese Lust hieß „Neue Sachlichkeit"; sie führte zwar von allzu verstiegenen Träumen zuweilen wieder zur Welt zurück, aber sie verschwieg den Wurm in dieser Welt, sie wurde buchstäblich die Malerei übertünchter Gräber.« E. BLOCH: »Der Expressionismus, jetzt erblickt« (1937), in: *Erbschaft dieser Zeit*, a.a.O., S. 256.

467. Das Passagen-Projekt hängt unmittelbar mit der Rezeption des Surrealismus seit Mitte 1927 zusammen (vgl. Brief an ADORNO vom 31.5.1935. W. BENJAMIN: *Briefe*. Hrsg. v. G. SCHOLEM u. TH.W. ADORNO. Frankfurt a. M. 1978, Bd. 2, S. 663). Am 9.8.1935 schrieb er an SCHOLEM: »Die Arbeit stellt sowohl die philosophische Verwertung des Surrealismus — und damit seine Aufhebung — dar wie auch den Versuch, das Bild der Geschichte in den unscheinbarsten Fixierungen des Daseins, seinen Abfällen gleichsam, festzuhalten.« (A.a.O., S. 685). Vgl. dazu J. FÜRNKÄS: *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin — Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*. Stuttgart 1988.

468. Vgl. S. KRACAUER: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* (1937), Nachdruck in *Schriften*, 8, Frankfurt a.M. 1976; »Pariser Beobachtungen« *FZ*, 13.2.1927, »Ein paar Tage Paris«, *FZ*, 5.4.1932; »Berlin in Deutschland«, *FZ*, 14.8.1932. E. BLOCH: *Erbschaft dieser Zeit*, *GA*, Bd. 4. A.a.O., S. 367ff. Bei ADORNO läßt sich eine frühe Rezeption des Surrealismus nicht leicht feststellen — von kleinen Textzitaten oder Hinweisen (vgl. »Schubert« [1928], in GS 17, S.18) und den eigenen, zusammen mit CARL DREYFUS verfaßten »Surrealistischen Lesestücken« (1933) (*GS* 20, S. 587-597) abgesehen. Der intensive Dialog mit BENJAMIN während seiner Arbeit am Passagen-Werk läßt es jedoch erahnen. Zumindest hat er Koinzidenzen zwischen Surrealismus und seinen philosophischen Intentionen festgestellt. In einem Brief an BENJAMIN vom 6.11.1934. macht ADORNO ihn auf BRETONS Buch *Les vases communicants* aufmerksam, »das [...] in vielem unseren Intentionen sehr nahekommt. So wendet es sich gegen die psychologische Interpretation des Traumes und verficht eine auf die objektiven Bilder hin; und scheint diesen historischen Charakter zuzuschreiben.« (W. BENJAMIN: *Ges. Schr.*, V, S. 1107)

469. A.a.O., S. 1057.

470. »Enfant légitime ou bâtard, le surréalisme procède de Dada« H. BÉHAR - M. CARASSOU: *Le Surréalisme*. Paris 1984, S. 13.

471. A. BRETON: *Les Pas perdus*. Paris ⁹1969.

cloaque de sang, de sottise et de boue.«[472] Die Erfahrung des Krieges ist ohne Zweifel der Auslöser des *refus de participation* der Surrealisten.[473] Der Krieg entlarvt nicht nur die politischen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Ungerechtigkeit, sondern läßt die gesamte ›moderne Welt‹ als sinnlos erscheinen:

»Toutes les institutions sur lesquelles repose le monde moderne et qui viennent de donner leur résultante dans la première guerre mondiale sont tenues par nous pour aberrantes et scandaleuses. Pour commencer, c'est à tout l'appareil le défense de la société qu'on s'en prend : armée, « justice », police, religion, médecine mentale et légale, enseignement scolaire.«[474]

V. ZOTZ erzählt die Begegnung BRETONS im psychiatrischen Zentrum der zweiten Armee in Saint-Dizier, wohin er als medizinischer Assistent während des Krieges beordert war, mit einem jungen Mann, der sich auf die Ansicht versteift hatte, »der Krieg sei ein bloßes Schauspiel und daher auch ungefährlich. Mitten im feindlichen Feuer stand er unbekümmert aufrecht, um die vorüberfliegenden Granaten zu zählen. Er hielt die Verletzungen seiner Kameraden für geschminkt und glaubte, die Leichen würden eigens herbeigeschafft und auf dem Schlachtfeld verteilt.«[475] Die Grenzen des Realen sind angesichts der katastrophalen Zustände des Krieges verschwommen. Sie stellen die ›normale‹ Wahrnehmung der Realität in Frage. So wichtig fürs Überleben es auch immer sei, die Realität nach dem Diktat der sozial reglementierten Wahrnehmung zu registrieren, läßt diese Realität selbst in ihrer Verrücktheit jene Wahrnehmung als mit dem Unheil kompromittiert erscheinen.

FREUDs Traumdeutung, LAUTRÉAMONTs Schreiben aus dem Unbewußten, APOLLINAIRES Spiel mit Schockeffekten und Überraschungen, RIMBAUDs ›dérèglement de les sens‹ und VACHÉs nihilistische Verweigerung weisen BRETON den Weg, um die festen bürgerlichen Ordnungen und Lebensformen zu durchbrechen und die mit ihnen durchgesetzten Grenzen zwischen schön und häßlich, wahr und falsch, gut und böse, Aktion und Traum, Vernunft und Sinnlichkeit zu überwinden.[476] Diese *révolte absolue* verlangt auch eine Überwindung des Ästhetizismus und des *l'art pour l'art*-Prinzips. Es geht darum, die Trennung zwischen Kunst und Leben aufzuheben.[477] Deshalb darf die revolutionäre Praxis kein Nachtrag zur künstlerischen sein. Auch mit der abgehobenen Position des Dichters wird abgerechnet. Dementsprechend verlangen die Surrealisten, mit der Inspirations- und Genie-Vorstellung aufzuhören. Sie suchen eine »poésie involontaire«, die allen Menschen eigen sein kann.[478] 1919 schreiben BRETON und SOUPAULT als kollektives Werk *Les Champs magnétiques*, ›le livre par quoi tout commence‹ (BRETON). Es handelt sich um das erste (vor-)surrealistische Werk, bei dem die Methode der *écriture automatique* systematisch verwendet wird.[479] Durch den Automatismus versprechen sie sich einen direkten Zugang zum Unbewußten unter Abschaltung der Kontrolle der ratio.[480] Die Rationalismuskritik ist jedoch nicht eine einseitige, undialektische Absage an die Vernunft.

472. A. BRETON: *Entretiens 1913-1952*. Mit A. PARINAUD u.a. Paris ^{6}1952, S. 21.

473. Vgl. dazu P. BÜRGER: *Der Französische Surrealismus. Studien zum Problem der avantgardistischen Literatur*. Frankfurt a.M. 1971, S. 24ff.

474. A. BRETON: *La Clé des Champs*, Paris 1967, S. 325.

475. V. ZOTZ: *André Breton*. Reinbek 1990, S. 31.

476. Siehe A. BRETON: *Le Clé des Champs*, a.a.O., S. 85.

477. BRETON benutzt dafür den ungewöhnlichen Ausdruck »*pratiquer* la poésie«. Ders.: »Manifeste du Surréalisme« (1924), in: *Manifestes du surréalisme*. Paris 1962, S. 32.

478. »La poésie involontaire, si banale, si imperfaite, si grossière soit-elle, est faite des raports entre vie et le monde, entre le rêve et l'amour, entre l'amour et la nécessité.« P. ÉLUARD: »Poésie involontaire«, *Œuvres complètes*. Paris 1968, p. 1134.

479. Siehe A. BRETON: *Entretiens*, a.a.O., 56.

480. »Surréalisme, n.m. Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer, soit verbalement, soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée. Dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale.« *Manifeste*, a.a.O., S. 40.

Hier unterscheidet sich der Surrealismus vom Dadaismus trotz aller Nähe deutlich.[481] Die Surrealisten wenden sich gegen das, was man nach der Formulierung HORKHEIMERS als ›instrumentelle Rationalität‹ kennt.[482] Der Automatismus soll jene Regionen des Subjekts erschließen, wo sich sein Begehren zwanglos entfalten kann. Er hebt die Trennung von Kunst und Nicht-Kunst wie auch die vom imaginären und realen Objekt auf und schafft den Zugang zur Surrealität:

»La surréalité, rapport dans lequel l'esprit englobe les notions, est l'horizon commun des religions, des magies, de la poésie, du rêve, de la folie, des ivresses et de la chétive vie, ce chèvrefeuille tremblant que vous croyez suffire à nous peupler le ciel.«[483]

Nicht daß das Unbewußte oder die Traumwelt hypostasiert werden als Quelle der Freiheit, als das andere der Vernunft, sondern das Überschreiten der Grenzen und das Durchbrechen der Trennung sollen die echtes Leben ermöglichende Phantasie freisetzen, die soziale Konventionen und zweckgerichteter Rationalismus verschüttet haben. Während bei BRETON der Automatismus nach dem ersten Satz weiter möglichst nah an der dunklen Quelle bleiben soll, dient dieser Satz bei ARAGON als Setzung eines Bildes, das durch Mitwirkung des Bewußtseins entfaltet werden soll.[484] Jedenfalls spielt das surrealistische Bild eine entscheidende Rolle.

Dieses Bild revolutioniert die Wahrnehmungsform und mit ihr die Erfahrungsfähigkeit der Subjekte und trägt so zur Revolutionierung der Gesellschaft bei. BRETON bezieht sich auf den berühmten Satz LAUTRÉAMONTS: »Beau comme la rencontre fortuite, sur une table de dissection, d'une machine à coudre et d'un parapluie«[485] Auch RAVERDY wird herbeizitiert. Er hatte die Kraft eines Bildes nicht darin gesehen, daß in ihm eine Analogie zwischen zwei Realitäten hergestellt wird, sondern darin, daß zwei an sich entfernte Wirklichkeiten einander angenähert werden. Die Entfernung der Realitäten und die Zufälligkeit der Paarung lassen das Bild eine *lumière particulière* ausstrahlen.[486] Dabei geht es nicht nur um die poetische Funktion des Bildes. Dieses intendiert darüber hinaus eine Umwälzung der gesamten Realität:

»Le vice appelé *Surréalisme* est l'emploi déréglé et passionnel du stupéfiant *image*, ou plutôt de la provocation sans contrôle de l'image pour elle-même et pour ce qu'elle entraîne dans le domaine de la représentation de perturbations imprévisibles et de métamorphoses : car chaque image à chaque

481. Vgl. P. BÜRGER: A.a.O., S. 37ff. Zum Verhältnis von Expressionismus, Dadaismus und Surrealismus vgl. S. FAUCHEREAU: *Expressionnisme, dada, surréalisme et autres ismes*. 2 Bde. Paris 1976.

482. Die Ablehnung der Verkürzung der Rationalität auf Zweckrationalität formuliert BRETON in *Manifeste* folgendermaßen: »Nous vivons encore sous le règne de la logique, voilà, bien entendu, à quoi je voulais en venir. Mais les procédés logiques, de nos jours, ne s'appliquent plus qu'à la résolution de problèmes d'intérêt secondaire. Le rationalisme absolu qui reste de mode ne permet considérer que des faits relevant étroitement de notre expérience. Les fins logiques, par contre, nous échappent. [...] Sous couleur de civilisation, sous prétexte de progrès, on est parvenu à bannir de l'esprit tout ce qui se peut taxer à tort au à raison de superstition, de chimère ; à proscrire tout mode de recherche de la vérité qui n'est pas conforme à l'usage.« *Manifeste*, a.a.O., S. 22.

483. L. ARAGON: *Une vague de rêves*. Paris 1990, S. 16.

484. Vgl. J. CHÉNIEUX-GENDRON: *Le Surréalisme*. Paris 1984, S. 71.

485. Zitiert in: »La situation surréaliste de l'objet«, *Manifestes*, a.a.O., S. 329.

486. *Manifeste*, a.a.O., S. 52. Zum Unterschied zwischen RAVERDYS und BRETONS Bildtheorie vgl. W. PABST: *Französische Lyrik des zwanzigsten Jahrhunderts. Theorie und Dichtung der Avantgarden*. Berlin 1983, S. 234ff.

coup vous force à réviser tout l'Univers. Et il y a pour chaque homme une image à trouver qui anéantit tout l'Univers.«[487]

Die Objekte werden aus ihrem Funktionszusammenhang befreit und durch zufällige Kombinatorik und absurde Konstellationen zusammenmontiert. Hatten die zweckgerichteten Zusammenhänge das Lustprinzip durch das Realitätsprinzip völlig verdrängt, gewinnen die Objekte jetzt durch das surrealistische Bild eine neue Evokationskraft mit befreiendem Charakter. Dissoziation und Assoziation werden so in den Dienst einer *ars inviniendi*[488] genommen, die den Kunstschaffenden und -rezipierenden den Zugang zur Surrealität verschafft. Diese ist keine neue Region des Seins, sondern bedeutet die Entregelung der die Realität verzerrenden und die Existenz der Menschen einengenden Trennungen. Sie ist eine doppelte Entregelung der Realität und des Subjekts, die sich der bewußten Kontrolle des reglementierten Subjekts entzieht, aber nichts mit Beliebigkeit zu tun hat.

Im Grunde sehnen sich die Surrealisten nach einer originären Sprache, die die Realität nicht für Nützlichkeitszwecke zurichtet, sondern freier Ausdruck des Individuums und zugleich Schöpfung einer objektiven, unbegrenzten Wirklichkeit ist. Dieser Sprachtheorie liegt ein absoluter Nominalismus zugrunde[489], der den Seinsvorrang des Denkens vor der Sprache zu überwinden trachtet. Aus dieser Perspektive kann ARAGON die rhetorische Frage stellen: »La médiocrité de notre univers ne dépend-elle pas essentiellement de notre pouvoir d'énonciation?«, um dann zu fordern: »Le langage peut et doit être arraché à son servage. Plus de descriptions d'après nature, plus d'études de mœurs. Silence, afin qu'où nul n'a jamais passé je passe, silence! — Après toi, mon beau langage.«[490]

Solange das Denken in der Sprachform eingesperrt bleibt, kann das Neue, Utopie der modernen Ästhetik seit BAUDELAIRE, nicht gedacht werden. Deshalb muß die Sprache von ihrer Versklavung befreit werden, egal ob diese zwecks der Kommunikation oder der Wiedergabe der Welt zustande gekommen ist. Die Vernichtung der bestehenden Welt, die sich in der Sprache stets reproduziert, geht nicht ohne die sprachliche Schöpfung einer neuen Welt. Dieser Argumentationsstrang könnte zu der Vermutung führen, hinter der befreiten Sprache versuche der Surrealismus das Subjekt des Idealismus wiederherzustellen: ein Subjekt, das die ganze Wirklichkeit erschließen und in sich aufnehmen kann, das nicht nur erkennt, sondern die Realität aus sich schöpfen kann. Ohne diese Nähe zum Idealismus in manchen argumentativen Ausführungen der programmatischen Schriften leugnen zu wollen, zeigen die literarischen Werke BRETONs und ARAGONs, daß andere Momente eine wichtigere Rolle spielen.

BRETON schreibt in *Nadja*: »Il se peut que la vie demande à être déchiffrée comme un cryptogramme.«[491] Das bedeutet einerseits, das Leben als dechiffrierbaren Text und die Tatsachen als Zeichen zu ›lesen‹, den Leseakt andererseits als Schreibakt, als Produktion eines neuen Kryptogramms zu verstehen.[492] Der Antiroman selbst ist ein Nebeneinander

487. L. ARAGON: *Le Paysan de Paris*, Paris 1966, S. 83.

488. Vgl. dazu H. HOLLÄNDER: »Ars inviniendi et investigandi: zur surrealistischen Methode«, in: P. BÜRGER (Hg.) *Surrealismus*. Darmstadt 1982, S. 244-312.

489. »Le nominalisme absolu trouvait dans le surréalisme une démonstration éclatante, et cette matière mentale dont je parlais, il nous apparaissait enfin qu'elle était le vocabulaire même : il n'y a pas de pensée hors des mots.« (L. ARAGON: *Une vague de rêves*, a.a.O., S. 15.

490. A. BRETON: »Introduction au discours sur le peu de réalité« (1924), in: Ders.: *Point du jour*, Paris 1970, S. 22-23.

491. A. BRETON: *Nadja*. Paris 1963, S. 112.

492. Vgl. G. HÖTTER: *Surrealismus und Identität. André Breton „Theorie des Kryptogramms". Eine poststrukturalistische Lektüre seines Werks*. Paderborn 1990, S. 75-76.

von Fragmenten, das rätselhaft bleibt.[493] Im Gegensatz zur *écriture automatique* braucht BRETON in seinem Antiroman die Erinnerung, die die Distanz zu vergangenen Ereignissen und Personen überbrückt. Diese Erinnerung ist jedoch nicht die eines mächtigen Subjekts, das sich der Vergangenheit bemächtigt und sie ›rekonstruiert‹ nach dem Muster des klassischen Romans. Vergangene Tatsachen und Personen bilden eine Hieroglyphe. Die Konstellationen der Lebensfragmente gestalten sich nicht unter der Anordnung des Erzählers. Wie die zufälligen Begegnungen, die ›erzählt‹ werden, Resultat eines objektiven Zufalls sind, verlangt die Dechiffrierung des Kryptogramms vom Erzähler eine nicht intentionale Erinnerung:

»Je me bornerai ici à me souvenir sans effort de ce qui, ne répondant à aucune démarche de ma part, m'est quelquefois advenu, de ce qui me donne, m'arrivant par des voies insoupçonnables, la mesure de la grâce et de la disgrâce particulières dont je suis l'objet ; j'en parlerai sans ordre préétabli, et selon le caprice de l'heure qui laisse surnager ce qui surnage.«[494]

Die Wahrnehmung muß von der Zielgerichtetheit des zweckrationalen Handelns befreit werden. Die Intentionslosigkeit ist ein quasimethodischer Schritt, der frei macht, um das Fremde, Besondere, Seltsame, Unnütze und Nichtvorhergesehene in den Blick zu bekommen. Die Tatsachen werden nach der Auswahl zu einer Hieroglyphe, sie sind »sensations électives«, Ergebnis einer surrealistischen Disposition. Der Schlüssel, der die Welt als Kryptogramm erscheinen läßt, ist das surrealistische Bild. Dieses entsteht nicht durch eine extreme Konzentration des Geistes, sondern »reliant deux éléments de la réalité de catégories si éloignées l'une de l'autre que la raison se refuserait à les mettre en rapport et qu'il faut s'être défait momentanément de tout esprit critique pour leur le permettre se confronter.«[495]

Der Begriff vom *hasard objectif* versucht diese Art von Objektivität aufzufangen, die nicht dem Subjekt, seinem Wünschen und Leiden, von der reglementierten Außenwelt oktroyiert wird, jedoch auch nicht aus seiner Willkür resultiert. Vielmehr bezeichnet dieser Begriff die ersehnte Koinzidenz. Das Objekt bzw. das begegnete Wesen wird im Verhältnis zum Begehren des Subjekts wahrgenommen. Dies bedeutet aber zugleich, eine Verschiebung zwischen Erwartetem und Gegebenem wahrzunehmen: diese Verschiebung empfindet man als Überschuß, durch welchen das *merveilleux* einwirkt. Das Objekt oder das begegnete Wesen objektivieren das Begehren jedoch in einer »solution certes rigoureusement adaptée et pourtant très supérieure au besoin.«[496]

Das surrealistische Bild hat das Vermögen, die Welt zu erweitern, in ihr die Verdeckungen aufzudecken:

»La vie quotidienne abonde« — sagt BRETON — »[...] en menues découvertes de cette sorte, où prédomine fréquemment un élément d'apparente gratuité, fonction très probablement de notre incompréhension provisoire, et qui me paraissent par suite des moins dédaignables.«[497]

Die Lebensereignisse werden so zu Zeichen, die in rätselhaften Konstellationen durch den »hasard objectif« zusammenfließen:

»Il s'agit de faits qui, fussent-ils de l'ordre de la constatation pur, présentent chaque fois toutes les

493. ADORNO hat diese Charakteristik auf alle Kunstwerke übertragen: »...alle Kunstwerke sind Schriften, nicht erst die, die als solche auftreten, und zwar hieroglyphenhafte, zu denen der Code verloren ward und zu deren Gehalt nicht zuletzt beiträgt, daß er fehlt.« (*ÄT*, *GS* 7, 189.

494. A. BRETON: *Nadja*, a.a.O., S. 22.

495. A. BRETON: »Du Surréalisme en ses œuvres vives«, in: *Manifestes*, a.a.O., S. 361.

496. A. BRETON: *L'Amour fou*. Paris 1937, S. 21.

497. A.a.O., S. 22.

apparences d'un signal, sans qu'on puisse dire au juste de quel signal«.[498]

Auch ARAGON läßt sich von diesem »sentiment du marveilleux quotidien«[499] in seinem Entdeckungsgang durch die Pariser Passagen und Parkanlagen leiten. Diese Orte verwandeln sich unter seinem Blick in Landschaften surrealistischer Bilder, die eine ›mythologie moderne‹ offenbaren. Es handelt sich nicht um die Erschließung einer mythischen Sphäre, die über die Grenzen der Vernunft hinaus utopisch eine umfassendere ästhetische Totalität darstellt.[500] Diese modernen Mythen besitzen nur ephemeren Charakter. Der Flaneur sucht den Weg *zu den Sachen selbst*. Dieser Aufgabe ist der Rationalismus nicht gewachsen.[501] Der Weg zum Konkreten fängt mit der Überschreitung der Grenzen an, die das Wirkliche in Subjektivität und Objektivität, Verstand und Tatsachen trennen. Hier zeigt sich eine gewisse Nähe zu HEGELS Dialektik des Konkreten. Für ARAGON ist diese Dialektik jedoch nicht mehr die Dialektik des spekulativen Begriffes, sondern die des surrealistischen Bildes:

»Le fantastique ou le merveilleux. C'est dans cette zone que ma connaissance était proprement la notion. J'y accédais par un escalier dérobé, l'image. La recherche abstraite me l'a fait tenir pour une illusion grossière, et voici qu'à son terme la notion, dans sa forme concrète, avec son trésor de particularités, ne me semble plus en rien différente de ce mode méprisé de la connaissance, l'image, qui est la connaissance poétique, [...]. Sans doute l'image n'est-elle pas le concret, mais la conscience possible, *la plus grande conscience possible du concret*.«[502]

Um diesem Bild beizukommen, benötigt man eine Hermeneutik der Zerstreuung und des Zufalls sowie eine Entregelung der Sinne in der Liebe. Diese ist für ARAGON ein revolutionäres Prinzip, das die gesellschaftlichen Konventionen zerstört: »La société moderne tient peu compte des instincts de l'individu: [...] Il y a pourtant dans l'amour un principe hors la loi, un sens irrépressible du délit, le mépris de l'interdiction et le goût du saccage.«[503] Es geht nicht nur um Erkenntnis, sondern um eine *vie poétique*. Flanierend begibt sich Aragon in die Passage, die zum Grenzgang zwischen Außen und Innen, Fantasie und Realität, Traum und Aktion wird. Es ist wie ein dynamischer Durchgang (passage) durch eine Zone, wo alles in Bewegung ist: »courants d'objets« und »tourbillons de soi-même«. Er fühlt sich von einer unbegreiflichen Kraft hingezogen. An der Realität dieses ›Mikrokosmos unter Glas‹[504] entzünden sich die Halluzinationen, die die Grenze von Unbewußtem und Objekten-Welt in Augenblicken der Erleuchtung sprengen und den Zugang zur Surrealität erschließen.

Die Trennung zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem fällt. Die *Passage de l'Opéra*, die 1925 dem Durchbruch des Boulevard Haussmann weichen mußte, war schon

498. *Nadja*, a.a.O., S. 19-20.

499. *Le Paysan de Paris*, a.a.O., S. 16.

500. Zur Nähe und Distanz der mythologie moderne ARAGONS zum deutschen Idealismus vgl. H. FREIER: »Odyssee eines Pariser Bauern: Aragons „mythologie moderne" und der Deutsche Idealismus«, in: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Hg. v. K.H. BOHRER. Frankfurt a.M. 1983, S. 157-193.

501. »Il y a plus de matérialisme grossier qu'on ne croit dans le sot rationalisme humain.« *Le Paysan de Paris*, a.a.O., S. 14. ARAGON teilt mit Dada trotz seiner Distanz zu ihm die Kritik an der rationalistischen Funktion der Logik. Er zerstört jedoch nicht die Syntax wie die Dadaisten, sondern hinterfragt ihre denkregulierende Funktion mittels einer subversiven Semantik. vgl. R. PEROMM: *Revolution im Zeichen des Mythos. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung von Louis Aragons „Le Paysan de Paris"*. Frankfurt a.M./Bern/New York, S. 143.

502. *Le Paysan de Paris*, a.a.O., S. 245-246 (unsere Hervorhebung).

503. A.a.O., S. 66.

504. Siehe R.-M. SCHAPER: »Ein Mikrokosmos unter Glas. Pariser Passagen bei Louis Aragon und Louis-Ferdinand Céline«, in: *Akzente* 2 (April 1984), S. 153-172.

zur Zeit von ARAGONS Spaziergängen längst kein modischer Ort mehr. Die neuen Warenhäuser der Passagen an der Avenue des Champs-Elysées genossen die Gunst des ›modischen Paris‹. Gerade deswegen verdichtet sich im Raum der alten Passagen die unmittelbare Vergangenheit zum Index des Verfalls, und die bis vor kurzem vertrauten Objekte, Waren, Reklame und Personen gewinnen halluzinatorische Fremdheit. Diese Bruchstücke des Realen erscheinen als ›natures mortes‹, als Chiffren eines unaufhaltsamen Fortschritts, der Personen und Objekte aus dem Verwertungskreis zieht und wie leere Hülsen fallen läßt. Die dem Abbruch geweihten Passagen offenbaren als Gegenwärtigkeit des Vergehenden »die Hinfälligkeit des Neuen und Modischen«.[505]

Die zweckrationale Ordnung der alten Passagen als Ausstellungsort für die Waren war mit den Phantasien und Träumen des expandierenden Bürgertums des 19. Jahrhunderts verbunden. Der zunehmende Verlust ihrer ursprünglichen Funktionalität und ihre drohende Zerstörung läßt die Aura des Vergangenen in der modernen Mythologie zutage treten und den Mikrokosmos der Passage als Rätselbild des gesamten modernen Lebens erscheinen.[506] Diese Mythologie erlaubt zugleich ein neues phantastisches Verhältnis zu den Dingen. Indem sie diese Dinge aus dem universalen Tauschgeschäft herauslöst, jedoch in Natur verwandelt (Passage als Aquarium), versucht sie Kritik und Rettung zu vereinen, um eine nicht zweckgerichtete, nicht funktionale Erfahrung zu ermöglichen.[507] Die blitzartigen Erleuchtungen der modernen Mythologie befreien die Objekte aus dem zeitlichen Kontinuum eines kausalen Zusammenhangs, dem die neuzeitliche Geschichtsphilosophie und der Fortschrittsglaube noch anhaften, und öffnen den Horizont eines wahren Lebens im Kairos objektiven Zufalls.[508]

La *vie poétique* der Surrealisten ist ein Versuch, gegen den Erfahrungsschwund anzukämpfen. Die Surrealisten geben sich mit der nihilistischen Weigerung der Dadaisten nicht zufrieden. In dem Bruch mit Dada kündigt sich der ethische Anspruch des Surrealismus an, Kunst als Gestaltung der Lebenspraxis zu verstehen: »Lâchez tout. / Lâchez Dada. / [...] / Partez sur les routes.«[509] Zunächst bedeutet dies Auflehnung gegen jede Reglementierung des Lebens, gegen die Einbindung des individuellen Lebens in zweckrationale Verwertungszusammenhänge, gegen Kontrolle, Arbeit und Anstrengung. Der poetische ›fureur‹ ist gleichzeitig die ›furie‹ gegen das gesellschaftliche System. Immer

505. J. FÜRNKÄS: *Surrealismus als Erkenntnis*, a.a.O., S. 51. Er zitiert wiederholt BENJAMIN, der in den Passagen »raumgewordene Vergangenheit« bewahrt sieht (siehe *Passagen-Werk*, a.a.O., S. 1041).

506. »[...] car c'est aujourd'hui seulement que la pioche les menace, qu'ils sont effectivement devenues les sanctuaires d'un culte de l'éphémère, qu'ils sont devenues le paysage fantomatique des plaisirs et des professions maudites, incompréhensibles hier et que demain ne connaîtra jamais.« *Le Paysan de Paris*, a.a.O., S. 21.

507. Siehe die berühmte Episode aus *Paysan* über einen Laden für Spazierstöcke, der sich vor ARAGON in eine Unterseelandschaft verwandelt. *Le Paysan de Paris*, a.a.O. S. 29. Vgl. dazu H.T. SIEPE: »Das Paris der Surrealisten — Die Passagen, Aragon und Walter Benjamin«, in: Ders. (Hg.): *Surrealismus. Fünf Erkundungen*. Essen 1987, S. 71-113, bes. S. 94ff. Die Integration der Natur in die Stadt durch die Parkanlage (Stadtlandschaft) ist zugleich Zeichen der Beherrschung von und Sehnsucht nach der im zivilisatorischen Prozeß verlorenen Natur: Traum von Versöhnung und Tragik ihres Scheiterns. Der Park ist ein Ort, an dem die Dialektik der Naturgeschichte aufblitzt.

508. Trotz überaus positiver Einschätzung des mythologischen Charakters der Waren- und Maschinenwelt räumt ARAGON gelegentlich auch der Wahrnehmung ihres Verhängnisses einen Platz in seiner Darstellung der modernen Mythologie ein: »Caractère tragique de toute mythologie. Il y a un tragique moderne : c'est une espèce de grand volant qui tourne et qui n'est pas dirigé par la main.« (*Le Paysan de Paris*, a.a.O., S. 148).

509. A. BRETON: *Les Pas perdus*, a.a.O., S. 110. Der Vorwurf lautet: »[...] sa grande malice est de se faire passer pour un cercle vicieux. [...], sans s'apercevoir qu'il se prive par là même de toute vertu, de toute efficacité, il s'étonne de ne plus avoir pour lui que de pauvres diables qui, retirés dans leur poésie, s'émeuvent bourgeoisement au souvenir de ses méfaits déjà anciens.« A.a.O., S. 109.

wieder taucht das Wort ›Revolution‹ in den Schriften zwischen 1922 und 1925 auf, ohne daß es eine klare politische Bedeutung bekommt.[510] Man strebt eine integrale Revolution an, die intellektuell und emotional dem Anarchismus viel näher steht als dem Kommunismus.[511]

Allem Anschein nach glauben sie, daß der Surrealismus selbst die revolutionäre Kraft zur Umwälzung der Gesellschaft besitzt. Dabei spielt die Gruppe eine entscheidende Rolle. »Sie ist Partei und Lebensgemeinschaft, spielerisch-gesellige Gruppe und produzierendes Kollektiv in einem.«[512] Ihre Revolution meint vor allem eine Revolution der Erfahrung und der Sprache. Die Einschaltung des Unbewußten in den Kreis der menschlichen Aktivitäten sucht die etablierten Gewißheiten zu entregeln (déranger), um die herum sich unser Selbstbewußtsein und unsere Erfahrung der Welt konstituieren. Vom Imaginären ausgehend gestaltet sich das Subjekt — Erkenntnis und Aktion — neu. Die Liebe ist hierzu stets eine Energiequelle, die das Begehren und das Leben-wollen speist.

Das Problem ist, wie man eine bloß ästhetische Rezeption der Werke verhindern kann. Die Antiromane der Surrealisten versuchen mit ihrer kaleidoskopischen Form, durch Einbauen von Zitaten und Dialogfetzen, durch Unterbrechungen der Erzählung und durch eine Vielfalt von Erzählformen und Erzählsubjekten die Kontinuität in der Lektüre zu stören. Das Lesen soll eine aktive und teilnahmsvolle Rekonstruktion unter Mitwirkung der eigenen Phantasie und nicht die passive Rezeption eines Konsumenten sein. Man will den Lektor zu derselben Grenzüberschreitung verführen, die die Erschließung der Surrealität ermöglicht: den Leser zum »Parteigänger des Surrealismus«[513] machen. Das Kunstwerk gewinnt so eine ethische Dimension. Durch das Auseinanderbringen der Rollen und Wahrnehmungsmomente in den Ereignisstrukturen, das in das geschlossene Modell ›Roman‹ eingeführt wird, verwandelt man die Handlungs- und Wahrnehmungsstrukturen, um eine Alternative zum Bestehenden anzubieten. Angesichts der gesellschaftlichen Integrationsmöglichkeiten von Kultur und Kunst droht das Programm eines *poetischen Lebens* jedoch, trotz zunehmender provokatorischer Aktivitäten etwa seit der Gründung der Zeitschrift *La Révolution surréaliste* (1924), wirkungslos zu bleiben.

Der Marokko-Krieg bietet den Anlaß zu dem Schritt der Surrealisten in die Politik.[514] Dieser Schritt wird allerdings auch immanent von der Programmatik der Aufhebung der Kunst in die Lebenspraxis gefordert, wie Breton Jahre später anerkennt: »Tout se passe comme si, dans le surréalisme à ce moment, il y avait eu nécessité vitale de prévenir un glissement de nature à nous faire retomber sur le plan littéraire et artistique et à nous y confiner désormais.« [515] Mit dem ›Appel aux travailleurs intellectuels. Oui ou non condamnez vous la guerre‹ fängt die Zusammenarbeit mit der Gruppe ›Clarté‹ an und der Versuch, sich marxistisches Gedankengut anzueignen. Der Kommunismus war ihnen anfangs ein Minimalprogramm[516] und bleibt im Grunde immer ein Mittel eines umfassenderen revolutionären Programms[517]. Nach ihrer Meinung soll die Revolution ihre Träger revolutionieren — oder sie ist keine (ausreichende).[518] Die Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft reichen bis in das Unbewußte, so daß es in den revolutionären Prozeß miteinbezogen werden muß.[519]

Das politische Programm der Surrealisten lautet in einer späteren Formulierung: »„Transformer le monde", a dit Marx; „changer la vie", a dit Rimbaud : ces deux mots d'ordre pour nous n'en font qu'un.«[520] Wie dieses Programm sich mit einer Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei Frankreichs (PCF) vereinbaren läßt, hatten BRETON und seine Freunde zwischen 1927 und 1933 Gelegenheit zu erfahren. Mit einer gemeinsamen Erklärung — *Au grand jour* — besiegelten ELUARD, ARAGON, BRETON, PÉRET und UNIK ihren Eintritt in die PCF. Abgesehen von den Integrationsschwierigkeiten in den politischen Zellen, denen sie zugeordnet wurden, und von den Organisationsproblemen der Partei in dieser Phase[521], waren die Kontroverspunkte grundsätzlicherer Art. Die politischen Pamphlete der Surrealisten richteten sich an die Bourgeoisie und betrieben ironische Kritik und destruktive Unterminierung des bürgerlichen Selbstverständnisses. Nicht ökonomische, sondern kulturelle und moralische Probleme standen im Vordergrund. Dazu kam noch ihre Skepsis gegen den zivilisatorischen Prozeß:

»Ce que nous ne pouvons souffrir, dis-je, et c'est là tout le sujet de cet article, est que l'équilibre de l'homme, rompu, c'est vrai, en Occident, au profit de sa nature matérielle, puisse espérer se retrouver dans le monde par le consentement de nouveaux sacrifices à sa nature matérielle. C'est pourtant ce que, de bonne foi, pensent certains révolutionnaires, notamment à l'intérieur du Parti communiste français. Il existe un domaine moral où les semblables ne sont pas guéris par les semblables, où l'homéopathie ne vaut rien. Ce n'est pas par le « machinisme » que les peuples occidentaux peuvent se sauver, — [...] — c'est n'est pas par là qu'ils échapperont au mal moral dont ils périssent. [...] le *salariat* ne saurait passer pour la cause efficiente de l'état de choses que nous supportons«[522].

Vom Glauben an einen unvermeidlichen wirtschaftlichen Zusammenbruch des Kapitalismus hielten sie wenig.

Künstlerisch war es nicht besser bestellt. Einerseits bleibt die avantgardistische Kunst für die Basis der PCF unverständlich. Andererseits glaubt BRETON nicht an die aktuelle Existenz einer Literatur bzw. Kunst, die im kapitalistischen System die Bestrebungen des Proletariats ausdrücken kann. Denn trotz aller Solidarität mit der Sache des Proletariats kann der Künstler auf eine Bezugnahme auf die künstlerische Tradition — und zwar auf den letzten Stand ihrer Entwicklung — nicht verzichten, auch wenn es ihm nur darum

510. Vgl. R.S. SHORT: »Die Politik der surrealistischen Bewegung 1920-1936«, in: *Surrealismus*. Hrsg. v. P. Bürger, a.a.O., S. 341-369, hier S. 343f.

511. F. DRIJKONINGEN hat dieses Verhältnis zum Anarchismus herausgearbeitet. Ders.: »Surrealismus und Anarchismus«, in: *Surrealismus. Fünf Erkundungen*, a.a.O., S. 115-150.

512. E. LENK: *Der springende Narziß. André Bretons poetischer Materialismus*. München 1971, S. 74.

513. R. PFROMM: *Revolution im Zeichen des Mythos*, a.a.O., S. 233.

514. »Toutefois aucune détermination politique au sociale cohérente ne s'y manifeste jusqu'en 1925, c'est-à-dire (il est important de le souligner) jusqu'à ce qu'éclate la guerre du Maroc qui, ranimant en nous l'hostilité toute particulière à l'égard du sort fait à l'homme par les conflits armés, nous place brusquement devant la nécessité d'une protestation publique.« A. BRETON: *Qu'est-ce que le surréalisme?* Brüssel 1934, S. 10.

515. A. BRETON: *Entretiens*, a.a.O., S. 132.

516. ARAGON äußert sich in *Clarté* (1.12.1924) in bezug auf die Russische Revolution mit folgendem Tenor: »Was die Russische Revolution anbelangt, so gestatten Sie, wenn ich nur mit den Achseln zucke. Sie ist, am Maßstab der Ideen gemessen, weiter nichts als eine triviale Ministerialkrise.« Zit. nach R. SHORT: a.a.O., S. 345.

517. 1930 kommt BRETON in *Second Manifeste* auf diese Grundansicht der Surrealisten zurück: »Le problème de l'action sociale n'est, je tiens à y revenir et j'y insiste, qu'une des formes d'un problème plus général que le surréalisme s'est mis en devoir de soulever et qui est *celui de l'expression humaine sous toutes ses formes*. Qui dit expression dit, pour commencer, langage.« (»Second Manifeste« in: *Manifestes*, a.a.O., S. 183).

518. Vgl. P. BÜRGER: *Der Französische Surrealismus*, a.a.O., S. 98.

519. »Il est inadmisible que dans la société nouvelle la vie privée, avec ses chances et ses déceptions, demeure la grande distributrice comme aussi la grande privatrice des énergies. Le seul moyen de l'éviter est de préparer à l'existence subjective une revanche éclatante sur le terrain de la connaissance, de conscience sans faiblesse et sans honte. [...] Il est fait des bulles troubles, déformantes qui se lèvent à toute heure du fond marécageux, de l'*inconscient* de l'individu. La transformation sociale ne sera vraiment effective et complète que le jour où l'on en aura fini avec ces germes corrupteurs.« A. BRETON: *Les Vases communicants*. Paris 1955, S. 152.

520. »Discours au congrès de écrivains«, in *Manifeste*, a.a.O., S. 285.

521. Vgl. U. VOGT: *Le point noir: Politik und Mythos bei André Breton*. Frankfurt a.M. 1982, S. 43ff.

522. A. BRETON: *Point du jour*, a.a.O., S. 48-49.

geht, diese Tradition zu überwinden:

»Il n'échappera pas pour cela au doute remarquable, inhérent aux moyens d'expression qui sont les siens, qui le force à considérer, en lui-même et pour lui seul, sous un angle très spécial l'Œuvre qu'il se propose d'accomplir. Cette Œuvre, pour être viable, demande à être *située* par rapport à certaines autres déjà existantes et doit ouvrir, à son tour, une voie.«[523]

In seinem »A propos du concours de littérature prolétarienne organisé par „l'Humanité"« geißelt er die Kunsttheorie des ›sozialistischen Realismus‹, die Ideologie einer Literatur *für* Arbeiter bzw. einer proletarischen Literatur, die Reglementierung der Kunst usw. und wehrt sich gegen die programmierte Gängelung und Kontrolle durch die sog. Vereinigung proletarischer Schriftsteller.[524] Die kritische Kraft der Kunstwerke hängt weder von ihrem revolutionären Verbalismus noch von ihrer direkten Instrumentalisierung für politische Ziele ab. Interessant dabei ist, daß BRETON mit LENIN zu argumentieren versucht. Er ist ehrlich darum bemüht, die Brücke zwischen Marxismus und Surrealismus nicht abbrechen zu lassen.[525] Er ist jedoch nicht bereit, die Freiheit des Künstlers preiszugeben.[526] Jedenfalls bezeichnet er 1935 die Situation der Intellektuellen und Künstler angesichts des Dilemmas avantgardistischer Kunst und politischer Praxis als dramatisch. Der Pakt STALIN-LAVAL und die Zusammenarbeit der Kommunisten mit der Regierung im Zeichen neuer Aufrüstung machte die politische Identifikation mit der Partei ohnehin schon schwierig genug.[527] Die undialektische Kritik jeder avantgardistischen Kunst als ›bürgerliche‹ Ideologie seitens der Partei und ihr affirmatives Verhältnis zur Kultur machten die kulturelle Zusammenarbeit mit ihr praktisch unmöglich.

Das Aufkommen des Faschismus in Frankreich läßt BRETON neue Wege suchen, um Kunst und Politik fruchtbar füreinander zu machen. Inspiriert von BATAILLES Faschismustheorie gründete die surrealistische Gruppe zusammen mit ihm und seinem Kreis die revolutionäre Organisation *Contre-Attaque* (Nov. 1935). Das neue politische Programm wird unter dem Begriff ›Nouveau Mythe‹ formuliert. Dem Surrealismus kommt die Aufgabe zu, einen kollektiven Mythos zu schaffen, der die irrationalen und instinktiven Kräfte des Unbewußten für die Befreiung des Menschen und der Gesellschaft mobilisieren kann, Kräfte, die man im Faschismus am Wirken sieht.[528] Nach dem Wahlerfolg der Volksfront erlosch die Organisation bald. Als glücklichste Allianz der Surrealisten mit der Politik erwies sich schließlich die Gründung der *Fédération internationale de l'art révolutionaire indépendente* 1938. BRETON hatte TROZKI in Mexico besucht, mit dem er ein Manifest verfaßte: *Pour un art révolutionnaire indépendant*.[529] BRETON sucht vor allem die Autonomie der Kunst zu bewahren und die Distanz zum sowjetischen Regime mit der Autorität TROZKIS zu bestätigen, ohne daß es ihm gelingt, eine Synthese zu schaffen:

»Si, pour la développement des forces productives matérielles, la révolution est tenue d'ériger un

523. »Second manifeste«, a.a.O., S. 187.

524. Siehe *Point du jour*, a.a.O., S. 102-114.

525. ARAGON, BUÑUEL, SADOUL, ALEXANDRE und UNIK waren schon 1932 aus der Gruppe der Surrealisten ausgetreten und standen der offiziellen Kulturpolitik der Partei nah.

526. »Le libre choix de ces thèmes et la nonrestriction absolue en ce qui concerne le champ de son exploration constituent pour l'artiste un bien qu'il est en droit de revendiquer, comme inaliénable. En matière de création artistique, il importe essentiellement que l'imagination échappe à toute contrainte, ne se laisse sous aucun prétexte imposer de filière.« A. BRETON: »Pour un art révolutionnaire indépendant«, in: SCHWARZ: *André Breton, Trotsky et l'anarquie*. Paris 1977, S. 126.

527. Die Kritik des Stalinismus wird immer lautstärker. BRETON bezeichnet das russische Regime unter Stalin als »la négation même de ce qu'il devrait être et de ce qu'il a été.« Das wird auch von DALI, ELUARD, ERNST, u.a. unterschrieben. »Du Temps que les surréalistes avaient raison«, in: *Manifestes*, a.a.O., S. 301.

528. Vgl. die detaillierte Studie zur Mythostheorie BRETONS von U. VOGT: *Le point noir*, a.a.O.

529. Vgl. A. SCHWARZ: A.a.O.

régime *socialiste* de plan centralisé, pour la création intellectuelle elle doit dès le début même établir et assurer un régime *anarchiste* de liberté individuelle. Aucune autorité, aucune contrainte, pas la moindre trace de commandement!«[530]

Die Frage nach der Möglichkeit nichttraditioneller Rezeptionsstrukturen für seine revolutionäre unabhängige Kunst in Verbindung mit einer politisch-revolutionären Praxis kann BRETON nicht zufriedenstellend beantworten, was in den Teufelskreis der Abschaffung bzw. Aufhebung der Kunst durch die Kunst führt.[531] Die Trennung von Kunst und Leben bzw. Politik ist gesamtgesellschaftlich vermittelt und wird trotz aller Bemühungen von der avantgardistischen Bewegung nicht aufgehoben. Erfahrungsschwund bei Individuen und kapitalistische Gesellschaft bedingen sich offensichtlich dialektisch gegenseitig. Das soll nicht als Herabsetzung der Avantgarde verstanden werden. Haben sie einen Ausweg aus diesem Teufelskreis auch nicht gefunden, so haben sie aber zumindest das Problem erkannt und benannt: sie bleiben von daher obligater Referenzpunkt jeder kritischen Auseinandersetzung mit der Moderne und ihren Widersprüchen.

530. A. BRETON: »Pour un art révolutionaire indépendant«, in: a.a.O., S. 126.

531. Vgl. L. JANOVER: *Surréalisme, art et politique*, Paris 1980, 108-109.

III.
Immanente Kritik der in die Krise geratenen Moderne: Zur Genesis des Denkens Adornos

In diesem Abschnitt geht es nicht, wie vielleicht erwartet wird, wenn man das Wort Genesis vor Augen hat, um eine chronologische Beschreibung des Werdeganges ADORNOs bis zur *Dialektik der Aufklärung*. Auch steht hier nicht die einfluß- bzw. wirkungsgeschichtliche Fragestellung im Vordergrund.[1] Ohne die Theorieentwicklung und die Aus-

1. Vgl. dazu die vorzüglichen Studien von S. BUCK-MORSS: *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Hassocks/Sussex 1977 und von C. PETTAZZI: *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*. Firenze 1979 u. »Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938«, in: *Theodor W. Adorno*. Hrsg. v. H.L. ARNOLD, 2., erw. Aufl. München 1983, S. 22-43. Beide Autoren vertreten die These, der Kern von ADORNOs Denken habe sich in den 30er Jahren unter dem entscheidenden Einfluß W. BENJAMINS und in der Auseinandersetzung mit ihm gebildet. M. JAY bringt es auf eine salomonische Formel und spricht von einer »unversöhnten Spannung« zwischen den Polen BENJAMIN und HORKHEIMER (M. JAY: »Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung«, in: *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Hrsg. v. W. BONß u. A. HONNETH. Frankfurt a. M. 1982, S. 81). Von dieser ›Spannung‹ geht auch H. BRUNKHORST aus, betont jedoch die besondere Bedeutung BENJAMINS, dessen ästhetische, intellektuelle und theologische Impulse ADORNO einer *materialistischen Radikalisierung* und einer *methodischen Rationalisierung* unterworfen hat, was die Zusammenarbeit mit HORKHEIMER erst ermöglichte (vgl. Ders.: *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. München 1990, S. 76ff). Auch H. SCHEIBLE hat seine Aufmerksamkeit auf ADORNOs Anfänge gerichtet und biographische sowie kontextuelle Elemente in die Darstellung seiner intellektuellen Frühentwicklung integriert. Vgl. Ders.: »„Dem Wahren Schönen Guten". Adornos Anfänge im Kontext«, in: *Idee Gestalt Geschichte*. (FS K.V. SEE), hrsg. v. G.W. WEBER. Odense 1988, S. 625-712 sowie seine ADORNO-Einführung: *Theodor W. Adorno: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg 1989. Die Frage der (Dis-)Kontinuität seines Denkens läßt sich nicht so eindeutig beantworten, wie F. GRENZ — wohl eine allgemeine Meinung vertretend — schreibt: ADORNOs Denken sei »ohne Perioden der Wandlung immer gleich geblieben« (Ders.: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt a. M. 1974, S. 12). ADORNO selbst läßt ein paradox genug anmutendes Verhältnis von Kontinuität und Bruch zwischen den frühen und späten Phasen seines Denkens anklingen, dessen Widersprüchlichkeit die von ihm verfolgte Publikationsstrategie nach dem Krieg nur noch verstärkt hat. In seiner Vorlesung »Zur Einleitung in die philosophische Terminologie« drückt er es so aus: »Ich glaube, an meinen philosophischen Ausgangserfahrungen habe ich ebenso bis in mein heutiges Denken festgehalten, wie ich sie in einer Weise weitergedacht habe, daß sich ihre Richtung, ich möchte fast sagen, um hundertachtzig Grad gedreht hat« (*PhT* I, S. 86). In einem Brief an BLOCH 1962 formuliert er dieses Paradox im umgekehrten Sinne: »Sehr vieles von dem, was ich in meiner Jugend geschrieben habe, hat den Charakter einer traumhaften Antezipation, und erst von einem gewissen Schockmoment an, der mit dem Ausbruch des Hitlerschen Reiches zusammenfallen dürfte, glaube ich eigentlich recht getan zu haben, was ich tat.« (*GS* I, S. 384) Der Schock scheint keinen Bruch in seinem Denken zu bewirken, sondern eine paradoxe Bestätigung des schon Gedachten, was zunächst gegen dessen wahrhaftigen Schockcharakter sprechen würde. Dieses Paradox läßt sich nicht leicht auflösen. Ihm haftet dieselbe angebliche Widersprüchlichkeit an, wie wenn man von Einzigartigkeit der Katastrophe von Auschwitz spricht und sie als ›Zivilisationsbruch‹ charakterisiert, an der Kontinuität von den Herrschaftsstrukturen jedoch festhält, die diese Katastrophe erst ermöglicht haben. Diesem Umstand scheint JAN BAARS am ehesten gerecht zu werden, der von einem Zeitkern des Denkens Adornos spricht, der inhaltlich verschieden gefaßt

einandersetzungen, die sie prägen, zu ignorieren, soll hier vielmehr versucht werden, durch konstellative Anordnung der Motive, die die Philosophie und Kunsttheorie ADORNOs in jenen Jahren bestimmen, die singuläre Form zutage treten zu lassen, mit der er auf die Krise der Moderne reagiert hat, Krise, die im vorausgegangenen Kapitel als eine der Geschichtsphilosophie, der Ideologiekritik und der avantgardistischen Bewegungen dargestellt wurde. Ich vertrete die Auffassung, daß gerade ADORNOs Form der Reaktion auf die Krise der Moderne seinem Denken Aktualität und Relevanz für die Gegenwart verleiht. Wie sich zeigen wird, besteht diese Form im Wesentlichen darin, die Aporien der kulturellen Moderne als topoi zu verstehen, an denen die Kritik an der unversöhnten Realität weiter getrieben werden soll. Das emanzipatorische Projekt der Moderne kann nicht im wie auch immer verstandenen Bereich des Geistes bzw. der Kultur abgesichert werden. Es verbietet sich von daher, den alten neue *Denk*ansätze hinzuzufügen: neue ›Lösungen‹, ›Paradigmen‹ usw. Prämatures Abschied-Nehmen von diesem Projekt führt jedoch nicht selten zu einer verdeckten Wiederholung derselben Aporien, wenn nicht zu einer mehr oder weniger zynischen Sanktionierung der Barbarei. „Il faut continuer", der Satz, mit dem BECKETTS Roman *L'Innommable* ›zu Ende geht‹[2], charakterisiert wie kein anderer die Denkhaltung ADORNOs. Weil die Aufhebung der Geschichtsphilosophie, der Ideologiekritik und der Kunst durch eine befreiende Praxis mißlang, muß man die Geschichte der Moderne immer wieder gegen den Strich lesen, das Subkutane zum Vorschein kommen lassen, an ihren Aporien weiter arbeiten. Weil das Ende eintrat, ›on ne peut pas continuer‹, weil dieses Ende keine Befreiung war, sondern die Katastrophe, ›il faut continuer‹.

»Unterdessen gilt bereits an Auschwitz zu erinnern für langweiliges Ressentiment. Keiner gibt mehr etwas fürs Vergangene. Was auf das von Spengler so genannte Zeitalter der kämpfenden Staaten folgt, ist seiner Konstruktion zufolge eine im dämonischen Sinne geschichtslose Zeit. [...] Man könnte wohl alle spezifisch moderne Kunst als den Versuch betrachten, die Dynamik der Geschichte beschwörend am Leben zu erhalten oder das Grauen über die Erstarrung zum Schock zu steigern, zur Katastrophe, in der das Geschichtslose jäh den Ausdruck des lang Gewesenen annimmt.«[3]

Was ADORNO hier von der Kunst sagt, zeichnet seinen ganzen Ansatz aus. Man kann das Projekt der Moderne nur *gegen* sie verwirklichen — aber nur gegen *sie*. Was ADORNO an die Aporien der Moderne fesselt, ist seine Unversöhnlichkeit mit dem Bestehenden — des Leidens wegen.[4] Mit der Thematisierung der Genesis des Denkens ADORNOs ist also nicht gemeint, daß das chronologisch Erste Vorrang besitzt oder daß alles andere aus ihm ableitbar ist. Der Entstehungsprozeß seines Denkens dürfte jedoch einsichtig machen, daß den sogenannten Aporien der Philosophie Adornos eine bestimmte Form der Auseinandersetzung mit dem Projekt der Moderne zugrunde liegt, die Aktualität beanspruchen darf — auch für die Theologie.

ist. Bildet die zerfallende bürgerliche Welt den Zeitkern der dreißiger Jahre, so macht die Genese des (vor allem nazistischen) Totalitarismus aus der bürgerlichen Tradition den Zeitkern in der Phase der Emigration aus. Die Katastrophe von Auschwitz ist zuletzt der Zeitkern des Spätwerkes. Allen Zeitkern-Bezügen ist eine anamnetische Struktur gemeinsam, die im folgenden Satz zum Ausdruck kommt: »Von der jüngsten Gestalt des Unrechts fällt Licht stets aufs Ganze« (*GS* 8, 374). Vgl. J. BAARS: »Kritik als Anamnese. Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*«, in: A.a.O., S. 214f.

2. S. BECKETT: *L'Innommable*. Paris 1953, S. 260.

3. TH.W. ADORNO: »Spengler nach dem Untergang«, in: *GS* 10.1, S. 53-54. Abgesehen von den zwei ersten Sätzen, in denen von Auschwitz die Rede ist, befindet sich der Rest dieses Zitates in der ersten Version des Aufsatzes: *ZfS* 9(1941), S. 310. In der Entstehungsphase seines Denkens kristallisiert sich ADORNOS Grundhaltung zur Moderne heraus.

4. Vgl. D. KAMPER: »Adornos Unversöhnlichkeit«, in: *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*. Hrsg. v. F. HAGER u. H. PFÜTZE, Lüneburg 1990, S. 118ff.

1. Totalität und Trümmer

Bevor ich mich den drei Momenten: Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Avantgarde zuwende, die als Leitfaden der Darstellung der Krise der Moderne und ihrer Selbstreflexion im II. Kapitel genommen wurden und die auch der Struktur dieses Kapitels zugrunde liegen, soll die Problematisierung der Kategorie ›Totalität‹ wegen ihrer entscheidenden Bedeutung für diese drei Problembereiche analysiert werden. Vielleicht gibt es keine andere Kategorie, die das idealistische Programm — seine zahlreichen Umwandlungen eingeschlossen — besser ausdrücken kann. Aber nicht nur HEGEL setzt diese Kategorie ins Zentrum seines philosophischen Systems, auch MARX begreift alle Gesellschaftsmomente als Glieder eines Ganzen, innerhalb dessen ihre Vermittlung aufgedeckt werden muß: in der als antagonistisch durchschauten Totalität der kapitalistischen Gesellschaft (Gegenwart) entwickeln sich die Kräfte ihrer Umwälzung zu einer versöhnten Totalität im Kommunismus (Zukunft). LUKÁCS und KORSCH folgen in diesem Punkt ihren dialektischen Vorläufern. Totalität scheint eine unverzichtbare Kategorie allen theoriekritischen Denkens zu sein, das über die unmittelbare Tatsächlichkeit hinaus ihr Vermitteltsein zu zeigen versucht. Sie ist auch der höchste Ausdruck der Intention, die Realität der Vernunft zu unterwerfen: die Welt theoretisch zu durchdringen und als versöhntes Ganzes darzustellen bzw. praktisch zu einem solchen zu machen. Auch die bürgerliche Werkästhetik übernimmt als Kriterium der Herausbildung des autonomen, geschlossenen Kunstwerks die Distanz zur Empirie, also die Fähigkeit, die einzelnen sinnlichen Impressionen zu einem Ganzen zu gestalten. Durch die Aufhebung der einzelnen Momente in die ästhetische Totalität des organischen Werks soll ein Zustand der Harmonie ausgedrückt werden, der der Erfahrung des Kunstempfängers Sinn und Schönheit zugänglich macht bzw. über die Spannungen und Antagonismen der Gesellschaft hinausweist. Von MORITZ über HUMBOLDT und SCHELLING bis HEGEL nimmt die Kategorie der Totalität eine zentrale Bedeutung in der gesamten bürgerlichen Ästhetik ein.[5]

Die Problematisierung der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Ästhetik, die im II. Kapitel erläutert wurde, geht mit der der Kategorie ›Totalität‹ und dem Zerfall des globalen Sinnzusammenhangs einher: beide bedingen sich gegenseitig. Diese Problematisierung des Totalitätsbegriffs wird so zur Voraussetzung oder zum Stolperstein aller Versuche der kritischen Auseinandersetzung mit der Moderne. Wie steht es in dieser Hinsicht mit ADORNO?

Viele Anzeichen scheinen dafür zu sprechen, daß ADORNO an der Kategorie ›Totalität‹ festgehalten hat. Kein anderer Satz seines Oeuvre hat einen so großen publizistischen Erfolg erlangt als jener, der den nicht weniger berühmten HEGELS aus der *Phänomenologie des Geistes*[6] umkehrte: »Das Ganze ist das Unwahre« (*MM*, S. 55; *DSHegel*, S. 324). Der Totalitätsbegriff besitzt zweifellos eine Schlüsselposition in seinem Denken, und an ihm entzünden sich die meisten erkenntnis- bzw. gesellschaftstheoretischen polemischen Konfrontationen mit ADORNO.[7] Haben wir es hier mit einer *negativen* Umkehrung von

5. Vgl. H. SCHEIBLE: *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 206ff, 233, 272ff. u.a.

6. *PhG, TWA* Bd. 3, S. 24.

7. Für viele Autoren ist das Bestehen ADORNOs auf dem Totalitätsbegriff der eindeutige Beweis dafür, daß er im Bann der idealistischen Dialektik HEGELS gefangen geblieben ist. Vgl. dazu stellvertretend H. SCHNÄDELBACH: »Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno«, in: Ders.: *Vernunft und Geschichte*, a.a.O., S. 202. Im selben Sinne, jedoch aus dem Gesichtspunkt der methodologischen Fragestellung in der Sozialforschung, vgl. die Beiträge H. ALBERTS zum sog. ›Positivismusstreit‹: in: TH.W.

HEGELs Totalität zu tun, die so *total*, um nicht zu sagen metaphysisch bleibt wie ihr Kontrahent?[8] Ohne eine Antwort vorwegnehmen zu wollen, die an den soziologischen Schriften der 50er und 60er Jahre sowie an der *Negativen Dialektik* und den zu ihrem Umkreis gehörenden Schriften erarbeitet werden muß, soll hier eine erste Annäherung im Kontext der Frühschriften versucht werden, die der hermeneutischen Entschlüsselung des Problems dienen kann. Dabei kann es sehr produktiv sein, zunächst den unmittelbaren Kreis heranzuziehen, in dem sich ADORNOs Denken herauskristallisiert hat. Dadurch werden die unmittelbaren Einflüsse, die auf ADORNO eingewirkt haben, aber zugleich seine Originalität und Andersartigkeit besser erkennbar gemacht.

Verfall des Sinnzusammenhangs und Sehnsucht nach der verlorenen Totalität

Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ist durch die Vermittlungsschwierigkeiten zwischen den politischen und ökonomischen Globalisierungsprozessen und den theoretischen Modellen der Welteinheit gekennzeichnet.[9] Während jene ständig globaler, d.h. umfassender werden, aber zugleich sich zersetzend, stratifizierend und differenzierend auswirken, geraten die theoretischen Modelle der Welt- und Vernunfteinheit in zunehmende Schwierigkeiten, diese Prozesse als Sinnzusammenhang zu begreifen und darzustellen. Auf diese Schwierigkeiten ist nicht zuletzt die Krise der Geschichtsphilosophie zurückzuführen, die als Vermittlungstheorie, auch wo sie den Entfremdungsprozeß und den Bruch zwischen Theorie und Praxis der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft denunziert, auf eine Synthese von politisch-ökonomischem Globalisierungsprozeß und theoretisch-kultureller Welt- und Vernunfteinheit bedacht war. Die erwähnten Vermittlungsschwierigkeiten führen am Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Zusammenbruch des bürgerlichen kulturellen Sinnzusammenhangs und zu einer Krise des philosophischen Selbstverständnisses der bürgerlichen Gesellschaft: Postulierte es die Einheit von Vernunft und sozialer Realität als existent, wird es nun damit konfrontiert wird, daß nicht nur diese totalisierende Einheit zerfällt; sondern daß die Werte jener Ordnung jegliche verbindliche Objektivität verlieren

Die Diskussion um den Historismus sowie die metaphysische bzw. transzendentale Wertphilosophie (WINDELBAND, RICKERT und SCHELER) zeugen von der Krise im Bürgertum und von der Suche nach einem Wertobjektivismus als Ausweg aus ihr. SIMMELs berühmt gewordene Formel von der »Tragödie der Kultur« bringt gerade dies zum Ausdruck: die objektivierten Formen der Kultur werden als Widersacher der »Seele«, des individuellen Lebens empfunden. Von geschichtlichen Zusammenhängen losgelöst und zum prinzipiellen Dualismus von »Seele« und »Formen« hypostasiert, diagnostiziert SIMMEL die Tragödie der (modernen) Kultur als Erleben der Festigkeit, »mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele entgegenstellt«.[10] Die Ganzheit

ADORNO u.a.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt [13]1989.

8. Mit Recht hat G. KIMMERLE auf die Umkehrbarkeit von ADORNOs Satz. Darin liegt s.E. die strukturelle Differenz zum HEGELschen Satz. »Das Unwahre ist nicht das Ganze. Die Kritik des unwahren Ganzen entdeckt die Nichtidentität von Wahrheit und Wirklichkeit, in allen seinen Erscheinungen eingezeichnet ist.« G. KIMMERLE: »Der eingebildete Zeuge«, in: *Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien der Kritischen Theorie*. Hrsg. v. G. GAMM. Tübingen 1925, S. 26.

9. Siehe E. RICHTER: *Der Zerfall der Welteinheit. Vernunft und Globalisierung in der Moderne*. Frankfurt a.M./ New York: 1992.

10. G. SIMMEL: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Berlin

des objektivierten Geistes tritt dem subjektiven Geist, der sich in jenem nicht mehr wiederfinden kann, als fremd gegenüber. Der kulturellen Differenzierung und dem Zuwachs der Kulturgüter hat das Individuum nicht eine entsprechende synthetisierende Kraft entgegenzusetzen. Das Ergebnis ist die Desintegration des Selbst, das die daraus resultierenden Konflikte nicht mehr bewältigen kann:

»Die eigentlichen Kulturnöte des modernen Menschen gehen auf die Diskrepanz zwischen der objektiven Kultursubstanz [...] und der Kultur der Subjekte zurück, die sich gegen jene fremd, von ihr vergewaltigt, unfähig zu gleichem Fortschrittstempo fühlen.«[11]

Diese Gegenüberstellung wird von SIMMEL zu einem ewigen Kampf zwischen der Totalität des Ganzen (Gesellschaft als Objektwelt) und dem Individuum (Innerlichkeit) hochstilisiert.[12] Das Gesellschaft und Individuum umfassende Ganze kann nicht mehr im Medium der Reflexion vom philosophischen System, geschweige denn von der in konkreten Fachgebieten zergliederten Wissenschaft, sondern nur vom ästhetischen Bild erfaßt werden: »es ist der ganze Sinn der Kunst, aus einem zufälligen Bruchstück der Wirklichkeit, dessen Unselbständigkeit durch tausend Fäden mit dieser verbunden ist, eine in sich ruhende Totalität, einen jedes Außerhalbseiner unbedürftigen Mikrokosmos zu gestalten.«[13] Diese ästhetische Totalität, die vom Fragmentarischen erlösen soll, trägt jedoch das Stigma der Dissoziation vom Ganzen und Individuum. Das ›Totalisierungsvermögen der Seele‹ bleibt selbst in der Kunst historisch bedingt und nur als Fragment wirksam. Trotzdem ist die autonome Totalität des ästhetischen Bildes, eher als andere Wahrnehmungsweisen, der geeignete Schlüssel zur unerreichbaren Lebenstotalität, auch wenn die Totalität des Lebens als unendliche Fülle alles Vorhandenen von der Vielfalt der ästhetischen Formen nie erschöpfend ausgedrückt werden kann.[14]

Die Gesellschaftstheorie soll auch nach SIMMELs Auffassung diese ästhetische Perspektive zu ihrer eigenen machen.[15] Sie soll eine Absage an die idealistische spekulative Geschichtsphilosophie erteilen und die Aufspaltung der gesellschaftlichen Totalität in eine Vielfalt von Vergesellschaftungsformen und »Teilvorgängen« zu ihrem methodologischen Ausgangspunkt machen.[16] Das gesellschaftliche «Material» ist der Theorie einzig in den mannigfaltigen Formen zugänglich, in die es sich kleidet. SIMMELs Interesse gilt nicht den großen Vergesellschaftungsformen, sondern den eher zufälligen und fließenden Formen der Wechselwirkung im sozialen Labyrinth. Nur durch die Lenkung der Aufmerksamkeit auf diese Formen ist es möglich, der Elastizität des sozialen Lebens durch mikrologische Analyse beizukommen. Wie in der Kunst sind die fragmentarischen Bilder auch hier der

1986 (Potsdam [3]1923), S. 195.

11. Ders.: »Die Zukunft der Kultur«, in: Ders.: *Brücke und Tür: Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit M. SUSMAN hrsg. v. M. LANDMANN. Stuttgart 1957, S. 96.

12. Vgl. Ders.: *Philosophie des Geldes*. München/Leipzig [5]1930, S. 563f. Vgl. dazu H.-J. LIEBER: *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*. Darmstadt 1974, S. 77ff. LIEBER unterzieht SIMMELs soziologischen Ansatz einer eingehenden Kritik.

13. *Philosophie des Geldes*, a.a.O., S. 564.

14. Zu anderen von SIMMEL im Anschluß an die Kunst gedachten Lebensmöglichkeiten, der Fragmentierung und Konfliktivität der individuellen Existenz in der Moderne entgegenzutreten vgl. G. LOHMANN: »Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz. Negativismus bei Georg Simmel«, in: *Dialektischer Negativismus: Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. E. ANGEHRN u.a. Frankfurt a.M. 1992, S. 359ff.

15. Vgl. dazu D. FRISBY: *Fragmente der Moderne. Georg Simmel — Siegfried Kracauer — Walter Benjamin*. Rheda-Wiedenbrück 1989, S. 59ff.

16. Vgl. G. SIMMEL: »Das Problem der historischen Zeit«, in: Ders.: *Brücke und Tür*, a.a.O., S. 43-58.

Schlüssel zur Totalität der sozialen Realität.[17] Gerade im Fragment der Lebensoberfläche kann das Wesentliche des Ganzen entdeckt und zur Darstellung gebracht werden.

Weil sein Gesellschaftsbegriff jedoch alle Institutionen und überindividuellen Formationen auf formenhafte Verfestigungen der Wechselwirkung zwischen Individuum und Individuum zurückführt, bleibt seine Theorie impressionistisch, die Entfremdung ein abstrakt-universelles Phänomen. SIMMEL betrachtet den Fetischcharakter der Warenproduktion in der kapitalistischen Gesellschaft »nur als ein[en] besonders modifiziert[en] Fall dieses allgemeinen Schicksals unserer Kulturinhalte«.[18] Dementsprechend scheint der Gegensatz Sujekt-Objekt, Individuum-Kulturwelt unaufhebbar. Das Kunstwerk, das dem alle Kulturprodukte umfassenden Gesetz der Verselbständigung und Verfestigung unterworfen war, ist in der kapitalistischen Gesellschaft nur noch dem universal gewordenen Tauschprinzip verfallen. So oder so kann die Kunst keine Versöhnung der zerrissenen Totalität real herbeiführen. Sie kann nur an den verdinglichten Dingen durch Versenkung in sie den Sinn des Ganzen hervortreten lassen. Sie ist das »Unterpfand der irrationalen Einheit des Lebens«.[19]

»Wenn wir diese Möglichkeit ästhetischer Vertiefung zu Ende denken, so giebt es in den Schönheitswerthen der Dinge keine Unterschiede mehr. Die Weltanschauung wird ästhetischer Pantheismus, jeder Punkt birgt die Möglichkeit der Erlösung zu absoluter ästhetischer Bedeutsamkeit, aus jedem leuchtet für den hinreichend geschärften Blick die ganze Schönheit, der ganze Sinn des Weltganzen hervor.«[20]

Bei SIMMEL verbinden sich eine resignative Haltung, was die Möglichkeit einer realen Versöhnung betrifft, und ein positiv kompensatorisches Verständnis der Kunst, das hinter den formalen Brüchen in den avantgardistischen Bewegungen zurückbleibt: das Fragmentarische ist immer noch der Schlüssel zum Ganzen. Diese Form des Auffindens des Ganzen im Fragmentarischen weist ADORNO entschieden zurück als eine Form von Symbolismus, der letztendlich das Konkrete in das Reich des Ewigen aufnehmen und zu dessen Illustration verwenden will.[21]

Der Dualismus von »Form« und »Seele« und die Spannung zwischen Verfall der einheitlichen Totalität und Sehnsucht nach dem Ganzen kennzeichnen auch die Schriften des jungen LUKÁCS, der hier den Einfluß seines philosophischen Lehrers eindeutig erkennen läßt. Für ihn ist die künstlerische Form jedoch das Medium, in dem die Tragödie der Kultur überwunden werden kann. Die Form als objektivierter Ausdruck des Lebens ist nicht mehr der Seele entgegengesetzt, sondern wird als Vermittlung zwischen beiden gedacht.[22] LUKÁCS ignoriert nicht die Schwierigkeiten einer solchen Vermittlung in der modernen Gesellschaft. »Es gab Zeiten — [...] — wo das, was wir heute Form nennen [...], [...] nur die natürliche Sprache der Offenbarung war, das Nichtgehindertsein ausbrechender Schreie, die unmittelbare Energie zuckender Bewegungen. [...] Heute ist auch dies zum Problem geworden.«[23] Sind die Formen ihrer in der vorsokratischen Antike noch

17. Vgl. a.a.O., S. 63.
18. Ders.: *Philosophische Kultur*, a.a.O., S. 213.
19. H. SCHEIBLE: *Wahrheit und Subjekt*, a.a.O., S. 385.
20. G. SIMMEL: »Soziologische Aesthetik«, in: *Die Zukunft* 17 (1896), S. 204-216, Zit. 206.
21. Vgl. TH.W. ADORNO: »Charakteristik Walter Benjamins«: *GS* 10, S. 241.
22. »Meine Ästhetik gründet auf der Überzeugung,« — schreibt LUKÁCS an seinen Freund LEÓ POPPER — »daß jeder wahrhaft tiefe Ausdruckswille seinen eigenen typischen Weg hat — sein Wegschema ist: die Form.« Zit. nach E. KELLER: *Der junge Lukács — Antibürger und wesentliches Leben: Literatur- und Kulturkritik 1902-1915*. Frankfurt a.M. 1984, S. 97.
23. G. LUKÁCS: *Die Seele und die Formen. Essays*. Neuwied/Berlin 1971, S. 165-166.

bestehenden Lebendigkeit verlustig gegangen, ist die unmittelbare Totalität der griechischen Kunst und Religion auch verloren gegangen, geht das Ganze des Lebens im totalen begrifflichen System nicht mehr auf, so bleiben der Essay und das Kunstwerk als Träger der »Sehnsucht nach dem System«: sie erhalten »immanent und unaussprechbar das System und seine Verwachsenheit mit dem lebendigen Leben.«[24] Im Fragmentarischen des Essays und des Kunstwerks wird ein Zusammenhang zwischen Innerlichkeit und Welt gestiftet. Das Fundament dafür ist die individuelle Seele, eine Seele, die jedoch auf keine prästabilierte Harmonie mit der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt mehr hoffen darf. Der Totalitätszusammenhang hat lediglich einen utopischen Charakter. Kunst ist der Statthalter der Utopie.

In *Theorie des Romans* liefert LUKÁCS eine geschichtsphilosophische Erklärung des Verlustes des ganzheitlichen Sinnzusammenhangs. Er orientiert sich an der idealistischen Triade: ursprüngliche Harmonie, Zerfall und Hoffnung auf Wiederherstellung.[25] Gegenüber der griechischen Antike und dem christlichen Mittelalter, die LUKÁCS unter dem Zeichen der Geschlossenheit und der Harmonie zwischen Mensch und Welt interpretiert[26], stellt er die Moderne unter dem Zeichen der Entfremdung dar: die organische Totalität ist zerfallen. Die ästhetische Problematik des Romans entspricht gerade dieser historischen Situation: der Roman ist »Ausdruck der transzendentalen Obdachlosigkeit«[27], »die Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat.«[28]

Im Gegensatz zu HEGEL kann die Neuzeit weder als versöhnt erlebt noch gedacht werden. LUKÁCS denkt Zerrissenheit der Lebenstotalität und Entfremdung (Verdinglichung) der Außenwelt zur *zweiten Natur* zusammen: unaufhebbare Ursachen der transzendentalen Obdachlosigkeit. Er betrachtet die Brüchigkeit, die Zersplitterung dieser Außenwelt sowie die Dissonanz zwischen ihr und dem Individuum nun als formale Voraussetzungen der Kunstform Roman. Sie bilden eine ganz neue Grundlage, worauf der Roman eine auf der Kraft der Innerlichkeit gründende ästhetische Sinntotalität zu schaffen versucht. Die Wiederherstellung eines Sinnzusammenhangs bleibt im Roman jedoch ästhetisches Regulativ: der Roman kann diese Sinntotalität wirklich nicht wiederherstellen. Dazu ist der im Roman sich artikulierende subjektive Gestaltungswille nicht in der Lage: das bleibt ein Problem der gesamten Kultur, die durch den Entfremdungsprozeß affiziert ist.

Diese Anerkennung der Grenzen der kulturellen Möglichkeiten des Romans bedeutet nicht, daß LUKÁCS die Forderung nach Totalität preisgibt. Annäherungsweise und nicht realiter, sondern nur regulativ sucht die ästhetische Form des Romans »die verborgene Totalität des Lebens aufzudecken und aufzubauen«.[29] Für die Aufhebung von Verdingli-

24. A.a.O., S. 30.
25. Vgl. P.V. ZIMA: »Dialektik zwischen Totalität und Fragment«, in: *Der Streit um Georg Lukács*. Hrsg. v. H.-J. SCHMITT, Frankfurt a. M. 1978, S. 138.
26. »Totalität des Seins ist nur möglich, wo alles schon homogen ist, bevor es von den Formen umfaßt wird; wo die Formen kein Zwang sind, sondern nur das Bewußtwerden, nur das Auf-die-Oberfläche-Treten von allem, was im Inneren des zu Formenden als unklare Sehnsucht geschlummert hat; [...] Das ist die Welt der griechischen Philosophie.« G. LUKÁCS: *Theorie des Romans*. Neuwied/Berlin 1971, S. 26.
27. A.a.O., S. 32.
28. A.a.O., S. 47.
29. A.a.O., S. 51. Ironie und Biographie sind die Begriffe, die formal bzw. inhaltlich auf die Gesinnung zur Totalität im Roman verweisen. Vgl. H. SCHEIBLE: *Wahrheit und Subjekt*, a.a.O., S. 421. Die Ironie zeigt das Bewußtsein der Grenzen des Individuums und der Zweiheit der Welt, die der Roman bestehen läßt, »aber zugleich in der wechselseitigen Bedingtheit der einander wesensfremden Elemente eine einheitliche Welt

chung, Zerrissenheit und Dissonanz bürgt jedoch nun weder eine transzendente Macht noch ein absolutes System. Totalität besitzt lediglich einen ästhetischen Wert. Aber sie ist für LUKÁCS immer noch das Kriterium zur Beurteilung gelungener bzw. mißlungener Kunstwerke. Die mit dem Stigma der Individualität behaftete ›Gesinnung zur Totalität‹ besitzt in seinen Augen immer noch Vorrang vor allen Kunstformen, die den Zerfall der Sinntotalität auszudrücken versuchen.

Der LUKÁCS von *Geschichte und Klassenbewußtsein* hat allerdings schon einen Garanten zur Aufhebung der Verdinglichung, ja zur endgültigen Erlösung von der Zerrissenheit gefunden. Das Prinzip, das im Kapitalismus die gesamte Realität durchdringt und die Zersplitterung der ursprünglichen Einheit verursacht: die Warenform, konstituiert sich zugleich zum totalitätsbildenden Prinzip. Es bringt das Subjekt hervor, das die Einheit von Subjekt-Objekt sowie von Theorie-Praxis herstellen wird: das Proletariat. Die Gesinnung zur Totalität des Romans geht in eine reale, historisch wirksame Intention zur Totalität über. Damit wird aber auch das ästhetische Kriterium festgelegt, mit dem die künstlerischen Produktionen zu beurteilen sind, wenn die Stagnation der revolutionären Bewegung und der Aufstieg des Faschismus der Kunst neue Aktualität verleihen zur Sicherung und Beschleunigung fortschrittlichen Bewußtseins.[30]

Während die Avantgarde als unverkennbarer Ausdruck der Dekadenz der bürgerlichen Gesellschaft und Widerspiegelung ihres Verfalls, als Zerstückelung der Einheit von Subjekt und Objekt und Verabsolutierung des Individuellen erscheint, gewinnt der große bürgerliche Realismus Modellfunktion. Seine Darstellung der Realität als Totalität im organischen Kunstwerk wird als Vorläufer des proletarischen Realismus ausgelegt, dessen Funktion es ist, die abstrakte Unmittelbarkeit aufzuheben und so durch Darstellung der gesellschaftlich-geschichtlichen Totalität zum richtigen Klassenbewußtsein zu verhelfen. Alles Montagenhafte wird zugunsten des Totalitätsstiftenden abgelehnt.

»Dieses Ziel ist in jeder großen Kunst: ein Bild der Wirklichkeit zu geben, in welchem der Gegensatz von Erscheinung und Wesen, von Einzelfall und Gesetz, von Unmittelbarkeit und Begriff usw. so aufgelöst wird, daß beide im unmittelbaren Eindruck des Kunstwerks zur spontanen Einheit zusammenfallen [...]. Das Allgemeine erscheint als Eigenschaft des Einzelnen und des Besonderen, das Wesen wird sichtbar und erlebbar in der Erscheinung, das Gesetz zeigt sich als spezifisch bewegende Ursache des speziell dargestellten Einzelfalles.«[31]

Die realistische Kunst gewinnt unter dieser Perspektive eine moralische Dimension: sie stellt die Norm dar, an der die Rezipienten ihr Bewußtsein und ihre Praxis zu messen haben. Sie dient der Überwindung der Partikularität des einzelnen, also des subjektiven Faktors, und ihrer theoretisch-praktischen Integration in die Totalität des Geschichtsprozesses. In diesem Sinne ist Kunst Antizipation richtigen Lebens.

Die »Sehnsucht nach System« beseelt das ganze theoretische Unternehmen LUKÁCS' von *Die Seele und die Formen* bis zur Realismusdebatte. In Übereinstimmung mit HEGEL

erblickt und gestaltet.« G. LUKÁCS: A.a.O., S. 64.

30. Vgl. B. LINDNER: »Der Begriff der Verdinglichung und der Spielraum der Realismus-Kontroverse. Ausgehend von der frühen Differenz zwischen Lukács und Bloch«, in: *Der Streit um Georg Lukács*, a.a.O., S. 101ff.

31. G. LUKÁCS: »Kunst und objektive Wahrheit«, in: *Werke*, Bd. 4, Neuwied/Berlin 1971, S. 607-650, Zit. S. 616. Vgl. D. KLICHE: »Kunst gegen Verdinglichung. Berührungspunkte im Gegensatz von Adorno und Lukács«, in: *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos, Konstruktion der Moderne*. Hrsg. v. B. LINDNER u. W.M. LÜDKE. Frankfurt a.M. 1980, S. 219-260. »Lukács will die Widersprüche, die durch die Entfremdung verursachte Dissonanz zwischen Welt und Individuum im durch ästhetische Form ausgesöhnten homogenen Abbild zur Ruhe bringen und damit auch den Rezeptiven wieder mit der Welt aussöhnen.« (A.a.O., S. 228).

versteht er die Geschichte als sinnvolle Totalität, der das Konkrete und Besondere sich unterzuordnen hat. Dieses Geschichtsverständnis schlägt sich in seinen ästhetischen Kategorien nieder und ist der Grund für seine beharrliche Ablehnung avantgardistischer Kunst.

HORKHEIMERS Ringen mit dem Totalitätsbegriff

Es ist unumstritten, daß LUKÁCS' *Geschichte und Klassenbewußtsein* einen entscheidenden Einfluß auf alle Denker der ›Kritischen Theorie‹ ausübte. H. BRUNKHORST hat es, der Wissenschaftstheorie T.S. KUHNS folgend, als *paradigmatisches* Werk charakterisiert: in ihm sind die Probleme des ›westlichen Marxismus‹ als solche umrissen und zur gültigen Formulierung gelangt. Die ›Kritische Theorie‹ wäre dann eine *wissenschaftliche Schule* innerhalb dieses Paradigmas, die um die Lösung der durch es erst konstituierten Probleme — Verdinglichung/Rationalisierung und Klassenbewußtsein/Theorie-Praxis-Einheit — bemüht ist.[32] Die Leistung der frühen ›Kritischen Theorie‹ wäre demzufolge die »Operationalisierung« des LUKÁCSschen Hegelmarxismus »zum Programm einer kritischen Sozialforschung«.[33]

Diese gängige Darstellung der Beziehung zwischen LUKÁCS und der Kritischen Theorie ist jedoch nicht unproblematisch. Gerade in seiner Klassenbewußtseinstheorie — einer der Problembereiche, der ›operationalisiert‹ zu werden anstünde — besitzt die Kategorie ›Totalität‹ eine zentrale Bedeutung. Diese Kategorie ist jedoch mit den Aporien der HEGELschen Subjekt-Objekt-Identität und einer Quasirestauration der Geschichtsmetaphysik belastet.[34] Der frühe, an SCHOPENHAUER geschulte Pessimismus HORKHEIMERS konnte sich in keiner Weise mit der geschichtsphilosophischen Theodizee HEGELscher Art vertragen, die im Grunde dem hegelmarxistischen Identitäts- und Totalitätsdenken zugrunde liegt.[35] In einem der Aphorismen, die 1926-1930 geschrieben und unter dem Pseudonym HEINRICH REGIUS 1934 erschienen waren, läßt er seine Ablehnung der geschichtsphilosophischen Theodizee mancher Marxisten unmißverständlich erkennen:

»Ebenso beruhigen sich manche Menschen bei der Feststellung des Übels überhaupt durch den Besitz einer Theorie, in der es aufgeht. Ich denke dabei auch an manche Marxisten, welche angesichts des Elends rasch dazu übergehen, es zu deduzieren. Man kann auch mit dem Begreifen zu rasch sein.«[36]

Vor allem in seinem Aufsatz »Hegel und das Problem der Metaphysik« (1932) analysiert HORKHEIMER die erkenntnistheoretischen und ideologischen Implikationen der identitätsphilosophischen Kategorie ›Totalität‹ und zieht daraus klare epistemologische Konsequenzen:

»Seit dem Sturz von Hegels universalem System, das aus der Entwicklung der Metaphysik den Schluß zog, Wissen von der Totalität sein zu müssen, hat die Erkenntnis den letzten Rest ihres heiligen Charakters abgelegt und selbst ihren menschlichen nur in einer veränderten Bedeutung

32. H. BRUNKHORST: »Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Personen und Programme«, in: *Soziale Welt*, 1 (1983), S. 22-56. Auch für HABERMAS ist LUKÁCS die Schlüsselfigur zur Interpretation der ›Kritischen Theorie‹ HORKHEIMERS und ADORNOS. Vgl. J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, a.a.O., Bd. 1., S. 455-534.

33. H. BRUNKHORST: »Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie«, in: *ZPhF* 39 (1985) 3, S. 354.

34. Siehe oben S. 119ff.

35. Vgl. dazu A. SCHMIDT: »Frühe Dokumente der Kritischen Theorie«, in: Ders.: *Kritische Theorie — Humanismus — Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969-1979*. Stuttgart 1981, S. 9-26.

36. M. HORKHEIMER: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, in: *Gesammelte Schriften*, [zit. *HGS*]. Hrsg. v. A. Schmidt und G. Schmid Noerr. Frankfurt a. M. 1985ff, Bd. 2, S. 326.

beibehalten.«[37]

Auch hinter der relativistischen Erkenntnistheorie der historistischen Wissenssoziologie K. MANNHEIMs sieht HORKHEIMER einen verkappten Totalitätsbegriff. Sie lehnt die Erkenntnis einer spekulativen Totalität ab. Diese ist jedoch in eine »Intention auf das Ganze« metaphysischer Art umgewandelt. So kennzeichnet die Wissenssoziologie »alle Denkstandorte sub specie aeternitatis, nur daß sie die ewige Wahrheit noch nicht in Besitz genommen zu haben behauptet, sondern sich erst auf dem Wege zu ihrer Eroberung fühlt.«[38] Hier kann man erkennen, daß es HORKHEIMER nicht darum geht, eine spekulative Totalität durch eine offene, auf eine zukünftige Vollendung hin vertagte zu ersetzen, sondern um die Kritik jeglicher Metaphysik.

Diese Kritik, der er die bürgerliche Geschichtsphilosophie, zumal die HEGELsche, unterzieht, gilt dem Hegelmarxismus a la LUKÁCS gleichermaßen. In unveröffentlicht gebliebenen Texten kommt die Ablehnung des LUKÁCSschen Ansatzes im Zusammenhang mit der Kritik des HEGELschen Totalitätsbegriffs in aller Deutlichkeit zum Ausdruck.[39] Die Kritik des Totalitätsbegriffs, die sich wie eine Konstante durch nahezu alle seine Aufsätze in der ersten Hälfte der 30er Jahre hindurchzieht, geht demnach mit seinen Bemühungen einher, den Materialismus von jeder Metaphysik zu reinigen. HORKHEIMER betont unermüdlich die Unabgeschlossenheit der Erkenntnis, die Nicht-Identität von Subjekt und Objekt sowie von Theorie und Praxis, ohne dabei ihren Zusammenhang zu negieren. Er wehrt sich stets gegen die Identifikation von Realität und Vernunft, die vom Identitäts- und Totalitätsdenken jeglicher Art unterstellt wird und die letztendlich das Leiden in der Gesellschaft verklärt.

Die Kritik des metaphysischen Materialismus, der Identität Subjekt-Objekt und der hegelmarxistischen Geschichtsphilosophie bildet aber nur eine Front im Theoriebildungsprozeß der frühen ›Kritischen Theorie‹ HORKHEIMERS. Die Kritik der Spezialisierung im bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb und seine Reduktion auf Registrierung von Tatsachen bildet die andere Front.[40] Diesbezüglich denunziert er das Versagen der wissenschaftlichen Forschung »vor dem Problem des gesellschaftlichen Gesamtprozesses«.[41] Diese Doppelfront[42] definiert das Spannungsfeld des unter der Kurzformel *interdisziplinärer Materialismus* bekannten Programms der Sozialforschung[43], dessen erste Formulierung HORKHEIMERS Antrittsvorlesung als Direktor des Instituts ist.[44] Einige Autoren wollen in diesem Programm, zumal in der späteren Formulierung in »Traditionelle und kritische Theorie« (1937), eben wegen des Bestehens auf einer philosophischen ›Theorie‹ des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, eine Umwandlung des Totalitätsbegriffs LUKÁCS' sehen und interpretieren es als Ausarbeitung dieses Begriffes.[45] Dagegen betonen andere Interpreten die Bedeutung des Empirio-Kritizismus und der KANTschen Philosophie sowie des philosophischen Pessimismus SCHOPENHAUERS im Denken des jungen HORKHEIMER und setzen die allmähliche Wende zur Geschichtsphilosophie und eine gewisse ›Rehegelianisierung‹ erst ab Mitte der 30er Jahre fest.[46]

Schon in seinen Dissertations- und Habilitationsschriften setzt sich HORKHEIMER mit dem Problem der Totalität im Zusammenhang mit der *Antinomie der teleologischen Urteilskraft* (KANT) auseinander.[47] Charakteristisch dabei ist, daß er zur Auflösung der Antinomie weder auf die spekulative Philosophie noch auf geisteswissenschaftliche Ansätze rekurriert, sondern sich an der wissenschaftlichen Entwicklung orientiert: an der Gestalttheorie.[48] Um die Spekulationsgefahr abzuwehren, hebt er die Unabgeschlossenheit und Unvollständigkeit der Erkenntnis hervor[49] und weist jede Nähe zu HEGELS Vernunftbegriff entschieden zurück.[50] So kommt er zu einer methodologischen, nicht-metaphysischen Kategorie bestimmter Totalitäten, die als wissenschaftlich veränderbare *Strukturen* des inneren Zusammenhangs von Realitätselementen innerhalb verschiedener Wissensbe-

37. M. HORKHEIMER: *HGS* 2, S. 303.

38. Ders.: »Ein neuer Ideologiebegriff?« (1930), in: A.a.O., S. 284.

39. In einem Fragment, das eine Fortsetzung des Aufsatzes »Hegel und das Probem der Metaphysik« darstellt, schreibt HORKHEIMER: »Dieser Sachverhalt wird durch den neuesten Versuch, die Hegelsche Geschichtsphilosophie wieder zeitgemäß zu machen, durchaus bestätigt. Auch Lukács versichert, daß ›die konkrete Wahrheit der Gegenwart‹ nur sehen könne, wer ›die Zukunft zu schaffen fähig ist‹, auch er knüpft die Erkenntnis der ›Totalität‹ an ein ›Subjekt-Objekt‹, freilich im Unterschied zum absoluten Geist an das ›praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats‹, auch er hält also an der Identität als Voraussetzung für die Möglichkeit der ›Wahrheit‹ fest und macht eine solche überindividuelle Einheit zum Träger des Wissens und Geschehens zugleich.« M. HORKHEIMER: »[Subjektivismus und Positivismus als Erben der Hegelschen Metaphysik. Vorbemerkungen zu einer empirischen Erkenntnislehre (Fragment)]«, in: *HGS* 11, S. 223. M. KORTHALS referiert über einen anderen nicht-veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel »Thesen über den Begriff Totalität« aus 1925-1932 (Archiv XI, 60), wo HORKHEIMER, gegen LUKÁCS gewendet, sagt: »Materialistisches Denken, daß die Totalitätskategorie integral enthält, widerspricht sich selbst.« In: M. KORTHALS: »Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (1985) 4, S. 319. Auch in den Aufzeichnungen, die zum ursprünglichen Typoskript der *Dämmerung* gehörten, findet man zahlreiche kritische Anspielungen auf den Hegelmarxismus der 20er Jahre, die die Distanz HORKHEIMERS zu ihm dokumentieren. Vgl. »[Notizen zur *Dämmerung*]«, in: *HGS* 11, S. 263ff. Vgl. dazu F. CERUTTI: »Georg Lukács und die Kritische Theorie«, in: *Georg Lukács — Ersehnte Totalität*. Hg. v. G. FLEGO u. W. SCHMID-KOWARZIK. Bochum 1986, S. 113-119.

40. Siehe M. HORKHEIMER: »Bemerkungen über Wissenschaft und Krise« (1932), in: *HGS* 3, S. 40-47; »Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften« (1933), in: A.a.O., S. 150-157.

41. »Bemerkungen...«, a.a.O., S. 42.

42. A. SCHMIDT spricht von einer »doppelte[n] Frontstellung gegen Metaphysik und Positivismus«. Ders.: *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Horkheimers*. Frankfurt a.M./u.a. 1979, S. 66.

43. Zunächst von H. DUBIEL: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M. 1978, S. 148ff umrissen. Vgl. ferner W. BONß u. N. SCHINDLER: »Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus«, in: *Sozialforschung als Kritik*. Hg. v. W. BONß u. A. HONNETH. Frankfurt a. M. 1982, S. 31-67.

44. Als ›Sitz im Leben‹-Erklärung zu diesem Programm gilt der in *Dämmerung* veröffentlichte Aphorismus »Die Ohnmacht der Arbeiterklasse« (1926) (*HGS* 2, S. 373ff). Die Krisis der Praxis — Zerfall der Einheit des Proletariats (KPD/SPD) — und das Theoriedefizit — Kluft zwischen dogmatischer Theorie des negativen Ganzen mit emanzipatorischem Interesse und empirischer Analysen der Einzelwissenschaften ohne verändernde Intention — führt HORKHEIMER derart zusammen, daß man hier den historischen Hintergrund seines Programms der Sozialforschung deutlich erkennen kann.

45. Vgl. S. BUCK-MORSS: *The Origin of Negative Dialectics*, a.a.O., S. 21. H. DUBIEL: A.a.O., S. 165ff; A. ARATO u. P. BREINES: *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York 1979, S. 218; G.-W. KÜSTERS: *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers: Historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte*. Frankfurt a.M./New York 1980, S. 29ff. u.a.

46. Vgl. L. GENINAZZI: *Horkheimer & C. Gli intelettuali disorganici. Le origini della scuola di Francoforte*. Milano 1977, 169ff; M. KORTHALS: »Die Kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer«, in: A.a.O. G. BRANDT: »Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie«, in: Ders.: *Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung. Transformationen des modernen Kapitalismus. Aufsätze 1971-1987*. Frankfurt a. M. 1991, 281-302.

47. Nach KANT kann das Ganze des Universums nicht theoretisch abgeleitet werden, ohne sich in den Antinomien der Vernunft zu verwickeln. Die Kategorie ›Totalität‹ hat bloß einen regulativen und keinen empirischen Charakter. Die praktische Vernunft verlangt jedoch eine Antwort auf die Frage nach der absoluten Totalität der Bedingung unseres Handelns: sie sucht das Unbedingte, die unbedingte Totalität ihres Gegenstandes als des absoluten Guten. Das Reich der Natur und das Reich der Freiheit bleiben zunächst unvermittelt. Erst in teleologischer Urteilskraft versucht KANT eine zaghafte Vermittlung zwischen reiner und praktischer Vernunft.

48. Siehe M. HORKHEIMER: *HGS* 2, S. 69.

49. Siehe Ders.: »Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie« (1925), in: A.a.O., S. 109, Anm. 8.

50. Siehe a.a.O., S. 146.

reiche aufgestellt werden, die aber keinen spekulativen Wert besitzen. Auch wissenschaftliche Erkenntnis und ethischer Impuls bleiben in dieser Frühphase irreduktibel. Die Konfrontation mit einem nicht theoretisch verklärten Leid soll die aktive Solidarität stiften, für die es keine geschichtsphilosophisch abgesicherten Erfolgsgarantien gibt.

Auf diesem Hintergrund ist das Programm der Sozialforschung als »dialektische Durchdringung und Entwicklung von philosophischer Theorie und einzelwissenschaftlicher Praxis« zu interpretieren.[51] Daß dieses Programm die Erkenntnis des gesamtgesellschaftlichen Verlaufs erstrebt, darf deshalb nicht voreilig als *Totalitätsanspruch* verstanden werden. Da HORKHEIMER an die Existenz eines Subjekts, das unmittelbar davor stünde, die Theorie-Praxis-Einheit herzustellen und die Realität *zur* Vernunft zu bringen, nicht mehr glaubt, ist das Verhältnis zwischen philosophischer Theorie und empirischer Sozialforschung nicht unter dem HEGELschen Aufhebungsbegriff, sondern als unabgeschlossene dialektische Durchdringung zu verstehen.[52] Die Bedeutung des MARXschen Materialismus innerhalb des Sozialforschungsprogramms ist nicht so sehr darin zu sehen, daß er eine theoretische Totalitätserkenntnis besitzt, sondern vielmehr in seiner Weigerung, das gesellschaftlich erzeugte Leid in irgendeiner Weise zu verklären:

»Es gehört zum Marxschen Materialismus, gerade den unbefriedigenden Zustand der Dinge in der irdischen Wirklichkeit als das wahre Sein auszusprechen und nicht zuzulassen, daß irgendwelche Gedanken der Menschen als Sein im höheren Sinn hypostasiert werden. Er ist der geschworene Feind jedes Versuchs, die Wirklichkeit aus einem Ideenhimmel oder überhaupt aus einer rein geistigen Ordnung zu verstehen. Ein solcher Trost über die Welt ist uns nach Marx versagt.«[53]

In der materialistischen Theorie der Gesellschaft kommt es auf die Erkenntnis der überindividuellen dynamischen »Strukturen und Tendenzen« und nicht auf eine »abschließende Sicht der Totalität« an.[54] Da das gegenwärtige Elend an die gesellschaftliche Struktur geknüpft ist, kann man auf ihre theoretische Erkenntnis nicht verzichten und sich mit der Tatsachenbeschreibung begnügen. Jene ist jedoch keine rein theoretische Angelegenheit: sowohl das empirische Material als auch das erkennende Subjekt sind durch die geschichtliche Praxis vermittelt. Die erkenntnisleitenden Kriterien der kritischen Theorie definieren sich aus der geschichtlichen Situation und der in ihr verankerten emanzipatorischen Praxis.[55] Es geht um die Offenlegung der existierenden Widersprüche und der Möglichkeit ihrer praktischen Überwindung. Deshalb kann sie ohne die Subjekte emanzipatorischer Praxis nicht auskommen. Sie bringen ihr Interesse an vernünftigen Zuständen in den Erkenntnisprozeß ein. Dieser entzündet sich jedoch vor allem am negativen Zustand der Gesellschaft: am Ausschluß einer immer größeren Anzahl von Menschen »von dem auf Grund des allgemeinen Reichtums an wirtschaftlichen Kräften möglichen Glück«.[56]

51. Ders.: »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung« (1931), in: *HGS* 3, S. 20.

52. Auch in diesem Sinne vgl. M. LUTZ-BACHMANN: »Materialismus und Materialismuskritik bei Horkheimer und Adorno«, in: *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis.* (FS A. SCHMIDT), hg. v. M. LUTZ-BACHMANN u. G. SCHMID NOERR. München 1991, S. 143-159; ST. BREUER: *Aspekte totaler Vergesellschaftung.* Freiburg i.B. 1985, S. 16.

53. M. HORKHEIMER: »Ein neuer Ideologiebegriff?«: in: A.a.O., S. 282-283. In »Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie« (1934) knüpft er auch an MARX' theoretische Konstruktion von Forschung und dialektischer Darstellung (*MEW* 13, S. 615ff) an, um die Integration von Empirie und Philosophie in seinem Programm der Sozialforschung zu bestimmen (*HGS* 3, 186f). Die Absage an die Kategorie der Totalität bleibt auch hier unverändert: »Erkenntnis der Totalität ist ein sich selbst widersprechender Begriff.« A.a.O. S. 196. Zur Beschreibung des Programms der Sozialforschung im Anschluß an MARX' Kategorie der dialektischen Darstellung und der damit verbundenen wissenschaftstheoretischen und -organisatorischen Probleme vgl. H. DUBIEL: A.a.O., S. 135ff; W. BONß u. N. SCHINDLER: A.a.O. S. 56ff.

54. M. HORKHEIMER: »Geschichte und Psychologie« (1932), in: *HGS* 3, S. 53, 58. Zur Kategorie der dynamischen Struktur vgl. A. SCHMIDT: *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie.* München 1976, S. 47ff.

55. Hier ist HORKHEIMER weit davon entfernt, einer letztendlich innerhalb der Theorie behaupteten Einheit von Theorie und Praxis zuzustimmen: »Sosehr jedoch Theorie und Praxis in der Geschichte verknüpft sind, so wenig waltet zwischen ihnen eine prästabilierte Harmonie« (»Zum Problem der Wahrheit« (1935), in: *HGS* 3, S. 303).

Ab 1936 setzt eine in den Formulierungen deutlich spürbare Annäherung HORKHEIMERS an den Hegelmarxismus ein. In »Traditionelle und kritische Theorie« behandelt er dieselben Probleme wie LUKÁCS in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, und obwohl er es mit bescheideneren Ansprüchen und entschieden kritischeren Vorbehalten tut, geht es im Grunde um dasselbe: um eine geschichtsphilosophische Selbstvergewisserung der Theorie innerhalb des historischen Prozesses und in bezug auf die objektiven emanzipatorischen Interessen. Die Vertiefung der Methodologieproblematik des ursprünglichen Programms der Sozialforschung verliert an Bedeutung.[57] Der geschichtliche Gesamtprozeß, getrieben durch seine Widersprüche, führt, wenn nicht mit historischer Notwendigkeit doch mit einer der menschlichen Arbeit immanenten Dynamik, auf die Möglichkeit einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft hin.[58] Jener Prozeß bringt die kritische Theorie und Praxis sowie ihre Subjekte hervor, die ihn in einen menschlichen Zustand führen.

»Die Konstruktion des Geschichtsverlaufs als des notwendigen Produkts eines ökonomischen Mechanismus enthält zugleich den selbst aus ihm hervorgehenden Protest gegen diese Ordnung und die Idee der Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts«.[59]

Nicht daß HORKHEIMER zur Spekulation übergeht. Einerseits betont er weiterhin die Nicht-Identität von kritischer Theorie und Bewußtsein des Proletariats und spricht von »Wechselwirkung« und »Spannung« zwischen beiden. Andererseits hält er an der Notwendigkeit des Zusammenhangs der Theorie mit der emanzipatorischen Praxis fest, soll das widersprüchliche Ganze als solches erkannt und seine Negativität wie seine Umwälzungsmöglichkeit dargelegt werden können. Diese Darlegung wird jedoch angesichts universell werdender Verblendung letztendlich einer *Theorie* des gesellschaftlichen Ganzen anvertraut.

Die Tragik dieses Begründungsversuchs und der Trotz angesichts des tatsächlichen Verlaufs der Geschichte hallen in dem Text nach, den HORKHEIMER als Nachtrag zu »Traditionelle und kritische Theorie« nach einer internen Diskussion des Instituts veröffentlicht und der mangels besserer Argumente sich mit einer anthropologischen Begründungsfigur abfindet:

»Solange das Denken nicht endgültig gesiegt hat, kann es sich nie im Schatten einer Macht geborgen fühlen. Es erfordert Unabhängigkeit. Aber wenn seine Begriffe, die gesellschaftlichen Bewegungen entstammen, heute eitel klingen, weil nicht viel mehr hinter ihm steht als seine Verfolger, so wird sich die Wahrheit doch herausstellen; denn das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft, das heute freilich nur in der Phantasie aufgehoben scheint, ist in jedem Menschen wirklich angelegt.«[60]

56. M. HORKHEIMER: »Materialismus und Metaphysik« (1933), in: A.a.O., S. 105. Die Idee eines guten Lebens als normatives Fundament der Theorie bleibt immer notwendigerweise negativ bestimmt. HORKHEIMER versteht sie als Kritik des gegenwärtigen beschädigten Lebens. Vgl. dazu P. MORITZ: *Kritik des Paradigmenwechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas.* Lüneburg 1992, S. 70ff.

57. Zum geschichtsphilosophischen Charakter von HORKHEIMERS Interpretation des Konstitutionszusammenhangs kritischer Theorie in seinem Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« vgl. A. HONNETH: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt a. M. ²1986, S. 12-26.

58. Zum Hegelianischen Charakter des Arbeitsbegriffs HORKHEIMERS vgl. ST. BREUER: A.a.O., S. 18.

59. M. HORKHEIMER: »Traditionelle und kritische Theorie« (1937), in: *HGS* 4, S. 203.

60. A.a.O., S. 224. Auf die andere Begründungsfigur, die die Kritische Theorie als »entfaltetes Existenzialurteil« (S. 279) darstellt, komme ich später zurück.

Weit entfernt vom Totalitätsdenken richtet S. KRACAUER, den ADORNO als seinen ersten Lehrer würdigte[61], seinen Blick auf Fragmente und Bruchstücke des Alltags, um bei ihnen zu verweilen. Wie der junge LUKÁCS sieht auch er, daß die Welt als kohärente Totalität zerfallen ist.

»In einer „sinnerfüllten Epoche" sind alle Dinge auf den göttlichen Sinn bezogen. [...] Wenn der Sinn verlorengeht (im Abendland seit dem Erlöschen des Katholizismus), wenn der bestimmt geformte Glaube mehr und mehr als beengendes Dogma, als lästige Fessel der Vernunft empfunden wird, bricht der durch den Sinn zusammengehaltene Kosmos auseinander und die Welt spaltet sich in die Mannigfaltigkeit des Seienden und das der Mannigfaltigkeit gegenübertretende Subjekt.«[62]

KRACAUER bevorzugt jedoch das mikrologische Verfahren SIMMELS[63] gegenüber der totalitätssuchenden Methode LUKÁCS' in der Absicht, sich mit der mannigfaltigen Realität vollzusaugen, und lehnt alle abstrakte Begrifflichkeit entschieden ab, mit der man der sinnlos gewordenen Welt einen ihr fremden Sinn überstülpt. In einem Brief an BLOCH vom 27.8.1926 haben die Fronten schon deutlich Konturen gewonnen. Er greift in aller Schärfe den Totalitätsbegriff LUKÁCS' als Überbleibsel eines »leer- und abgelaufenen Idealismus« an und glaubt diesbezüglich in Übereinstimmung mit BLOCH und BENJAMIN zu sein: »Das Gedenken der Totalität [soll, Verf.] nicht über die Fallen des äußeren Lebens hinwegtäuschen. Der Ansatz beim Materiellen und Äußerlichen scheint mir aus einer echten Revolutionstheorie nicht zu exstirpieren.«[64] Die Oberflächenphänomene der Gesellschaft gewinnen an Bedeutung für die Durchdringung des sozialen Gespinstes.[65] Diese Phänomene —

61. Siehe TH.W. ADORNO: »Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer«, in: *GS* 11, S. 388-408.

62. S. KRACAUER: *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntniskritische Untersuchung* (1922), in: *Schriften* 1, Frankfurt a.M. 1978, S. 13. KRACAUER bezieht sich hier explizit auf LUKÁCS' *Theorie des Romans*.

63. Vgl. S. KRACUAER: »Georg Simmel« (1920), in: *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt a. M. 1963, S. 227f. u. 238f.

64. S. KRACAUER an E. BLOCH, 27.5.1926, Siegfried-Kracauer-Nachlaß, zit. nach D. FRISBY: *Fragmente der Moderne*, a.a.O., S. 132. In seiner Rezension des Trauerspiel-Buches hebt KRACAUER gerade diesen methodischen Ansatz bei BENJAMIN hervor: »Der Unterschied zwischen dem üblichen abstrakten Denken und dem Benjamins wäre also der: laugt jenes die konkrete Fülle der Gegenstände aus, so wühlt sich dieses ins Stoffdickicht ein, um die Dialektik der Wesenheiten zu entfalten.« S. KRACAUER: »Zu den Schriften Walter Benjamins«, in: *Das Ornament der Masse*, a.a.O., S. 249-255, Zit. S. 250f. Die Kontroverse zwischen BLOCH und LUKÁCS um den Totalitätsbegriff, eine Kontroverse, die eine der wichtigsten Unterschiede beider Philosophen ausmacht, erreicht ihr schärfstes Profil in der ›Expressionismusdebatte‹: »Lukács« — bemängelt BLOCH — »setzt überall eine geschlossen zusammenhängende Wirklichkeit voraus, dazu eine, in der zwar der subjektive Faktor des Idealismus keinen Platz hat, dafür aber die ununterbrochene „Totalität", die in idealistischen Systemen, und so auch in denen der klassischen deutschen Philosophie, am besten gediehen ist. Ob das Realität ist, steht zur Frage; wenn sie es ist, dann sind allerdings die expressionistischen Zerbrechungs- und Interpolationsversuche, ebenso die neueren Intermittierungs- und Montageversuche, leeres Spiel. Aber vielleicht ist Lukács' Realität, die des unendlich vermittelten Totalitätszusammenhangs, gar nicht so — objektiv; vielleicht enthält Lukács' Realitätsbegriff selber noch klassisch-systemhafte Züge; vielleicht ist die echte Wirklichkeit auch — Unterbrechung. Weil Lukács einen objektivistisch-geschlossenen Realitätsbegriff hat, darum wendet er sich, bei Gelegenheit des Expressionismus, gegen jeden künstlerischen Versuch, ein Weltbild zu zerfällen (auch wenn das Weltbild das des Kapitalismus ist).« E. BLOCH: *Erbschaft dieser Zeit*, *GA* Bd. 4, S. 270. Dieser Text zeigt eindeutig, daß BLOCH ungleich näher zu den Positionen KRACAUERS, BENJAMINS und ADORNOS als zu der LUKÁCS' steht. Es wird jedoch hier nicht näher auf die Totalitätsproblematik bei E. BLOCH eingegangen. Vgl. dazu H.-E. SCHILLER: »Zur Kontroverse um den Totalitätsbegriff zwischen Ernst Bloch und Georg Lukács«, in: Ders.: *Bloch-Konstellationen: Utopie der Philosophie*. Lüneburg 1992, S. 152-173.

65. »Der Ort, den eine Epoche im Geschichtsprozeß einnimmt, ist aus der Analyse ihrer unscheinbaren Oberflächenäußerungen schlagender zu bestimmen als aus den Urteilen der Epoche über sich selbst. [...] Jene gewähren ihrer Unbewußtheit wegen einen unmittelbaren Zugang zu dem Grundgehalt des Bestehenden.« S. KRACAUER: *Das Ornament der Masse*, a.a.O., S. 50.

Straßenraum, Fotographie, Film, Sport usw. — stellen sich als Hieroglyphen dar, die auf ihre Enträtselung warten. Dafür muß der alltägliche Blick destruiert und müssen neue Formen der Wahrnehmung geschaffen werden. »Wo immer die Hieroglyphe [...] entziffert ist, dort bietet sich der Grund der sozialen Wirklichkeit dar.«[66] Diese Art von »materialer Dialektik« kommuniziert aufs tiefste mit den Intentionen BENJAMINS.

Schon in seinem Essay über GOETHES »Wahlverwandtschaften« sucht BENJAMIN an der Zerschlagung der falschen Totalität die Dialektik von Schein und Wahrheitsgehalt in der Kunst zu thematisieren. Das Ausdruckslose als heteronomes Moment muß in den Schein des harmonischen Ganzen eines Kunstwerks einbrechen, damit sein Wahrheitsgehalt hervortritt und es nicht bloßer Schein bleibt.

»Das Ausdruckslose ist die kritische Gewalt, welche Schein vom Wesen in der Kunst zwar nicht zu trennen vermag, aber ihnen verwehrt, sich zu mischen. [...] Dieses [Ausdruckslose, Verf.] nämlich zerschlägt was in allem schönen Schein als die Erbschaft des Chaos noch überdauert: die falsche, irrende Totalität — die absolute. Dieses erst vollendet das Werk, welches es zum Stückwerk zerschlägt, zum Fragmente der wahren Welt«.[67]

BENJAMIN weist die ideologische Überstülpung der zerrissenen Realität durch den ästhetischen Schein zurück, der eine real inexistente Harmonie vortäuschen würde. Das Einbrechen des Ausdruckslosen läßt das Kunstwerk zum Fragment versteinern, dessen Dismembration die Unversöhntheit der Welt erkennbar macht. Der verklärende Schein muß im Kunstwerk zerstört werden, damit die Wahrheit sich manifestiert. Das Wesen der Kunst selbst sieht BENJAMIN gerade in dieser Zerschlagung des Scheins der lebendigen Schönheit. Das wird in GOETHES Roman durch den Tod der Ottilie, die diese lebendige Schönheit darstellt, verwirklicht.[68] Der Schein der Versöhnung hat sein Recht nur durch seine Zerstörung hindurch: als Hoffnung angesichts des hoffnungslosen Zustands der Zerrissenheit. »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.«[69]

Diese schon allegorische Deutung von GOETHES Roman gelingt zum kompletten Durchbruch im *Trauerspiel*-Buch, wo er die Allegorie als Vernichtung des falschen Scheins der Totalität darstellt und dem Symbol gegenüberstellt, das als »Bild der organischen Totalität« den Sinnzusammenhang und die unmittelbare Nähe ausdrücken will.[70] Das allegorische Bild ist in BENJAMINS Augen keine Versinnbildlichung eines Abstraktums, sondern Bruchstück und Trümmer. In der allegorischen Physiognomie erscheint die Geschichte als Prozeß unaufhaltsamen Verfalls:

»Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die facies hippocratica der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Beobachter vor Augen. Die Geschichte in allem was sie

66. Ders.: »Über Arbeitsnachweise. Konstruktion eines Raumes« (1930), in: *Text + Kritik*, 68 (Okt. 1980), S. 12-17, Zit. S. 12.

67. W. BENJAMIN: *Goethes Wahlverwandtschaften*, in: *BGS* I, S. 181. Die Bedeutung des Begriffs des »Ausdruckslosen«, den er »eine Kategorie der Sprache und Kunst« nennt (ebd.), wird man in der Sprachtheorie BENJAMINS suchen müssen: nur indem die Sprache sich in ihrer diesseitigen Aussagefunktion negiert, kann ihr gelingen, das Unsagbare auszudrücken. Vgl. dazu B. WITTE: *Walter Benjamin — Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*. Stuttgart 1976, S. 71. Nur eine Sprache, die sich von der Intention des deutenden Subjekts befreit, kann die Realität *zum Ausdruck bringen*.

68. Vgl. dazu W. MENNINGHAUS: »Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Metamorphosen der Bilderlosigkeit«, in: *Für Walter Benjamin: Dokumente, Essays und ein Entwurf*. Hrsg. v. I. u. K. SCHEURMANN. Frankfurt a.M. 1992, S. 170-182. Nicht nur die Zerstörung des Scheins der lebendigen Schönheit ist die Bedeutung von Tod und Leiche: »sie vereinzeln und dementieren in der Konsequenz dieser Vereinzelung jede ästhetische Totalitätsfigur als ideologisch.« A.a.O., S. 172.

69. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 201.

70. Ders.: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *BGS* I, S. 351-352

Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz — nein in einem Totenkopfe aus. [...] Das ist der Kern der allegorischen Betrachtung, der barocken, weltlichen Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls.«[71]

Für BENJAMIN sind Allegorien im Reich der Gedanken, was Ruinen im Reich der Dinge sind. »Was da in Trümmern abgeschlagen liegt, das hochbedeutende Fragment, das Bruchstück: es ist die edelste Materie der barocken Schöpfung.«[72] Die Allegorie versagt sich so der Darstellung des organischen Schönen. Sie häuft die leblosen Fragmente als Trümmer eines zerfallenen Sinnzusammenhangs an und ordnet sie in emblematischen Konstellationen, in denen der melancholischen Betrachtung die Erlösungsbedürftigkeit der Welt jäh erscheint. Nur ex negativo durch Zerstörung des Scheins einer organischen Totalität offenbart sich die Gestalt des Schönen: »Wenn andere herrlich wie am ersten Tag erstrahlen, hält diese Form das Bild des Schönen an dem letzten fest.«[73] Die Trostlosigkeit und Melancholie des Barocks sind Ausdruck der Empfindung, daß die Antagonismen praktisch nicht überwunden und theoretisch nicht versöhnt werden können. Im Abgrund der Fragilität und Vergänglichkeit der menschlichen Existenz entspringt kein Funke der Hoffnung auf Erlösung. Erst die totale Verzweiflung über die Abwesenheit einer auf Rettung hin angelegten Perspektive öffnet der *ponderación misteriosa*, dem Eingreifen Gottes, den Weg.[74]

Ist das Barock-Buch zweifellos hochrelevant für die thematische Erschließung des Totalitätsbegriffs, so ist die in ihrer Begrifflichkeit der Interpretation schwer zugängliche »Erkenntniskritische Vorrede« methodologisch nicht weniger aufschlußreich.[75] Sie stellt eine Absage an das induktive Verfahren von Erkenntnis dar, das auf Epochen- und Gattungsbezeichnungen als Allgemeinbegriffe abzielt, unter denen dann die Werke und Autoren subsumiert werden. Die empirische Lückenlosigkeit, die erst dieser Methode Geltung verschaffen würde, ist in der Tat unerreichbar. BENJAMIN schlägt einen anderen Weg ein: »Nur dort, wo das System in seinem Grundriß von der Verfassung der Ideenwelt selbst inspiriert ist, hat es Geltung.«[76] Gegen die in der damaligen Germanistik herrschende Vorstellung des barocken Trauerspiels als Verfallsform der antiken Tragödie sucht er durch seine *Idee*-Konzeption die Originalität jener Kunstform neu zu gewinnen und die herrschenden Erkenntnismodelle einer radikalen Kritik zu unterziehen. Im Gegensatz zu den Begriffen, die die Phänomene in ihre Elemente zerlegen, um sie dann in ihrer Singularität zu subsumieren, haben die Ideen BENJAMIN zufolge keine klassifizierende Funktion, sondern eine rettende: sie sind keine Darstellung der allen Phänomenen gemeinsamen, als

71. A.a.O., S. 343.
72. A.a.O., S. 354.
73. A.a.O., S. 409. Vgl. dazu E. OSTERMANN: *Das Fragment. Geschichte einer ästhetischen Idee*, München 1991, S. 151.
74. Die Problematisierung des mittelalterlichen Heils-Optimismus unter gleichzeitigem Beibehalten der heilsgeschichtlichen Frage charakterisiert nach BENJAMIN die Antinomik der barocken Allegorie. »Wo das Mittelalter die Hinfälligkeit des Weltgeschehens und die Vergänglichkeit der Kreatur als Stationen des Heilswegs zur Schau stellt, vergräbt das deutsche Trauerspiel sich ganz in die Trostlosigkeit der irdischen Verfassung. Kennt es eine Erlösung, so liegt sie mehr in der Tiefe dieser Verhängnisse selbst als im Vollzuge eines göttlichen Heilsplans« (W. BENJAMIN: A.a.O., S. 260).
75. Vgl. W. MENNINGHAUS: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt 1980, S. 79ff. Ich lasse hier das idealistische Moment der Vorrede beiseite, von dem BENJAMIN sich später distanziert hat, und versuche die in ihr vorhandenen dialektischen Impulse herauszuarbeiten, die in seiner späteren Entwicklung fortgewirkt haben. Er selbst bezeichnet sein Buch als »bereits dialektisch«, wenn auch »gewiß nicht materialistisch« (W. BENJAMIN: *Briefe* 2 Bde. Frankfurt a. M. 1978, S. 523.
76. Ders.: *BGS* I, S. 213.

Durchschnitt verstandenen Allgemeinheit, die das Heterogene in die Uniformität des Gleichen — der Intention des Erkennenden folgend — unterbringt, sondern suchen das Singulare zu ›retten‹.

Der Wahrheitsbegriff, den BENJAMIN hier vertritt, setzt sich vom *adaequatio rei et intellectus*-Prinzip des naiven Realismus deutlich ab: »Nicht als ein Meinen, welches durch die Empirie seine Bestimmung fände, sondern als die das Wesen dieser Empirie erst prägende Gewalt besteht die Wahrheit.«[77] Diese ist also kein »Gegenstand der Erkenntnis«, sondern »ein aus Ideen gebildetes intentionsloses Sein«.[78] Eine ›Erkenntnis‹ der Wahrheit in diesem Sinne ist nicht möglich. Sie würde eine Antizipation ihrer Einheit und die von Subjekt und Objekt voraussetzen, die die Existenz der Intention Lügen straft. BENJAMIN orientiert sich am adamitischen Namengeben, das ihm als Ausdruck einer durch den ›Sprachsündenfall‹ noch nicht gebrochenen Unmittelbarkeit zwischen Menschen und Dingen erscheint: »Das adamitische Namengeben ist so weit entfernt Spiel und Willkür zu sein, daß vielmehr gerade in ihm der paradiesische Stand sich als solcher bestätigt, der mit der mitteilenden Bedeutung der Worte noch nicht zu ringen hatte.«[79]

Der intentionale Gebrauch der Worte, sei es im Dienst einer mitteilenden oder einer erkennenden Funktion, bedeutet eine Zurichtung der Dinge, der die Wahrheit sich nicht erschließen kann: »Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, daß er im Bewußtsein — [...] — innegehabt werden muß. Ihm bleibt der Besitzcharakter.«[80] Die Darstellungsmethode, die BENJAMIN sucht, setzt den Bruch der Intention voraus, verlangt jedoch einen »Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention«, denn der Wahrheitsgehalt läßt sich »nur bei genauester Versenkung in die Einzelheiten eines Sachgehalts« fassen.[81] Die Idee darf deshalb nicht als Instrument zur ›Erkenntnis‹ der Wahrheit — etwa durch ihre Anschauung[82] — verstanden werden, sondern als »objektive Interpretation der Phänomene«, die nur durch Konfiguration ihrer extremen Elemente jener Wahrheit zur Selbstdarstellung verhelfen kann. In den Ideen treten die Elemente der Phänomene in konstellative Beziehung zueinander: das Einmalig-Extreme bildet in ihnen einen sprachlichen Zusammenhang. Er stellt aber keinen gemeinsamen Nenner, keinen Durchschnitt, keine Allgemeinheit oberhalb oder unterhalb seiner Momente dar, sondern durchschreitet alle Extreme der Konkretheit. So nur kann das Empirische — in seinen extremen Elementen und d.h. in seiner Einzigartigkeit — erkannt werden.[83]

Die Elemente dieser Konstellationen sind geschichtlicher Art: einzig die philosophische Geschichte als »die Wissenschaft vom Ursprung« kann sie in ihren Gegensätzen und Exzessen heraustreten lassen.[84] Die Wesenszusammenhänge erschließen sich jedoch nicht einer Geschichtsphilosophie, die sich — wie die HEGELsche — sie in Besitz zu haben dünkt trotz der Fakten, wenn nicht gegen sie. Im Gegenteil setzt sich die Idee unter der

77. A.a.O., S. 216. Der Wahrheitsbegriff BENJAMINS ist auch in der *Erkenntniskritischen Vorrede* durch einen antihermeneutischen Impuls beseelt, der »Wahrheit vor dem Verstehen hütet.« J. HÖRISCH: »Objektive Interpretation des schönen Scheins«, in: *Walter Benjamin: profane Erleuchtung und rettende Kritik*. Hrsg. v. N. BOLZ u. R. FABER, Würzburg ²1985, S. 54.
78. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 216.
79. A.a.O., S. 217.
80. A.a.O., S. 209.
81. A.a.O., S. 208.
82. Zur Ablehnung der platonischen Schau, die wohl auch der Wesensschau der Phänomenologie gelten dürfte, vgl. a.a.O., S. 217.
83. Vgl. TH.W. ADORNO: »Charakteristik Walter Benjamins«, in: *GS* 10, S. 239, 251.
84. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 227.

Gestalt des Ursprungs mit der geschichtlichen Welt in ihrer Vielheit auseinander, »bis sie in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt.«[85] In der Urfassung der *Vorrede* heißt es:

»[...] — für die philosophisch geleitete Begriffsbildung liegen die Richtlinien im Ursprung und genauer gesagt in jener ihm innewohnenden Antinomie nach der in allen wesenhaften Erscheinungen das Moment der Einmaligkeit und der Wiederholung einander bedingen. Durch Verschränkung seiner Momente wird alles Ursprüngliche geheimnisvoll. [...] Es ist nicht etwa das, was ihnen gemeinsam wäre (ein sauber abgezogener Begriff) sondern was erst in simultaner Vergegenwärtigung gewisser Punkte sich als Darstellung formt.«[86]

Der Kreis aller in der Idee möglichen Extreme muß abgeschritten werden, damit ihre Darstellung gelingt. Die Idee gleicht in diesem Sinne einer *Monade*, da sie sich die Aufgabe stellt, ein Bild der Welt in ihrer unendlichen Vielfalt darzustellen. »Die Vertiefung der historischen Perspektive [...] kennt, sei es ins Vergangene oder ins Zukünftige, prinzipiell keine Grenzen. Sie gibt der Idee das Totale. Deren Bau, wie die Totalität sie im Kontrast zu der ihr unveräußerlichen Isolierung prägt, ist monadologisch.«[87] Die Idee als Monade, d.h. als Inbegriff des individuellen Besonderen und zugleich als eine Totalität gedacht, scheint ein Paradox zu sein. Es ist aber ein gewolltes: der Versuch einer nicht gattungsbegrifflichen Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem. »Die Idee, das Allgemeine, *kommt anders* als im Besonderen, anders als in individueller Ausprägung *nicht vor*. Nur *als* „Monade", als individuierte Einheit vielfältiger Bestimmungen, nur *als* dieses Einzelne, kommt die Idee zur Erscheinung.«[88] Hinzu kommt, daß die Idee als ›verkürzte‹ Darstellung die Diskontinuität mit der realen Welt nicht leugnet: »Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternenbilder zu den Sternen«.[89] Sie zielen nicht auf Identität ab, sondern auf Rettung des Singularen.

Ein anderer wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang ist, daß es bei der die Idee bestimmenden Kategorie des Ursprungs nicht um eine genetische ›Erklärung‹ des Phänomens — Entstehung und Werden — geht. Der Ursprung als das Unvollendete und Unabgeschlossene steht im Faktischen, im Fluß des Werdens selber mitten darin. Das mögliche Nichtseiende ist aus diesem Grund keine schlechte Utopie, sondern objektive Möglichkeit und Aufgabe:

»So könnte denn wohl die reale Welt in dem Sinne Aufgabe sein, daß es gelte, derart tief in alles Wirkliche einzudringen, daß eine objektive Interpretation der Welt sich darin erschlösse.«[90]

Das geschichtlich Unabgeschlossene als Gehalt des in der Idee des Ursprungs Ergriffenen wird zum Zeichen der Rettung.

BENJAMIN ging es im Barock-Buch nicht einzig um die archäologische Erforschung einer vergangenen Kunstform, sondern um eine geschichtliche Erfahrung, die das Barock mit der Gegenwart teilt: der Verfall der Weltordnung und die daraus resultierende Sinnentleerung.[91] Die expliziten Hinweise auf den Zusammenhang von Barock und Expressionismus in der »Erkenntniskritischen Vorrede«[92] sowie die Zeugenaussagen zum Entstehungsprozeß des Buches[93] finden ihre Bestätigung in seinen späteren Arbeiten über die Urgeschichte des 19. Jahrhunderts.[94] Vor allem in den späten *Zentralpark*-Fragmenten wird BAUDELAIRE als Allegoriker dargestellt und die Übereinstimmung zwischen barockem und modernem Weltbild herausgearbeitet:

»Das Herausreißen der Dinge aus den ihnen geläufigen Zusammenhängen — das bei den Waren im Stadium ihrer Ausstellung normal ist — ist ein für Baudelaire sehr kennzeichnendes Verfahren. Es hängt mit der Zerstörung der organischen Zusammenhänge in der allegorischen Intention zusammen.«[95]

Seit 1927 war BENJAMIN darum bemüht, »die Erbschaft des Surrealismus« anzutreten.[96] Was ihn fasziniert, ist die Form, in der die Surrealisten Bruchstücke aus der Dingwelt, Gegenstände, »die anfangen auszusterben«[97], herausnehmen und als Ruinen der Moderne schockhaft präsentieren. Die Entschlüsselung der Moderne geschieht nicht durch Einsicht in die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses, sondern durch Anwendung des mikrologischen Blicks auf Bruchstücke der Dingwelt. Diese mikroskopische Betrachtung der Sachen gehört auch zu BENJAMINS Verfahren. Die ungewöhnliche Nähe zu ihnen läßt das Bewegte erstarren und eine unerwartete Perspektive von sich preisgeben. »Balzac hat als erster« — steht in seinem *Exposé* zum *Passagen*buch — »von den Ruinen der Bourgeoisie gesprochen. Aber der Surrealismus hat den Blick auf sie freigegeben. Mit der Erschütterung der Warenwirtschaft beginnen wir, die Monumente der Bourgeoisie als Ruinen zu erkennen noch ehe sie zerfallen sind.«[98]

Die Zerstörungswut des Kapitalismus wird an den veralteten Waren und Passagen, die die Surrealisten zum Gegenstand ihrer literarischen Montagen machen, sichtbar.[99] Die surrealistischen Künstler versuchen die revolutionären Kräfte und die Öffnung neuer Erfahrungsmöglichkeiten nicht aus dem Letztneuen zu gewinnen, sondern aus dem kulturellen Abfall, aus dem Jüngstveralteten.[100] Der »profanen Erleuchtung« erschließt sich

85. A.a.O., S. 226.

86. Ders.: *BGS* I, S. 936. Hier können nicht alle Einzelheiten des Ursprungsbegriffs W. BENJAMINS angesprochen werden. Vgl. dazu H. EIDAM: *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*. Würzburg 1992, S. 137-158.

87. Ders.: *Ursprung*, a.a.O., S. 228.

88. B. RECKI: *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*. Würzburg 1988, S. 125.

89. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 214. Vgl. dazu H.H. HOLZ: »Prismatisches Denken«, in: *Über Walter Benjamin*. Mit Beitr. v. TH.W. ADORNO u.a., Frankfurt a. M. ^{2}1968, S. 94.

90. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 228.

91. Vgl. H. STEINHAGEN: »Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie«, in: *Formen und Funktionen der Allegorie*. Hrsg. v. W. HAUG. Stuttgart 1979, S. 669 u. 675ff.

92. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 234f.

93. Siehe A. LACIS: *Revolutionär im Beruf. Berichte über proletarisches Theater, über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*. Hg. v. H. BRENNER. München 1971, S. 43-45.

94. Zum methodologischen Zusammenhang zwischen den erkenntnistheoretischen Reflexionen des Barockbuchs und dem Passagen-Werk vgl. R. TIEDEMANN: *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt a.M. 1983, S. 37.

95. W. BENJAMIN: »Zentralpark«, *BGS* I, S. 670.

96. Brief an SCHOLEM vom 30. 10. 1928, *Briefe*, a.a.O., S. 483.

97. Ders.: »Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, *BGS* 2, S. 299.

98. Ders.: »Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts«, in: *BGS* V, S. 59. Der Zusammenhang von Allegorie und avantgardistischer Kunst ist schon sehr früh erkannt und hervorgehoben worden. Vgl. H.H. HOLZ: A.a.O., S. 79. Auch von der Seite der Kritik: vgl. G. LUKÁCS: »Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus«, in: *Essays über Realismus*, *Werke* Bd. 4, Neuwied/Berlin 1971, S. 494. P. BÜRGER interpretiert die Wechselwirkung von BENJAMINS Umgang mit der avantgardistischen Kunst und seiner Allegorietheorie im Sinne einer Abhängigkeit dieser von jenem. Vgl. Ders.: *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt a. M. ^{2}1988, S. 92ff. Zur surrealistischen Inspiration des Spätwerkes BENJAMINS vgl. J. FÜRNKÄS: *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin — Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*, Stuttgart 1988.

99. In einem Kommentar zu einem Brief ADORNOS schreibt BENJAMIN, »daß im neunzehnten Jahrhundert die Zahl der „ausgehöhlten« Dinge in vorher ungekanntem Maß und Tempo zunimmt, da der technische Fortschritt immer neue Gebrauchsgegenstände außer Kurs setzt« (*BGS* V, S. 582).

100. Vgl. *Das Passagen-Werk*, *BGS* V, S. 1032. In den *Zentralpark*-Fragmenten über das ›dialektische Bild‹ wird dieser surrealistische Gedanke in BENJAMINS eigenem Duktus folgendermaßen ausgedrückt: »Rettung [...] läßt sich immer nur als auf der Wahrnehmung von dem unrettbar sich verlierenden gewinnen.« Ders.: »Zentralpark«, a.a.O., S. 682.

die Magie der Dinge, die aus dem Produktions- und Konsumtionszusammenhang herausgenommen sind — die Abfallprodukte —, und läßt einen von Nützlichkeits- und Verwendungszusammenhängen befreiten Traumhorizont in Erscheinung treten.

Die Montage hat für BENJAMIN nicht nur ästhetische Bedeutung. Er will auch diese Kunstform, die nach dem Verfall der Aura zur avantgardistischen Form schlechthin avanciert ist, als methodologisches Konstruktionsprinzip seines Passagenwerks verstanden wissen.[101] Dies hat ADORNO zu der Aussage veranlaßt: »Philosophie« — im Sinne BENJAMINS — »sollte nicht bloß den Surrealismus einholen, sondern selber surrealistisch werden.«[102] Jedenfalls gewinnen Trümmer und Fragmente in BENJAMINS Denken Schlüsselcharakter für die geschichtliche Erkenntnis. Sie sind keine Erfindung des materialistischen Historikers: etwa Ergebnis seiner subjektiven Aufteilung und Einordnung des historischen Materials, sondern durch den geschichtlichen Prozeß real produzierte Bruchstücke. Zwischen ihnen, den Fragmenten des avantgardistischen Kunstwerkes und den Konstellationen der interpretatorischen Arbeit, stellt sich ein Zusammenhang[103] her, der einen kritischen und rettenden Blick auf die Realität erlaubt. Diese versprengten Bruchstücke und nicht das totalisierende Selbstverständnis einer Epoche machen einen Zugang zur historischen Realität möglich, der nicht ihrer Verblendung ganz unterworfen ist. Das bedeutet, das Prinzip der Montage in die Geschichte zu übernehmen:

»Also die großen Konstruktionen aus kleinsten, scharf und schneidend konfektionierten Baugliedern zu errichten. Ja in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des Totalgeschehens zu entdecken. [...] Abfall der Geschichte.«[104]

Daß der materialistische Historiker seinen Blick auf den Abfall der Geschichte, auf den »Abhub der Erscheinungswelt« (Freud) richtet, bedeutet ein kritisches Sichabsetzen von der idealistischen Geschichtsphilosophie, die ihre Aufmerksamkeit den ›Protagonisten‹, d.h. den mit dem Weltgeist auf der Höhe der Geschichtswelle Marschierenden widmet: was darunter fällt, ist quantité negligeable; was dem Plan der Weltgeschichte nicht gemäß ist, ist nur »faule Existenz«[105]. Im Gegensatz denkt der materialistische Historiker: Nichts kann besser über den Prozeß der Geschichte Auskunft geben als der Abfall, der aus ihr ausscheidet: was sich in die herrschende Tendenz nicht *aufheben* läßt, zeigt, was diese eigentlich ist. Wie der Engel der Geschichte blickt er nicht in die Zukunft, um Bestätigungszeichen einer globalen Vision auszuforschen, sondern schaut auf den ›Trümmerhaufen‹, der sich am Rücken der Geschichte ansammelt, und zeigt sprachlos auf ihn. Seine Aufgabe ist nicht die Interpretation, die nur die Aufhebung ins herrschende Sprachsystem bewirken kann. Als Lumpensammler, der die abgefallenen Bruchstücke aufbewahrt, wird er zum Herold einer ausstehenden Revolution, die den Opfern wirklich Gerechtigkeit widerfahren ließe.

Wie eine Selbstbeschreibung klingen die Worte, mit denen BENJAMIN seine Rezension von KRACAUERS *Die Angestellten* abschließt:

101. »Methode dieser Arbeit: literarische Montage.« (*BGS* V, S. 574).

102. TH.W. ADORNO: »Charakteristik Walter Benjamin«, in: A.a.O., S. 250.

103. »Lumpensammler oder Poet — der Abhub geht beide an; beide gehen einsam ihrem Gewerbe nach, zu Stunden, wo die Bürger dem Schlafe frönen; selbst der Gestus ist der gleiche bei ihnen beiden.« (W. BENJAMIN: *BGS* I, S. 583). Dazu gesellt sich der materialistische Historiker, der sich in seinem Verfahren von den beiden auch nicht unterscheidet. Vgl. dazu I. WOHLFARTH: »Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler«, in: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Hrsg. v. N. BOLZ u. B. WITTE, München 1984, S. 70-95, bes. S. 80f.

104. W. BENJAMIN: *BGS* V, S. 575.

105. G.W.F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. *TWA* 12, 53.

»Und wollen wir ganz für sich uns in der Einsamkeit seines Gewerbes und Trachtens ihn vorstellen, so sehen wir: Einen Lumpensammler frühe im Morgengrauen, der mit seinem Stock die Redelumpen und Sprachfetzen aufsticht, um sie murrend und störrisch, ein wenig versoffen, in seinen Karren zu werfen, nicht ohne ab und zu einen oder den anderen dieser ausgeblichenen Kattune »Menschentum«, »Innerlichkeit«, »Vertiefung« spöttisch im Morgenwinde flattern zu lassen. Ein Lumpensammler, frühe — im Morgengrauen des Revolutionstages.«[106]

Zerfall des organischen Kunstwerkes in der Musik: atonale Musik und Neoklassik

Es ist wohl bekannt, daß neben LUKÁCS, HORKHEIMER und BENJAMIN vor allem die zweite Wiener Schule (SCHÖNBERG, BERG und WEBERN) von großer Bedeutung in der intellektuellen Entwicklung ADORNOS gewesen ist. Die Kenntnisnahme der Spannung zwischen diesen verschiedenen Inspirationsquellen, die ADORNO in seinem Denken nicht auflöst oder aufhebt, sondern als Kraftfeld zum Nährboden seiner Philosophie macht, ist die Voraussetzung zum Verständnis mancher ›irreführenden‹ Formulierungen, die sonst leicht aus vorgefertigten philosophiegeschichtlichen Interpretationsmustern mißverstanden werden können.

In den Ausführungen über die Avantgarden im Kapitel II ist das gesellschaftliche Moment des formalen Bruchs mit der ästhetischen Tradition deutlich herausgestellt worden. Die kanonischen Formen der bürgerlichen Kunst — seien diese die der Klassik, der (Neo-)Romantik oder des Impressionismus —, die von der gesellschaftlichen Entwicklung der industriellen Gesellschaft ausgehöhlt und dadurch unglaubwürdig wurden, erscheinen den avantgardistischen Künstlern als leere Hülsen, die weder ihrem Ausdrucksverlangen noch den neuen sozialen, technischen und ökonomischen Entwicklungen gerecht werden, geschweige irgendeinen zukunftsweisenden Charakter haben können. Der formale Bruch der künstlerischen Avantgarde ist in gewissem Sinne ein Zu-Ende-Denken eines Verfalls der sinn- und *totalitäts*stiftenden Formen im Kunstbereich, ein Verfall, der jedoch nicht ausschließlich innerästhetischer Art ist, sondern im Auseinanderfallen von Kunstformen und sozialem Leben seinen Grund hat.

Auch innerhalb der westlichen Musik findet nach der Jahrhundertwende ein formaler Bruch statt, der als von der ästhetischen Entwicklung geradezu forciert erscheint und gleichzeitig von der immer größer werdenden Kluft zwischen den Formen der bürgerlich-klassischen Musik und dem durch die rasante Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft veränderten sozialen und kulturellen Gefüge bedingt ist. Die von CLAUDIO MONTEVERDI im Barock fixierten Melodie- und Harmonieprinzipien hatten sich seit J. S. BACH durch ständige Bereicherung und Verkomplizierung immer weiter entwickelt: Entfaltung der Formen, Veränderung der Instrumentation, Bereicherung von Harmonik und Rhythmik usw. Das Ziel der Komposition in der sogenannten klassischen und romantischen Musik bleibt trotz aller Entwicklung, ein in sich stimmiges und harmonisches Gebilde auf der Basis der Tonalität zu schaffen. Formale, satztechnische und gattungsmäßige Verfahrensnormen trugen in MOZARTS Zeit durch ihre hochgradige Komplexität dazu bei, daß sich das komplexe, autonome, geschlossene und individuelle Kunstwerk als emphatisches Ideal in der Musik etabliert.

War bis dahin die Gattung maßgebend: die einzelne Komposition versteht sich vor allem als ihr Exemplar, so gewinnt das individuelle Werk nun neue Selbständigkeit: seine

106. W. BENJAMIN: »Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, „Die Angestellten"«, in: *BGS* III, S. 225.

Einzigartigkeit wird jedoch noch nicht als Gegensatz zum objektiven System gesehen. Der mittlere BEETHOVEN stellt vielleicht einen gewissen Zenit der bürgerlich-klassischen Musik dar, deren musikalische Logik eine motivisch-harmonische ist: der Ausdruck des heroischen, revolutionären und universalitätsbeanspruchenden Bürgertums, das noch die Kraft zur harmonischen Synthese von expressiver Subjektivität und formaler Objektivität im organischen Kunstwerk besitzt. Ihm gelingt das musikalische Kunstwerk als dynamische, dialektische *Totalität*, in der die allgemeine Architektonik durch entwickelnde Variationen der Motivkerne in die Einzelmomente sich zerstreut, sie aufhebend überwindet und zu sich kommt, um als Resultat des Prozesses zu erscheinen.[107]

Der tonalen Harmonik sowie den Kompositionsregeln der Klassik liegen jedoch Differenzierungstendenzen zugrunde, die die Integrationsformen herausfordern und eine Balance immer schwieriger werden lassen. Der Zusammenhalt der stets mächtiger werdenden divergierenden Momente und des harmonischen Ganzen kann den Komponisten nicht mehr in derselben Form gelingen.[108] Die Emanzipation des Klanges, die Verselbständigung der Dissonanz, das Erscheinen der Quartenharmonik und die neue Polyphonie verlangten von den Komponisten immer größere Anstrengungen, wollten sie alle diese Entwicklungen unter dem Dach der traditionellen tonalen Harmonik unterbringen. Die neu gewonnenen Möglichkeiten traten zunehmend in den Dienst des Ausdrucksbedürfnisses der Individualität, standen jedoch in ungelöster Spannung zur dominanten Tonalität, so daß sie nicht so weit geführt werden durften, wenn die grundlegende tonale Harmonik bestehen bleiben sollte.[109] Trotz kompositionstechnischer und sozialgeschichtlicher Schwierigkeiten bleibt die späte musikalische Moderne dem Ideal einer Kunst treu, »die unter sinnvoller Aufbietung großer Mittel imstande wäre, eine universale Identität zu stiften«.[110]

Der musikalische Expressionismus bedeutet dagegen eine Zäsur in der ästhetischen Moderne und tritt mit diesem Selbstverständnis auf, wie die Äußerungen SCHÖNBERGS anläßlich der Uraufführung seiner *Fünfzehn Gedichte aus «Das Buch der hängenden Gärten» von Stefan George* im Januar 1910 zeigen:

»Mit den Liedern nach George ist es mir zum erstenmal gelungen, einem Ausdrucks- und Form-Ideal

107. Der musikalische Werkbegriff ist immer ein prekärer Gedanke gewesen, der, wie C. DALHAUS gezeigt hat, nur in einer begrenzten Periode der Musikgeschichte Gültigkeit besessen hat, und zwar mit der Institution des bürgerlichen Konzerts eng verbunden (vgl. Ders.: *Schönberg und andere. Gesammelte Aufsätze zur Neuen Musik*. Mit einer Einleitung von HANS OESCH. Mainz u.a. 1978, S. 279ff.). Zu den Schwierigkeiten einer Definition des Werkbegriffs aus musiktheoretischer Sicht vgl. auch R. BOCKHOLDTS Einführung zu Diskussion »Das Kunstwerk in der Musik«, in: *Kolloquium Kunst und Philosophie*. Bd. 3, hrsg. v. W. OELMÜLLER. Paderborn u.a. 1983, S. 284-302, sowie die anschließende Diskussion S. 302-325. Zur Verteidigung der Äquivozität des Kunstwerk-Begriffs aus ästhetisch-philosophischer Sicht vgl. ebd. W.CH. ZIMMERLI: »Die vielen Gesichter des Kunstwerks. Marginalien zur Musikästhetik«, a.a.O, S. 140-153.

108. ADORNO sieht im Spätwerk BEETHOVENS schon einen Bruch. Die Subjektivität — ADORNO denkt nicht nur an den kränklichen Komponisten, sondern auch an das schwache Bürgertum der Restaurationszeit — ist ohnmächtig, die Konventionen der subjektiven Dynamik zu unterwerfen. »Von den Werken läßt sie Trümmer zurück und teilt sich, wie mit Chiffren, nur vermöge der Hohlstellen mit, aus welchen sie ausbricht.« (»Spätstil Beethovens«, in: *Moments musicaux, GS* 17, S. 15).

109. Der sogenannte ›Tristan-Akkord‹ — der erste Akkord in RICHARD WAGNERS Oper *Tristan und Isolde* — ist ein wichtiger Meilenstein in dem eben beschriebenen Prozeß und kündigt in unverkennbarer Weise den Verfall der Tonalität an. In *Tristan und Isolde* treibt WAGNER die chromatische Zersetzung der alten Funktionsharmonik von Dur und Moll so weit, daß der nächste Schritt, das Aufgeben der letzten Überreste der Tonalität, als logische Konsequenz erscheinen muß. Dieser Prozeß der Auflösung der Tonalität und der daraus resultierende Übergang zur Atonalität werden von A. WEBERN in einer Vortragsreihe in den Jahren 1932/33 eingehend beschrieben. A. WEBERN: *Wege zur Neuen Musik*. Hg. v. W. REICH. Wien 1960. Zum Übergang von der tonalen Harmonik zur Atonalität vgl. auch C. DAHLHAUS: *Die Musik des 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden/Laaber 1980, S. 310ff.

110. H. DANUSER: *Die Musik des 20. Jahrhunderts*. Laaber 1984, S. 25.

nahezukommen, das mir seit Jahren vorschwebt. Es zu verwirklichen, gebrach es mir bis dahin an Kraft und Sicherheit. Nun ich aber diese Bahn endgültig betreten habe, bin ich mir bewußt, alle Schranken einer vergangenen Ästhetik durchbrochen zu haben [...].«[111]

Der musikalische Expressionismus ist mit seinem literarischen und malerischen Homonym verwandt und zeitlich etwa parallel. Stilprinzipien und alte Regeln werden in Frage gestellt. Die Suche nach Wahrhaftigkeit des Ausdrucks leitet die Kritik der traditionellen Formen und drängt zu Konzentration und Sparsamkeit der Mittel: »Musik soll nicht schmücken, sie soll wahr sein«, so lautet das ästhetische Postulat SCHÖNBERGS, des wichtigsten Vertreters der ›Zweiten Wiener Schule‹. Aus kurzen Motiven, manchmal aus einem einzigen Intervall entwickelt er durch vielfältige Variation ganze Werke. Seine *Zwei Klavierlieder* op. 14 (1907/8), *Fünfzehn Gedichte aus «Das Buch der hängenden Gärten» von Stefan George* op. 15 (1908/9) und *Drei Klavierstücke* op. 11 (1909) gelten als erste Exponenten der freien ›atonalen‹ Musik[112]; sie krönen in der Tat einen Prozeß der Loslösung vom Bezug auf eine Tonart und der Liquidierung der harmonischen Bindungen. Atonale Musik ist das Ergebnis von Tendenzen, die sich in seinen vorausgegangenen Werken sowie in denen anderer Komponisten (MAHLER, SCHREKER, DEBUSSY usw.) Schritt für Schritt entfaltet hatten: Saturation und Verabsolutierung der Chromatik bis zur Auflösung der Zentraltönigkeit und Emanzipation der Dissonanz, Neigung zur Quartenakkordik als Ausdruckssteigerung, Ballungen von Tontrauben und mehrtönigen Klängen ohne funktionelle Disposition bis zur Emanzipation der Klangfarbe, Simultaneität verschiedener harmonischer Konstellationen bis zur Auflösung funktionaler Strukturen, Dissoziation des Einzeltones, Verzicht auf Periodenbildung, ständige Variation der Motive ohne Wiederholung, Reduktion des Klangapparats, Komplementarität der rhythmischen Gestaltungen, Differenzierung der Klangfarbe und Klarheit der musikalischen Textur, Auflösung traditioneller Formstrukturen und Gattungen u.a.[113] SCHÖNBERG hält — trotz dieser formal-rationalen Entwicklung — an romantischer Intuitionsästhetik fest. So ist seine Musik von einem gespannten Verhältnis zwischen individuellem Ausdruckswillen und strenger Weiterführung der durch die musikalische Entwicklung gezeitigten technischen Probleme beseelt.[114]

Der Verfall der alten Formen geht mit der zunehmenden Unfähigkeit des Subjekts einher, die Wirklichkeit durch eine große ästhetische Konstruktion als harmonische Einheit zu erfassen

111. Zit. nach J. MAEGAARD: *Studien zur Entwicklung des dodekaphonen Satzes bei Arnold Schönberg*. 2. Bd., Kopenhagen 1972, S. 123.

112. Die Bezeichnung ›atonal‹ ist polemischer Art und SCHÖNBERG distanzierte sich von ihr (vgl. Ders.: *Harmonielehre*. Wien ^{3}1922, S. 487f.). Er sprach lieber von ›Emanzipation der Dissonanz‹: »Was Dissonanzen und Konsonanzen unterscheidet, ist nicht ein größerer oder geringerer Grad an Schönheit, sondern ein größerer oder geringerer Grad an *Faßlichkeit*. [...] Der Ausdruck *Emanzipation der Dissonanz* bezieht sich auf deren Faßlichkeit, die gleichwertig mit der Faßlichkeit der Konsonanz angesehen wird. Ein Stil, der auf dieser Voraussetzung beruht, behandelt Dissonanzen genauso wie Konsonanzen und verzichtet auf ein tonales Zentrum.« A. SCHÖNBERG: *Stil und Gedanke. Aufsätze zur Musik. GSchr* 1, hg. v. I. VOJTĚCH. Frankfurt a. M. 1976, S. 73-74. Vgl. dazu C. DAHLHAUS: *Schönberg und andere*, a.a.O., S. 146ff. Der Terminus ›atonale Musik‹ hat sich jedoch letztendlich durchgesetzt.

113. J.M. GARCIA LABORDA: *Studien zu Schönbergs Monodram „Erwartung" op. 17*. Laaber 1981, S. 74ff.

114. In seiner *Harmonielehre* schreibt er: »Das Schaffen des Künstlers ist triebhaft. Das Bewußtsein hat wenig Einfluß darauf. [...] Er ist nur der Ausführende eines ihm verborgenen Willens, des Instinkts, des Unbewußten in ihm...« A. SCHÖNBERG: *Harmonielehre*, a.a.O., S. 497. Dies bedeutet jedoch nicht eine abstrakte Negation der Form, sondern geht mit der Suche nach einer Antwort auf überkommene formale Probleme zusammen, die sich dem Komponisten als ›Aufgabe‹ stellen. Vgl. dazu das Zeugnis SCHÖNBERGS in: E. FREITAG: *Arnold Schönberg: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg 1973, S. 42. Zur Intuitionsästhetik SCHÖNBERGS vgl. N. NAGLER: »Restauration und Fortschritt. Schönbergs monarchistische Demokratisierung der Musik«, in: *Arnold Schönberg*. Hrsg. v. H.-K. METZGER u. R. RIEHM. München 1980, S. 161ff.

und darzustellen. Historisch ist dieser Verfall mit dem der gesamten bürgerlichen Gesellschaft in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg verbunden. Um eine gewagte Analogie zu gebrauchen: Drückt die *Tonalität* den *Primat des Ganzen* aus, das von den Antagonismen der widerstrebenden Momente profitiert und dem ›Grundton‹ zum Sieg verhilft, so bedeutet ihr Sturz die Emanzipation selbständiger chromatischer Nebenstufen bis zum Gewinn der Individualität von jedem Ton. Dissonanzen bilden nicht mehr die Ausnahmen in einem harmonisch tonalen Ganzen, sondern die vieltönigen Zusammenklänge dominieren in der Komposition. Im Gegensatz zu konsonierenden Obertönen, die im Akkord verschwinden, drängen die dissonierenden Töne zur hörbaren Individualität, so daß die Emanzipation der Dissonanz gezwungenermaßen zur Emanzipation der Einzeltöne führt.[115]

SCHÖNBERGs Monodram *Erwartung* (1909) ist vielleicht das paradigmatische Werk des musikalischen Expressionismus. Die Atomisierung der Gesellschaft und die geistige Obdachlosigkeit gelangen hier in der musikalischen Sprache der Angst und des Schmerzes zu ihrem prägnantesten Ausdruck.[116] Die freie Atonalität bleibt jedoch technisch-musikalisch problematisch. So lange man keinen Ersatz für die verlorene alte Form hat, scheint die Geschlossenheit des Werkes ohne Tonalität fast unerreichbar: in den rein instrumentellen Stücken wird die Schlußbildung zum quasi unlösbaren Problem. »Daher schien es zunächst unmöglich, Stücke von komplizierter Organisation oder großer Länge zu komponieren.«[117] Die Ergebnisse waren Werke von extremer Konzentration und Enthaltsamkeit, die dadurch einen hohen Grad an Ausdruck erreichen. Sie verzichten auf die Vermittlung jeder Art von Wärme und brechen mit aller vertrautheitsstiftenden Wiederholung. Das Harmonische und Affirmative der Kunst wird durch die Expression der ›Zerrissenheit‹ zunichte gemacht. Viele Zuhörer empfanden das, was ihnen dargeboten wurde, als Chaos. In der Tat war die Musik durch die Auflösung des tonalen Systems der Verbindlichkeit der Stilformen verlustig gegangen. Man kann sehr wohl den Zweifel verstehen, der SCHÖNBERG selber so lange geplagt hat, bis er die Komposition mit zwölf Tönen gefunden hat: wieder den Anschluß an die Form![118]

115. Vgl. M.DELA FONTAINE: »Künstlerische Erfahrung bei Arnold Schönberg. Zur Dialektik des musikalischen Materials«, in: *Materialien zur ästhetischen Theorie*, a.a.O., S. 474f.

116. Zu SCHÖNBERGs Bearbeitung der textlichen Vorlage MARIE PAPPENHEIMS im Zusammenhang mit dem ›autobiographischen Hintergrund‹ vgl. J. STENZL: »Die Apokalypse einer Liebe. Arnold Schönbergs Monodram „Erwartung" (1909)«, in: *Bericht über den 2. Kongreß der Internationalen Schönberg-Gesellschaft. „Die Wiener Schule in der Musikgeschichte des 20. Jahrhunderts"*. Hrsg. v. R. STEPHAN u. S. WIESMANN. Wien, 1986, S. 64-72. Für STENZL ist das Zentrale der *Erwartung* »der furchtlose Blick Schönbergs auf die Dissoziation einer kohärenten Welt, der Gang durch die Nacht, der Zusammenbruch eines Ichs wird erfahren und dargestellt im Bild der Apokalypse einer Liebe« (ebd., S. 72). Dagegen kritisiert ADORNO, vielleicht zu unrecht, den Text PAPPENHEIMS als »Expressionismus aus zweiter Hand« (»Arnold Schönberg. 1874-1951«, in: *GS* 10, S. 169). Eine Wiedergabe von PAPPENHEIMS handschriftlichem Text sowie der Korrekturen und Streichungen SCHÖNBERGs findet man in: J.M. GARCIA LABORDA: A.a.O., S. 124-141.

117. A. SCHÖNBERG: *Stil und Gedanke*, a.a.O., S. 74.

118. Vgl. M. VOGEL: *Schönberg und die Folgen. Die Irrwege der Neuen Musik*. Teil 1: *Schönberg*. Bonn 1984, S. 66. Zur Diskussion um die Urheberschaft der Zwölftontechnik und Bedeutung JOSEF MATTHIAS HAUERS vgl. a.a.O., S. 69ff. und E. FREITAG: A.a.O., S. 102ff. Die in den frühen zwanziger Jahren entwickelte Komposition mit zwölf aufeinander bezogenen Tönen besteht im wesentlichen darin, daß eine Reihe aus den zwölf Halbtonstufen der chromatischen Skala aufgestellt wird. Sie enthält jeden Ton nur einmal. Durch kontrapunktische Varianten — Umkehrung, Krebs und Krebs der Umkehrung — wird dann die ursprüngliche Reihe fortentwickelt. Da die vier Zwölftongestalten auf jede der zwölf chromatischen Stufen übertragen werden können, ergeben sich 48 Möglichkeiten, die sich dann akkordisch und melodisch unbegrenzt kombinieren lassen. Dieses Konstruktionsprinzip ist nicht als ein absolutes Gesetz zu verstehen, sondern steht in komplementärer Beziehung zur Ausdrucksfreiheit des Komponisten. Die ›neue‹ Form tritt in den Dienst des Subjekts und seines Ausdrucks. Ohne auf alte tonale Formen rekurrieren zu müssen, bietet die Zwölftontechnik die Möglichkeit an, Ausdruck und Form miteinander zu verbinden.

Die Reaktion der musikalischen Neoklassik auf den Verfall der alten Formen ist ganz verschieden von der des Expressionismus. Nicht das Ausdrucksbestreben des Subjekts angesichts entleerter Formen wird hier zur Triebkraft ästhetischer Erneuerung, sondern die Atomisierung, das ironische Zitieren, die Montage und die Kombination von heterogenen Elementen und Materialien prägen der Musik einen Spielcharakter auf und brechen das einheitliche Kontinuum des musikalischen Werkes. Das Ballet *Petruschka* (1910/11) von IGOR STRAWINSKY zeigt schon alle diese Charakteristika, die in den 20er Jahren seinen Neoklassizismus kennzeichnen. Der Dadabewegung nicht unähnlich, verspricht sich STRAWINSKY durch Rückgriff auf vorklassische musikalische Modelle ein Überspringen der bürgerlichen Dominanz des rationalen Subjekts, Überspringen, das die Gewalt der Natur wieder walten läßt: »Ich möchte« — schrieb er in einem Brief von 1912 in bezug auf *Le Sacre du printemps* —, »daß mein Werk das Gefühl der engen Verbundenheit der Menschen mit der Erde, des menschlichen Lebens mit dem Boden vermittelt, und ich habe versucht, das durch einen lapidaren Rhythmus zu erreichen.«[119]

Im Zeichen der *Neuen Sachlichkeit* wird Radikalität und Konzentration nicht um des Ausdrucks willen verwendet, sondern um die Materialien unverhüllt und ohne Übergänge in aller Härte und zugleich mit ironischer Distanzierung durch komplexe Kombinationstechniken direkt wirken zu lassen. Diese der Folklore, der klassischen oder leichten Musik entnommenen Materialien, isoliert und verfremdet, setzt STRAWINSKY neu zusammen. Bezüglich seines Werkes *Les noces* (1914-23) schreibt er: »Als meine Konzeption sich entwickelte, sah ich, daß sie nicht auf die Dramatisierung einer Hochzeitszeremonie hinauslief oder auf die Begleitung eines Hochzeitsschauspiels mit deskriptiver Musik. Stattdessen wünschte ich, Materialien wirklicher Hochzeitszeremonien durch direkte Zitate volkstümlicher, d.h. nichtliterarischer Verse [...], durch typische Redewendungen [...], durch eine Sammlung von Klischees wiederzugeben.«[120]

Das Komponieren versteht sich als Überarbeitung und Veränderung von musikalischen Vorlagen, die nicht einfach nachgemacht, sondern als Bausteine genommen und montiert werden. Diese musikalischen Elemente, die immer stärker der vorromantischen Periode angehören, werden in ungewohnter Weise zusammengesetzt, wobei STRAWINSKY die Brüche, Diskontinuitäten und überraschenden Veränderungen der Tempi akzentuiert und so das Montagenhafte nicht wegschleift, sondern in aller Kraft hervortreten läßt. Er benutzt die Tradition der abendländischen Musik als eine Ansammlung verfügbarer Materialien, mit denen der Komponist sich spielerisch konfrontiert und deren er sich als Rohstoffe bedient. Diese Form der Auseinandersetzung mit der musikalischen Tradition setzt schon den Bruch mit ihr voraus. Wie affirmativ bzw. negativ STRAWINSKY dabei verfährt, ist später in bezug auf die Kritik ADORNOs zu erläutert.

ADORNOs Bejahung der avantgardistischen Zerschlagung der tonalen Formtotalität

Alle philosophischen Texte ADORNOs von seiner akademischen Antrittsvorlesung »Aktualität der Philosophie« bis zur *Dialektik der Aufklärung* sind von der Ablehnung des Totalitätsanspruches der traditionellen Philosophie durchzogen. Diese philosophisch

119. Zit. nach W. DÖMLING: *Igor Strawinsky: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg 1982, S. 38.

120. I. STRAWINSKY u. R. CRAFT: *Expositions and Developments*. London 1962, S. 114-115, zit. nach W. DÖMLING: A.a.O., S. 65-66.

fundierte Ablehnung, die noch zu erläutern sein wird, hat ihre Wurzeln in den musikalischen Schriften der zwanziger Jahre, die eine eigentümliche Ungleichzeitigkeit gegenüber seiner noch vom transzendentalen Idealismus CORNELIUS' geprägten Dissertation und seiner zurückgezogenen Habilitationsschrift aufweisen: sie nehmen eigentliche Motive seines philosophischen Programms vorweg.[121] Die Zersetzung des organischen Kunstwerkes als einer runden, harmonischen Totalität innerhalb der avantgardistischen Kunst, besonders des musikalischen Expressionismus, stellt den Ausgangspunkt und die Voraussetzung seiner ästhetischen Reflexionen dar.[122]

Dabei stand er in seinem den Duktus von LUKÁCS' Frühschriften nachahmenden ersten Aufsatz von 1920 dem literarischen Expressionismus nicht gerade unkritisch gegenüber. Die Absolutsetzung des Ich angesichts »wurzellos gewordener Stilgebundenheit« sucht die Unmittelbarkeit und Wahrhaftigkeit des Ausdrucks, die Einheit von Leben und Kunst, kann jedoch mangels formaler Gestaltungskraft in Affirmation des Zufälligen und Individuellen umschlagen.[123] Trotz seiner kritischen Vorbehalte bildet der Zerfall der sprachlichen Konventionen in ADORNOs Augen allerdings die Grunderfahrung, hinter der es kein Zurück mehr gibt. Über das Ich hinaus kann man nur gelangen, wenn man von ihm ausgeht.[124] Deshalb darf der Ausdruck nicht zu kurz kommen: um dieses Ausdrucks willen ist das Beibehalten der Konventionen nicht erlaubt. Man darf aber die Dialektik von Ausdruck und Form auch nicht preisgeben zugunsten der bloßen Mitteilung.

Die Begrifflichkeit, die ADORNO in diesen ersten Jahren seiner publizistischen Aktivität anwendet, läßt eine gewisse Nähe zur Lebensphilosophie SIMMELS und zum jungen LUKÁCS erkennen.[125] Jedoch ist er von Anfang an nicht gewillt, die Brüche und Diskrepanzen zwischen Ausdruck und Form, Ich und Weltganzem durch Rückgriff auf alte Formen zu versöhnen.[126] Der Verfall der organischen Form ist das Ergebnis einer geschichtlichen Bewegung und eine bloß ästhetische Versöhnung nur Schein:

»Als totale ist sie [die bürgerliche Dingwelt, Verf.] zerfallen und die Privatheit, die einmal gerade die Totalität bürgerlich-liberaler Gesellschaftsordnung garantiert, ist abgesprungen, zu fragmentarischen Resten zersetzt.«[127]

121. Vgl. dazu L. SZIBORSKY: »Dialektik aus dem Geist der Musik. Verborgene werkgeschichtliche Voraussetzungen der ›Negativen Dialektik‹«, in: *Die Negative Dialektik Adornos: Einleitung — Dialog*. Hg. v. J. NAEHER. Opladen 1984, S. 90-129.

122. Diese Position hat ADORNO in der ›Einleitung‹ zu dem Werk, das seinen musiktheoretischen Arbeiten bis zur *Dialektik der Aufklärung* einen philosophischen Rahmen gibt, unmißverständlich ausgedrückt: »Was vor dem Bruch galt, die Konstitution musikalischen Zusammenhangs durch Tonalität, ist unwiederbringlich dahin« (*PhnM*, S. 16). Das tonale System war und ist kein ›natürliches‹, seine Naturwüchsigkeit vielmehr Schein, dessen Ursprung im geschlossenen System der Tauschgesellschaft zu suchen ist, Gesellschaft, »deren eigene Dynamik auf Totalität hinauswill und mit deren Fungibilität die aller tonalen Elemente aufs tiefste übereinstimmt.« (A.a.O., S. 20).

123. Vgl. TH.W. ADORNO: »Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit. Zur Kritik neuer Dichtung«, in: *GS* 11, S. 606-611. 1920 waren die Unzulänglichkeiten des literarischen Expressionismus offensichtlich geworden. Ein entsprechend scharfes Urteil fällt ADORNO über ihn aus: »Die Schreihälse des Expressionismus aber, die in der Absolutsetzung ihres Ich, die eine Flucht war, eine Einheit zu schaffen meinten, haben sich heute schon ausgeschrien und kommen ernsthaft nicht mehr in Betracht.« Ders.: »›Platz‹. Zu Fritz von Unruhs Spiel« (1920), in: *GS* 11, S. 614. Rückblickend mildert ADORNO jedoch sein Urteil: »Daß freilich selbst mit aller Fragwürdigkeit der Expressionismus als echter Beginn mehr taugt als der neusachliche Betrieb von heutzutage, der so tut, als ob nichts passiert wäre, scheint mir fraglos.« Ders.: »Gegen die neue Tonalität« (1931), in: *GS* 18, S. 106. Vgl. auch Ders: »Die auferstandene Kultur«, in: *GS* 20, S. 458.

124. Vgl. »Frankfurter Opern- und Konzertkritiken« (Sept. 1922), in: *GS* 19, S. 24

125. Vgl. dazu seinen Aufsatz: »Richard Strauss. Zum 60. Geburtstage: 11. Juni 1924«, in: *GS* 18, S. 254-255.

126. Vgl. »Volksliedersammlung« (1925), in: *GS* 19, S. 287-290; vgl. auch »Kammermusik von Paul Hindemith« (1926), in: *GS* 17, 217-222.

127. »Operprobleme. Glossiert nach Frankfurter Aufführungen« (1926), in: *GS* 19, S. 471-472.

Nach diesem Zerfall kann die Musik nicht mehr auf die alte tonale Harmonik zurückgreifen. Die Bindungen, die die ›neue‹ Tonalität herzustellen versucht, »sind gleichbedeutend mit solchen des gesellschaftlichen Zustandes, der, einmal als Trug desillusioniert, nachträglich den Menschen wieder eingeredet werden soll«[128]. Der Prozeß der Desintegration deckt also die Unhaltbarkeit der ideologisch behaupteten Sinntotalität auf. Diese Desintegration darf nach ADORNO insofern nicht als Dekadenz interpretiert werden, als das interpretative Dekadenz-Schema einen in der Tat inexistenten ursprünglichen Zustand der intakten Sinneinheit voraussetzt, dem man dann als verloren nachtrauert. In dieser Hinsicht unterscheidet sich ADORNOs Ansatz von Anfang an wesentlich von allen kulturkritischen Positionen.

Nicht eine Musik, die diesen auch die ästhetischen Formen affizierenden Zerfall ignoriert oder gar verschleiert, kann für sich Wahrhaftigkeit reklamieren, sondern nur die Musik, die ihn konsequent zu Ende führt, ohne auf Konstruktion zu verzichten. Wie bekannt, sieht ADORNO diese Bedingungen vor allem in der *atonalen Musik* der Neuen Wiener Schule (SCHÖNBERG, BERG und WEBERN) erfüllt. In BERGs Oper *Wozzeck*, deren Uraufführung — drei Fragmente — 1924 in Frankfurt ADORNO beigewohnt hatte[129], sieht er ein musikalisches Konzept am Werk, das sowohl dem Ausdrucksbedarf wie auch der technischen Ökonomie der musikalischen Konstruktion gerecht wird. BERGs Harmonik bildet die »Einsamkeit des Individuums, seine Leiden, seine Sehnsucht, seine lethargische Schwermut« nach, verfällt jedoch nicht dem Psychologismus. Die zerspellten musikalischen Formen und der idealistisch unterhöhlte Inhalt von BÜCHNERs Drama werden zu Trümmern, die als Stoff in die nicht abstrakte Konstruktion von BERGs Komposition eingehen.[130] So spitzt er die Dialektik zwischen expressiver Bestimmtheit und technischer Autarkie zu und treibt den musikalischen Psychologismus bis an den Punkt seines Umschlags. Weil das Material nach dem Bruch mit der Tradition nur als Trümmer verbleibt, die bestimmte kompositorische Anforderungen stellen, wandert die musikalische Expressivität in die technische Ökonomie der Komposition ein.[131]

Zwischen den Zeilen könnte man schon bei dieser Besprechung der *Wozzeck*-Aufführung einen gewissen Einfluß der Gespräche mit W. BENJAMIN lesen, der im Sommer 1923 nach Frankfurt gekommen war, um sich mit der Arbeit über das barocke Trauerspiel zu habilitieren. Unverkennbar ist dieser Einfluß in seinem SCHUBERT-Aufsatz von 1928. Nicht einer nach der Intention des Komponisten suchenden Interpretation erschließt sich der Wahrheitsgehalt der Werke, sondern lediglich einer, die dem Zerfall des Bildes nachgeht, in dem erst die durch den Schein verdeckten Wahrheitsgehalte hervortreten. Diese werden von den subjektiven Gehalten bloß abgebildet: eine Einheit, die die Geschichte wieder

128. TH.W. ADORNO: »Gegen die neue Tonalität« (1931), in: *GS* 18, S. 104. Den Gebrauch der tonalen Prinzipien durch die linken marxistischen Komponisten um der Verständlichkeit und der agitatorischen Wirksamkeit willen sieht ADORNO als vom selben ideologischen Charakter affiziert (siehe a.a.O., S. 105).

129. Die Begegnung mit ALBAN BERG war von entscheidender Bedeutung für ADORNOs Leben. Einige Monate später übersiedelte er nach Wien, um bei BERG Kompositionsunterricht zu nehmen. Im Gegensatz zu SCHÖNBERG, der ADORNO nie recht habe leiden können, verband die beiden eine gegenseitige Freundschaft; ADORNO behielt eine lebenslange Verehrung zu seinem Kompositionslehrer. Vgl. dazu TH.W. ADORNO: »Im Gedächtnis an Alban Berg«, in: *GS* 18, S. 487-512. Zum Aufenthalt ADORNOs in Wien vgl. H. STEINERT: *Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung*. Wien 1989. Der Autor führt die sog. geschichtsphilosophische Wende in der *Dialektik der Aufklärung* auf die Enttäuschung ADORNOs durch SCHÖNBERG zurück und analysiert die gesellschaftliche »Infrastruktur« der künstlerischen Autonomie seines Kreises. Auf die von ihm aufgestellten Thesen komme ich später zurück.

130. TH.W. ADORNO: »Alban Berg. Zur Uraufführung des „Wozzeck"« (1925), in: *GS* 18, S. 462.

131. Vgl. dazu L. SZIBORSKY: *Adornos Musikphilosophie. Genese — Konstitution — Pädagogische Perspektiven*. München 1979, S. 62ff.

auflöst. Gefühle und musikalische Formen erleiden durch die Zeit dasselbe Schicksal: den Zerfall. Dann erst kann der dialektische Aufprall beider Mächte erkannt werden: er »eröffnet das Werk als Schauplatz ihrer Vergänglichkeit und legt endlich frei, was an Bildern der Wahrheit zur brüchigen Decke des Kunstwerks sich erhob«.[132]

In SCHUBERTs Potpourris, die die organische Einheit nicht zustande bringen und in denen der Zerfall der Form und der subjektiven Gehalte zutagetritt, offenbart sich der »konstitutiv fragmentarische Charakter seiner Musik«. In ihrer Landschaft erstarren die leblosen Fragmente musikalischen Materials und schießen in kristallinischen Konfigurationen zusammen, ohne die Brüche zu kaschieren. Die Figuren der Wahrheit findet man nicht in der gesuchten, jedoch nicht gelungenen organischen Totalität des Werkes, sondern im kleinsten: in SCHUBERTs Einfällen, die blitzartig im Augenblick des ›getroffenen‹ Bildes aufleuchten.

Das interpretatorische Verfahren, das ADORNO hier auf SCHUBERTs Musik anwendet, erweist eine klare Annäherung an BENJAMINs erkenntniskritische Reflexion im Barockbuch und zugleich eine deutliche Distanzierung von LUKÁCS' totalisierender Methode, wie ein 1928 publizierter Aphorismus zeigt:

»Niemals läßt sich das konkrete Werk von der historischen Totalität konstruieren, sondern in seinen kleinsten Zellen ist die Totalität beschlossen. Indem aber anstelle der Einsicht in jene Konkretion der Bezug auf den präsumtiven historischen Verlauf tritt, entflieht man dem Werk in eine Zukunft, die oft genug als Vergangenheit sich herausstellt«.[133]

Auch gegen den ästhetischen Historismus zieht ADORNO zu Felde. Die Gehalte der Werke sind geschichtlicher Art: sie werden jedoch nicht durch Rückgriff auf eine angeblich unversehrte Einheit des Werkes gewonnen, die seinen geschichtslosen, ewigen Wert darstellen und es dadurch in die Gegenwart hinüberretten würde. Erst der Zerfall dieser Einheit, der sich in der Zeit vollzieht, erlaubt, in den Bruchstücken der historischen Gehalte habhaft zu werden. Interpretation zielt nicht auf Kontinuität ab, sondern liest im unwiederbringlichen Zerfall der Inhalte und musikalischen Formen der Werke den Zerfall der Geschichte, in der die Werke stehen und an der sie teilhaben. Weil Wahrheit nicht von den Werken symbolisch ausgedrückt wird, kann sie nicht dadurch festgemacht werden, daß man die Einheit des Werkes als Symbol einer ewigen Wahrheit zu retten versucht. Erst das zerfallene Werk wird »zum Schauplatz der Dissoziation von Wahrheit und Schein«. Die geschichtlichen Gehalte, »die dem Werk vordem eingesenkt waren, beleuchten es hell nun von außen, und in ihrem Lichte fügt seine auswendige Lineatur sich zu Figuren zusammen, die Chiffren der Wahrheit sein mögen.«[134]

Dieses Verfahren, das ADORNO für die Interpretation musikalischer Gebilde geltend machen will, besitzt in seinen Augen auch für die kompositorische Arbeit dieselbe Geltung. Was das Trauerspiel *Wozzeck* zum Material einer Oper geeignet macht, ist sein durch die Zeit geschärfter fragmentarischer Charakter. Die Aktion des Trauerspiels, das BERG vertont, ist durch die geschichtliche Entwicklung überholt, so daß diese in die Oberflächengestalt des Dramas Hohlräume geschlagen hat: Das Trauerspiel als Totalität ist zerfallen. Im Drama war die Ohnmacht des kleinbürgerlichen Einzelnen dargestellt. Dieses Leiden schlug jedoch in den Klassenkampf ein, der sich gegen den Bestand des Bürgertums kehrte. Das ist der Grund des Verfalls der einheitlichen Form eines solchen Dramas, das unversehrt nicht mehr in die Gegenwart hinübergerettet werden kann. Was seine Zellen

132. Ders: »Schubert« (1928), in: *Moments musicaux*, *GS* 17, S. 20.

133. In: *Quasi una fantasia*, *GS* 16, S. 262.

134. Ders.: »Nachtmusik« (1929), in: *Moments musicaux*, *GS* 17, S. 58.

jedoch enthalten und über die alte Gestalt hinaus Aktualität besitzt, ist das »Leiden des unterdrückten Menschen«.[135] Dies rechtfertigt die Arbeit, aus der zerfallenen Form eine neue zu erzeugen. Nur derart lassen sich die geschichtlichen Elemente als objektive Gehalte retten. Im Raum der Subjektivität gelingt die neue Form als objektiver Vollzug: im Abgrund des Subjektiven, im Leiden, gelangt die musikalische Konstruktion über das bloß Subjektive hinaus und drückt in objektiv verbindlicher Weise die verschütteten Wahrheitsgehalte in ihrer geschichtlichen Aktualität aus. Leiden beredt werden zu lassen, zeichnet sich schon hier als Bedingung aller Wahrheit ab.[136]

Wer an vergangene Formen anknüpfen will, als ob ihr Zerfall nicht stattgefunden hätte, verfehlt deren objektiven Gehalt, der sich nur dem erschließt, der den Verfall zu Ende treibt und in den Trümmern die objektiven Charaktere sucht. In BERGs Prozedur sieht ADORNO ein der Psychoanalyse verwandtes Verfahren, das die geschlossene musikalische Oberfläche, die Substanz zu kleinsten Partikeln zerschlägt, »um aus der Konstruktion von deren Übergang seine Form zu gewinnen.«[137] Weil BERG weder *Ausdruck* noch *Konstruktion* vernachlässigt, gelingt es ihm, im Abgrund des Leidens einen Schimmer von Hoffnung aufstrahlen zu lassen. Indem die Musik Wozzeck »ins Leid hüllt, daß es ihn gänzlich berührt, darf sie hoffen, es werde von ihm genommen, was in der starren Ewigkeit der Sterne unentrinnbar drohte.«[138] Wie L. SZIBORSKY richtig bemerkt, ist Musik in ADORNOs Augen Mimesis, Erkenntnis und Transzendenz des Leidens zugleich. Ihre Transzendenz ist aber nichts als dieser Schimmer der Hoffnung, es werde vom Menschen genommen, was sie selbst nicht nehmen kann.[139]

Auch in seinen Analysen der von K. WEILL in Zusammenarbeit mit B. BRECHT produzierten Werke *Dreigroschenoper* und *Mahagonny*, die ADORNO dem musikalischen Surrealismus zuordnet und in Verbindung mit dem besten, radikalen STRAWINSKY setzt, versucht er zu zeigen, daß jede echte Musik den Zerfall der geschlossenen, falschen Totalität zu ihrer Voraussetzung macht. WEILL nimmt nicht nur die Trümmer und Bruchstücke der zerschlagenen Tradition und macht sie zum Stoff seiner Komposition, sondern fügt sie durch eine Montage-Technik derart zusammen, daß die Brüchigkeit nicht verschleiert wird: »das fremde, beziehungslose Nebeneinander der banalen Klänge, deren Versetztsein mit falschen Tönen, die photographische, fast pornographische Glätte des rhythmischen Ablaufs« bilden eine musikalische Gestalt, die »in einem Hohlspiegel die gesamte fragwürdige Ordnung der bürgerlichen Oberwelt reflektiert«[140].

Harmonisch kann die geschlossene Totalität bürgerlicher gesellschaftlicher Realität jedenfalls nicht reflektiert werden, weil diese nie wirklich harmonisch war und nun auch ihre ideologische Übermäntelung zerbrochen ist.[141] Deswegen ist hier einzig eine Form

135. Ders.: »Die Oper Wozzeck« (1929), in: *GS* 18, S. 472.

136. So lautet der bekannte Satz der *Negativen Dialektik*: »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist die Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet, was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.« (*ND*, S. 29).

137. Ders.: »Die Oper Wozzeck«, in: A.a.O., S. 475. In ähnlicher Form und mit denselben Kategorien interpretiert ADORNO andere Werke der Komponisten der Neuen Wiener Schule, wie z. B. die *George-Lieder* SCHÖNBERGs. Vgl. Ders.: »Situation des Liedes« (1928), in: *GS* 18, 345-353.

138. »Die Oper Wozzeck«, a.a.O., S. 479.

139. L. SZIBROSKY: A.a.O., S. 74.

140. Ders.: »Zur Dreigroschenoper« (1929), in: *GS* 18, S. 538-539.

141. Einzig in der revolutionären Phase des Bürgertums hat die idealistische Totalitätskonstruktion, auch wenn diese schon damals ideologisch war, eine gewisse Berechtigung. BEETHOVEN ist hierfür der Prototyp: »Seine Verwandtschaft mit jener bürgerlichen Freiheitsbewegung, die seine Musik durchschaut, ist die der dynamisch sich entfaltenden Totalität.« Der affirmative Gestus seiner Reprise bei einigen der größten symphoni-

angebracht, die »nicht selber den Schein von Totalität annehme«.[142] In der Montage der Trümmer vergangener Musik wird jede Illusion über diese bürgerliche Welt demoliert, die Unmöglichkeit einer Restitution transparent. Das unterscheidet den musikalischen Surrealismus von der neuen Sachlichkeit und der Neoklassik, die im Spiel mit den alten Formen auf ›Wiederbelebung‹ abzielen. Die surrealistische Konstruktion im *Mahagonny* ist eine Montage des Toten: sie »macht es als tot und scheinhaft evident und zieht aus dem Schrecken, der davon ausgeht, die Kraft zum Manifest.«[143]

Wichtig ist dabei, daß hier auf Konstruktion nicht verzichtet wird. Aber sowohl die Zwölftontechnik wie der musikalische Surrealismus verfolgen ein Konstruktionsprinzip, das die organische Formimmanenz als zerbrochen hinter sich läßt: ist die Zwölftontechnik durch die material-immanente Dialektik und der musikalische Surrealismus durch die Montage bestimmt, so ist die Stimmigkeit des Werkes für beide gleichermaßen keine organische. Stimmig ist die surrealistische Komposition »in ihrer erhellten, jäh exponierten Unstimmigkeit«.[144]

In der avantgardistischen Musik wie in der gesamten avantgardistischen Kunst sieht ADORNO nicht bloß eine Widerspiegelung des Zerfalls der bürgerlichen Gesellschaft, sondern das Ergebnis eines Prozesses sozioökonomischer Art, der Autonomie und Verdinglichung der Kunst bedingt. Die Verdinglichung der Arbeitsprodukte zur Ware liegt auch der Autonomisierung der Kunst zugrunde. Beide sind nicht auseinanderzudenken: Autonomie der Kunst bedeutet eine Emanzipation von Gebrauchszusammenhängen, die auf die Arbeitsteilung und auf die Scheidung von Produktion und Konsumtion zurückzuführen ist. Die gesellschaftliche Differenzierung hat ihren objektiven Niederschlag im musikalischen Material, das bestimmte Anforderungen an die Künstler stellt. Damit ist ein Punkt im Rationalisierungsprozeß der künstlerischen Produktion erreicht, von dem es kein Zurück mehr gibt.[145] Die Kunst ist nicht dazu da, um eine verlorene kulturelle Totalität zu ersetzen und sich als Vor-Bild der real versöhnten zukünftigen Totalität hinzustellen, sondern um die Differenziertheit und Widersprüchlichkeit der sozialen Realität, die sie in ihrem Material vorfindet, aufzudecken und darzustellen: der Kunst fällt also nicht die Aufgabe zu, »eine allen gemeinsam verborgene Wirklichkeit abzubilden, sondern in ihrer Isoliertheit eben die Risse aufzudecken, die die Wirklichkeit verdecken möchte, um sicher bestehen zu können«.[146] Musik hat nicht einen utopischen Zustand vorwegzunehmen, sondern »Chiffrenschrift des Leidens« zu sein.[147] In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich ADORNO zufolge nicht von der kritischen Gesellschaftstheorie.

Die Klassifizierung der musikalischen Richtungen, die ADORNO in seinem ersten Aufsatz für die *Zeitschrift für Sozialforschung* unternimmt, ergibt sich aus der dargelegten Argumentation zwangsläufig. Während SCHÖNBERG und der musikalische Surrealismus (der STRAWINSKY von *Histoire du soldat* sowie KURT WEILLS *Dreigroschenoper* und *Mahagonny*) den Zerfall der musikalischen Formen und den Warencharakter der Musik erkannt haben, diesen nicht aus der Musik heraus und jenen nicht durch Rekurs auf

schen Sätze verrät jedoch den Tribut, den BEETHOVEN ans ideologische Wesen zahlen muß, »dessen Bann noch die oberste Musik verfällt, die je Freiheit unter der fortdauernden Unfreiheit meinte.« Ders.: *Einleitung in die Musiksoziologie*, *GS* 14, S. 411-412

142. Ders.: »Mahagonny« (1930), in: *Moments musicaux*; *GS* 17, S. 118.

143. A.a.O., S. 120.

144. Ders.: »Reaktion und Fortschritt« (1930), in: *Moments musicaux*, *GS* 17, S. 137.

145. Auf den Materialbegriff ADORNOS gehe ich später ein.

146. Ders.: »Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich?« (1931), *GS* 18, S. 829.

147. Ders.: »Die gesellschaftliche Lage der Musik« (1932), *GS* 18, S. 731.

stilistische Formen der Vergangenheit zu überwinden trachten, sondern die durch das musikalische Material vermittelten gesellschaftlichen Antinomien ›monadologisch‹ bzw. ›montagenhaft‹ ausdrücken, erliegen die *Gebrauchsmusik* (HINDEMITH und die proletarischen Chorwerke von HANS EISLER) und der *Neoklassizismus* der einen oder der anderen Versuchung.[148]

Was ADORNO zur atonalen Musik zieht, ist nicht nur der Verzicht auf die Unmittelbarkeit des Gebrauchs, sondern ihr ›monadologischer‹ Charakter: In der ästhetischen Immanenz der Formstruktur, in ihrem technischen Konstruktionsprinzip, in ihrer »immanenten Stimmigkeit«[149] vollzieht sich die Kritik der widersprüchlichen gesellschaftlichen Totalität. Dieses Prinzip verleiht dem Kunstwerk eine synthetische Einheit ohne Konzessionen an eine falsche Harmonie: Die Stimmigkeit des Werkes kaschiert nicht die Widersprüche einer real unversöhnten Realität, sondern trägt in den innermusikalischen Spannungen die gesellschaftlichen aus. Dadurch wird auch eine andere Gefahr vermieden. Die straffe Konstruktion bewahrt davor, die einzelnen technischen Neuerungen zu verdinglichen und auf isolierte Reize zu reduzieren, die dann leicht in den Dienst der Unterhaltung genommen werden können.[150]

Zusammenfassend: Das Material der musikalischen Komposition beschreibt ADORNO als »fragmentarische Reste«, die dem Künstler in Form eines zu lösenden Problems gegenübertreten. Die Fragmente sind geschichtlicher Art: ihre Wahrheitsgehalte sind historisch präformiert, ja in ihnen drückt sich Geschichte aus. Dieser geschichtliche Charakter des Materials ist der Grund dafür, daß die Werke unweigerlich zerfallen müssen. Die Arbeit des Komponisten soll nicht darin bestehen, aus den Fragmenten den Schein einer harmonischen Totalität wiederherzustellen, sonden muß zweierlei verbinden: sich streng an der objektiv-geschichtlichen Dialektik des zu Tümmern zerschlagenen Materials halten und fantasievoll die Fragmente in Konstellationen neu anordnen, in denen die geschichtliche Wahrheit aufleuchtet. Hierdurch halten Kunstwerke, die mit ihrer bloßen Existenz Schein produzieren, den Widerstreit von Schein und Scheinkritik aufrecht. »Aufgrund dieses Widerstreits sind Kunstwerke Bündel von Dissonanzen, kommentarlose Protokolle der Negativität.«[151]

Philosophie als Deutung: ein kritisches Programm gegen das Totalitätsdenken

Was ADORNOS musikalische Schriften in den 20er Jahren schon formulieren, kristallisiert sich erst in seiner Habilitationsschrift zu einer philosophischen Konzeption: die Unmöglichkeit einer wissenschaftlich-philosophischen Rekonstruktion der zum Trümmerhaufen verfallenen bürgerlich-kapitalistischen Welt. Eine solche Rekonstruktion würde eine Bejahung des Totalitätsanspruches der traditionellen Philosophie bedeuten, die darauf hinausliefe, die bestehende Wirklichkeit als vernünftig zu verklären, d.h. das Negative als aufzuhebendes Moment der Totalität innerhalb eines Denksystems zu *interpretieren*. Wo die Wahrheit mit dem absoluten Geist identifiziert wird, der das Ganze ist, da kann sich

148. Vgl. a.a.O., S. 734ff.

149. TH.W. ADORNO: »Aufzeichnungen zur Ästhetik-Vorlesung von 1931/32«, in: *Frankfurter Adorno Blätter* 1 (1992), S. 65.

150. Vgl. »Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörers« (1938), in: *GS* 14, S. 47.

151. B. LYPP: »Selbsterhaltung und ästhetische Erfahrung. Zur Geschichtsphilosophie und ästhetischen Theorie Adornos«, in: *Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos, Konstruktion der Moderne*. Hrsg. v. B. LINDNER u. W. MARTIN LÜDKE. Frankfurt a.M. 1980, S. 215.

der Wahrheitsgehalt des Konkreten nur dadurch erschließen, daß man es als Moment der Systemtotalität begreift. Das Negative legitimiert sich dann als Teilaspekt eines Ganzen, dem das Prädikat vernünftig zusteht. Deshalb lehnt ADORNO HEGELs Wissenschaftsdefinition ab, derzufolge die einzelnen Begriffe aus der »Totalität des ausgeführten Systems« ihre vollständige Definition erst erreichen, auch wenn die Philosophie durch diese Ablehnung den Vorwurf auf sich ziehen kann, dichterisch zu sein:

»Selbst der „Totalität" bedarf es nicht, den dialektischen Begriffen ihre erschließende Funktion im Denkzusammenhang zu verleihen. Hat aber Philosophie als „subjektives" Denken von jener gänzlich sich losgesagt, dann trägt das neu Erscheinende am ehesten ihr den fragwürdigen Ruf des Dichterischen ein« (*KKÄ*, S. 10).

In der Habilitationsschrift über KIERKEGAARD zeichnet ADORNO schon die Konturen seines eigenen philosophischen Denkens, das unter dem starken Einfluß von BENJAMINS *Wahlverwandtschaften* und *Trauerspiel*buch steht.[152] Die Trümmer des Wirklichen stellen sich dem Erkennenden als Schrift, als Chiffren dar, die keinen immanenten Sinn besitzen. Sie bilden eine »Geheimschrift«, deren Ursprung in der Geschichte zu suchen ist. Der Interpret kann und darf nicht mehr von einer Subjekt-Objekt-Identität ausgehen. Weder ist die Dingwelt dem Subjekt und seiner Innerlichkeit kommensurabel, noch besitzt sie einen objektiven, bewußtseins-transzendenten Sinn. Die Enträtselungsarbeit der ›Geheimschrift‹ des Wirklichen geht also keinem transzendenten Sinn nach, der in den Trümmern der Dingwelt bzw. im Sein des Daseins festzumachen wäre. Gerade das macht die Kategorie ›Totalität‹ äußerst problematisch. Ein Ganzes, das alle Gegensätze in sich aufhebt, impliziert die Identität von Denken und Sein und damit den Primat vom Denken. Wo immer das geschieht, auch unter dem Mantel des Materialismus, haben wir es mit der Identitätsphilosophie zu tun, die sich des Absoluten mächtig dünkt.[153]

ADORNO beruft sich in diesem Kontext auf FEUERBACH und MARX, die der Intention HEGELs folgend, die Totalität mit der konkreten Fülle, mit der ausgeführten Realität, koinzidieren zu lassen, neue Kategorien aufstellen, die dann die systematischen Ganzheiten wie Strudel in sich hineinziehen, »um sie verschwinden zu lassen« (*KKÄ*, S. 152). Z.B. die MARXschen Kategorien ›Tauschwert‹ oder ›Ware‹: indem sie den Zusammenhang aller Phänomene in der kapitalistischen Gesellschaft zum Begriff bringen, bewahren sie »das Gedächtnis an Totalität«. Die Wendung zum Materiellen, die sich in diesen Kategorien vollzieht, interpretiert ADORNO jedoch nicht einfach als Ersetzung eines geistigen ersten Erklärungsprinzips des Ganzen durch ein materielles, sondern legt die Verlagerung der Akzente dahingehend aus, »daß die Einheit einer „Idee" der kapitalistischen Gesellschaft von Inhalten zerstört wird, die aus keiner Idee kontinuierlich hervorgehen, weil sie die Realität der Idee selber in Frage stellen« (ebd.).

An der Kategorie des ›Interieurs‹, die ADORNO in das Zentrum der philosophischen Konstruktionen des frühen KIERKEGAARD rückt, versucht er dann die geschichtliche Dialektik festzumachen, ohne aufs System zurückzugreifen. Der philosophischen Kritik

152. Man pflegt diese Phase des Denkens ADORNOS durch den Einfluß BENJAMINS zu charakterisieren, um seine Distanzierung mit der Übersiedlung zuerst nach England und dann in die USA hervorzuheben. Vgl. u.a. C. PETTAZZI: *Th. Wiesengrund Adorno*, a.a.O., S. 89-110 u. 168-189. Wie alle Gemeinplätze besitzt auch dieser eine Dosis Wahrheit. Man darf jedoch nicht vergessen, daß ADORNO sich in der Austragung seiner Differenzen mit BENJAMIN immer als Bewahrer der gemeinsamen ursprünglichen Intentionen gesehen hat. Dieser Selbstinterpretation soll hier auch eine Chance gewährt werden. Andererseits ist diese Epochenteilung nicht unumstritten. Siehe unten Anm. 157.

153. Daß ADORNO den Ansatz von LUKÁCS' *Geschichte und Klassenbewußtsein* schon zu dieser Zeit für hinfällig hält, geht aus den Ausführungen seiner Antrittsvorlesung eindeutig hervor. Vgl. H. SCHEIBLE: *Theodor W. Adorno*, a.a.O., S. 58f. Siehe unten S. 203.

stellt sich das Interieur als *Rätselbild* von KIERKEGAARDs Subjektivismus dar, das aufgelöst werden soll. Das Interieur repräsentiert die Abgeschiedenheit von der Außenwelt, durch die die Bürger sich im Privaten vor dem geschichtlichen Entfremdungsprozeß geschützt fühlen. Sein Scheincharakter offenbart sich, indem die als Stilleben im bürgerlichen Interieur ausgestellten Dinge ihres geschichtlich-ökonomischen Produziert-Seins überführt werden und damit ihren Naturcharakter verlieren (vgl. *KKÄ*, S. 69). In gleicher Weise ist die Abgeschiedenheit des Privatiers nur durch die ökonomische Struktur der kapitalistischen Gesellschaft möglich. Die Warenform erweist sich so als Schlüssel zur Enträtselung des Bildes: die abgehobene bürgerliche Innerlichkeit, deren Modell das Interieur darstellt, erscheint als geschichtlich vermittelt. Der Geist, der sich in der geschlossenen Innerlichkeit und privaten Abgeschiedenheit vom Produktionsprozeß frei und autonom dünkt, ist so geschichtlich-ökonomisch vermittelt wie die angeblich naturhafte Unmittelbarkeit der Gegenstände, die das bürgerliche Interieur bevölkern. Diese Innerlichkeit ist der Macht von Verdinglichung ebenso wenig enthoben wie das Interieur, in das sie sich durch die es bevölkernden Gegenstände eingeschlichen hat.

Die Dialektik, die ADORNO am Rätselbild des Interieurs offenlegen will, ist nicht die des absoluten Geistes, der in der bürgerlichen Innerlichkeit Station macht, um sie in seiner Bewegung zum absoluten Wissen aufzuheben. Auch nicht von einer dem Widerspruch von Gebrauchs- und Tauschwert immanenten Dialektik ist hier die Rede, die zur Abschaffung der ökonomischen Grundlage der bürgerlichen Innerlichkeit führt. »Dialektik — schreibt ADORNO — hält im Bilde inne und zitiert im historischen Jüngsten den Mythos als das Längstvergangene: Natur als Urgeschichte« (*KKÄ*, S. 80). Es geht um die Paradoxie von Immergleichheit und Neuem im Tauschverhältnis, durch das alle Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft vermittelt sind und das die Verdinglichung zu verantworten hat: »Mit dem Schein [...] präsentiert die historische Wirklichkeit sich als Natur« (*KKÄ*, S. 66). Diese Dialektik ist also die der *Naturgeschichte*, und die Bilder stellen Figuren historischer Dialektik und mythischer Natur dar.[154]

Wie schon in seiner Habilitationsschrift deutlich zum Vorschein kommt, war ADORNO in den 30er Jahren um einen Begriff von Dialektik bemüht, der nicht auf Identität und Totalität zu rekurrieren braucht.[155] In dieser Hinsicht besitzt seine Antrittsvorlesung programmatischen Charakter. Hier stellt er ein Programm von Philosophie als *Deutung* auf, die nicht Projektion des Subjekts auf die Realität sein soll, sondern eine Art ›Lektüre‹ der Rätselfiguren des Seienden.

ADORNO geht von der Krise des Idealismus aus, die er als »Krise des philosophischen Totalitätsanspruchs« charakterisiert (*APh*, S. 326). Das Denken hat demzufolge die Kraft verloren, die Totalität des Wirklichen zu begreifen, und zwar weil diese Realität jeder Vernunftmäßigkeit bloß ist.[156] Alle Versuche, die Krise des Idealismus zu umgehen, die diesen Tatbestand verkennen oder vertuschen, sind zum Scheitern verurteilt. ADORNO polemisiert mit den neuen philosophischen Ansätzen vom Marburger Neukantianismus bis HEIDEGGERS existentialer Ontologie, weil sie allesamt die Krise des idealistischen Systems zu überwinden trachten, dabei aber sein Prinzip einer autonomen ratio beibehalten und

154. Auf die geschichtsphilosophischen und ideologiekritischen Aspekte des dialektischen Bildes gehe ich später ausführlicher ein.

155. Vgl. M. HORKHEIMER u. TH.W. ADORNO: »[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]« (1939), in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 467.

156. Wie bei HORKHEIMER und BENJAMIN spielt auch bei ADORNO das Theodizeemotiv eine entscheidende Rolle, wenn es um die Kritik des Idealismus geht. Seine ganze Kritik der Identitätsphilosophie wäre m.E. auf eine prinzipielle Ablehnung jeder Rechtfertigung des Leidens zurückzuführen.

damit sich in den Aporien einer legitimierenden Vernunft verfangen. Die Rechnung geht nicht auf, weil weder die Fülle des Wirklichen sich unter der Seinsidee subsumieren läßt, noch man aus den Elementen des Wirklichen zu einer Denktotalität aufsteigen kann. Sein und Denken sind inkommensurabel.

Die Unterscheidung zwischen Begriffen und Ideen, die BENJAMIN in der »Erkenntniskritischen Vorrede« seines *Trauerspiel*-Buches vorgenommen hatte[157], führt ADORNO in seiner Antrittsvorlesung weiter: er unterscheidet die durch die Wissenschaft isolierten Elemente der Wirklichkeit von den Bildern, die sich aus den konstellativen Anordnungen jener Elemente durch die philosophische Deutung ergeben. Während die analytische Arbeit der Einzelwissenschaften das »Begriffsmaterial« liefert, gruppiert die Philosophie es in geschichtlichen Bildern, an denen die intentionslose Wahrheit sich manifestieren soll.[158] ADORNO betont eindringlich, daß die Aufgabe der Philosophie nicht darin besteht, einen in der Realität angeblich vorhandenen Sinn durch die Enträtselung der Bilder ausfindig zu machen. Das Rätsel, das die konstellative Anordnung der Wirklichkeitselemente stellt, wäre in diesem Fall das Erscheinungsbild einer tieferen, hinterweltlichen Realität, die die philosophische Deutung als »Sinn« der Phänomene offenzulegen hätte.[159] Diese Auffassung lehnt ADORNO als ›symbolisch‹ ab.

Diese Ablehnung hat einen offensichtlichen Grund: Er versucht in diesen Jahren zu einer Idealismusdefinition zu gelangen, die über die als Idealismus im engeren Sinn anerkannten philosophischen Richtungen hinaus all diejenigen umfaßt, die eine »Sinnhaftigkeit« der Welt behaupten.[160] Das totale Begreifen profiliert sich so zum Merkmal

157. Siehe oben S. 186f. R. WIGGERSHAUS glaubt in der Antrittsvorlesung ADORNOS eine ›Variante‹ zu BENJAMINS erkenntniskritischer Vorrede zu entdecken (vgl. ders.: *Die Frankfurter Schule: Geschichte · Theoretische Entwicklung · Politische Entwicklung*. München 1986, S. 111). Dagegen versucht W.VAN REIJEN die Kontroverse zwischen beiden deutlicher herauszuarbeiten. Für ihn handelt es sich um eine Kontroverse, »die sich seit den Königsteiner Gesprächen bis hin zu den Auseinandersetzungen um Benjamins *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* zunächst eher unterschwellig hingezogen hat, um sich dann in aller Virulenz zu offenbaren« (ders.: »Der Streit um die materialistische Dialektik zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin«, in: *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis.* (FS A. SCHMITT), hrsg. v. M. LUTZ-BACHMANN u. G. SCHMID NOERR. München 1991, S. 171). Damit wird die gängige Darstellung in Frage gestellt, die eine wichtige Veränderung in bezug auf BENJAMIN in den 30er Jahren ausmachen zu können glaubt und die Kontroverse mit ihm um das Passagenwerk im Briefwechsel auf die Zusammenarbeit mit HORKHEIMER bzw. auf die Annäherung an eine hegelmarxistische Vorstellung von Vermittlung, Totalität und Theorie zurückführt, Annäherung, die durch ADORNOS neue Lektüre von HEGELS *Logik* zu erklären wäre (vgl. S. BUCK-MORSS: *The Origin of Negative Dialectics*, a.a.O., S. 154). Ich komme auf diese Problematik später ausführlicher zurück (siehe unten S. 212).

158. Ob man ADORNOS Unterscheidung von *Forschung* und *Deutung* als alternatives Programm zu HORKHEIMERS *interdisziplinärem Materialismus* interpretieren kann, der auf der HEGEL-MARXschen Dialektik von *Forschung* und *Darstellung* basiert, bleibe dahingestellt (vgl. M. JAY: »Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung«, in: A.a.O., S. 72f). Es ist jedoch eindeutig, daß BENJAMINS Denken in diesem Moment für ADORNO unvergleichbar bestimmend war. Philosophie und Wissenschaft in seinem Programm als »zutiefst entgegengesetzt« darzustellen, läßt sich aus dem Text der Antrittsvorlesung nicht ableiten. Die Ablehnung der Reduktion der Philosophie auf Grundlagenforschung wissenschaftlicher Erkenntnis ist nicht so gemeint, »als ob die Philosophie den Kontakt mit den Einzelwissenschaften, den sie endlich wiedergewonnen hat und den erlangt zu haben zu den glücklichsten Resultaten der jüngsten Geistesgeschichte rechnet, wieder aufgeben oder nur lockern sollte. Im Gegenteil. Materiale Fülle und Konkretion der Probleme wird die Philosophie allein dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften entnehmen können« (*APh*, S. 333).

159. Vgl. dazu A. GARCÍA DÜTTMANN: *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno.* Frankfurt a.M. 1991, S. 105ff.

160. U. MÜLLERS Versuch, »Adornos Konzept der Ideen als Konstruktion geschichtlicher Bilder [...] als *Konkretisierung* und *Naturalisierung* der Ideenlehre des späten Platon« zu charakterisieren, muß scheitern, weil er diesen wichtigen Aspekt der ›Sinnhaftigkeit‹ ignoriert (Ders.: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno: eine Philosophie der dritten Reflexion.* Frankfurt 1988, S. 85). ADORNO ersetzt nicht überhistorische Ideen — das Gute, Wahre und Schöne — durch innergeschichtliche ›Ideen‹ — Natur, Geschichte und Vergänglichkeit —, als würde er sozusagen diese Ideen geschichtlich werden lassen, um sich dann durch ihre

schlechthin vom Idealismus, auch wenn das Realitätssubstrat als Materie und nicht als Geist charakterisiert wird. Hierfür besitzt die Kategorie ›Totalität‹ definitorischen Charakter:

»Es soll gezeigt werden, warum die idealistische Rechtfertigungsmetaphysik notwendig eine Rechtfertigung des Bestehenden ist. Den Schlüssel dafür haben wir im Begriff der Totalität. Dieser Begriff ist rückbezogen auf den Geist. Der Geist, von dem ausgegangen wird, ist als bestehend vorausgesetzt. In der Kategorie der Totalität steckt nichts anderes, als daß alles Wirkliche, was überhaupt als vorhanden erkannt wird, nach diesem Geist sich richtet. Insofern es aber nach diesem Geist sich richtet, der als bestehend vorausgesetzt wird, steckt in dem Augenblick, wo durch die Totalität der Anspruch auf Unterwerfung unter den Geist gestellt wird, darin zugleich die Behauptung der Sinnhaftigkeit des Bestehenden. Infolgedessen ist die Welt, die als sinnhaft begriffen ist, deswegen die bestehende Welt, weil der Geist, der sie als sinnhaft ausweisen soll, kein anderer sein kann als ein bestehender, denn nur dann ist die Reduktion auf Geist überhaupt möglich. Dadurch, daß ich überhaupt eine Identität setze, ist eigentlich bereits das Bestehende gerechtfertigt.«[161]

In den Versuchsanordnungen der Elemente der Wirklichkeit geht es auch nicht darum, eine (neue) Antwort auf die großen Probleme der philosophischen Tradition anzubieten, nicht einmal um die Offenlegung ihrer gesellschaftlichen Bedingungen, wie etwa LUKÁCS sie versucht hat. Alle diese Ansätze suchen die Wahrheit als Intention, die in der Geschichte vorkommt, geschichtliche Bilder dagegen »wären gleichsam Ideen, deren Zusammenhang intentionslos Wahrheit ausmacht« (*APh*, S. 338).

ADORNO übernimmt hier die Wahrheitstheorie BENJAMINS vollends. Diese Theorie hegt die Überzeugung, daß die Wirklichkeitselemente der geschichtlichen Bilder ihre eigene Sprache besitzen.[162] Es kommt in den Bildern also nicht auf die intentionale Konstruktion einer Bedeutung an, sondern darauf, daß die wechselnden Versuchsanordnungen jener Elemente, die das Rätsel einer Geheimschrift aufwerfen, zu einer Konstellation zusammenschießen, »aus der die Lösung *hervorspringt*«.[163] Dieselben Elemente, die die Frage aufwerfen, geben Antwort auf sie: die Antwort ist im Rätsel enthalten und fällt mit seiner Auflösung zusammen. Die Teilhabe der Deutung an dieser Antwort beschränkt sich auf die Zusammenstellung der analytisch isolierten Elemente. Während die Totalitätsfrage die Intention des erkennenden Subjekts ausdrückt, einen Sinn hinter der phänomenischen Erscheinung der Wirklichkeit zu finden, wie es im Grunde auch die Frage nach dem Ding an sich oder nach dem Sinn von Sein artikuliert, konzentriert sich die materialistische Deutung aufs Kleinste, auf die intentionslosen Elemente, deren Auskonstruktion die Gestalt

konstellative Anordnung »an die Erkenntnis des wahren Seins der Dinge« anzunähern (S. 84). Schon dieser Ausdruck allein würde bei ADORNO allen Verdacht hervorrufen, mit dem er jeder Seinsphilosophie begegnet. Bei ihm geht es nicht um das »Verhältnis von Ideen und Dingen der Erscheinungswelt« (S. 81), die als vorhandene Größen zueinander in Beziehung treten. MÜLLER erweckt durch seine Rede vom ›lesbaren‹ Text den Eindruck, als ob ADORNO eine Interpretation des Realen intendiert derart, daß diesem ein Sinn abgewonnen werden kann. Nichts liegt ADORNO ferner. Wenn MÜLLER PLATON zuschreibt, eine »Rückverwandlung entfremdeter Zeichen in lebendige Rede und Sinn« (S. 84) ständig zu versuchen, dann darf er gerade keine Parallele zu ADORNO ziehen. Konstellationen bilden bei ihm nicht die Ideen, sondern die Wirklichkeitselemente, die sich nicht im Rohzustand befinden, sondern durch das analytische Verfahren der Wissenschaften herausgestellt werden, wie MÜLLER selbst einige Seiten später erkennt (siehe S. 88). Dies als *Naturalisierung* (?) der platonischen Ideen auszulegen, ist abwegig. Schwer wird man die Intention ADORNOS als »Rettung der Ideen durch Neuordnung der Phänomene« (S. 88) verstehen dürfen. Sie wäre eher als Sprengung des bloß Seienden zu bezeichnen: also keine bloße Hermeneutik, sondern eine praxiseinfordernde Ideologiekritik.

161. TH.W. ADORNO u.a.: »Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zu einer Vorlesung Max Horkheimers« (1931/32), in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 395.

162. Vgl. R. TIEDEMANN: »Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis«, in: *Hamburger Adorno-Symposion.* Hrsg. v. M. LÖBIG u. G. SCHWEPPENHÄUSER, Lüneburg 1984, S. 74.

163. *APh*, S. 335 (Hervorhebung des Verf.).

einer Wirklichkeit freilegt, die keines Hintersinnes mehr bedarf, ja sogar ihn verschwinden läßt. »Damit aber wäre auch das Verhältnis von Ontologie und Geschichte prinzipiell anders gestellt, ohne daß man darum des Kunstgriffes bedürfte, Geschichte als Totalität, in Gestalt bloßer „Geschichtlichkeit" zu ontologisieren« (*APh*, S. 337).[164]

Die Suche nach der intentionslosen Wahrheit bedeutet jedoch nicht die Ausschaltung der Subjektivität nach dem Muster des logischen Positivismus. ADORNO greift auf eine Metapher zurück, um seine Auffassung von Deutung zu erörtern. Diese hat bei der Handhabung des Begriffsmaterials Schlüssel zu konstruieren. Sind die des alten Idealismus zu groß und passen gar nicht hinein, so sind die des neuen Soziologismus zu klein: die Tür öffnet sich nicht. Philosophie als Deutung kann nicht die gesellschaftliche Realität, so wie sich diese in der Mannigfaltigkeit des Erscheinenden manifestiert, einfach hinnehmen, was jeglicher Positivismus tut, für den die Erscheinung als ›Tatsache‹ den Charakter von Unauflöslichkeit und Letztlichkeit besitzen. Wenn die Tatsachen unhinterfragbar sind, dann bleibt nur noch ein klassifikatorisches Erkenntnisverfahren übrig, in dem die Widersprüche und Spannungen der kapitalistischen Gesellschaft partikularisiert oder gar kaschiert werden. Unter dieser Voraussetzung bekommt der Begriff der gesellschaftlichen Totalität bei den Soziologen, die ihn noch gebrauchen (z.B. MANNHEIM), dieselbe rechtfertigende Funktion wie im Idealismus, hinter den sie mit ihrer Tatsachengläubigkeit zurückfallen.

ADORNO ist offensichtlich nicht dazu bereit, die Kategorien des Historischen Materialismus wie ›Klasse‹, ›Warenform‹, ›Ideologie‹ usw. preiszugeben. Diese haben jedoch lediglich Modellcharakter: »sie sind handlich und faßlich, Instrumente der menschlichen Vernunft selbst dort noch, wo sie als magnetische Zentren objektives Sein objektiv auf sich auszurichten scheinen« (*APh*, S. 341). Gegen jede Ontologisierung der materialistischen Kategorien tastet ADORNO jedoch nach einem neuen Erkenntnismodus, der bei Beibehaltung der Inkommensurabilität von Denken und Sein sowohl die Klippe der idealistischen Behauptung einer autonomen ratio wie die eines kurzsichtigen Soziologismus vermeidet. Er nennt dies ›exakte Phantasie‹, also eine Phantasie, »die streng in dem Material verbleibt, das die Wissenschaften ihr darbieten, und allein in den kleinsten Zügen ihrer Anordnung über sie hinausgreift: Zügen freilich, die sie ursprünglich und von sich aus geben muß« (*APh*, S. 342). Diese Phantasie fliegt nicht über das Material hinweg zu höheren Regionen, wo sie sich ohne Hindernis entfalten könnte. Sie verweilt an ihm und versenkt sich darin, bis das Material hergibt, was nicht bloß Denken ist. »Die Produktivität des Denkens vermag sich allein an der geschichtlichen Konkretion dialektisch zu bewähren« (*APh*, S. 343).

Der Begriff *ars inveniendi*, den ADORNO in diesem Zusammenhang benutzt, zeigt die

164. In seinen in den frühen dreißiger Jahren geschriebenen »Thesen über die Sprache des Philosophen« kritisiert ADORNO die funktionalistische Auffassung der Sprache. Der idealistische Gebrauch von Begriffen reduziert die Worte auf »Abbreviaturen einer Vielheit von Merkmalen, deren Einheit Bewußtsein bloß konstituiere« (*GS* 1, S. 366). Dagegen bekommt die Sprache in seiner philosophischen Konzeption eine ganz andere Bedeutung: »Durch die Sprache gewinnt Geschichte Anteil an Wahrheit, und die Worte sind nie bloß Zeichen des unter ihnen Gedachten, sondern in die Worte bricht Geschichte ein, bildet deren Wahrheitscharaktere, der Anteil von Geschichte am Wort bestimmt die Wahl jeden Wortes schlechthin, weil Geschichte und Wahrheit im Worte zusammentreten« (a.a.O., S. 366-367). Aus dieser Perspektive wird erst verständlich, warum die dialektischen Bilder sowohl objektiv-geschichtlich wie Ergebnis der Anordnung der Realitätselemente durch das Subjekt sind. Nicht daß Sprache eine Integrität besäße bzw. sie bekommen könnte, mit der sie ab ovo die geschichtliche Realität zu benennen in der Lage wäre. Der Zerfall affiziert auch die Sprache und läßt sie nicht intakt. Was dem Philosophen bleibt, sind Trümmer der Worte, aber auch die Hoffnung, »die Worte so um die neue Wahrheit zu stellen, daß deren bloße Konfiguration die neue Wahrheit ergibt« (a.a.O., S. 369).

unverkennbare Nähe der dialektischen Bilder zu den surrealistischen.[165] Auch bei diesen sind ihre Komponenten Wirklichkeitselemente, die kraft der Phantasie neu geordnet werden, bis die Maße des bloß Seienden gesprengt werden: »il y a pour chaque homme une image à trouver qui anéantit tout l'Univers.«[166] Auch für die Surrealisten stellt sich die Realität als Kryptogramm dar: Sie wirft Rätselfiguren auf, für die die surrealistischen Bilder eine Art Schlüssel sind. Auch sie erscheinen ARAGON als »la plus grande conscience possible du concret.«[167] Während es bei den Surrealisten jedoch vor allem darum geht, der Erfahrung der Subjekte neue Horizonte zu eröffnen, betont ADORNO den objektiv-geschichtlichen Charakter der Wirklichkeitselemente, die in den dialektischen Bildern in Konstellationen zusammentreten.[168] In seinem Aufsatz »Fortschritt« von 1964 spricht er von »geschichtlich-objektiven Archetypen«.[169] Damit soll unterstrichen werden, daß das Bild — ADORNO denkt an die ›Ware‹ als Schlüssel aller Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft — nicht bloß ein Produkt des Bewußtseins ist, wie die Sprengung des bloß Seienden auch nicht einfach eine Veränderung oder Entregelung der subjektiven Erfahrung bedeutet.

Vor allem ist es die Dialektik, die dem Ausdruck ›*exakter* Phantasie‹ innewohnt, welche eine der größten Differenzen zu den Surrealisten ausmacht. Während diese aus zufälliger Kombinatorik und absurden Konstellationen ihre Bilder schaffen, dabei dem Lustprinzip eine entscheidende Rolle einräumen, setzt ADORNO auf strenge ›Auskonstruktion‹ der Elemente im dialektischen Bild nach dem Modell atonaler Musik.[170] Auch wenn der *hasard objectif* der Surrealisten nicht bloße Zufälligkeit und Entregelung des Subjekts ist, versprechen sie sich mehr von einer Hermeneutik der Zerstreuung und des Zufalls als von strenger Konzentration des Geistes.

›Dialektisch‹ ist ADORNO zufolge dagegen der Komponist SCHÖNBERG, weil der Widerspruch von Strenge und Freiheit bei ihm zur Produktivkraft wird. In seiner Kompositionsarbeit operiert er nach GEORGES Motto »höchste Strenge ist zugleich höchste Freiheit«: In der kompositionstechnischen Durcharbeitung des Widerspruchs zwischen künstlerischer Intention und kompositorischem Material entsteht ein Neues, das zugleich Ausdruck der höchsten Freiheit wie folgerichtiges Resultat des historischen Materials ist.[171] In diesem Material steckt, durch die Geschichte der Musik vermittelt, der geschichtliche Prozeß der Gesamtgesellschaft — subjektive Intention eingeschlossen: diese und das kompositorische Material »erzeugen sich wechselseitig, so wie sie selber erzeugt sind: geschichtlich.«[172] Im Material liegt der historische Prozeß — in seiner sozialökonomischen wie subjektiven Dimension — sedimentiert.

Nicht daß isolierte Musikelemente, Richtungen usw. auf eine bestimmte gesellschaft-

165. Siehe oben S. 162.

166. L. ARAGON: *Le Paysan de Paris*, Paris 1966, S. 83.

167. A.a.O., S. 246.

168. Vgl. S. BUCK-MORSS: A.a.O., S. 102-103.

169. *GS* 10, S. 637.

170. ADORNO benutzt den Begriff ›Auskonstruktion‹ bzw. ›Durchkonstruktion‹ sowohl in musiktheoretischen wie in philosophischen Zusammenhängen (vgl. »Aktualität der Philosophie« (1931), in: A.a.O., S. 336 u. »Zur Zwölftontechnik« (1929), in: *GS* 18, 363-369). »Die Vermutung liegt nahe« — kommentiert L. SZIBORSKY —, »daß Adorno die Begriffe „Konstruktion" und „Auskonstruktion" aus der kompositorischen Praxis gewinnt und auf die philosophische Verfahrensweise überträgt.« Dies.: »Dialektik aus dem Geist der Musik«, a.a.O., S. 123.

171. Siehe TH.W. ADORNO »Der dialektische Komponist« (1934), in: *GS* 17, S. 198-203.

172. A.a.O., S. 201.

liche Lage als deren Widerspiegelung bzw. Ausdruck zurückzuführen wären. Vielmehr präsentiert sich das Werk als Kraftfeld, in dem die Antagonismen der Gesamtgesellschaft zum Ausdruck kommen.[173] Aus diesem Grund verlangt ADORNO immer wieder, die Werke sollen *durchkomponiert* sein. Es ist das ganze Werk, das in seinen innermusikalischen die gesellschaftlichen Spannungen unbewußt ausdrückt — daher seine Charakterisierung als Monade: singulär, fensterlos und doch repraesentatio mundi.[174] Was das Kunstwerk als Monade ausdrückt, ist jedoch nicht das Wesen der Gesellschaft, sondern ihr antagonistisches ›Unwesen‹ (*ÄTh*, S. 455), und dies tut es nicht als Widerspiegelung, sondern in der monadologischen Auskonstruktion seiner Elemente.

Um diesem Unwesen beizukommen, bedarf die Interpretation der kulturellen Phänomene eines theoretischen Schlüssels: der Warenform als Gesetz, dem alles Bestehende unterworfen ist. ADORNO hegt keinen Zweifel daran, daß das Warenprinzip der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft eine antagonistische Totalität stiftet und die ganze Realität bestimmt. Was er der Vernunft aus schon erwähnten Gründen nicht zutraut, ist, daß sie die Totalität als solche erfassen kann, was einen Standpunkt außerhalb von ihr, einen Überschuß des Geistes über diese Realität hinaus bedeuten würde. Die Interpretation muß vielmehr versuchen, im monadologischen Verschlossensein des Kunstwerks durch immanente Analyse ihrer Konstruktion dieser allgemeinen Bestimmungen habhaft zu werden.[175] Wie in der Komposition gibt es auch in der Interpretation keine Erfolgsgarantie. Die Philosophie hat sich jedoch anzustrengen, das Einzelne und Partikulare so zu enträtseln, daß das disharmonische Ganze zum Vorschein tritt, ein Ganzes, dem sie nicht als autonome Größe gegenübertritt, als könnte sie es theoretisch erfassen.

Die technologischen Kraftfelder des Kunstwerks, seine Spannungen, sind das Medium der philosophischen Interpretation: die Vermittlung zwischen Innen und Außen des Werkes gelingt nur durch die Extreme seiner Konstruktion hindurch. Die Vermittlung zwischen Gesellschaft und Kunstwerk ist nicht als Verhältnis von zwei aufeinanderwirkenden Instanzen zu interpretieren, sondern *im Kunstwerk selbst* zu suchen — in seiner Struktur.[176] Mit dem Materialbegriff versucht ADORNO also die Basis-Überbau-Dichotomie zu vermeiden: die kulturellen Produkte werden unter diesem Begriff als vermittelte Einheiten betrachtet, in denen die gesellschaftlich antagonistische Totalität sich sedimentiert hat.[177]

173. Vgl. W. GRAMER: *Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos*. Mainz 1976, S. 47f.

174. Vgl. A. ALLKEMPER: *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*. Paderborn u.a. 1981, S. 137.

175. Wie ADORNO in seiner *Ästhetischen Theorie* später formuliert: »Die Interpretation des Kunstwerks als eines in sich stillgestellten, kristallisierten, immanenten Prozesses nähert sich dem Begriff der Monade« (*ÄTh*, S. 268).

176. Vgl. P. BÜRGER: »Das Vermittlungsproblem in der Kunstsoziologie Adornos«, in: *Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos*, a.a.O., S. 169.

177. Auch in diesem Sinn vgl. J. RITSERT: *Vermittlung der Gegensätze in sich. Dialektische Themen und Variationen in der Musiksozilogie Adornos*. Frankfurt a.M. 1987. RITSERT orientiert sich vor allem am »Vermittlung«-Kapitel der *Einleitung zur Musiksoziologie* ADORNOS. Die konstellative Dimension des Vermittlungsbegriffs, der auf die Aufdeckung der gesellschaftlichen Widerspruchskonstellationen abzielt, wird im Sinn von HEGELS ›absoluter Bestimmung des Wesens‹ interpretiert, die sich »in allem Wirklichen wie in jedem Begriffe« finden muß (*WL* II, *TWA*, Bd. 6, S. 75). ADORNOS Anlehnungen an HEGEL diesbezüglich haben vor allem polemischen Charakter gegen die Diamat-Dichotomie von Überbau und Unterbau. Eine HEGELsche absolute Bestimmung des Wesens erübrigt jedoch jede Mikrologie, da die einzelnen Momente nichts anderes offenbaren als diese allgemeine Bestimmung. Nicht die einzelnen Elemente sind durch das allgemeine Wesen hegelianisch-positiv bestimmt, so daß die Offenlegung dieser Vermittlung ihre Wahrheit zutage treten läßt, sondern die gesellschaftlichen Widerspruchskonstellationen sind in der Konfiguration der Elemente des Kunstwerkes sedimentiert, so daß man an ihr der Unwahrheit der Gesellschaft gewahr werden kann. Dafür muß man jeweils die Dialektik durch die Extreme durchgehen: Vermittlung der Gegensätze in sich.

Es liegt auf der Hand, daß ADORNO hier einen aus dem Übergang vom Ästhetizismus zur Avantgarde, namentlich von der spätromantischen Musik WAGNERS zur Zwölftontechnik SCHÖNBERGS gewonnenen Materialbegriff als Schlüsselbegriff universalisiert und auf die Vermittlung von kulturellen Produkten und Gesellschaft überhaupt anwendet.[178] Es sollte aber auch aus den vorausgegangenen Ausführungen in diesem Abschnitt deutlich geworden sein, daß ADORNO die Zurechnung von Einzelwerken bzw. Werkgruppen zu einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext aus guten philosophischen Gründen ablehnt. Das hat in erster Linie mit seiner Auffassung vom Idealismus zu tun, den er in allen theoretischen Ansätzen am Werk zu sehen glaubt, die ein Erstes zum Erklärungsprinzip statuieren, egal ob dieses dann materialistisch oder geistig definiert wird.[179]

Um aus der idealistischen Sackgasse, in der auch manche angeblich materialistische Ansätze festsitzen, einen Ausweg zu finden, verbindet ADORNO erkenntnistheoretisch wie gesellschaftskritisch den Monadenbegriff aus der Frühschrift BENJAMINS mit dem der Allegorie und füllt beide mit Inhalten, die aus dem Kompositionsverfahren der atonalen Musik herkommen. Im Kunstwerk wie im dialektischen Bild, das zum Schlüssel der Interpretation wird, vereinigt sich die konstellative Dimension der Allegorie mit dem individuellen und geschlossenen Charakter der Monade. Die geschichtlich-musikalischen bzw. -philosophischen Elemente sollen so *auskonstruiert* werden, daß die gesamtgesellschaftlichen Antagonismen im einzelnen konkreten Werk bzw. dialektischen Bild zum Vorschein kommen.

Durchdialektisierung deutet in diesem Zusammenhang auf das Kompositionsverfahren SCHÖNBERGS hin.[180] Während sich die surrealistische Montagetechnik aus dem Kontext des freiassoziativen Automatismus herauskristallisiert und auf das Ausschalten der bewußten Kontrolle des Subjekts hinausläuft, charakterisiert sich die Kompositionsarbeit in der atonalen Musik durch eine starke Einwirkung des Komponisten: die Durchdringung des Materials verlangt nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an intellektueller Anstrengung.[181] Nur so kann die dem Material immanente Dialektik zum Umschlag geführt werden. Sie muß durch rationale Arbeit zum Selbstbewußtsein kommen.

Damit ist der Rahmen der Auseinandersetzung zwischen ADORNO und BENJAMIN vorgezeichnet.[182] Während dieser den Begriff ›Monade‹ nach dem Trauerspielbuch bis 1938 nicht mehr erwähnt[183] und sich zunehmend an der surrealistischen Montagetechnik

178. Vgl. P. BÜRGER: A.a.O., S. 177ff.

179. Vgl. M. HORKHEIMER u. TH.W. ADORNO: »[Diskussionen über Positivismus und materialistische Dialektik]« (1939), in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 485f. Der Briefwechsel mit A. SOHN-RETHEL zeigt in aller Deutlichkeit, daß die Idealismuskritik sich in den 30er Jahren zum philosophischen Hauptanliegen ADORNOS entwickelt. (Vgl. TH.W. ADORNO u. A. SOHN-RETHEL: *Briefwechsel 1936-1969*. Hrsg. v. CH. GÖDDE. München 1991, S. 10-11, 23-24 u. 32). Dies gelangt zu einer reifen Formulierung in seiner HUSSERL-Arbeit, an der er in jenen Jahren arbeitete, wo die Kritik der Ursprungsphilosophie im Mittelpunkt steht: »Wann immer solche Identität behauptet wird, ein monistisches Prinzip von Welterklärung, das der bloßen Form nach den Primat des Geistes aufrichtet, der jenes Prinzip diktiert, ist Philosophie idealistisch. Selbst wo als solches Prinzip Sein gegen Bewußtsein ausgespielt wird, meldet sich im Anspruch der Totalität des Prinzips, das alles einschließe, der Vorrang des Geistes an; was in ihm nicht aufgeht, ist unabschließbar und entschlüpft noch dem Prinzip seiner selbst. Idealismus herrscht, auch wenn das ὑποκείμενον Sein o d e r Materie oder wie immer genannt wird, vermöge der Idee des ὑποκείμενον.« TH.W. ADORNO: *Metakritik, GS* 5, S. 186.

180. Vgl. S. BUCK-MORSS: a.a.O., S. 127ff.

181. Vgl. TH.W. ADORNO: »Zwölftontechnik« (1929), a.a.O., S. 364.

182. Ich gehe zunächst nur auf die in diesem Abschnitt behandelte Problematik der ›Totalität‹ ein. Andere Aspekte werde ich später erläutern.

183. W. BENJAMIN: *BGS* V, S. 1104 und nicht, wie B. RECKI meint, in »Über den Begriff der Geschichte« (1940),

orientiert, die ohne Zweifel von Anfang an strukturelle Analogien mit dem Allegoriebegriff aufwies[184], hält ADORNO am Monadenbegriff fest. In den Aufzeichnungen zur Erkenntnistheorie im Passagenwerk kann man erkennen, welches das fundamentale Anliegen BENJAMINs zu dieser Zeit ist: eine Neuformulierung des marxistischen Verständnisses der Geschichte und des Verhältnisses Basis-Überbau in Verbindung mit der Methode der Montage.

»Marx stellt den Kausalzusammenhang zwischen Wirtschaft und Kultur dar. Hier kommt es auf den Ausdruckszusammenhang an. Nicht die wirtschaftliche Entstehung der Kultur sondern der Ausdruck der Wirtschaft in ihrer Kultur ist darzustellen. Es handelt sich, mit anderen Worten, um den Versuch, einen wirtschaftlichen Prozeß als anschauliches Urphänomen zu erfassen, aus welchem alle Lebenserscheinungen der Passagen (und insoweit des 19. Jahrhunderts) hervorgehen.«[185]

Benjamin denkt nicht an eine Art Zurechnung von Kulturerzeugnissen zu einem bestimmten ökonomischen Produktionsmodus oder zu Produktionsbedingungen, wie seine Beschreibung des Weges zur Revision des Historischen Materialismus zeigt:

»Die erste Etappe dieses Weges wird sein, das Prinzip der Montage in die Geschichte zu übernehmen. Also die großen Konstruktionen aus kleinsten, scharf und schneidend konfektionierten Baugliedern zu errichten. Ja in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des *Totalgeschehens* zu entdecken. Also mit dem historischen Vulgärnaturalismus zu brechen. Die Konstruktion der Geschichte als solche zu erfassen.«[186]

Das ist die Aufgabe der dialektischen Bilder. Sie werden jedoch nicht vom materialistischen Historiker künstlich kreiert. Er muß lediglich dabei helfen, daß sie im Augenblick der Gefahr »zur Lesbarkeit« gelangen.[187] Daher sein Verlangen: der Theoretiker hat hinter die Sache zurückzutreten, zu verschwinden:

»Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Rechte kommen lassen: sie verwenden.«[188]

Gegen die Montagetechnik, die BENJAMIN in seinem *Baudelaire*[189] benutzt, protestiert ADORNO in einem Brief vom 10. November 1938 (*ÜWB*, S. 135ff). Der Vorwurf lautet: die Motive, die BENJAMIN hier versammelt — Panorama und »Spur«, Flaneur und Passagen, Moderne und immer Gleiches —, werden nicht durchgeführt. Es mangelt an theoretischer Interpretation. Dies kann man zunächst daran erkennen, daß »die pragmatischen Inhalte Baudelaires unmittelbar auf benachbarte Züge der Sozialgeschichte seiner Zeit und zwar möglichst solche ökonomischer Art« bezogen werden (*ÜWB*, S. 138). Es geht also um das Basis-Überbau-Verhältnis.[190] Die Frage ist, was ADORNO meint, wenn er

vgl. dies.: *Aura und Autonomie*, a.a.O., S. 127.

184. Vgl. P. BÜRGER: *Theorie der Avantgarde*, a.a.O., S. 92ff.

185. *BGS* V, S. 573-574.

186. A.a.O., S. 575. (Hervorhebung des Verf.). Die Analyse des kleinen Einzelmoments bedeutet auch bei BENJAMIN nicht den Verzicht darauf, das Totalgeschehen zu entdecken.

187. Siehe a.a.O., S. 577-578.

188. A.a.O., S. 574.

189. *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, in: *BGS* I, S. 511-604.

190. Es besteht der Verdacht, daß ADORNO hier den Text BENJAMINS überinterpretiert. Vielleicht ist er hier von einer aus seiner Auseinandersetzung mit MANNHEIM stammenden Hypersensibilität konditioniert, von dem sich abzugrenzen, ein frühes und wichtiges Anliegen ADORNOs war, und projiziert die Methode der ›Zuordnung‹ in den erwähnten Text BENJAMINS. Vgl. TH.W. ADORNO: »Neue wertfreie Soziologie« (1937), in *GS* 20, S. 13-45. »Er [Mannheim, Verf.] schließt von kultureller auf soziale Undifferenziertheit — Im Verfolg einer Methode der ›Zuordnung‹, die je und je Adäquatheit von Über- und Unterbau suggeriert, ohne

von der materialistischen Determination kultureller Charaktere spricht und dafür die Vermittlung durch den *»Gesamtprozeß«* verlangt.

Schwer wird man unter dem Gebrauch dieser Kategorie eine Annäherung an den hegelmarxistischen Totalitätsbegriff LUKÁCS' argwöhnen können.[191] Nicht nur die geäußerte Kritik in der Antrittsvorlesung läßt sich damit schlecht vereinbaren. ADORNO hält an dieser Kritik auch nach der Übersiedlung in die USA fest, wie man es aus den Protokollen der »Diskussion über Dialektik« von 1939 in aller Deutlichkeit erkennen kann:

»Der Begriff der Dialektik ist bisher, und zwar auch innerhalb der marxistischen Diskussion, soweit sie mit dem Begriff der Dialektik Ernst gemacht hat, wesentlich idealistisch gehandhabt worden, d.h., es ist von einer allgemeinen und begrifflichen Bewegung aus auf die besondere und reale Bewegung innerhalb der Geschichte geschlossen worden. Dieses Schema ist in der marxistischen Dialektik auch dort beibehalten, wo die dialektischen Inhalte der Ökonomie zugehören, d.h. etwa, bei Lukács sind die Produktionsverhältnisse im Rahmen der bürgerlichen Klassenherrschaft ein allgemeiner Begriff, aus dem die besonderen Bewegungen etwa der Ideologien hergeleitet werden. Ich gestehe Ihnen zu, daß diese idealistische Konzeption von Dialektik unzulänglich ist, d.h., daß in ihr der Form nach der Anspruch der Subjektivität, mit ihren Begriffen die Welt zu beherrschen, auch dann noch erhoben ist, wenn dem Inhalt der Lehre nach das Gegenteil behauptet ist.«[192]

Eine Annäherung an HORKHEIMERS Vorschlag einer ›unabgeschlossenen Dialektik‹ läßt sich auch nicht vertreten. Für ADORNO liegt der Unterschied zu HEGEL »eine Schicht tiefer als die Unterscheidung von Totalität und Unabgeschlossenheit.«[193] Es geht ihm also nicht um eine ›Einschränkung‹ der idealistisch-totalisierenden Tendenzen der HEGELschen Dialektik, so wie diese sich auch im Totalitätsbegriff LUKÁCS' manifestieren. HORKHEIMER hatte in seinem programmatischen Aufsatz »Traditionelle und kritische Theorie« einen Einschränkungsversuch des LUKÁCS'schen Ansatzes formuliert, der jedoch eine Annäherung an ihn signalisierte.[194] Er ging zwar von unabgeschlossenen Totalitäten aus, zu deren Erschließung sowohl die Resultate fachwissenschaftlicher Forschung als auch das praxisbezogene emanzipatorische Interesse notwendig waren, Resultate und Interesse, deren dialektische Durchdringung die Aufgabe der kritischen Theorie war. Das Grundpostulat blieb jedoch erhalten, wie aus der Diskussion mit ADORNO eindeutig hervorgeht:

»[HORKHEIMER:] Die Wahrheit ist das Ganze, d.h. ist der zusammenfassende Ausdruck für das theoretische Wissen, das wir eben haben, und jeder einzelne abstrakte isolierte Gedanke hat immer

deren Verhältnis als wesentlich dynamisch-dialektisch zu fassen.« A.a.O., S. 31. Vgl. dazu H. DUBIEL: »Ideologiekritik versus Wissenssoziologie. Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 16 (1975) 2, S. 231f.

191. So bei N. RATH: *Adornos Kritische Theorie: Vermittlung und Vermittlungschwierigkeiten*. Paderborn u.a. 1982: »Der Vermittlungsbegriff Adornos stammt aus der Hegelschen Philosophie; Differenzierungen gegenüber Hegel in bezug auf diesen Begriff erklären sich bei ihm aus dem Einfluß des frühen Lukács von ‚Geschichte und Klassengesellschaft', der Husserlschen Phänomenologie und der ‚Relationslogik' von Simmel, aus der weitgehenden Identifikation mit dem interdisziplinären Ansatz der Kritischen Theorie, wie er in den Aufsätzen Horkheimers in der ‚Zeitschrift für Sozialforschung' entfaltet wurde, aus spezifischen ästhetischen Interessen und nicht zuletzt aus einer emeuten hegelkritischen Kant-Lektüre« (a.a.O., S. 137). Diese Einordnung weist in ihrer Zusammensetzung von Einflüssen mehr Schwierigkeiten auf, als sie Problme löst. Daß der Vermittlungsbegriff ADORNOs sich jedoch nicht so leicht einordnen läßt, hat H. EIDAM: *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*. Würzburg 1992, S. 284-288 im Zusammenhang der brieflichen Auseinandersetzung um BENJAMINS *Baudelaire*arbeit gezeigt. Er bezieht sich aber ausschließlich auf die späteren Arbeiten ADORNOS. Nun soll hier auch bezüglich der Frühschriften gegen die opinio communis eine andere Interpretation dargelegt werden.

192. M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO: »[Diskussion über Dialektik] (1939)«, in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 527.

193. Dies.: »[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]« (1939), in: A.a.O., S. 488.

194. Siehe oben S. 183.

als Hintergrund das Ganze. In diesem Ganzen spielt die Verneinung, die positive Negation, eine große Rolle, d.h. sie ist die Aufhebung aller partiellen Wahrheit. Unabgeschlossene Dialektik, damit meine ich, daß die Wahrheit in keiner Weise fertig oder sicher, das letzte ist, sondern daß vielmehr immer in Frage gestellt wird, [...]. Wir würden sagen, man muß dafür kämpfen.«[195]

Die Antwort von ADORNO braucht keinen Kommentar:

»Dieser Begriff des Ganzen setzt tatsächlich das Prinzip der Identität und Totalität voraus. Sie können es in der Tat nur dann sagen, wenn Sie sagen, daß die ganze Realität eingeschlossen wird vom Denken. Das ist für uns nicht akzeptabel.«[196]

Die Vermittlung, deren Abwesenheit ADORNO bei BENJAMIN einklagt, wird nicht von einer spekulativen Theorie des Ganzen im HEGELschen Sinne erwartet. Ihren Stellenwert in HEGELS *Wissenschaft der Logik*, deren intensive Lektüre zu ADORNOS Distanzierung von BENJAMIN den ›Historiographen‹ der Kritischen Theorie zufolge beigetragen haben soll[197], bekommt die Kategorie ›Vermittlung‹ als Ausdruck der Reflexion des als Resultat konzipierten Ganzen.[198] Die Wahrheit kann nach HEGEL nie unmittelbar erreicht werden, weil sie auch Resultat und kein direkter Zugriff auf die Sache selbst ist. Die Sphäre der Vermittlung ergibt sich so aus der Unterscheidung des Begriffs *an sich* von dem *für sich seienden* Begriff. Das »reine Wissen [ist] die letzte, absolute Wahrheit des *Bewußtseins*.«[199] Unmittelbarkeit und Abstraktion definieren dagegen den Anfang, weil voraussetzungslos: »der Anfang ist also das *reine Sein*«, »*das Unmittelbare* selbst« (*WL* I, S. 69).[200] Das Sein ist jedoch nicht statisch, sondern dynamisch: enthält seine eigene Negation, es ist bestimmt durch das Nichts, das es als Unbestimmtes selbst ist. Dieser Schritt leitet dann die Bewegung ein: das Werden ergibt sich aus dem Zusammendenken von Sein und Nichts.

Als System der Reflexionsbestimmungen stellt der Begriff den Prozeß des Übergangs des Seins zum Insichsein des Begriffs dar, der als solcher im absoluten Wissen für sich gesetzt ist. Der reine Begriff ist die eigene vollendete Totalität der absoluten Idee (*WL* II, S. 550). Im Werden geht es also darum, die Gleichheit des Begriffs mit sich selbst durch den Vermittlungsprozeß wiederherzustellen: um ein Zu-sich-selbst-Kommen des Begriffs. Der Prozeß der Reflexion offenbart, was immer da war, er ist ein Prozeß der Selbstauslegung der Vernunft: als allgemeiner Grund des Wirklichen ist sie die Erklärung dafür,

195. A.a.O., S. 490.

196. A.a.O., S. 491.

197. In der brieflichen Auseinandersetzung mit BENJAMIN um den *Baudelaire*-Text fehlt jede explizite Referenz auf HEGEL. Einzig in einem Brief an G. SCHOLEM vom 9.5.1949 (W. BENJAMIN: *BGS* V, S. 1072) und seinem Aufsatz »Charakteristik Walter Benjamins« (*BGS* 10, S. 247) weist er auf HEGEL in diesem Kontext hin. Positiv wird jedoch hier nur vom »frühen Hegel« gesprochen, dessen Intentionen ADORNO immer als rettungswürdig betrachtet hat und den er vom Totalitätsdenken des ›reifen‹ HEGEL klar unterscheidet. Motive jenes frühen HEGEL treten s.E. auch bei BENJAMIN hervor (vgl. a.a.O.). Von einem Vorgehen mit HEGEL gegen BENJAMIN kann gar keine Rede sein.

198. Vgl. *PhG*, *TWA* 3, 25. In dieser kurzen Skizze wird man kaum der Komplexität und der Bedeutung der Kategorie ›Vermittlung‹ in HEGELS System gerecht werden können. Mehr als eine kurze Darstellung zwecks des Kontrastes mit ADORNOS Position kann hier jedoch nicht geleistet werden. Ich verweise auf die ausführliche Darlegung dieser Kategorie und ihrer Problematik in W. MARX: *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der ›Wissenschaft der Logik‹*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1972.

199. G.W.F. HEGEL: *WL* I, S. 67.

200. Die *Voraussetzungslosigkeit* des Anfangs der Wissenschaft bedeutet nicht eine Absenz von Reflexion, was als soche natürlich nicht aufhören würde, eine Voraussetzung zu sein, sondern das Bewußtwerden ihrer Bedingtheit, welche darin der Wissenschaft nicht mehr äußerlich ist. Die Reflexion der Reflexion führt erst zu der Aufnahme des Vorhandenen als der unbestimmten Unmittelbarkeit. Zum reinen Sein, dem ersten Begriff der Logik, »mit dem ihre genuine Bewegung anfängt, gelangt man also durch sukzessive Selbstaufhebung aller vorgängigen Vermittlungen«. R. BUBNER: »Die „Sache selbst" in Hegels System«, in: Ders.: *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart 1980, S. 53.

warum der Begriff der reflexive Akt der Sache selbst, ihr Sich-selbst-Begreifen ist.[201] Die Sache selbst kann im Ganzen der Bewegung des Begriffs aber nur dann wiedererkannt werden, wenn die Annahme der Vernunftmäßigkeit des Wirklichen stimmt. Darin besteht der Idealismus HEGELS: »in der These über die Austauschbarkeit von Wirklichkeit und Vernunft«.[202]

Die Reflexion des *endlichen* Bewußtseins ist aus dieser Perspektive nur subjektive Verwirklichung der logischen Struktur des Absoluten. Die Priorität hat das Absolute als Totalität: »es ist selbst nichts als die Totalität des Prozesses, in dem jedes Bestimmte seine Identität gegen alle andere gewinnt und gerade darin sich in die absolute Vermittlung eines Ganzen integriert. Gegenüber dieser konkreten Totalität des Logos ist die Differenz, die das endliche Denken, die subjektive Reflexion charakterisiert, zu einem bloßen Derivat herabgesunken.«[203] Negativität und Differenz bleiben immer auf den die Totalität der Reflexionsbestimmung in sich vereinenden Begriff bezogen und in ihm subsumiert. Was dem natürlichen Bewußtsein als Zerrissenheit erscheint, das ist dem spekulativen Denken ihrer selbst unbewußte Einheit. In der Sphäre des absoluten Geistes ist Identität immer schon verwirklicht.

Im reinen Wissen entsteht so eine *neue* Unmittelbarkeit. Der Begriff ist als das Dritte »zum *Unmittelbaren* und zur *Reflexion* anzusehen« (*WL* II, S. 245), das — als Identität — Sein und Wesen als Momente seines Werdens untergehen läßt und zugleich enthält. Vermittlung, das Werden, ist die Bewegung, der Übergang vom Sein in den Begriff, dessen Identität die Bestimmungen des Seins in dialektische Bewegung setzt, »durch welche sich ihre Vereinzelung und damit die Trennung des Begriffs von der Sache aufhebt und als ihre Wahrheit die *Totalität* hervorgeht, welche *der objektive Begriff* ist« (*WL* II, S. 271). Der für sich seiende Begriff ist »die *absolute Identität mit sich*« (*WL* II, S. 274).[204]

Die Erkenntnis des Konkreten gründet aus dieser Perspektive auf der »Idealität« des Endlichen.[205] Darin besteht der Idealismus der Philosophie, daß »das Endliche nicht als wahrhaft Seiendes« anerkannt wird (*WL* I, S. 172). Das Endliche als isoliertes, abgegrenztes, dem anderen gegenübergestelltes Seiendes ist »nichtig«. Durch seine Negation durch das Unendliche wird es jedoch *aufgehoben*, bestimmt und mit dem anderen vermittelt. »So ist das Endliche nur als das, worüber hinausgegangen werden muß, die Negation seiner an ihm selbst, welche die Unendlichkeit ist« (*WL* I, S. 157). Ist das Endliche ein Nichtsein, ein Negatives, dann bedeutet die *Vermittlung* die Negation der Negation. Das Unendliche darf aber nach HEGEL nicht als das Jenseits, als die bloße, abstrakte Negation des realen Endlichen verstanden werden, sondern als das wahrhaft Reale.[206] Nur in der Vermittlung

201. Vgl. W. BEIERWALTES: *Identität und Differenz*. Frankfurt a.M. 1980, S. 245 u. 250ff.

202. M. THEUNISSEN: »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, a.a.O., S. 352. Vgl. dort die machttheologischen Voraussetzungen dieses Idealismus (a.a.O, S. 355).

203. CH. HACKENESCH: *Die Logik der Andersheit: eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Frankfurt a.M. 1987, S. 176

204. Vgl. H.F. FULDA: »Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise«, in: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, a.a.O., S. 153ff.

205. G.W.F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. [Hinfort zit. *E*] I, *TWA* 8, S. 202.

206. E. KRIEGER spricht von zwei Negationen: Die Negation der *ganzen* Unmittelbarkeit, d.h. die Überwindung der Perspektive des Naivverstandes, und Negation der Unmittelbarkeit *nur insofern* diese begriffslos ist, da die Vernunft auf die reale Konkretheit nicht verzichten kann. Vgl. Dies.: »Die Grenzen der Vermittlungsmethode bei Hegel«, in: *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*. Hg. v. I. FETSCHER, Darmstadt 1973, S. 257ff. Der Begriff wird von HEGEL als Synthese seiner selbst und der Unmittelbarkeit gedacht, so daß diese nicht nachträglich in den Begriff hineingetragen wird. »Das, was vermittelt werden soll« — bemerkt KRIEGER —, »das Ansich, wird als vermittel-bar vorausgesetzt, damit man überhaupt beginnen kann, es zu

sind beide in sich, nur als Momente eines Ganzen treten sie, durch ihr Gegenteil vermittelt, hervor. Dies beudetet die Idealität des Konkreten: »das Ideelle ist das Endliche, wie es im wahrhaften Unendlichen ist, — als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht *selbständig seiend*, sondern als *Moment* ist« (*WL* I, S. 164). Daraus ergibt sich jedoch eine Gestalt des Geistes, »die ungehindert durch das Hinderliche und zugleich durch es hindurch, über es hinweg und dadurch an ihm vorbei sich erschafft.«[207]

Man braucht nur die Protokolle der Diskussionen über Dialektik zwischen ADORNO und HORKHEIMER zu lesen, um zu begreifen, mit welcher Absicht ADORNO die Texte HEGELS wohl gelesen haben könnte.[208] Was aus der kurzen Darstellung von HEGELS Vermittlungsbegriff klar geworden ist, daß dieser im idealistischen System den Primat der Totalität und mit ihm den des Geistes voraussetzt, d.h. eines absoluten *Begriffes*, der nichts außer sich duldet: dem gilt die unnachgiebige Kritik ADORNOS. Er hat keine bejahende Einstellung zu HEGELS Kategorie der Vermittlung, die einzig in seinem Projekt einer immanenten Kritik des Idealismus neue Bedeutung gewinnt, und zwar eine negative, wie in *Minima moralia* zum Ausdruck kommt:

»Es ist eben jenes Weitergehen und nicht Verweilenkönnen, jene stillschweigende Zuerkennung des Vorrangs ans Allgemeine gegenüber dem Besonderen, worin nicht nur der Trug des Idealismus besteht, der die Begriffe hypostasiert, sondern auch seine Unmenschlichkeit, die das Besondere, kaum daß sie es ergreift, schon zur Durchgangsstation herabsetzt und schließlich mit Leiden und Tod der bloß in Reflexion vorkommenden Versöhnung zuliebe allzu geschwind sich abfindet — in letzter Instanz die bürgerliche Kälte, die das Unausweichliche allzu gern unterschreibt. [...] Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim einzelnen so verharrt, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt. Das setzt freilich auch eine Beziehung zum Allgemeinen voraus, aber nicht die der Subsumtion, sondern fast deren Gegenteil. Die dialektische Vermittlung ist nicht der Rekurs aufs Abstraktere, sondern der Auflösungsprozeß des Konkreten in sich« (*MM*, S. 81).

Die Selbstbefangenheit des bloßen Geistes bricht nicht die HEGELsche Vermittlung, sondern nur eine intermittierende Dialektik, deren Figur sich in der Intermittenz des Atems darstellt. ADORNO hatte schon in seiner Habilitationsschrift an KIERKEGAARDS ›Abgrund der Innerlichkeit‹ eine Dialektik offenzulegen versucht, die nicht notwendigerweise das idealistische Ganze mit sich in das Philosophiekonzept einschmuggelt. Er spricht von einer ›intermittierenden Dialektik‹, »deren wahrer Augenblick nicht das Weitergehen sondern das Innehalten, nicht der Prozeß sondern die Cäsur ist« (*KKÄ*, S. 143). Diese Dialektik manifestiert sich nicht im Ganzen, sondern in den Hohlräumen: sie ist die Kritik der idealistischen Kontinuität. »Anstelle der Hegelschen „Vermittlung" zwischen Freiheit und Notwendigkeit ist Intermittenz getreten als Atem, der innehält, sich zusammenzieht, frisch ansetzt; bewegt auf der Stelle, nicht in Fortgang und Kontinuität« (*KKÄ*, S. 144). Nicht die systematische Allgemeinheit, sondern die intermittierenden Zäsuren gewähren dem Eintritt

wagen.« So setzt man »die Synthesis von Vernunft (...) und Ansich voraus« (a.a.O., S. 265). Andererseits muß die Totalität, die vorausgesetzt wird, erst vollzogen werden. Ohne schlechte, abstrakte Unmittelbarkeit gäbe es keine Vermittlung, keine Bewegung. Diese Spannung, die die HEGELsche Dialektik ausmacht, ist jedoch eine unvermittelte Setzung. »Totalität müßte also zweimal auftauchen, das eine Mal gerade *nicht* als Totalität, sondern als sich schlechthin Widersprechendes (also Falsches), das andere Mal als Totalität im echten Sinne, ohne daß man angeben könnte, wodurch sich ihre Unmittelbarkeit in dieser Fassung gegenüber ihrer ersten Fassung geändert hat. Denn einerseits muß man die latente Vermittlung schon von allem Anfang an in der Unmittelbarkeit annehmen, auf der anderen Seite wird das wieder geleugnet, wenn man die Unmittelbarkeit in ihrem negativen Sinn betrachtet; und dieses *muß* man tun, um der Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem willen« (a.a.O., S. 274).

207. H. SCHWEPPENHÄUSER: »Spekulative und negative Dialektik«, in: Ders.: *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Lüneburg 1986, S. 172

208. Vgl. M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 436-541.

von Konkretion Raum. Im Einhalten des Fortgangs der subjektiven Dialektik kann Subjektivität des Scheins ihrer ewig-mythischen All-Herrschaft gewahr werden, d.h. deren Vergänglichkeit.

Erst wenn die Fata Morgana bloßer Subjektivität durchbrochen ist, kann sie über ihre eigene Immanenz hinauskommen. Das Organon der intermittierenden Dialektik ist die exakte Phantasie. Sie »ist nicht Anschauung, die das Seiende beläßt; anschauend greift sie unvermerkt ins Seiende ein als Vollzug von dessen Anordnung zum Bilde.« Das Muster dieses Vollzugs sieht ADORNO mit KIERKEGAARD im Verhalten des Kindes. Das Verkleinerungspiel mit dem Bilderbogen stellt in der Reintegration der Wirklichkeitselemente zum Bild — Zusammenfallen zufälliger Kontingenz und allgemeinsten Urbilds — die ursprüngliche Schöpfung wieder her. »Darum ist nicht das totale Selbst und sein totales Gebilde, sondern allein das Fragment der zerfallenden Existenz, bar allen subjektiven „Sinnes", Zeichen der Hoffnung, und seine Bruchlinien sind die wahren Chiffren, historisch und ontologisch in eins« (*KKÄ*, S. 197).

Vermittlung ist jedoch auch eine der Reflexionsarbeit unverzichtbare Kategorie zur Auflösung der starren, verdinglichten und fetischhaften Form, in der die bestehende Realität uns in ihrer Faktizität gegenübertritt. Die Tatsachen sind so wenig abgeschlossen wie die Theorie. Deshalb dürfen sie auch nicht hypostasiert werden. Wenn für ADORNO die Kategorie der Ware der Inbegriff des kompletten Zusammenhangs aller Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft ist, dann müssen die konstellativen Anordnungen der Wirklichkeitselemente in den dialektischen Bildern soweit versucht, ja die Elemente so *auskonstruiert* werden, daß das Unwesen der gesamtgesellschaftlichen Antagonismen zum Vorschein tritt. Vermittlung ist hier Chiffre des totalitären Charakters einer durch das Tauschprinzip bestimmten Gesellschaft; sie versucht den Grund zu benennen, warum man sich nicht mit der Naturwüchsigkeit des Erscheinungsbildes des Bestehenden abfinden kann. In diesem Sinne bedeutet sie nicht die Priorität einer theoretischen Erfassung des Ganzen — die notwendigerweise abstrakt sein müßte. Es geht nicht »um die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine, sondern um die Entdeckung der widersprüchlichen Allgemeinheit im Besonderen«.[209] ADORNO wiederholt, »daß Theorie ganz wenig, fast nichts tut, sie löst nur die Fragen, die vom Material an sie herangebracht werden.«[210] Dialektische Bilder werden nicht durch theoretische Abstraktionsverfahren aus der Geschichte herausgenommen, sondern durch Konfigurationen der Wirklichkeitselemente sozusagen entdeckt und doch geschaffen. Hier liegt m.E. kein Unterschied zwischen ihm und BENJAMIN vor.

»Ein Kriterium für die Auswahl der dialektischen Bilder« — sagt ADORNO in der Diskussion über Dialektik mit HORKHEIMER — »läßt sich in theoretischer Allgemeinheit schwer bestimmen. Immer darf angenommen werden, daß dialektische Bilder solche Bilder sind, wie sie unmittelbar aus Konstellationen innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit aufsteigen, [...].«[211]

Die Elemente der Bilder müssen aber um ein Zentrum gruppiert werden, damit ihre konstitutive Spannung zu ihrer Auflösung durch eine — in diesem historischen Augenblick für ADORNO nicht in Aussicht stehende — Praxis drängen kann.[212] Dieses Zentrum ist für

209. W. BONß: »Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno«, in: *Adorno-Konferenz 1983*, a.a.O., S. 204.

210. M. HORKHEIMER u. TH.W. ADORNO: »[Diskussionen über Positivismus und materialistische Dialektik]«, in: A.a.O., S. 474.

211. M. HORKHEIMER u. TH.W. ADORNO: »[Diskussion über Dialektik]«, in: A.a.O., S. 531.

212. Vgl. M. HORKHEIMER u. TH.W. ADORNO: »[Diskussion über Dialektik]«, in: A.a.O., S. 532.

ihn »die Analyse der Warenform« (*ÜWB*, S. 139).[213] Wenn die befreiende Praxis jedoch nicht bloß beschworen werden soll, dann muß das Transzendierende an den Wirklichkeitselementen gezeigt werden, und sei es nur als ohnmächtiges Leid des durch die universelle Vermittlung zerdrückten Konkreten. Die dialektischen Bilder decken den Zwangscharakter der gesellschaftlichen Vermittlung durch die antagonistische Totalität auf. Sie setzen am Konkreten — wohlgemerkt als Vermittelten — und nicht an einer zu sich gekommenen, verwirklichten Totalität an: sie haben keinen exemplarischen Charakter. Im fragmentarischen Konkreten versuchen sie vielmehr das Ganze als Hölle auszumachen.

ADORNO hegt keine Illusion darüber, daß kein Subjekt existiert, das entweder selber des theoretischen Erfassens der gesellschaftlichen Totalität bzw. ihrer praktischen Konstitution fähig wäre oder Adressat einer ihrer objektiven Lage adäquaten Theorie des Gesamtprozesses zwecks eines revolutionären Eingreifens werden könnte, und zwar aus philosophischen wie politischen Gründen. ADORNO dünkt sich nicht im Besitz einer Theorie des Ganzen zu sein, die sich dann in den Einzelanalysen zu bewähren hat. Wenn er behauptet, daß die Vermittlung durch das Tauschprinzip universell ist, sagt er damit weder, daß diese Vermittlung durch das abstrakte Verfahren einer die gesamte Wirklichkeit erfassenden und darum über sie hinausgehenden Vernunft gewährleistet werden soll, noch, daß sie es kann. Das Tauschwertgesetz, auf dem ADORNO insistiert, wird nicht als Prinzip eines abstrakten Erkenntnisverfahrens angewandt. Gegen ein solches Verfahren sprechen die materialen Arbeiten ADORNOs über Jazz, Wagner, die Regression des Hörens usw.

In dem Sinn, in dem er von Theorie spricht, scheint BENJAMIN sich wohl mit ihm identifizieren zu können, wenn er in seiner Antwort an ADORNO auf die Spannung zwischen seiner Theorie vom Konsum des Tauschwertes und der eigenen von der Einfühlung in die Warenseele eingeht: »Auch ich meine, daß es sich hier [bei BENJAMINS Theorie, Verf.] um eine Theorie im strengsten Sinne des Wortes handelt, und die Abhandlung über den Flaneur kulminiert in ihr.«[214] Was da aber wie ein einzelner Strahl einbricht, wird im dritten Teil des geplanten *Baudelaire*buches ausgeführt, verspricht er. Worum es hier gehen wird, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen.[215] BENJAMIN verteidigt jedenfalls den philologischen Charakter des fertiggestellten zweiten Teils und läßt erkennen, daß die Schwierigkeiten für die Ausführung der Theorie geschichtsphilosophischer wie auch praktischpolitischer Art sind. Was als Textbefund in mythischer Starre liegt, kann nur aus der historischen Perspektive, d.h. im Zusammenhang mit der gegenwärtigen

213. In einem späteren Brief vom 1.2.1939 aus New York betont ADORNO wiederum dieses Anliegen: »Ich möchte Sie heute nur bitten, dieser Theorie [BENJAMINS Theorie der Warenseele, Verf.] nochmals Ihre genaueste Aufmerksamkeit zu widmen und insbesondere mit dem Marxischen Fetischkapitel im ersten Band [des Kapitals, Verf.] zu konfrontieren« (*ÜWB*, S. 154).

214. W. BENJAMIN: *BGS* V, S. 1102.

215. Im Methodenfragment zur Baudelaire-Arbeit benutzt BENJAMIN die Metapher der Kamera, um das Verfahren des materialistischen Dialektikers zu erläutern. Er »operiert mit ihr. Seine Sache ist festzustellen. Er mag einen größeren oder kleineren Ausschnitt aufsuchen, eine grellere politische oder eine gedämpftere geschichtliche Belichtung wählen — am Ende läßt er den Schnappverschluß spielen und drückt ab. Hat er die Platte einmal davon getragen — das Bild der Sache, wie sie in die gesellschaftlich[e] Überlieferung einging — so tritt der Begriff in seine Rechte und er entwickelt es. Denn die Platte kann nur ein Negativ bieten. Sie entstammt einer Apparatur, die für Licht Schatten, für Schatten Licht setzt. Dem dergestalt erzielten Bild stünde nichts schlechter an als Endgültigkeit für sich zu beanspruchen.« (*BGS* I, S. 1165). Hervorzuheben wäre, daß BENJAMIN hier die Arbeit des Begriffs für erforderlich hält, um das Bild zu ›entwickeln‹. Die ›Kamera‹ verkehrt notwendigerweise die Realität. Das Instrument kann sich der materialistische Historiker nicht aussuchen. Dem Begriff obliegt jedoch, aus dem Negativ ein richtiges Bild zu gewinnen. Daß der Primat der Politik bei dieser Arbeit nicht vernachlässigt werden darf, gehört wesentlich zur Erkennung des Augenblicks des Umschlags. Vgl. I. WOHLFARTH: »Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler«, in: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, a.a.O., S. 89ff.

historisch-politischen Situation lebendig gemacht werden. Der Schlüssel zum Verständnis dessen, was BENJAMIN hier meint, mag in seiner Konzeption der Aufgabe des materialistischen Historikers liegen.[216] Vielleicht waren ADORNO und BENJAMIN in ihren Unterschieden näher beieinander als sie selber eingesehen haben.

Was ADORNOs philosophisches Programm gegen das Totalitätsdenken mit BENJAMIN verband: das Fragmentarische und Konkrete zum Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung mit der Realität zu machen, mußte die Berührungspunkte mit der phänomenologischen Wendung zu den »Sachen selbst« hervortreten und die Notwendigkeit einer Abgrenzung von ihr desto eindringlicher erscheinen lassen.

ADORNO würdigt den Versuch HUSSERLs, aus der Bewußtseinsimmanenz des Idealismus auszubrechen. Dieser Ausbruch ist jedoch mißlungen, weil er mit jenen Waffen — den Grundbegriffen der Bewußtseinsimmanenz — vorgenommen worden ist, die den Idealismus und seine Phantasmagorien verstärken.[217] Deshalb gilt es, ihn als ψεῦδος zu entlarven. Im übrigen gilt diese Entlarvung den ontologischen, anthropologischen und existentiellen Erben HUSSERLs gleichermaßen.[218] Hier ist von Interesse vor allem die Kritik der Kategorie ›Konkretheit‹, die die sogenannte Wendung zu den Sachen bezeichnet.[219] Besonders gegen HEIDEGGER richtet sich die Kritik, bei allen diesen Ansätzen handelt es sich trotz aller Beteuerungen dagegen um eine Pseudokonkretheit, wo von der konkreten Fülle die Rede ist. Um das Konkrete als etwas dem Bewußtseinsleben ursprünglich Gegebenes darzustellen, begehen sie eine Ontologisierung des Faktums, das kategoriell zur ›Faktizität‹ veredelt wird.

»Der Name Faktizität, der die Fakten unter sich befassende Allgemeinbegriff, wird in ein Wesen verzaubert, über das diese kruden Fakten nichts mehr vermögen sollen, obwohl doch der *Inhalt* des ›Wesens‹ Faktizität gerade der ist, daß, was immer unter ihm befaßt wird, gerade nicht aus reinen Wesensnotwendigkeiten deriviert.«[220]

Dieses Münchhausenkunststück verbirgt sich unter der eidetischen Verwandlung von erfahrungsbezogenen Begriffen, die sowohl HUSSERL wie auch HEIDEGGER vollbringen. Die gesuchte Lebensnähe der existentiellen Begrifflichkeit ist pseudo-konkrete Terminologie: Faktisches wird zur Ontologie verklärt. Der *Begriff* von Faktizität ist eben ein Begriff. Das Erste, dem die Ontologie nachgeht, ist schon vom Gedanken vermittelt. Die ›Vermittlung‹ einzuklagen bedeutet in diesem Zusammenhang eine Forderung, weder Sein noch Denken als ein Erstes anzunehmen, sondern ihre gegenseitige Vermitteltheit und die gemeinsame durch die Gesellschaft auszutragen.[221]

Während die Objekte aus der Dingwelt von HUSSERL als gegeben hingenommen und zu ›symbolischen‹ Objekten (Symbole subjektiver Mannigfaltigkeit) gemacht werden,

216. Siehe unten S. 280ff.

217. Vgl. TH.W. ADORNO: »Zur Philosophie Husserls« (1937), in: *GS* 20, S. 47. Im folgenden beziehe ich mich auf dieses unveröffentlicht gebliebene Manuskript, eine frühe Version des letzten, »Das Wesen und das reine Ich« überschriebenen Kapitels der 1956 publizierten großen Arbeit über HUSSERL *Metakritik der Erkenntnistheorie* (*GS* 5, S. 7-245), in der die alte Version »wesentlich verändert wurde« (a.a.O. S. 11). Diese Kontrastierungsmöglichkeit fehlt jedoch für die Kapitel I und II, die auch auf das umfangreiche Manuskript von 1934-37 zurückgehen.

218. Vgl. Ders.: *GS* 20, S. 48ff.

219. Zu anderen Aspekten der HUSSERL-Kritik ADORNOS vgl. L. ELEY: »Konstruktive Phänomenologie und Kritische Theorie. Adornos Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Eine Anmerkung zu Heideggers Seinsfrage«, in: *Die Negative Dialektik Adornos. Einführung — Dialog*, a.a.O., S. 59-89.

220. TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 50.

221. Vgl. dazu R. KAGER: *Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*. Frankfurt a.M./New York 1988, S. 143ff.

behandelt er die immanenten Setzungen des Bewußtseins in gewissem Sinne als Erfahrungsobjekte: »Die bloß seiende Welt erstrahlt als eine des subjektiven Sinnes, die reine Subjektivität als das wahre Sein — in solchem Trug endet der phänomenologische Ausbruchsversuch.«[222] Um die Verdinglichung der Bewußtseinsimmanenz aufzudecken, hätte die Phänomenologie erkennen müssen, daß die Genesis der formallogischen Kategorien wie der Fakten in der realen Geschichte liegt, daß die Gesellschaft wahrhaft die objektive Instanz des reinen Denkens ist. Dies hat die Phänomenologie verfehlt. Daß die Ontologisierung von Geschichte als ›Geschichtlichkeit‹ (HEIDEGGER) nicht bessere Ergebnisse erzielt, soll noch gezeigt werden.[223]

2. Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Kunstautonomie nach dem Zerfall des Totalitätsdenkens

Die Problematisierung der Kategorie ›Totalität‹ konnte nicht ohne Wirkung auf diese drei Pfeiler des Selbstverständnisses der Moderne bleiben. Für ADORNO steht außer Frage, daß es nicht ausreicht, bloß auf einen emphatischen Begriff von Wahrheit, Geschichte oder Kunst zu rekurrieren, um sie von ihrer Verstrickung in den geschichtlichen Entfremdungsprozeß abzusetzen. Diese Verstrickung selbst erlaubt jedoch auch nicht, auf sie einfach zu verzichten, wenn man wissen will, was der geschichtliche Fall (gewesen) ist. Deshalb versucht ADORNO an ihren Aporien weiter zu arbeiten in der Hoffnung, dadurch diejenigen der Realität offenlegen zu können.

Zweite Natur und Verfallsgeschichte

ADORNOs wichtigster Text in bezug auf die geschichtsphilosophische Fragestellung vor der *Dialektik der Aufklärung* ist sein Vortrag »Die Idee der Naturgeschichte« von 1932.[224] Was in ihm nicht explizit ausgeführt wird, bildet seine eigentliche Intention: ADORNO will seinen Vortrag als einen Beitrag zur ›immanenten Auslegung‹ der materialistischen

222. TH. W. ADORNO: A.a.O., S. 67.

223. Auf die HUSSERL-Kritik ADORNOs gehe ich später ausführlicher ein. Siehe unten S. 254.

224. Dieser Text blieb unveröffentlicht bis zu seiner posthumen Publikation im 1. Band der *Gesammelten Schriften*, S. 345-365. Auf seinen programmatischen Charakter ist verschiedentlich hingewiesen worden. Motive, die hier zum Ausdruck kommen, besitzen entscheidende Bedeutung für die *Dialektik der Aufklärung* wie auch für die *Ästhetische Theorie*. Ihre ungebrochene Gültigkeit belegt nicht zuletzt die Tatsache, daß ADORNO die Idee der Naturgeschichte im Hegel-Exkurs der *Negativen Dialektik* wieder aufgreift, sich auf den alten Text explizit bezieht und Teile desselben im Wortlaut übernimmt. Während aber in der *ND* die Idee der Naturgeschichte im Kontext der Auseinandersetzung mit HEGEL und MARX steht, sind die Kontrahenten im Vortrag von 1932 SCHELER und HEIDEGGER. Die Kronzeugen bleiben jedoch dieselben: LUKÁCS und BENJAMIN. Da ich auf den Text der *ND* im IV. Kapitel dieser Arbeit eingehe, lasse ich zunächst den im alten Vortrag nicht explizierten Zusammenhang zwischen der Idee der Naturgeschichte und der Geschichtsphilosophie HEGELS und MARX' außer acht. Ausführliche Analysen und Darstellungen des Vortrags sowie seiner philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen kann man u.a. in folgenden Arbeiten finden: F. GRENZ: »„Die Idee der Naturgeschichte". Zu einem frühen, unbekannten Text Adornos«, in: K. HÜBNER u. A. MENNE (Hg.): *Natur und Geschichte*. Hamburg 1973, S. 344-350; W. M. LÜDKE: *Anmerkungen zu einer „Logik des Zerfalls": Adorno-Beckett*. Frankfurt a.M. 1981, S. 69-84; N. RATH: *Adornos Kritische Theorie*, a.a.O., S. 65-78; B. HULLOT-KENTOR: »Introduction to Adorno's „Idea of Natural-History"«, in: *Telos* 60 (1984), S. 97-110. TH. LINK: *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*. Köln/Wien 1986, S. 33-51; W.v. REIJEN: *Adorno zur Einführung*. Hamburg ²1987, S. 19-34; U. MÜLLER: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik*, a.a.O., S. 15-71. G. SCHMID NOERR: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*. Darmstadt 1990, S. 27-44; H. KRUSEKAMP: *Archäologen der Moderne. Zum Verhältnis von Mythos und Rationalität in der Kritischen Theorie*. Opladen 1992, S. 21-48.

Dialektik des *historischen Materialismus* verstanden wissen (vgl. *Idee*, S. 365). Damit knüpft er an seine Antrittsvorlesung und an das darin dargelegte Programm einer Philosophie als *Deutung* an. Stellte er dort die Realität als ›Trümmer und Bruchstücke‹ dar, kommt der Geschichtsphilosophie hier die Aufgabe zu, die dialektische Verschränkung von Natur und Geschichte *in ihnen* freizulegen, um so zu ihrer Auslegung zu gelangen:

»Unter dem radikalen naturgeschichtlichen Denken [...] verwandelt sich alles Seiende in Trümmer und Bruchstücke, in eine solche Schädelstätte, in der die Bedeutung aufgefunden wird, in der sich Natur und Geschichte verschränken, und Geschichtsphilosophie gewinnt die Aufgabe ihrer intentionalen Auslegung« (*Idee*, S. 360).

Damit wird die traditionelle Auffassung von Geschichtsphilosophie auf den Kopf gestellt. Sie hat nicht das Diskontinuierliche und Disparate mit Hilfe einer universalen Konstruktion zur totalisierenden Einheit zu bringen, die Brüche und Risse in einer wie auch immer gearteten Ganzheitsstruktur sozusagen verschwinden zu lassen, sondern an den Fragmenten und Ruinen der wirklichen Welt anzusetzen und sie nach der Dialektik von Geschichte und Natur zu befragen. Beide, Natur und Geschichte, sind *Ideen*, die um »die konkrete historische Faktizität« versammelt werden, um sie »im Zusammenhang jener Momente in ihrer *Einmaligkeit*« zu erschließen (*Idee*, S. 359).

Die Sphäre der Kultur, das, was durch den Geist geschaffen ist, die Institutionen und Vergesellschaftungsformen sowie die ökonomischen Strukturen, also alles geschichtlich Produzierte, wird einerseits als Inbegriff des Neuen gehandhabt, also dessen, was im Gegensatz zur Natur, zu dem, was immer sich gleich bleibt, Niedagewesenes, Neugeschaffenes darstellt. Alles Bestehende, auch Gesellschaft und Kultur, besitzt jedoch in seinem Da- und Sosein die inhärente Tendenz, den Prozeß seines Werdens zu kaschieren, als Letztes, End-gültiges seine Gültigkeit als immer Dagewesenes gelten lassen zu wollen, so daß »die Welt der Konventionen« (LUKÁCS), obwohl geworden, doch naturhaft, statisch erscheint.

Wenn man das Neue in der Geschichte betrachtet, stellt man paradoxerweise fest, daß es den Schein der Naturhaftigkeit besitzt. Mit dieser Scheinhaftigkeit ist die geschichtliche Realität behaftet, weil sie uns verloren ist, ja uns als schicksalhaft und unserer Bestimmungsmacht entzogen widerfährt, so daß die *geschichtlichen* Phänomene *mythischen* Charakter aufweisen.[225] Gerade die Moderne, die sich als ›das Neue‹ in emphatischem Sinn im Gegensatz zum Altmodischen, als das Fortschrittliche gegenüber dem Rückständigen präsentiert, weist unverkennbare Züge des Immer-Wiederkehrens, des Seriellen und Repetierenden wie keine andere Epoche aus. Dies erweist sich am Gesetz, »das eines des Marktes so gut ist wie eines der Mythen: er muß gleichzeitig stets dasselbe sein und stets das Neue vortäuschen.«[226] Die kapitalistische Produktionsform bestätigt und vertieft in der Lohnarbeit ihren mythischen Sisyphus-Charakter, wie BENJAMIN bemerkt: »Das Immerwieder-von-vorn-anfangen ist die regulative Idee des Spiels (wie der Lohnarbeit).«[227]

Aus dem Nicht-Aufhören-Wollen, dem Immer-weiter-Gehen, der Beschleunigung der Aktivität ergibt sich eine Entqualifizierung der Zeit, eine geschichtsauflösende Verräumlichung der Zeit. Mit dieser Beschleunigung der Verkehrszeit des Umsatzes und des

225. Am Anfang seines Vortrags erklärt ADORNO, von welchem Verständnis des ›Naturbegriffs‹ er ausgeht. Dieser wäre am besten »mit dem Begriff des Mythischen« zu übersetzen, denn er meint »das, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr« (*Idee*, 345). *Naturhaft* und *mythisch* werden aus dieser Perspektive zu Synonymen für Erstarrtheit, Unausweichlichkeit, Zwang und Wiederholbarkeit.

226. TH.W. ADORNO: »Über Jazz« (1937), in: *GS* 17, S. 84.

227. W. BENJAMIN: »Über einige Motive bei Baudelaire«, in: *BGS* I, S. 636.

Stoffwechsels im Industriekapitalismus geht eine veränderungshindernde Verlangsamung der Geschichtszeit einher bis zur Stagnation unter ungeheurer Erhöhung der Geschwindigkeit: wie ein Wirbel, der an der Stelle bleibend, alles verschluckt. Wiederholungszwang, Übermächtigkeit, Undurchschaubarkeit und Schicksalhaftigkeit verleihen dem Bestehenden die Gewalt, die einst dem Mythos eigen war. Phänomene wie das déjà-vu, das Wiedererkennen, die Angst und die Bedrohlichkeit, die unsere Erfahrung des Gegebenen bestimmen, sind Indizien dafür, daß das mythische Moment des Scheins auch im Neuen, in Geschichte gegenwärtig ist.

Diese Gegensätzlichkeit und scheinbare Widersprüchlichkeit darf — ADORNO zufolge — nicht idealistisch aufgehoben werden.[228] Vielmehr hat die Idee der Naturgeschichte von der überkommenen Begrifflichkeit auszugehen und zu versuchen, die Begriffe zum Tanzen zu bringen, bis sie im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Faktizität freigeben, was sie in ihrer bloßen Gegensätzlichkeit zu verhüllen versuchen.

»Nun ist zunächst die Aufgabe der Geschichtsphilosophie, diese beiden Momente herauszuarbeiten, zu sondern und einander gegenüberzustellen, und erst wo diese Antithesis expliziert ist, ist eine Chance, daß man zu der Auskonstruktion der Naturgeschichte gelangen kann« (*Idee*, S. 362).

Wie ist denn die Dialektik von Geschichte und Natur, von Archaisch-Mythischem und Geschichtlich-Neuem konkret in den Phänomenen unserer Erfahrungswelt zu erschließen und zu deuten?

ADORNO rekurriert zunächst auf LUKÁCS' Begriff der ›zweiten Natur‹ aus seiner *Theorie des Romans*. Kurioserweise bezieht er sich nicht auf die Verdinglichungstheorie von *Geschichte und Klassenbewußtsein* und auf die damit verbundene Warenanalyse von K. MARX' *Kapital*, sondern auf die eher lebensphilosophisch und kulturkritisch gefärbte Fassung des HEGELschen Begriffs im älteren Werk. Es scheint so, als ob ADORNO eine Konfrontation mit der marxistischen Geschichtsphilosophie hier vermeiden will und sich damit begnügt, die Erfahrung der unmittelbaren Welt mit Hilfe des kulturkritischen Begriffs zu beschreiben.[229] LUKÁCS gibt in seiner Kategorie der zweiten Natur etwas sehr

228. HEGEL ist sicherlich das Paradebeispiel dieser Aufhebung. Er geht vom Gegensatz aus: »Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfaltig sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltung eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor« (*VG*, S. 149). Die Naturverfallenheit des Geistes, seine Verstrickung in Natur, ohne die es keine Verwirklichung des Geistes gibt, die jedoch zuweilen wie ein der Macht des Schicksals Ausgeliefertsein erscheint, stellt für HEGEL im Grunde kein unüberwindbares Problem dar: Natur ist immer schon Geist. »Der an und für sich seiende Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor und ist die Wahrheit sowohl jener als dieser, d.h. die wahre Gestalt des nur in sich und des nur außer sich seienden Geistes. Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sei, wird vom Geist selber aufgehoben« (*E* § 381, *TWA* 10, S. 24-25). Die Naturverfallenheit des Geistes darf man daher getrost bejahen, weil dadurch nur die eigenen Zwecke des Geistes sich verwirklichen, in ihr operiert die *List der Vernunft*. Die Macht des Schicksals wird dadurch jedoch nur besiegelt und als Vernunft der Geschichte ausgegeben. Dagegen ADORNO: »War die Einheit von Geist und Natur von der idealistischen Spekulation als die oberste Versöhnung konzipiert, so ist sie nun als der absolute Gegensatz zur absoluten Verdinglichung intendiert. Nur so viel Geist, spontane und autonome Synthesis des Bewußtseins, ist möglich, wie er Unerfaßtes, nicht vorweg schon kategorial Umklammertes, „Natur", sich gegenüber hat; nur so viel Natur wie Geist, der sich als Gegensatz zur Verdinglichung weiß und diese transzendiert, anstatt sie selber in Natur zu verzaubern.« TH.W. ADORNO: »Aldous Huxley und die Utopie«, in: *GS* 10, S. 103.

229. Einzig ADORNOS Zusatz »Welt der Ware« deutet auf die Warenanalyse MARXscher Prägung hin. Man kann vermuten, daß er hier auch dies im Sinn hat, vor allem wenn man andere gleichzeitige Texte seiner Musiktheorie oder den Briefwechsel mit BENJAMIN und E. KŘENEK berücksichtigt, und aus strategischen Gründen vor der Ortsgruppe der Kantgesellschaft lieber den vormarxistischen LUKÁCS heranzieht, wie BUCK-MORSS meint (cfr. Dies.: *Origin of Negative Dialectics*, a.a.O., S. 55). Mehr als eine Vermutung ist dies jedoch nicht.

Wichtiges zu erkennen, daß diese eine gewordene ist, daß ihre Erstarrung und Sinnfremdheit Ergebnisse eines historischen Prozesses sind. Er hat, in ADORNOS Augen, »die Verwandlung des Historischen als des Gewesenen in die Natur [gesichtet, Verf.], die erstarrte Geschichte ist Natur, oder das erstarrt Lebendige der Natur ist bloße geschichtliche Gewordenheit« (*Idee*, S. 357).

Worauf es aber ADORNO ankommt, ist die Bezeichnung der Welt der Konvention als einer sinnentleerten, entfremdeten, unerkennbaren Welt. Die Erstarrtheit und Festigkeit der Konventionen sowie ihre Fremdheit für das Subjekt verleihen ihnen die Naturhaftigkeit und Undurchschaubarkeit, aus denen die Erfahrung der Entfremdung sich speist. Die Unerkennbarkeit ist es jedoch, was die Dinge zu Chiffren werden läßt und die geschichtsphilosophische Problematik ihrer Deutung erst hervorruft. Diese hat das Erstarrte seines Gewordenseins zu überführen, ohne seine reale Naturwüchsigkeit zu leugnen oder zu verkennen. Die konkrete Offenlegung der Dialektik von Geschichte und Natur hat zu zeigen, wie Geschichte naturwüchsig verläuft, wie aber die zur zweiten Natur gewordene Geschichte doch Schein ist, der durch die Explizierung seiner geschichtlichen Konstituierung aufgelöst werden kann.

Der bloß kulturkritische Protest gegen die Naturverfallenheit des Geistes oder gar die Hoffnung auf eine eschatologische Wiedererweckung der erstarrten und fremden Konventionen (Kultur) hilft allerdings nicht weiter. BENJAMINS Interpretation der Allegorie geht darüber hinaus und offeriert neue Kategorien, mit denen die Naturgeschichte, die Dialektik von Geschichte und Natur an den konkreten Phänomenen erschlossen werden kann. Was in der Allegorie sich ausdrückt, ist das Antlitz der Geschichte als Rätselfrage. Geschichte gewinnt diesen Rätselcharakter erst durch ihre Naturverfallenheit: Geschichte und Natur konvergieren im Moment der Vergänglichkeit, die sich im Trauerspiel auf dem Schauplatz in den Ruinen darstellt.

Dem Allegoriker sind diese Ruinen eine Schrift, die es zu entziffern gilt, eine Schrift, die von allem spricht, was die Geschichte »Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat«[230]. An den Trümmern erkennt man, was zerfallen ist, was nicht mithalten konnte, was dem Prozeß der ›fortschreitenden‹ Geschichte zum Opfer gefallen ist. Dieser Aspekt scheint ADORNO von entscheidender Bedeutung zu sein. Aus der allegorischen Deutung der zu Trümmern verfallenen Welt geht etwas deutlich hervor, das als komplementäres Element zum Begriff der zweiten Natur mitbedacht werden muß: »Wann immer Geschichtliches auftritt, weist das Geschichtliche zurück auf das Natürliche, das in ihm vergeht« (*Idee*, S. 359). Geschichte ist nicht als ein triumphaler Marsch des die Natur sich unterwerfenden Geistes zu verstehen. Geschichte ist, durch diese Unterwerfung, vor allem Leidensgeschichte, Verfallsgeschichte. Die Allegorie öffnet die Augen für das Katastrophale der Geschichte und des Lebens.[231]

230. W. BENJAMIN: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, *BGS* I, S. 343. BENJAMINS Interpretation der Allegorie hängt mit der Krise des Fortschrittsoptimismus zusammen, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts anbahnt und im Zusammenbruch der Kultur im I. Weltkrieg zuspitzt. Das Theodizee-Problem gewinnt erneut Virulenz. Vgl. dazu H.D. KITTSTEINER: »Die geschichtsphilosophische Allegorie des 19. Jahrhunderts«, in: *Allegorie und Melancholie*. Hrsg. v. W.v. REIJEN. Frankfurt a.M. 1992, S. 160ff.

231. Planvoll erzeugte Abstumpfung und Verdrängung lassen uns darüber hinwegschauen. Das katastrophale Antlitz der Geschichte ist aber ein Januskopf mit vielen Gesichtern. Es sei erlaubt, mit SCHWEPPENHÄUSER daran zu erinnern: »Katastrophen sind die über Zeiträume sich erstreckenden Schicksale, die schleichenden Nöte von Hunger, Krankheit und Bedrückung, mählicher planloser wie planvoller Zerrüttung von Leib und Geist, der, die das Entsetzen gewöhnlich macht; Katastrophen die Leiden, welche Zivilisation jedem Einzelnen bereitet, den sie zur Anpassung — tödliche Mimesis ans Bestehende — zwingen muß, Leiden, die wo sie nicht tödlich verlaufen, Narben schaffen, stumpfe und blinde Stellen, also partiellen Tod; Katastrophen die Traumata, welche Gewöhnung an Reinheit und Disziplin im Dasein des Kindes bedeuten; Katastro-

Das Bestehende, als zweite Natur etabliert, kaschiert also nicht nur den Prozeß seiner Konstitution, um sich zu perpetuieren, sondern verhüllt durch den blendenden Glanz des angeblich Neuen die Leiden und Katastrophen, die in diesem Prozeß Natur wie Menschen widerfahren. Zum Unrecht, das den Unterdrückten und Erschlagenen widerfuhr, fügt sich die Tilgung der Spuren, die an sie erinnern könnten, hinzu. Das Bestehende besitzt die Macht, den Blick für das, was zerschlagen wurde und unterging, zu versperren und so durch die Augenfälligkeit des Siegesmarsches dessen, was sich durchsetzte, die Wahrnehmungsart zu prägen, mit der Geschichte apperzipiert wird. Die allegorische Sicht erliegt dieser Verblendung nicht: bedeutend sind ihr nicht die ›Siege‹, die die Geschichte nach der herrschenden Geschichtsschreibung als einen progredierenden, emporsteigenden Prozeß erscheinen läßt, sondern die ›Stationen ihres Verfalls‹, die katastrophalen Brüche, die das von der Historie aus ihnen zusammengestückelte Kontinuum glatter Oberfläche eines Fortschritts sprengen und sich letztendlich als »das untergründig Bruchlose« erweisen.[232]

Damit etwas wirklich Neues entsteht, muß man das Neueste als Gleiches erkennen.[233] Polemisch argumentiert ADORNO gegen jede systematische Einheit der Geschichte, »die den individuellen Leiden Sinn geben oder erhaben zum Zufälligen es degradieren soll« und versucht diese zu entlarven, indem er die systematische Einheit der Geschichte als Inbegriff des Leidens bezeichnet: »Im Bannkreis des Systems ist das Neue, der Fortschritt, Altem gleich als immer neues Unheil«.[234] Das Paradox der Dialektik zwischen Neuem und Gleichem wird in der Idee der Naturgeschichte nicht gemildert oder gar aufgelöst, sondern radikalisiert. Diese ist keine Dekadenztheorie. Fortschritt wird zugleich bestätigt und negiert. Er findet statt. Indem er aber stattfindet, bleibt er Reproduktion des Gleichen. Die Idee des Fortschritts ist zu kritisieren, nicht weil sie einfach falsch ist, sondern weil sie die unwahre Realität widerspiegelt und als deren bloße Widerspiegelung falsch bleibt. Die Idee der Naturgeschichte sucht daher nicht einfach eine theoretische Aufhebung des Gegensatzes, noch stellt sie das Leiden als ›theoretische‹ Grundbestimmung der Geschichte dar, sondern fordert einen Wechsel der Perspektive. Diese Perspektive ist die der Opfer der Geschichte, deren Leiden kein Fortschritt wiedergutmachen kann: vielmehr setzt er in seinem Weitergehen das Unrecht fort. Um der Erkenntnis der jüngsten Gestalt des Unrechts willen muß man die scheinhafte Fassade des Neuen durchbrechen:

»Das Neue erkennen bedeutet nicht ihm und der Bewegtheit sich einschmiegen sondern ihrer Starrheit widerstehen, den Marsch der welthistorischen Bataillone als Treten auf der Stelle erraten. Die Theorie weiß von keiner „konstruktiven Kraft" denn der, mit dem Widerschein des jüngsten Unheils die Konturen der ausgebrannten Vorgeschichte zu erleuchten, um in ihr seiner Korrespondenz gewahr zu werden. Das Neueste gerade, und es allein stets, ist der alte Schrecken, der Mythos«.[235]

Die Stationen des Verfalls, die an den Trümmern sichtbar werden, bestätigen den Triumphmarsch der Herrschaft und desavouieren ihn zugleich, indem sie die unter keine Strukturganzheit zu bringende Diskontinuität offenlegen: alles, was an Mißlingen, Regression und Barbarei dem Zivilisationsprozeß anhaftet. Geschichte ist naturhaft nicht nur durch ihren Zwangscharakter und ihre Erstarrtheit, durch ihr der Bestimmungsmacht der Menschen Entzogensein, sie ist naturhaft auch als Verfallsgeschichte, die die allegorische Interpretation an den Ruinen und Trümmern der Welt abliest. Das Immergleiche des Neuen ist nicht nur der sich perpetuierende mythisch-archaische Zwang der Herrschaft, sondern auch das Verhängnis der perennierenden Katastrophe. In den Leiden der Geschichte waltet der Bann des Mythischen, der sich fortsetzt durch die Weigerung, jene zu apperzipieren.

phen die Dramen der Erziehung, die den Zögling an die Zwänge gewöhnen muß, welche ihn der erbarmungslosen Gemeinschaft, dem Modell des Erwachsenenlebens, ausliefern; Katastrophen jene Lebenswege, auf denen die liegenbleiben, welche die Härte des Daseins nicht in die Zucht zu verwandeln vermögen, die man sich selbst antun muß, um die zu ertragen, die einem angetan wird.« H. SCHWEPPENHÄUSER: *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1972, S. 126-127.

232. A.a.O., S. 121.

233. Vgl. TH.W. ADORNO: »Reflexionen zur Klassentheorie« (1942), in: *GS* 8, 376.

234. A.a.O., S. 375.

235. A.a.O., S. 375.

Die Wahrnehmung der Leiden durchbricht jedoch die feste Kruste über den Dingen, die der mythischen Immanenz des Leidens zum Fortdauern verhilft, denn »der Ausdruck des Geschichtlichen an Dingen ist nichts anderes als der vergangener Qual« (*MM*, S. 55). Wahrgenommene Vergänglichkeit ist das beste Mittel gegen den Schein der zweiten Natur, die beste Hilfe zur Feststellung, daß das, was ist, eben nicht immer so gewesen ist, daß es anders sein kann und muß.[236] Daß der fortdauernden Katastrophe Einhalt geboten werden kann, ist jedoch so wenig garantiert, wie diese zu einer ontologischen Struktur der Geschichte erhoben werden darf: eine Ontologisierung des katastrophalen Moments der Geschichte wird von ADORNO ebenso abgelehnt wie eine List der Vernunft, die alles zum Guten wendet.

Der melancholische Blick des Allegorikers ist für ADORNO Index eines Perspektivenwechsels. Er verschließt sich der Vergänglichkeit und Todverfallenheit von Natur und Geschichte nicht. Trauer über das, was verschwindet, über das, was sich nicht verwirklichte, bewahrt, paradox genug, eine Idee von Glück ohne Beeinträchtigung, die die Distanz zum Bestehenden aufrechterhält. Die Idee der Natur als sedimentierte, im Mythologischen unbewußt sich reproduzierende Leidensgeschichte, die sich im Bild der Erde als Ruine ausdrückt, ist Signatur der Sehnsucht nach Erlösung, nach Auflösung des Banns, der über allem Geschichtlichen waltet.

In seiner Interpretation von einem Passus des KIERKEGAARDschen Essays über Maria Beaumarchais formuliert ADORNO diese Dialektik der Schwermut so: »In Schwermut kommunizieren Natur und Versöhnung; aus ihr erhebt dialektisch sich der „Wunsch", und seine Illusion ist der Widerschein der Hoffnung« (*KKÄ*, S. 180). Die Bilder, in denen der Wunsch sich ausdrückt, sind Natur und Geschichte nicht transzendent, sondern historisch-dialektisch. In der Phantasie jedoch, in ihrem Unvermögen »das letzte Bild der Verzweiflung konkret zu fassen«, übersteigt Natur sich selber, »die in der geringsten Versetzung durch Phantasie als gerettete sich darbietet« (*KKÄ*, S. 196). Diese verwandelt durch Erinnerung die Spuren des Zerfalls in Zeichen der Hoffnung. Die verlorene Zukunft des Zerschlagenen meint Befreiung vom Zwang, der dem Glück im Wege stand (steht). Das ungewesene Mögliche, die vergebliche Hoffnung der Toten ist der Maßstab des geschichtlichen Bewußtseins.

»Wie sie [die Toten, Verf.] wehrlos unserer Erinnerung ausgeliefert sind, so ist unsere Erinnerung als einzige Hilfe ihnen gelassen; in sie entschlafen sie, und gleicht jeder Tote einem, der von den Lebenden ermordet wurde, so doch auch wieder einem, den sie zu retten haben, ohne zu wissen, ob es je noch gelingt. Auf die Rettung des Möglichen, doch Ungewesenen zielt Erinnerung ab.«[237]

236. Diese Idee inspiriert schon sehr früh ADORNOS Analyse der Kulturprodukte: »Den Zerfall der Werke in Geschichte bestreiten, hat reaktionären Sinn; die Bildungsideologie als Klassenprivileg will nicht leiden, daß ihre hohen Güter, deren Ewigkeit die Ewigkeit des eigenen Bestandes garantieren soll, jemals zerfallen können. Und doch ist der Wahrheitscharakter des Werkes gerade an dessen Zerfall gebunden.« TH.W. ADORNO: »Nachtmusik« (1929), in: *GS* 17, S. 56.

237. Ders.: »Marginalien zu Mahler« (1936), in: *GS* 18, S. 235.

Was unter der allegorischen Perspektive die Negativität des Bestehenden durchbrechen könnte, ist nicht die siegreiche Perspektive des historisch Mächtigen, das den Bann der Herrschaft nur verstärkt, sondern was unterlag und vernichtet wurde, das negativ die Versöhnung als ausstehend einklagt. Die Fragmente der Geschichte »tragen die Risse des Zerfalls als verheißende Chiffren« (*KKÄ*, S. 198).

Vergänglichkeit ist so das geschichtliche Moment in Natur: sie löst nicht nur die angebliche Erstarrtheit der Natur auf, sondern sie ist negativ die Signatur ihres Verlangens nach historischer Erlösung, historisch, weil dieses die Möglichkeit seiner Stillung nur in der Geschichte hat und weil es dafür keine transzendente bzw. naturimmanente Garantie gibt. Was für die Natur als Schöpfung gilt, gilt erst recht für die ›zweite Natur‹. Es genügt für ADORNO nicht zu zeigen, daß archaische Motive in der Geschichte vorkommen. Urgeschichte ist gegenwärtig in der Geschichte als Vergänglichkeit. Aber auch: als Vergänglichkeit hat Urgeschichte selbst das Motiv der Geschichte. Der Verfall, der die Naturwüchsigkeit, das Archaisch-Mythische der Geschichte dokumentiert, desavouiert zugleich die zwanghafte Festigkeit des gesellschaftlichen Prozesses und setzt in unterlegener und an Geschichte vergehender Natur negativ ein Zeichen gegen das Grauen der Vorgeschichte als Trauer/Verlangen nach Erlösung. Vergänglichkeit ist dialektischer Begriff in dem Sinne, daß er sowohl die Naturhaftigkeit von Geschichte wie die Geschichtlichkeit von (zweiter) Natur zeigt und beide daran hindert, sich als Erstes bzw. Letztes zu etablieren. So ist die Forderung ADORNOs zu verstehen:

»Wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ernsthaft gestellt werden soll, bietet sie nur dann Aussicht auf Beantwortung, wenn es gelingt, *das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur, da wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein*« (*Idee*, S. 354-355).[238]

238. Es ist abwegig, den Satz »Es ist in Wahrheit die zweite Natur die erste« (a.a.O., S. 365) zum Anlaß zu nehmen, um ADORNO vorzuwerfen, er verwechsele gesellschaftliche Herrschaft und Naturzwang und damit verfiele er aussichtsloser Negativität (G. SCHMID NOERR: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, a.a.O., S. 37). ADORNO sucht keine Identität zwischen erster und zweiter Natur, sondern im Gegenteil ihre dialektische Verschränkung und dadurch die Auflösung der Festigkeit *beider*. Er orientiert sich schon vor seinem Vortrag über die Idee der Naturgeschichte an SCHÖNBERGS Spruch »Vorwärts zur Natur«, in dem er eine »Kampfansage wider den trägen Bestand des natürlichen Seienden« sieht (»Atonales Intermezzo?« (1929), in: *GS* 18, S. 97). Die zweite Natur ist die erste, dieser Satz darf nicht nur in einer Richtung gelesen werden, nämlich in der Richtung ihres Zwangscharakters, sondern auch in der ihrer Vergänglichkeit, ihrer Geschichtlichkeit. »Nur *sardonisch*« — schreibt ADORNO in der *Negativen Dialektik* — »ist die Naturwüchsigkeit der Tauschgesellschaft Naturgesetz« (*ND*, S. 190, unsere Hervorhebung). Es ist bemerkenswert, daß er in dem vielzitierten Satz auf S. 354-355 des *Idee*-Vortrags das Attribut ›scheinbar‹ nur in bezug auf die Natur benutzt. ADORNO war es offensichtlich nicht genug, die Geschichtlichkeit der ›zweiten‹ Natur zu zeigen und dabei den naturwissenschaftlich-instrumentell auf Naturbeherrschung hin zugerichteten Begriff von ›erster‹ Natur beizubehalten. Eine auf der Basis der ›objektiv‹-wissenschaftlichen Erkenntnis begründete Naturbeherrschung als unveränderliches Substrat der Geschichte anzuerkennen, das sich über die gesellschaftlichen Herrschaftsformen hinaus sozusagen als »ewige Naturnotwendigkeit« (K. MARX: *Das Kapital* I, a.a.O., S. 57) erhält, hat ADORNO nie akzeptiert, wie eine frühe Diskussion des Instituts bezeugt: »Dies genau die Lukácssche Lösung: Annahme eines richtigen falschen Bewußtseins, das die technologischen Probleme löst, wenn es sich in das richtige Bewußtsein verwandelt hat. Dies bedeutet aber Geschichtsmetaphysik des sich autonom bewegenden Klassenkampfs.« TH. W. ADORNO et al.: »Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zu einer Vorlesung Max Horkheimers« (1931/32), in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 364. Die Mehrdeutigkeit des MARXschen Begriffs der Naturgesetzlichkeit wäre demzufolge nicht nur positiv zu deuten. Auf ihm lastet ein unüberwundener Positivismus und ein Fortschrittsoptimismus, der den Fehlschluß über die Notwendigkeit des Übergangs von der kapitalistischen zur nachkapitalistischen Produktionsweise zu verantworten hat. Eine objektiv-absolute Naturgesetzlichkeit anzunehmen, fällt nicht nur hinter die kritische Wende der Philosophie zurück, sondern auch hinter die Positionen des gegenwärtigen ›Positivismus‹. Man kann in dieser Hinsicht nicht ungeniert mit MARX gegen ADORNO argumentieren, wie auch U. MÜLLER es tut (vgl. a.a.O., S. 46).

Natur sind nicht nur die bedrohenden Mächte, denen das Subjekt sich unterwerfen muß, will es überleben, sondern auch die verletzliche und vergängliche Natur, das körperliche und sinnliche Moment alles Seienden. Geschichte ihrerseits ist freie Innovation und kreative Neuerung wie auch statisches Reproduzieren des Immergleichen. Weder Natur noch Geschichte sind schon sie selber.[239]

Derselbe dialektische Charakter zeichnet den Mythosbegriff ADORNOs aus. Drückt er einerseits das geschichtliche Fortdauern eines blind schlagenden Schicksals aus, das das Neue entqualifiziert und zur Immergleichheit reduziert, so ist in ihm andererseits »das Moment der geschichtlichen Dynamik bereits angelegt« (*Idee*, S. 363). Diese Dynamik erscheint im Mythos in Form seiner Widersprüchlichkeit: nicht nur das Moment der Naturverfallenheit, sondern auch das der Versöhnung ist in ihm enthalten:

»Das Moment der Dialektik liegt darin, daß die tragischen Mythen in sich mit der Verfallenheit in Schuld und Natur zugleich das Moment der Versöhnung, das prinzipielle Hinausgehen über den Naturzusammenhang enthalten« (ebd.).

Der mythische Schein ist also nicht nur Verschleierung der geschichtlich-produzierten, zur zweiten Natur erstarrten gesellschaftlichen Welt der Konvention, sondern er spricht von etwas, das ohne ihn nicht ausgedrückt werden kann: das Motiv der Versöhnung. In den Mythen gewinnt man durch Versprachlichung des Schicksals schon eine Distanz ihm gegenüber. Dieses rationale Moment des Mythos enthält, in seinem Darüberhinausgehen, die Möglichkeit des Entrinnens.[240]

ADORNO insistiert, daß der Schein der zweiten Natur nicht bloß eine Wiederaufnahme urgeschichtlicher Stoffe, sondern daß er mythischer Schein *ist*. In den geschichtlichen Phänomenen kehrt dieser Schein wieder. An der Art und Weise, wie unsere Erfahrung des Bestehenden sich herauskristallisiert: an der Angst und der Bedrohlichkeit erkennt man die Gegenwärtigkeit des Mythos.[241] Mythos wie Gesellschaft als zweite Natur versuchen

239. Vgl. F. F. GRENZ: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen...*, a.a.O., S. 164f.

240. In der Diskussion mit HORKHEIMER über materialistische Dialektik, die Jahre später stattfand, weist ADORNO auf die Sprache hin als Schwelle, die den Mythos schon vom bloßen Naturzusammenhang trennt. In diesem Sinne heißt es dort: »Der Mythos bezeugt zugleich die Naturverfallenheit des Menschen und die Möglichkeit des Entrinnens.« M. HORKHEIMER u. TH. W. ADORNO: »[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]« (1939), a.a.,O., S. 461.

241. Diese These spricht prinzipiell nicht gegen die Entmythologisierung in der Moderne, sondern setzt sie voraus. Während M. WEBER jedoch von der Rückkehr des Mythischen in bezug auf den ›Polytheismus‹ der Wertsphären — des Schönen, Guten, Heiligen und Wahren — spricht, die von der Zweckrationalität nicht mehr unter einen Hut zu bringen sind und unvermittelt nebeneinander bzw. gegeneinander ohne Hoffnung auf Schlichtung existieren (vgl. *WL*, a.a.O., S. 605), hat der Mythosbegriff ADORNOs eher mit der MARXschen Fetischismustheorie und der darin enthaltenen Kritik der sozialen und ökonomischen Strukturen zu tun, was A. SCHMIDT in bezug auf die *Dialektik der Aufklärung* eingehend nachgewiesen hat. (Vgl. A. SCHMIDT: »Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers«, in: Ders. u. N. ALTWICKER: *Max Horkheimer heute*, a.a.O., S. 202ff., u.a. S. 208ff.). N. BOLZens Interpretation, nach der »die These vom Rückschlag der Aufklärung in Mythos [...] als Umbenennung der Weberschen Wiederkehr des Polytheismus« verstanden werden solle, geht am Kern des Mythosbegriffs ADORNOs vorbei (vgl. N. BOLZ: »Das Selbst und sein Preis«, in: *Vierzig Jahre Flaschenpost* ..., a.a.O, S. 117ff., Ders.: »Entzauberung der Welt und Dialektik der

jedoch über die Situation der unmittelbaren Bedrohung durch Natur hinauszugelangen,

Aufklärung«, in: *Macht des Mythos — Ohnmacht der Vernunft?* Hrsg. v. P. KEMPER, Frankfurt a.M. 1989, S. 229). In der Tat muß er auf die WEBERsche Theorie der Bürokratisierung und die durch sie ausgemachte Schicksalhaftigkeit der verwalteten Welt rekurrieren, um eine Brücke zwischen dem Mythosbegriff WEBERS und dem ADORNOS und HORKHEIMERS zu schlagen, wobei die Charakterisierung der modernen Bürokratie als mythisch bei M. WEBER fehlt. Mythos bleibt für ihn ein Rest nicht auszumerzender Irrationalität, die sich in verschiedenen Epochen unterschiedlich ausdrückt: in der entzauberten Welt eben »in Gestalt unpersönlicher Mächte« (*WL*, ebd.). Überleben des Mythos *trotz* Aufklärung lautet die WEBERsche Formel (vgl. dazu W.J. Mommsen: »Rationalisierung und Mythos bei Max Weber«, in: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Hrsg. v. K.H. BOHRER, Frankfurt a.M. 1983, S. 398). Man kann nicht leugnen, daß WEBERS Rationalisierungstheorie den gemeinsamen rationalistischen Kern von Religion und Wissenschaft gegen das Selbstverständnis der Moderne geltend gemacht hat. Entzauberung ist nicht die alleinige Tat der modernen Wissenschaft, sondern diese ist ein Glied einer weit in die Entwicklungsgeschichte reichenden Kette. Dies erlaubt gegen das rationalistische Vorurteil das Phänomen der Aufklärung auch außerhalb der modern-bürgerlichen Gesellschaft festmachen zu können (vgl. H. BRUNKHORST: »Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte«, in: *Vierzig Jahre Flaschenpost...*, a.a.O., S. 159ff.). WEBER betrachtet die jeweiligen alten Zivilisationen jedoch als eine spannungsvolle Mischung aus Rationalität einerseits und traditionellem, brauchtümlichem Handeln, magischer Weltsicht und mystischen Handlungsweisen andererseits. Die Entdeckung einer innerreligiösen Rationalisierungstendenz u.a. im Judentum der prophetischen Zeit und ihre Charakterisierung als ›Entzauberung der Welt‹ mindert nicht die Gegenüberstellung dieser Art von (religiöser) Rationalisierung zu allen magischen Mitteln der Heilssuche (vgl. M. WEBER: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, a.a.O., S. 94-95). Die ›religiöse‹ Entzauberung der Welt bringt eine Abgrenzung vom Mythos und von der Magie mit sich. Zunehmende Rationalisierung bedeutet Ausschaltung der primitiven magischen Vorstellungen (vgl. Ders.: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in: a.a.O., S. 246). HORKHEIMERS und ADORNOS These »schon der Mythos ist Aufklärung« läßt sich deshalb nicht ohne weiteres auf WEBERS Entzauberungsthese zurückführen (BRUNKHORST: a.a.O., S. 162), denn bei ihnen geht es um die Dialektik von Magie und instrumenteller Rationalität. Rationalisierung setzt für WEBER in den Weltreligionen jedoch da an, wo das magische Stadium überwunden oder zumindest zurückgedrängt wird, ohne in diesem Stadium ein Handeln nach Erfahrungsregeln auszuschließen.

ADORNOS Mythosbegriff hat dagegen eine klare ideologiekritische Intention. Zudem besitzt eine gesellschaftliche Struktur in den Augen ADORNOS Schicksalhaftigkeit, wenn sie den Menschen als fremde, verdinglichte Macht gegenübertritt: Um diese These zu vertreten, braucht er nicht auf WEBER zu rekurrieren, MARX genügt. In der säkularisierten, mythenzerschlagenden, bürgerlich-kapitalistischen Welt ist der Mythos gegenwärtig nicht als ein nicht beherrschter Rest von Irrationalität oder als polymythische, unschlichtbare Konkurrenz der der Zweckrationalität abhandengekommenen bzw. von ihr nicht aufgefangenen Wertsphären, sondern in der Zweckrationalität selbst. Die entzauberte Welt erweist sich in ihrem Glühkern — dem kapitalistischen System —, wie MARX diagnostiziert, als verzauberte Welt: »die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben« (*Das Kapital* III, *MEW* 25, S. 838). ADORNO versucht nicht in den mythischen Stoffen anthropologische bzw. historische Invarianten zu finden: die Struktur des Immerwiederkehrens in der Gesellschaft, ihr Zwangscharakter ist das Mythische in ihr. Die Inspirationsquelle dieser Auffassung ist BENJAMIN. Die Charakterisierung von BENJAMINS Auseinandersetzung mit dem Mythos durch R.-P. JANZ, dem ich zustimme, zeigt die große Nähe beider Ansätze: »Benjamins Auseinandersetzung mit dem Mythos gilt zweien seiner Momente. Sie verfolgt die Destruktion des Mythos als die Kritik einer Welt, die den Menschen terrorisiert, weil sie ihm übermächtig und unerkennbar ist. Sie verfolgt daneben, im Unterschied zu einer rationalistischen Kritik, welche Entmythologisierung als Außerachtlassung von ihr unzugänglichen Phänomenen betreibt, die Rettung von Wahrheitsgehalten, die im Mythos gegenwärtig sind. [...] Benjamins historische Erfahrung haben ihn beim Mythos vor allem an Schrecken denken lassen, an die Bedrohungen einer überwältigenden Wirklichkeit. Ihnen trägt eine Geschichtskonzeption Rechnung, die die Zwänge der Vorzeit auch in der Moderne nicht überwunden sieht und — skeptisch — gleichwohl in ihnen Momente der Befreiung zu entziffern sucht.« R.-P. JANZ: »Mythos und Moderne bei Walter Benjamin«, in: *Mythos und Moderne*, a.a.O, S. 379. ST. COCHETTI versucht, HORKHEIMERS und ADORNOS Interpretation des mythischen Denkens mit Hilfe von ethnologischen und religionswissenschaftlichen Studien in Frage zu stellen. Sosehr dieser Versuch in einzelnen Punkten berechtig sein mag, geht er an der wahren Intention der Autoren der *Dialektik der Aufklärung* und demzufolge auch an ihrer Relevanz vorbei (vgl. ST. COCHETTI: *Mythos und »Dialektik der Aufklärung«*. Königstein/Ts. 1985). Denn es geht in der *Dialektik der Aufklärung* nicht primär um eine historisch und philologisch abgesicherte philosophische Interpretation des Mythos, sondern um die kritische Erfassung des regressiven Zugs des historisch-zivilisatorischen Prozesses, Erfassung, die sich immanent-kritisch des Mythosbegriffs der Aufklärung bedient (bedienen muß), um ihn gegen diese selbst zu wenden, damit Aufklärung erst möglich wird, freilich eine über sich selbst aufgeklärte (vgl. A. SCHMIDT: »Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers«, in: *Vierzig Jahre Flaschenpost...*, a.a.O., S. 180-243, hier S. 196ff.).

auch wenn sie den Bann der Natur nur verstärken. So sind sie nicht einfach zu beseitigen: das Moment der Versöhnung in ihnen muß gerettet werden, auch gegen sie. Diese ist nur negativ zu denken, jedoch nicht als außergeschichtliche, sondern als Aufgabe menschlichen Handelns zu verstehen.[242]

ADORNOS Vorbehalte gegenüber BENJAMIN in dieser Hinsicht gehen auf den Verdacht zurück, dieser könnte die Urgeschichte hypostasieren. In bezug auf das Phänomen der Vergänglichkeit in zweiter Natur bemängelt ADORNO: »Bei Benjamin ist das zunächst so gefaßt — und hier ist weiter zu gehen —, daß es irgendwelche urgeschichtlichen Grundphänomene gibt, die ursprünglich da waren, die vergangen sind und im Allegorischen bedeutet werden, die im Allegorischen wiederkehren, als das Buchstabenhafte wiederkehren« (*Idee*, S. 359).[243] Urgeschichte muß so gedacht werden, daß beide Momente selbst in ihr und nicht erst in der Moderne dialektisch vermittelt sind: zweite Natur und geschichtliche Dynamik. Dies ist so wichtig, weil nur so die Idee der Naturgeschichte gegen die einem unversehrten, ursprünglichen Naturzustand nachträumende Romantik und gegen den konservativen, an psychisch-invarianten Archetypen fixierten Archaismus (JUNG und KLAGES) verteidigt werden kann. Daher die immerwiederkehrende Kritik, BENJAMIN interpretiere das Verhältnis von Urgeschichte und Moderne archaisch und nicht durchdialektisiert.[244] Urgeschichte ist für ADORNO keine Alternative zur zweiten Natur, sie ist nicht das Utopische in der Warenwelt, vielmehr ist die Moderne als Hölle urgeschichtlich. Dieser Gedanke leitet seine Kritik am ersten Exposé zur Passagenarbeit ein:

»Im Sinne der Immanenzfassung des dialektischen Bildes [...] konstruieren Sie das Verhältnis des Ältesten und Neuesten, das ja schon im ersten Entwurf zentral stand, als eines der utopischen Bezugnahme auf „klassenlose Gesellschaft". Damit wird das Archaische zu einem komplementär

242. W.v REIJEN versucht die unterschiedliche Barockrezeption ADORNOS und BENJAMINS an diesem Punkt festzumachen (vgl. »Innerlichkeit oder Begrifflichkeit? — Die Barockrezeption W. Benjamins und Th. W. Adornos«, in: Ders. (Hg.): *Allegorie und Melancholie*. Frankfurt a.M. 1992, S. 17-31). Während nach REIJEN BENJAMIN das Barock so interpretiert, daß es keine Möglichkeit von Versöhnung *in* der Geschichte geben kann, sondern nur eine Erlösung *von* der Geschichte denkbar ist, führt nach ihm ADORNO die in der Allegorie ausgedrückten Gegensätze auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zurück und verlangt ihre begriffliche Durcharbeitung zwecks einer Erlösung (von der Herrschaft) *in* der Geschichte. Nicht an der Diagnostik der Welt als Ruine unterscheiden sich ADORNO und BENJAMIN voneinander, sondern an der Bestimmung des »Ort[s] des Lichts der Erlösung« (a.a.O., S. 24). Meines Erachtens ist es mehr als fraglich, ob die Betonung der Gegensätze des barocken Geschichtsverständnisses in BENJAMIN unbedingt zu einer geschichtstranszendenten Messiaserwartung führt und nicht vielmehr das Zeichen einer schärferen Wahrnehmung der realen (Un-)Möglichkeiten für eine geschichtliche Revolution ist, Wahrnehmung, die angesichts der drohenden Vernichtung revolutionärer Subjekte das naive Vertrauen auf eine wie auch immer gedachte ›Erlösung‹ durch zukunftsversprechende Kräfte nicht mehr zuläßt, so daß die revolutionären Kräfte von woanders, wenn überhaupt, zu erwarten sind: aus der Erinnerung des Zerschlagenen, wie die späteren Schriften BENJAMINS zeigen (vgl. dazu O. JOHN: »Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr«, in: E. ARENS, O. JOHN u. P. ROTTLÄNDER: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, S. 13-80; H. SCHWEPPENHÄUSER: »Praesentia praeteritorum. Zu Benjamins Geschichtsbegriff« (1975), in: Ders.: *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminischen Denkens*. Lüneburg 1992, S. 127-145). Hier sehe ich keinen wesentlichen Unterschied zwischen BENJAMIN und ADORNO. Dieser wäre eher bei der Antwort auf die Frage zu suchen, wie und durch wen die Konstellation von Vergangenheit und Gegenwart zustande kommt.

243. ADORNO verkennt die wahre Intention BENJAMINS, wie eine Aufzeichnung aus den ›Ersten Notizen‹ zur Passagenarbeit (ca. 1927-29) zeigt: »„Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts" - die hätte kein Interesse, wenn man es so versteht, daß im Bestand des neunzehnten Jahrhunderts urgeschichtliche Formen sollten wiedergefunden werden. Nur wo das neunzehnte Jahrhundert als originäre Form der Urgeschichte würde dargestellt werden, als eine Form also, in welcher sich die *ganze* Urgeschichte so erneuert, daß gewisse ihrer älteren Züge nur als Vorläufer dieser jüngsten erkannt würden, hat dieser Begriff einer Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts seinen Sinn.« W. BENJAMIN: *BGS* V, S. 1034. ADORNO sieht nicht — oder will nicht sehen — wie nah seine eigene Position in diesem Punkt der BENJAMINS stand, was sich auf die Diskussion um die Phantasmagorie auswirkt. Darauf komme ich später zurück (siehe unten S. 277).

244. Vgl. Brief an W. BENJAMIN vom 17.12.1934 (*ÜWB*, S. 105).

Hinzugefügten anstatt das „Neueste" selber zu sein; ist also entdialektisiert. Zugleich aber wird, ebenfalls undialektisch, das klassenlose Bild in den Mythos zurückdatiert anstatt hier wahrhaft als Höllenphantasmagorie transparent zu werden. So scheint mir denn die Kategorie unter welcher die Archaik in der Moderne aufgeht weit weniger das goldene Zeitalter als die Katastrophe. Ich habe einmal notiert, das Jüngstvergangene stelle allemal sich dar als ob es durch Katastrophen vernichtet sei. Hic et nunc würde ich sagen: damit aber als Urgeschichte« (*ÜWB*, S. 114).

In derselben Form, wie das Archaische (in) der Moderne sich nicht als goldenes Zeitalter — das anzunehmen, bedeutete, sich auf ein Fortschritts- bzw. Dekadenzschema einzulassen, was ADORNO strikt ablehnt — begreifen läßt, so kann man nicht über den Fetisch der Ware hinauskommen, indem man hinter die Ware zurückgeht, sondern in dem man am Motiv ihres Unterganges die Möglichkeit ihrer Aufhebung freilegt. Das Mythische der Warenwelt ist keine Signatur eines klassenlosen Urzustands, der in den Phantasmagorien der im Kapitalismus Unterdrückten erinnernd beschworen wird, sondern der objektive Charakter der Ware, um die sich die kapitalistische Welt als Hölle herauskristallisiert hat. Nur in descensus ad inferos, könnte man paraphrasieren, nimmt man die fast erloschene lux resurrectionis wahr, denn »bloß dem dinghaft verkehrten Leben ist das Entrinnen aus dem Naturzusammenhang versprochen.«[245]

Hier kann man erkennen, daß die Kritik der Verdinglichung bei ADORNO nicht mit einer Rückkehr zu einer angeblich nicht-verdinglichten Beziehung mit der Natur vor der Arbeitsteilung gekoppelt wird. Es gibt kein Zurück. Die Kritik des Fortschritts ist so dialektisch und nicht romantisch zu verstehen. Aus dieser Perspektive lassen sich die geschichtsphilosophischen Implikate des musiktheoretischen Materialbegriffs auslegen, die sonst in paradoxem Gegensatz zur Idee der Naturgeschichte zu sein scheinen.[246] ADORNOs Rede vom Entwicklungsprozeß des Materials als Emanzipationsprozeß, von der geschichtlichen Notwendigkeit der Zwölftontechnik SCHÖNBERGs, vom musikalischen Material als Schauplatz des Fortschritts in der Kunst, von der atonalen Musik als Selbstbewußtsein des dialektischen Verhältnisses von Künstler und Material usw., alle diese Formulierungen können dazu verleiten, den Materialbegriff in den Rahmen der HEGELschen Geschichtsphilosophie einordnen und aus ihr heraus interpretieren zu wollen.

Schwerlich kann man ADORNO jedoch unterstellen, er begreife die Geschichte (der Musik) toto coelo als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit (HEGEL).[247] Seine Kritik der

245. A.a.O., S. 106.

246. So z.B. bei L. SZIBORSKY: *Adornos Musikphilosophie*, a.a.O., S. 95. SZIBORSKY interpretiert das geschichtsphilosophische Moment des Materialbegriffs positiv hegelianisch, so daß der antihegelianische Tenor der programmatischen Schriften »Die Aktualität der Philosophie« und »Die Idee der Naturgeschichte« neben der »eher positiv als negativ zu nennende[n] Sicht der Geschichte« im Materialbegriff unvermittelt bleibt bzw. als negative Umkehrung der HEGELschen gedeutet wird (ebd.). Abgesehen davon, wie die geschichtsphilosophischen Implikate des Materialbegriffs zu interpretieren sind, zeigt SZIBORSKY, daß diese nicht erst in der *Philosophie der neuen Musik* (1948), sondern schon in den musiktheoretischen Schriften der 30er Jahre thematisiert werden. Dies erlaubt eine erste Annäherung an die geschichtsphilosophische Problematik in diesem Kapitel, obwohl die *Philosophie der neuen Musik* im Zusammenhang mit der *Dialektik der Aufklärung* noch diskutiert werden soll. Zu den Unterschieden im Materialbegriff der frühen und späteren Schriften vgl. die an C. DAHLHAUS' Vortrag »Adornos Begriff des musikalischen Materials« anschließende Diskussion in: *Zur Terminologie der Musik des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. v. H.H. EGGEBRECHT. Stuttgart 1974, S. 19ff.

247. In einem 1930 publizierten Aphorismus vergleicht ADORNO HEGELs System mit WAGNERs Musik. Daran ist zu erkennen, daß die musikalische Analyse sich von der Kritik der Geschichtsphilosophie in der Idee der Naturgeschichte nicht wesentlich unterscheidet: »Bei beiden bleibt die Totalität, als subjektiv erzeugte, scheinhaft: bei Hegel in einem System, das die Identität von Vernunft und Wirklichkeit mit dem Preis der Wirklichkeit bezahlen muß; bei Wagner im Ersatz thematischer Entwicklung, die nicht die geschlossene Oberfläche bilden könnte, durch bloße Wiederholung, Aneinanderschichtung der Zellen; zu schweigen vom Pathos. In Beiden wird der mythische Ursprung des deutschen Idealismus offenbar: in Hegels Geschichts-Mythologie nicht anders als in Wagners Mythenopern, deren Mythologie gerade an ihrer vollendeten Scheinhaftigkeit als echt sich bewährt.« *GS* 18, S. 23.

musikalischen Reaktion zeigt eher das Gegenteil. Musik wie Kunst im allgemeinen sind nicht per se Schauplatz einer Dialektik, die notwendigerweise über den jetzigen Zustand der Gesellschaft hinausweist, sondern auch stabilisierende Faktoren in einer stabilisierten Gesellschaft.[248] Nicht einmal die Freiheit der Komponisten, die durch den Zerfall der Tonalität und die daraus resultierende Unverbindlichkeit des Stils verwirklicht schien, wäre auf eine Revolution der gesellschaftlichen Ordnung zurückzuführen. Vielmehr meint ADORNO, daß die »Entwicklung, die die Auflösung der Komponiernormen mit sich brachte, [...] keineswegs gesellschaftlich revolutionär gewesen [ist]. Sie vollzog sich durchaus im Rahmen eben der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, deren Musikübung sie schließlich zersetzte.«[249] Was in dieser Zersetzung wirkte, ist dasselbe Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft: das ideologisch als autonome Persönlichkeit verklärte Individuum. Einzig in der atonalen Musik bietet sich die Möglichkeit des Umschlags dieses Prinzips an, die das Bild einer zukünftigen Gesellschaft durchschimmern läßt. Durch diese Hervorhebung der atonalen Musik erliegt ADORNO jedoch nicht der Illusion einer Überwindung der stabilisierten Musik, die nach eigenen Worten »die Produktion quantitativ beherrscht und wohl geraume Zeit noch beherrschen wird.«[250]

Der Ausgangspunkt der Zwölftontechnik ist der Zerfall der Tonalität: das ist der Zustand, in dem die geschichtliche Dialektik sich manifestiert, die in das musikalische Material eingewandert ist. Diese Dialektik ist nicht die eines glatten Fortschritts, sondern die Dialektik der Vergänglichkeit.[251] Es ist gerade der Zerfall der objektiven Normen der tonalen Musik, was auf geschichtlichen Zerfall hinweist. An ihm verlieren sowohl das musikalische Material wie die gesellschaftliche Ordnung den Schein der Naturwüchsigkeit. Weil dieser Zerfall ein objektiver ist und nicht bloß ein von der Fantasie des Komponisten projizierter, spricht ADORNO vom geschichtlichen Zwang, der die atonale Musik als »Resultat einer stimmigen und zwangvollen musikalischen Dialektik« erkennen läßt. Was er glaubt, ist, »daß Tonalität *zerfallen* ist, [...] daß wir, einmal der ›Naturgegebenheit‹ des tonalen Materials entwachsen, so wenig mehr in jenes Material zurückkehren können, wie wir ökonomisch auf der Stufe des Gebrauchswertes produzieren [...] können«[252].

Ist bis jetzt die ästhetische Beherrschung des Naturmaterials, wie jede andere Beherrschungsform, in Naturzwang umgeschlagen, so eröffnet sich, mit dem bewußt wahrgenommenen Zerfall des tonalen Systems, in der atonalen Musik die Möglichkeit, diesen Zwang zu brechen, eine Möglichkeit übrigens, die vom historischen Prozeß selbst gezeitigt wird. Das schließt jedoch nicht das Festhalten am Schein der Naturhaftigkeit des tonalen Systems in der musikalischen Produktion aus. Dies gerade macht den ideologischen Charakter der stabilisierten Musik aus, die den Anforderungen des Materials auf der fortgeschrittensten Stufe seiner geschichtlichen Dialektik nicht genügt. Diese scheinhafte Naturhaftigkeit ist jedoch bloß eine verlogene, und zwar zweifach, weil die tonale Totalität selbst in der Epoche der revolutionären Bourgeoisie eine — wenn schon unbewußt — ideologische war, nach ihrem Zerfall aber auch noch dazu als Instrument der Reaktion die greifbare Möglichkeit der Überwindung des Bestehenden zu vereiteln verhilft.

Was die atonale Musik von der stabilisierenden Musik unterscheidet, ist, daß sie die

248. Vgl. TH.W. ADORNO: »Die stabilisierte Musik. Zum fünften Fest der I.G.N.M. in Frankfurt am Main« (1927), in: *GS* 19, S. 100-112; »Gegen die neue Tonalität« (1931), in: *GS* 18, S. 98-107.

249. Ders.: »Die stabilisierte Musik« (1928), in: *GS* 18, S. 722.

250. A.a.O., S. 728.

251. Vgl. Ders.: »Schubert« (1928), in: *GS* 17, S. 20.

252. Brief an E. Křenek vom 9.4.1929, in: *AKBr*, S. 12.

im Zerfall der scheinhaften tonalen Totalität zutage tretenden Antinomien der Gesellschaft nicht durch Rückgriff auf alte Formen zu kaschieren versucht, sondern diese Antinomien im durch das Material gestellten technischen Problem erkennt und zum Ausdruck bringt: nur insofern geht sie über den aktuellen Zustand der Gesellschaft hinaus, schafft etwas Neues.[253] Die Tendenzen, die im Zerfall des tonalen Materials freigelegt werden, sind kein Reflex einer als Kontinuum verstandenen Geschichte, die in irgendeiner Weise den Erfolg der neuen musikalischen Ansätze garantiert. Die technisch-kompositorischen Mittel, die Ergebnis des Rationalisierungs- und Beherrschungsprozesses sind, werden vielmehr in den Dienst des Ausdrucks unterdrückter Natur gestellt.[254]

Die geschichtliche Notwendigkeit der Zwölftontechnik bedeutet daher nicht, daß die Komponisten gezwungen sind, so oder so zu komponieren, sondern sie ist eine der Stimmigkeit des Kunstwerks, die nur zu erreichen ist, wenn man sich an die technisch-musikalische Entwicklung hält, in der die Geschichte sich niedergeschlagen hat und die die Präformierung des Materials bewirkt.[255] Die Schaffung eines Neuen bedeutet jedoch den Bruch mit der Kontinuität der herrschenden Tendenz: diese Kunstwerke reihen sich nicht in eine kontinuierliche Geschichte von Kulturgütern (Historismus) ein, sondern sind gefährdete Exponenten ihrer möglichen Unterbrechung.

Freiheit und mit ihr die Möglichkeit der Schaffung eines Neuen entsteht nicht diesseits oder jenseits von Verdinglichung, sondern durch diese hindurch kraft der Dialektik, die der Verdinglichung immanent ist. Diese Dialektik ist allerdings nicht nur eine des Fortschritts, sondern darin auch eine des Verfalls. Was vom Zwang der mythischen Bindungen befreien, was Freiheit deshalb stiften könnte, ist nicht die Wiederherstellung eines ›Ursinnes‹, den es nie gegeben hat, sondern die intellektuelle Durchdringung und Entlarvung des mythischen Scheins kraft des rationellen Moments, das der Verdinglichung/Rationalisierung eigen ist. Die Freiheit des Komponisten ist in der Dialektik des Materials verwoben. Er hat die geschichtliche Dynamik, die in den zur zweiten Natur geronnenen und nun zerfallenen musikalischen Formen — Material — eingesperrt liegt, am Leben zu erhalten. Dafür muß er sich ins Material hinein versinken, um aus der in ihm sich streng artikulierenden Fragestellung eine strenge Antwort zu komponieren. Nur so kommt wirklich Neues zustande.

»Die Freiheit des Künstlers [...] beruht allemal nur darin, daß er das Recht hat, über allen Zwang des gerade Bestehenden hinweg zu realisieren, was dem fortgeschrittensten geschichtlichen Stande nach von ihm als aktuelle Wahrheit des Werkes erkannt wird — erkannt nicht im Sinne der abstrakten Reflexion, sondern der inhaltlichen Einsicht in die Beschaffenheit seines je und je geschichtlich präformierten Materials.«[256]

Neben dieser Form des richtigen Komponierens, die SCHÖNBERG maßgeschneidert ist,

253. Vgl. den Brief an Křenek vom 7.10.1934 in: a.a.O., S. 49.

254. Man darf jedoch nicht leugnen, daß ADORNO anfangs der 30er Jahre einen noch eher positiven Begriff der technischen Naturbeherrschung in der Musik besaß, der eine 1934 (vgl. Brief an KŘENEK v. 28.10.34, a.a.O., S. 52ff.) im aufkommenden Zweifel sich ankündigende, anfangs der 40er Jahre deutlich erkennbare Umkehr erfährt. Diese geht mit einer Wende in der Beurteilung der Zwölftontechnik einher, die in ihrer Schematisierung und formalen Erstarrung nicht mehr von der Reproduktion des Naturzwangs ausgenommen wird. »Die Bewußte Verfügung übers Naturmaterial ist beides: die Emanzipation des Menschen vom Naturzwang und die Unterwerfung der Natur unter menschliche Zwecke. [...] Es ist aber das unterdrückende Moment der Naturbeherrschung, das umschlagend gegen die subjektive Autonomie und Freiheit selber sich wendet, in deren Namen Naturbeherrschung vollzogen ward.« Ders.: *PhnM*, S. 66-67. Vgl. dazu M. ZENCK: *Kunst als begriffslose Erkenntnis*. München 1977, S. 21ff.

255. Vgl. Ders.: »Arbeitsprobleme des Komponisten. Gespräch über Musik und soziale Situation« mit E. KŘENEK, in: *GS* 19, S. 436.

256. Ders.: »Nachtmusik« (1929), in: *GS* 17, S. 55.

sieht ADORNO auch, zumindest in den 30er Jahren, eine andere Möglichkeit des ›fortschrittlichen‹ Komponierens: die Montage, die er dem musikalischen Surrealismus zuschreibt. Das ist nicht unwichtig, da diese Interpretation des Surrealismus Schlüsselcharakter besitzt in bezug auf sein Verständnis von geschichtlicher Dialektik. Der surrealistische Komponist nimmt die »Trümmer des Gewesenen«[257], die zerfallenen musikalischen Formen und Mittel, und montiert sie. In dem er ihren angeblichen auratischen Ursinn zerschlägt und sie wie Tote in Szene setzt, versucht der surrealistische Komponist das Grauen über die Erstarrung des zur zweiten Natur Gewordenen so zu steigern, daß das, was sich als geschichtslos präsentiert, jäh den Ausdruck des lang Gewesenen annimmt.

»Mahagonny ist die erste surrealistische Oper. Die bürgerliche Welt wird als schon abgestorbene im Moment des Grauens präsentiert und demoliert im Skandal, in dem ihre Vergangenheit sich kundtut. [...] Wenn Natur, im Hurrikan, im Zeitungserdbeben allein als Katastrophe erscheint, so darum, weil die naturgebundene blinde bürgerliche Welt, der die Taifune unkalkulabel wie die Krisen zugehören, allein im Schock der Katastrophe erhellt und veränderlich wird. Die surrealistischen Intentionen von Mahagonny werden getragen von der Musik, die von der ersten bis zur letzten Note dem Schock gilt, den die jähe Vergegenwärtigung der verfallenen Bürgerwelt erzeugt.«[258]

Schwer wird man demzufolge den Fortschrittsprozeß des Materials nach HEGELS »Ansicht über den Fortschrittsgang des Geistes in der Geschichte« interpretieren können[259], sondern was hier nachklingt, ist die Dialektik, die in der ›Idee der Naturgeschichte‹ formuliert wird. Die Objektivierung des Geistes im Material ist nicht der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, sondern Entfremdung zur zweiten Natur. Im Zerfall, in der Vergänglichkeit des Materials bietet sich die Möglichkeit der Entlarvung der zweiten Natur als einer geschichtlich entstandenen, egal ob man die Trümmer in der Montage zu einem aufrüttelnden Schock konstruiert oder ob man, wie in der atonalen Musik, die neu gewonnene Autonomie der Einzeltöne in den Dienst eines verbindlichen Ausdrucks des Leids stellt: »einzig darin, daß die autonome Kunst, die radikale Musik der atonalen Phase Schönbergs [...] weder eine erste [Natur, Verf.] im Sinne einer unmittelbaren suggeriert, noch eine zweite Natur als richtiges gesamtgesellschaftliches Bewußtsein hervorzaubert, sondern die Absenz von Natur hervorkehrt, weil es keine gibt, läßt [...] sie teilhaben an der Wahrheit.«[260]

ADORNO deutet den gesellschaftlichen Prozeß nicht im Sinne »durchgehender „Entwicklung“«, sondern als »Fortschritt der *Entmythologisierung*«.[261] Damit rückt er nicht ab von der These vom mythischen Grund der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern bekräftigt seine Position, daß es kein Entrinnen vom Mythos durch einen Sprung zurück zur angeb-

257. Ders.: »Reaktion und Fortschritt« (1930), in: *GS* 17, S. 137.

258. Ders.: »Mahagonny« (1930), in: *GS* 17, S. 119-120.

259. L. SZIBORSKY: A.a.O., S. 98.

260. M. ZENCK: A.a.O., S. 28.

261. TH. W. ADORNO: »Reaktion und Fortschritt«, a.a.O., S. 138. Mit dem Ausdruck ›Fortschritt‹ ist kein Entwicklungsschema im Bereich der Kultur gemeint, das ADORNO immer fremd war, wie eine Stelle aus der späteren *Ästhetischen Theorie* zeigt: »Die Schwierigkeit, über den Fortschritt von Kunst generell zu urteilen, ist eine der Struktur ihrer Geschichte. Diese ist inhomogen. Allenfalls formen sich sukzessiv-kontinuierliche Reihen, die dann, vielfach unter gesellschaftlichem Druck, der auch einer zur Anpassung sein kann, abbrechen. [...] Fragestellungen, die von vorhergehenden Werken sei's nicht gelöst, sei's durch ihre eigenen Lösungen aufgeworfen worden sind, warten auf ihre Behandlung, und sie necessisiert zuweilen einen Bruch. Doch ist auch die Einheit des Problems keine durchgängige Struktur der Geschichte von Kunst. Probleme können vergessen werden, historische Antithesen sich ausbilden, in denen die Thesis nicht länger aufgehoben ist. [...] Kein ästhetischer Fortschritt ohne ein Vergessen; keiner darum ohne Regression.« (*ÄTh*, S. 310-312). Vgl. dazu A. TATSUMURA: *Musik zwischen Naturbeherrschung und Naturideologie. Theodor W. Adornos Theorie und die heutige musikalische Situation*. Diss. FU Berlin 1987, S. 67.

lich ursprünglichen Natur gibt. Zur Entlarvung der ideologisch verfestigten zweiten Natur gibt es keine anderen Mittel als die durch Rationalisierung und Verdinglichung gezeitigten und im Stand des Materials vorhandenen. Daß das Material, mit dem der Komponist sich auseinandersetzt, kein Naturmaterial ist: dies ist zumindest nach dem Zerfall des tonalen Systems deutlich geworden. Die Ausdifferenzierung, die sowohl den Industrialisierungsprozeß als auch die Rationalisierung des künstlerischen Produktionsprozesses charakterisiert und mit der Verdinglichung einhergeht, setzt einen Grad an Schwierigkeit und Komplexität, hinter dem die musik-technischen Lösungen nicht zurückbleiben dürfen.[262]

Das Enthüllen des mythischen Charakters der gegenwärtigen Gesellschaft, das die Idee des gesellschaftlichen Fortschritts negiert, dient ihrem Projekt der Entmythologisierung. Gehen mit ihm Beherrschung und Verdinglichung einher, so ist es nicht weniger ein Verlangen dieses Projekts, sich der Verdinglichung der Formen, ihrer Fetischisierung und Mystifizierung bewußt zu werden. Dadurch wird nicht ihre Aufhebung geleistet, die nur gesellschaftlich geschehen kann. Zu ihr ruft jedoch die atonale Musik in der Chiffrenschrift des Leidens auf.

Was bis hierher als Idee der Naturgeschichte auf der Ebene der Theorie expliziert worden ist, bildet das begriffliche Instrumentarium, mit dem ADORNO sich in seiner essayistischen Tätigkeit den Texten der philosophischen Tradition sowie den literarischen und musikalischen Produktionen zuwendet, um im Zusammenhang mit der historischen Faktizität die Dialektik von Geschichte und Natur offenzulegen. Hier soll dieses Verfahren exemplarisch an einem philosophischen Text, SPENGLERS *Untergang des Abendlandes*, gezeigt werden. Jedoch vorher noch einiges zur Kritik von HEIDEGGERS ›Geschichtlichkeit‹.

a) Hermeneutik der Faktizität und Geschichtlichkeit.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß HEIDEGGERS Kategorie der ›Geschichtlichkeit‹ mit dem Überwindungsversuch des Ansatzes HUSSERLS zusammenhängt.[263] Schon in seiner Vorlesung *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie* (1919) spricht er von phänomenologischer ›Hermeneutik‹[264], die er im Gegensatz zu HUSSERLS Ideal der Voraussetzungslosigkeit im Sinne einer Hermeneutik der Faktizität verstanden wissen will.[265] Eine Hermeneutik als Selbstauslegung des Lebens ist Vollzug »des zu Begegnung, Sicht und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität*«, wie es in seiner Vorlesung aus dem Sommer 1923 heißt.[266]

Faktizität ist der Seinscharakter unseres ›eigenen‹, *jeweiligen* Daseins, d.h. zeitlich, historisch. Diese Zeitlichkeit betrifft nicht nur die Gegenstände unserer geschichtlichen Erkenntnis: auch der jeweilige Umgang mit dem Vergangenen ist zeitlich bestimmt. Die Hermeneutik der Faktizität ist in dieser Hinsicht radikaler als der halbherzige Historismus[267], steht jedoch vor einem Dilemma: sobald die Zeitlichkeit des Seins thematisiert wird, hört sie als Thematisierung der Grundstruktur des Daseins auf, ›historische‹ Auslegung der je eigenen Zeit zu sein.[268] Dieses Dilemma setzt sich fort in der Suche nach Grundstrukturen des Daseins, die einerseits universell und fest sein, andererseits die Faktizität in ihrer Singularität betreffen sollen. HEIDEGGER wählt einen Weg, den man in gewisser Hinsicht transzendental nennen dürfte. Nicht die materiale Faktizität — das *Was* — wird ins Visier genommen, sondern die formal-ontologischen Strukturen — das *Wie*.[269] Dieses Wie wird durch eine ontologische Kategorisierung des Faktischen bestimmt. HEIDEGGER versucht eine Gratwanderung zwischen Ontologie und Historismus, die letztendlich ihre Aporien nicht löst. Hier setzt die Kritik ADORNOS an HEIDEGGERS ›Geschichtlichkeit‹ an.

Die Bemühungen zur Überwindung der puren Antithese von Geschichte und Sein münden entweder in Widerspruch oder in Tautologie ein, lautet ADORNOS Einwand. Ist Geschichtlichkeit eine überzeitliche Seinsstruktur, die eine allgemeine Bestimmung von Dasein ausspricht, dann geht die historische Kontingenz verloren, denn Kontingenz ist eben das, was sich allgemein nicht bestimmen läßt. Versucht man die Faktizität trotzdem in eine Kategorie hineinzupressen, muß man alles, was in keine Kategorie eingeht, das Zufällige, unter der Kategorie der Zufälligkeit unterbringen. Die Versöhnung von Natur und Geschichte wird nur ›scheinbar‹ gelöst, da »die ontologische Bestimmung dieses Grundphänomens Geschichte oder die ontologische Auslegung dieses Grundphänomens Geschichte dadurch vereitelt wird, daß es selbst zur Ontologie verklärt wird« (*Idee*, S. 351). Durch diese Ontologisierung des Faktischen erweckt man die Illusion, die ontologische Auslegung des Daseins sei das Vehikel der Selbstauslegung des Faktischen.

In der Tat, meint ADORNO, hat man jedoch nicht die idealistische Ausgangsposition verlassen. Dies ist daran zu erkennen, daß der umfassenden Ganzheit in Form von Strukturganzheit gegenüber den Einzelheiten oder, was die andere Seite derselben Medaille ist, der Möglichkeit, dem »Entwurf« des Seins, gegenüber der Wirklichkeit und dem Faktischen die Priorität eingeräumt wird. Dies wäre nur dann möglich, wenn man die Autonomie der ratio und ihre Fähigkeit, die gesamte Wirklichkeit zu erkennen und unter einer Denkstruktur unterzubringen, annimmt: die Prämissen eben des Idealismus. Im Grunde wird die Dichotomie von Natur (Sein) und Geschichte (Seiendem), Subjekt und Objekt, Kategorie und Faktizität reproduziert und schickt man sich an, die Identität zu behaupten. Diese Kategorien — Sorge, Entschlossenheit, Entwurf usw. — täuschen Faktizität nur vor, sind in der Tat aber leer, da alles Faktische in ihnen umfassend aufgefangen werden muß. Eine Beispielstelle kann das belegen:

»Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturganzheit existenzial-apriorisch „vor" jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen „Verhaltung" und „Lage" des Daseins. [...] Daher mißlingt auch der Versuch, das Phänomen der Sorge in seiner wesenhaft unzerreißbaren Ganzheit auf besondere Akte oder Triebe wie Wollen und Wünschen oder Drang und Hang zurückzuleiten, bzw. aus ihnen zusammenzubauen. [...] Die Sorge ist ontologisch „früher" als die genannten Phänomene, die freilich immer in gewissen Grenzen angemessen „beschrieben" werden können, ohne daß der volle ontologische Horizont sichtbar oder überhaupt auch nur bekannt zu sein braucht« (M. HEIDEGGER: *SuZ*, S. 193-194).

Die ontisch-faktischen Phänomene können der ontologischen Seinsstruktur nichts hinzufügen, sondern fallen immer *darunter*. Die Begrifflichkeit, die HEIDEGGER benutzt, simuliert eine Konkretheit, die in Wirklichkeit sich in ihr verflüchtigt. In bezug auf Geschichte

262. Vgl. Ders: »Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich?« (1931), in: *GS* 18, S. 826.

263. Siehe oben S. 79ff.

264. In *Gesamtausgabe* [*GA*], Bd. 56/57, hg. v. B. HEIMBÜCHEL, Frankfurt a.M. 1987, S. 131.

265. Vgl. M. RIEDEL: »Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl«, in: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. v. CH. JAMME u. O. PÖGGELER, Frankfurt a.M. 1989, S. 216.

266. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in: *GA*, Bd. 63, Hg. v. K. BRÖCKER-OLTMANNS, Frankfurt a.M. 1988, S. 14.

267. Vgl. a.a.O., S. 42.

268. Vgl. dazu G. FIGAL: »Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers«, in: *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*. Hrsg. v. H. RUDOLPH u. H. WISMANN, Stuttgart 1992, S. 48.

269. Siehe oben S. 81.

erkennt man dies daran, wie er das Problem der historischen ›Tatsachen‹ im Historismus angeht. Tatsachen werden zunächst in die Kategorie ›Tatsächlichkeit‹ des entschlossenen Sichentwerfens verwandelt und diese als ›existenzielle Möglichkeit‹ des Daseins interpretiert: alles Faktische ist existent gewesene Möglichkeit des Daseins. Diese sich wiederholende Struktur des Daseins ist das Allgemeine, das in allem Einmaligen aufgefunden werden kann. Geschichte löst sich in ubiquitäre Grundstruktur der Sorge auf, die im Modus des Schicksals auf überkommene Möglichkeiten angewiesen ist.[270] Das Verhältnis zwischen ›Geschichtlichkeit‹ als Strukturganzheit und faktischer Geschichte bleibt äußerst problematisch, was sich auf die Unterscheidung von ›eigentlicher‹ und ›uneigentlicher‹ Geschichtlichkeit auswirkt, eine Unterscheidung, die sich ohne Bezug auf den konkreten Verlauf der Geschichte nicht machen läßt, die jedoch systematisch aus der Strukturganzheit — dem Ansatz nach — ableitbar sein sollte. Der Verfall der Grundfrage nach dem Sein des Seienden wird letztendlich in eine Seinsgeschichte aufgehoben und ihr überantwortet.

Die Kluft, die die Ansätze von ADORNO und HEIDEGGER trennt, läßt sich auch an den Kategorien der Daseinsanalyse — Angst, Schuld, Tod usw. — deutlich aufzeigen. Angst zum Beispiel, ist für den Letztgenannten eine Grundbefindlichkeit des Daseins. Er geht vom Unterschied zwischen Angst und konkreter Furcht vor bestimmten Gefahren aus. Das Wovor der Angst bleibt völlig unbestimmt, sie ängstigt sich vor nichts, oder anders gesagt, sie ängstigt sich um das In-der-Welt-Sein überhaupt. Angst stammt aus dem Geworfensein und dem Sein zum Tode des Daseins, woran es seine Ohnmacht erfährt. Diese Ohnmacht hat in erster Linie nicht mit der konkreten Verfassung der Welt etwas zu tun, sondern ist eine prinzipielle. Es geht um die radikale Endlichkeit des Menschen, der letztendlich über das Dasein in sich nicht verfügt.[271] Angst als Grundbefindlichkeit des Daseins kann nicht überwunden werden, sondern gehört wesentlich zur Endlichkeit des Lebens: in der Angst erschließt sich die Möglichkeit einer ›eigentlichen‹ Existenz. »Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist« (*SuZ*, S. 188). Die Unheimlichkeit und Fremdheit der Welt, die sich in der Grundbefindlichkeit der Angst offenbart, legt HEIDEGGER als eine Bedrohung aus, »die das Dasein selbst von ihm selbst her trifft« (*SuZ*, S. 189). Die faktische Erfahrung der Angst wird nicht ideologiekritisch hinterfragt, sondern zur existenzial-ontologischen Verfassung des Daseins verklärt, das »im Grunde seines Seins sich ängstet« (*SuZ*, S. 190).

Für ADORNO ist die subjektive Erfahrung der Angst zunächst Signatur der entfremdeten Konstitution der Welt, die der Bestimmungsmacht der Subjekte entzogen ist. »Es befällt eine archaische Angst überall da, wo diese Scheinwelt der Konvention uns gegenübertritt« (*Idee*, S. 364). Der archaische Zwang der ihrer Selbst unbewußten sozialen Strukturen wird verinnerlicht in die psychische Angst, die jede Übertretung der bestehenden Ordnung von vornherein ausschließen soll. An der Angst kann man daher den mythischen Schein erkennen, der der Geschichte anhaftet, Schein, der als geschichtlich produziert aufzudecken ist. Was die Angst zu erkennen gibt, ist also nicht die Grundbefindlichkeit des Daseins. Sie läßt eher nach der Verfassung einer Welt fragen, die, ohne den Menschen Angst einzujagen, sich vielleicht nicht aufrechterhalten könnte.

»In der entfalteten Tauschgesellschaft hat diese Angst angesichts des Mißverhältnisses zwischen der Macht der Institutionen und der Ohnmacht des einzelnen sich derart verallgemeinert, daß es übermenschlicher Kräfte bedürfte, um sich draußen zu halten, während zugleich das Getriebe die Kräfte des Widerstandes in jenem einzelnen unablässig reduziert.« (*GS* 8, S. 48)

270. Vgl. *SuZ*, 394ff. Siehe dazu oben S. 82f.

271. Vgl. dazu O. PÖGGELER: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg i.Br./München 1992, S. 156f.

Zivilisation reproduziert im kapitalistischen System die alte Angst vor der physischen Vernichtung in der Angst davor, ausgestoßen zu werden, den Arbeitsplatz zu verlieren usw. Die Undurchschaubarkeit der ökonomischen Strukturen, ihre Unsteuerbarkeit durch die vereinzelten Subjekte verleiht ihrem Zwangscharakter den mythischen Schein der Naturwüchsigkeit, die jedes Entrinnen aussichtslos erscheinen läßt. Angst selbst wird zur zweiten Natur im Überich, das die Anpassung gebietet. Diese Angst ist jedoch zugleich ein Sensorium, sinnliche Reaktion gegenüber dem gesellschaftlichen Zwang und seinem inhumanen Charakter. Daran ist anzusetzen, um seine Genesis sowie seine Überwindbarkeit offenzulegen. Die Idee der Naturgeschichte versucht nicht die Angst zu ontologisieren und zu verewigen in der Strukturganzheit des Daseins, sondern durch konstellative Anordnung der Ideen Natur und Geschichte jeweils die konkrete Wirklichkeit zu durchleuchten, um zur Sprengung des Bestehenden zu verhelfen.

b) Spengler Today.

Mit diesem Titel publiziert ADORNO im 2. Heft der *Studies in Philosophy and Social Science* von 1941 einen Aufsatz über SPENGLER, der auf einen Vortrag von 1938 zurückgeht.[272] Das Verfahren, das er hier benutzt, ist paradigmatisch dafür, wie mit der Idee der Naturgeschichte philosophische Texte im Zusammenhang mit den geschichtlichen Gegebenheiten so erschlossen werden können, daß aus ihnen die gesellschaftliche Realität beleuchtet wird.

Unter der Oberfläche eines reaktionären und schwarzseherischen Katastrophismus, der als Ruf die Figur von SPENGLER begleitet, versucht ADORNO der Frage nach seiner Wahrheit und Unwahrheit nachzugehen. Angesichts der Machtergreifung Hitlers und des Ausbruchs des Krieges scheint SPENGLER eher ein Hellseher gewesen zu sein. »Die bezeichnendsten Vorhersagen beziehen sich auf Fragen der Massenbeherrschung, auf Propaganda, Massenkunst, dann auf politische Herrschaftsformen, insbesondere auf gewisse Tendenzen der Demokratie, aus sich heraus in Diktatur umzuschlagen« (*Spengler*, S. 49). Degradierung der Menschen zu bloßen Objekten von Prozessen, die sie nicht mehr steuern können, Manipulation durch Zerstreuung, Konzentration der Macht, massenmediale Kontrolle der Menschen, Ausschaltung des Marktes als letzter Instanz zur Regulierung der Ökonomie usw. führen in den geschichtslosen Zustand, den SPENGLER prophezeit hatte.[273] In diesem Sinne gibt *Der Untergang des Abendlandes* eher Auskunft über den bisherigen Verlauf der Geschichte als andere Texte, die utopischen Visionen nachgehen. Die Möglichkeit des Rückfalls in die Barbarei tritt in ihm deutlicher und ernster hervor als in aller historisch-dialektischen Kritik des Liberalismus.

Daß er aber diesem Geschichtsverlauf eine naturhafte Unausweichlichkeit zuschreibt, macht den ideologischen Charakter seiner Philosophie aus, die in Rechtfertigung des bloß Seienden umschlägt. In seiner Geschichtskonstruktion vollzieht er eine von Sympathie geleitete Verherrlichung der Herrscher. Vergeblich sucht man nach der Trauer um die Opfer, die noch in HEGELs Geschichtsphilosophie zu vernehmen ist. Erkenntnistheoretisch schlägt sich diese Verherrlichung in der Unterwerfung des Besonderen unter die logische Form der Totalität seiner tabellarischen Übersichte nieder. »Natur, mit der die Menschen in der Geschichte sich auseinanderzusetzen haben, wird von Spenglers Philosophie souverän beiseite geschoben. Dafür verwandelt sich Geschichte selber in zweite Natur,

272. Ich zitiere nach der deutschen Version »Spengler nach dem Untergang«, in: *GS* 10, S. 47-71, lasse aber die in dieser letzten Version vorhandenen aktualisierenden Erweiterungen außer acht.

273. Vgl. oben S. 76f.

blind, auswegslos und verhängnisvoll wie nur je das vegetabilische Leben« (*Spengler*, S. 67). Es kommt darauf an, die Unausweichlichkeit des Schicksals, mit der SPENGLER Geschichte mystifiziert und verklärt, als Diagnostik der ›wirklichen‹ Geschichte ernst zu nehmen, die schlechte Natur ist, aber zugleich geschichtlich aufzuheben. Die Naturwüchsigkeit der Kultur treibt stets zum Untergang. Dies zu leugnen schützt nicht vor der Barbarei, die der Kultur anhaftet. Das in der Kultur vorhandene Moment des Widerspruchs gegen die blinde Notwendigkeit einzuklagen bedeutet jedoch nicht, auf die ›gesunde‹ Kultur die Hoffnung zu setzen. Sie ist nur anderswo zu suchen:

»Die ohnmächtig, nach Spenglers Gebot, von Geschichte beiseite geworfen und vernichtet werden, verkörpern negativ in der Negativität dieser Kultur, was deren Diktat zu brechen und dem Grauen der Vorgeschichte sein Ende zu bereiten wie schwach auch immer verheißt. In ihrem Einspruch liegt die einzige Hoffnung, es möchten Schicksal und Macht nicht das letzte Wort behalten. Gegen den Untergang des Abendlandes steht nicht die auferstandene Kultur sondern die Utopie, die im Bilde der untergehenden wortlos fragend beschlossen liegt« (*Spengler*, S. 71).

Warenfetischismus und immanente Kritik

Die ersten ideologiekritischen Ansätze Adornos gehen auf die ›Schlußbetrachtungen‹ seiner als Habilitationsschrift geplanten Abhandlung *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre* (1927) zurück.[274] Diese sieht zunächst wie eine konventionell akademische Schrift aus, die den transzendentalen Idealismus (CORNELIUS) gegen die Anfechtungen der Philosophien des Unbewußten verteidigen soll. Immanentkritische und transzendentallogische Argumentationen dienen dazu, diese Philosophien ihrer Unstimmigkeit und ihrer Unhaltbarkeit zu überführen sowie die Kompatibilität der transzendentalen Methode mit einer Theorie des Unbewußten nachzuweisen. Die Kritik zielt auf alle Metaphysik der Seele ab, die eine absolut unbewußte, nicht der Erkenntnis, sondern nur der Intuition zugängliche Sphäre behauptet, Sphäre, die den transzendentalen Konstitutionsbedingungen nicht unterstünde. Die Kritik wird mit Hilfe der Kantischen Antinomienlehre und der Psychoanalyse geleistet: diese soll jene ergänzen und von ihrem dogmatischen Rest befreien.[275] Der Fundamentalsatz einer Theorie des Unbewußten, die den Anforderungen einer rational fundierten Transzendentalphilosophie genügen würde, lautet: »alles Unbewußte findet seinen Nachweis immer und ausnahmslos in Bewußtem«[276].

Der Zweck, dem die Arbeit dienen soll, die *Entzauberung* des Unbewußten steht, wie ADORNO in den ›Schlußbemerkungen‹ erklärt, im Zusammenhang mit der Zeitsituation und mit der Funktion, die in ihr die Philosophien des Unbewußten erfüllen. ADORNO bezieht sich explizit auf die Charakterologie und Persönlichkeitspsychologie, die organisch-vitalistische Philosophie und auf manche phänomenologische Ansätze: allesamt stellt er unter *Ideologie*verdacht. Diese Theorien haben zwei klare Funktionen, die den gesellschaftlichen Verhältnissen entspringen: Kompensieren und Verklären. Sie sind das Komplement zur streng rationalisierten Wirtschaftsordnung und gleichzeitig eine Ablenkung

274. In: *GS* 1, S. 79-322. Ich gehe nur auf einige ideologiekritische Aspekte dieser Schrift ein. Zu einer ausführlichen Darstellung ihres Inhalts siehe G. ARLT: »Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik. Zur Möglichkeit einer transzendentalpsychologischen Analyse des Begriffs des Unbewußten in den Frühschriften Theodor W. Adornos«, in: *PhJ* 90 (1983) 1, S. 129-145.

275. H. SCHEIBLE hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Psychoanalyse von ADORNO hier zu einer Hilfswissenschaft der Transzendentalphilosophie degradiert wird. Ders.: »Adornos Anfänge im Kontext«, in: a.a.O., S. 671f. Man darf jedoch nicht verkennen, daß er sich in jenem akademischen Kontext und zwecks seiner Habilitation auf ein sehr riskantes Terrain gewagt hat.

276. *GS* 1, S. 313.

von der wirklichen Vormacht des Ökonomischen. Sie verbreiten die Illusion der Existenz von Realitäten, die vom wirtschaftlichen Prozeß unabhängig wären und die sowohl den Einzelnen Refugium außerhalb dieses Prozesses böten wie als mächtige Kräfte die Geschicke der Welt mitsteuern würden. ADORNO will auf die gefährlichen Konsequenzen dieser Theorien aufmerksam machen: auf ihren Zusammenhang mit den imperialistischen Tendenzen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die in den Faschismus einmünden:

»Die Verherrlichung der vitalen, dem gesetzmäßigen Ausweis in Bewußtsein spottenden Mächte nämlich verfolgt nicht allein den Zweck, von der gesellschaftlichen Realität abzulenken, sondern die Gesellschaft zu verteidigen, wenn die Unternehmungen der Wirtschaft über das Maß des vernünftig zu Legitimierenden hinausgehen und blind nach Macht und Trieb sich richten. Darin eben soll dann die Kraft des Unbewußten zum Vorschein kommen, und nicht allein die schrankenlose egoistische Ausbeutung, sondern auch die verderblichsten Pläne des Imperialismus finden als naturgewollte Ausbrüche der unbewußten vitalen Seelenmächte ihren ideologischen Schutz. Daß jene Tatsachen es sind, in denen die bestehende Wirtschaftsordnung in Widerspruch mit sich selbst gerät, daß sie sich ökonomisch dem Begriff der Absatzkrise zuordnen, mag den tiefsten Grund dafür abgeben, daß sie als unbewußte schicksalhafte Notwendigkeiten ausgegeben werden, weil die Vernunft sie nicht zu begründen vermag und der herrschenden Wirtschaftsweise doch kein Weg bleibt als der, der zu solchen Konsequenzen eben führt« (*GS*, 1, S. 319).

Das ideologiekritische Fazit lautet also: die imperialistische Entwicklung des Kapitalismus als Antwort auf die Absatzkrise wird in diesen Philosophien des Unbewußten nicht aus seinen Widersprüchen erklärt, sondern durch eine Metaphysik des Seelentums vernebelt und zum Schicksal verklärt. Die Kritik dieser Ideologien darf jedoch nicht bei der Entzauberung des Begriffs des Unbewußten Halt machen. Es kommt darauf an, fährt ADORNO fort, eine Erklärung ihrer Genesis zu leisten, d. h. eine Aufdeckung der unbewußten Tatbestände, die nicht nur eine theoretische Frage ist, sondern auch eine Frage der verändernden Praxis. Da Ideologien durch die Verhältnisse der materiellen Welt generiert werden, bleiben sie bestehen, solange jene nicht angetastet werden. Mit der Einsicht in ihre Falschheit ist nicht alles getan: sie ist nur der erste Schritt.

Es kann nicht verwundern, daß diese marxistische Wende in den ›Schlußbetrachtungen‹ bei CORNELIUS auf keine Sympathie gestoßen ist.[277] Die Verknüpfung von Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik sprengte eindeutig den Rahmen der Transzendentalpsychologie und leitete eine Wende zur Ideologiekritik ein, die sich auch in den musikkritischen Arbeiten bemerkbar machte. Diese Wende erklärt, warum das Interesse ADORNOs nicht nur den Produktionen der hohen Musik, sondern auch denen der Unterhaltungsmusik gilt. In seinem Aufsatz »Schlageranalysen« (1929) versucht er die Texte von drei Schlagern aus den Jahren 1915, 1925 und 1928 ideologiekritisch zu analysieren.[278] Die Korrelierung der Inhalte mit den jeweiligen geschichtlichen Situationen soll die ideologische Funktion der Schlager offenlegen: sei diese eine regredierende, eine kompensierende oder eine stabilisierende. ADORNO verfährt hier ideologiekritisch-konventionell. Die Kraft, die seine Kritik trotzdem ausstrahlt, rührt von der Feinsinnigkeit und der Detailanalyse her, mit der er aus diesen kitschigen Texten das Bild einer historischen Situation sichtbar macht.

277. Die Konstellation CORNELIUS-HORKHEIMER am Lehrstuhl konnte sich für ADORNO nicht ungünstiger präsentieren. Durfte er mit keiner Sympathie seitens CORNELIUS' für seine ideologiekritischen Abschweifungen rechnen, fürchtete er, daß die Arbeit HORKHEIMER nicht marxistisch genug erscheinen würde. Vgl. dazu R. WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule*, a.a.O., S. 99f. ADORNO zog seine Habilitationsanfrage zurück, nachdem CORNELIUS diese ablehnend beantwortet hatte.

278. Es handelt sich um die Schlager »Ich weiß auf der Wieden ein kleines Hotel«, »Valencia« und »Ich küsse Ihre Hand, Madame«. Vgl. *GS* 18, S. 778-787.

a) Wertkonsum und Bedürfniswelt.

ADORNO blieb jedoch nicht bei einer bloßen ›Anwendung‹ marxistischer Ideologiekritik auf kulturelle Phänomene stehen. Es ging ihm bald auch um die Grundlage dieser Kritik.[279] Mit MARX teilt ADORNO die Auffassung, daß der abstrakte Tauschwert und mit ihm der Fetischismus der Ware keine bloße Bewußtseinserscheinung ist, die sich durch Bewußtseinsarbeit allein aufheben ließe, sondern der mystische Charakter der Ware entspringt den objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen, die, der Entscheidungsmacht der Beteiligten entzogen, als Naturverhältnisse erscheinen. Die Warenform spiegelt diese objektive Situation wider, indem sie die gesellschaftlichen Verhältnisse als Verhältnisse von Gegenständen repräsentiert. »Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.«[280] Die Austauschbarkeit erscheint als eine Eigenschaft der Ware als Gebrauchsding und nicht als durch das gesellschaftliche Tauschverhältnis erst konstituiert. Das Primäre ist demzufolge der gesellschaftliche Charakter der Arbeit, der durch die Produktion abstrakten Werts bestimmt ist, dessen Aneignung vom Herrschaftsverhältnis (Privateigentum) diktiert wird. Die Warenform ist die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte, die durch die Versachlichung, d.h. Abstraktion und Reduktion der Arbeit auf einen gemeinsamen Nenner — Arbeitszeit — zwecks des Austauschs verursacht wird. Der abstrakte Wert der Arbeit hat so sein Pendant in der Warenform: beide sind Ausdruck von abstrakt-dinglichen gesellschaftlichen Verhältnissen und insofern objektiver Schein.

Die Arbeitsprodukte kaschieren als Waren ihre gesellschaftliche Herkunft, d.h. die Herrschaftsverhältnisse, die in ihr undurchsichtig werden. Deshalb klebt ihnen der Fetischismus an. »Der Wert verwandelt [...] jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe« (*MEW* 23, S. 88). Solange die Wertform als dingliche Eigenschaft der Ware erscheint und nicht als die allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise wahrgenommen wird, so lange bleibt diese naturwüchsig: die Hieroglyphe wird nicht entziffert. Das ist die Urform der Phantasmagorie: eine besondere Art von gesellschaftlicher Produktion, die kapitalistische, erscheint als ewige Naturform. Darauf basiert, was MARX die »Religion des Alltagslebens« nennt: die »Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse« (*MEW* 25, S. 838). Die nationalökonomischen Kategorien sind Mystifikationen, die dieser Alltagsreligion entspringen und sie ›wissenschaftlich‹ untermauern: ihr Fundament ist die Wertform, die im Kapital Subjektcharakter annimmt: »In der Tat [...] wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware [...] sich selbst verwertet« (*MWE* 23, S. 169). Damit ist der Fetischismus der Ware vollendet: die materielle Grundlage der Produktion wird subjektiviert, während die gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen dinglichen Charakter annehmen.

Für MARX bleibt jedoch der für seine Werttheorie fundamentale, theoretisch identifizierbare Unterschied zwischen Gebrauchs- und Tauschwert die Ansatzstelle der Kritik, an der die kapitalistische Produktionsweise durchschaut wird und eine neue begründet werden kann.

»Der in der Ware eingehüllte innere Gegensatz von Gebrauchswert und Wert wird also dargestellt durch den äußeren Gegensatz, d.h. durch das Verhältnis zweier Waren, worin die eine Ware, deren Wert ausgedrückt werden soll, unmittelbar nur als Gebrauchswert, die andre Ware hingegen, worin Wert ausgedrückt wird, unmittelbar nur als Tauschwert gilt. Die [...] Wertform einer Ware ist also

279. Zu MARX' Ideologiekritik siehe oben S. 94f.

280. K. MARX: *MEW* 23, S. 86.

die [...] Erscheinungsform des in ihr enthaltenen Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert.« (*MEW* 32, S. 75f.)

Daß man den Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert in der Wertform feststellen und aufzeigen kann, bedingt also die Möglichkeit der Enthüllung der kapitalistischen Produktionsweise. Der Gebrauchswert der Arbeitsprodukte ist darüber hinaus das, was sie als Produkte menschlicher Arbeit charakterisiert: die Befriedigung der Bedürfnisse, ein Substrat, das bestehen bleibt, auch wenn der Tauschwert die gesellschaftliche Vermittlung der Arbeitsprodukte bestimmt.[281] Der Gebrauchswert, die Befriedigung der Bedürfnisse, bildet so die Basis einer neuen gesellschaftlichen Vermittlung und damit die Möglichkeit einer Enthüllung des Warengeheimnisses. Ist das Tauschverhältnis für MARX mit der Abstraktion/Vergegenständlichung der Austauschenden verbunden, so bleibt die Verschiedenheit der Bedürfnisse das Motiv zu dem Gleichheit setzenden Verhältnis. Darin bewahrt das Tauschverhältnis ein normatives Gegenbild zur Tauschgesellschaft:

»Daß dies Bedürfnis des einen durch das Produkt des andren und vice versa befriedigt werden kann, und der eine fähig ist, den Gegenstand dem Bedürfnis des andren zu produzieren und jeder dem andren gegenübersteht, beweist, daß jeder als *Mensch* über sein eignes besondres Bedürfnis etc. übergreift, und daß sie sich als Menschen zueinander verhalten; daß ihr gemeinschaftliches Gattungswesen von allen gewußt ist.«[282]

Die Bedürfniswelt bildet die Basis der Gesellschaftlichkeit, die allerdings im Kapitalismus ihre defizienteste Form gefunden hat. In der Befriedigung der verschiedenen Einzelinteressen offenbart sich jedoch im Tausch, daß die Aufhebung des Gegensatzes das gesellschaftliche allgemeine Interesse ist. Erst der Austausch zwischen Kapital und Arbeit, der in Wirklichkeit keiner von Äquivanlenten mehr ist, bringt die Tauschenden um das, was der Tausch in der einfachen Zirkulation verspricht und nur eine direkte Vergesellschaftung verwirklichen kann.

Aber nicht nur bezüglich des Tauschbegriffs besitzt die Bedürfniswelt und ihre Befriedigung mit Gebrauchswerten eine große Bedeutung. Im Grunde basiert die Theorie der Verelendung, die dieser sowohl in bezug auf das Selbstbewußtsein des Proletariats als auch in bezug auf seine Revolutionsentschlossenheit eine entscheidende Rolle beimißt, auf der realen Gefährdung der Befriedigung der ›elementaren‹ Bedürfnisse des Proletariats, für die die kapitalistische Zirkulation angeblich garantiert. Die Krise, das Ungleichgewicht von Produktion und Zirkulation, manifestiert sich nicht nur am Verfall der Profitrate und an der angeblichen Überproduktion, die den Kapitalismus zum Zusammenbruch treibt, sondern auch an der zunehmenden Misere der ›industriellen Reservearmee‹, Misere, die die Rede von Überproduktion Lügen straft (vgl. *MEW* 23, S. 675). In der Tat offenbart diese Misere, worum es eigentlich im Kapitalismus geht: nicht um Produktion von Gebrauchswerten, sondern um Verwertung des Kapitals, die zur Misere der Arbeiter unter angeblicher ›Überproduktion‹ von Waren führt (vgl. *MEW* 25, S. 254ff).

Für ADORNO hat sich die Situation in der hochkapitalistischen Gesellschaft jedoch in vieler Hinsicht verschärft.[283] Nicht nur ist die erwartete Verelendung des Proletariats

281. Das gilt auch für die Arbeit, die vom Kapital zur Ware, zur abstrakt allgemeinen Arbeit gemacht wird: »Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, also das menschliche Leben zu vermitteln« (*MEW* 23, S. 57). ADORNO bezeichnet Jahre später diesen Begriff vom Gebrauchswert als ›system-transzendenten Wertbegriff‹ (*PhT* 2, S. 269).

282. *Grundrisse*, a.a.O., S. 154.

283. Das spannungsvolle Verhältnis des Instituts für Sozialforschung unter der Leitung von HORKHEIMER zur Kritik der politischen Ökonomie ist in seiner Entwicklung und Veränderung mehrfach erläutert worden. Vgl. dazu die gängigen Standardwerke zur Geschichte der Kritischen Theorie (M. JAY: *Dialektische Phantasie*.

ausgeblieben; im monopolistischen, bürokratisch zentralisierten und kolonialistischen Kapitalismus droht außerdem die restliche Autonomie der Sphären der Produktion und Zirkulation voneinander zu verschwinden: zum einen geht die Produktion von Gebrauchswerten zwecks der Wertakkumulation in eine Subsumierung zweiten Grades unter den Tauschwert über, der als solcher konsumiert wird; zum zweiten bilden die Bedürfnisse kein natürliches Substrat mehr, worauf man getrost aufbauen könnte, sondern sind historisch vermittelt und werden in den Produktionsprozeß planmäßig einbezogen.[284] Tausch wird damit zum materiellen Kern der Produktion selbst.

War die Warenform die Verschleierung der Ausbeutung, ohne die kein Mehrwert produziert werden kann, so stellt sich eine neue, undurchsichtigere Unmittelbarkeit zweiten Grades aus der neuen Verflechtung von Produktion, Zirkulation und Konsum her. »Daß „Werte" konsumiert werden und Affekte auf sich ziehen, ohne daß ihre spezifischen Qualitäten vom Bewußtsein des Konsumenten noch erreicht würden, ist ein später Ausdruck ihres Warencharakters.«[285] Die Warenform ist nicht mehr nur die Fassade, hinter der sich der gesellschaftliche Wertcharakter der Arbeitsprodukte versteckt, sondern die kapitalistische Wertform geht eine sekundäre Durchdringung mit dieser Fassade ein, die sich im Genuß abstrakten Tauschwerts offenbart.

»Setzt die Ware allemal sich aus Tauschwert und Gebrauchswert zusammen, so wird der reine Gebrauchswert, dessen Illusion in der durchkapitalisierten Gesellschaft die Kulturgüter bewahren

Frankfurt a.M. 1976; H. DUBIEL: *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, a.a.O.; R. WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule*, a.a.O.) und auch A. SÖLLNER: *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*. Frankfurt a.M. 1979, S. 17-85; R. KAGER: *Herrschaft und Versöhnung*, a.a.O., S. 56-91. Rekonzeptualisierung des Verhältnisses Basis-Überbau, Theorie-Praxis und wissenschaftliche Theoriebildung-Bewußtseinslage des Proletariats bilden die Gebiete, in denen die Kritische Theorie aus einer historischen Krise (Scheitern der Revolution im Westen, Entwicklung des Stalinismus, Aufstieg des Nationalsozialismus und Monopolkapitalismus) der neuen Situation Rechnung zu tragen versuchen. Mit der Zuspitzung der historischen Lage verschärfen sich auch die Problemstellungen und verändern sich die Antwortversuche. ADORNO beteiligte sich in der Tat nur am Rande an dieser Theoriebildung, da seine Zugehörigkeit zum Kern des Instituts erst 1938 beginnt und bis dahin seine zwei Aufsätze in der Sparte ›Musiksoziologie‹ der *ZfS* (»Zur gesellschaftlichen Lage der Musik« und »Über Jazz«) nicht tonangebend gewesen sind (vgl. dazu das Memorandum »[Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung]« (1938), in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 131-164, wo die Randstellung ADORNOS noch deutlich erkennbar ist). Entscheidende Bedeutung dafür, was viele als den Bruch der Kritischen Theorie mit dem Marxismus und die Wende zu einer geschichtsphilosophischen Herrschaftstheorie interpretieren, hat POLLOCKS Staatskapitalismustheorie (vgl. dazu v.a. B. BRICK u. M. POSTONE: »Kritischer Pessimismus und die Grenzen des traditionellen Marxismus«, in: *Sozialforschung als Kritik*, a.a.O., S. 179-239). Die Reaktion ADORNOS auf POLLOCKS Beitrag »State Capitalism: Its Possibilities and Limitations« (*SPSS* IX, 1941, S. 200-225), den er vor seiner Veröffentlichung z.T. lesen konnte, war eher negativ (vgl. R. WIGGERSHAUS, a.a.O., S. 316f). Es scheint, daß er nur dem zugestimmt hat, was er ohne diese Theorie für die richtige Einschätzung der Situation hielt: die Verfestigung der Herrschaftsstrukturen und die Perpetuierung der antagonistischen Gesellschaft durch sie, nicht jedoch der Möglichkeit einer widerspruchslosen Ökonomie unter einer politisch totalitären Herrschaft. 1941 prognostiziert er in einem Brief an HORKHEIMER »eine unablässige Folge von Katastrophen, Chaos und Grauen für eine unabsehbar lange Periode, und damit doch auch freilich wieder die Chance des Ausbruchs, die in der ägyptischen Vision [Pollocks] zu kurz kommt« (zit. nach G. SCHMID NOERR: »Flaschenpost. Die Emigration Max Horkheimers und seines Kreises im Spiegel seines Briefwechsels«, in: *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*. Hrsg. v. I. SRUBAR. Frankfurt a.M. 1988, S. 261, vgl. C. SCHLÜTER: *Adornos Kritik der apologetischen Vernunft*. Würzburg 1987, S. 557ff.). Bis zuletzt war ADORNO darum bemüht, die Aktualität des MARXschen Zusammenbruchsgesetzes sichtbar zu machen (vgl. dazu »Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie« (1969), in: *GS* 8, 320). Deshalb kann es produktiver sein, sich an den Texten ADORNOS zu orientieren, ohne sie von vornherein aus der theoriegeschichtlichen Perspektive in bezug auf das Institut und seine Entwicklung zu interpretieren.

284. Zum Folgenden vgl. ST. BREUER: *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, a.a.O., S. 36f., U. ENDERWITZ: »Der Ideologiekritiker Adorno und seine Grenzen«, in: *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*. Hrsg. v. I. HAGER u. H. PFÜTZE, Lüneburg 1990, S. 106ff.; R. KLEIN: *Solidarität mit Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor Adornos*. Würzburg 1991, S. 30ff.

285. TH. W. ADORNO: »Über den Fetischcharakter in der Musik« (1938), in: *GS* 14, S. 24.

müssen, durch den reinen Tauschwert ersetzt, der gerade als Tauschwert die Funktion des Gebrauchswertes trügend übernimmt. In diesem quid pro quo konstituiert sich der spezifische Fetischcharakter der Musik: die Affekte, die auf den Tauschwert gehen, stiften den Schein des Unmittelbaren, und die Beziehungslosigkeit zum Objekt dementiert ihn zugleich. Sie gründet in der Abstraktheit des Tauschwerts.«[286]

Man läßt sich nicht mehr nur durch die Konsumgüter berauschen, sondern vor allem vom Akt selbst des Konsumierens: man konsumiert und genießt jetzt sozusagen den Konsum als ›sinnlich übersinnliches Ding‹, wie MARX die Ware definiert. Der Gebrauchswert, im Kapitalismus immer Durchgangsmoment des kapitalen Verwertungsprozesses, verliert nicht zuletzt auch durch die Identifikation der Konsumenten mit dem reinen Tauschwert die Distanz zu diesem, die die Hoffnung auf eine nicht abstrakten Wert produzierende Ökonomie begründete. Die Tendenz zur absoluten Subordinierung aller Produktions-, Zirkulations- und Konsumtionsmomente unter die Wertrealisierung verwandelt das schlechthin Abstrakte in das allgegenwärtige Konkretum, das in seiner Unausweichlichkeit keiner Legitimation in engerem Sinne mehr bedarf. Der durch die Zirkulationssphäre produzierte Schein wird zum Allerwirklichsten. Das Wissen um die ökonomischen Mechanismen der Warenproduktion oder um die psychologischen Mechanismen der Identifikation beeinträchtigen die Effektivität dieser Mechanismen in keiner Weise. In dieser Hinsicht ist die Behauptung ADORNOS zu verstehen, wonach die Realität selbst in ihrer bloßen Erscheinung zur Ideologie geworden ist.

Die Funktion der Ideologie, den Fetischcharakter der Ware durch Verschleierung seiner historisch-gesellschaftlichen Wurzeln zu verstärken und die Eigentumsverhältnisse und Klassengegensätze als naturhaft zu verklären, erübrigt sich für eine Realität, die völlig durch das Tauschprinzip vermittelt ist. Sie braucht nicht einmal den Mechanismus der Ausbeutung zu verdecken: die zu Reklame gewordenen Erscheinungen dieser Welt können sich als Kapitalsymbole präsentieren, ohne daß die Identifikation mit ihnen dadurch ins Wanken geriete. Zum allgemeinen Bewußtseinsschicksal entwickelt sich die zynische »Rationalität einer Haltung, die die Erscheinungen in die Länge und Breite ihres gebrauchsgegenständlichen Scheins offen als Mittel zum reklamierten Zweck der Kapitalakkumulation weiß und goutiert«.[287] Kultur verschleiert nicht bloß den Markt, sie droht ihm absolut zu erliegen. Das Vermittelte, der Tauschwert, gewinnt einen Schein von Unmittelbarkeit, der, weil die Distanz von Schein und Realität aufgehoben ist, seine Vermitteltheit bis zur Unkenntlichkeit verschwinden läßt: »Auch im Bereich des Überbaus ist der Schein nicht bloß die Verhüllung des Wesens, sondern geht aus dem Wesen selber zwangvoll hervor.«[288]

Der Warenfetischimus reicht andererseits bis in die innerste Konstituion der ›Seele‹.

286. A.a.O., S. 25. Diese Reformulierung der Fetischismustheorie war für ADORNO nicht leicht und auch im Kreis des Instituts nicht unumstritten, wie er in einem Brief an BENJAMIN vom 1.2.1939 berichtet: »Man befindet sich hier natürlich gerade in der Zeitschrift auf besonders heißem Boden, da hier mit Recht von jeder Aussage die absolute marxistische Zuständigkeit postuliert wird. Meine eigene Stelle über die Substitution des Tauschwerts habe ich gegenüber ihrer keckeren Fassung im ersten Entwurf zusammen mit Max [Horkheimer, Verf.] mit unendlicher Mühe umformuliert« (*ÜWB*, S. 154). Die Identifikation vom Tauschwert und Gebrauchswert in der allgemeinen Wertform ›Geld‹ war schon von MARX erörtert worden: der Gebrauchswert des Geldes ist, Tauschwert zu sein. Gerade in dieser Identifikation kulminiert der Fetischcharakter der Ware, denn in der verselbständigten Existenz des Geldes wird die Herkunft des Austauschverhältnisses völlig ausgelöscht. Tauschwert wird zur natürlichen Eigenschaft eines Dings. Was ADORNO mit der ›Substitution des Tauschwerts‹ neu zu formulieren versucht, ist sozusagen ein Fetischismus zweiten Grades, der durch die affektive Besetzung des Tauschwertes entsteht.

287. U. ENDERWITZ: A.a.O., S. 108.

288. »Über den Fetischcharakter...«, a.a.O., S. 26-27.

Die Kluft, die die frühkapitalistische von der durchkapitalisierten Gesellschaft trennt, drückt sich in der Differenz aus, die zwischen dem Individuum als Ideologie und der Liquidierung des Individuums besteht. Alles wird den Imperativen der Produktion tendenziell unterworfen. Nicht nur fungieren die Individuen als bloße Agenten des Wertgesetzes, als Produktionsmittel, im Sinne der Funktionalisierung eines letztendlich nicht deformierten Substrats, sondern als Ware werden die Menschen durch das System bis zum Innersten durchdrungen und der Reproduktion der Produktionsverhältnisse kommensurabel gemacht.[289] Wer weiter leben will, muß seine individuelle Triebökonomie den Zwängen dieser Reproduktion unterwerfen. Die Selbsterhaltung geht nur — um den Preis des Selbst. »Längst handelt es sich nicht mehr um den bloßen Verkauf des Lebendigen. Unterm Apriori der Verkäuflichkeit hat das Lebendige als Lebendiges sich selber zum Ding gemacht, zur Equipierung« (*MM*, S. 261).

Die gesellschaftliche Vermittlung der Bedürfnisse läßt nicht zu, von ihnen als Naturgegebenheit zu sprechen. Es ist nicht so, als ob die Gesellschaft die natürlichen Bedürfnisse ›kanalisiert‹, ›erweitert‹ oder ›diversifiziert‹, sondern Natur und Gesellschaft lassen sich hier nicht säuberlich voneinander trennen. Bedürfnisse sind kein nachträglich vermitteltes Unmittelbares, sondern konstituieren sich durch Gesellschaft. Sie sind ein Produkt der kapitalistischen Klassengesellschaft: durch die Bedürfnisse wandert deren Herrschaft in die Menschen ein und macht sie fügsam. Dagegen hilft keine Unterscheidung von Oberflächen- und Tiefenbedürfnissen, als ob die sogenannten Tiefen einen Ausweg anböten. In seinen »Thesen über Bedürfnis« (1942) lehnt ADORNO diese Differenz kategorisch ab, weil beide Produkt derselben Gesellschaft sind: »Die von Toscanini dirigierte Beethovensymphonie ist nicht besser als der nächste Unterhaltungsfilm, und jeder mit Bette Davis ist schon die Synthese« (*GS* 8, S. 393). Kino ist nicht weniger notwendig als Nahrung und Wohnung zur Reproduktion der Gesellschaft, wenn die Arbeiter zur Harmonie mit den Profit- und Herrschaftsinteressen modelliert werden sollen. Es gibt keine Befriedigung von Bedürfnissen in der kapitalisitischen Gesellschaft, die ihr nicht immanent bleibt. Daß sie auch bei Befriedigung der von ihr konstituierten Bedürfnisse versagt, läßt jedoch nicht zu, diese als natürliches Reservat zu begreifen, auf dem die klassenlose Gesellschaft aufgebaut werden kann.

b) Antagonistisch-stabilisierte Gesellschaft.

In seinem posthum publizierten Aufsatz »Reflexionen zur Klassentheorie« (1942) geht ADORNO auf diesen Zustand der immer noch antagonistischen, jedoch stabilisierten Gesellschaft wieder ein, die sich »durchs big business und seine allgegenwärtige Technik« zu einer lückenlosen Erscheinung schließt, so daß »der Gedanke, es könnte überhaupt anders sein, zur fast hoffnungslosen Anstrengung geworden ist« (*GS* 8, S. 376). Die Klassenstruktur der Gesellschaft steht in dieser unveröffentlichten Schrift im Mittelpunkt. In aller Schärfe präsentiert ADORNO seine Thesen: Nicht die Antagonismen der Gesellschaft sind milder oder stillgelegt, sondern die Repression universeller und raffinierter und dadurch undurchsichtiger geworden. Verbesserung des Lebensstandards der Arbeiter und die neuen Sozialleistungen sind kein Zeichen der Aufhebung des Unrechts, sondern die

289. Hier unterscheidet sich ADORNO deutlich von LUKÁCS, der einen nicht zu entfremdenden Rest im Menschen behauptet, so »daß der Verdinglichungsprozeß, das Zur-Ware-Werden des Arbeiters ihn — solange er sich nicht bewußtseinsmäßig dagegen auflehnt — zwar annulliert, seine „Seele" verkümmert und verkrüppelt, jedoch gerade sein menschlich-seelisches Wesen nicht zur Ware verwandelt« (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, a.a.O., S. 300). In diesem Punkt ist HABERMAS der LUKÁCSschen Position viel näher als der ADORNOs.

Mechanismen der Integration, mit denen es sich perpetuiert. Die Entfaltung der Produktivkräfte, die Technik eingeschlossen, hat nicht nur nicht die kapitalistische Produktionsweise zum Sturz gebracht, sondern zu dieser Steigerung des Lebensstandards der Arbeiter geführt. Die regulierende Intervention der Politik und die gewaltige Ankurbelung des Wirtschaftswachstums durch die Förderung des Konsums hat die Theorie der Verelendung zunichte gemacht:

»Die Proletarier haben mehr zu verlieren als ihre Ketten. Ihr Lebensstandard hat sich gegen die englischen Zustände vor hundert Jahren, wie sie den Autoren des Manifests vor Augen standen, nicht verschlechtert sondern verbessert. Kürzere Arbeitszeit, bessere Nahrung, Wohnung, und Kleidung, Schutz der Familienangehörigen und des eigenen Alters, durchschnittlich höhere Lebensdauer sind mit der Entwicklung der technischen Produktivkräfte den Arbeitern zugefallen. Keine Rede kann davon sein, daß Hunger sie zum bedingungslosen Zusammenschluß und zur Revolution nötige. Dafür ist die Möglichkeit von Zusammenschluß und Massenrevolution selber fragwürdig geworden« (*GS* 8, S. 384).

Die Teilung der Gesellschaft wird dadurch verfestigt, daß den Ausgebeuteten die Zuckerration erhöht wird, damit sie die Peitsche besser ertragen. Die Klassengesellschaft ist auf diesem Weg nicht aufgehoben, sondern sanktioniert: ihre Verschleierung nun undurchschaubarer geworden. Die Motivation zur Solidarität und die Möglichkeit der Bildung des Klassenbewußtseins der Arbeiter schwindet dahin mit der Nivellierung der Massengesellschaft. Auch die Bourgeoisie als Klasse der Eigentum und Entscheidungsmacht in sich einigenden Kapitalisten verschwindet hinter der Konzentration des Kapitals. Diese Klasse konstituiert sich nicht mehr durch den Ausgleich der Interessen der um Profit und Macht Konkurrierenden, Interessen, die denen des Proletariats gegensätzlich sind, sondern durch Organisation und Administration, so daß das Kapital sich nunmehr als Ausdruck der Gesamtgesellschaft darstellt.

Das ist die Zuspitzung des Fetischismus der Ware: das Kapital als anonyme gesamtgesellschaftliche Instanz wird als Repräsentation des Interessenausgleichs aller gesehen und die herrschenden Cliquen wiederum als seine Repräsentanten. Was ADORNO betonen will, ist, daß die Klassenherrschaft nur scheinbar verschwindet, daß sie in Wirklichkeit die »anonyme, objektive Form der Klasse« überlebt. Das fehlende Klassenbewußtsein ist kein Symptom für die Überwindung der Klassen, sondern spiegelt objektiv die neue Verschleierung der Klassenherrschaft, die im MARXschen Verständnis schon nicht durch Bewußtsein, sondern durch die Stellung der Klassen zu den Produktionsmitteln bestimmt ist und deshalb weiter besteht: die Konzentration des Kapitals läßt den Klassenunterschied objektiv wachsen und mit ihm die Ohnmacht der breiten Masse.

Die Auflösung des Klassenbegriffs durch die bürgerliche Soziologie bzw. seine Reduktion auf eine Vergesellschaftungsform spiegelt die gelungene Verschleierung wider. In seinem unveröffentlicht gebliebenen Aufsatz »Neue wertfreie Soziologie« (1937) rechtet ADORNO aus diesem Grund mit dem wissenssoziologischen Ansatz MANNHEIMs ab. Unter dem Anschein des Radikalismus in der Handhabung des Ideologiebegriffs betreibt die Wissenssoziologie eine regelrechte Auflösung der MARXschen ideologiekritischen Postulate. Einerseits rechnet sie die Mannigfaltigkeit der Kulturerscheinungen einer Mannigfaltigkeit von sozialen Kräften zu; bei dieser Zurechnung geht die widersprüchliche Einheit des kapitalistischen Systems aus den Augen verloren. An ihrer Stelle tritt andererseits ein Begriff von gesellschaftlicher Totalität, der diese als Ergebnis eines mittleren Ausgleichs der Widersprüche ›im‹ Ganzen auslegt, »durch welchen theoretisch die Widersprüche

verschwinden, die eigentlich doch ›die‹ Gesellschaft sind«.[290] Damit nähert sich MANNHEIM einer Gesellschaftstheodizee idealistischer Prägung, wo das sinnlose Leiden letztendlich unter dem Rechnungsstrich des Ausgleichs aufgeht.

Was der Wissenssoziologie in ihrer Eliten- und Massentheorie entkommt, ist der unter der Fassade scheinhaft unartikulierter Masse sich erhaltende Klassenantagonismus. MANNHEIM »vermengt die Differenzierung nach sozialen Gruppen, die selbstverständlich in der Klassengesellschaft fortbesteht, und die Differenzierung des Bewußtseins, die mit zunehmendem Druck der Klassenherrschaft tendenziell abnimmt. Er schließt von kultureller auf soziale Undifferenziertheit« (*GS* 20, S. 31). Statt die neurotische Dummheit der unartikulierten Masse, die sich aus Fachqualifizierung und Kulturindustrie herauskristallisiert, als den notwendingen Schritt der Klassengesellschaft zu ihrer Selbsterhaltung zu interpretieren, schließt MANNHEIM aus dieser Entwicklung die Auflösung vom Klassenantagonismus in soziale Differenzierung. Dialektische Begriffe werden demzufolge in klassifikatorische transformiert, die unter dem Vorwand, den unartikulierten ›Tatsachen‹ gerecht zu werden, in der Tat ihrer scheinhaften Oberfläche verpflichtet sind. Vorurteilslose Registrierung der Tatsachen als Erkenntnisprinzip schlägt in das Gegenteil um: in das Vorurteil, das das Erscheinende für das einzig Wirkliche annimmt, und dabei die begrifflichen Generalisierungen hypostasiert, mit denen das Faktische klassifiziert wird. Massenstruktur ersetzt das Klassenverhältnis, Elitenstruktur die Herrschaftsrelation usw. Nach ADORNO muß dies als Ideologie entlarvt werden:

»Was die Soziologie gegen die Realität der Klassen vorbringt, ist nichts anderes als das Prinzip der Klassengesellschaft: die Allgemeinheit der Vergesellschaftung ist die Form, unter der Herrschaft historisch sich durchsetzt. Die abstrakte Einheit selber, in deren Herstellung aus blinden Fakten die Soziologie ihr Trugbild des Klassenlosen vollendet meint, ist die Disqualifizierung der Menschen zu Objekten, die von Herrschaft bewirkt und heute auch die Klassen ergriffen hat« (*GS* 8, S. 382-383).

Herrschaft scheint in diesen Ausführungen ADORNOs als eine historische Konstante betrachtet zu sein, deren Vermittlung durch den Markt im liberalistischen Kapitalismus nur eine Stufe darstellt (vgl. *GS* 8, S. 381). Damit wäre der MARXsche Primat der Ökonomie aufgegeben zugunsten einer Philosophie der Macht, die letztendlich in die Kritik der instrumentellen Vernunft übergehen sollte — so die meisten Interpretationen der Theoriebildung in der kritischen Theorie.[291] ADORNO geht in der Tat von den Herrschaftsverhältnissen aus, die außerhalb des Konkurrenzmechanismus des Marktes gebildet waren und in ihn eingewandert sind. Die alten Herrschaftstrukturen lassen die Chancengleichheit der in der Ökonomie Konkurrierenden schon von Anfang an und nicht im nachhinein zu bloßer Makulatur werden (vgl. *GS* 8, S. 378). Damit ist Herrschaft ein Moment, das in Ökonomie nicht völlig aufgeht. Nicht nur die ökonomischen Mechanismen der Kapitalakkumulation bestimmen den autonomen Ablauf des Geschichtsprozesses, sondern auch die herrschende Klasse.

290. *GS* 20, S. 19. Zum Ideologiebegriff K. MANNHEIMs vgl. oben S. 120ff.

291. Vgl. u.a. A. WELLMER: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt a.M. 1969, S. 138. J. SCHMUCKER (*Adorno. Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, S. 51ff.) betont, daß die Herrschaftsgeschichte nicht völlig in Ökonomie aufgeht. Das bedeutet jedoch nicht ohne weiteres eine ›Dominanz der Herrschaft über den Tausch‹. ADORNO sucht nicht die Geschichte der Macht zu ontologisieren, sondern zu verstehen, warum der Mechanismus des Marktes und das Wertgesetz allein die jüngste Geschichte nicht zu erklären vermögen. Elemente gesellschaftlicher Herrschaft, die ohne Zweifel ein Kontingentmoment in die geschichtliche Dialektik einbringen, gewinnen in diesem Zusammenhang die Funktion einer Erklärungshypothese dafür, wie eine ungeheuerliche Expansion der Produktivkräfte in den Dienst der Stabilisierung kapitalistischer Produktionsverhältnisse genommen werden konnte. Diese in Ökonomie nicht absolut aufgehenden Elemente der Herrschaft dürfen jedoch nicht auf instrumentelle Vernunft einseitig zurückgeführt werden und daraus ein Kausalverhältnis zwischen ihr und gesellschaftlicher Herrschaft folgern.

Daß der reine Liberalismus, der mit ökonomischer Notwendigkeit zur Verelendung des Proletariats und zum Zusammenbruch führen sollte, sich doch verwandelt hat, geht auf das Konto dessen, was MARX als ›modifizierende Umstände‹ vernachlässigen zu können glaubte: die Steuerungsmechanismen, mit denen die herrschende Klasse die Selbserhaltung des Systems sichert. »Die modifizierenden Umstände stehen extraterritorial zum System der politischen Ökonomie, aber zentral in der Geschichte der Herrschaft« (*GS* 8, S. 385). Nicht außerhalb des ökonomischen Systems aber, sondern durch es hindurch ist Herrschaft wirksam. Hier bleibt ADORNO der Kritik der politischen Ökonomie treu.[292] Die außerökonomischen Herrschaftsmomente sind jedoch zu berücksichtigen. Damit ist nicht ein Primat der Politik gemeint, sondern die gegenseitige Durchdringung unter Beibehaltung einer nicht aufzulösenden Irreduktibilität. Das Tauschprinzip hört nicht auf, regulatives Prinzip der kapitalistischen Gesellschaft zu sein.[293] Daß aber die objektiven Tendenzen des Systems den Herrschenden zugute kommen, läßt erkennen, daß sie durch das System herrschen und ihre Entmachtung durch das System soviel Schein ist wie eine Freiheit gegen dieses.

Die neue Situation läßt ADORNO keine andere Alternative, als die Naturwüchsigkeit des kapitalistischen Systems von einem ökonomischen Determinismus klar zu trennen. Die Konzeption eines Wirtschaftsprozesses, der die Herrschaftsverhältnisse erzeugt und zwangsläufig durch ihre Umwälzung zur Aufhebung des Zwangs des ökonomischen Systems führt, kann eine Konfrontation mit der historischen Entwicklung nicht durchstehen. Der antagonistische Widerspruch scheint nicht von einer immanenten Versöhnungsdialektik (HEGEL-MARX) getragen zu sein, die letztendlich zur Aufhebung der Antagonismen führt, sondern droht vielmehr das Individuum zu liquidieren: die dialektische Logik des historischen Prozesses ist eher eine des Zerfalls.

Schlug MARXens Verelendungstheorie fehl, so findet der Gedanke der Ohnmacht der Arbeiter in seiner Theorie unter dem Namen der Entmenschlichung Ausdruck. Unterdrükkung verwandelt nicht nur den Proletarier in einen kämpfenden und klassenbewußten Menschen, sondern erzeugt auch Brutalisierung. Das hat MARX ebenfalls gesehen. Die Erklärung dafür, wo die Rekurse zur Klugheit und praktischen Entschlossenheit liegen, die das deformierte Bewußtsein ins Klassenbewußtsein umwandeln können, bleibt im Dunkel, wenn die Verelendung nicht zum automatischen Heilsmechanismus deklariert werden darf.[294] ADORNO macht darauf aufmerksam, daß die Arbeiter nun mehr zu fürchten haben als die Brutalisierung durch den Arbeitsprozeß. »Die Figur des Arbeiters, der in der Nacht betrunken nach Hause kommt und die Familie verprügelt, ist an den äußersten Rand

292. Vgl. dazu den Beitrag ADORNOs zum 16. Deutschen Soziologentag »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?« (1968), in: *GS* 8, S. 360. Adorno kritisiert unmißverständlich die Theorie, die »Herrschaft sei's aus angeblich unabdingbaren Formen gesellschaftlicher Organisation, etwa der Zentralisierung, sei's aus solchen des aus dem realen Prozeß herausabstrahierten Bewußtseins — der ratio — deduziert und dann der Herrschaft, mit offenem Einverständnis oder unter Krokodilstränen, unendliche Zukunft prophezeit, solange organisierte Gesellschaft irgend sei. Dagegen behält die Kritik der zum Ansichseienden fetischisierten Politik oder des in seiner Partikularität aufgeblähten Geistes ihre Kraft« (*ND*, S. 316f.).

293. Vgl. dazu A. ALLKEMPER: *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, a.a.O., S. 219. Nach ALLKEMPER denkt ADORNO Ökonomie und Herrschaft im Tausch derart zusammen, so daß der Herrschaft keine einseitiger Primat eingeräumt wird (ebd.).

294. Zum Stellenwert der Verelendung in MARXens Revolutionstheorie vgl. S. KRAMER: »Aporien der Revolution«, in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*. Bd. 2. Hrsg. v. G. SCHWEPPENHÄUSER u.a., Lüneburg 1989, S. 74-108, bes. 84ff. »Die Produktion von Verelendung ist« — stellt KRAMER in bezug auf MARX fest (vgl. *MEW* 23, S. 673) — »keineswegs als absolut anzusetzen, sondern als relativ. Der Hoffnung, die verelendete Masse werde über dieses relative Maß hinaus anwachsen, hat Marx [...] selber widersprochen« (ebd., S. 86).

gedrängt: seine Frau hat mehr als ihn den social worker zu fürchten, der sie berät« (*GS* 8, S. 389). Unter dem Mantel der Zivilisierung werden die Umfeld- und Arbeitsbedingungen als Organisationsbereiche in die politisch-wirtschaftliche Planung einbezogen. Diese bedarf nicht mehr einer ideologischen Verschleierung der Klassengegensätze, um das System zu stabilisieren: sie schickt sich an, den psychischen Haushalt der Arbeiter zu kontrollieren.

Entmenschlichung überlebt dadurch ihre scheinhafte Überwindung. Die Ohnmacht perpetuiert sich, weil Individualität, bloße Ideologie im Liberalismus, wie je verhindert wird. Der technologische Schleier modelt die Arbeiter gründlicher als die physisch verstümmelnden Arbeitsvorgänge der Frühindustrialisierung, und die Massenkultur »macht sie bloß immer nochmals so, wie sie unterm Systemzwang ohnehin schon sind, kontrolliert die Lücken, fügt noch den offiziellen Widerpart der Praxis als public moral dieser ein, stellt ihnen Modelle zur Imitation bereit« (*GS* 8, S. 390-391). Weil die krasse Unmenschlichkeit das System gefährdete, bedient sich dieses der Zivilisation als Vehikel seiner Beherrschung und unterwirft sich die Mitglieder der Gesellschaft, indem es sie nach ihrem Ebenbild erschafft. Kultur hat es nicht nötig, eine inexistente ideelle Situation vorzutäuschen, sondern es genügt ihr, das, was es gibt, bloß zu repetieren. Entmenschlichung wird dem System immanent, das niemand mehr von der ›Kultur‹ auszuschließen braucht, weil diese zum Instrument geworden ist, mit dem alle im System eingeschlossen werden. Die Massenkultur präformiert alle bis in ihre innersten Regungen hinein, so daß Ideologie zur Beschaffenheit der Menschen selbst wird. Ideologien im Sinne einer Vermittlung zwischen Autonomie und Herrschaft haben ausgedient, weil es von der Autonomie nichts zu fürchten gibt.

»Die Tauschgesellschaft treibt ihre Kinder dazu, unablässig Zwecke zu verfolgen, stur auf sie hin zu leben, die Augen von dem Vorteil aufgezehrt, nach dem man schnappt, ohne nach rechts und links zu blicken. Wer aus seinem Weg geht, dem droht der Untergang. Die zwangshafte Unmittelbarkeit hindert die Menschen daran, bewußt eben den Mechanismus zu erkennen, der sie verstümmelt: er reproduziert sich in ihrem fügsamen Bewußtsein. Dies Bewußtsein wird in dem Postulat der Anschauung und Abbildung des Unmittelbaren - mit ihrem Koplement, der fetischisierten Theorie, die man durch Treue verrät - hypostasiert.«[295]

Wenn Gesellschaft immer noch antagonistisch bleibt, ihre Antagonismen jedoch bis zur Unkenntlichkeit unsichtbar geworden sind: besteht überhaupt noch die Möglichkeit, Ideologie kritisch zu durchschauen? Ist die mögliche Kritik darüber hinaus noch in einen Wirkungszusammenhang einzubeziehen? Anstatt sich jetzt der häufigen wie voreiligen Klage über die Negativität ADORNOs anzuschließen, scheint es mir fruchtbarer, der Frage nachzugehen, inwieweit sich Kritik unter diesen Voraussetzungen denken läßt. Denn der Versuch, den Schwierigkeiten der Ideologiekritik in einer durch Kapitalismus und Kulturindustrie bestimmten Gesellschaft gerecht zu werden, ohne diese Kritik preiszugeben, war der eigentlich erneuernde Impuls der Kritischen Theorie und begründet ihre Aktualität. Im gemeinsamen Projekt zeichnen sich jedoch Unterschiede ab, denen auch nachgegangen werden soll.

c) HORKHEIMERS Versuche der Kritikbegründung.

Die erste historische Erschütterung, auf die die Kritische Theorie Anfang der 30er Jahre ihre theoretische Anstrengung konzentriert, ist das Ausbleiben der revolutionären Praxis, das aus der sich abzeichnenden Integration des Proletariats resultiert. Die neue Aufgabe besteht paradoxerweise darin, das Ausbleiben der Praxis zu erklären, die einst die

295. Ders.: »George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel: 1891-1906« (1942), in: *GS* 10, S. 227.

Legitimität der Ideologiekritik begründen sollte. Das interdisziplinäre Projekt von Sozialforschung ist die Antwort darauf. In seiner programmatischen Schrift »Traditionelle und kritische Theorie« (1937) versucht HORKHEIMER die Kritische Theorie angesichts der immer noch aporetischen Situation als ›Existenzialurteil‹ zu begründen.[296] Der Protest gegen die kapitalistische Ordnung wird nicht von der Theorie an die Realität herangetragen, sondern das bewußt kritische Verhalten gehört zur Entwicklung des Geschichtsverlaufs selbst.

Die kritische Theorie, die die Trennung von Subjekt und Objekt nicht einfach hinnimmt, muß diesen Protest in sich aufnehmen. Ausgehend vom vorhandenen wissenschaftlichen Wissen konstatiert sie die zum Umschlag oder zur Barbarei treibenden Antagonismen. Hierfür verfährt sie dem traditionellen Wissenschaftsverständnis gleich. Gegenüber dem ›Faktum‹ des aus dem Geschichtsprozeß hervorgehenden Protestes verläßt sie jedoch die angebliche Neutralität vor dem Objekt der bürgerlichen Wissenschaften und übernimmt diesen Protest als erkenntnisleitendes Interesse in die Theorie hinein. Als theoretisches Existenzialurteil steht die kritische Theorie so in bewußtem Zusammenhang mit der geschichtlichen Praxis. Diese ist jedoch der Veränderung unterworfen, was sich unweigerlich auf den Status der Theorie auswirken muß. Darauf geht HORKHEIMER ein. Seine Analyse zeigt gewisse Ähnlichkeiten mit der ADORNOs.

Widersprüchlichkeit von ökonomischen Strukturen und Klassenantagonismus bilden einerseits die geschichtliche Kontinuität der kapitalistischen Gesellschaft und sind auch der Grund für die Gültigkeit der Grundsätze der MARXschen Gesellschaftstheorie. Andererseits haben sich nicht unwichtige Veränderungen im Kapitalismus vollzogen, denen die Sozialforschung Rechnung zu tragen hat: Konzentration und Zentralisation des Kapitals, Trennung des Eigentums der Produktionsmittel von der Leitung der Konzerne usw. »Dieser ökonomische Prozeß bringt eine Wandlung der Funktionsweise des juristischen und politischen Apparats sowie der Ideologien mit sich« (*HGS* 4, S. 209). Ideologien verkommen zum Mittel der Manipulation ohne utopischen Gehalt:

»Indem sich der Kreis der wirklich Mächtigen verkleinert, wächst die Möglichkeit bewußter Ideologienbildung, der Etablierung einer doppelten Wahrheit, bei der das Wissen den Insidern und die Version dem Volk vorbehalten bleibt, und der Zynismus gegen Wahrheit und Denken überhaupt breitet sich aus. Am Ende des Prozesses steht eine nicht mehr von selbständigen Eigentümern, sondern von industriellen und politischen Führercliquen beherrschte Gesellschaft« (*HGS* 4, S. 210).

Das Verschwinden der Ideologie im traditionellen Sinn ist kein zu begrüßendes Phänomen. Mit der Vernichtung des wirtschaftlich autonomen Individuums (Eigentümers) verschwindet auch die relative Unabhängigkeit der Kultur, die in Abhängigkeit von der Ökonomie in der liberalistischen Periode jedoch immer noch existierte: Ideologie wird zum *unmittelbaren Produkt* der bürokratischen Führungseliten in Wirtschaft und Staat. Die Unmittelbarkeit höhlt die Substantialität der Kultursphären aus und untergräbt damit auch die Möglichkeit ihrer Kritik. Angesichts dieser Verhältnisse im Monopolkapitalismus und der Ohnmacht der Arbeiter gegenüber den Unterdrückungsapparaten findet die Kritik Zuflucht nur in ›bewunderungswürdigen kleinen Gruppen‹. HORKHEIMER sieht sich im Denkvorgang gezwungen, seine eigenen, in demselben Aufsatz aufgestellten Prämissen für die Möglichkeit der Kritik zu negieren. Er spricht nicht mehr von revolutionärer Praxis, sondern vom ›Interesse an der Umwandlung‹, dessen Trägerkreis sich durch ›verbindende Erkenntnis‹

296. Die »kritische Theorie als ganze [ist] ein einziges entfaltetes Existenzialurteil.« M. HORKHEIMER: »Traditionelle und kritische Theorie«, in: *HGS* 4, S. 201. Was ein Existenzialurteil ist, erklärt HORKHEIMER in einer Fußnote durch seine Gegenüberstellung zur kategorischen und hypothetischen Urteilsform: »es muß nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden« (ebd.).

konstituiert. Für die kritische Theorie gibt es weder allgemeine Kriterien noch eine gesellschaftliche Klasse, die ihre Legitimität garantieren kann. Das Interesse an der Aufhebung der Klassengesellschaft wird einfach postuliert, aber nicht mit Praxis vermittelt.

Unter den neuen Umständen gewinnt die bürgerliche Philosophie an Bedeutung. Im »Nachtrag« zu »Traditionelle und kritische Theorie«, den HORKHEIMER und MARCUSE mit dem Titel »Philosophie und kritische Theorie« im 3. Heft desselben Jahres der *Zeitschrift für Sozialforschung* publizieren, kann man eindeutig diese Akzentverschiebung bemerken. Im Gegensatz zu einer Reduktion der kritischen Theorie auf irgendeine Forschungshypothese betont HORKHEIMER, daß sie »über das Erbe des deutschen Idealismus hinaus das der Philosophie schlechthin« bewahrt (*HGS* 4, S. 219), insofern ein Interesse an einer vernünftigen Verfasssung der Welt in ihr vorhanden ist. In seinem Beitrag schreibt MARCUSE: die bürgerliche Philosophie ist, »schon durch den einzigen Begriff der Vernunft, mehr als Ideologie, und die Beschäftigung mit ihr ist mehr als ein Kampf gegen eine Ideologie. Der Ideologiebegriff ist sinnvoll nur, wenn er auf das Interesse der Theorie an der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur bezogen bleibt«.[297]

Ein Eindruck ist nicht von der Hand zu weisen: Weil der Protest der Arbeiter verstummt, versucht man den in der bürgerlichen Ideologie des Idealismus enthaltenen Protest vernehmbar zu machen und gegen die neue Verblendung zu retten. Die alte Ideologie ist nicht bloß Gegenstand der Kritik, sondern wird zu ihrer Zuflucht: sie findet dort noch etwas, was praktisch einzulösen sich lohnt. »Vernunft, Geist, Moralität, Erkenntnis, Glückseligkeit sind nicht nur Kategorien bürgerlicher Philosophie, sondern Angelegenheiten der Menschheit. Als solche sind sie zu bewahren, ja neu zu gewinnen«.[298] Das kritische Potential des Wahrheitsgehalts der alten Ideologien verbindet die Kritische Theorie erneut mit der Philosophie des Idealimus, und zwar aus der tendenziell total werdenden Negativität.

Ging es im Historischen Materialismus um die kritische Beerbung der Vernunftphilosophie durch praktische Einlösung ihrer Wahrheitsgehalte, so drohen diese in der jetzigen Barbarei völlig zu verschwinden. In Anspielung auf die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* K. MARX' spricht MARCUSE von wirklichen Zuständen, die unter dem allgemeinen Niveau der Geschichte liegen, um das Zurückgreifen auf die genannten Wahrheiten bzw. auf den Wahrheitsanspruch der Vernunftideen zu begründen.[299] Gegenstand der Ideologiekritik kann also nur die bürgerliche Philosophie sein in doppeltem Sinne, weil sie Teil der affirmativen Kultur ist, die das Bestehende rechtfertigt, und weil ein kritisches Potential in ihr noch vorhanden ist: der Anspruch auf Vernunftmäßigkeit der Realität, der materialistisch umgewandelt in die kritische Theorie hinübergerettet werden kann. Entsprach jedoch die deutsche idealistische Philosophie in ihrer Blütezeit der Realität jenseits des Rheins und ihre Krise der der realen Zustände dort, so bleiben diese nun überall unter dem Niveau aller Kritik: die Aufhebung der Philosophie hat stattgefunden — nicht aber ihre Verwirklichung. Neue Aktualität scheint daher die Forderung MARX' zu gewinnen: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen« (*MEW* 1, S. 384) in dem Sinn, daß eine Verabschiedung von ihr ohne ihre Verwirklichung barbarischer ist als sie selbst.[300]

297. *ZfS* 6 (1937) 3, S. 635.

298. A.a.O., S. 640.

299. Vgl. dazu E. BRAUN: *»Aufhebung der Philosophie«: Karl Marx und die Folgen*. Stuttgart 1992, S. 235ff.

300. Zu HORKHEIMERS rettender Kritik am Liberalimus vgl. K. LENK: »Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers«, in: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Hrsg. v. A. SCHMIDT u. N. ALTWICKER. Frankfurt a.M. 1986, S. 251f.

Die Problematizität dieses Ansatzes besteht in der Form, durch welche das Erbe der Philosophie angetreten wird.[301] Man versucht, das Universell-Gültige an ihr herauszuarbeiten, um es von der partikularen Inanspruchnahme zu lösen. Da die soziale Praxis, die die Ideale real einlösen sollte, ausbleibt, kann die kritische Theorie die Differenz ihrer Interessen und Wahrheitsansprüche gegenüber der traditionellen Theorie kaum über den Status eines Postulats hinausbringen. Es wird praktisch unmöglich, den affirmativ-ideologischen Charakter der Ideen von dem negativ-kritischen zu differenzieren, wenn niemand da ist, der durch die Kraft der Ideen bewegt werden kann, Kraft, die das Bestehende zu negieren vermöchte. Außerdem drohen die kritischen Potentiale der Philosophie hypostasiert zu werden. HORKHEIMER rechnet der Philosophie und den Philosophen in vielen Passagen seiner Arbeiten ohne weiteres eine kritische Funktion zu: »ihr Denken« — behauptet er von den Philosophen — »zielte *stets* auf die vernünftige Organisation der menschlichen Gesellschaft ab.«[302] Es besteht daher die Gefahr, dem philosophischen Gedanken in der Tat eine eigenständige Wirklichkeit beizumessen — auch wenn HORKHEIMER dies prinzipiell ablehnt — also auf linkshegelianische Positionen zurückzukehren.

Der prekäre Begründungsversuch der Kritik gegen Ende der 30er Jahre sieht sich in den 40ern mit einer Zuspitzung der Lage konfrontiert. Faschismus, Stalinismus und Massenkultur lassen eine total gewordene Gesellschaft erkennen, die die Möglichkeit eines Rückgriffs auf bürgerliche Traditionen extrem problematisiert. »Neue Kunst und Massenkultur« (1941) und »Autoritärer Staat« (1942) versuchen dieser neuen Situation Rechnung zu tragen. In beiden Aufsätzen wird die fortschreitende Vernichtung der Individuen nachgezeichnet, was unweigerlich zu der paradoxen Aufforderung einer Kritik führt, deren Fundament ihr zunehmend schwindet. »Es wird sich zeigen,« — schreibt HORKHEIMER im »Autoritären Staat« — »daß die bornierten und verschlagenen Wesen, die heute auf menschliche Namen hören, bloße Fratzen sind, bösartige Charaktermasken, hinter denen eine bessere Möglichkeit verkommt. Sie zu durchdringen, muß die Vorstellung eine Kraft besitzen, die ihr freilich der Faschismus entzogen hat.«[303]

Es wird immer schwieriger, die reale Partikularität der ideologisch als universell sich präsentierenden Vernunft im Sinne der ›traditionellen‹ Ideologiekritik aufzuzeigen, weil die bürgerliche Vernunft selbst sich als Moment der instrumentellen Vernunft erweist, die in der totalitären Gesellschaft alle Partikularität auslöscht, oder anders gesagt: die Partikularität der Privatinteressen zum allgemeinen Prinzip des Ganzen erhebt, so daß jene sich von diesem nicht mehr unterscheidet. Ist dann ein emphatischer Begriff von Vernunft noch zu retten?

Die Ausführungen HORKHEIMERS in seinem Aufsatz »Vernunft und Selbsterhaltung« (1942) schwanken zwischen Formulierungen, die eine absolute Herrschaftsverfallenheit der Vernunft ausschließen oder mildern, beispielweise:

»Trotz allem ist Vernunft nicht überhaupt aus einem zeitbewußten Vokabular gestrichen [...]. Sie ist nur radikaler als je auf ihre instrumentale Bedeutung zurückgeführt.« (*HGS* 5, S. 322)

— und anderen Formulierungen, die an eine absolute Kompromittierung der Vernunft durch das Totalitäre denken lassen:

»Die neue, die faschistische Ordnung ist die Vernunft, in der die Vernunft selber als Unvernunft sich

301. Vgl. ST. BREUER: *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, a.a.O., S. 17ff.

302. M. HORKHEIMER: »Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie« (1940), in: *HGS* 4, S. 346. (Hervorhebung des Verf.)

303. Ders.: *HGS* 5, S. 317.

enthüllt.« (*HGS* 5, S. 348)

Die Frage, die sich dann stellt, lautet: Wie kann eine total gewordene instrumentelle Vernunft der Partikularität überführt werden? Diese Vernunft ist nicht extraterritorial zum Individuum; durch es hindurch vollzieht sich die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze und seine vernichtende Auflösung. Da Vernunft von diesem Unterordnungsprozeß subsumiert wird und die Einzelnen der Tendenz nach keinen Widerstand leisten (können), der den totalen Anspruch der herrschenden Vernunft beeinträchtigen könnte, scheint die Ideologiekritik und mit ihr die Erkenntnis und Bekämpfung des Negativen unmöglich zu werden.

Die Strategie des Zurückgreifens auf die liberale Etappe des Kapitalismus und der bürgerlichen Ideologie läßt sich nicht mehr ohne weiteres vertreten, weil die prozedual-instrumentelle Reduktion der Vernunft und deren Inhaltslosigkeit schon von Anfang an die bürgerliche Gesellschaft konstitutiv mitbestimmt. Am Ende der Neuzeit sind die transzendierenden Elemente der Vernunft von ihr völlig ausgeschieden: diese ist auf das Prinzip einer absolut gewordenen Selbsterhaltung eingeschworen, das die gesamte Gesellschaft ergreift. Nicht die einstige Distanz der Vernunft zur Realität als mögliches kritisches Potential ist nun zu retten, sondern die Spuren ihrer Konsonanz mit der durch Herrschaft bestimmten Wirklichkeit nachzuzeichnen, und zwar aus dem Grund, daß die einstige Distanz heute fast völlig verschwunden ist.[304]

Die Reduktion der Vernunft auf ein Instrument der Selbsterhaltung ist nicht trotz der Vernunft, sondern von ihr selbst mitgeleistet worden. Ihre nominalistische Selbstkritik tendiert seit Beginn der Aufklärung zur Liquidation des Inhalts, zur Reduktion der Vernunft auf Verfahren. Prozeduale Garantien treten in den Vordergrund der Selbstkritik und bereiten der Verkürzung der Vernunft zum bloßen Mittel den Weg, bis sie letztendlich von den Subjekten abstrahiert, um deren Selbsterhaltung willen sie da ist. »Zerfall der Vernunft und der des Individuums sind eines« (*HGS* 5, S. 334).

Die herrschende Vernunft vollzieht an den Subjekten, was die total gewordene Gesellschaft von ihnen verlangt: Auflösung. Die Identifikation der Opfer mit dem Aggressor und die universale Vermittlung des Zusammenlebens durch die Ware schlägt in eine neue Form von Unmittelbarkeit um, an deren Zustandekommen die herrschende Vernunft mitbeteiligt ist. Sie kann keine Distanz mehr zum Bestehenden stiften. Auch für eine Theorie, die sich noch diesem Diktat entziehen könnte, wäre eine ›Vorstellung‹ der Negativität nicht möglich: Die Grausamkeit des Faschimus erreicht ein solches Maß, daß »der Gedanke, der es versuchte, der Untat zu folgen, vor Entsetzen erstarrt und ohmächtig wird.«[305] Das Individuum ist durch das repressive Ganze derart zur Ohnmacht verurteilt, daß der Gedanke, es könnte anders sein, ohne den es keine Distanz zum Bestehenden und keine Erkenntnis seiner Negativität geben kann, im Keim erstickt wird.

Die Grausamkeit der Repression (extrem in der physischen Vernichtung der Konzentrationslager) zeugt jedoch noch davon, daß der Prozeß der Integration bzw. Liquidierung nicht vollkommen vollzogen ist. Die vollkommene Integration bedürfte der gewaltsamen Repression nicht mehr. Die Anwendung nackter Gewalt ist paradoxerweise ein Zeichen der Unvollständigkeit dieses Prozesses. In der extremen Gefährdung des individuellen Lebens

304. HORKHEIMER hält den Liberalismus für eine Form der Herrschaft, die aber im Vergleich zum Monopolkapitalismus noch »die Selbsterhaltung in Grenzen des Humanen verwiesen« hat. In der jüngsten Form des Kapitalismus ist allerdings die »Herrschaft zu ihrem eigenen Wesen« zurückgekehrt (a.a.O., S. 332). Die liberale Etappe wird so als eine Art »Zwischenspiel« betrachtet (a.a.O., S. 333).

305. A.a.O., S. 345, (leicht verändert v. Verf.).

steckt also die Chance, daß die Vernunft ihrer Selbst gewahr wird:

»Indem sie in der Hölle, zu der sie selbst als Herrschaft die Welt umwandelt, ihre rationalistischen Illusionen verliert, vermag sie jener doch standzuhalten und sie zu erkennen als das, was sie ist.« (*HGS* 5, S. 349)

Es gibt keine alternative Vernunft, die die herrschende von außen her kritisieren kann. Die einzige Chance der Kritik liegt in der *Selbstreflexion*. Diese darf jedoch nicht eine der Widerspiegelung ihrer Selbst, einer Fortsetzung der inhaltslosen Selbstproduktion der abstrakten Vernunft sein.

HORKHEIMER versucht in den Schriften nach »Vernunft und Selbsterhaltung« verschiedene Formen der Selbstkritik. Die Leistungen der instrumentellen Vernunft als negativ zu erkennen und zu benennen ist einerseits nur von den Opfern ihres abstrahierenden Prozesses aus möglich, und zwar solange er nicht vollständig ist, solange das von der Gewalt des totalitären Ganzen zugefügte Leiden als solches wahrgenommen wird. HORKHEIMER gibt andererseits den Ansatz nicht auf, auf vergangene Formen der objektiven Vernunft zurückzugreifen, deren ideologische Verklärung der Realität inhaltlich kritisiert werden kann.

»So verzerrt die großen Ideen der Zivilisation — Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit — sein mögen, sie sind Proteste der Natur gegen ihre Zwangslage, die einzigen formulierten Zeugnisse, die wir besitzen. Ihnen gegenüber sollte die Philosophie eine doppelte Haltung einnehmen. Erstens: Sie sollte ihren Anspruch verneinen, als höchste und unendliche Wahrheit betrachtet zu werden. [...] Zweitens: Es sollte zugestanden werden, daß die grundlegenden kulturellen Ideen einen Wahrheitsgehalt haben, und Philosophie sollte sie an dem gesellschaftlichen Hintergrund messen, dem sie entstammen.«[306]

Kritik an den realen Verhältnissen wird durch eine doppelte Strategie geleistet: man hält an der Absolutheit der Ideen fest, die über die Verhältnisse hinausschießt, um dann dieselbe Absolutheit als unhaltbar nachzuweisen, damit die gesellschaftlichen Verhältnisse als negativ erkennbar werden. Diese doppelte Strategie steht jedoch im Widerspruch zur Feststellung, daß die Absolutheit beanspruchende Vernunft am Auflösungsprozeß der Realität teilhat, von der sie sich unterscheiden soll. Um diese Problematik zu umgehen, tendiert HORKHEIMER dazu, den Ideen an sich immer noch eine kritische Distanz zur Realität zu zuschreiben: »Immer wieder haben in der Geschichte Ideen ihre Höhe abgestreift und sich gegen die sozialen Systeme gekehrt, die sie hervorbrachten.«[307] Diese Konzeption bleibt hinter der in »Vernunft und Selbsterhaltung« formulierten Problematik zurück.[308]

d) Ansätze zu einem Programm immanenter Kritik.

ADORNOS ideologiekritisches Programm angesichts der anwachsenden Kritikschwierigkeiten heißt ›immanente Kritik‹. Er entwickelt es an verschiedenen Fronten und mit verschiedenen Strategien je nachdem, ob es sich um Ideologien im eigentlichen Sinne oder um den kulturindustriell produzierten Verblendungszusammenhang handelt. Sehr früh stand für ADORNO jedenfalls fest, daß die Kritik ohne einen Stützpunkt außerhalb des Systems auszukommen hat. In seinem Kommentar zur Oper *Mahagonny* (1930) bringt er schon diese aporetische Situation zum Ausdruck. Um die Absurdität des geltenden Systems

306. M. HORKHEIMER: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1985, S. 169-170.

307. A.a.O., S. 166.

308. Vgl. ST. BREUER: A.a.O., S. 22. Ich kann hier der Entwicklung HORKHEIMERS nach »Vernunft und Selbsterhaltung« nicht einmal annähernd gerecht werden. Die vorhergehenden Ausführungen dienen eher der eingehenden Erläuterung der Fragestellung, der auch ADORNOS Antwortversuch gegolten hat.

»verbindlich vorzustellen, bedarf es der Transzendenz zu einer geschlossenen bürgerlichen Bewußtseinswelt, der die bürgerliche gesellschaftliche Realität für geschlossen gilt. Draußen aber läßt sich nicht stehen: es gibt in Wahrheit, zumindest fürs deutsche Bewußtsein, keinen unkapitalistischen Raum. So muß die Transzendenz paradox im Raum des Bestehenden sich vollziehen.«[309] Unschwer erkennt man in diesem Satz den Keim eines Programms immanenter Kritik, die zum Charakteristikum schlechthin von ADORNOs Philosophie werden sollte.

Solange die kapitalistische Warenökonomie herrscht, solange ist der Warenfetischismus objektiver Schein, der alle Glieder der Gesellschaft und jedes Bewußtsein in seinen Bann zwingt.[310] Die Möglichkeit der Kritik innerhalb des Systems ist also stets gefährdet. Sie muß ihre Kraft dem System, das sie bedroht, entnehmen. Sie muß sich der Gefahr aussetzen, die Distanz zu ihm zu verlieren und völlig subsumiert zu werden. Ausgerüstet ist sie lediglich mit dem natürlichen Sensorium, das an dem, was das System den ihm Unterworfenen antut, seine Negativität perzipiert. Dieses Sensorium selbst ist jedoch auch keine Garantie, da man nicht ausschließen kann, daß die auf Leiden reagierenden Innervationen auch noch abstumpfen.

ADORNO schließt zudem die Möglichkeit transzendentaler Kritikbegründung jeder Art aus, die den Intellektuellen vielleicht befriedigt, die aber ebensosehr ohnmächtig gegenüber dem System bleibt. Eine solche Begründung verschleiert außerdem die Ohnmacht der Kritik gegenüber dem System, deren einzige Stärke es ist, sich der eigenen Ohnmacht bewußt zu werden, weil sich an ihr das Wesen des Systems offenbart. Die Negativität des Systems zu begreifen bedeutet daher, des Machtanspruchs der Vernunft gewahr zu werden, der sich am Versuch absoluter Begründung ankündigt und der an der Negativität des Systems teilhat. Ob eine Kritik gelingt oder nicht, kann man deshalb nicht a priori, vernunftimmanent oder durch prozeduale Argumente entscheiden. Die Idee einer unhinterfragbaren Begründung der kritischen Vernunft bleibt im Bann der herrschenden Vernunft, die sich selbst begründen will und die es nur auf Kosten des Konkreten und Geschichtlichen machen kann. Auch eine Begründung der Kritik durch die ›Idee der vernünftigen Gesellschaft‹, die einer objektiven Vernunft eigen sei, ist für ADORNO kein Ausweg.

ADORNO versucht um jeden Preis, die Hypostasierung von bürgerlichen Vernunftidealen zu vermeiden. Kritik des Idealimus bei ihm bedeutet keinen Rückgriff auf objektive Wahrheitsgehalte der bürgerlichen Ideen, die über die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen diese Ideen entstehen und die sie verschleiern, hinausschießen und mit objektiven Geschichtsprozessen zusammenhängen, die auf ihre real-historische Einlösung hinauslaufen. Die Sprecher der historisch-dialektischen Kritik — schreibt er in seinem Vortrag über SPENGLER —

»haben nicht die Ideen der Menschlichkeit, Freiheit, Gerechtigkeit in Frage gestellt, sondern den Anspruch der bürgerlichen Gesellschaft, die Verwirklichung dieser Ideen darzustellen. Ihnen waren die Ideologien Schein, aber doch der Schein der Wahrheit. Versöhnender Abglanz fiel damit wenn nicht aufs Bestehende, so zumindest auf dessen „objektive Tendenzen". Die Rede vom Anwachsen der Antagonismen und das Zugeständnis der aktuellen Möglichkeit des Rückfalls in die Barbarei

309. *GS* 17, S. 114.

310. Hatte LUKÁCS seine Hoffnung auf ›das Selbstbewußtsein der Ware‹ (des Proletariats) gesetzt (siehe oben S. 117ff.), das diesen Bann, unter dem es stand, brechen könnte, so ist ADORNO von Anfang an abgeneigt, dem Proletariat diese Möglichkeit a priori zuzubilligen. Während LUKÁCS eine Differenz zwischen der Verdinglichung des bürgerlichen und des proletarischen Bewußtseins vertritt und nur dem letzteren die Möglichkeit des Selbstbewußtseins einräumt, besitzt dieser Unterschied für ADORNO nicht dieselbe Bedeutung: für keine von den beiden ist das Selbstbewußtsein der Verdinglichung garantiert (vgl. F. GRENZ: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, a.a.O., S. 45).

wurden kaum so ernst genommen, daß man die Ideologien als Schlimmeres denn apologetische Verhüllung, nämlich als den objektiven Widersinn, erkannt hätte, der dazu hilft, die Gesellschaft der liberalen Konkurrenz in die der unmittelbaren Unterdrückung zu verwandeln. Die Frage etwa, wie gerade jene das Bestehende verändern sollten, die dessen ganze Last zu tragen haben, ist kaum gestellt worden. [...] Daß vollends sogar die „Ideen" in ihrer abstrakten Gestalt nicht bloß die regulative Wahrheit darstellen, sondern selber an dem Unrecht kranken, unter dessen Bann sie gedacht sind, kam nicht zum Bewußtsein« (*Spengler*, S. 63).

ADORNO unterscheidet schon zwischen einer gesellschaftlichen Situation, in der Ideologien eine Funktion erfüllen, und einer anderen, in der man nicht mehr von Ideologie sprechen kann. Wo die Machtverhältnisse eine unmittelbare Herrschaft ausüben, gibt es keine Ideologie im eigentlichen Sinne. Der Wahrheitsanpruch des Liberalismus erlaubt dagegen eine Ideologiekritik, die ihn mit der Realität konfrontieren kann und sowohl die soziale Notwendigkeit der Ideologie wie ihre Unwahrheit argumentativ beweisen kann. Trotzdem kann es in der Ideologiekritik nicht darum gehen, in jenen Ideen geschichtlich zu verwirklichenden Potentialen nachzugehen, als ob die Vernunft autonom etwas in sich besitzt, das realisiert werden kann. Vielmehr ist festzustellen, wie diese Ideen, als Momente der herrschenden Vernunft und mit den herrschenden gesellschaftlichen Tendenzen verflochten, den heutigen Zustand gezeitigt haben, in dem Ideologien überflüssig geworden sind.

ADORNO sieht insofern in der bürgerlichen Ideologie nicht ein ›Zwischenspiel‹. Für ihn besteht trotz Differenz eine Kontinuität sowohl zwischen der liberalen Konkurrenz und der unmittelbaren Unterdrückung des Monopolkapitalismus wie zwischen den liberalen Ideologien und dem aktuellen ›ideologielosen‹ Verblendungszusammenhang. Der Umschlag der bürgerlichen in monopol- bzw. spätkapitalistische Gesellschaft, der bürgerlichen Ideologie in ideologielosen Verblendungszusammenhang, des bürgerlichen Individualismus in Liquidierung des Individuums, der bürgerlichen Kultur in Kulturindustrie, dieser Umschlag ist als ›dialektisch‹ im eigentlichen Sinn zu interpretieren: das Letztere ist zugleich Ergebnis, Negation und Aufbewahrung des Ersteren.

»Die wahre Kritik der barbarischen Kultur [...] könnte sich nicht damit begnügen, barbarisch die Kultur zu denunzieren. Sie müßte die offene, kulturlose Barbarei als Telos jener Kultur bestimmen und verwerfen, nicht aber krud der Barbarei den Vorrang über die Kultur zusprechen, nur weil sie nicht mehr lügt.«[311]

Vermieden werden muß jegliches affirmative Verhältnis zum ideologielosen Zustand, dem der ideologische Schein der Kultur vorzuziehen ist. Der totale Funktionszusammenhang entspringt jedoch demselben Tauschprinzip, das den liberalen Kapitalismus bestimmt und die idealistische Subjektivität konstituiert. Die kapitalistische Realabstraktion, deren Inbegriff das Identitätsprinzip ist, kulminiert in der totalen Auflösung des Konkreten: Kritik des Idealimus wie die der bürgerlichen Kultur verfolgt diesen Auflösungsprozeß durch immanente Kritik bis in sein Identitätsprinzip hinein. Die Rettung des Scheins der idealistischen Vernunft kann demzufolge nicht darin bestehen, ihren Ideen eine Wahrheit ›an sich‹ zuzurechnen, die nur darauf wartet, historisch eingelöst zu werden. Um des Scheinlosen am Schein gewahr zu werden, muß der Schein vernichtet werden, wie

311. Ders.: »Veblens Angriff auf die Kultur« (1941), in: *GS* 10, S. 93. Daß die kulturlose Barbarei als Telos der Kultur nachgewiesen werden soll, distanziert ADORNO von HORKHEIMERS Versuch, objektive Vernunftideale über ihre ideologische Funktion hinaus zu retten. In seinem *Versuch über Wagner* wagt ADORNO eine Erklärung der Geburt des Films aus dem Geiste der Musik. In diesem Kontext schreibt er: »Weniges könnte drastischer unter Beweis stellen, wie wenig die Massenkultur der Kunst bloß von außen angetan ward: kraft ihrer eigenen Emanzipation ist diese in ihr Gegenteil umgeschlagen« (*Wagner*, S. 103). Die Ablehnung der barbarischen Kultur trennt ihn jedoch auch von BENJAMINS positivem Begriff des Barbarentums. Auf diese Differenz gehe ich im nächsten Abschnitt ein.

avantgardistische Musik für die kritische Theorie exemplarisch vorführt. Daß diese Vernichtung in der Kunst notwendigerweise selbst Schein bleibt, bewahrt sie davor, sich als reale Vernichtung der gesellschaftlichen Quelle des Scheins zu verkennen.

So wie die nur anscheinend gesellschaftsfremden musiktechnischen Fragestellungen nicht erst thematisch, sondern schon in ihrer binnenlogischen Konstitution gesellschaftlich entschlüsselt werden können, betrachtet ADORNO die philosophischen Texte des Idealismus, und zwar die erkenntnistheoretischen, als »eine Art chiffrierte Schrift«[312], in der Geschichte und Gesellschaft sedimentiert sind, so daß bei diesen Texten eine gesellschaftliche Enträtselung auch geboten ist.

e) Immanente Liquidierung des Idealismus: SOHN-RETHEL und ADORNOs Kritik der Philosophie HUSSERLs.

Schon in seiner Dissertation setzt sich ADORNO mit der Philosophie HUSSERLs auseinander.[313] Er versucht HUSSERLs Dingtheorie des Widerspruchs zwischen ihrer transzendental-idealistischen und ihrer transzendental-realistischen Komponente zu überführen, und er glaubt zu dieser Zeit noch mit CORNELIUS eine transzendentalpsychologische Lösung dieses Widerspruchs anbieten zu können. Wird er an der Widersprüchlichkeit des phänomenologischen Ansatzes weiterhin festhalten, signalisiert seine Habilitationsschrift über KIERKEGAARD einen radikalen Bruch mit jeder idealistischen Lösung und eine fundamentale Abkehr von den CORNELIUSschen Positionen.[314]

In gewissem Sinn wird an KIERKEGAARDS Innerlichkeit eine Kritik exerziert, die modellhaften Charakter für alle Kritik an idealistischen Ansätzen besitzt: »Mit den späten Idealisten steht Kierkegaard an der gleichen historischen Umschlagstelle« (*KKÄ*, S. 84).[315] Das dialektische Bild des Intérieurs als Einrichtung von Innerlichkeit gewährt Einblick in den Zerfallsprozeß des Idealismus, dessen Signatur es ist. Im Intérieur stellt sich die Innerlichkeit als eine Burg dar; das Selbst transportiert die entfremdeten Sachen der Dingwelt in die Abgeschiedenheit seines Bereichs und versucht ihnen eine Bedeutung zu entlocken, wie es in ADORNOS KIERGEGAARD-Zitat zum Vorschein kommt:

»„Mein Kummer ist meine Ritterburg; sie liegt wie ein Adlerhorst auf der Spitze eines Berges und ragt hoch in die Wolken. Niemand kann sie stürmen. Von diesem Wohnsitz fliege ich hinunter in die Wirklichkeit und ergreife meine Beute. Aber ich halte mich unten nicht auf; ich trage sie heim auf mein Schloß. Was ich erbeute sind Bilder; die wirke ich in eine Tapete und bekleide damit die Wände meiner Zimmer. So lebe ich wie ein Abgeschiedener. An jedem Erlebnis vollziehe ich die

312. Ders.: »Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer«, in: *GS* 11, S. 388. Diesen Ausdruck benutzt ADORNO in bezug auf den Charakter, den KANTS *Kritik der reinen Vernunft* bei seiner Samstags-Lektüre unter der Anleitung S. KRACAUERS gewann. Diese Form des Zugangs zu den philosophischen Texten, den er sich schon als Gymnasiast erworben hatte, blieb für ihn zeitlebens maßgebend.

313. Ders.: *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (1924), *GS* 1, S. 7-76.

314. Vgl. dazu R. HENTSCHEL: *Sache selbst und Nichtdenkungsgedanke. Husserls phänomenologische Region bei Schreber, Adorno und Derrida*. Wien/Berlin 1992, S. 71. Ich gehe hier auf die Argumentation der Dissertation ADORNOS nicht ein. Dazu vgl. ebd., S. 49-63.

315. ADORNO nennt BAADER und SCHELLING, setzt KIERKEGAARD von denen jedoch ab, weil er nicht in mythologische Methaphysik und ›positive‹ Philosophie verfällt. Die kurzen Erläuterungen zur Bedeutung der KIERKEGAARD-Arbeit in ADORNOS Kritik des Idealismus bezwecken also keine Verwischung der Unterschiede zwischen ihm und der phänomenologischen Philosophie. Man muß vielmehr ADORNOS KIERKEGAARD-Interpretation als Replik auf dessen Vereinnahmung durch die phänomenologische Ontologie verstehen (vgl. a.a.O., S. 40, 48 u.a.). Trotzdem liest ADORNO KIERKEGAARDS Werk als Signatur des Verfalls und der Krise des Idealismus, die den phänomenologischen Versuchen HUSSERLS auch zugrunde liegen. Auch KIERKEGAARDS absolute Innerlichkeit besitzt, und darin jeglichem Idealismus ähnlich, den Charakter des Mythischen in begrifflicher Ausprägung. Die Bedeutung von ADORNOS Arbeit für die Kritik des Idealismus überhaupt hat BENJAMIN ebenfalls erkannt, der seiner Rezension den Titel »Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus« gab (W. BENJAMIN: *GS* III, S. 381ff.).

Taufe der Vergessenheit und weihe es der Ewigkeit der Erinnerung. Alles Endliche und Zufällige wird abgestreift und vergessen. Da sitze ich, gedankenvoll, ein alter grauhaariger Mann, und erkläre mit leiser, fast flüsternder Stimme Bild um Bild; und neben mir sitzt ein Kind und lauscht meinen Worten, obwohl es längst alles weiß, was ich zu erzählen habe.“« (*Entweder/Oder*, in: *KKÄ*, S. 94-95).

Diese metaphorische Definition der Innerlichkeit zeigt eine erstaunliche Nähe zu HUSSERLS phänomenologischer Region — dem »reinen Innenleben« —, das nicht weniger als bei KIERKEGAARD als Bewältigungsversuch einer Krisis verstanden werden muß.[316] Das Selbst, das sich nicht mehr in der Lage sieht, der äußeren Welt mächtig zu werden und die seelenlosen Dinge mit Geisteshauch zu beseelen, vollzieht eine Art intellektueller ›Weltvernichtung‹ und zieht sich in sich zurück, um der Verdinglichung in seinen Domänen zu entfliehen und dort die Dinge aus ihrer Entfremdung zu bergen — wie es der Privatier im bürgerlichen Intérieur tut.

In ADORNOS Augen ist das wenig beachtete Bild des Intérieurs der Schlüssel zur gesellschaftlichen Enträtselung der absoluten Innerlichkeit KIERKEGAARDS: »Das Selbst wird im eigenen Bereich von Waren ereilt und ihrem geschichtlichen Wesen. Deren Scheincharakter ist geschichtlich-ökonomisch produziert durch die Entfremdung von Ding und Gebrauchswert. Aber im Intérieur verharren die Dinge nicht fremd. Es entlockt ihnen Bedeutung. Den entfremdeten wandelt Fremdheit gerade sich zum Ausdruck, die stummen reden als „Symbole“. Die Anordnung der Dinge in der Wohnung heißt Einrichtung. Geschichtlich scheinhafte Gegenstände werden darin als Schein unveränderlicher Natur eingerichtet« (*KKÄ*, S. 65).

Von der Entfremdung rettet diese Bewegung in das Innere allerdings nicht; sie nimmt die Verdinglichung mit hinein, weil diese bloß registriert, aber nicht enträtselt wird. Die Kluft zwischen Innen und Außen, Immanenz und Transzendenz muß daher bei KIERKEGAARD paradoxalen Charakter besitzen. Trägerin allen Sinnes ist allein die Subjektivität. Zwischen Subjekt und Objekt waltet aber keine Vermittlung. Die Dialektik dieser objektlosen Innerlichkeit ist die zwischen Subjektivität und deren Sinn: ›Verhältnis zum Verhältnis‹. Die Problematizität des HEGELschen Idealismus, die brüchig gewordene Identität von Vernunft und Realität und die nicht mehr haltbare Sinnhaftigkeit von Welt und Geschichte, ist nach innen geschlagen (vgl. *KKÄ*, S. 49) und hat sich ins Paradoxe gesteigert.

In KIERKEGAARDS »Philosophie kann das erkennende Subjekt sein objektives Korrelat so wenig mehr erreichen wie in einer von Tauschwerten besetzten Gesellschaft den Menschen die Dinge in ihrer „Unmittelbarkeit“ zugänglich sind. Die Not des beginnenden hochkapitalistischen Zustands hat Kierkegaard erkannt. Ihr stellt er sich entgegen im Namen der verlorenen Unmittelbarkeit, die er in Subjektivität hütet.« (*KKÄ*, S. 59).

Vewehrt ist KIERKEGAARD dabei, sowohl eine Sinnhaftigkeit der material-objektiven Welt zu behaupten (HEGEL) als auch sich mit der abstrakten, synthetischen Einheit der Apperzeption (KANT) zu begnügen. Der konkrete Einzelmensch muß die ganze Last auf sich nehmen, ohne daß es KIERKEGAARD dabei gelingt, aus der Zweideutigkeit von zufälliger Kontingenz und abstrakter Gültigkeit herauszukommen. Beide begegnen sich vielmehr in

316. Daß sich hinter den akademisch-scholastisch anmutenden Distinktionen der Phänomenologie HUSSERLS nicht geringes existentielles Pathos verbergen kann, zeigen u.a. seine *Persönlichen Aufzeichnungen*: »Reine Besinnung, reines Innenleben, in sich Hineinsaugen der Probleme und rein ihnen und nur ihnen zugewendet sein, das ist die Hoffnung meiner Zukunft. Gelingt das nicht, so darf ich nur ein Leben leben, das vielmehr ein Tod ist.« (E. HUSSERL: »Persönliche Aufzeichnungen 1906«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XVI, Nr. 8, 1956, S. 300). Auch das Bild des Ritters fehlt nicht in diesen Aufzeichnungen: »Ich muß meinen Weg gehen so sicher, so fest entschlossen und so ernst wie Dürers Ritter trotz Tod und Teufel« (ebd.).

der Abstraktheit des Besonderen: ›das abstrakte Selbst‹. »Das Selbst, Hort aller Konkretion, zieht derart in seine Einzigkeit sich zusammen, daß nichts mehr von ihm prädiziert werden kann: es schlägt in die äußerste Abstraktheit um« (*KKÄ*, S. 108). Hier zeigt sich die Nähe zu HUSSERLs Analyse des noematischen Sinnes, in der das Selbst zum puren x in Abstraktion von allen Prädikaten wird (vgl. *KKÄ*, S. 109).

Nach seiner ersten Beschäftigung mit der Philosophie HUSSERLs in den frühen 20er Jahren (Dissertation) stellt ADORNO in den 30er Jahren erneut diese Philosophie in den Mittelpunkt seiner intellektuellen Bemühungen. An HUSSERLs Philosophie, die er für die fortgeschrittenste bürgerliche Erkenntnistheorie hält, hofft ADORNO sein Projekt einer »immanente[n] Liquidation des Idealismus« verwirklichen zu können.[317] Diese Aufgabe stellte er sich aus der Überzeugung heraus, daß »die Macht des idealistischen Denkens, noch über uns, unermeßlich [ist]; weil alle je von uns „naiv" gebrauchten Kategorien in Wahrheit idealistische sind.«[318] Der Versuch einer ›immanenten Liquidation‹ des Idealismus setzt voraus, daß er nicht von außen widerlegt werden kann. Sie ist zunächst das Eingeständnis seiner unermeßlichen Macht.

Daher sollen seine Absichten und methodologischen Prinzipien nachgezeichnet und, ihrer eigenen Dynamik folgend, bis zu einem Punkt geführt werden, an dem die Aporien und Antinomien in aller Deutlichkeit zutage treten. An diesem Punkt angelangt, soll man diese Aporien dann nicht durch ein Lösungsangebot überwinden wollen, sondern sie gesellschaftlich zu enträtseln versuchen, und das heißt auch, als Problem der gesellschaftlichen Praxis offenlegen, in der sie sich auflösen. Man verfügt zur Kritik des Idealismus also über keine eigene materialistische Erkenntnistheorie — wie sie etwa die Vulgärmarxisten in der Abbildtheorie zu besitzen glauben —, bei der die Dilemmata der idealistischen nicht mehr vorkämen und die dann die Kritik *begründen* könnte. Man geht vielmehr von der Unmöglichkeit einer angemessenen Erkenntnis einer Realität aus, die jeder Vernunft widerstrebt. Erkennen, daß alles Erkennen in einer durch das Tauschprinzip beherrschten Gesellschaft notwendig Verkennen ist, ist die Aufgabe einer *Meta*kritik aller Erkenntnistheorie, die — paradox genug — immanent verfahren und bis an die Schwelle der Bewußtseinsimmanenz führen soll, an der der denkerische Totalitätsanspruch suspendiert wird.

Dieser Aufgabe hatte sich auch A. SOHN-RETHEL verschrieben, den ADORNO seit 1925 aus einer Begegnung mit BENJAMIN, BLOCH und KRACAUER in Neapel kannte. Anfang August 1936 schickte SOHN-RETHEL, der vor den Nazis nach Luzern geflüchtet war, an HORKHEIMER, BENJAMIN, ADORNO, BLOCH und LUKÁCS ein Manuskript mit dem Titel »Soziologische Theorie der Erkenntnis«, das er dort fertiggestellt hatte und in dem er zum ersten Mal seiner frühen Intuition, der Entdeckung des Transzendentalsubjekts in der Warenform, Ausdruck verlieh. Damit fing ein intensiver intellektueller Austausch mit ADORNO an, der vor allem in der zweiten Hälfte der 30er Jahre zu gegenseitiger Anregung beitrug.[319] SOHN-RETHELs Methode der »dialektischen Identifikation« weist in der Tat

317. Brief an HORKHEIMER vom 25.6.1936, zit. nach R. WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule*, a.a.O., S. 183. Der äußere Anlaß der während seines ›Aufenthalts‹ in Oxford angefangenen Untersuchung war das Vorhaben, sich dort zu doktorieren und eine akademische Lehrstelle zu übernehmen, nachdem ihm im September 1933 die venia legendi durch das NS-Regime entzogen worden war und die anschließende Bewerbung um eine Anstellung als Musikkritiker bei der Vossischen Zeitung in Berlin fehlgeschlagen war. Aus dem akademisch folgenlosen Vorhaben resultierte jedoch ein umfangreiches Manuskript, das zunächst unabgeschlossen blieb und später nach erster Veröffentlichung einiger Teile im *Archiv für Philosophie* bearbeitet als Buch unter dem Titel *Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* 1956 erschien (*GS* 5, S. 7-245). Vgl. oben Anm. 217, S. 217.

318. Brief an KŘENEK vom 14.5.1935, in: *AKBr*, S. 87.

319. Vgl. A. SOHN-RETHEL: »Nachwort«, in: Ders.: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M. 1985, S. 259ff. SOHN-RETHEL hegte die Hoffnung, mit seinem Exposé zu einer Mitarbeit am Institut zu gelangen. Die erste Reaktion von ADORNO war sehr positiv. Obwohl er noch nicht das ganze Manuskript gelesen hatte, stellte er eine große Übereinstimmung in wichtigen Problemstellungen mit SOHN-RETHEL fest. Er bat ihn darin um eine Skizze des Gedankenganges von 10-12 Maschinenseiten als »eine Art von Leitfaden«, die ihn bei der Lektüre des schwierigen Manuskripts unterstützen sollte in der Absicht, ein Gutachten für das Institut zu schreiben (vgl. TH. W. ADORNO: *Briefwechsel 1936-1969 / Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel*. [zit.: *ASBr*] Hrsg. v. CH. GÖDDE, München 1991, S. 9f.). In der ersten Hälfte von Nov. 1936 schrieb SOHN-RETHEL die verlangte Skizze nieder und schickte sie ADORNO zu. Nach ihrer Lektüre spricht er von der größten geistigen Erschütterung, die er in Philosophie seit seiner ersten Begegnung mit BENJAMINs Arbeit (1923) erfahren hatte (vgl. a.a.O., S. 32). Daraus resultiert ein fester Entschluß: »daß ich beim Institut *alles* für ihre Arbeit tun werde was ich vermag!« (ebd.). Bald sollte sich herausstellen, daß ADORNOs Einsatz nicht zu dem von SOHN-RETHEL gewünschten Ergebnis zu führen vermochte. Die Unterstützung des Instituts beschränkte sich auf zwei Zahlungen von 1000 FF und die Beteiligung an einem Stipendium des Assitance Council von 60 Pfund. In einem Brief an ADORNO vom 8.12.1936 bringt HORKHEIMER seine Bedenken zum Ausdruck, die letztendlich entscheidend sein sollten. Problematisch scheint ihm nicht so sehr das Postulat einer immanenten Bezogenheit des idealistischen Subjektbegriffs auf Materielles, was die kritische Theorie sicherlich mit vielen anderen Ansätzen teilt — hier wäre jedoch nur eine ›formale‹ Übereinstimmung vorhanden —, sondern problematisch ist ihm die Form, mit der der angestrebte Nachweis der Genesis der geltenden Erkenntnis aus dem gesellschaftlichen Sein vollzogen wird: diese ist eindeutig idealitisch. »Ich weiß« — sagt HORKHEIMER zusammenfassend —, »das alles läßt sich zur Not verstehen, aber sobald man es à peu près verstanden hat, merkt man, daß das, was der Autor hier mit vertrauten Erkenntnissen getan hat, ihre idealistische Verbrämung und nicht etwa ihre Schärfung ist« (a.a.O., S. 41). BENJAMIN, der für das Institut als Gutachter einer kürzeren Fassung des Exposés unter dem Titel »Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus: Eine materialistische Untersuchung« (1937) vorgesehen war, betrachtete das Vorhaben einer theoretischen Ableitung der Logik aus der Warenform als Intention für zutreffend, jedoch für undurchführbar (vgl. den Brief an ADORNO vom 16.3.1937, a.a.O., S. 44-45) oder zumindest sehr schwierig (vgl. die Ausschnitte aus dem Brief an HORKHEIMER vom 28.3.1937 in: A. SOHN-RETHEL: *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen*. Frankfurt a.M. 1978, S. 91). Zur späteren Rezeption des SOHN-RETHELschen Werkes im Institut für Sozialforschung vgl. G. BRANDT: *Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung*, a.a.O., S. 155ff.

eindeutige Analogien mit ADORNOs »immanenter Kritik« des Idealismus auf.

SOHN-RETHEL geht es um die »genetische Determination« der Theorie bzw. Erkenntnis.[320] Damit ist die Frage nach dem historischen Ursprung der reinen Begriffe und ihrer Geltung gemeint. Die Geltungsfrage ist nach seinem Verständnis von der Genesisfrage nicht zu trennen. Daran ist gegen allen Vulgärmaterialismus die genuin marxistische Ideologiekritik zu erkennen: sie versucht nicht die Wahrheitsfrage ab ovo neu zu stellen und zu beantworten, sondern läßt sie sich aus der Geschichte der Menschheit geben, um sie dann auf die Praxis des menschlichen Seins genetisch zurückzuführen. Es geht also nicht um eine ›transzendentale Deduktion‹ der logischen Kategorien, sondern um ihre historisch-genetische Ableitung. Entsteht Erkenntnis im Stoffwechselprozeß, aus dem das Leben des Menschen besteht, und ist sie mit der Produktion und Reproduktion dieses Lebens verbunden, so ist die Entstehung der »scheinautonomen Erkenntnis« auf bestimmte Vermittlungsformen zurückzuführen, in denen dieser Prozeß geschichtlich stattfindet: sie faßt SOHN-RETHEL im Begriff der »funktionalen Vergesellschaftung« zusammen (*ASBr*, S. 18).

Damit meint er die Aneignungspraxis der Ausbeutung, in der ein Bruch mit den ›naturwüchsigen‹ Aneignungs- und Vergesellschaftungsformen stattgefunden hat. Die Dinge *in ihrer Daseinsidentität als Aneignungsobjekte* im Ausbeutungsverhältnis leisten die Vermittlung der funktionalen Vergesellschaftung und bilden die Grundlage der »Warenform«, die dieser Vergesellschaftung entspringt. »*Identität, Dinglichkeit* und *Dasein* sind ihrer Genesis nach *gesellschaftliche Formcharaktere der Ware* und sind *Verbindungsfor-*

320. Ich beziehe mich vor allem auf den langen Brief SOHN-RETHELs an ADORNO vom Anfang Nov. 1936, der die sicherste Grundlage ihrer Diskussionen bildet. Von ihm hatte SOHN-RETHEL 1971 eine überarbeitete Fassung (*Warenform und Denkform*, a.a.O., S. 7-25) publiziert. Die Originalfassung liegt nun im *ASBr*, S. 13-28 vor. Außerdem werden auch das Luzerner Exposé und das Pariser Exposé berücksichtigt, die ADORNO noch in Oxford während seiner Arbeit zu HUSSERL erhalten hat.

men der Menschen.«[321] Ebenso sind alle menschlichen Wesensformen — Subjektivität, Personalität usw. — genetisch auf sie zurückzuführen.

Das klassische Problem der Erkenntnistheorie, das Problem des Subjekt/Objekt-Verhältnisses und der Formkonstitution der Erkenntnis, wird so zur Aufgabe einer Nachkonstruktion der Geschichte des gesellschaftlichen Seins. Historisch ist SOHN-RETHEL zufolge die Ausbildung der Geldform des Wertes (um 700 v. Chr. in Ionien) die ›Ursache‹ der Konstitution des Identitätsmodus der am Ausbeutungsverhältnis Teilnehmenden, die sich als Subjekte identifizieren. Die Identifikation des Besitzers mit der Geldfunktion, d.h. mit dem Geld als Reflexionsform der Aneignung, ist der Ursprungsakt der theoretischen Subjektivität. Abstrakte Denkformen sind die Reflexion der in der Geldform sichtbar gewordenen Abstraktheit des Tausches; sichtbar jedoch als Natureigenschaft des Geldes, d.h. ihren Ursprung im Ausbeutungsverhältnis verdeckend. Damit glaubt SOHN-RETHEL die Erklärung mitgegeben zu haben, warum die Verdeckung des Ausbeutungsverhältnisses mit der Konstitution der Subjektivität einhergeht. Dadurch wäre auch die genetische Erklärung der Ideologie als *notwendig falschen* Bewußtseins vollzogen, wobei ›notwendig‹ hier nicht nur in dem Sinne verstanden werden soll, daß Bewußtsein notwendigerweise falsch ist, sondern auch im Sinne seiner Geltung, d.h. der Adäquatheit vom Bewußtsein mit dem jeweiligen gesellschaftlichen Sein.

Verblüfft liest man die anschließenden methodologischen Erläuterungen SOHN-RETHELS, nachdem er so konkret-empirische Aussagen über die Geschichte und ihre Entwicklung (mit Zeitangabe!) gemacht hat: »Mein methodologischer Standpunkt ist kurz gesagt der, daß sich über das geschichtliche Sein als solches überhaupt nichts aussagen läßt, sondern daß alles, was geschehen kann, sich allein immer auf die Kritik seiner Verdeckungen beschränken kann« (*ASBr*, S. 26). So charakterisiert er das Prinzip der dialektischen Identifikation und glaubt damit dem von ADORNO in seinem ersten Brief geäußerten Verdacht der prima philosophia begegnen zu können. Dem konnte ADORNO nur zustimmen, der seine eigenen Intuitionen in SOHN-RETHELS Brief wiederzuerkennen glaubt: die Möglichkeit einer kritisch-immanenten Überführung des Idealismus in dialektischen Materialismus; die Thesis, daß Geschichte in der Wahrheit enthalten ist und nicht umgekehrt; den Versuch einer Urgeschichte der Logik usw. (vgl. *ASBr*, S. 32). Darüber, was eine »konkrete« Sprengung oder eine immanente Kritik des Idealismus sei, lagen jedoch die Vorstellungen weit auseinander, um nicht von der Bedeutung des Begriffes ›Urgeschichte‹ zu sprechen, dessen Benjaminische Abstammung SOHN-RETHEL offenbar fremd gewesen ist. Die Unterschiede machten sich schnell bemerkbar. SOHN-RETHELS dialektische Identifikation zielte auf die genetische Klärung der Gleichung Denkform=Warenform, die G. LUKÁCS mit seiner Verdinglichungstheorie aufgestellt hatte. Dabei war es ihm wichtig, diese Gleichung nicht bei einer intuitiv-philosophischen Analogie zu belassen, sondern sie zu beweisen.[322]

»Worauf es uns hier jedoch ankommt, ist die Frage, ob es sich überhaupt nur um eine Analogie handelt und nicht vielleicht um einen echten Begründungszusammenhang! Sind nicht vielleicht die Einheit des Selbstbewußtseins und das Erkenntnissubjekt wirklich von Ursprung auf nur ein unvermeidlicher gedanklicher Widerschein der Einheit des Geldes, das diskursive Denken eine durch die Funktion des Geldes für die warenvermittelte Gesellschaft bedingte Form des Bewußtseins und rationale Objekterkenntnis nur eine ideelle Reproduktion der Art und Weise, wie in einer solchen

321. A. SOHN-RETHEL: »Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus (März/April 1937)«, in: Ders.: *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. Rev. u. erg. Neuaufl. Weinheim 1989, S. 169.

322. Vgl. dazu ST. KRATZ: *Sohn-Rethel zur Einführung*. Hannover ³1984, 29ff.

Gesellschaft nach Gesetzen des Warentauschs die Produktion zustande kommt?«[323]

Begriffe wie ›Widerschein‹ und ›ideelle Reproduktion‹ erläutern die Bedeutung des mit dem Begründungszusammenhang Intendierten in einer Weise, die sehr stark an die Widerspiegelungstheorie erinnert, auch wenn SOHN-RETHEL sie entschieden ablehnte. Er versucht die ›Herleitung‹ der *Denkabstraktion* aus der unbewußten *Realabstraktion* mittels der historischen Einsicht in die Ausbildung der Geldform des Wertes im antiken Griechenland zu leisten, wobei Denkabstraktion für die Subsumtion des Mannigfaltigen unter die synthetische Einheit des Bewußtseins und ihrer reflektierten Subjektivität steht und Realabstraktion für die Äquivalentforderung der im Ausbeutungsverhältnis in den Tauschakt eingehenden Waren.

Die Herleitung der einen aus der anderen setzt die Existenz eines Standpunkts voraus, von dem aus der Begründungszusammenhang geleistet werden kann. Gegen das analogische Verfahren (LUKÁCS) besteht SOHN-RETHEL darauf, am *empirischen* Geschichtsmaterial den genetischen Zusammenhang zwischen Warenform und Denkform *unter Beweis zu stellen*.[324] Darin sah er zwar »den schwächsten Punkt [seines] Exposés«, zweifelte jedoch nicht daran, mit seiner Theorie die Denkabstraktion aus der Realabstraktion ›ursächlich‹ herleiten zu können: als »Korrelat zur Ausbildung der Geldform des Wertes«.[325]

SOHN-RETHEL war sich im Klaren darüber, daß das Erkenntnisobjekt auch für den materialistischen Forscher immer bereits durch dieselbe Denkabstraktion konstituiert ist, die er mit der dialektischen Identifikation in ihren Seinsbedingungen zu erschließen versucht. Die Erkenntnisrelation ist schon immer Resultat der funktionalen Vergesellschaftung; von ihr ist nicht einmal die naturwissenschaftliche Erkenntnis ausgenommen.[326] Das Schema der ›Verursachung‹, mit dem SOHN-RETHEL das Verhältnis zwischen Real- und Denkabstraktion zu bestimmen versucht, ist selbst zumindest in seiner Abstraktheit jenem Konstitutionszusammenhang nicht entronnen.[327] Diesem Problem hatte SOHN-RETHEL im Luzerner Exposé zu entkommen versucht, indem er dialektische Identifikation einerseits und Darstellungs- und Begründungsweise andererseits unterschied.

»Wenn daher gefragt werden sollte, wieweit aber die dialektische Wahrheitskritik der Erkenntnis nicht selbst „Erkenntnis" sei, so wäre zu antworten, daß sie aus zweierlei besteht, aus einer dialektischen Identifikation und aus einer Aufgabe der Darstellung. Denn tatsächlich ist die dialektische Identifikation das einzige, wozu das Identitätsprinzip des Denkens in Sachen der Wahrheit gut ist.«[328]

Gibt die dialektische Identifikation die ›Melodie‹, mit der ›die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen‹ gebracht werden können, so bleibt es Aufgabe der Darstellung, das Spiel

323. A. SOHN-RETHEL: »Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus«, a.a.O., S. 164.

324. Vgl. a.a.O., S. 156-157.

325. *ASBr*, S. 24.

326. Vgl. in diesem Sinne die von SOHN-RETHEL ›Exkurs über die Wahrheitsbegründung unseres Erkenntnisstandpunktes‹ bezeichneten Reflexion im »Luzerner Exposé«, in: Ders.: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, a.a.O., S. 193-200.

327. Vgl. G. HEINEMANN: *Natura desiderata. Das Abstrakte am ›Gebrauchswert‹ und die Antinomien der Mathematik*. Freiburg/München 1988, S. 59, Anm. 4. Die Überzeugung, einen empirisch fundierten Begründungszusammenhang geboten zu haben, steht außerdem auf wackeligem Boden. Der empirische Zusammenhang zwischen der ersten Münzprägung in Kleinasien im 7. Jh. v. Chr. und den ersten Zeugnissen vorsokratischer Philosophie verliert seine Beweiskraft, sobald man altjüdische (ca. 1500 v. Chr.), indische (ca. 900 v. Chr.) oder chinesische (ca. 2000 v. Chr.) Münzprägungen aufweisen kann. Vgl. H. WOHLRAPP: »Materialistische Erkenntniskritik? — Kritik an Alfred Sohn-Rethels Ableitung des abstrakten Denkens und Erörterung einiger grundlegender Gesichtspunkte für eine mögliche materialistische Erkenntnistheorie«, in: *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*. Hsrg. v. J. MITTELSTRAß, Frankfurt a.M. 1975, S. 196.

328. A. SOHN-RETHEL: *Soziologische Theorie der Erkenntnis*, a.a.O., S. 232.

durchzuführen. Die Problematik ist damit nicht aufgehoben, sondern auf die Darstellung übertragen.

Offensichtlich verstanden ADORNO und SOHN-RETHEL unter immanenter Ideologiekritik nicht unbedingt dasselbe. Nachdem dieser ADORNOs Manuskript »Zur Philosophie Husserls« gelesen hatte, gestand er, daß die ›immanente Kritik des Idealismus‹ für ihn nur eine Seite der Arbeit ist, »die andere bleibt der Ökonomie vorbehalten«[329]. Knapp ein Jahr später heißt es wieder:

»Ich halte es für unmöglich, auf dem methodologischen Boden der Immanenz die Intention ihrer kritischen Liquidierung zu retten; sie verfällt dem Gegenteil dessen, worauf sie abzielt. Das methodologische Postulat des Materialismus ist das der genetischen Kritik, und zwar im Sinne der These, daß allein die genetische Kritik eines Denkstandpunkts der Weg ist, die Immanenz dieses Denkstandpunkts und seines Begriffssystems zu beurteilen« (*ASBr*, S. 88).

Wie wenig jedoch eine reduktiv-genetische Ableitung der Denkform aus der Warenform von der Zirkularität der immanenten Kritik befreit, offenbart die Tatsache, daß diese soziogenetische Theorie entweder von derselben Bedingtheit affiziert ist, die sie aufzuklären versucht, oder außerhalb ihrer steht — dann ist die Bedingtheit gar nicht so universal, wie die Theorie selbst sagt.[330] Im Gegenteil. Was hier geschieht, ist eine Verschleierung der Aporie jeder immanenten Kritik, die ihre Legitimität nicht aus einem lückenlosen Ableitungszusammenhang, sondern einzig aus den Antinomien ihres Gegenstands gewinnen kann. ADORNO hatte ernste Bedenken vor aller metaphysikverdächtigen Statuierung eines Ersten, um die man nolens volens nicht herumkommt, wenn man an einem genetischen Begründungs-, Herleitungs- bzw. Verursachungszusammenhang festhält. Gerade hierin glaubte er das entscheidende Merkmal der Identitätsphilosophie zu erkennen — abgesehen davon, ob dieses Erste nun als Geist oder als Sein (Ökonomie) gesehen wird. Deshalb verfährt er in seiner immanenten Kritik des Idealismus anders als SOHN-RETHEL.

Was HUSSERL zum ausgezeichneten Gegenstand einer immanenten Kritik des Idealismus macht, ist in den Augen ADORNOS, daß sich bei ihm die Krise des Idealismus, also eine Wahrnehmung seiner geschichtlich-gesellschaftlich gezeitigten Antinomik, manifestiert. In seinem Ausbruchsversuch aber bleibt HUSSERL den idealistischen Voraussetzungen verpflichtet, so daß sich die Antinomien des Idealismus nur verschärfen und die Unmöglichkeit seiner Selbstüberwindung offensichtlich wird.

Zunächst wird diese Krise von HUSSERL als Krise der Wissenschaftlichkeit der Philosophie wahrgenommen. Nicht erst in seiner kleinen Programmschrift »Philosophie als strenge Wissenschaft« (1910-11)[331], in der er mit der nachhegelianischen Entwicklung der bürgerlichen Philosophie bzw. Wissenschaftstheorie (Naturalismus und Historismus) abrechnet, kommt die Intention einer wissenschaftlichen Begründung der Philosophie zum Ausdruck — was im Grunde zugleich eine philosophische Begründung der Wissenschaft bedeuten würde. Bereits im ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen* (1900) versucht er aus der Alternative Logizismus-Psychologismus einen Ausweg zu finden, der zur apodiktischen Begründung der Erkenntnis führen kann, ohne die Beziehung zur Wirklichkeit preisgeben zu müssen.

In der Kluft zwischen Apriorismus und Empirismus sieht HUSSERL nicht nur ein

329. Brief von SOHN-RETHEL an ADORNO vom 15.8.1937 in: *ASBr*, S. 71.

330. Vgl. J. HÖRISCH: »Identitätszwang und Tauschabstraktion. A. Sohn-Rhetels soziogenetische Erkenntnistheorie«, in: *Philosophische Rundschau* 25 (1978), S. 55f.

331. In: *Logos* 1 (1910-11) S. 289-341, nun auch in: *Quellen der Philosophie*, Bd. 1. Hrsg. v. W. SZILASI. Frankfurt a.M. 1965.

philosophisches Problem, sondern die größte Bedrohung für den europäischen Geist, d.h. für ein in der Vernunft gründendes Menschheitsprojekt, das die Geschichte Europas immanent bestimmt.[332] HUSSERL versteht also die Krisis der Gesellschaft Europas aus dem Scheitern einer auf der Vernunft basierenden Kultur, Scheitern, das im schon bei DESCARTES ansetzenden Verfall des Rationalismus in Objektivismus und Naturalismus seine Ursache hat.[333]

Paradoxerweise sind es gerade die Empiristen LOCKE, BERKELEY und HUME, die den rationalistischen Objektivismus in Frage gestellt und damit die Krise des wissenschaftlichen Denkens eingeleitet haben. Die logischen Begriffe sind für HUME etwa nichts weiteres als psychologische Fiktionen, die keine objektive Wissenschaft erlauben. Die Antwort des Idealismus (KANT) auf diese Infragestellung hat nach HUSSERL nicht ihre Radikalität erkannt: »Das Welträtsel im tiefsten und letzten Sinne, das Rätsel einer Welt, deren Sein *Sein aus subjektiver Leistung* ist, und das in der Evidenz, daß eine andere überhaupt nicht denkbar sein kann — das und nichts anderes ist *Humes Problem*« (*Krisis*, S. 100). Bis zu diesem Rätsel ist KANT nicht vorgedrungen, der vom Rationalismus ausgeht, obwohl er — von HUME empfindlich gemacht — den Abgrund der Unverständlichkeit wahrgenommen hat, der die reinen Vernunftwahrheiten von ihrer metaphysischen Objektivität trennt: »nämlich wie eben diese Vernunftwahrheiten für Dingerkenntnis wirklich aufkommen könnten« (*Krisis*, S. 96).

Dem Idealismus fehlt eine anschaulich-aufweisende Methode, so daß seine transzendentalen Begriffe sich einer evidenzschaffenden Erklärung letztendlich widersetzen — daher die negative Reaktion auf ihn im Umkreis der Wissenschaften. Das Scheitern des Idealismus ist auf das Fehlen einer Methode und auf die Tendenz zurückzuführen, geschlossene Systeme zu konstruieren, die von der Realität dann abgekoppelt sind. Im erkenntnistheoretischen Bereich soll nun durch die phänomenologische Methode das politisch wie kulturell schadenträchtige Auseinanderklaffen von Idee und Wirklichkeit aufgefangen und zur Versöhnung geführt werden. In diesem Sinn wäre eine gesellschaftliche Enträtselung von HUSSERLs Erkenntnistheorie keine ihr fremde, an sie herangetragene Intention, sondern eine dem eigenen Anspruch entwachsene Interpretation.

Gegen die Behauptung des Psychologismus — damit sind alle psychologisch-empirischen Ableitungsversuche der Erkenntnisfunktionen gemeint —, die Erfahrung sei die einzige Quelle der Erkenntnis und von daher eine absolute Wahrheit unmöglich, tritt

332. Auch wenn es HUSSERL zunächst um die Begründung der formalen Wissenschaften — Mathematik und Logik — geht, spielt schon in seiner frühen Kritik des Psychologismus — zumindest implizit — die Überzeugung mit, daß sich auf der Basis empirisch begründeter Wissenschaften kein vernunftgemäßes Gesellschaftsprojekt aufbauen läßt. Der Krieg und die politische Entwicklung in Deutschland förderten die kulturellen Dimensionen des phänomenologischen Vorhabens zutage. Vgl. E. HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [zit.: *Krisis*], in: *Husserliana* [zit.: *Huss.*] VI, hrsg. v. W. BIEMEL, Den Haag 1976, S. 1-276. HUSSERL möchte für die Philosophie die zentrale Rolle wiedergewinnen, die sie nach seinem Verständnis in der Geschichte Europas gespielt hat. In der Philosophie als universaler Wissenschaft, als Wissenschaft von der Welttotalität, sieht er das Grundphänomen des geistigen Europas. Innerhalb der philosophischen Suchbewegung nach höherer Rationalität leuchtet DESCARTES mit seiner Forderung nach Apodiktizität als herausragendes Licht hervor. Diese Apodiktizität ist ein philosophisches, aber auch nicht weniger ein Menschheitsproblem: »Die universal apodiktisch begründete und begründende Wissenschaft entspringt nun als die notwendig höchste Menschheitsfunktion, [...], nämlich die der Ermöglichung ihrer Entwicklung zu einer personalen und zu einer allumspannenden menschheitlichen Autonomie — die Idee, die die Lebenstriebkraft der höchsten Menschheitsstufe ausmacht« (a.a.O., S. 273). Philosophie ist im Grunde die vollkommenste Selbstbesinnung der Menschheit, ohne die diese sich nicht als wahre Menschheit erkennen und verwirklichen kann.

333. Vgl. Ders.: »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie« (Wiener Vortrag 1935), in: *Huss.* VI, S. 348.

HUSSERL mit der Forderung an, die Erfahrung selbst zu examinieren. Bedingung einer apodiktischen Begründung der Erkenntnis ist das ›Einklammern‹ aller Theorien und Vorurteile. In diesem Sinne soll der Aufruf verstanden werden, »auf die „Sachen selbst" zurück[zu]gehen«.[334] Nur unter Absehen von allen Vormeinungen und Vorurteilen, seien sie theoretischer oder außertheoretischer Art, kann das Gegenständliche in seiner Eigenart freigelegt werden.[335]

Damit wird gefordert, sich wirklich und radikal auf die eigene Erfahrung zu konzentrieren: die Phänomenologie wendet sich den Akten, in denen wir die Erfahrung machen, zu, um rein *deskriptiv* die Sachen selbst in der Unmittelbarkeit der Erlebnisse freizulegen; das, was erscheint, zu beschreiben. Dies stößt zunächst auf die Schwierigkeit der Sprache: Weil Erkenntnis und Wahrheit nur im Medium Sprache möglich sind, lassen Äquivokationen, Unreinheiten und Ambivalenzen dieser Sprache Zweifel über die Objektivität der Begriffe aufkommen, was auch das Logische affiziert. Deshalb ist es wichtig, sich der Identität der logischen Begriffe mit Evidenz zu vergewissern. »Die logischen Begriffe als geltende Denkeinheiten müssen ihren Ursprung in der Anschauung haben; sie müssen durch ideierende Abstraktion auf Grund gewisser Erlebnisse erwachsen und im Neuvollzuge dieser Abstraktion immer wieder neu bewähren, in ihrer Identität mit sich selbst zu erfassen sein« (*LU* II/1, S. 10).

Was hier mit ideierender Anschauung gemeint ist, darf nicht mit sinnlicher Wahrnehmung von Gegenständen verwechselt werden. Das Operationsfeld, in dem die Bedeutungsproblematik aufgeklärt wird, ist die Sphäre der intentionalen Akte und Erlebnisse. Bedeutung ist also nicht dasselbe wie Gegenstandsbezug. Vielmehr muß zwischen bedeutungsintendierenden und bedeutungserfüllenden Akten unterschieden werden. Erfüllung der Bedeutungsintention heißt dann, daß der im Ausdruck gemeinte Gegenstand uns in gewissen Akten »in derselben Weise gegeben [ist], in welcher ihn die Bedeutung meint« (*LU* II/1, S. 56). HUSSERL vollzieht in diesen Ausführungen einen Übergang vom »reellen« zum »intentionalen« Inhalt, so daß, wenn sich eine Deckungseinheit der denselben Gegenstand meinenden Wahrnehmungs*akte* ergibt, die Bedeutung erfüllt ist, auch wenn der Gegenstand fiktiv ist, da die Gegenwärtigkeit der intentionalen Beziehung auf ihn und die von ihm selber als dem in der Präsenz des Erlebnisses Gemeinten in der Deckungseinheit eingeschlossen sind. Die sinnliche Wahrnehmung ist nur *eine* Bewußtseinsweise, in der sich die Deckungssynthese realisieren kann. Weder ist mit Gegenständlichem empirisches Ding gemeint, noch ist Anschauung auf sinnliche Wahrnehmung einzuschränken. Anschauung ist jede Bewußtseinsweise, in der Gegenständliches zur Selbstgebung gebracht wird.

Logizismus wie Psychologismus scheint HUSSERL dadurch ausschalten zu wollen, daß er sich auf die innere Bewußtseinssphäre begibt und dort die ›logischen Erlebnisse‹ zum Gegenstand phänomenologischer Deskription macht: Die Wendung zu den Sachen selbst kann man nach HUSSERL nur vollziehen, wenn man die naiv-positivistische Denkhaltung überwindet, die phänomenologische Analyse auf die *Gegebenheitsweisen* des Gegebenen richtet und ihre Korrespondenzen mit *Bewußtseinsweisen* freilegt. Der Erlebnisbegriff, um

334. Ders.: *Logische Untersuchungen* [zit.: *LU*] II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Huss.* XIX/1, hrsg. v. U. PANZER, Den Haag 1984, S. 10.

335. In diesem polemischen Sinn reklamiert HUSSERL für sich in den *Ideen* den Titel ›Positivist‹: »Sagt „Positivismus" soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das „Positive", d.i. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten.« Ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* [zit.: *Ideen*], *Huss.* III/1. Hrsg. v. K. SCHUHMANN. Den Haag 1976, S. 45.

den es sich hier handelt, ist also von einer ganz anderen Natur als der der Psychologie. Das empirische Bewußtsein eines konkreten Ich sowie die empirisch-existierende Dingwelt ist der phänomenologischen Erlebnissphäre transzendent.

Die reine Phänomenologie der Erlebnisse überhaupt »hat es ausschließlich mit den in der Intuition erfaßbaren und analysierbaren Erlebnissen in reiner Wesensallgemeinheit zu tun, nicht aber mit empirisch apperzipierten Erlebnissen als realen Fakten, als Erlebnissen erlebender Menschen oder Tiere in der erscheinenden und als Erfahrungsfaktum gesetzten Welt. Die in der Wesensintuition direkt erfaßten Wesen und rein in den Wesen gründenden Zusammenhänge bringt sie *deskriptiv* in Wesensbegriffen und gesetzlichen Wesensaussagen zu reinem Ausdruck« (*LU* II/1, S. 6).

Husserl will der *ideierenden Abstraktion* den Weg freimachen und so zu idealen Gegenständlichkeiten kommen, deren Korrelat die kategoriale Anschauung ist. In der Wesens*intuition* bzw. Wesens*schau* vollzieht sich die ideierende Abstraktion als Erfüllung ideierender Intentionen (vgl. *LU* II/1, S. 157). Was die reine Wesensintuition sucht, sind also die Wesenheiten der faktisch vollzogenen Erlebnisse. Damit soll jedoch nicht nur eine Begründung der reinen Logik erreicht werden, sondern auch die Garantie, daß die Wortbedeutungen der Abstraktionen wahrhaft und wirklich das meinen, was in ihnen gegeben ist. Nur in der anschaulichen Bedeutungserfüllung ist der Gegenstand *selbst*gegeben, der in der Bedeutungsintention bloß gegeben ist. Diese Deckungssynthesis ist nicht mehr die des naiven Realismus, sondern eine Synthesis von *Akten*: intendierenden und erfüllenden.

Selbst sinnliche Wahrnehmung, indem sie notwendigerweise perspektivisch ist, also indem sie die Verweisung auf weitere Einzelwahrnehmungen des Gegenstandes enthält, bedarf der anschaulichen Erfüllung, in der erst der Gegenstand erkannt werden kann. Auch Sachverhalten entsprechen keine bloßen Sinneswahrnehmungen einzelner Realgegenstände: jene sind vielmehr ideale Gegenstände, deren Korrelat kategoriale Anschauungen sind. Das Bestehen auf der Möglichkeit der rein kategorialen Abstraktion und der Akte des reinen Verstandes erlaubt trotzdem von *Anschauung* zu sprechen, weil dieser Begriff nicht nur die formale Gemeinsamkeit verschiedener Wahrnehmungsweisen ausdrückt, sondern weil in den Akten kategorialer Wahrnehmung immer die Sinnlichkeit *fundiert* ist, so daß man mit Recht von einer neuen Sphäre von Objektivität sprechen kann, diese jedoch auf der untersten Stufe möglicher Wahrnehmung basiert:

»Es liegt in der Natur der Sache, daß letztlich alles Kategoriale auf sinnlicher Anschauung beruht, ja daß eine kategoriale Anschauung, also eine Verstandeseinsicht, ein Denken im höchsten Sinne, ohne fundierende Sinnlichkeit ein Widersinn ist.«[336]

Daß damit nicht einem *adaequatio*-Wahrheitsbegriff das Wort geredet wird, ergibt sich aus dem ganzen phänomenologischen Vorhaben: Wahrheit der logischen Gebilde nicht am Sinnlich-Gegenständlichen zu exemplifizieren, sondern durch kategoriale Anschauung einzulösen. Die intentionale Gegenständlichkeit und nicht die faktische ist hierfür relevant:

»Ein intentionales Erlebnis gewinnt überhaupt seine Beziehung auf ein Gegenständliches nur dadurch, daß in ihm ein Akterlebnis des Vorstellens präsent ist, welches ihm *den Gegenstand vorstellig* macht. Für das Bewußtsein wäre der Gegenstand nichts, wenn es kein Vorstellen vollzöge, das ihn eben zum Gegenstande machte und es so ermöglichte, daß er nun auch zum Gegenstand eines Fühlens, Begehrens u.dgl. werden kann.« (*LU* II/1, S. 443).

Gegenstandsbezug ist eine Eigentümlichkeit des Akterlebnisses. Ohne ihn gibt es keinen intentionalen Akt. Von der realen Existenz oder Nichtexistenz des intendierten Gegenstands selbst kann jedoch, ja muß die phänomenologische Analysis absehen.

336. Ders.: *LU* II/2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. v. U. PANZER, *Huss.* XIX/2, Den Haag 1984, S. 712.

Diese etwas vereinfachende Skizze der Hauptgedanken der *Logischen Untersuchungen* läßt den Hintergrund erkennen, vor dem ADORNO den Ursprungsimpuls der HUSSERLschen Philosophie als einen ›Ausbruch‹ aus dem Idealismus bezeichnet, der doch von Anfang an zum Mißlingen verurteilt war, weil er den idealistischen Kategorien der Bewußtseinsimmanenz weiter verpflichtet bleibt.[337] In der Lehre der kategorialen Anschauung, ja im Anspruch auf unmittelbares und absolutes Wissen vom Idealen schwebt die Intention mit, aus der Bewußtseinsimmanenz auszubrechen. Im Versuch, der Intuition im Bereich des Idealen zu ihrem Recht zu verhelfen, erkennt man die Intendierung einer Synthese zwischen Rationalismus und Empirismus, deren Antrieb der Wille zum Ausbruch ist. Hier manifestiert sich ADORNO zufolge sogar eine Analogie mit der ästhetischen Avantgarde: in der »Absicht, bloß ›gemachte‹ Begriffe, die ihre ›Sachen‹ verdecken, zu zerschlagen, ›Theoretisierungen‹ abzubauen, Wirkliches, unabhängig von der terminologischen Apparatur, die es verdeckt, zu enthüllen« (*GS* 20.1, S. 55). Der antipsychologistische Drang zu den Sachen selbst, der sich gegen einen zu kurz greifenden Positivismus wendet und sich bei der Begründung der logischen Grundprinzipien an die ›originär gebende Anschauung‹ halten will, ist der kritische Impuls, das Ornamentale und Verdeckende des Begriffsfetischismus zu durchbrechen.

Nicht erst die ›Wende‹ zur *reinen transzendentalen Phänomenologie* in den *Ideen* offenbart jedoch diesen Impuls als ψεῦδος. Schon in den *Prolegomena* ist die Kategorienwelt die der Bewußtseinsimmanenz: sie übernehmen die rationalistische Dichotomie von Wesen und Tatsache und die Vorentscheidung für den Vorrang des Formalen, nach dessen Allgemeinheit und Notwendigkeit sich die Wirklichkeit zu richten hat. Was sich erst in der ›originär gebenden Anschauung‹ entscheiden sollte, ist in der Tat vorweg entschieden: der Vernunftcharakter des Wirklichen und die unanfechtbare Autonomie des Logischen. Die Phänomenologie der intentionalen Erlebnisse inauguriert bereits in den *LU* das Vorrecht des ›reinen Bewußtseins‹, das sie zur Wesenswissenschaft der transzendentalen Subjektivität macht. Die Phänomene sollen hier von allem, was ihnen an Realität anhaftet, befreit — transzendental reduziert — werden, bis nur noch gilt, was die Bewußtseinsimmanenz — cogitationes — als ihr zugehörig gelten läßt: »Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchen cogitationen bewußt seiende und mir geltende.«[338] Der Phänomenologe beschränkt sich auf die ›Erzeugnisse‹ des Ego und hypostasiert sie: die Arbeit ihres ›Erzeugens‹ ist im Arbeitsprodukt vergessen, das die phänomenologische Deskription als Natur hinnimmt.

»Möchte Phänomenologie aus dem Raum bloß subjektiver Bilder und Termini in die Wirklichkeit der ›Sachen‹ — als einer freilich entfremdeten und allein noch passiv registrierten Dingwelt — eindringen, so kennt sie doch wieder diese Sachen bloß als solche, wie sie in den subjektiven Raum hineinscheinen, und legitimiert sie einzig durch den Rückgang auf Subjektivität und subjektive ›Gegebenheit‹«.[339]

Diese im Begriff des ›intentionalen Aktes‹ der *LU* herrschende Orientierung gelangt in den *Ideen* zum vollen Durchbruch. Die objektive Erkenntnis der Welt als Leistung subjektiven Erlebens rückt in den Mittelpunkt der phänomenologischen Analysis. Einzig das dem Bewußtsein Immanente ist mit der Gewißheit ausgestattet, die die objektive Erkenntnis garantiert. So vollzieht sich eine von der Suche totaler Evidenz motivierte Verwandlung

337. Vgl. TH.W. ADORNO: »Zur Philosophie Husserls«, in: *GS* 20.1, S. 52.

338. E. HUSSERL: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [zit.: *CM*], *Huss.* I, Hsrg. v. ST. STRASSER. Den Haag 1973, S. 8.

339. TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 58.

des Objektiven in Subjektives.[340] Eingeklammert wird jedes Interesse an Wirklichkeit und Unwirklichkeit der Welt: es geht einzig und allein um die unbezweifelbare Korrelation von Gegebenheit und Sein *im Erlebten*. HUSSERLs ἐποχή bedeutet also nicht nur das Absehen von Vorurteilen des natürlichen bzw. empirisch-wissenschaftlichen Bewußtseins, sondern noch viel wichtiger ist ihm das Auseinanderhalten der Bewußtseinsdomäne und der objektiv-faktischen Außenwelt — empirisches Ich eingeschlossen. Das Ergebnis der ersten ἐποχή ist die *eidetische Reduktion*, die der zweiten die *transzendentale Reduktion*. Das Wesensgesetz gibt den Rahmen vor, in dem die Phantasie durch eidetische Variation das Wesen erkennen läßt, das als idealer Gegenstand zu anschaulicher Gegebenheit gelangt: *Wesensschau*.

Das Entscheidende hier ist die Absicherung der Gegenständlichkeit des Wesens (Eidos). Darüber hinaus verschreibt die ἐποχή dem Phänomenologen eine Urteilsenthaltung über die faktische Welt, sogar über ihre Existenz. Was kann denn übrig bleiben? — fragt sich HUSSERL rhetorisch, um dann die parat gehaltene Antwort hinzuzufügen: »die Einsicht, daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als „phänomenologisches Residuum" zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann — der Phänomenologie« (*Ideen*, S. 68). Die phänomenologische Seinsregion ist die der ›transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation‹ (vgl. *Krisis*, S. 184), wo die Zweifelsfreiheit herrscht: »Der Thesis der Welt, die eine „zufällige" ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine „notwendige", schlechthin zweifellose ist« (*Ideen*, S. 98).

Zugang zu diesem »absolut eigenständige[n] Reich direkter Erfahrung«[341], zu dieser Sphäre der reinen Immanenz verschafft uns die ›phänomenologische Reduktion‹, da sie die Gegenstände auf die sie konstituierenden Akte zurückführt. In dieser Region, ›Residuum der Weltvernichtung‹ (*Ideen*, S. 103), reproduziert HUSSERL dann die dichotomische Terminologie des naiv-objektiven Subjekt-Objekt-Verhältnisses, nun allerdings von allen Unreinheiten und Zufälligkeiten der empirischen Welt befreit. Auf der einen Seite steht der Ichpol als eine durch den Bewußtseinsstrom ständig konstituierte Einheit. Auf der anderen Seite sind die transzendental konstituierten gegenständlichen Korrelate der Erlebnisakte: cogitatio/cogitatum, noesis/noema, intentionaler Akt/intentionaler Gegenstand. Dies erlaubt ihm, wie ADORNO bemerkt, eine »pseudo-konkrete Terminologie« zu verwenden, die einen gesteigerten Realitätsgehalt der subjektiv konstituierten Gegenständen simuliert.[342]

Man kann z.B. von ›direkter Gegebenheit‹ sprechen, dabei jedoch von der direkten Perzeption absehen. Entscheidend ist die Gegenwärtigkeit des Gegenstandes für das Bewußtsein, das Erlebnis der direkten Gegebenheit des Gegenstandes. Deshalb kann man vom ›Sehen‹ sprechen, ohne die sinnliche Wahrnehmung zu meinen. Die Gegenwärtigkeit

340. In *Die Idee der Phänomenologie*, fünf Vorlesungen aus dem Jahr 1907, bezeichnet HUSSERL als wahres Rätsel der Erkenntnis ihren Anspruch, ihr objektiv Transzendentes zu erreichen. Dies macht die Dunkelheit aus, mit der die Erkenntnistheorie behaftet ist. Wenn man nicht in eine petitio principii hineingeraten will: das als möglich vorauszusetzen, was eben dunkel ist, dann ist keine naturwissenschaftliche Lösung dieses Problems möglich. Ein Ausweg daraus wäre, den Anspruch preiszugeben und zu versuchen, das Vorurteil zu erklären, das der Erkenntnis eine transzendierende Leistung zurechnet (HUME). Der phänomenologische Weg heißt erkenntnistheoretische *Reduktion*: »alle dabei mitspielende Transzendenz mit dem Index der Ausschaltung zu behaften, oder mit dem Index der Gleichgültigkeit, [...] der da sagt: die Existenz aller dieser Transzendenzen, ob ich sie glauben mag oder nicht, geht mich nichts an, hier ist nicht der Ort darüber zu urteilen, das bleibt ganz außer Spiel.« *Huss.* II, hrsg. v. W. BIEMEL, Den Haag 1973, S. 39. Im Grunde wird das Problem dadurch gelöst, daß man es ›einklammert‹.

341. »Nachwort« zu den *Ideen*, in: *Huss.* V, hrsg. v. M. BIEMEL, Den Haag 1971, S. 141.

342. Vgl. TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 59-60.

des Gegenstandes hat nichts mit seiner raum-zeitlichen Präsenz zu tun, sondern mit seiner unmittelbaren Gegenbenheit — Evidenz — im Erlebnisakt. »Der Phänomenologe vermag zwar« — folgert ADORNO — »die Gegenstände anders denn als subjektiv konstituierte gar nicht zu denken, aber für ihn sind die subjektiv konstituierten zugleich so gründlich entfremdet und erstarrt, daß er sie als ›zweite Natur‹ anschaut und beschreibt, vergessend, daß sie einmal erweckt, in bloß subjektive Bestimmungen sogleich wieder sich auflösten«.[343] Innerhalb der Immanenz des Bewußtseins stellt sich so ein naiver Realismus wieder her. Die natürliche Selbstverständlichkeit der Thesis der Welt wird eingeklammert, um diese Welt im Bereich des reinen Bewußtseins zu verdoppeln, so wie sie sich gibt. Was die ἐποχή trotz Einklammerung der natürlichen Selbstverständlichkeiten paradoxerweise tut, ist gerade, die vorgefundene Realität so hinzunehmen, wie sie sich in ihrer Selbstverständlichkeit für das Bewußtsein gibt, um dann dieser ›rätselhaften‹ Selbstverständlichkeit — eingeklammert, aber nicht in Frage gestellt — zur Verständlichkeit zu verhelfen (vgl. *Krisis*, S. 187).

Schickte sich HUSSERL an, die grundlegende Aporie jeder identitätsphilosophischen Erkenntnistheorie — die der Erkenntnis des dem Subjekt Transzendenten — durch lückenlose Reduktion alles Transzendenten auf subjektive Immanenz zu *lösen*, so mußte er der idealistischen Forderung eines absoluten Beginns nachgeben, die nur in Form der Erforschung formaler Denkvoraussetzungen gelingen kann — jedoch um den Preis der ›irreduktiblen Faktizität‹, an der ihm gelegen war. Dies ist die Grundfigur von *Husserls* Widersprüchlichkeit. In der kategorialen Anschauung verdichtet sie sich.[344] Einerseits will HUSSERL die Unabhängigkeit des Logischen von allem Faktischen und Zufälligen — selbst vom empirischen Bewußtsein — um jeden Preis bewahren. Die idealen Einheiten der Logik sollen andererseits der Erfahrung anschaulich gegeben sein, damit man der Gefahr des Nominalismus entkommen und die Verdinglichung der Begriffe durchbrechen kann.

Das Kunststück, das beide Absichten zur Erfüllung bringen soll, heißt ›kategoriale Anschauung‹. ADORNO sieht hier zunächst ein bloßes Hinnehmen der Logik, so wie diese als Instrument von der bestehenden Wissenschaft benutzt wird. Ungeachtet der späten Bemühungen HUSSERLs um die vorwissenschaftliche Lebenswelt und seiner Objektivismuskritik, hält ADORNO am Vorwurf des Szientivismus fest.[345] Weil sein Begriff der Logik den bestehenden Wissenschaften entnommen ist, d.h. sich am Ideal formal-stringenter Beweisführung und geschichtsunabhängiger Methode orientiert, kann er des Fetischismus dieses Begriffes nicht gewahr werden, sondern ihn nur anschaulich bestätigen. Die hingenommenen logischen Sätze legitimieren sich durch die Analyse der Form ihrer Gegebenheit. So wird der naiv-realistische Parallelismus stillschweigend wieder im Bereich des reinen Bewußtseins reproduziert: nun zwischen Intention und Erfüllung. Den kategorialen ›Gegenständen‹ — also den kategorial geformten Ausdrücken — entsprechen die ›kategorialen‹ Anschauungen.[346]

›Vorausgesetzt‹ wird, daß die kategorialen Formen der Wahrnehmung eine Erfüllung haben ›müssen‹. In dieser nicht hinterfragten Annahme schleicht sich — ungewollt? — ein naiver Realismus in die kategoriale Ebene des reinen Bewußtseins ein, der für evident hält,

343. A.a.O., S. 59.

344. Wie ADORNO in seiner *Metakritik* zum Ausdruck bringt: »Kategoriale Anschauung ist die paradoxe Spitze seines Denkens: die Indifferenz, in welcher das positivistische Motiv der Anschaulichkeit und das rationalistische des Ansichseins idealer Sachverhalte aufgehoben werden soll.« (*GS* 5, S. 204).

345. Vgl. dazu *Metakritik*, S. 48ff.

346. HUSSERL lehnt einen groben Parallelismus auf dieser Ebene natürlich ab, vgl. *LU* II/2, S. 663. Aber letztendlich behält das Schema, mit Einschränkungen, doch seine Gültigkeit, vgl. 670ff.

was eben zur Debatte steht, und der, da kategoriale Formen sinnlich nicht wahrgenommen werden können, keine andere Alternative zuläßt, als das hölzerne Eisen einer kategorialen Anschauung hervorzuzaubern. Damit die Korrespondenz stimmt, wird andererseits die Bedeutung, auf die der intentionale Akt hinweist, bewußtseinsimmanent vergegenständlicht. »Die logischen Operationen« — bemerkt ADORNO —, »selber Ausdruck des Vollzugs der Kategorisierung, sollen selber Erfüllungen bedürfen und trotz allem ›abbilden‹: weil eben das Urteil nach dem dinglichen Schema der Sätze an sich interpretiert ist.«[347] Daher ergibt sich in der kategorialen Anschauung eine eigentümliche Mischung von Unmittelbarkeit und Reflexion: soll dem Urteilsvollzug die Unmittelbarkeit des Gewahrwerdens eines Sachverhalts zukommen, muß das Wahrnehmen des Urteilsvollzugs das Ergebnis einer Reflexion sein, das für sich keine Unmittelbarkeit reklamieren kann.

Wenn man das zugibt, dann erhält die kategoriale Anschauung synthetischen Charakter, und es verliert jeden Sinn, von Anschauung zu sprechen. Urteilsvollzug, selbst ein Akt des Gewahrwerdens, muß von daher verdinglicht werden, damit ihn die kategoriale Anschauung ›erfüllen‹ kann. Doch hier manifestiert sich die Amphibolie der Metaphernsprache HUSSERLs[348]: der Begriff ›kategoriale Anschauung‹ hilft die in ihr vorhandene begriffliche Reflexion auf die Wahrnehmung des Gegenstandes zu kaschieren, um die Selbstgegebenheit des Gegenstandes zu retten. ADORNO sieht hier die Unhaltbarkeit des logischen Absolutismus und das Mißlingen des Ausbruchsversuchs HUSSERLs zutage treten.

»Das Nichtaufgehen des logischen Sachverhaltes in seiner Konstitution durch Denken; die Nichtidentität von Subjektivität und Wahrheit: dem eigentlich galt der Entwurf der kategorialen Anschauung. Sein Mißlingen aber wird notwendig, weil dies Nichtsubjektive in Kategorien der reinen Subjektivität zu fassen versucht und schließlich in diese zurückgerufen wird: der nichtidentische Sachverhalt wird zur unmittelbaren Gegebenheit des Bewußtseins; sein faktisches Dasein aber zum idealen Sein, das selber in letzter Instanz mit der reinen Denkfunktion zusammenfällt; und beide Immanenzbestimmungen, die der reinen Gegebenheit und die des reinen Denkens, ergeben, jäh in eins gesetzt, die Phantasmagorie des Wirklichen, das scheinhafte εἶδος.« [349]

Ziel der immanenten Kritik der Phänomenologie HUSSERLs ist es jedoch nicht, lediglich ihre Aporien offenzulegen. Immanente Kritik bedeutet zugleich, an den Aporien des Idealismus jener der Gesellschaft gewahr zu werden. ADORNO betrachtet die *Prolegomena* als »geschichtlichen Seismograph« (*Metakritik*, S. 97), der dank HUSSERLs intellektueller Redlichkeit durch Konzentration auf die Denkprozesse besser als alle kulturkritischen und wissenssoziologischen Ansätze Auskunft über die Gesellschaft gibt, denn der »reale Lebensprozeß der Gesellschaft ist kein in die Philosophie soziologisch, durch Zuordnung Eingeschmuggeltes, sondern der Kern des logischen Gehalts selber« (*Metakritik*, S. 34).

HUSSERL geht mit bewundernswerter Akribie den Grundstrukturen der idealistischen Erkenntnistheorie nach. Dies kommt einer Selbstentblößung gleich, die bis an den Punkt

347. TH.W. ADORNO: »Zur Philosophie Husserls«, in: A.a.O., S. 76.

348. »Wir können« — schreibt HUSSERL — »diese Worte [Anschauung, Gegenstand und Wahrnehmung, Verf.], deren erweiterter Sinn freilich unverkennbar ist, nicht entbehren. Wie sollten wir denn noch sonst das Korrelat einer nicht-sinnlichen, bzw. nicht sinnliche Formen enthaltenden Subjektvorstellung bezeichnen, wenn uns das Wort Gegenstand und wie sein aktuelles „Gegebensein", bzw. als „gegeben" Erscheinen, nennen, wenn uns das Wort Wahrnehmung versagt bliebe?« (*LU* II/2, S. 672). Die Wortschöpfung, die durch Analogie zustande kommt, fungiert als Beweisersatz für die bloß postulierte Notwendigkeit eines unmittelbar ›anschaulichen‹ Korrelats der nicht sinnlichen Subjektvorstellungen.

349. TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 81.

des Umschlags, ja des Erwachens führt. Das Mißlingen seines Versuchs, das autonome Dasein der idealistischen Idealität mittels der Evidenz der kategorialen Anschauung abzusichen, Versuch, der seit je alle idealistischen Ansätze charakterisiert hat, läßt den Urgegensatz des Idealismus in unverhüllter Deutlichkeit hervortreten, nämlich den »des verdinglichten reinen Denkens zur verdinglichten Faktenwelt«.[350]

Im Unterschied zu HEGEL, der alle Aporien in der systematischen Einheit harmonisiert, versagt sich HUSSERL dieser Harmonie der Subjekt/Substanz-Idee und bildet in seinen phänomenologischen ›Wanderungen‹ jene Aporien nach. Dieses ›Unvermögen‹, das ADORNO als Verfall des Idealismus und paradoxerweise auch als fortschrittliche Seite seines Denkens interpretiert, ist das Zeichen einer Regression auf den Cartesianischen Ursprung der bürgerlichen Philosophie, in der das absolute Subjekt auf den einsamen Punkt des εἶδος Ego zusammengeschrumpft ist, das nun für die Objektivität der Gegenstände aufzukommen hat. Der Solipsismus des transzendentalen Ego verrät alsbald den Grund seiner Objektivität. Nicht erst die prekäre Ableitung der transzendentalen Gemeinschaft durch Analogieschluß offenbart den sozialen Charakter des Ego, sondern schon die bestimmenden Gesetze, denen das intentionale Leben des Ich unterworfen ist, sind gesellschaftlich konstituiert. Die Monade, wie einst die LEIBNIZsche, ist repraesentatio mundi. Wie konnte sonst die transzendentale Konstitution des alter ego über Ähnlichkeits- und Analogieannahmen hinausgelangen?

»Offenbar« — schreibt HUSSERL in den *Catersianischen Meditationen* — »gehört zum Wesen der in mir (und ähnlich in jeder mir erdenklichen Monadengemeinschaft) transzendental konstituierten Welt, daß sie wesensnotwendig auch eine Menschenwelt ist, daß sie in jedem einzelnen Menschen mehr oder minder vollkommen innerseelisch konstituiert ist in intentionalen Erlebnissen, potentiellen Systemen der Intentionalität, die als „Seelenleben" ihrerseits schon als weltlich seiend konstituiert sind. Die seelische Konstitution der objektiven Welt versteht sich z.B. als meine wirkliche und mögliche Welterfahrung, meine, des sich selbst als Menschen erfahrenden Ich« (*CM*, S. 158).

Diese ›überraschende‹ Feststellung erklärt, weder wie ›meine‹ transzendental konstituierte Welt, und hierzu gehört die kategoriale Erkenntnis wesentlich, nicht nur *nachträglich* mit der innerseelisch konstituierten Welt des anderen Ichs zu einer intersubjektiven Geltungsgemeinschaft gelangen kann, noch, sollte die formale Logik nicht ihren apriorischen Charakter verlieren, wie transzendentale Subjektivität und intersubjektive Geltung logischer Sätze möglich sind. Die Reflexionen zur ›Menschheitskultur‹ am Ende der *Meditationen* offenbaren die Schwierigkeiten, aus der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Leibes den Sprung in die Kulturwelt zu schaffen, um nicht vom Sein überhaupt des Alter Ego zu sprechen. Der *konstituierende* Charakter der Gesellschaft bezüglich der Erfahrung der Ich-Monaden darf jedoch auf keinen Fall ans Licht kommen, denn dies bedeutet den Primat des Seins über das Bewußtsein.

Die wesenhafte Subjektivität des εἶδος Ego erweist sich als die phantasmagorische Konstruktion schlechthin der Phänomenologie. Die sekuritätsgebende Reinheit dieses transzendentalen Ich von allem Raum-Zeitlichen sollte die Garantie der transzendentalen Konstitution der Erkenntniswelt sein. Diese Reinheit ist aber schwieriger als gedacht. Denn, wie steht das phänomenologische Ich zu dem transzendentalen Ich? Wenn dieses

350. A.a.O., S. 83. Vgl. dazu besonders HUSSERLs späte Teilung der formalen Logik in Gegenstandslehre und formale Apophantik in *Formale und Transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [*FTL*], in der Gegenstandskategorien (Relation, Eigenschaft, Kollektion, Sachverhalt) und Bedeutungskategorien (Begriff, Urteil, Wahrheit) separiert und aufeinander bezogen werden. (*Huss.* XVII, hrsg. v. P. JANSSEN, Den Haag 1974, S. 93 u.a.).

kein Erlebnis unter anderen Erlebnissen ist, dann sollte es als eine durch die ἐποχή betroffene Transzendenz betrachtet werden. In jeder cogitatio spielt jedoch das reine Ich eine wesentliche Rolle bei der Einheit der Apperzeption, und zwar als unmittelbar evident. So sieht sich HUSSERL gezwungen, von einer »Transzendenz in der Immanenz« zu sprechen (*Ideen*, S. 124). Diese Formulierung umschreibt die Ablehnung jeder Vermengung des transzendentalen Ego mit der Mannigfaltigkeit der empirischen Erlebnisse, auf die es letztendlich doch — sei es als Bedingung der Möglichkeit ihrer Erkenntnis, sei es in seiner präsumptiven Identität mit dem empirischen Ich der sinnlichen Wahrnehmungen — angewiesen ist.

In der reflexiven Form der Rede von ›meinem‹ reinen Ich, verrät HUSSERL, wie ADORNO meint, diesen Umstand: »Soll die Variante ›reines Ich‹ stets noch Variante von ›mein Ich‹ bleiben — aus dessen Selbsterfahrung zieht sie ja für Husserl ihre Evidenz — und sich nicht auf den völlig abstrakten Bezugspunkt von Denken reduzieren, so ist sie notwendig an ein bestimmtes Bewußtseinsleben, nämlich das der Versuchsperson, die sich ›ich‹ nennt, gebunden als an ihren Ausgang; andernfalls ist der von Husserl stets wieder gebrauchte und belastete Terminus ›mein‹ strikt unverständlich.«[351]

HUSSERL will die Evidenz der Erfahrung des monadologischen Subjekts mit der Gültigkeit allgemeiner Aprioriziät in der felsenfesten Einsamkeit des reinen Ich verbinden. Dafür muß er die Kontingenz jener Erfahrung ›kategorisieren‹ und ihre logischen Formen hypostasieren. Damit versperrt sich HUSSERL die Einsicht in den gesellschaftlichen Charakter der Dialektik von ›Notwendigkeit‹ und ›Zufälligkeit‹: der Dialektik des gesellschaftlichen Zwangs, dem die Individuen unentwegt ausgesetzt sind und der ihnen in undurchsichtiger Zufälligkeit widerfährt. Die Reduktion der Menschen auf die invariante Struktur des reinen Bewußtseins »hängt ab von der Verdinglichung der Welt, in der sie leben; sie erstarren in der erstarrten, und war die erstarrte ihr eigenes Produkt, so werden sie längst von ihr reproduziert. Alle Verdinglichung ist auch ein Vergessen; aber kein Phänomenologe vermöchte vorweg und für ewig die Schranken des Vergessens aufzurichten, die der Gegenwart einer Welt gesetzt wären, in der nichts mehr zum Vergessen zwingt.«[352]

Mit dem einseitigen Interesse für die prozedimentale Absicherung der Erkenntnis begibt sich die Phänomenologie letztendlich der Kritik des Bestehenden, das durch die phänomenologische Reduktion in seinem Sosein hingenommen wird. In diesem tautologischen Charakter der Phänomenologie HUSSERLs manifestiert sich aber die Situation des ›einsamen‹ Individuums in der gegenwärtigen Gesellschaft: Sozialprodukt, und als solches von dieser Welt beherrscht, Welt, die es in ihrem Sosein hinnimmt und an der es sich anzupassen versucht, die es jedoch in seinem Beherrscht-Sein als fremd und distant empfindet und von der es sich auf seine Einsamkeit zurückgeworfen fühlt. Diese widersprüchliche Erfahrung verklärt die Phänomenologie, die das einsame Individuum in einen Besitzer der zur Korrelateneinheit seiner Bewußtseinsakte gemachten Welt verwandelt. Das Faktische erscheint nur phantasmagorisch im Spiegelbild des reinen Bewußtseins, das den Phantasmagorien der subjektiven Erkenntnis zu entkommen versuchte: dem reinen Selbst ist der Leib, dem der Ausbruchsversuch galt, — dem Jugendstil gleich — Ornament: die nackte Natur ist ›zweite‹ Natur. Das Erwachen aus dem Traum ist in der Tat nur geträumt.[353] »Die bloß seiende Welt erstrahlt als eine des subjektiven Sinnes, die reine

351. TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 105-106.

352. A.a.O., S. 97.

353. Vgl. W. BENJAMIN: *Passagen-Werk*, *BGS* V, S. 496.

Subjektivität als das wahre Sein — in solchem Trug endet der phänomenologische Ausbruchsversuch.«[354]

Nimmt HUSSERL die verdinglichte Logik einfach hin und analysiert sie zwecks ihrer apodiktischen Begründung, so führt er doch seine Analysis nach ADORNOs Einschätzung so weit, daß er bei der Konstitutionsfrage auf die ›innere Historizität‹ der formalen Logik stößt.[355] Er hat jedoch nicht gesehen, daß diese ›innere‹ Historizität keine bloß innere ist; »daß zu den sinnausweisenden Momenten der Genesis Fakten rechnen; daß die Genesis selber, und damit die Bedingung der Möglichkeit allen Sinnes und selbst des formallogischen, in der realen Geschichte liegt, der der Gesellschaft als der wahrhaft ›objektiven‹ Instanz des reinen Denkens, und er wäre fähig, „diesen versteinerten Verhältnissen ihre eigene Melodie vorzuspielen, um sie zum Tanzen zu bringen".«[356]

Mit diesem Satz aus MARX' *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* will ADORNO sein eigenes Verfahren charakterisieren. Den Mangel von HUSSERLs Phänomenologie glaubt er dadurch behoben zu haben, daß er seiner verdinglichten Begrifflichkeit so lange die eigene Melodie vorgespielt hat, bis sie verraten hat, was sie wie unbewußt auch immer zu verdecken versuchte: die Vermengung des rein Logischen mit dem Faktischen und Geschichtlichen. ADORNO unterwirft die Texte HUSSERLs einer mikrologischen Analysis, bis ihre Elemente zu Bruchstücken werden, die in neue Konstellationen eintreten können. Bei seinen neuen Versuchsanordnungen achtet ADORNO auf unscheinbare idiomatische Wendungen und logische Brüche. Gerade dort, wo die subjektive Intention des Philosophen ins Wanken gerät, treten die Antinomien des idealistischen Ansatzes zutage: da offenbaren sich die wahren Rätsel dieser Texte, die nicht nach einer neuen philosophischen Antwort verlangen, sondern die objektive gesellschaftliche Realität durchscheinen lassen.

Die Texte werden gerade dort zum Schauplatz sozialer Antagonismen, wo sie sich im Reich absoluter, reiner Subjektivität von der Gesellschaft am stärksten abgeschirmt dünken. Das Unbehagen an der Verdinglichung der Kategorienwelt, das der Philosophie HUSSERLs trotz allem innewohnt, und ihr als Verfallserscheinung des Idealismus interpretiertes Unvermögen zu höheren synthetischen Leistungen sind Risse, an denen die immanente Kritik ansetzt: denn »sie hat kein Maß als den Zerfall des Scheins« (*Metakritik*, S. 47). Der Gegenstand der Kritik bietet ihr also die Maßstäbe sowohl in seiner Stärke als Reproduktion der Macht gesellschaftlicher Verdinglichung, die die Phänomenologie hinnimmt und bestätigt, wie in seinem Unbehagen und Verfall, die von der Intention des Idealismus doch auf Transzendentes, auf vom Bewußtsein sich selbst nicht Gegebenes zeugt.

Diese innere Spannung der Philosophie HUSSERLs markiert den Faden der Kritik ADORNOs. In den Hohlräumen der Aporetik seiner Philosophie versucht ADORNO das in den Verdinglichungen Vergessene zu bergen, ohne ihre Macht zu beschönigen. Was gerettet werden könnte, ist im Verschwinden begriffen. Ohne Zerfall wäre jedoch die immanente Kritik dem System völlig immanent. Dies ist ein entscheidender Unterschied zwischen ADORNO und SOHN-RETHEL. Hätte das System trotz massiver Gewalt keine Risse, wäre ein Eingedenken des durch die Kaschierung seiner Genesis verdeckten Leidens gar nicht möglich. Eine Rekonstruktion der historischen Genesis des formalen Denkens würde dann seine Geltung als falsches Bewußtsein nicht nur erklären, sondern bestätigen. Erst als hinfällig, als im Verfall begriffen weisen die Begriffe der Erkenntnistheorie über

354. TH.W. ADORNO: »Zur Philosophie Husserls«, in: A.a.O., S. 67.

355. Vgl. *FTL*, S. 215.

356. TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 92-93.

sich hinaus.

f) WAGNERs Phantasmagorien.

So wie ADORNO an HUSSERL, in dessen Werk sich die Desintegration der idealistischen Philosophie niederschlägt, ohne daß seine Antwort darauf über den Idealismus hinaus gelangt, seine erste große Kritik des Idealismus zu vollziehen versucht, hat sein erstes Großprojekt musikwissenschaftlicher Kritik WAGNER zum Gegenstand: in dessen musikalischem Werk manifestiert sich in bezug auf die bürgerliche Musik eine gewisse strukturelle Parallelität zu HUSSERLs Bezug auf den Idealismus. In der Selbstanzeige seines Buches *Versuch über Wagner*[357] von 1952 bezeichnet ADORNO seine Methode als »mikrologisch«.

»Nicht also werden von außen her großmächtige Kategorien an Wagner herangebracht, sondern sein oeuvre wird an seinen immanenten Voraussetzugen gemessen, auf seine Konsistenz hin abgehorcht. Erst in den innersten Zellen des ästhetischen Gefüges hoffe ich auf die großen philosophischen und gesellschaftlichen Zusammenhänge zu stoßen, die sonst nur unverbindliches Kulturgerede bleiben.«[358]

357. Die Kapitel 1, 6, 9 und 10 des Buches wurden unter dem Titel »Fragmente über Wagner« in der *ZfS* 8 (1939/40) 1/2 zusammen mit einem Résumé der Kapitel 2 bis 5 und 7 und 8 veröffentlicht. Jene Kapitel wurden mit geringfügigen Änderungen in das Buch übernommen. Der Autor verfuhr mit einigen der unveröffentlichten Kapitel nach eigenen Angaben »etwas freier« (*GS* 13, S. 9). Ich gehe hier nur auf die ideologiekritische Problematik des Werkes ein. Zu einer ausführlichen Darstellung von ADORNOs WAGNERinterpretation vgl. R. KLEIN: *Solidarität mit Metaphysik?* A.a.O.

358. *GS* 13, S. 505. Dieser Anspruch ADORNOs ist in der Musikwissenschaft nicht unumstritten, vgl. u.a. C. DAHLHAUS: »Soziologische Dechiffrierung von Musik. Zu Theodor W. Adornos Wagnerkritik«, in: *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 1 (1970), S. 137-146; H. KÜHN: »Hans Sachs und die „insgeheim gesellschaftliche Phantasmagorie". Zur Kritik einer Idee von Theodor W. Adorno«, in: *Richard Wagner. Werk und Wirkung*. Regensburg 1971, S. 147-160. KÜHN und DAHLHAUS sehen eine Dominanz der geschichtsphilosophischen und gesellschaftstheoretischen Begrifflichkeit, die von außen an die Musik WAGNERs herangetragen wird. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auf die musikwissenschaftliche Rezeption der WAGNERinterpretation ADORNOs ausführlich einzugehen. Ich verweise deshalb auf die Zusammenfassung dieser Rezeption bei R. KLEIN, *Solidarität mit Metaphysik*, a.a.O., S. 87-112. Auch KLEIN ist der Meinung, daß ADORNO bei seinem Vorhaben scheitert, »seine Begrifflichkeit aus den immanenten Voraussetzungen ihres *Gegenstandes*« zu entwickeln (a.a.O., S. 107). Problematisch bleibt seines Erachtens das rein musikalische Ausweisen des ideologischen Charakters des kompositorischen Klangprimats WAGNERs. Einer der Gründe dafür ist, daß ADORNO Formkriterien der instrumentalmusikalischen Tradition der Symphonie (BEETHOVEN) auf die Opernmusik WAGNERs überträgt, dabei sich von dessen Theorie und nicht von der kompositionstechnischen Struktur seiner Werke leiten läßt. ADORNO kann die eigene philosophische Begrifflichkeit auf sein musikalisches Werk mit erstaunlicher Reibungslosikeit anwenden, nur weil er auf die theoretischen Schriften WAGNERs und auf den Text der *Ring*-Tetralogie zurückgreift, wo die immanent-musikalische Analyse nicht weiterhilft bzw. nicht mehr geleistet wird. Die theoretischen — ästhetischen, geschichtsphilosophischen und gesellschaftlichen — Kategorien WAGNERs beeinflussen jedoch nicht wesentlich — der verbreiteten Meinung der Musiktheoretiker zufolge — seine technisch-kompositorische Form, auch wenn sie den eigentlichen Widerpart von ADORNOs Kritik bilden. Die Intention KLEINs ist zudem, zu zeigen, daß ADORNOs immanente Kritik der WAGNERschen Geschichtsmetaphysik des Musikdramas ihr ›zu immanent‹ bleibt, wofür er die philosophiegeschichtliche Kategorie des ›Linkshegelianismus‹ heranzieht; hierzu spricht er von ›Seelenverwandtschaft‹ (!) zwischen ADORNO und WAGNER (S. 115). So will er in zwei Richtungen das Scheitern des Ansatzes ADORNOs dokumentieren: in einer philosophisch-metaphysischen und in einer musiktheoretischen. Der Vorwurf, die immanent-kompositorische Kritik der WAGNERschen Musikdramen bleibt unzureichend, wird nicht ohne Berechtigung gemacht. Dies hat ADORNO im späteren Rückblick teilweise bestätigt: »Heute faßte ich vieles, was in dem Buch, dem ›Versuch über Wagner‹, steht, anders. Das zentrale Problem darin, das der Vermittlung zwischen gesellschaftlichen und innerkompositorischen und ästhetischen Aspekten, wäre wohl tiefer in der Sache selbst auszutragen als damals« (»Wagners Aktualität«, in: *GS* 16, S. 543). Man kann jedoch nicht dasselbe von anderen Aspekten seiner WAGNERkritik sagen. Die vorausgegangenen Ausführungen zur Ideologiekritik bei ADORNO haben gezeigt, in welchem Sinn er die MARXsche Konzeption problematisiert und inwiefern er sich von linkshegelianischen Positionen unterscheidet. Mit der Kritik an der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der ästhetischen Konzeption WAGNERS wird seine metaphysische Universalperspektive nicht übernommen, wie KLEIN meint. ADORNO orientiert sich nicht an der idealistischen Triade: organisch-ursprüngliche Einheit, Verfallsprozeß, neue bereicherte Synthese, wie es in bezug auf LUKÁCS' *Theorie des Romans* schon dargelegt wurde (siehe oben S. 177f.). Ohne die geschichtsphilosophische Problematizität des Materialbegriffs

ADORNO versucht ästhetische, gesellschaftliche und psychologische Theoriemomente mit kompositionstechnischen, musiktheoretischen und musikkritischen in der Analyse der Werke zu verbinden, die als fensterlose Monaden das geschichtliche Unwesen repräsentieren. *Phantasmagorie* ist die Schlüsselkategorie, mit der ADORNO die ästhetische Produktion aus dem Fetischcharakter der Ware heraus ideologiekritisch interpretieren will. Besteht der Fetischismus der Ware darin, daß sie die gesellschaftlichen Bedingungen ihres Zustandekommens verdeckt und als zweite Natur die abstrakten Eigenschaften ihrer sozialen Vermittlung als naturhafte Eigenschaften vortäuscht, so ist das Formgesetz RICHARD WAGNERs die »Verdeckung der Produktion durch die Erscheinung des Produkts« (*Wagner*, S. 82). Der Primat des harmonischen und instrumentalen Klanges zielt auf eine ästhetische Erscheinung, die sich absolut setzt und den Prozeß seiner Produktion unsichtbar zu machen versucht. Der sensuelle Gesamteffekt entwickelt sich bei ihm zum obersten Prinzip in der Bewältigung der im musikgeschichtlichen Prozeß sich ergebenden Dissoziation der verschiedenen Dimensionen des musikalischen Materials. Diese nehmen als Vehikel, um nach außen zu treten, den Klang.

In der Wiener Klassik dominieren ADORNO zufolge die motivisch-thematischen Elemente. Die Klangelemente sind demgegenüber sekundär. Erst WAGNER gelingt es, die durch BERLIOZ geleistete Emanzipation der Farbe zum kompositorischen Organisationsmedium zu entwickeln. Durch die Technik der instrumentalen Mischung und Verdoppelung läßt er den materiellen Erzeugungsprozeß in homogener Orchestertotale verschwinden. Dies interpretiert ADORNO im Sinne einer Dialektik von Wesen und Erscheinung, die auf phantasmagorische Verdeckung des Produktionsprozesses hinausläuft: »Die Erscheinung, die bei Wagner das Wesen nährt, wenn nicht gar erzeugt, ist zugleich die Seite, die das Kunstwerk nach außen kehrt, der „Effekt". Nicht bloß wird die Erscheinung wesenhaft, sondern in eins damit und notwendig das Wesen scheinhaft« (*Wagner*, S. 76). Der Rekurs auf Text, Mythos und dramatische Vorlage ist mit dieser musiktechnischen Konstellation konstitutiv verbunden, aber nicht nur im Sinne, wie W. NOTTER meint, daß die klangliche, sinnfremd sinnliche Entäußerung des entmischten Materials einen äußeren Träger von Bedeutungen braucht und diesen in der Sprache des Dramas findet[359], sondern im Sinne einer immanenten Analogie, die mythische und musikalische Zeit vermittelt.

»Der Mangel eigentlich harmonischer Progression wird zum phantasmagorischen Stillstehen der Zeit. Tannhäuser sagt im Venusberg: „Die Zeit, die ich hier verweil', ich kann sie nicht ermessen: — Tage, Monde gibt's für mich nicht mehr; [...]." Der Stillstand der Zeit und die vollkommene Verdeckung der Natur durch die Phantasmagorie sind damit zusammengedacht in Erinnerung an eine Archaik, die keine Zeit kennt, welche nicht von den Gestirnen verbürgt wäre. Das Moment der Zeit ist jenes entscheidende der Produktion, über das die Phantasmagorie täuscht als Trugspiel der Ewigkeit« (*Wagner*, S. 84).

Phantasmagorisch ist nicht nur die dramatische Handlung, sondern die formale Struktur des musikalischen Zeitverlaufs, die das Invariante, Zirkulare und Simultane vorzieht. Die Motivtechnik WAGNERs, die er aus BEETHOVENs Symphonik zu übernehmen glaubt und mit der er die Opernform revolutionieren will, zerlegt das Material in kleinste Motivbestandteile, um dann eine neue Zusammensetzung zu versuchen. Leitmotive dokumentieren die allegorische Fragmentierung und Dissoziation der musikalischen Elemente. Ihre stereotype Wiederholung verwandelt diese Motive jedoch in erstarrte Geste, deren Entwicklungslosigkeit das Werk zu einer Vorstellung von der geschichtslosen Invarianz des Lebendigen macht.[360] Weil Gesten keine Entwicklung erlauben, stiften sie eigentlich keine musikalische Zeit, sondern verräumlichen diese:

»Wagner kennt eigentlich nur Motive und Großformen — keine Themen. Die Wiederholung spielt sich als Entwicklung auf, die Versetzung als thematische Arbeit [...]. Während Wagners Musik unablässig Schein, Erwartung und Anspruch des Neuen erweckt, geschieht in ihr strengsten Sinnes nichts Neues. [...] Identisches tritt auf, als wäre es neu und unterschiebt dadurch die abstrakte Zeitfolge der Takte für den inhaltlich-dialektischen Fortgang seiner Musik, ihre innere Geschichtlichkeit. [...] Wagners Formen [...] versagen vor der Zeit. Das mephistophelische „Und ist so gut, als wär' es nicht gewesen" behält das letzte Wort« (*Wagner*, S. 39f.).

Das subjektive Ausdrucksmoment verlangt aber die dynamische Variation. Die WAGNERsche Motivtechnik dokumentiert daher ADORNO zufolge das Unvermögen des individuellen Subjekts, mitten in objektiver Sinnlosigkeit den atomisierten Elementen subjektiven Sinn zu geben. Die großformige Architektonik kann nicht mehr die expressiven Einzelheiten integrieren. Auch wenn WAGNER, wie ADORNO ihm — übrigens in analogem Sinne auch HUSSERL bezüglich des Idealimus — attestiert, die Dissoziation und den Verfall der traditionellen musikalischen Formen sowie den gesellschaftlichen Ursprung dieser Desintegration wahrgenommen und sogar bejaht hat, statt die Antinomik technisch-musikalisch zum Ausdruck zu bringen, um ihre reale, auch soziale Auflösung zu fordern, schickt er sich an, »die ästhetische Totalität von sich aus, auf eigene Faust, durch beschwörende Veranstaltung herbei[zu]zwingen, trotzig unbekümmert darum, daß ihr die gesellschaftlichen Voraussetzungen mangeln« (*Wagner*, S. 96). Was nicht mehr bruchlos geht, will WAGNER im Motiv fingieren: die Einheit von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt.

»Bei Wagner verleugnet das aufgespreizte Einzelne die Nichtigkeit, die ihm doch als vorsprachlichem Gestus eignet. Zur Strafe wird es vom Fortgang, den es nicht aus sich heraus zu stiften vermag, während es ihn unablässig als Modell zu tragen vorgibt, dementiert. Die scheinbar so widerstandslose Totalität, die sich der Ausmerzung des qualitativ Einzelnen verdankt, erweist sich als bloßer Schein, als der zum Absoluten erhobene Widerspruch« (*Wagner*, S. 49).[361]

ADORNOs zu ignorieren, habe ich ebenfalls versucht, den Eindruck einer Konvergenz von gesellschaftlichem Fortschrittsprozeß und künstlerischem Entwicklungsgesetz, die im Widerspruch zur Idee der Naturgeschichte steht, zu entkräften oder zumindest zu relativieren (siehe oben S. 228f). ADORNOs Interesse an WAGNER ist vielmehr darin begründet, daß in seiner Musik und seinen theoretischen Schriften die Aporie der idealistischen Ästhetik und Wiener Klassik angesichts der gesellschaftlichen Tendenzen wahrgenommen und artikuliert wird, seine Lösungsversuche letztendlich mit dieser Ästhetik und ihren formalen Prinzipien kommunizieren, anstatt ihrem Verfall zum Ausdruck zu verhelfen. Aus diesem Gesichtspunkt sind WAGNERs Anspruch, abgesehen von seiner tatsächlichen Einlösung, und seine wirkungsgeschichtlichen Folgen von großer Bedeutung für die Beurteilung seiner musikalischen Produktionen. Selbst C. DAHLHAUS läßt keinen Zweifel an der geschichtlichen Wirkung dieses Anspruches aufkommen: »Das Erstaunliche war, daß es Wagner gelang, seinem Zeitalter die „Umwertung der ästhetischen Werte" zu oktroyieren und den zum Höchsten greifenden Anspruch, der von Beethoven für die Symphonie durchgesetzt worden war, nunmehr für die Oper, die dadurch zum Musikdrama wurde, zu erheben.« C. DAHLHAUS: *Die Musik des 19. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 162. Am Scheitern WAGNERs glaubt ADORNO die Aporizität der klassischen Ästhetik, die nicht nur ästhetischer, sondern auch gesellschaftlicher Herkunft ist, in aller Deutlichkeit zeigen zu können: »Erst die Wagnersche Spätkunst macht die Probe aufs Exempel der klassischen Ästhetik und überführt damit, freilich ungewollt, diese der eigenen Unwahrheit.« (*Wagner*, S. 81).

359. Vgl. W. NOTTER: *Die Ästhetik der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M./u.a. 1986, S. 94.

360. In *Oper und Drama* beschreibt WAGNER die symphonisch-dramatische Form so: »Die zu genau unterscheidbaren, und ihren Inhalt vollkommenen verwirklichenden, melodischen Momenten gewordenen Hauptmotive der dramatischen Handlung bilden sich in ihrer beziehungsvollen, stets wohlbedingten — dem Reime ähnlichen — Wiederkehr zu einer einheitlichen künstlerischen Form, die sich nicht nur über engere Teile des Dramas, sondern über das ganze Drama selbst als ein bindender Zusammenhang erstreckt, in welchem nicht nur diese melodischen Momente als gegenseitig sich verständlichend und somit einheitlich erscheinen, sondern auch die in ihnen verkörperten Gefühls- oder Erscheinungsmotive, als stärkste der Handlung und die schwächere derselben in sich schließend, als sich gegenseitig bedingende, dem Wesen der Gattung nach einheitliche — dem *Gefühle* sich kundgeben.« (R. WAGNER: *Oper und Drama*. Hrsg. u. komment. v. K. KROPFINGER. Stuttgart 1984, S. 362-363). Dieses Konzept gilt gewiß nicht für alle seine Musikdramen, wohl aber für sein Meisterwerk: der *Ring*-Tetralogie.

361. Man kann gegen diese Interpretation einwenden, daß ADORNO sich von WAGNERs theoretischem Anspruch,

WAGNERs Musik verhängt über das Individuelle dann dasselbe Schicksal, das thematisch die Mythen in der dramatischen Handlung darstellen. Die Monumentalität des Musikdramas entspricht dem Bausteincharakter der Leitmotive. Sie verlieren sich ins Kontinuum der Klangfarben oder werden aneinandergereiht, ohne daß ihre Spezifizität zur Entfaltung kommt: alles hängt mit allem zusammen, alles ist wiederholbar und ersetzbar. ADORNO denunziert diese Art von Integration durch die Dynamik permanenten Übergangs als klangsensualistische Verschleierung der geschichtlich gezeitigten Antinomik. Alles läuft auf absolute Erscheinung, auf illusionäre, blendende Präsenz hinaus (vgl. *Wagner*, S. 93). In der Klangharmonik vollzieht sich die Verkehrung von Immergleichem und Immerneuem, von Statik und Dynamik: durch den Klang »scheint Zeit in den Raum festgebannt, und wie er als Harmonie den Raum „füllt", so ist der Name der Farbe, für den die Musiktheorie keinen anderen kennt, selber der optisch-räumlichen Sphäre entlehnt« (*Wagner*, S. 60). Weil die Verabsolutierung des Klanges gegen seine Produktion abblendet, haftet ihm die Phantasmagorie des Warencharakters an.

Den *Ring*-Text sieht ADORNO als ein Gleichnis der Weltgeschichte, der an HEGELs metaphysisches System mahnt, das wiederum durch den Antagonismus des Allgemeinen und des Besonderen bestimmt ist (vgl. *Wagner*, S. 123). Dieser Antagonismus, der sich zugunsten des Allgemeinen entschieden hat, soll verklärt werden. »Wotan ist die Phantasmagorie der begrabenen Revolution« (*Wagner*, S. 126). In der Romantisierung des Begriffs des Proletariats, in der Umwandlung des Revolutionärs in einen Rebell (Siegfried) sieht ADORNO die Verstrickung der bürgerlichen Revolution mit dem System, die auf Identifikation mit der Herrschaft hinausläuft.[362]

»All seine Opposition bleibt im Systemzwang der bürgerlichen Gesellschaft, weil sie nicht selbst aus dem gesellschaftlichen Prozeß entwickelt, sondern diesem scheinbar von außen entgegengesetzt und dann in den Strudel hineingerissen wird. Der individuelle Drang, der sich gegen das gesellschaftliche Ganze kehrt, ist das gleiche sture Interesse, welches die Form dieser Totalität bestimmt: bei Hegel die „Leidenschaften" [...]. Läßt sich der ganze Ring als die Geschichte von Wotans Selbstbewußtsein auffassen, der wissend geworden sich aus der Aktionswelt zurücknimmt und selber verneint, so ist

im Musikdrama eine Synthese zwischen symphonischer und operistischer Musik zu schaffen, verwirren läßt, ohne dabei auf die genrebedingten kompositorischen Möglichkeiten zu achten, denen WAGNERs Dramen auch unterworfen sind, so daß er fälschlicherweise die Kriterien der symphonischen Motiventwicklung auf diese Musikdramen projiziert und ihre formalinnovativen Dimensionen verfehlt. Dagegen kann man wenigstens sagen, daß die Gesamtkunstwerk-Idee als theoretisches Vorhaben angesichts des Verfalls und der Disgregation einer in der idealistischen Ästhetik zumindest intendierten Synthese vom Allgemeinen und Besonderen gesellschaftstheoretisch und philosophisch relevant ist. Im Augenblick, wo die Divergenz zwischen Hochmusik und Unterhaltungsmusik sich abzeichnet, wo die Symphonik an die Grenzen ihrer Entwicklung angelangt zu sein scheint, auf einer Synthese auch nur in der Absicht zu pochen, die notwendigerweise scheitern muß, offenbart in ihrem Scheitern die Grenzen jener Ästhetik, die nur in der Symphonik momentan zu Geltung kam, die aber immer schon Ideologie war, weil deren ästhetische Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem in einer antagonistischen Gesellschaft, der bürgerlichen, Schein ist. Bei aller Bewunderung, die ADORNO BEETHOVEN entgegenbringt, hat er dies nie geleugnet. Seine Option für die atonale Musik zeigt, daß es ihm nicht darum ging, die sozialen Bedingungen zu fordern, die eine Wahrheit an sich jener Ästhetik erst gesellschaftlich erfüllen. Nur das fragmentarische Kunstwerk meint im Stande der vollkommenen Negativität die Utopie (vgl. *PhnM*, S. 114). ADORNO bleibt auf keinen Fall bei einem linkshegelianischen Einfordern der Verwirklichung der Idee.

362. Diese »Dechiffrierung« der Figur des Siegfried ist nicht unproblematisch. Man kann immer argumentieren, ADORNO projiziert zunächst die proletarische Identität auf ihn, um dann den Verrat an der Revolution »feststellen« zu können (vgl. H.-J. FEURICH: »Theodor W. Adornos Kritik an Richard Wagner«, in: *Adorno in seinen musikalischen Schriften*. Hrsg. v. B. SONNTAG. Regensburg 1987, S. 23). Die Elemente der Interpretation ADORNOs gewinnen ihre Bedeutung jedoch im Zusammenhang ihrer Konstellation und nicht isoliert. Die zentrale Figur des 9. Kapitels ist der Wanderer Wotan. Das Zusammenspiel der Figuren gibt der Interpretation ihre Berechtigung. Sie zielt nicht auf historisch-konkrete Analogien, sondern auf konstellative Enträtselung der gesellschaftlichen Realität: des Konflikts zwischen Rebellion und Gesellschaft sowie seiner Vorentschiedenheit.

die Opposition gegen ihn so blind wie der Wille an sich, und ihre Blindheit bereitet so sicher den Tod, wie das Wissen diesem sich beugt« (*Wagner*, S. 124).

Deshalb schlägt Opposition in Resignation und Nihilismus um. »Die Resignation des Unbedingten, das Scheitern der bürgerlichen Revolution und die Darstellung des Weltprozesses als Weltvernichtung sind trüb vermengt« (*Wagner*, S. 125). Die Autonomie des bürgerlichen Individuums ist von Anfang an vereitelt, weil sich das gesellschaftliche Ganze durch sein stures individuelles Interesse durchsetzt. Weil dieses sich wiederum in der Naturbeherrschung artikuliert, setzt sich die Naturwüchsigkeit der Gesellschaft in ihm fort. Der Gegensatz von Autonomie und Regression, Rebellion und Autoritätshörigkeit charakterisiert die Figuren, die sich wie das bürgerliche Subjekt im Widerspruch verschlingen, weil in Wirklichkeit das, was das System gefährden kann, die Abschaffung des Privateigentums, nicht angetastet werden darf. Deshalb wird Geschichte in Natur, Rebellion in Passivität, Dynamik in Statik zurückgenommen. In der Verräumlichung der Zeit schlägt sich die Immerwiederkehr des Gleichen der unter dem Wertgesetz Waren produzierenden Gesellschaft nieder.

Ideologiekritik und Kritik der bürgerlichen Geschichtsphilosophie konvergieren in dieser Interpretation des Textes von WAGNER. Sein Rekurs auf myhischen Stoff vollendet — ADORNO zufolge — in der archaischen Idee des Schicksals, was in formal-ästhetischen Kategorien wie Gesamtkunstwerk und Kunst des Übergangs sich ankündigt: die Geschlossenheit des Immanenzzusammenhangs und die universale Vermittlung. Eine psychologische Erklärung für diesen Rekurs greift nach ADORNO zu kurz: WAGNER »gehört zu einer Generation, der erstmals in einer durch und durch vergesellschafteten Welt die Unmöglichkeit aufging, individuell zu wenden, was über den Köpfen der Menschen sich vollzieht. Versagt jedoch war ihm, die übergreifende Totalität beim Namen zu rufen. So verwandelt sie sich ihm in Mythos« (*Wagner*, S. 114).

Hier kommt also klar zum Vorschein, was die Idee der Naturgeschichte als Naturwüchsigkeit der Geschichte denunziert: der mythische Charakter der Warenwelt. Wenn das moderne Bewußtsein in den Mythen Zuflucht sucht angesichts der übermächtigen Realität des hochkapitalistischen Systems, so trägt die nachgestellte Mythenwelt die Male dieses Sytems, das auch ihre Wahrheit ist: »was subjektiv Wunschtraum war, ist objektiv Angsttraum« (*Wagner*, S. 117). WAGNERs Sozialmythos ist deshalb eine verklärende Hypostasierung des mythischen Charakters der warenproduzierenden Tauschgesellschaft. Er enträtselt nicht die Gesellschaft als Mythos, sondern mythifiziert sie in ihm.[363]

Die kritische Reflexion versucht indes an WAGNERs *Ring* den mythischen Charakters des Idealimus festzumachen. HEGELs System und WAGNERs Musikdrama bilden eine extensive Totalität, die alles Konkrete, alle Momente bloßer Subjektivität bzw. lyrischen Selbsts ›aufhebt‹. Idealistische Abstraktion, die die autonome Entfaltung des Konkreten nicht zuläßt und Versöhung nur vortäuscht, gleicht dem mythischen Denken. In seinem *Kierkegaard* hatte ADORNO schon in polemischer Absicht die Meinung widerlegt, mythisches Denken sei durch begrifflich unvermittelte Anschauung charakterisiert und von daher konkret. Der sprachlosen Anschauung entzieht sich das Besondere wie dem abstrakten

363. Wie ACKERMANN gezeigt hat, versucht WAGNER die Weltgeschichte in der *Ring*-Tetralogie als Mythos zu konstruieren, oder besser gesagt: als Parabel der Verschränkung von Mythos und Aufklärung. Diese Parabel ist letztendlich jedoch keine entlarvende, sondern eine verklärende: »So zeigt die älteste Schicht der Tetralogie die Wahrheit« — konstatiert ACKERMANN —, »daß Aufklärung aus dem Mytos als dessen Negation hervorgeht, im Bewußtsein der mythischen Angst Aufklärung frei wird, zugleich konstituiert sich aber Aufklärung als Schuld am Mythos, deren Sühne Vernichtung ist, nicht, daß Mythos Schuld selber sei. Hierin liegt der Kern der Verklärung der Weltgeschichte im *Ring* als ewiger Mythos.« (P. ACKERMANN: *Richard Wagners »Ring des Nibelungen« und die Dialektik der Aufklärung*. Tutzing 1981, S. 62).

Denken. Beide treffen sich, wo sie sich am distanziertesten dünken: im Ausschließen wahrer Konkretion.[364] Die Personen, die Wotan ihre rebellischen bzw. autonomen Aktionen spielen läßt, sind zur selben Ohnmacht wie Wotan verurteilt, der keine Autonomie zulassen kann: »In eig'ner Fessel fing ich mich, ich Unfreiester Aller!«. Der mißlungene Aufstand schlägt in nihilistische Metaphysik um, die die Negativität der bürgerlichen Gesellschaft im Weltuntergang zu überwinden glaubt.[365] Er ist die letzte WAGNERsche Phantasmagorie.

Die *Ring*-Tetralogie, indem sie unbewußte Geschichtsschreibung ist, gibt Auskunft über die Realität, die sie verklärt. Ideologiekritik ist insofern kein machtvolles ›Entlarven‹, sondern ein Bewußtwerden der Macht dieser Realität durch ihre ideologische Verklärung. Die Phantasmagorie ist nicht bloß Illusion, die sich auflöst, wenn sie beim Namen genannt wird, sondern gesellschaftlich notwendiger Schein, dem ins Auge geschaut werden muß. WAGNERs Phantasmagorien unterscheiden sich von der romantischen Zaubermusik darin, daß sie keine wirklichkeitsfremde Kreationen, sondern die Illusion als »absolute Wirklichkeit des Unwirklichen« (*Wagner*, S. 86) sind, nicht nur im Sinne, daß sie als Waren ihre eigene Genesis kaschieren, sondern daß sie ihren Warencharakter selbst durch einen gesuchten Verismus verbergen. Die Wunderwerke WAGNERs als solche sind Ware und Phantasmagorie zugleich: Erbe der magischen Gewalt und Kulturgüter in eins. Im dialektischen Bild der Ware erkennt man diese Werke wieder.

»Wo der Traum am höchsten, ist die Ware am nächsten. Zum Traum tendiert die Phantasmagorie nicht bloß als trügende Wunscherfüllung der Käufer, sondern gerade um der Verdeckung der Arbeit willen: sie spiegelt Subjektivität, indem sie dieser das Produkt der eigenen Arbeit vor Augen stellt, ohne daß die Arbeit zu identifizieren wäre. Ohnmächtig begegnet der Träumende dem Bilde seiner selbst wie einem Wunder und verbleibt im unentrinnbaren Zirkel der eigenen Arbeit, als wäre dieser

364. Vgl. *KKÄ*, S. 113.

365. Den Schluß der *Götterdämmerung* als ungelöste Spannung zwischen einer früheren, geschichtsphilosophischen, anthropologisch-emanzipativen, an FEUERBACH orientierten und einer existentialistisch-pessimistischen, resignativen, an SCHOPENHAUER geschulten Schluß-Konzeption zu interpretieren, wie C. DAHLHAUS es in einer historischen Rekonstruktion seines Entstehungsprozesses versucht, würde am regressiven Charakter der herrschenden Tendenz bei WAGNER nichts ändern. Diese sucht die Konfluenz, in der sich Resignation letztendlich artikuliert: »Was sich auszuschließen schien« — stellt DAHLHAUS selbst am Ende seiner Analyse fest —, »ist ineins gesetzt« (Ders.: *Vom Musikdrama zur Literaturoper. Aufsätze zur neueren Operngeschichte*. Überarb. Neuaus. München 1989, S. 135). Zum politischen Hintergrund des *Rings* vgl. auch U. BERMBACH: »Die Destruktion der Institutionen. Zum politischen Gehalt des ›Ring‹«, in: Ders. (Hg.): *In den Trümmern der eignen Welt. Richard Wagners „Der Ring des Nibelungen"*. Berlin/Hamburg 1989, S. 111-144. BERMBACH bestreitet die Bedeutung SCHOPENHAUERS für die *Ring*-Dichtung (a.a.O., S. 124) und leitet die Perspektivlosigkeit des Endes von WAGNERS ›ursprünglicher revolutionärer Intention‹ ab (a.a.O., S. 136), die er als »revolutionäre[n] Voluntarismus« beschreibt (a.a.O., S. 118). Die frühsozialistische, anarchistische und linkhegelianische Inspiration dieses Voluntarismus bleibt s.E. ungebrochen wirksam. Daß aus diesen Prämissen sich Perspektivlosigkeit ergeben muß, ist gerade das, was auf Erklärung wartet. Sie hat mit WAGNERS Versuch zu tun, Politik abzusagen, oder besser gesagt, sie im Gesamtkunstwerk aufzuheben, was ADORNO mit Recht als Chiffre des Verrats an der Revolution interpretiert. F. GRENZ hat auf ADORNOS negative Bestimmung eines Zeitpunktes um 1848 hingewiesen, an dem er K. MARX folgend anhand von Untersuchungen ästhetischer Gebilde das Mißlingen der Kultur festmacht. Wenn man nach dem soziologischen Hintergrund dieses Mißlingens fragt, bieten sich — GRENZ zufolge — drei Schritte als Erklärung an. 1. Die im Prinzip durch die Manifestierung des Klassenkonflikts realmöglich gewordene Revolution ist in der Tat nicht geschehen. 2. Dies ist auf das Zusammenspiel der Expansion des Tauschverhältnisses mit der Expansions- und Verselbständigungstendenz von Verwaltung zurückzuführen. 3. Dahinter steht die Verwandlung der Bourgeoisie von einer revolutionären in eine herrschende Klasse und die unheilvolle Verdoppelung der Dichotomie von Geisteskultur und Lebenspraxis in der durch die Pauperismusthese bestimmten Revolutionstheorie und -praxis der Arbeiterklasse. Vgl. F. GRENZ: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, a.a.O., S. 170ff. In der Tat. ADORNO tendiert dazu, zwei Aspekte seiner Gesellschaftstheorie zeitlich auf einen Punkt zusammenzubringen, nämlich den Verrat der Bourgeoisie an seiner Revolution, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts besiegelt ist, und den da ansetzenden Prozeß der Integration des Proletariats, die zur unüberwindbaren Schranke einer proletarischen Revolution wird. Kulturindustrie macht in diesem Augenblick ihre ersten Schritte. Sie ist das, was beide gesellschaftstheoretischen Momente auf einen gemeinsamen Nenner im Bereich der Kultur bringt.

ewig; das Ding, von dem er vergaß, daß er es machte, wird ihm vorgegaukelt als absolute Erscheinung« (*Wagner*, S. 87).

Phantasmagorische Träume sind nicht die Illusion einer fantastischen Zukunft, sondern objektiver Schein der unterm Zwang des Wertgesetzes stehenden Gesellschaft. Was als romantischer Protest auf der Traumbühne sich darstellt, hat regressiven Charakter. Das scheinhaft Neue dieses Protestes ist schon einen Pakt mit dem Bestehenden eingegangen. ADORNO vermag daher der Phantasmagorie kein progressives Moment abzugewinnen. »Sie ist illusionäre Verdeckung, der die fortschreitende bürgerliche Gesellschaft bedarf, um fortzubestehen.«[366]

g) ADORNO-BENJAMIN-Kontroverse um den Phantasmagoriebegriff.

Auch wenn im *Versuch über Wagner* jeder Hinweis auf die lange Kontroverse mit BENJAMIN um den Begriff ›Phantasmagorie‹ fehlt, kann man in der Kritik des anarchistischen Rebellen und des Traums jene Kontroverse ohne Mühe wiedererkennen.[367] Sie ist nicht unwichtig für die Klärung der Differenzen beider Denker.

Nicht nur ADORNO, sondern auch BENJAMIN nimmt sich in den 30er Jahren des Problems des Verhältnisses zwischen Ware und Kunstwerk an. Die in der modernen Welt vollzogene Entqualifizierung der Dinge durch die Universalisierung des Warenprinzips affiziert auch die Kunstwerke. Der Verlust der Aura ist das Resultat dieses Prozesses.[368] Die avantgardistische Kunst versucht jedoch nicht die verlorene Aura wiederherzustellen, sondern gleicht sich der Ware an, um den Bann ihres Fetischismus aufzulösen. »Der trügerischen Verklärung der Warenwelt widersetzt sich ihre Entstellung ins Allegorische. Die Ware sucht sich selbst ins Gesicht zu sehen.«[369] Kunstkritik kann am Kunstwerk das ideologische Trugbild — Produkt des Fetischismus der Ware — sowie die Wahrheit ihres trügerischen Scheins festmachen. Mit der Warenfetischismus-Theorie scheint BENJAMIN so eine gesellschaftstheoretische Fundierung seines Allegoriebegriffs gefunden zu haben.[370]

366. A.a.O., S. 91. Vom Verf. leicht angepaßt. ADORNO mildert später dieses Urteil, ohne die Grundinterpretation aufzugeben: »Indem in Wagner die gesamte Geschichte als in sich kreisend erscheint; als etwas, worin Geschichte noch nicht angefangen hat, protestiert sie wortlos eben dagegen« (»Wagners Aktualität«, a.a.O., S. 563. Vgl. dazu R. SUNNER: *Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno*. Frankfurt/M. u.a. 1986, S. 144ff.

367. In dem Brief vom 10.11.1938 aus New York, in dem ADORNO BENJAMINS zweites Exposé »Das Paris des Second Empire bei Baudelaire« kritisch kommentiert, weist er explizit auf die eigenen Schwierigkeiten mit dem Phantasmagoriekapitel des Wagner-Buches hin, das sich zu diesem Augenblick »fraglos ihnen noch nicht gewachsen gezeigt« hat (*ÜWB*, S. 139). Vgl. dazu M. ZENCK: »Phantasmagorie — Ausdruck — Extrem. Die Auseinandersetzung zwischen Adornos Musikdenken und Benjamins Kunsttheorie in den dreißiger Jahren«, in: *Adorno und die Musik*. Hrsg. v. O. KOLLERITSCH. Graz 1979, S. 202-226. BENJAMIN bezieht sich seinerseits in einer seiner Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk* im Zusammenhang mit dem Fetischcharakter der Ware auf den Aufsatz ADORNOS »Fragmente über Wagner«. Vgl. W. BENJAMIN: *BGS* V, S. 822-823.

368. Siehe Ders.: »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, in *BGS* I, S. 431ff (passim).

369. Ders.: »Zentralpark«, a.a.O., S. 671.

370. Am 20. Mai 1935 referiert er G. SCHOLEM brieflich über die ›Passagen‹-Arbeit: »Im übrigen gebe ich ab und zu der Versuchung nach, in der innern Konstruktion dieses Buches Analogien zum Barockbuch mir zu vergegenwärtigen, [...] daß auch hier die Entfaltung eines überkommenen Begriffs im Mittelpunkt stehen wird. War es dort der Begriff des Trauerspiels so würde es hier der des Fetischcharakters der Ware sein.« (W. BENJAMIN: *Briefe*, a.a.O., S. 654). Daß dieser Begriff solch einen Stellenwert für BENJAMIN gewinnen konnte, ist u.a. auf die Gespräche mit ADORNO und HORKHEIMER in Frankfurt und Königstein im Herbst 1929 zurückzuführen, woran BENJAMIN in einem Brief an ADORNO vom 31.5.1935 erinnert. Er spricht da von einem Wendepunkt (Vgl. A.a.O., S. 662ff). In diesen Gesprächen soll die MARXsche Warenanalyse eine zentrale Rolle gespielt haben. Vgl. R. TIEDEMANN: *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt a. M. 1983, S. 23 u. Anm. 11, S. 39f. BENJAMIN unterbrach seine Arbeit an den

Die Ware wird für ihn zur allegorischen Signatur der Moderne: »Die Embleme kommen als Waren wieder. — Die Allegorie ist die Armatur der Moderne.«[371]

Im Paris des 19. Jahrhunderts als Hauptstadt der Mode und des Konsums, als Weltausstellungsort und Zentrum der Moderne verdichtet sich die Welt der Warenzirkulation. Die Stadt selbst mit ihren Passagen und Kaufhäusern erscheint BENJAMIN als Materialisierung der Phantasmagorien, die dem Warenfetischismus entspringen. Die mikrologische Analyse der Gestalten dieser Passagen und Stadtlandschaften — Flaneur, Lumpensammler, Hure usw. — läßt sie als moderne Allegorien erscheinen, an denen die kapitalistische Welt als Hölle sichtbar wird: »Die Totalität der Züge zu bestimmen, in denen dies „Moderne" sich ausprägt, heißt die Hölle darstellen.«[372] In den Phantasmagorien der Moderne, Trugbildern, die die wahren Produktionsverhältnisse und Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft verdecken, sieht BENJAMIN jedoch auch ein Versprechen. Sie sind zweideutig.[373] »Diese Bilder sind Wunschbilder und in ihnen sucht das Kollektiv die Unfertigkeit des gesellschaftlichen Produkts sowie die Mängel der gesellschaftlichen Produktionsordnung sowohl aufzuheben wie zu verklären.«[374]

Einerseits charakterisiert BENJAMIN also den Kapitalismus als eine Naturerscheinung, mit der ein neuer »Traumschlaf« über Europa kam[375], und identifiziert ihn mit dem Mythos.[376] Demzufolge verhält sich der ideologische Überbau zu dessen ökonomischen Bedingungen wie der Traum zum übervollen Magen des Schläfers. Die Kollektivträume sind Ausdruck der kapitalistischen Ordnung und als solcher Ideologie.[377] Andererseits haben diese Erscheinungen nach BENJAMIN dieselbe Doppeldeutigkeit, die MARX den Produktionsmitteln attestiert, je nachdem, ob sie als Privateigentum destruktiv agieren oder ob sie dem kollektiven Willen unterworfen sind. Passagen, Wintergärten, Panoramen, Fabriken, Kasinos und Bahnhöfe sind Traumhäuser des Kollektivs, in denen die kollektiven Wunschbilder ihren Ausdruck finden. In gesuchter Abgrenzung vom Jüngstvergangenen zitiert jede Epoche in den Bildern des Neuen das Urvergangene. Sie tragen »Elemente der Urgeschichte, das heißt einer klassenlosen Gesellschaft.«[378]

In seiner brieflichen Kritik des ersten Exposés (1935) äußert ADORNO den Verdacht, BENJAMIN würde den Fetischcharakter der Ware als eine Tatsache des Bewußtseins insofern falsch interpretieren, als er die Phantasmagorie als Traum ins Bewußtsein verlegt. Bewußtsein ist jedoch das Produkt dieses Fetischismus. Deshalb ist der Traum »als eine

›Passagen‹, weil er offensichtlich sein »unbekümmert archaische[s], naturbefangene[s] Philosophieren« nicht fortsetzen konnte (*Briefe*, S. 663). Er spricht jedoch auch von der entscheidenden Begegnung mit BRECHT, die den »Höhepunkt aller Aporien« für seine Arbeit bedeutete (ebd.).

371. W. BENJAMIN: »Zentralpark«, a.a.O., S. 681.

372. Ders.: *Das Passagen-Werk*, *BGS* V, S. 1011.

373. Siehe ders.: »Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts«, *BGS* V, S. 55: »Zweideutigkeit ist die bildliche Erscheinung der Dialektik, das Gesetz der Dialektik im Stillstand.«

374. A.a.O., S. 46-47.

375. Ders.: »Aufzeichnungen und Materialien«, a.a.O. S. 494.

376. Die Idee des Kapitalismus *als* Religion ist eine alte Idee BENJAMINS. Siehe die Aufzeichnung »Kapitalismus als Religion« (ca. 1921), *BGS* VI, S. 100ff. Vgl. dazu H. SCHWEPPENHÄUSER: *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminschen Denkens*, a.a.O., S. 146ff.

377. BENJAMIN benutzt den Begriff »Ausdruck«, um sich von der vulgärmarxistischen Widerspiegelungstheorie zu distanzieren. »Die Frage ist nämlich: wenn der Unterbau gewissermaßen im Denk- und Erfahrungsmaterial den Überbau bestimmt, diese Bestimmung aber nicht die des einfachen Abspiegelns ist, wie ist sie dann — ganz abgesehen von der Frage ihrer Entstehungsursache — zu charakterisieren? Als deren Ausdruck. Der Überbau ist der Ausdruck des Unterbaus« (*Passagen-Werk*, a.a.O., S. 495). Nur unter diesem Verständnis der Überbaulehre scheint BENJAMIN die Doppeldeutigkeit garantiert, die ein kausales Ableitungsschema ausschließen würde.

378. Ders.: »Paris, die Hauptstadt...«, a.a.O., S. 47.

Konstellation des Wirklichen zu verstehen« (*ÜWB*, S. 113). ADORNO erscheint BENJAMINS Denkfigur des ›Unbewußten des Kollektivs‹ äußerst problematisch, weil er sie als Indiz der Mißdeutung des dialektischen Bildes als eines Bewußtseinsinhalts interpretiert. Phantasmagorie als Traum zu verstehen, bedeutet, sie auf eine Art Abbildung des Fetischcharakters der Ware *im* Bewußtsein zu reduzieren, so daß Wunsch, ja Utopie zum Konstitutivum der Phantasmagorie gemacht wird (werden kann). Damit würde BENJAMIN Gefahr laufen, das Bild der klassenlosen Gesellschaft als verlorenes Paradies zu hypostasieren und auf einen mythisch verklärten Urzustand zurückzudatieren[379] oder den dialektischen Charakter der Phantasmagorie als ›Zweideutigkeit‹ falsch zu interpretieren. Dadurch verfiele er der Verblendung der bürgerlichen Ideologie, Bewußtsein — sei es auch als kollektiv — als Vermittlungsinstanz zwischen dem Fetischismus der Ware und dessen kulturellen Ausdrücken konstitutiv zu behaupten. »An uns ist es« — schreibt ADORNO —, »dies „Bewußtsein" nach Gesellschaft und Einzelnem dialektisch zu polarisieren und aufzulösen und nicht es als bildliches Korrelat des Warencharakters zu galvanisieren« (*ÜWB*, S. 115).

In der Tat stellt sich für BENJAMIN in den Kulturgütern, seien sie literarischer, architektonischer oder alltagsbezogener Art, der Warencharaker als Phantasmagorie dar. Sie haben Traumcharakter: »Passagen sind Häuser oder Gänge, welche keine Außenseite haben — wie der Traum.«[380] Damit ist die kulturelle Dingwelt der Ausdruck der Traumarbeit des Kollektivs, die es nun zu enträtseln gilt. Psychoanalytisch geht BENJAMIN von der ›Verdrängung‹ als Entstehungszusammenhang der Phantasmagorie aus[381]: Verdrängung der Angst, der Warenproduktion als des bestimmenden Zentrums der Gesellschaft, Verdrängung der versäumten Revolution, der Wertbestimmung der Waren, des Klassenantagonismus usw. Verdrängung ist als solche unbewußt. Phantasmagorien stellen das Selbstbild dieser Gesellschaft dar, das aus der Verdrängung dessen, daß sie eine warenproduzierende ist, resultiert:

»Die Eigenschaft, die der Ware als ihr Fetischcharakter zukommt, haftet der warenproduzierenden Gesellschaft selber an, nicht zwar so wie sie an sich ist, wohl aber so wie sie sich stets dann darstellt und zu verstehen glaubt, wenn sie von der Tatsache, daß sie eben Waren produziert, abstrahiert. Das Bild, das sie so von sich produziert und das sie als ihre Kultur zu beschriften pflegt, entspricht dem Begriffe der Phantasmagorie.«[382]

Der phantasmagorische Charakter der gesamten Kultur bestimmt diese als Selbstverklärung der Realität, die sich zum Wunschbild verwandelt. Der Glanz, die Oberfläche dieser Realität wird zur Ästhetik. Nicht bloß ist die Kunst Ware geworden, sondern auch die Ware wird zur Kunst: sie gewinnt traumhaften Charakter. Es kommt hinzu: nicht nur betrachtet der Flaneur die Waren und erliegt ihrer phantasmagorischen Erscheinung, die in seinem Bewußtsein widergespiegelt wird; er selbst wird zur Ware, die sich den anderen

379. Vgl. BENJAMINS 1935 geschriebenen Aufsatz über BACHOFEN, in dem er in bezug auf die von diesem erforschten und dargestellten archaischen Symbole von einer »évocation d'une société communiste à l'aube de l'histoire« spricht (*BGS* II, S. 220).

380. W. BENJAMIN: *Passagen-Werk*, a.a.O., S. 513

381. Schon in seiner Rezension von KRACAUERS *Angestellten* hatte BENJAMIN auf eine solche Erklärung hingedeutet: »Solange wenigstens die marxistische Lehre vom Überbau nicht durch die dringend erforderliche von der Entstehung des falschen Bewußtseins ergänzt ist, wird es kaum anders möglich sein, als die Frage: Wie entsteht aus den Widersprüchen einer ökonomischen Situation ein ihr unangemessenes Bewußtsein? nach dem Schema der Verdrängung zu beantworten. Die Erzeugnisse des falschen Bewußtseins gleichen Vexierbildern, in denen die Hauptsache aus Wolken, Laub und Schatten nur eben hervorlugt« (*BGS* III, S. 223). Die Erzeugnisse des Bewußtseins kommen also durch Deformierung und Verdrehung zustande, was bei ihrer Dechiffrierung berücksichtigt werden muß, wenn man an die Hauptsache gelangen will.

382. Ders.: *Passagen-Werk*, a.a.O., S. 822.

Passanten anbietet. So sind seine Phantasmagorien die der Ware und nicht bloß ein Reflex. »Einfühlung in das Anorganische« nennt BENJAMIN den Rauschcharakter der Beziehung des Flaneurs zu der Menge.[383] Die Einfühlung in die Ware, die sich beispielsweise bei BAUDELAIRE offenbart, zeigt den phantasmagorischen Ausdruck derselben Realität, deren bittere Seite das Proletariat am eigenen Leib zu erleiden hat: der Mensch ist als Arbeitskraft zur Ware geworden. Was zunächst so aussah, als ob BENJAMIN die Phantasmagorien als Traum ins Bewußtsein verlegen würde, erweist sich als das Gegenteil. In der *Introduction* der französischen Version seines Exposés (1939) präzisiert er die Intention seiner Arbeit so:

»Die Untersuchung macht sich zur Aufgabe, darzustellen, wie die Bezugnahme auf die verdinglichte Vorstellung von Kultur die neuen, vor allem durch die Warenproduktion bedingten Schöpfungen und Lebensformen, welche dem vorigen Jahrhundert zu danken sind, dem Ensemble einer Phantasmagorie einbeziehen. Es soll gezeigt werden, wie diese Kreationen *nicht erst in theoretischer Verarbeitung ideologisch sondern in unmittelbarer Präsenz sinnlich „verklärt" werden*. Sie stellen sich als Phantasmagorien dar.«[384]

Was BENJAMIN also intendiert, ist nicht die Beschreibung von Bewußtseinsphänomenen und ihre Zurückführung auf die ökonomisch-antagonistische Basis mittels der Ansichten von Sozialcharakteren, wie ADORNO geargwöhnt hat, sondern eine Vertiefung der geschichtlichen Entwicklung des Fetischcharakers der Waren in demselben Sinne wie seine Theorie des Wertkonsums.[385] Wenn er in seiner brieflichen Kritik des zweiten Entwurfs »Das Paris des Second Empire bei Baudelaire« (1938) auf seinen alten Argumenten insistiert und eine Preisgabe der Objektivität der Phantasmagorie in BENJAMINS Ausführungen wittert, weist dieser direkt auf die von ADORNO in seinem Brief agesprochene Spannung zwischen der Theorie vom Konsum des Tauschwertes und der von der Einfühlung in die Warenseele hin.[386] In dieser Theorie geht es nicht um Bewußtseinsphänomene im konventionellen Sinn, sondern um den materiellen Charakter der Phantasmagorien: die des Lumpensammlers wie die des Flaneurs gehören zu ihrer materiellen Konstitution als Ware. Die Phantasmagorien sind konstitutiver Bestandteil der Realität, in denen sie sich verkennt und verklärt, doch auch traumhaft negiert. Diese Position ist der ADORNOS näher, als er erkannt hat.[387]

Das Problem liegt vielmehr darin, wie BENJAMIN die *rettende* Dimension der Kritik der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts versteht, und zwar im Rahmen seiner Interpretation der Aufgabe des materialistischen Historikers und des Verhältnisses zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Man muß dabei berücksichtigen, daß BENJAMIN in dieser Frage zu keinem endgültigen Resultat gekommen war und vor nicht geringen Schwierigkeiten stand, was jede Rekonstruktion seines Denkens diesbezüglich zu einem präkeren Versuch macht. Ein erstes wichtiges Indiz hierfür findet man in seiner Arbeit über FUCHS: einen Satz, den er in den Aufzeichnungen zur Methode des *Paris des Second Empire bei Baudelaire* zitiert. Das Verhältnis des materialistischen Historikers zum

383. Vgl. a.a.O., S. 558.

384. A.a.O., S. 1255-56 (Hervorhebung vom Verf.).

385. Siehe oben S. 240f.

386. Vgl. W. BENJAMIN: *BGS* I, S. 1102.

387. Es fehlen nicht bei ADORNO Formulierungen, die an den Phantasmagoriebegriff BENJAMINS gemahnen: »Die Warenfetische sind nicht bloß die Projektion undurchsichtiger menschlicher Beziehungen auf die Dingwelt. Sie sind zugleich die schimärischen Gottheiten, welche das nicht im Tausch Aufgehende repräsentieren, während sie doch selber dessen Primat entsprungen sind.« (TH.W. ADORNO: »Veblens Angriff auf die Kultur«, in: *GS* 10, S. 85).

Vergangenen unterscheidet sich wesentlich von dem der bürgerlichen Historie (Historismus), und dies auch vor allem, wenn es um das Erbe der bürgerlichen Kultur, um das Werk der Vergangenheit geht:

»Als ein Inbegriff von Gebilden, die unabhängig, wenn nicht von dem Produktionsprozeß, in dem sie entstanden, so doch von dem, in welchem sie überdauern, betrachtet werden, trägt der Begriff der Kultur ... einen fetischistischen Zug.«[388]

Wenn ein nicht verdinglichtes Verhältnis zur Vergangenheit hergestellt werden soll, dann muß man mit dem Verständnis der Geschichte brechen als eines Kontinuums von kulturellen Errungenschaften, in das man sich ohne weiteres einreihen kann. Der Materialismus »wendet sich an ein Bewußtsein der Gegenwart, welches das Kontinuum der Geschichte aufsprengt«.[389] Es geht um ein Bild der Vergangenheit, das jede Gegenwart zu entdecken hat, die sich in ihr gemeint erkennt. Nicht daß die Gegenwart von der Vergangenheit her beleuchtet wird oder umgekehrt, sondern dieses »Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt.«[390] Das Vergangene erhält im Bild einen höheren Aktualitätsgrad als in seiner Existenzzeit, und zwar als Sprengstoff für das gegenwärtige politische Handeln.[391]

Das gilt auch für die Phantasmagorien dieser Vergangenheit. Sie haben den Charakter des Traums, dem eine Dialektik inne ist: die des Umschlags im Erwachen.[392] Die Wunschbilder enthalten die Einbruchstellen dieses Erwachens: »Erinnerung und Erwachen sind aufs engste verwandt. Erwachen ist nämlich die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens.«[393] Die Möglichkeit der Konkretisierung dieser »Jetztzeit«, mahnt BENJAMIN, ist nur außerhalb der Ideologie des Fortschritts möglich.[394] Erinnerung ist nicht das Medium, in dem die Kontinuität der Geschichte oder die Identität der Totalität hergestellt wird. Es geht bei BENJAMIN nicht um ein starkes Subjekt, das sich der Vergangenheit bemächtigt und Sinn stiftet durch die Herstellung einer organischen Einheit oder einer Kausalkette, in der alle partikularen Momente aufgehoben sind.[395] Der allegori-

388. W. BENJAMIN: »Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker«, in: *BGS* II, S. 477 o. I, S. 1161.

389. Ders.: *BGS* II, S. 468.

390. Ders.: *Das Passagen-Werk*, a.a.O., 576.

391. Der Sprengstoff der dialektischen Bilder, von dem die Rede ist, kommt nicht dadurch zustande, daß sie eine siegreiche Zukunft traumhaft antizipieren. Wie O. JOHN richtigstellt, begegnet die Wahrnehmung in dialektischen Bildern vielmehr der Abdichtung gegen das sozial erzeugte Leid und die Unterdrückung, indem »sie die sich schockhaft einstellenden Eindrücke, die aufblitzenden Bilder als Bilder einer Katastrophe und die Blitze als zerstörerische auffaßt.« Nur so wird die Notwendigkeit der Befreiung bewußt und das Schwinden der Wahrnehmung des Unterdrücktseins aufgehalten. O. JOHN: *»...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.«* A.a.O., S. 330.

392. BENJAMIN versucht damit sich von der Traumrhetorik der Surrealisten abzusetzen. Vgl. A.a.O., S. 1014.

393. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 491. Vgl. dazu den Aphorismus ›Souterrain‹ in *Einbahnstraße*, *BGS* IV, S. 86. Im Augenblick der Gefahr werden die Kräfte des Traums mobilisiert. Er führt ins Vergangene und rettet die längst vergessene, mutspendende Erfahrung der Freundschaft mit dem ersten Schulkameraden. Im Erwachen, das den Traum ›unterbricht‹, wird das Vergangene als solches erkannt, seine Distanz zur gegenwärtigen Situation der Gefahr hergestellt und die Kraft des Vergessenen in der Traumdeutung hinübergerettet. »Im Erwachen [...] wurde mir klar: was die Verzweiflung wie ein Sprengschuß an den Tag gelegt, war der Kadaver dieses Menschen, der da eingemauert war und machen sollte: wer hier einmal wohnt, der soll in nichts ihm gleichen.« (Ebd.). Vgl. dazu J. FÜRNKÄS: *Surrealismus als Erkenntnis*, a.a.O., S. 118ff. Vgl. auch N. BOLZ: »Bedingungen der Möglichkeit historischer Erfahrung«, in: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, a.a.O., S. 151ff.

394. *Das Passagen-Werk*, a.a.O., S. 495. Zu diesem Zusammenhang vgl. O. JOHN: »Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr«, a.a.O. Auf die Fortschrittskritik BENJAMINS gehe ich später im Zusammenhang mit der *Dialektik der Aufklärung* ein.

395. »Damit ein Stück Vergangenheit von der Aktualität betroffen werde, darf keine Kontinuität zwischen ihnen bestehen.« W. BENJAMIN: *BGS* V, S. 587.

sche Blick, die Augen der Engel der Geschichte sehen nicht eine Kette von Begebenheiten, sondern »eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.«[396] Das Zeit-Kontinuum, daß es »so weiter« geht, ist die Katastrophe.

Das Gedächtnis im Augenblick der Gefahr als Erinnerung vergangener Zukunft stellt kein Geschichtskontinuum wieder her, sondern läßt vielmehr die Unabgeschlossenheit des vergangenen Leids, der unabgegoltenen Hoffnungen der Opfer der Geschichte gelten. Nur aus der vergangenen Zukunft hat die gegenwärtige eine Chance, anderes zu sein als die Vollendung der Katastrophe. Aus der Erinnerung an die zerschlagenen Hoffnungen läßt sich auch das Ausmaß der Bedrohung erkennen und die optimistische Selbsttäuschung über die herannahende Katastrophe in ihre Schranken weisen.[397] Unter den Trümmern des Vergangenen, unter der Asche der fast erloschenen Erinnerung hat jedoch die Zeit des Wartens und des Wünschens wider das Schicksal Zuflucht gesucht: da wird der Schimmer einer vergessenen Zukunft aufbewahrt. Die schockartige Konstellation des Archaischen und Neuesten in den dialektischen Bildern läßt das Vergessene und seine revolutionäre Kraft frei.

Von diesem Verständnis des Vergangenheit-Gegenwart-Verhältnisses her schreibt BENJAMIN dem materialistischen Historiker die Aufgabe zu, im Augenblick der Gefahr Geburtshelfer der Konstellation beider im ›Jetzt der Erkennbarkeit‹ zu sein, in dem die dialektischen Bilder zur Lesbarkeit gelangen.[398] Dafür muß er zuerst die Geschichte als eine »Gefahrenkonstellation« betrachten und jede Vertrautheit abtun, die die herrschende Überlieferung zum historischen Tatbestand vortäuscht. Das ist mit einer ›destruktiven‹ Arbeit verbunden: es geht also nicht um Würdigung oder Apologie von Vergangenem. »Das destruktive oder kritische Moment in der materialistischen Geschichtsschreibung kommt in der Aufsprengung der historischen Kontinuität zur Geltung, mit der der historische Gegenstand sich allererst konstituiert.«[399]

Danach versucht der materialistische Historiker nicht eine neue Kontinuität wiederherzustellen, sondern das Bedrohte zu retten. Damit reagiert er auf die Gefahrenkonstellation, die sowohl den überlieferten Tatbestand als auch seinen Empfänger umschließt. Deshalb darf er von den Umständen und den Trägern der Überlieferung des Produkts nicht absehen, sei dieses geistiger oder materieller Natur. Im Fall BAUDELAIRE hat er es mit einem Bild zu tun, das von der bürgerlichen Gesellschaft überliefert ist. Mit ihm muß er operieren, sich nicht dünken, er habe einen ›unmittelbaren‹ Zugang zu ihm. Die bürgerliche Überlieferung ist jedoch in Frage zu stellen.

Der Irrtum, den BENJAMIN um jeden Preis vermeiden will, ist, einer heldenhaften Konzeption der Geschichte als ›Befreiungskampf der Menschheit‹ zu erliegen, in die dann BAUDELAIRE einzureihen wäre:

396. W. BENJAMIN: »Über den Begriff der Geschichte«, in *BGS* I, S. 697.

397. Denn das Erwachen kann wohl nicht mit der Ankunft des Messias zusammenfallen, wie BENJAMIN in der Interpretation seines Aufwachens aus dem Traum in *Berliner Kindheit* andeutet: »Und nun erst schien das Grauen, mit dem eben der Mond mich überzogen hatte, sich auf ewig, trostlos, bei mir einzunisten. Denn dies Erwachen steckte nicht, wie andere, dem Traum sein Ziel, sondern verriet mir, daß es ihm entgangen und das Regiment des Mondes, welches ich als Kind erfahren hatte, für eine weitere Weltzeit gescheitert war.« Ders.: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, *BGS* IV, S. 302.

398. Vgl. Ders.: *Das Passagen-Werk*, a.a.O., S. 577-578. Dies gilt auch für BAUDELAIRE: »So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild, ist das des Gewesenen, in diesem Falle das von Baudelaire, festzuhalten. Die Rettung, die dergestalt, und nur dergestalt, vollzogen wird, läßt sich immer nur als auf der Wahrnehmung von dem unrettbar sich verlierenden gewinnen« (»Zentralpark«, a.a.O., S. 682).

399. Ders.: *BGS* V, S. 594.

»Es erscheint von vornherein sehr viel chancenreicher, seinen Machenschaften dort nachzugehen, wo er ohne Frage zu Hause ist: im gegnerischen Lager. Dem schlagen sie nur in den seltensten Fällen zum Segen aus. Baudelaire war ein Geheimagent. Ein Agent der geheimen Unzufriedenheit seiner Klasse mit ihrer eigne[n] Herrschaft. Wer ihn mit dieser Klasse konfrontiert, der holt mehr heraus als wer ihn vom prolet[arischen] Standp[unkt] aus als [uninteressant abtut].«[400]

Die entscheidende Frage für BENJAMIN lautet also: welche Bedeutung hat BAUDELAIRE für die Position der Unterdrückten in ihrem Kampf in der kapitalistischen Gesellschaft und gegen den Faschismus? Voraussetzung für eine Antwort auf diese Frage ist, BAUDELAIREs Werk von der bisherigen Rezeption loszureißen und gegen diese zu wenden.[401] Nichts anderes versucht er im als ›philologischen Teil‹ seines geplanten Buches bezeichneten *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*. Trotzdem ist das Verfahren BENJAMINs in bezug auf die genannte Leitfrage nicht unproblematisch. Die Phantasmagorien, die Träume, die kulturellen Produkte, die BENJAMIN analysiert, sind die des Bürgertums, das 19. ist eben sein Jahrhundert schlechthin. Wie stehen die Phantasmagorien des Bürgertums zu denen des Proletariats? Schmelzen sie im kollektiven Unbewußten zusammen, wie das erste Exposé anzudeuten scheint?[402]

Im Bohème-Teil macht BENJAMIN eine Gratwanderung voller Risiken zwischen dem literarischen Außenseitertum und dem deklassierten Lumpenproletariat. »Der Lumpensammler kann natürlich nicht zur Bohème zählen«, gibt BENJAMIN zu. »Aber vom *Literaten bis zum Berufsverschwörer* konnte jeder, der zur Bohème gehörte, im *Lumpensammler* ein Stück von sich wiederfinden.«[403] Zwischen einem typischen Repräsentanten der bürgerlich-konservativen Intellektualität und einem im Sinne von MARX bewußten, organisierten und revolutionären Proletarier wäre eine Annäherung gewiß chancenlos. Deshalb knüpft BENJAMIN an die eher anarchistische Tradition innerhalb der Arbeiterklasse, zu der er sich schon sehr früh hingezogen fühlte[404] und die eher als die orthodox-

400. Ders.: *BGS* I, S. 1167. (Die Zusätze in eckigen Klammern und die beiden letzten Wörter sind Ergänzung der Herausgeber).

401. Vgl. B. WITTE: »Statt eines Vorworts. I. Ein ungeschriebenes Buch lesen«, in: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, a.a.O., S. 8.

402. Dort schreibt BENJAMIN: Die Erfahrungen der Urgeschichte, »welche im Unbewußten des Kollektivs ihr Depot haben, erzeugen in Durchdringung mit dem Neuen die Utopie, die in tausend Konfigurationen des Lebens, von den Bauten bis zu den flüchtigen Moden ihre Spur hinterlassen hat.« W. BENJAMIN: »Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts«, a.a.O., S. 47. Ebd. bezeichnet er die Elemente der Urgeschichte als die »einer klassenlosen Gesellschaft«. ADORNO warnt ihn vor den Gefahren einer solchen Verschmelzung: »Das Kollektivbewußtsein wurde nur erfunden, um von der wahren Objektivität und ihrem Korrelat, nämlich der entfremdeten Subjektivität abzulenken. [...] Daß im träumenden Kollektiv keine Differenzen für die Klassen bleiben, spricht deutlich und warnend genug« (*ÜWB*, S. 115). Eine frühe Aufzeichnung zum *Passagen-Werk* scheint ADORNO Recht zu geben: »Lehrte nicht Marx« — schreibt BENJAMIN —, »daß die Bourgeoisie als Klasse niemals zu einem restlos erhellten Bewußtsein ihrer selbst kommen kann? Und ist man, wenn dies zutrifft, nicht berechtigt, den Gedanken des Traumkollektivs (das ist das bürgerliche Kollektiv) an seine These anzuschließen? [Absatz] Wäre es, weiterhin, nicht möglich, von den sämtlichen Sachverhalten, mit denen diese Arbeit es zu tun hat, nachzuweisen, wie sie im Selbstbewußtwerdungsprozeß des Proletariats sich erhellen?« (*BGS* V, S. 1033). Für BENJAMIN scheint die Möglichkeit zu bestehen, daß das Proletariat in den bürgerlichen Phantasmagorien ihre eigenen Wünsche enträtseln kann, so daß jene sich erhellen, während dieselben Phantasmagorien im Erfahrungshorizont der Bourgeoisie im Dunkeln bleiben müssen (vgl. dazu KITTSTEINER: »Walter Benjamins Historismus«, in: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, a.a.O., S. 180). Das ganze Projekt einer Urgeschichte des 19. Jahrhunderts hängt von dieser Annahme ab.

403. W. BENJAMIN: *BGS* I, S. 522 (Hervorhebung vom Verf.). In den Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk* befindet sich ein Zitat aus BAUDELAIREs *Du vin et du haschisch*, das BENJAMIN so kommentiert: »Baudelaire erkennt sich, wie aus dieser Prosaschilderung von 1851 des Lumpensammlers zu ersehen ist, in ihm wieder.« Ders.: *BGS* V, S. 441, vgl. auch *BGS* I, S. 583. Daß BENJAMIN die Identifikation auf sich selbt, d.h. auch auf den materialistischen Historiker bezog, steht außer Zweifel. Siehe oben S. 190f., bes. Anm. 103.

404. Vgl. dazu: M. LÖWY: »L'anarchisme messianique de Walter Benjamin«, in: *Les Temps Modernes*, 40 Jg.

marxistische offen für Randexistenzen ohne Aussichten auf Erfolg und frei von Fortschrittsideologie war[405], an und versucht eine Brücke zwischen ihr und dem literarischen Außenseitertum der Bohème zu schlagen: »Blanquis Tat ist die Schwester von Baudelaires Traum gewesen.«[406]

BENJAMIN geht so weit in seinem Versuch einer Identifikation beider, daß er seine eigenen hermeneutischen Prinzipien verrät und sich in fragwürdige Argumentationen verfängt, wie z. B., wenn er von BLANQUI sagt: »Vor Lenin gab es keinen, der im Proletariat deutlichere Züge gehabt hätte«; und fügt hinzu: »Sie haben sich auch Baudelaire eingeprägt. Es gibt ein Blatt von ihm, das neben andern improvisierten Zeichnungen den Kopf von Blanqui aufweist« (*BGS* I, S. 518). Ob die »Rettung« BAUDELAIRES dadurch vollzogen ist, bleibt dahingestellt. Dieser intellektuelle Spagat ist nicht zuletzt auch deshalb problematisch, weil BAUDELAIRE einerseits als Außenseiter sich von der normalen Existenz seiner Zeit unterscheidet, andererseits Zeugencharakter für das Second Empire besitzen und die Erfahrung der Menschen in der bürgerlichen Moderne in seinem poetischen Werk ausgedrückt haben soll.

Da bei BAUDELAIRE außerdem die reaktionären Bekenntnisse und die positive Reaktion auf Napoleon III. nicht fehlen, muß sich BENJAMIN noch zu der Behauptung durchringen: »Der Protest gegen die bürgerlichen Begriffe von Ordnung und Ehrbarkeit war nach der Niederlage des Proletariats im Junikampf bei den Herrschenden besser aufgehoben als bei den Unterdrückten« (*BGS* I, S. 525). Dies läßt sich mit seinem eigenen Verständnis von Tradition kaum vereinbaren, nach dem die Tradition der Bourgeoisie durch die Diskontinuität die der Unterdrückten (Proletariat) durch die Kontinuität gekennzeichnet sein sollte, wie er selber meinte:

»Das Proletariat lebt langsamer als die Bürgerklasse. Die Beispiele seiner Kämpfer, die Erkenntnisse seiner Führer veralten nicht. Sie veralten jedenfalls sehr viel langsamer als die Epochen und die großen Figuren der Bürgerklasse. [...] Dagegen haben die Bewegungen der herrschenden Klasse nachdem sie einmal zu ihrer Herrschaft gelangt ist, einen modischen Einschlag an sich. [...] „Rettung" an den großen Figuren des Bürgertums vollziehen, heißt nicht zum wenigsten, sie in diesem hinfälligsten Teil ihres Wirkens begriffen haben, und eben aus ihm das herauszureißen, das zu zitieren, was unscheinbar unter ihm begraben blieb, weil es den Mächtigen nur sehr wenig half. Baudelaire und Blanqui konfrontieren, heißt den Scheffel von seinem Licht wegheben.«[407]

Auch wenn BENJAMIN in BAUDELAIRES Werk die künstlerische Abbildung des Truges des Warenfetischismus sieht, der die Erfahrung der Menschen in der Moderne bestimmt, versucht er diese zu einem Punkt zu treiben, in dem das Protest-Moment gegen die Verdinglichung sichtbar wird und den Phantasmagorien eine utopische Dimension abgewonnen werden kann. Dialektik in diesem Zusammenhang bedeutet schlicht und einfach

(1983) Nr. 447, S. 772-794; CH. KAMBAS: »Walter Benjamin liest Georges Sorel: „Réflexions sur la violence"«, in: *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin*. Hrsg. v. M. OPITZ u. E. WIZISLA. Leipzig 1992, S. 250-269. LÖWY spricht von einer »parenthèse progressiste« bei BENJAMIN zwischen der Machtergreifung HITLERS und den Moskauer Schauprozessen (a.a.O., S. 786). Der Stellenwert der Figur und des Denkens BLANQUIS, die verschärfte Kritik des Fortschritts und die messianisch-anarchistische Idee der Revolution als »rettender Unterbrechung« fallen in der Spätphase BENJAMINS zusammen.

405. »Die Aktivität des Berufsverschwörers« — schreibt BENJAMIN in einer »Zentralpark«-Aufzeichnung — »wie Blanqui einer gewesen ist, setzt durchaus nicht den Glauben an den Fortschritt sondern zunächst nur die Entschlossenheit, mit dem derzeitigen Unrecht aufzuräumen voraus. Diese Entschlossenheit, die Menschheit aus der jeweils ihr drohenden Katastrophe in letzter Stunde herauszureißen, ist gerade für Blanqui, mehr als für einen andern der revolutionären Politiker dieser Zeit das Maßgebende gewesen.« W. BENJAMIN: »Zentralpark«, a.a.O., S. 687, vgl. auch *BGS* V, S. 428.

406. Ders.: *BGS* I, S. 604.

407. Vgl. Ders.: *BGS* V, S. 460.

Zweideutigkeit bzw. Zweiseitigkeit (vgl. *BGS* V, S. 55 u. 1233). Der Flaneur fühlt sich in die Warenseele ein, protestiert *zugleich* mit seiner ostentativen Gelassenheit und seinem Tempo gegen den Produktionsprozeß und das Tempo der Menge (*BGS* I, S. 679). Die Idee der ewigen Wiederkunft ist Reflex des Immerwiedergleichen der Massenproduktion *und* Phantasmagorie des Glücks (vgl. *BGS* I, S. 680 u. 683). BAUDELAIRES Allegorik ist der Ausdruck der Entqualifizierung der Dinge in der Tauschgesellschaft *und* ihre Rettung (vgl. *BGS* I, S. 1074; S. 671 u. *BGS* V, S. 466).

Wohin diese Auffassung der Dialektik als Zweideutigkeit führt, läßt sich an BENJAMINS Gedanken zur Dialektik von Immergleichheit und Neuem erkennen. In den ersten Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk*, vom Herausgeber zwischen Mitte 1927 und Anfang 1930 datiert, spricht er schon vom infernalischen Charakter der Moderne im Zusammenhang mit der Idee der Immerwiederkehr des Gleichen. Es geht dabei, präzisiert er, nicht um Wiederkunft oder Permanenz eines Alten, sondern darum, daß das Gesicht der Welt »in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert, daß dies „Neueste" in allen Stücken immer das nämliche bleibt« (*BGS* V, S. 1011). Daraus ließe sich die Moderne als Hölle darstellen.

Es scheint, als ob sich hier ein Ansatzpunkt der Kritik der modernen Phantasmagorie des Fortschritts und der Mode anbietet, hinter der die Konstante des Marktes entlarvt wird. Die ewige Wiederkehr alles gleichen soll jedoch auch die Traumform des Geschehens unter der Sensation des Neuesten sein: die Form des träumenden Kollektivs. Das Eindringen in dieses träumende Kollektiv ist die Voraussetzung einer ›Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts‹, die BENJAMIN zu schreiben versucht.

Alles deutet also darauf hin, daß er *neben* den »trügerischen Vermittlungen des Alten und des Neuen« (*BGS* V, S. 1258) in den Phantasmagorien der Moderne die Möglichkeit des Umschlags des Traums im Erwachen des politisch-revolutionären Akts zu bewahren sucht.[408] Zu diesem Erwachen gehört auch wesentlich die Korrespondenz zwischen Antike und Moderne, die sowohl BAUDELAIRE wie auch WAGNER auszeichnet:

»Unter allen Verhältnissen, in die die Moderne [bei BAUDELAIRE, Verf.] tritt, ist ihre Beziehung zur Antike eine ausgezeichnete« (*BGS* V, S. 309).

»„Si, par le choix de ses sujets et sa méthode dramatique, Wagner se rapproche de l'antiquité, par l'énergie passionnée de son expression il est actuellement le représentant le plus vrai de la nature moderne." Baudelaire: L'art romantique Paris p 250« (*BGS* V, S. 310).

In der Bestätigung der ewigen Wiederkehr des Gleichen im Neuen, die ohne Zweifel Ausdruck der geschichtlichen Erfahrung der Entwertung von Geschichte in der Warenwirtschaft ist, steckt nach BENJAMIN die Energie, die »den Ring der ewigen Wiederkunft sprengt«. »Baudelaires Werk tritt durch die Konjunktion mit Nietzsche und vor allem mit Blanqui [...] in ein neues Licht.«[409]

BENJAMIN montiert unterschiedliche Elemente zusammen und verspricht sich davon, die Doppeldeutigkeit der Dialektik, d.h. ihre politische Dimension offenlegen zu können.

408. Wie R. TIEDEMANN bemerkt, sieht BENJAMIN in BLANQUIS Lehre von der Wiederkehr des Immergleichen »ein Komplement des eschatologischen Putschismus« seiner politischen Praxis. R. TIEDEMANN: *Dialektik im Stillstand*, a.a.O., S. 92. Die Idee der Wiederkehr des Immergleichen ist jedoch für BENJAMIN nur die Phantasmagorie des Glücks, und seine wirkliche Einlösung ist nicht mit dem »Eine Idee in die Tat setzen« zu verwechseln. Dies gerade will er mit seiner Rede vom ›Umschlag im Erwachen‹ vermeiden. Bis dahin bleiben ewige Wiederkehr und Fortschritt komplementär: Zwei Seiten der phantasmagorischen Moderne. Vgl. dazu R. BODEI: »Las enfermedades de la tradición: dimensiones y paradojas del tiempo en Walter Benjamin«, in: *Revista de Occidente* 1992, Nr. 137, S. 163.

409. Ders.: *BGS* I, S. 1152.

Die historischen Bilder, die in diesen Konstellationen zum Vorschein kommen, sollten im »Jetzt der Erkennbarkeit« mit ihrer politischen Verwertung zusammenfallen, da ihre kontemplative Deutung Zeugnis eines praktischen Versäumnisses ist. Fällt jedoch die politisch-revolutionäre Verwertung aus, dann läuft diese Interpretation Gefahr, der Verblendung der künstlerischen Romantisierung zu erliegen, die den bürgerlichen Phantasmagorien eigen ist; dies um so mehr, als nicht nur ein Erwachen im Sinne der proletarischen Revolution immer unwahrscheinlicher wird, sondern auch das faschistische ›Erwachen‹ aus den Phantasmagorien des 19. Jahrhunderts eher die ›trügerische Vermittlung des Alten und des Neuen‹ zu bestätigen scheint.[410]

Deswegen versucht ADORNO — dem eine politisch-revolutionäre Verwertung der als *Deutung* verstandenen Enträtselung der Bilder nicht gegeben erscheint[411] —, die dialektischen Bilder als Chiffren des Negativen, der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft als der Hölle zu bestimmen. In der anarchistischen Figur des Rebellen als dramatischer Schöpfung WAGNERs sieht er eine Verklärung der eigenen Widersprüche des Bürgertums. Die Verwandlung des Revolutionärs in einen Rebell ist kein Indiz einer Konvergenz zwischen dem bürgerlichen Künstler und einem dem organisierten Proletariat abhanden gekommenen Berufsverschwörer, sondern Verklärung des Scheiterns der bürgerlichen Revolution, das in Resignation und Selbstvernichtung umgeschlagen ist. Was sich in WAGNERs Verrat an der Revolution offenbart, ist jedoch keine vertane Möglichkeit, sondern »ein Stück bürgerlicher Revolution selber« (*Wagner*, S. 130). Das Festhalten am Privateigentum degradiert sie von Anfang an zur Farce. Der Weltuntergang am Ende des *Rings* ist die negative Eschatologie, zu der die bürgerliche Phantasmagorie angesichts geschichtlicher Ohnmacht und Komplizenschaft mit dem Bestehenden führt und in der die Idee der Erlösung um ihren Wahrheitsgehalt gebracht wird. Erlösung verkommt zur Inszenierung, die die Allmachtfantasien und Inhaltlosigkeit in der Ästhetisierung des Todes sowie in der Idee der Unsterblichkeit des Einzelnen zur faszinierenden Geste vereint. Die Entsprechung zwischen Antike und Moderne ist deswegen bei ADORNO keine utopische mehr:

410. Diese Problematik ist BENJAMIN nicht entgangen. In den späteren Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk* spricht er von der Masse und dem Kollektiv als Schein und weist auf ihre Verwandtschaft mit der faschistischen Volksgemeinschaft hin (vgl. *BGS* V, S. 436 u. 468f.). Die Einfühlung in den Tauschwert ist nicht nur die Voraussetzung der Phantasmagorien, die im Traum des Kollektivs auf ein revolutionäres Erwachen warten, sondern auch Voraussetzung des ›totalen Erlebnisses‹ des Krieges und der Aufnahmebereitschaft für die politischen Phantasmagorien des Faschismus (vgl. a.a.O., S. 963. Vgl. dazu S. BUCK-MORSS: »Der Flaneur, der Sandwichman und die Hure. Dialektische Bilder und die Politik des Müßiggangs«, in: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, a.a.O., S. 103f.).

411. Noch in seiner Antrittsvorlesung weist der Zusammenhang von Deutung und Praxis Ähnlichkeiten mit dem »destruktiven Charakter« BENJAMINS auf, denn die geschichtlichen Bilder sind keine theoretischen Konstruktionen des Wirklichen, um neue Antworten auf alte wie neue Fragen zu geben. Sie drängen vielmehr auf Deutung, und diese ist auf die »Aufhebung« der vorgefundenen Wirklichkeit bezogen: »In der Vernichtung der Frage bewährt sich erst die Echtheit philosophischer Deutung und reines Denken vermag sie von sich aus nicht zu vollziehen: darum zwingt sie die Praxis herbei« (*APh*, S. 338-339). Dieser schon schwache Praxisbezug seines philosophischen Programms läßt jedoch immer mehr nach. Dies hat sicherlich mit der Einschätzung der politischen Situation zu tun. Wartete er noch 1934/35 auf eine proletarische Revolution in Deutschland, spricht er in einem Brief an HORKHEIMER vom 15.11.1937 von einem »Verblendungszusammenhang, aus dem kein Ausweg mehr ist« (zit. nach G. SCHMID NOERR: »Flaschenpost«, a.a.O., S. 260). Immer stärker drängt sich ihm die Überzeugung auf, »daß die Formen des politischen Grauens gesellschaftlich gesehen nur eine Formalität sind, durch die das bestätigt wird, was schon geschehen ist. Daher wohl das Gefühl der Unausweichlichkeit« (Brief an HORKHEIMER, 29.7.1940, zit. nach ebd., S. 261). ADORNO spricht bewußt vom Gefühl. Nie hat er die Chance des Ausbruchs ausgeschlossen. Jedenfalls war für ihn eine elementare Grundlage instinktsicheren Handelns bei der Arbeiterschaft, an die BENJAMIN noch 1937 glaubte, für unabsehbare Zeit geschwunden. Das Erwachen aus der Moderne hatte sich als ein böses Erwachen erwiesen. Deutung der Realität und ihrer Phantasmagorien durch die dialektischen Bilder konnte eine bestimmte Praxis verlangen, jedoch nicht mit ihr zusammenfallen.

»Das bürgerliche Neue und das regressiv Vorzeitliche finden in der Phantasmagorie zur Indifferenz [...]. Phantasmagorie konstituiert sich, indem die Moderne unterm Zwang der eigenen Fessel in ihren neuesten Produkten dem längst Gewesenen sich anähnelt. Jeder Schritt nach vorwärts ist ihr zugleich einer ins Urvergangene. Die fortschreitende bürgerliche Gesellschaft bedarf ihrer eigenen illusionären Verdeckung, um fortzubestehen. Sie wagt dem Neuen nicht ins Auge zu sehen, als indem sie als alt es wiedererkennt.« (*Wagner*, S. 90-91).

Statt sich von der Regression aufs Ältere verblenden zu lassen, soll man in den Phantasmagorien, die aus der Ware entstehen, das Motiv ihres Unterganges herauslesen. In ihnen träumt jede Epoche nicht der Urgeschichte als klassenloser Gesellschaft nach, sondern sie »träumt sich als durch Katastrophen vernichtete« (*ÜWB*, S. 119). Das Moment in der Phantasmagorie, das in ihr über sie hinausweist, ist noch schwächer als BENJAMIN wahrhaben wollte. Und doch bleibt der Verblendungszusammenhang nicht absolut ausweglos.[412] Die Kraft, die das Entrinnen ermöglichen könnte, beruht jedoch nicht auf der Stärke des Einzelnen gegen die gesellschaftliche Verblendung, sondern resultiert aus seiner Schwäche. Hier ist die Chance einer Durchbrechung des Prinzips, mit dem die Totalität alle in ihren Bann schlägt: das principium individuationis.

Der Verfall der Gesellschaft, den WAGNER zum Weltuntergang verklärt, zeugt von einer Schwächung jeder ihrer Monaden, Schwächung, die mehr ist als masochistische Preisgabe des Ichs: sie schließt die Möglichkeit ein, seine Verhärtung zu lösen, zu der die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft das Individuum verdammt. Die Monade ist nicht nur schwach gegen die totale Gesellschaft. Sie ist schwach auch, um bei sich auszuharren. »So gibt sie sich preis. Ihre Preisgabe jedoch verhilft nicht bloß der schlechten Gesellschaft zum Sieg über ihren Protest, sondern durchschlägt schließlich den Grund der schlechten Vereinzelung selber« (*Wagner*, S. 143). Wie diese Preisgabe politisch-revolutionär relevant werden könnte, läßt ADORNO jedoch unausgeführt. Anzunehmen ist, daß er an ihre politische Relevanz nicht mehr geglaubt hat und eine solche Preisgabe, die mehr als bloße Aufgabe des Subjekts, ja völlige Unterwerfung unter die vernichtende Totalität wäre, nur beim unnachgiebigen Intellektuellen bzw. Künstler aufbewahrt wissen wollte, ohne daß dieser weniger ohnmächtig gegenüber dem gesellschaftlichen Zwang dastünde.

Wenn man BENJAMINS Texte nach dem Subjekt des Erwachens und nach dem Verhältnis des materialistischen Historikers zu ihm befragt, findet man eine ungelöste Spannung zwischen seinem politischen Interesse im Kampf gegen den Faschismus an der Seite der Arbeiterklasse und der Erfahrung der Ohnmacht angesichts der Universalisierung der Barbarei und der bevorstehenden Liquidierung der Subjekte praktischer Befreiung. Auch die damit verbundene Spannung zwischen theologischen und politischen Interessen kann nicht gelöst werden. »Es liegt ein Antagonismus vor« — schreibt er am 9.12.1938 an ADORNO —, »dem enthoben zu sein ich nicht einmal im Traum wünschen könnte.«[413]

412. Vgl. dazu R. KLEIN: *Solidarität mit Metaphysik?*, a.a.O., S. 174ff.

413. W. BENJAMIN: *Briefe*, a.a.O., S. 793. Die ungelöste Spannung zwischen Theologie und historischem Materialismus ist für das Spätwerk BENJAMINS konstitutiv. Vgl. R. TIEDEMANN: »Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?«, in: Ders.: *Dialektik im Stillstand*, a.a.O., S. 99-142. Diese Spannung erweist sich als der produktive Hintergrund des Versuchs, eine »neue Theorie-Praxis-Einheit« zu gewinnen, die unter den veränderten geschichtlichen Voraussetzungen den Klassenkampf für sich entscheiden könnte (a.a.O., S. 119). TIEDEMANN sieht darin jedoch die Gefahr, »daß mit der Rückübersetzung des Materialismus in Theologie beides verlorengeht: der säkularisierte Gehalt sich auflöst und die theologische Idee sich verflüchtigt« (a.a.O., S. 131). Das Ergebnis wäre ein politischer Messianismus, der »weder den Messianismus ganz ernst nehmen noch ernsthaft in Politik überführt werden kann« (a.a.O., S. 130). Zu sehr wird TIEDEMANN hier von vorgefertigten Theologie- bzw. Politikbegriffen dazu verleitet, die Spannung, die er selbst feststellt, später als Rückübersetzung fehlzudeuten. Die Dialektik, die BENJAMIN zwischen Theologie und historischem Materialismus neu zu beleben versucht, ist eine durch die Extreme hindurch und keine ›Rückübersetzung‹. Diese Dialektik ist nur innerhalb der historisch-politischen Konstellation zu begreifen, aus der sie sich

BENJAMIN kann nicht, wie ADORNO es sich wünscht, auf die ›ureigensten‹ Interessen zurückkehren und zwar aus »Solidarität mit den Erfahrungen, die wir alle gemacht haben«. Der Aufstieg des Faschismus, die Schwächung der Arbeiterbewegung und die theoretisch-praktische Bestimmung der Rolle des Intellektuellen in diesem Spannungsfeld sind für BENJAMIN Quellen von Interessen, die wesentlich zum *Passagen-Werk* gehören.[414] Der materialistische Historiker ist als Intellektueller jedoch nichts anderes als ein Überläufer und befindet sich in einem sehr komplexen und gebrechlichen Verhältnis zu der Arbeiterbewegung und ihren Organisationen.[415] Er muß die jedem historischen Augenblick eigene revolutionäre Chance erkennen, die als messianische nur in Konstellation mit der Vergangenheit in den dialektischen Bildern wahrgenommen wird[416]. Der kollektive Traum, der diesen Bildern als Depot dient, bedarf der historischen Deutung: hier hat der materialistische Historiker seine Aufgabe. Wie er als Traumdeuter beim Umschlag ins Erwachen zur historischen Erfahrung beitragen kann, wie sein Beitrag politisch vermittelt wird, bleibt weitgehend offen. Ist das Erwachen dem Traum teleologisch-immanent? Kann es herbeigeführt werden? Kann die Traumenergie aktiv mobilisiert werden? Was kann hierfür der

herauskristallisiert (vgl. O. JOHN: »Fortschrittkritik und Erinnerung: Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr«, in: A.a.O, S. 13ff.). Das Widersprüchliche und Gebrochene des Verhältnisses wird von I. WOHLFARTH in seiner Interpretation des »Destruktiven Charakters« deutlicher herausgearbeitet, in dem Rettung und Klassenkampf, Messianismus und kommunistisch-anarchistische Revolution sich verschränken. Er zitiert BENJAMINs Aussage: »Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da ereilt es derselben einen Chock, durch den es sich [...] kristallisiert« (*BGS* I, S. 703). Die Denkbilder, in denen die Dialektik von Theologie und historischem Materialismus sich artikuliert, zielen nicht auf Harmonisierung ab, sondern *erschüttern* ihre Bezugspunkte (vgl. I. WOHLFARTH: »Der „Destruktive Charakter". Benjamin zwischen den Fronten«, in: *Walter Benjamin im Kontext*, a.a.O., S. 65-99, bes. S. 78ff.). Diese Erschütterung im Angesicht der historischen Gefahr bleibt eine Herausforderung sowohl für die Theologie als auch für eine linke Politik. In den Vorarbeiten zu den sog. »Thesen« befindet sich ein Text, der die Intention BENJAMINs am besten wiedergibt und sich jeder Reduktion widersetzt: »Dem Begriff der klassenlosen Gesellschaft muß sein echtes messianisches Gesicht wiedergegeben werden, und zwar im Interesse der revolutionären Politik des Proletariats selbst.« (W. BENJAMIN: *BGS* I, S. 1232). Die klassenlose Gesellschaft wird nur als revolutionäre Unterbrechung des historischen Kontinuums — des Fortschritts — eine Chance haben: das ist die profane Konsequenz des Messianismus.

414. Über die *Kunstwerk*-Arbeit scheibt er an W. KRAFT, sie sei »methodisch« im engsten Zusammenhang mit dem *Passagen*buch, »da jeder geschichtlichen Arbeit, besonders wenn sie beansprucht, vom historischen Materialismus sich herzuschreiben, eine genaue Fixierung des Standorts der Gegenwart in den Dingen vorhergehen muß, deren Geschichte dargestellt werden soll« (a.a.O., S. 700).

415. Der *Sürrealismus*-Essay (1929) kann unter anderem auch als eine Ortsbestimmung seiner eigenen Position als Intellektueller betrachtet werden, die BENJAMIN als »äußerst exponierte Stellung zwischen anarchistischer Fronde und revolutionärer Disziplin« bezeichnet. W. BENJAMIN: »Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, in: *BGS* II, S. 295 (zum problematischen Verhältnis zwischen politischem Engagement und intellektuell-künstlerischer Autonomie bei den Surrealisten siehe oben S. 167ff). Man kann hier nicht die kontrovers diskutierte Entwicklung dieses Verhältnisses bei BENJAMIN ausführlich dokumentieren. Einiges kann man jedoch festhalten. Einerseits war er fest davon überzeugt, daß die intellektuelle Produktion ihre abgehobene Position aufgeben und in die politische Auseinandersetzungen eingreifen muß, und zwar auch aus eigensten, geistigen Notwendigkeiten. Gegenüber der Figur des revolutionären Intellektuellen war er andererseits mißtrauisch. Dieses Mißtrauen entspricht seiner Überzeugung von der »elementare[n] Grundlage instinktsichern Handelns« der Arbeiterschaft, das ihr durch ihre Führung genommen worden ist (Brief an LIEB vom 31.12.1937, zit. nach CH. KAMBAS: A.a.O., S. 262. BENJAMIN bezieht sich auf die Streikkette vom Dezember 1937 in Paris). Damit geht die Ablehnung der Führungsrolle der Intelligenz zusammen (vgl. die Kritik an den Aktivisten in: »Der Autor als Produzent«, in: *BGS* II, S. 689ff.). Entscheidend in ihrer Solidarität mit dem Proletariat ist nicht die Gesinnung, sondern die Revolutionierung der technischen Mittel ihrer künstlerisch-intellektuellen Produktion (ebd.). Nicht nur das Zögern mit dem Eintritt in die Kommunistische Partei, auch konkrete Projekte wie die geplante Zeitschrift *Krise und Kritik* zeigen, wie sich in der Tat eine Unterwerfung unter die revolutionäre Disziplin und die Ansprüche einer Revolutionierung der technisch-künstlerischen Produktion ausschlossen (vgl. dazu E. WIZISLA: »„Krise und Kritik" (1930/31). Walter Benjamin und das Zeitschriftenprojekt«, in: *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her*, a.a.O., S. 270-302). Im nächsten Abschnitt gehe ich auf diese Problematik im Zusammenhang mit der Kunstautonomie-Fragestellung wieder ein.

416. Vgl. W. BENJAMIN: *BGS* I, S. 1231.

bürgerliche Intellektuelle, der BENJAMIN selber ist, leisten?

ADORNOs und BENJAMINs unterschiedliche Auffassung vom Phantasmagoriebegriff wirkt sich auf ihr Verständnis der Rolle der Kunst und der Kulturindustrie aus. In dieser Frage zeigt sich der innere Zusammenhang zwischen Ideologiekritik und Autonomie der Kunst, die bei ADORNO nicht voneinander getrennt zu denken sind.

Autonome Kunst vs. Kulturindustrie

Für ADORNO ist, wie schon dargestellt wurde, kein gesellschaftliches Phänomen in der entwickelten Phase des Kapitalismus der Warenform entzogen. Selbst die autonome Kunst teilt mit allen anderen kulturellen Produktionen diesen Zustand, der aus der Arbeitsteilung und der Trennung vom unmittelbaren Gebrauch resultiert. Die Verselbständigung der Kunstproduktion zunächst vom kultisch-religiösen Zusammenhang, dann vom adligen bzw. großbürgerlichen Obdach entläßt die Künstler nicht in die produktive Freiheit: es entsteht eine neue Abhängigkeit vom marktbestimmten Kunstbetrieb — dem Zusammenhang von Publikum, Kunstkritikern, Verlagen und Veranstaltern von Konzerten und Ausstellungen usw. So kann ADORNO 1932 die gesellschaftliche Lage der Musik als eine vom Warentausch bestimmte beschreiben:

»Die Rolle der Musik im gesellschaftlichen Prozeß ist ausschließlich die der Ware; ihr Wert der des Marktes. Sie dient nicht mehr dem unmittelbaren Bedürfnis und Gebrauch, sondern fügt sich mit allen anderen Gütern dem Zwang des Tausches um abstrakte Einheiten und ordnet mit ihrem Gebrauchswert, wo immer er übrig sein mag, dem Tauschzwang sich unter.«[417]

a) Autonomie der Kunst und Verdinglichung.

Sie hängen aufs engste zusammen. Die gesellschaftlich-ökonomische Entwicklung der warenproduzierenden Gesellschaft entreißt die Produkte menschlicher Arbeit der Unmittelbarkeit des Gebrauchs, um sie unter das abstrakte Wertgesetz zu subsumieren. Nichts anderes geschieht mit den sogenannten Kulturgütern. Alle Sphären der Kunst verdanken ihre Autonomie der Verselbständigung vom Gebrauchszusammenhang; diese ist jedoch Ergebnis der Arbeitsteilung und der vermittelnden Funktion des Marktes. Insofern ist die Autonomie des Geistes, soweit diese als ein über den materiellen Bedingungen seiner Produktion freies Schweben verstanden wird, nur Schein. Die Subsumtion der Kulturprodukte unter das Tauschgesetz bedeutet jedoch nicht bloß eine nachträgliche Zurichtung eines fertigen ›An sich‹ durch seine Unterwerfung unter den Markt im Augenblick seiner Konsumtion, sondern liegt dem musikalischen Rationalisierungsprozeß zugrunde, der mit dem Rationalisierungsprozeß der Tauschgesellschaft einhergeht.

Am Materialbegriff versucht ADORNO gerade deutlich zu machen, daß die Subsumtion unter das Tauschprinzip nicht nur eine Frage der Verwertung der fertigen Produkte des Künstlers auf dem Markt oder der Verwandlung der künstlerischen Arbeitskraft in Ware ist, sondern daß die formale Entwicklung und Rationalisierung der Kunstproduktion in ihrer technischen Konstitution mit den Rationalisierungsprozessen des Kapitals einhergeht.[418] Es handelt sich also nicht nur um Inhalte, deren gesellschaftliche Funktion die

417. TH.W. ADORNO: »Zur gesellschaftlichen Lage der Musik«, a.a.O., S. 729.

418. ADORNOs Bezugnahme auf M. WEBER in diesem Zusammenhang ist späten Datums, vgl. Ders.: »Kriterien der neuen Musik« (1957), in: *Klangfiguren*, *GS* 16, S. 225; »Tradition«, in: *Dissonanzen*, *GS* 14, S. 130 u. *Einleitung in die Musiksoziologie* (1962), *GS* 14, S. 409. Seine dialektische Inspirationsquelle war jedoch MARX und nicht WEBER, und das macht sich in den Unterschieden zu letzterem bemerkbar. Vgl. dazu A. TATSUMURA: *Musik zwischen Naturbeherrschung und Naturideologie. Theodor W. Adornos Theorie und die*

ideologische Verklärung und Absicherung der Produktionsverhältnisse ist und die in den Kunstwerken zum Ausdruck gebracht werden, sondern um ihre innere Dynamik, um die innere Logik als eine der Individuierung, Differenzierung, Abstraktion usw. In sie reicht die gesellschaftliche Konstitution der autonomen Kunstwerke hinein. Das Auswendige bestimmt immanent das Autonome gerade auch in seinem Autonom-Sein.[419]

In diesem Sinne ist jede Kunst*produktion* gesellschaftlich vermittelt. Ihre Vermittlung stellt sich nicht erst durch die Rezeption des Kunstwerkes, durch sein Einwirken auf die Kunstempfänger her, sondern schon bei der Produktion des einsamen Künstlers. Selbst das gesellschaftliche Desinteresse des *l'art pour l'art* verdankt sich der realen und doch scheinhaften Autonomie der Kunstsphäre in der kapitalistischen Gesellschaft. Damit hängt die rasche Entwicklung und formale Erneuerung der Kunst im bürgerlichen Zeitalter bis zur Emanzipation von den objektiven Normen zusammen. Der ›freie‹ Raum dieser Experimentierfreudigkeit ergibt sich aus der Trennung der Kunst von Gebrauchszusammenhängen, was wiederum auf die Organisation der Gesellschaft aus Arbeitsteilung und Tauschprinzip zurückzuführen ist. Träger jener formalen Emanzipation ist keine aufrührerische Klasse gewesen, »sondern das Individuum, das die bestimmende Macht der herrschenden Klasse ist; das Individuum, wie es ökonomisch im freien Konkurrenzkampf der liberalistischen Wirtschaftsweise sich durchsetzt und wie es ideologisch als autonome Persönlichkeit sich verklärt«.[420] Autonome Kunst gehorcht denselben Gesetzen, die die Emanzipation des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft zustande brachten: ihre immanente Logik ist die der Individuation, deren Absolutsetzung dem universalen Herrschaftsprinzip dieser Gesellschaft folgt.

Emanzipation vom Gebrauchszusammenhang bildet also den unüberschreitbaren Rahmen aller künstlerischen Produktionen in der modernen Gesellschaft, so daß jeder Versuch, Unmittelbarkeit in der Kunst herzustellen, als Schein aufzudecken ist. Innerhalb des bürgerlich-kapitalistischen Raums ist etwa die Rede von einer proletarischen Kunst im Sinne einer Kunst, die sich über den Autonomie/Verdinglichungs-Zusammenhang hinwegsetzt, ein Widersinn. Ebenfalls ist die Deutung der ›Unverständlichkeit‹ der avantgardistischen Kunst als Zeichen ihrer Abkoppelung von der Gesellschaft ein Verkennen ihres geradezu gesellschaftlichen Zustandekommens. Jene Unverständlichkeit ist kein Resultat der realitätsfremden Phantasie ›entwurzelter‹ Künstler, sondern der Entfaltung der Eigengesetzlichkeit autonomer Kunst aufgrund der Verdinglichung, die auf die sozioökonomische Entwicklung zurückgeht: »die Unmöglichkeit, sie [die Eigengesetzlichkeit der Kunst, Verf.] nach Forderungen des Gebrauchs beliebig einzurichten, ist, gegenüber der kultischen und zeremonialen Funktion früherer Kunstübung, der Ausdruck jener Verdinglichung.«[421] ADORNO scheint in seinem Begriff von Kunstautonomie die Erfahrung der historischen Avantgarden kritisch aufgenommen zu haben.[422] Einerseits steht er mit seiner ganzen

heutige musikalische Situation. Diss. Berlin 1987, S. 62ff.

419. Das nennt ADORNO in der *Ästhetischen Theorie* den »Doppelcharakter der Kunst als autonom und fait social« (*ÄTh*, S. 16). Zum Begriff der Autonomie der Kunst in der *Ästhetischen Theorie* vgl. B. RECKI: *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*. Würzburg 1988, S. 79ff. Doppelcharakter ist nicht als ein Nebeneinander von zwei Momenten zu verstehen. Autonomie ist für sich kein Plus, das über die Gesellschaft hinausgeht, sondern wird von dieser hervorgebracht und in ihren Schuldzusammenhang verwickelt.

420. Ders.: »Die stabilisierte Musik« (1928), in: *GS* 18, S. 722-723.

421. Ders.: »Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich?« (1931), in: *GS* 18, S. 825.

422. Zu den Aporien der historischen Avantgarden vgl. oben S. 138ff. Dieser Zusammenhang zwischen der Bestimmung der Musik als Ware und der Kritik der historischen Avantgarden wird explizit in einem Brief vom 30.9.1932 dargelegt, in dem ADORNO auf einige Einwände KŘENEKs in bezug auf seinen Aufsatz »Zur

Überzeugung zustimmend zu den formalen Erneuerungen der Avantgarde, denen er ein sozialkritisches Moment zuschreibt. Andererseits betrachtet er als naiv alle Versuche, die Verdinglichung *in* der Kunst zu überwinden.

»Gerade die Auffassung, die Kunst in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit radikal versteht, darf nicht glauben, daß ein Phänomen wie die Verdinglichung [...] isoliert aufhebbar sei, sondern muß wissen, daß eine ernsthafte Änderung hier allein von den gesellschaftlichen Verhältnissen ausgehen kann. Kunst aber, die auf Grund der gegebenen Realität Allgemeinverständlichkeit und Gemeinschaftsmäßigkeit unmittelbar beansprucht, besitzt notwendig ideologische, verhüllende Funktion.«[423]

Die intendierte Aufhebung der Trennung von Kunst und Leben, soweit sie von den Avantgarden unternommen wurde, hatte diese vor unlösbare Aporien gestellt. Wo sollte diese Trennung aufgehoben werden: im Bereich der Produktion, der Reproduktion oder der Rezeption? Wie ist sie überhaupt möglich? Die bürgerlichen Künstler konnten in der Tat nicht über ihren Schatten springen. Folgten sie den Ansprüchen ihres Metiers, dann war jene Aufhebung innerhalb der Rezeption gefährdet: sie kam über einen ›épater le bourgeois‹—Effekt nicht hinaus und erreichte das Proletariat gar nicht; suchten sie aber die Verständigung mit dem Publikum/Proletariat um der politischen Ziele willen, dann geschah dies auf Kosten der künstlerischen Ansprüche: die Kunst degenerierte in Propaganda. Eine Aufhebung der Trennung im Bereich der Produktion wurde selten versucht, stellte diese den Künstlern doch gewiß noch größere Schwierigkeiten, da eine Sozialisierung der künstlerischen Produktionsmittel dieselbe gesellschaftliche Revolution voraussetzte, die sie herbeiführen wollte: die Ergebnisse hier waren entsprechend sehr dürftig.

Das ästhetisch nicht Konformierende spürt die Kluft, die es von den Menschen trennt und entfremdet, kann jedoch diese Kluft, die die Kunst erst ermöglicht, von sich aus nicht überwinden. Das ist der aporetische Ausgangspunkt jeder wahren Kunst, den sie übrigens mit der kritischen Gesellschaftstheorie teilt. Versucht sie sich der Distanz zum gesellschaftlichen Leben zu entledigen, indem sie die durch seine Autonomie gewonnene technische Komplexität aufgibt, dann verliert sie durch Anpassung an den herrschenden Bewußtseinsstand die Chance, in ihrem Medium kritisch zu werden, ohne dadurch die Kluft real überwunden zu haben, sofern sie Kunst bleibt. Harrt sie bei ihrer Autonomie aus und versucht sie, im gesellschaftlich vermittelten Material der Antinomien der Gesellschaft gewahr zu werden und sie zum Ausdruck zu bringen, so bleibt der Kritik durch die Kunst der Wirkungszusammenhang entzogen, sie wird fast ohnmächtig. In dieser Situation, in der die Autonomie als Schein durchschaut, ihre Aufhebung jedoch mißlungen ist, stellt sich daher die Frage, ob der Prozeß, der die Abkoppelung der Kunst vom kultisch-auratischen Zusammenhang und die Autonomie der Kunst zustande gebracht hat, nicht auch zur »Liquidation von Kunst« überhaupt führt (*ÜWB*, S. 126).

Die Option ADORNOs angesichts dieser von ihm so gesehenen Aporie sieht wie eine Flucht nach vorne aus: er verlangt, die Kluft zwischen Produktion und Konsumtion der Kunst noch zu radikalisieren. Gegen eine Bejahung der falschen Liquidation der Kunst besteht er auf der Bewahrung einer durchschauten Autonomie. Diese Denkfigur ist dieselbe, die seine *Negative Dialektik* eröffnet: »Philosophie, die einmal überholt schien,

gesellschaftlichen Lage der Musik« eingeht. Bemerkenswert ist, daß ADORNO sich hier auf BENJAMIN bezieht, nämlich auf seine Kritik an HILLERS Aktivismus, der er zustimmt, »weil das Pathos des „Geistes" nicht das wahre Pathos gegen den Stand der Verdinglichung von Menschen *und* Objekten stärkt, sondern verwischt, indem er eine scheinhafte, vorläufige Möglichkeit, die bloß subjektive nämlich und undialektische, als zureichend ansetzt; mit anderen Worten weil er im genauen Sinne „bürgerlich" die Welt für geistproduziert und aus bloßem Geist korrigibel hält, während beide ineinander verflochten sind und Korrektur nur in ihrer Dialektik vermutet werden kann.« *AKBr*, S. 37.

423. Ders.: »Warum ist die neue Kunst so schwer verständlich?«, in: A.a.O., S. 828.

erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward« (*ND*, S. 15). In ihrer Isoliertheit, innerhalb ihrer Strukturen, soll die Kunst die gesellschaftlichen Antinomien, die an ihrer Isoliertheit schuld sind, konzessionslos aufdecken und darstellen. Nur hier sieht er die Möglichkeit, des Zerfalls gewahr zu werden, der mit der Verselbständigung der Kunst einhergeht, ohne jedoch ihn affirmativ in der auf technische Reproduktion bedachten Massenkunst zu verdoppeln. Dies darf in keinem Fall bedeuten, der Selbstzufriedenheit zu verfallen. Die Abspaltung der Kunst von der Wirklichkeit gefährdet weiterhin die Kunst selbst. »Denn [...] wenn die Kunst bei sich ausharrt, droht sie ideologisch zu werden: kleinbürgerlich dumpf sich selber genug zu sein, ihre tragende menschliche Funktion zu vergessen, endlich in schlechter Zukünftigkeit zu versteinen. Aber die Gefahr ist nicht durch die beliebige Angleichung an den Stand des gesellschaftlichen Bewußtseins um den Preis der ästhetischen Qualität zu bannen.«[424]

Man kann ADORNO nicht vorhalten, daß er in der autonomen, kritischen Kunst einen sicheren Hafen außerhalb der Turbulenzen der verwalteten Welt gesucht hätte, wo Wahrheit und humanes Leben greifbar werden.[425] Da er aber den Bereich der Kunstrezeption total der Kulturindustrie verfallen sieht und ihm jede Konzession in diesem Bereich einem Aufgeben der Kritik und einer Verflachung des kunsttechnisch Erreichbaren gleichkommt; und da eine Revolutionierung der Kunstproduktion ihm nur durch die Ansprüche des Materials hindurch vorstellbar erscheint, bleibt als einzig gangbarer Weg in der ›Schicksalsstunde‹ der Kunst eine Radikalisierung der Autonomie, die in ihrer Immanenz das antinomische Auswendige aufsucht und ausdrückt.

Ich könnte« — schreibt ADORNO in einem offenen Brief an KŘENEK — »aus gesellschaftstheoretischen Erwägungen Ihre Formulierung vom „Primat des Schaffens" vielleicht nicht akzeptieren — wäre es nicht meine Überzeugung, daß eben dieser Primat, einer isolierten Sphäre des ästhetischen ›Für sich‹ zugesprochen, Schein ist; daß gerade in seiner Vereinzelung und Isolierung der Komponist gesellschaftliche Forderungen vollstreckt; daß in den innersten Zellen der fensterlosen technischen Probleme die Gesellschaft selber wohnt und ihren Anspruch um so legitimer anmeldet, je weniger er willkürlich, je weniger er von außen und in Verkennung des Formgesetzes urgiert wird. Die Frage nach Richtig oder Falsch im Kunstwerk, streng gestellt, ist nicht, wie es die hundertmal begrabene Doktrin l'art pour l'art und ihre billige Kritik gemeinsam vorgeben, eine der verdinglichten und entfremdeten Kunst allein, sondern eine des richtigen oder falschen gesellschaftlichen Bewußtseins, weil Verdinglichung und Entfremdung der Kunst selber gesellschaftliche Tatsachen sind und die Kunst nicht etwa bloß in abstracto vor der Gesellschaft sich ins Reich ihrer fragwürdigen Sicherheit zurückgezogen hat, sondern jedes ihrer Male ihr von der Gesellschaft eingegraben ward; ihre Antinomien die der Gesellschaft sind und ihre Lösungen gleichsam programmatische Figuren von gesellschaftlichen.«

Es ist also dasselbe Vermitteltsein durch die Gesellschaft, das die Autonomie zum Schein macht, was erlaubt, innerhalb der künstlerischen Rationalität den gesellschaftlichen Zustand festzumachen und ihn zu kritisieren. Was diese Vermittlung nicht erlaubt, ist eine Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis, die so lange Schein bleibt, wie die arbeitsteilige Gesellschaft besteht.

»Da es aber nicht in die Macht der Kunst gegeben ist, die gesellschaftliche Entfremdung von sich aus aufzuheben; da sie bei jedem solchen Versuch in Zweideutigkeit und Aporie sich verfangen muß,

424. Ders: »Warum ist die neue Kunst...«, a.a.O., S. 830.

425. Vgl. dazu den Brief an KŘENEK vom 18.10.1934 in *AKBr*, S. 53. Wie B. LINDNER richtig gesehen hat, ADORNOs Kunstautonomie-These ist eine verzweifelte Nötigung aus dem radikalen Zweifel an der Möglichkeit und Berechtigung der Kunst selber. »Adornos Ästhetik ist darin konsequent, daß sie Kunst nicht von der Dialektik der Aufklärung, dem zirkelhaften Verhältnis von Naturzwang und Naturbeherrschung, ausnimmt.« (B. LINDNER: »„Il faut être absolument moderne". Adornos Ästhetik : Ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität«, in: *Materialien zur ästhetischen Theorie Th.W. Adornos*, a.a.O., S. 287.

so wird sie ihrer gesellschaftlichen Funktion, als einer der Erkenntnis zuvor, um so besser dienen, je treuer sie den Umkreis ihrer eigenen technischen Fragen erhellend durchmißt; wissend, daß es keine bloß technischen sind; gewärtig, in ihnen die realen aufzufinden; entschlossen, auch der Einsicht unauflöslicher Widersprüche standzuhalten und daraus die gesellschaftliche Konsequenz zu ziehen; nicht aber willens, diese Einsicht undialektisch mit dem Appell an statische Größen von Gemeinschaft und Handwerk vorwegzunehmen und sich früher zu opfern als es ihr durch die eigene Situation geboten wird. In diesem Sinne möchte ich vorweg den „Standpunkt des Komponisten", ohne Spezialistenhochmut und muckerhaftes Kunstpriestertum, als gesellschaftlichen mit Ihnen in Anspruch nehmen. Daß der Komponist nicht als freischwebendes soziales Vollzugsorgan zu behandeln, sondern selber in seiner konkreten gesellschaftlichen Problematik aufzufassen ist — auch darüber dürfte zwischen uns Einigkeit sein.«[426]

Ist die Gesellschaft im Material sedimentiert, so verliert die politische Gesinnung des Künstlers an Relevanz. Die gesellschaftliche Bedeutung seiner Werke ergibt sich aus der Ernsthaftigkeit seiner Arbeit am Material. Das Überbau/Unterbau-Schema hilft wenig zur Entschlüsselung der Kunstwerke, weil alle Kunst unter den kapitalistischen Bedingungen einer arbeitsteiligen Gesellschaft produziert wird. Die Zurechnung einzelner Künstler zu Klassen oder Gruppen sagt über den Wahrheitsgehalt ihrer Kunstwerke praktisch nichts aus.[427] Dasselbe kann man von der Rezeption der Kunstwerke durch bestimmte Gruppen

426. TH.W. ADORNO: »Musikpädagogische Musik. Brief an Ernst Krenek« (1936), in: *GS* 18, S. 805f.

427. Zum Verhältnis von politischem Aristokratismus und Konservatismus mit revolutionärer Ästhetik in SCHÖNBERG vgl. die Diskussion zwischen N. NAGLER und H.-K. METZGER in: *Musik-Konzepte. Sonderband: Arnold Schönberg*. München 1980, von NAGLER: »Restauration und Fortschritt. Schönbergs monarchistische Demokratisierung der Musik«, S. 151-201 u. »Schönberg — ein Irrationalist?«, S. 223-229; von METZGER: »L'art contre l'art. Glossen zur Autonomie des Künstlerischen in Schönbergs Komponieren«, S. 202-222. Während METZGER eine um den Materialbegriff zentrierte Interpretation vertritt, die sich an ADORNO orientiert, betont NAGLER den Antagonismus zwischen SCHÖNBERGs musikalischer Materialrevolution und konterrevolutionärer Gesinnung. Versucht der Materialbegriff einen gesellschaftlich objektiven Wert des musikalischen Komponierens unabhängig von der politischen Gesinnung des Komponisten hervorzuheben, so intendiert die Betonung der Gesinnung eine Infragestellung der *gesellschaftlich*-revolutionären Eindeutigkeit der atonalen Musik, der der Widerspruch von Fortschritt — kompositorischer *Praxis* — und Restauration — Musik*theorie* — inne ist. NAGLER schließt mit H. G HELMS nicht aus, selbst kryptofaschistische Gehalte in der Freisetzung der Dissonanz auffinden zu können, und zwar aufgrund der Verabsolutierung der Technik. METZGER sieht dagegen in der Emanzipation der Dissonanz nicht nur das Ausdrucksmittel privaten Leids oder irrationalistischer Gesinnung, sondern »die Signatur des objektiven realgeschichtlichen Prozesses« (a.a.O., S. 210). Hier ist auch die gesellschaftlich-politische Bedeutung von SCHÖNBERGS Oeuvre zu finden. Die Kritik H. STEINERTS, ADORNO hätte die gesellschaftlichen Bedingungen der ästhetischen Revolution atonaler Musik außer acht gelassen, ist in keiner Weise berechtigt. Vielmehr geht ADORNO in seiner Durchleuchtung der gesellschaftlichen Konstitution (kritisch-)autonomer Kunst viel weiter als er, der wissenssoziologisch intellektuelle Subkulturen einem bestimmten ›Sozialmilieu‹ zurechnet. H. STEINERT beschreibt in seinem Buch *Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung*, Wien 1989, die sozialen und kulturellen sowie persönlichen Bedingungen der Konstitution des ›SCHÖNBERG-Kreises‹, was er seine gesellschaftliche »Infrastruktur« nennt. Niemand bestreitet, ADORNO am wenigsten, daß diese gesellschaftlichen Bedingungen es sind, die es *möglich* machen, »daß Kultur sich dezidiert verselbständigt, sich gegen den Einfluß von Macht, Markt und Mode isoliert, sich ohne Rücksicht auf Zumutungen von außen ihren eigenen, internen Problemen zuwendet. Sie bekommt damit die Möglichkeit, sich auf die Produktion von Neuem, bisher Unerhörtem zu orientieren, und diese Produktion zu einer hochentwickelten, esoterischen und elitären Spezialisten-Sache werden zu lassen« (a.a.O., S. 95). Man kann jedoch fragen, ob Elitismus und Außenseitertum dieses Kreises bloß Resultat der ›Wiener‹ Umstände sind oder ob sie über die Konstitution von Kunst in der modernen Gesellschaft überhaupt etwas aussagen. Die Verselbständigung der Kunst ergibt sich nicht bloß aus subjektiven Intentionen oder mehr oder weniger lokalen Zuständen, wie sehr auch immer jene durch diese vermittelt sein mag. Weil Autonomie eine objektiv-gesellschaftliche Bedingung der Kunstproduktion ist, kann sie nicht von der Kunst selbst aufgehoben werden. Das ist die Kernaussage ADORNOS. Die geforderte Aufgabe der Autonomie oder zumindest ihrer extremen Konsequenzen in der modernen Kunst, weil Autonomie auf der Basis einer ungerechten Arbeitsteilung beruht, bedeutet immer noch nicht, daß diese Teilung dadurch beseitigt ist. Die sogenannten Privilegien der künstlerischen Eliten anzuprangern, macht nicht selten blind, die realen Ursachen der Arbeitsteilung zu erkennen. Einmal diese Situation vorausgesetzt, läßt sich dann darüber streiten, was man aus ihr machen kann bzw. soll, was revolutionär ist oder nicht. ADORNO steht auf jeden Fall keineswegs affirmativ zur bürgerlichen Gesellschaft, wie STEINERT immer wieder suggeriert. Auch besteht für ihn die Revolution nicht im

oder Klassen behaupten, insofern jene zur Erklärung der allgemeinen, sich durch alle Klassen hindurchziehenden Ablehnung sehr unterschiedlicher Richtungen der modernen Kunst nichts beitragen kann und insofern die überwiegende Rezeption von Kunst durch die Kulturindustrie den Individuen aufoktroyiert wird.

Daher läßt ADORNO den Vorwurf gegen die neue Musik nicht gelten, sie sei asozial. Dies kann man nur behaupten, wenn man die durch die Herrschaftsverhältnisse präformierte Hörerschaft zum Kriterium gesellschaftlicher Bedeutung dieser Musik erhebt. Jede Rücksicht auf diese Hörerschaft bedeutet dagegen für ADORNO einen Eingriff in das Konstruktionsprinzip des Werkes, der der Verständlichkeit zuliebe die von den aktuellen Erfordernissen des Materials verlangte Stimmigkeit durch vertrautes Altes durchbricht oder diese Erfordernisse erst gar nicht gelten läßt. Es gibt für ADORNO keinen Mittelweg: eine Musik mit Niveau und publikumswirksam. Deshalb zieht er es vor, für eine noch nicht existente Hörerschaft Musik zu komponieren: »Angesichts der ideologischen Vorgeformtheit der Hörerschaft ist die Frage nach dem sozialen Recht der Werke nicht aus deren Wirkung, sondern aus ihrer objektiven Struktur heraus zu beantworten. Es darf vermutet werden, daß einer künftigen aufgehellten Verfassung der Menschheit am ehesten eine wahrhaft aufgehellte Musik zugehört, gleichgültig, wie die verdunkelte Hörerschaft von heute sich dazu stellt.«[428]

Die Anpassung an die Markterfordernisse und die Konfrontation mit den Materialerfordernissen entwickeln sich bei ADORNO zu den Kriterien schechthin, ob die Kunst sich bewußtlos den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Produktion ausliefert und so ihren Zerfall besiegelt oder ob sie ihre scheinhafte Autonomie bewahrt und zugleich durchschaut und sich letztendlich kritisch gegen die Gesellschaft wendet. Dabei unterscheidet er zwischen den Kunstrichtungen, die die Entfremdung wohl wahrgenommen haben, die jedoch durch Rückgriff auf alte Stilformen bzw. durch Rückführung der Kunst auf Gebrauchszusammenhänge diese Entfremdung als überwunden bzw. überwindbar betrachten, und den Kunstrichtungen, die die Entfremdung beim Namen nennen, indem sie die Antinomien der Gesellschaft in den Kunstwerken vorstellen. SCHÖNBERG, BERG, WEBERN, PICASSO, JOYCE, BECKETT, KAFKA usw. gelten ADORNO als Vertreter einer gesellschaftskritischen Kunst.

Vielfach hat man hierfür ADORNO einen dogmatischen Dezisionismus und Einseitigkeit vorgeworfen, die sich vor allem in seiner Kritik an STRAWINSKY manifestiere. ADORNO hätte den Materialbegriff derart geschichtsphilosophisch fundiert, daß ihm der Blick für die Vielfalt von Materialständen versperrt geblieben sei. Selbst wenn das Altern der neuen Kunst ihm die Einseitigkeit einer Traditionskonstruktion erkennen ließ, wäre er trotz allem von seinem starren Schema und seinem Pochen auf technischer Selbstreflexion nicht abgerückt.[429] Diese Kritik hat eine gewisse Berechtigung. ADORNO hat jedoch im Laufe der Zeit die frühen, zu stark fixierten Positionen selbst nuanciert und das Altern der neuen

Rückzug aus der Gesellschaft. Kunst ist für ihn kein Ersatz des revolutionären Subjekts oder gar der Revolution selbst. Statthalter einer möglichen Revolution, die die Kunst von sich aus nicht leisten kann, wird vielmehr die Kunst, die die ihr von der Gesellschaft aufgezwungene Zurückgezogenheit gegen diese Gesellschaft wendet. Dieses Paradox ist das jeder gesellschaftskritischen Kunst. Paradoxale Situationen jedoch dem anzulasten, der sie benennt, wie STEINERT es macht, hilft auch nicht, sie zu lösen. Die Behauptung: »Die Geschichte hat Adornos Pessimismus rechtgegeben, aber damals gab es keine Sicherheit darüber, welche Verstimmung die „richtige" sei« (S. 165), scheint anzudeuten, Pessimisten sind am schlechten Verlauf der Geschichte schuld. Damit bestätigt sich die alte Weisheit: beschimpft wird meistens der Überbringer der schlechten Nachricht.

428. TH.W. ADORNO:»Musikalische Aphorismen« (1927-37), in: *GS* 18, S. 30.

429. Vgl. P. BÜRGER: »Das Altern der Moderne«, in: *Adorno-Konferenz 1983*, a.a.O., S. 177-197.

Musik thematisiert.[430] Vor allem aber verkennen diese Vorwürfe, worauf es ADORNO ankommt, nämlich auf die Möglichkeit, das Leiden in der Kunst beredt werden zu lassen — um seiner Überwindung willen.

Gelungene Kunstwerke sind, in dieser Hinsicht, Ergebnis des durch das Material vermittelten Rationalisierungsprozesses, also aus seiner immanenten Bewegung hervorgegangen, aber nicht nur das. Sie bedeuten auch einen qualitativen Sprung und stehen quer zu ihr, indem sie das Subkutane der Geschichte der Rationalisierung/Herrschaft ausdrücken. Am Material werden sie des Zerfalls und des Leids in dieser Geschichte gewahr, um dessen Ausdrucks willen sie existieren. Deswegen bleibt ADORNO der Musiktradition der Moderne verpflichtet: weil diese mit der Geschichte der Herrschaft/Rationalisierung verschlungen ist, deren Kehrseite — die Leidensgeschichte — die Kunstproduktion als Selbstreflexion der im Material sedimentierten Gesellschaftsgeschichte erkennen und ausdrücken kann. Dies kann man als die historischen Grenzen seiner Kunsttheorie interpretieren.[431] Man kann aber auch diese Grenzen als Wahrheitsgehalt seiner Theorie auslegen: einzig der Protest gegen das Leid — wenn überhaupt — bleibt (nach Auschwitz) die unmögliche Möglichkeit der Kunst. Das und nichts anderes zwingt ADORNO dazu, die avancierte Kunst zur Selbstbesinnung zu ermahnen und sie sowohl vor Regression als auch vor Erstarrung zu bewahren, statt die Regression auf alte Formen mit dem ›anything goes‹-Gestus als neue Möglichkeit hinzunehmen, wenn die Formen der neuen Kunst wieder erstarren oder in Beliebigkeit einzumünden drohen, Erstarren, an dem sie jedoch wie je der ›einseitig‹ herrschenden Antagonismen wieder gewahr werden kann, denen die Kunst nicht ein für allemal entkommen war.

Nicht allein die scheinhaft autonome Isoliertheit der Kunst ist ohne weiteres eine Garantie, daß sie diese Antinomien reflektiert und ausdrückt. Aber nur sie bewahrt vor einer *falschen* Liquidation der Kunst. Eine Kunst, die den Trug am Schein durchschaut, bleibt immer noch Schein. Verkennt sie das, so bestätigt sie den Trug unter dem Anschein seiner Destruktion. Eine Abschaffung der Kunst kann sich ADORNO nur als durch ihre immanente Vollendung vorstellen »und nicht durch Sprechchöre armer, dumm gehaltener Proleten inauguriert«.[432]

P. BÜRGER nennt diese Kritik der falschen Aufhebung des ästhetischen Scheins ›provokatorisch‹ »den Anti-Avantgardismus Adornos«[433] Man kann jedoch umgekehrt fragen, ob das ganze avantgardistische Vorhaben sich auf die Aufhebung der Kunst in die Lebenspraxis so stark reduzieren läßt, wie P. BÜRGER es in seiner Theorie der Avantgarde vertritt. Stimmt seine Theorie, dann bleibt er, der den avantgardistischen Charakter der Musik STRAWINSKYs mit Recht verteidigt, die Erklärung schuldig, wie jene ›Aufhebung‹ in dieser Musik intendiert bzw. gelungen ist. Oder man müßte unter diesem Kriterium SCHÖNBERG von der avantgardistischen Musik ausschließen.

ADORNO thematisiert — gegen die Meinung von BÜRGER — den Versuch der Avantgardebewegungen, die Kunst in Lebenspraxis zurückzuführen. Er sieht jedoch, daß die Auflehnung der Kunst gegen ihre Autonomie immer *als Kunst* geschieht, sich also selbst neutralisiert. Aber daß »das legitime Nebeneinander von Stilen und Formen, von

430. Vgl. TH.W. ADORNO: »Strawinsky. Ein dialektisches Bild«, in: *Quasi una fantasia*, *GS* 16, S. 382-409 u. »Das Altern der Neuen Musik«, in: *Dissonanzen*, *GS* 14, S. 143-167. Die geschichtsphilosophische Eindimensionalität des Materialbegriffs wurde oben diskutiert, siehe S. 231ff. Vgl. auch *ATh*, S. 310-312.

431. B. LINDNER: »„Il faut être absolument moderne"«, a.a.O., 288ff.

432. Brief an E. KŘENEK vom 30.9.1932, in: *AKBr*, S. 40.

433. P. BERGER: *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt a.M. 1983, S. 71.

denen keine mehr den Anspruch erheben kann als die avancierteste zu gelten«[434], die richtige Schlußfolgerung aus dem Scheitern der avantgardistischen Intention ist, läßt sich mit ADORNO bestreiten.

Man kann trotzdem ohne weiteres einen gewissen Dezisionismus bei ihm in der ästhetischen Bewertung STRAWINSKYs und SCHÖNBERGs konzedieren. Sein Bestehen auf Konstruktion ist jedoch keine Verteidigung des organischen Werks (vgl. u.a. *PhnM*, S. 119-120), sondern die Ablehnung einer falschen mannigfaltigen Individualität angesichts allgemeiner Vermittlung durch das antagonistische Ganze. Darüber hinaus sollte berücksichtigt werden, daß ADORNO nicht prinzipiell gegen die Aufhebung der Kunst ist, wohl gegen eine falsche. Die Rettung des Scheins ist bei ihm keine affirmative, sondern nur eine durch ihre Zerschlagung im fragmentarischen Werk hindurch zu verwirklichende, und zwar als Verheißung des Scheinlosen. Fingiert Kunst jedoch Scheinlosigkeit durch Angleichung an eine Realität, die noch scheinhaft ist, dann bestätigt sie nur deren realen Schein. Die Möglichkeit, daß alle Menschen Kunstproduzenten sein können, fällt mit der Aufhebung der Arbeitsteilung zusammen. Andernfalls ist sie bloß eine Karikatur, die nicht nur die Substanz der Kunst beeinträchtigen könnte, sondern sie um ihre Möglichkeit bringt, die noch zu verwirklichende, antagonismenfreie Gesellschaft einzuklagen.

Auch wenn ADORNO in seinen späteren musiksoziologischen Schriften von der Meinung, nur der Sphäre der Kunst*produktion* ist die Dialektik zur Selbstreflexion inne, die Kunst*rezeption* besitzt ausschließlich stabilisierenden und regredierenden Charakter, abgerückt ist[435], wird seine frühe Musikphilosophie in entscheidender Weise von ihr bestimmt.[436] Hier gerät ADORNO in eine merkwürdige Nähe zur Konzeption des Selbstbewußtseins der Ware G. LUKÁCS'. Nun, statt die Möglichkeit dieses Selbstbewußtseins dem Proletariat zuzuschreiben, wird sie der Kunstproduktion zugerechnet. In diese Richtung bewegen sich einige der Aussagen seiner Frühschriften, z.B. wenn er in SCHÖNBERG die Dialektik des Materials zum »Hegelsche[n] Selbstbewußtsein« gelangen sieht[437] oder wenn er das Material nicht nur als Schauplatz der Geschichte, sondern »spaßeshalber in der Terminologie Hegels« als »Subjekt-Objekt des Komponierens« bezeichnet.[438]

Das individuelle, subjektive Moment der Produktion integriert sich in ein objektives: die Entfaltung der Produktivkräfte. Künstlerische Spontaneität ist jedoch Bewußtsein des Materialstandes, das über die bloße Reproduktion hinausgeht.[439] Damit tritt ein Element in Erscheinung, das, vom Rationalisierungsprozeß verdrängt, in der Idiosynkrasie des Artisten doch aufbewahrt wird: der mimetische Impuls, die natürlichen Innervationen, die sich als somatisches Sensorium an vergangenes, akkumuliertes Leid erinnern und empfindlich

434. P. BÜRGER: *Theorie der Avantgarde*, a.a.O., S. 130.

435. Vgl. TH.W. ADORNO: »Nachwort: Musiksoziologie«, in: *Einleitung in die Musiksoziologie*, *GS* 14, S. 422ff.

436. Vgl. Ders.: »Warum ist die Kunst ...«, a.a.O., S. 828.

437. Ders.: »Der dialektische Komponist« (1934), in: *Impromtus*, *GS* 17, S. 202.

438. Brief an E. KŘENEK vom 30.9.1932, in: *AKBr*, S. 39.

439. In der *Ästhetischen Theorie* heißt es: »Die ästhetische Produktivkraft ist die gleiche wie die der nützlichen Arbeit und hat in sich dieselbe Teleologie; und was ästhetisches Produktionsverhältnis heißen darf, alles worin die Produktivkraft sich eingebettet findet und woran sie sich betätigt, sind Sedimente oder Abdrücke der gesellschaftlichen.« (*ÄTh*, S. 15-16). Diese Gleichsetzung von ästhetischer und materieller Produktivkraft wird anderswo jedoch relativiert: »Darum ist die Sphäre der Produktion nicht ohne weiteres Basis von Musiksoziologie gleich der Produktionssphäre im materiellen Lebensprozeß. Als ein Geistiges ist musikalische Produktion selbst gesellschaftlich vermittelt, kein Unmittelbares. Strengen Sinnes ist Produktivkraft an ihr allein die von den Vermittlungen nicht abzulösende Spontaneität.« (*Einleitung in die Musiksoziologie*, *GS* 14, S. 425). Vielleicht ist es die Spannung dieser beiden Texte, die den Begriff von Kunstautonomie bei ADORNO konstituiert.

gegen seine Verdeckung im schönen Schein reagieren. Das artistische Bewußtsein ist ein kritisches, das die Verdinglichung der Formen sprengt, und zwar um der Lösung der objektiven Probleme willen, die in ihnen sich artikulieren. Die Dialektik, die der Kunst inne ist, ist deshalb eine intermittierende und keine Dialektik deterministischer Teleologie.

Dies bekräftigt die Unvergleichbarkeit und Singularität der Kunstwerke. Gelungene Kunstwerke haben Teil am Prozeß der Naturbeherrschung und stehen zugleich quer zu ihm.[440] Die Lösungen der vom Material aufgeworfenen Fragestellungen verlangen nicht selten einen Bruch. An ihm strahlt im Augenblick des Kunstwerkes die Möglichkeit einer Versöhnung mit der Natur auf, die der Geschichte der Naturbeherrschung bis heute versagt blieb. Ihre Entregelung in der Kunst erfordert jedoch nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an immanenter Durchdringung des Materials, d.h. an Materialbeherrschung, in der es auseindergenommen und neu konstelliert wird, bis das Andere inmitten realer Immergleichheit im Kunstwerk durchschimmert. Die Durchformung der Elemente in ihm negiert ihre Unmittelbarkeit, in der jene Herrschaft sich einbequemt hat, und somit diese selbst. In ihrer Durchkonstruktion und nicht in ihrer Thematik haben Kunstwerke die Widersprüche der gesellschaftlichen Realität zu dokumentieren.[441] Hier liegt ihre politische Kraft und nicht darin, auf politische Wirkung orientiert zu sein.

Nicht nur das mimetische Moment der Kunst, das sich in der Spontaneität des Künstlers ankündigt, verhilft ihr dazu, die Immanenz bloßer Rationalität zu sprengen, sondern der Materialbeherrschung ist auch in der notwendig zwecklosen Kunst ihre zerstörerische Kraft genommen. Während Zweckrationalität in den Sphären der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion zur Technologie degeneriert, bleibt die innerästhetische Zweckmäßigkeit, die die Materialbeherrschung und die strenge Konstruktion zu bestimmen hat, außerästhetisch zwecklos. Dies ist die einzige Möglichkeit, die ›List der Vernunft‹ mit ihrer eigenen Kraft zu überlisten.

Die Zwecklosigkeit der autonomen Kunst, die das Prinzip l'art pour l'art als Unabhängigkeit des Geistigen von den mit dem Leid unzähliger Menschen erkauften Bedingungen seiner materiellen Produktion ideologisch verklärte, wird zum Index schlechthin ihres gesellschaftlichen Charakters und zur Möglichkeit, sich gegen die Gesellschaft zu kehren und ihre Antinomien zu denunzieren. Dies geschieht in der Materialbeherrschung durch die Kraft, die Elemente der Realität und der Erfahrung aus ihrem Zusammenhang zu reißen und mittels der Dialektik von Ausdruck und Konstruktion neu anzuordnen: einzig so widersetzt sich die Kunst immanent ihrer gesellschaftlichen Manipulation, die von ihr Bestätigung, Verdoppelung und Sanktionierung erwartet und verlangt.

ADORNO will nicht den Fetischcharakter der Kunstwerke verleugnen. Ganz im Gegenteil. Sie sind vom Schuldzusammenhang der Arbeitsteilung nicht ausgenommen. Angesichts des Leids in der Gesellschaft offenbart ihre Getrenntheit gerade die Komplizenschaft mit den Ursachen dieses Leids. Der Autonomiestatus selbst macht alle Kunst

440. Diesen Aspekt formuliert ADORNO in seinen 1960 erschienenen »Valérys Abweichungen« so: »Kunst, die dem zivilisatorisch-rationalen Zug sich einfügt und ihm die historische Entfaltung ihrer Produktivkräfte verdankt, meint doch zugleich auch den Einspruch gegen ihn, das Eingedenken dessen, was in ihm nicht aufgeht und was er eliminiert, eben das Nichtidentische, worauf das Wort Abweichung anspielt. [...] Wäre sie bloß identisch mit der Rationalität, sie verschwände in dieser und stürbe ab, während sie ihr doch nicht ausweichen darf, wenn sie nicht hilflos Reservate besiedeln will, ohnmächtig gegenüber der unaufhaltsamen Naturbeherrschung und ihren gesellschaftlichen Verlängerungen, und gerade als geduldete erst recht jener hörig.« Ders.: *Noten zur Literatur*, *GS* 11, S. 170.

441. Die immanente Dialektik von Ausdruck und Konstruktion, Mimesis und Rationalität, triebhaftem Impuls und Geist usw. bestimmt schon in ADORNOs Frühschriften die künstlerische Produktion und wird zum Leitgedanken seiner *Ästhetischen Theorie*. Mimesis bedarf in der Kunst der Tätigkeit des Geistes, der Materialbeherrschung, um sich zu realisieren.

ideologisch. Ihr Fetischismus, ihr ideologisches Ansichsein, jedoch ist zugleich die Bedingung dafür, daß sie im Nutzzusammenhang ein Nutzloses, im Zweck-Mittel-Zusammenhang ein Zweckloses darstellen kann. Dadurch können Kunstwerke Signatur einer Praxis sein, die diesen Zusammenhängen entronnen wäre. Diese Möglichkeit schützt jedoch kein Kunstwerk vor Neutralisierung und Integration. Die Kulturindustrie besitzt die Spannkraft, immer wieder den Kunstwerken ihre kritische Spitze wegzuschleifen. Diesen Preis müssen sie für ihre Fortexistenz bezahlen. Alle können zu ›Kulturgütern‹ gemacht werden: das Schicksal der avantgardistischen Werke legt Zeugnis dafür ab. Dies und ihr Fetischcharakter sind allerdings kein Grund, sich dem Bestehenden anzugleichen. Vielmehr zwingen sie den Künstler dazu, sich immer wieder den Erfordernissen des Materials zu stellen und der Verlockung des Marktes, falsche Bedürfnisse zu befriedigen, zu widerstehen. Vom Dilemma der Integration durch Anpassung oder durch/trotz Abgeschiedenheit rettet nur eine kommunikative Kommunikationsverweigerung, die kritisch wird, wo sie den Betrieb der bestehenden Gesellschaft werkimmanent denunziert.

b) Affirmative Bestätigung des Kunstzerfalls und Kulturindustrie.

Teilen die Werke autonomer Kunst mit denen, die dem Immanenzzusammenhang der Kulturindustrie von Anfang an angehören, den Fetischcharakter, so bleiben die letzteren bloß seine Sanktionierung. Jene treten in der Gesellschaft jedoch nur als Waren auf, und nur als solche haben sie eine Chance, Kritik am Bestehenden zu üben. Damit ist die Möglichkeit ihrer Integration und Manipulation durch die Kulturindustrie mit eingeschlossen. Ihr Widerstand gegen diese Gesellschaft drückt sich daher in der Abwehrfähigkeit gegen eine derartige Integration aus. Die Kunst, egal ob ›ernste‹ oder ›leichte‹ Kunst, die sich schon bei ihrer Produktion nach den Erfordernissen des Marktes, des Publikums oder irgendeines Gebrauchs richtet, hat auf eine kritische Funktion von vornherein verzichtet.

Dies kann in vielfältiger Weise geschehen, z.B. in der musikalischen Richtung, die ADORNO als ›Objektivismus‹, gemeint sind *Neoklassizismus* und *Folklorismus*, bezeichnet. Auch wenn diese Kunstrichtung die Tatsache der Entfremdung der Musik von der Gesellschaft wahrgenommen hat, greift sie auf »vergangene Stilformen [zurück, Verf.], die sie der Entfremdung enthoben meint, ohne zu sehen, daß sie in völlig veränderter Gesellschaft und völlig verändertem Musikmaterial nicht wieder herstellbar sind.«[442] Indem sie eine Gemeinschaft zitiert, die sie für objektiv hält, die aber in der Tat inexistent ist, täuscht sie eine Aufhebung der Entfremdung, eine Versöhnung mit dem Naturzustand, innerhalb der Musik vor, die ideologischen Charakter besitzt. »Die vor-arbeitsteilige, statisch-naturhafte Formung eines höchst differenzierten, in sich alle Merkmale der Arbeitsteilung aufweisenden Materials: das ist das Ideal des musikalischen Objektivismus.«[443]

Die Entfremdung, die aus der Arbeitsteilung resultiert und so lange besteht wie diese, läßt sich *in* der Musik nicht aufheben. Ihre vorgetäuschte Aufhebung verdeckt vielmehr die Entfremdung *in* der Gesellschaft. Die Fiktion von Unmittelbarkeit zum Natürlichen prädisponiert die Musik STRAWINSKYS trotz anfänglichem Unverständnis ihrer Adressaten dazu, die großbürgerliche Ideologie widerzuspiegeln.[444] Die Gesellschafts-Fremdheit seiner

442. Ders.: »Zur gesellschaftlichen Lage der Musik«, a.a.O., S. 734.

443. A.a.O., S. 743.

444. Dieser Gestus des Überfliegens von Arbeitsteilung und Verdinglichung wird in den Augen ADORNOS zum Charakteristikum schlechthin der Musik STRAWINSKYS und zugleich zum Index ihrer Unwahrheit (vgl. *PhnM*, S. 132ff). Hier kommuniziert er mit manchen Bestrebungen der avantgardistischen Bewegungen — Surrealismus wie Dadaismus —, den modernen Rationalismus zu unterlaufen (siehe oben S. 148 u S. 160). »Der Druck der verdinglichten bürgerlichen Kultur treibt zur Flucht ins Phantasma der Natur, das dann schließlich

Musik ergibt sich also nicht aus der Durchkonstruktion der im Material sedimentierten sozialen Antinomien, sondern aus der Ironie, mit der er vergangene Formen nach der gegenwärtigen musiktechnischen Spezialisierung überarbeitet. Er schwebt zwischen den Stilen und zwischen Ernst und Spiel. Das Publikum, das das Gut der Vergangenheit in seiner geprägten Form wiedererkennen will, verkennt seine eigene Ideologie.

Während der Objektivismus *in* der Musik Gemeinschaft zitiert, versucht die Gebrauchsmusik sie selbst zu konstituieren. Sie richtet sich nach dem Ideal einer nichtarbeitsteiligen Produktion. HINDEMITH, aus dem Objektivismus kommend, führt die Formobjektivität als Beleg einer Gemeinschaft an, »wie sie zwar als kleinbürgerlicher Protest gegen die kapitalistischen Mechanisierungsformen sich ausbilden und als Jugendbewegung auch auf die Produktion einwirken mag, dem kapitalistischen Produktionsprozeß aber lediglich ausweicht«.[445] Diese Musik will Gemeinschaft je nachdem durch Entspannung oder existentiellen Ernst stiften; damit ist sie jedoch Ablenkung vom gesellschaftlichen Zustand, dessen objektive Widersprüche sie nicht in sich aufnimmt.

Jede Konzession an das Publikum, gerade auch die gut gemeinte, verrät es. Musikantentum in der heutigen Gesellschaft ist deshalb romantische Ideologie. Improvisatorische Freiheit, singbare Melodien usw. sind nur sekundäre, falsche Unmittelbarkeit. Das Ersetzen des subjektiven Ausdrucks durch die ›verbindliche Objektivität‹ der gesunden Kollektivität wird durch den formalen Dilettantismus der Musiziermusik als Trug entlarvt. »In der Wirklichkeit, in der wir leben, kommt es nicht darauf an, naturhaft fröhlich in den Tag hinein zu leben, wie die Musikanten in die Zeit hinein musizieren: die Wirklichkeit muß durchschaut werden. Das soll, zu ihrem Teil, die Musiziermusik verhindern: sie ordnet sich der allgemeinen kulturellen Reaktion ein.«[446]

Zur Gebrauchsmusik gehören auch die proletarischen Chorwerke H. EISLERS. ADORNO negiert weder den politisch agitatorischen Wert dieser Chöre noch ihre Angemessenheit für den aktuellen Bewußtseinsstand des Proletariats. Hier jedoch liegt gerade das Problem dieser Musik. Denn dieser Bewußtseinsstand wird durch die Gebrauchsmusik positiv hingenommen und nicht in seiner Negativität durchleuchtet. Dabei läuft die Gebrauchsmusik Gefahr, einen durch die kapitalitische Herrschaft produzierten Zustand zu verewigen. Dies schlägt sich in der Handhabung des musikalischen Materials nieder. Das Gebot der Verständlichkeit stellt bestimmte technische Forderungen an die Produktion — Singbarkeit, Einfachheit, kollektive Wirksamkeit —, die der Kritik der bestehenden Verfassung der Gesellschaft entgegenwirken. Dabei erfüllt jeder Filmschlager diese Forderungen der Gebrauchsmusik wirkungsvoller.

Mit dem Bestehen auf musikalischer Qualität, so wie er sie versteht, wehrt sich

als Sendbote der absoluten Unterdrückung sich erweist. Die ästhetischen Nerven zittern danach, in die Steinzeit zu regredieren« (*PhnM*, S. 137). Der Gegenpol dieses regressiven Gestus ist SCHÖNBERGS Formel aus der Harmonielehre: »Vorwärts zur Natur« (vgl. »Der dialektische Komponist«, a.a.O., S. 202). Der regressive Gestus STRAWINSKYS überträgt sich auf seine kompositorische Technik. Der Rhythmus wird vom musikalischen Inhalt abgespalten und fetischisiert. Die gewollte natürliche Objektivität des Rhythmus entpuppt sich jedoch durch diese Trennung als beliebiges Spiel. Durch Verleugnung des Antagonismus zwischen Mensch und Natur wird letztendlich reflexartig das Zwangshafte bloßer Natur reproduziert, das durch das rationale Subjekt hindurch sich perpetuiert. Mit seiner Musik versucht STRAWINSKY darauf zu antworten, daß das principium individuationis zur Ideologie verkam; er tut es allerdings durch permanente Regression. »Der Glaube, das Archaische liege ohne weiteres zur ästhetischen Verfügung des Ichs bereit, das daran sich regeneriere, ist oberflächlich, bloße Wunschphantasie. Die Kraft des historischen Prozesses, der das feste Ich auskristallisierte, hat sich im Individuum vergegenständlicht, hält es zusammen und trennt es von der Vorwelt in ihm selber« (*PhnM*, S. 154-155).

445. Ders.: »Zur gesell. Lage...«, a.a.O., S. 748.

446. Ders.: »Ad vocem Hindemith. III« (1932), in: *Impromptus*, *GS* 17, S. 228.

ADORNO gegen einen scheinhaften politischen Progressismus, der unter dem Vorwand, *für* die Arbeiter zu komponieren, eine »Mischung aus Abfällen innerbürgerlich überholter Stilformen, selbst der kleinbürgerlichen Männerchorliteratur, und aus Abfällen der fortgeschrittenen ›neuen‹ Musik« zustande bringt. Was politisch revolutionär sein will, darf in den Augen ADORNOs technisch-musikalisch nicht reaktionär sein.[447] Der Bewußtseinsstand der Adressaten, sofern dieser falsch ist, darf nicht in die kompositorische Arbeit unmittelbar einkalkuliert und aufgenommen, sondern muß kritisch durch die immanente Dialektik des Materials hindurch reflektiert werden: nur so weist die Musik über jenen hinaus und erfüllt sie ihre kritische Funktion.

Schließlich gilt der *Jazz* für ADORNO als Inbegriff falscher Unmittelbarkeit. Seine Subjektivität, Spontaneität und Freiheit sind nichts anderes als Schein, dem Tauschprinzip gar nicht entkommen, wie er vorzutäuschen versucht. Im Gegensatz zur autonomen Kunst, deren Isoliertheit er zu durchbrechen scheint, definiert sich der Jazz durch seine Gebrauchsfähigkeit. Diese wird meistens als Lebens- und Subjektivitätsverbundenheit und von daher als Aufhebung des Warencharakters der Musik interpretiert. ADORNO will in seinem Aufsatz »Über Jazz« (1937) das Gegenteil beweisen: daß die Gebrauchsfähigkeit »die Entfremdung nicht aufhebt, sondern verstärkt«.[448] Elemente wie Improvisation, Synkope,

447. Vgl. Ders.: »Eisler: Zeitungsausschnitte. Für Gesang und Klavier, op. 11«, in: *GS* 18, S. 527. ADORNO hatte bis dahin die Produktion H. EISLERS sehr positiv kommentiert. Wiederholt bezeichnet er ihn als den eigentlich repräsentativen aus der jungen Generation von Schülern SCHÖNBERGS (ebd., S. 522). Trotzdem sieht ADORNO schon 1929 seine künftige Entwicklung gefährdet, und zwar durch Verzicht auf Weiterführung der Entwicklung der technischen Mittel. EISLER verstand die Aktualität und Wirksamkeit der Musik aber ganz anders, wie sein Kommentar zur Wiener Musikszene 1927 dokumentiert: »1918-1923, zur Zeit der Inflation, der Spartakuskämpfe, der Räterepublik München, Budapest, die rote Armee vor Warschau, raufen sich die Musiker nur wegen rein technischer Dinge. Keinen gab es, der auch nur einen Hauch vom Atem dieser Zeit verspürt hätte. Die Folge dieser ›Zeitlosigkeit‹ und Borniertheit der Musik ist: die moderne Musik hat kein Publikum; niemand will sie.« (H. EISLER: »Über moderne Musik« (1927), in: *Musik und Politik. Schriften 1924-1962*, Bd. I, Leipzig 1973, S. 32, zit. nach H. STEINERT, a.a.O., S. 21). Er hat immer den Begriff einer Entwicklung des musikalischen Materials unabhängig von sozialen Fragestellungen abgelehnt. Trotzdem sind ihm die Gefahren der Gebrauchsmusik nicht verborgen geblieben. Jahre später in einem Gespräch mit H. BUNGE nimmt er Stellung zu einer überraschenden Äußerung BRECHTS in seinem Arbeitsjournal: »Chöre, die zum Kauf von Coca-Cola animieren. Man ruft verzweifelt nach l'art pour l'art«. EISLER kommentiert: »Es geht mir selbst bei unsern Sendern so. Wenn unsere Sender — die gezwungen sind, ich weiß nicht, zwölf Stunden Musik zu machen — eine Unmenge von Schmutzmusik täglich produzieren und eine Menge von platter Musik, die sich bemüht, die Gedanken und Ideen der Arbeiterbewegung auszudrücken und meistens mit militärsignalähnlichen Motiven et cetera arbeitet, bekomme ich langsam wirklich eine solche Abneigung gegen den ganzen Apparat [...], daß wenn ich durch Zufall höre drei Takte von Schönberg, sie mir plötzlich als ein großes humanistisches Dokument erscheinen. Warum? Weil bei Schönberg zumindest der Ausdruck der Trauer oder der Klage dasein wird, während die Spritzigkeit dieser verfälschten Lebensfreude der Walzer — der schäbig gewordenen Lebensfreude der Walzer —, die Feschheit der Polkas und auch die Tölpelhaftigkeit all meiner jungen Kollegen, die (aus guten Herzen) versuchen, etwas für die Arbeiterbewegung zu schreiben, wirklich unerträglich ist« (H. EISLER: *Fragen Sie mehr über Brecht. Gespräche mit Hans Bunge*. Darmstadt/Neuwied 1986, S. 25-26). Diese Worte könnte ADORNO nur unterstreichen.

448. TH.W. ADORNO: »Über Jazz«, in: *GS* 17, S. 77. ADORNO bezieht sich auf den Jazz, der aus der Volksmusik stammend (Spirituals und Blues) schon im Kulturbetrieb integriert ist. Zunächst setzt sich auch hier die Unterscheidung zwischen E- und U-Musik in Form einer Unterscheidung zwischen Jazz für Kenner, ja sogar symphonischem Jazz und kommerziellem Jazz durch. Diese Trennung ist jedoch sekundär, durch die Kulturindustrie selbst gemacht und dient seiner Kommerzialisierung. Beide Jazzformen haben mit Volkstümlichem nichts mehr zu tun: »Jazz, ursprünglich ein soziales Randphänomen, das vom Lumpenproletariat herkam, ist vom Betrieb der communication industry mehr und mehr geglättet, seiner bescheiden chokierenden Züge entäußert und vollkommen aufgesaugt worden.« (Ders.: »Neunzehn Beiträge über neue Musik« (1942), in: *GS* 18, S. 72). Im Hochkapitalismus gibt es keine nennenswerte intakte ›Vulgärmusik‹ mehr, die von der Kunstmusik aufgenommen und sublimiert werden könnte. »Es ist nun das entscheidende Faktum der Geschichte der neuen Vulgärmusik, daß der definitive Bruch, die Preisgabe des Zusammenhangs mit der selbständigen Produktion, die Aushöhlung und Banalisierung der leichten Musik selber genau zusammenfällt mit der *Industrialisierung* der Produktion.« (Ders.: »Zur gesell. Lage...«, a.a.O., S. 771). Die idiosynkratische Ablehnung des Jazz bei ADORNO mag psychologische Gründe haben. Sein eigenes Zeugnis spricht von einer

Individualität der Spieler usw. sollen eine Rebellion gegen das Autoritätsprinzip vorgaukeln, die in der Tat keine ist. Die Grundzählzeit, die die wahre Dynamik der Musik trägt, bleibt durch die große Trommel und die ihr zugeordneten Continuo-Instrumente markiert und erstarrt zur sicheren Grundlage, aus der man herausfällt, um stets wieder zurückzukehren.[449]

Die synkopierten Bildungen, die selbst stereotypiert und gar nicht so vielfältig sind, lassen sich als ›Scheintakte‹ 3/16 + 3/16 + 2/16 im Rahmen des Zweivierteltaktes begreifen. Das Gefühl der Lockerung paart sich also mit ihrer Ungefährlichkeit: die Dissonanzen, die die neue Musik inakzeptabel machen, sind im Jazz domestiziert und genießbar gemacht. Die Architektur der Werke gegen allen Anschein von Normbrechung ist konventionell und banal. Man zieht aus der Synkope und der Improvisation nicht die letzten Konsequenzen, nämlich die Struktur der tonalen Harmonik zu verlassen. Denn dies würde das Prinzip der Gebrauchsfähigkeit des Jazz zu Fall bringen.[450] Dieses ist aber seine raison d'être. Nichts anderes als die Tauschgeeignetheit prädeterminiert die abstrakt-formalen Eigenschaften und den ornamentalen Charakter der Improvisationen des Jazz. Diese rechnen »streng zu jenen Ausbruchsversuchen aus der fetischisierten Warenwelt, die ihr sich entziehen wollen, ohne sie zu verändern, und darum tiefer nur in ihre Verstrickung hineinziehen«.[451]

Großen Anteil an dem Ruf der Spontaneität des Jazz hat das ›neue‹ Verhältnis von Produktion und Reproduktion in ihm. Nicht die Komposition, meistens banal und einfach, ist die Trägerin der Charakteristiken der Jazzmusik, sondern die Wiedergabe und die dazu gehörenden Arrangements. Dies mag den Betrachter zunächst als den Vorrang des Menschen, des Interpreten, vor dem Werk, dem Ding, anmuten.[452] Da aber die tragenden Elemente des Arrangements die Komposition lediglich variierend ornamentieren, ihr Schema nicht brechen, bleibt die Freiheit der Reproduktion stets unter Kontrolle.[453]

gewissen Voreingenommenheit, die seine Beurteilung präjudiziert: »Ich erinnere mich deutlich, daß ich erschrak, als ich das Wort *Jazz* zum ersten Male las. Plausibel wäre, daß es vom deutschen Wort Hatz kommt und die Verfolgung eines Langsameren durch Bluthunde entwirft. Jedenfalls scheint das Schriftbild die gleiche Kastrationsdrohung zu enthalten, die das des Jazzorchesters mit dem aufgesperrten Flügeldeckel darstellt.« (Ders.: »Oxforder Nachträge«, in: *GS* 17, S. 102; vgl. dazu M. JAY: *Dialektische Phantasie*, a.a.O., S. 223f. Die Hypothese ADORNOS ist nicht so abwegig. Man spekuliert sonst mit den Wörtern ›chase‹ (englisch) oder ›chasser‹ (französisch). Auf jeden Fall ist Jazz eine Bezeichnung der Weißen und kann von daher deren Projektion sein. Vgl. dazu M. KUNZLER: *Jazz-Lexikon*. Bd. 1, Reinbeck bei Hamburg 1991, S. 7). Ohne die Einseitigkeit zu leugnen, die die Äußerung ADORNOS bezeugt, kann man in den Jazz-Analysen ADORNOS auf Elemente hinweisen, deren Bedeutung für eine Kritik der Pseudounmittelbarkeit im Kulturgewerbe Aktualität beanspruchen können.

449. Diese Charakterisierung gilt nicht für spätere Tendenzen des Jazz, wie z.B. den Free Jazz der 60er Jahre, in dem eine »— zumindest partielle — Aufhebung der Rollenverteilung in Solisten und Begleitende sowie eine zunehmende Tendenz zur Kollektivimprovisation anstelle des Solos« stattfindet, zu der sich die »Emanzipation der Klangfarbe als eigenständiges Mittel improvisatorischer Gestaltung und damit die Möglichkeit, amelodisch zu spielen,« gesellt (E. JOST: »Divergierende Tendenzen im Jazz der 70er Jahre«, in: *Avantgarde, Jazz, Pop. Tendenzen zwischen Tonalität und Atonalität*. Hg. v. R. BRINKMANN. Mainz u.a. 1978, S. 61).

450. Wo dies z.T. geschieht, wird die Jazzrichtung zu einer Randerscheinung ohne Zugang zum Musikbetrieb und zum großen Publikum, vgl. a.a.O., S. 62ff.

451. Ders.: »Über Jazz«, a.a.O., S. 83.

452. So in den geläufigen Darstellungen der Standardwerke über Jazz: »In der nicht standardisierten Tonbildung der großen Jazzimprovisationen spiegelt sich auf die unmittelbarste und direkteste Weise der Musiker selbst. [...] Deshalb ist das, was ein Jazzmusiker spielt, in einem viel engeren Sinne „wahr" als das, was ein durchschnittlicher europäischer Musiker spielen mag.« J.-E. BERENDT: *Das Jazzbuch. Von New Orleans bis in die achziger Jahre*. Überar. u. fortgeführt v. G. HUESMANN. Frankfurt a.M. 1992, S. 198-199.

453. BERENDT, der das Thema ›How High the Moon‹ mit drei verschiedenen Improvisationen präsentiert, um ihre Verschiedenheit zu dokumentieren, bestätigt es zum Schluß: »Es sind dieselben Harmonien, die den drei so verschiedenen Improvisationen zugrunde liegen« (a.a.O., S. 205).

ADORNO sieht die Spannung zwischen Produktion und Reproduktion durch klare Interessen der popular music industry bestimmt, die das eingespielte Verhältnis selbst organisiert. Die einfachen Vorlagen wie die abweichenden Arrangements werden für diese Industrie produziert, deren ultima ratio der ökonomische Profit ist. Sie verhüllt es mit der Ideologie der Beteiligung des Amateurs als des Garanten der Originalität und Urtümlichkeit, ohne daß wirklich die Arbeitsteilung durch eine rationale Neuorganisation der Produktion überwunden ist. Deshalb wehrt sich ADORNO vehement gegen die Amateur-Romantik, die den Amateur mit dem Nimbus der Spontaneität völlig verklärt, als wäre er durch weniger Fähigkeit zur Beherrschung des Materials von der Herrschaft der Konventionen automatisch befreit. Das Gegenteil ist der Fall:

»Er investiert in der Produktion gerade jenen Fond unbewußter musikalischer und außermusikalischer Assoziationen, Erwartungen, Kategorien und Fehlleistungen, der beim Musiker durchs handwerkliche Training zersetzt oder zum Bewußtsein erhoben wird und, einmal verloren, nie mehr sich rekonstruieren ließe, der aber eine wesentliche, vielleicht die entscheidende Bedingung der Publikumswirkung ausmacht: unschätzbarer Beitrag zum kommerziellen Erfolg.«[454]

Individuelle wie kollektive Unmittelbarkeit ist sozial produzierter Schein. Aus dieser Überzeugung heraus bemüht sich ADORNO darum, in der formalen Struktur der Jazzmusik die Dialektik zwischen Individualität — Synkope, Improvisation usw. — und totaler Gesellschaft — Grundzählzeit, Trommel-Continuo usw. — ausfindig zu machen. Das Charakteristische des Jazz ist, daß er diese Antinomik nicht rigoros offenlegt und austrägt, sondern eine irreale Überlegenheit des Individuums vorspielt, die in Wirklichkeit auf Identifikation mit dem Aggressor — der Gesellschaftsmacht — hinausläuft: »Das Subjekt läuft vorm System ins System davon.«[455]

Aspekte des Verhältnisses zwischen Produktion und Reproduktion im Jazz weisen auf die Widersprüche des durch die Kulturindustrie beherrschten Bereichs der Reproduktion und Konsumtion von Musik überhaupt hin. Auch von der Reproduktion der sogenannten ›ernsten‹ Musik verlangt man die Aufhebung der Entfremdung, die die Kunst durch ihre zunehmende Rationalisierung von der Gesellschaft trennt. Das Zauberwort hierfür heißt Verständlichkeit. Derselbe Prozeß der Rationalisierung, der die Produktion bestimmt, schränkt jedoch die Freiheit des Interpreten immer mehr ein. Werke, die seit dem 18. Jh. sich nicht mehr durch ihre Verwurzelung in der Tradition, sondern durch ihre Autonomie und Singularität charakterisieren, wollen die Willkür des Interpreten eliminieren, diesen sich unterwerfen. Weil sich hier die Vormacht des Dings über die Person manifestiert, Vormacht, in der die gesellschaftliche kodifiziert ist, will man diesen Tatbestand verklären, und zwar durch die ›Interpretenpersönlichkeit‹.[456]:

»Die plattesten Antithesen sind dem Konsumentenbewußtsein recht, um sich vorm Zugriff der ihrem Erkenntnischarakter nach aktuellen Reproduktion zu schützen und eine Art des Musizierens zu gewährleisten, deren Hauptfunktion es ist, mit Traum, Rausch und Versenkung die Realität zu verbergen und den Bürgern im ästhetischen Bilde eben jene Triebbefriedigungen zu verschaffen, die die Realität ihnen verwehrt; für die aber das Kunstwerk mit seiner integralen Gestalt zu zahlen hat.«[457]

Wogegen das Publikum sich wehrt, ist die Anstrengung der Erkenntnis durch die Verdinglichung der Werke hindurch, dessen Auskonstruktion in der neuen Musik nicht einen

454. TH.W. ADORNO: »Über Jazz«, a.a.O., S. 89.
455. Ders.: »Oxforder Nachträge«, a.a.O., S. 103.
456. Vgl. Ders.: »Zur gesell. Lage ...«, a.a.O., S. 753ff.
457. A.a.O., S. 757.

versöhnten Zustand vorgaukelt, sondern die gesellschaftlichen Antinomien ausdrückt. Ausdruck wäre insofern nicht illusorische Behauptung einer sozial inexistenten Individualität und Freiheit, sondern ein Objektives. Das Publikum klammert sich aber an Wunschbilder: den ›prominenten Dirigenten‹, die Vitalität der Interpretation, die instrumentalen und vokalen Virtuosen usw. Aus demselben Grund lehnt es die neue Musik ab und sucht Zuflucht in der Musik vergangener Zeiten. Weil die vergangenen Kunstwerke Geborgenheit zu bieten haben, die die Gesellschaft den Menschen verweigert, deswegen soll die Reproduktion die Kluft überbrücken, die die Geschichte zwischen jenen Werken und dem Publikum aufgeschlagen hat. Diese werden regelrecht zu Fetischen, die die Einsicht in den Widerspruch der gesellschaftlichen Verhältnisse versperrt. Man sucht an ihnen bloß den schönen Schein, der kompensatorisch die anderswo unbefriedigten Bedürfnisse des Bürgertums stillen soll.

Gefühl übernimmt das Kommando im Verhältnis zu den Werken, die das Erhabene repräsentieren sollen, statt sie einer Analyse zu unterwerfen, in der die illusorische Unmittelbarkeit zu ihnen aufgedeckt werden könnte. »Ehrfurcht und Gefühl heften sich an Zelebritäten der Vergangenheit, vor denen Kritik und Frage verstummt und in denen zugleich die bürgerliche Gesellschaft ihren eigenen Ursprung als den von Heroen zu behaupten liebt.«[458] Die Fixierung auf ›Klassik‹ und ›Romantik‹ zeugt von der Spannung zwischen ›bürgerlich-revolutionärer Objektivität‹ und ›bürgerlich entsagender Subjektivität‹, Spannung, die durch Erkenntnis ihrer historischen Bezogenheit in ihrer objektiven Bedeutung für die Gegenwart durchschaut werden könnte. Das Bürgertum, das seine Revolution versäumte und in einer Gesellschaft existiert, deren Objektivität durch die Individualität hindurch diese verhindert, vermeidet jedoch jede Konfrontation mit seiner eigenen Realität in der neuen Kunst und fetischisiert die vergangene.

Was die Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse angeht, unterscheidet sich die ›leichte Musik‹ von der ›ernsten‹ des Musikbetriebs nicht. Ihr einziges Ziel ist die Zerstreuung und die Identifikation mit einem fiktiven Kollektiv. Mit technischmusikalischen Analysen ist ihr kaum beizukommen. Die Psychoanalyse würde vielleicht dabei helfen. Im Grunde bedient sich diese Musik der uralten Schemata, wie des von Strophe und Refrain, um unbewußt kollektive Verbindlichkeit zu erzeugen. Ihre Stereotypie ist die der Warenproduktion. Jeder ›Erfolg‹ zieht eine Reihe von imitierenden Produktionen nach sich, die sich noch eine Weile gut verkaufen lassen. Was auf jeden Fall für diese Musik gilt, ist das, was ADORNO in bezug auf den Jazz vertritt: Es handelt sich nicht um Populärmusik im Sinne einer vom ›Volk‹ stammenden Musik. Dieses vermeintliche Volk existiert seit der Industrialisierung eben nicht mehr. In der Massenproduktion von Unterhaltungsmusik der ersten Jahrzehnte zeichnet sich schon ab, was im Laufe dieses Jahrhunderts massive Realität geworden ist. ADORNO hegte von Anfang an keine Illusion über den Charakter dieser Musik. Man kann das seinem Elitismus anlasten, aber die von seinen Gegnern gemeinte Möglichkeit einer Steuerung der Unterhaltungsindustrie seitens der Konsumenten/Teilnehmer hat sich als ein frommer Wunsch erwiesen. »Ihre Produkte [Tonfilmschlager, Verf.] dürfen aussehen und klingen wie sie wollen, sie werden ›Erfolge‹; die Hörer müssen sie nachsingen, nicht bloß weil die präziseste Maschinerie ohne Unterlaß sie ihnen einhämmert, sondern vor allem, weil das Tonfilmmonopol verhindert, daß andere Musikware überhaupt an sie herangebracht wird, die sie wählen könnten.«[459]

Auf den Geschmack des Publikums ist kein Verlaß, weil der Geschmack als freie

458. A.a.O., S. 765.
459. A.a.O., S. 773.

Wahl freier Subjekte irreal geworden ist. Unterhaltungsmusik bewohnt das Schweigen, zu dem die fügsamen Menschen in unserer Gesellschaft verdammt worden sind. Mit der Einschränkung der Möglichkeit, sich mitzuteilen, sind der Fähigkeit der Wahrnehmung auch wesentliche Einschränkungen auferlegt: Kunstwerke als synthetische Einheiten entziehen sich der Perzeption.[460] Der Genuß, den die leichte Kunst im isolierten Reiz scheinhaft verspricht, kann das Glück nicht gewähren, das die Gesellschaft ihren Gliedern sonst verweigert. Vielmehr haben die Träger jenes Genusses — Reiz, Subjektivität, Profanität —, die einmal emanzipatorischen Charakter besaßen, ihr kritisches Potential eingebüßt und sind zu unmittelbarer Befriedigung gesellschaftlich vermittelter Bedürfnisse degradiert worden: die Beziehung zur Kunst ist eine kulinarische. Deshalb ist im Gegensatz dazu die neue Kunst, soweit diese sich am Stand des Materials hält und sich dem partiellen Glück um des möglichen willen versagt, ungenießbar geworden. Abgesehen von dieser Kunst, die sich dem Konsum entzieht, existiert kein realer Unterschied mehr in der Konsumtion ›ernster‹ und ›leichter‹ Kunst. Im Musikleben fallen Fetischcharakter der Musik und Regression des Hörens zusammen.

ADORNO versucht am induzierten Verhalten des Hörers und am Kulturbetrieb das verdinglichte Bewußtsein aufzuzeigen.[461] Das durch die Kulturindustrie propagierte Prinzip des Stars z.B., egal ob es sich um Komponisten, Dirigenten, Solisten oder selbst Werke handelt, verwandelt diese in Waren, deren Absatzfähigkeit und Erfolg dem Konsumenten die Möglichkeit zur emotionalen Identifikation bietet, in der sich dann die Funktion dieser Elemente des Musiklebens erschöpft. Es geht also nicht darum, Kunst wirklich kennenzulernen und ihren Wahrheitsgehalt zu verstehen, sondern darum, immer wieder dieselben Standards zu repetieren, denn je bekannter desto erfolgreicher und um so identifikationswürdiger. Der Bildungskonsument besucht die Konzerte und ist froh, wenn er die bekannten Stellen wiedererkennt, die Dirigenten bzw. die Solisten stürmisch feiern, besonders berühmte Instrumente bewundern oder grandiose Momente der ›großen‹ Musik miterleben kann. Vom Werk in seiner technischen Substanzialität hat er kaum Kenntnisse. Werke werden dadurch zu Konglomeraten von Einfällen, die dissoziiert in Erinnerung behalten werden können. Wie bei Schlagern ist die Melodie wichtig, die man pfeifen kann, als Zeichen dafür, daß man dazu gehört. Die Beziehung, die sich dadurch konstituiert, ist die des Besitzes: der Wert der Kulturgüter ist ihr Tauschwert. Weil sie jedoch als reine Gebrauchswerte gelten, stiften sie eine kaum durchschaubare Unmittelbarkeit. Nur die Tatsache, daß sich die Projektion der Affekte auf die Kulturgüter an ihren spezifischen Qualitäten vorbei vollzieht, läßt den Schein dieser Unmittelbarkeit erkennen. Er offenbart die Kittfunktion der Kulturindustrie: das Zusammenführen von Genuß und Tauschwert.[462]

Das regressive Verhalten zeigt sich am eindringlichsten bei den sogenannten Enthusiasten und Radioamateuren. Die Subsumtion der Individuen durch die Reklameindustrie,

460. In seinem kleinen Aufsatz von 1934 über »Musik im Hintergrund« macht ADORNO schon auf ein Phänomen aufmerksam, das heute totalisierenden Charakter gewonnen hat. Die Allgegenwart musikalischen Hintergrunds besetzt alle akustischen Räume. Eine gigantische Industrie ist mit der ›Vertreibung der Stille‹ beschäftigt. Diese ›freundliche‹ Begleitung, die unsere Arbeits- und Lebenswelt zu ›humanisieren‹ verspricht, erweist sich bei näherer Betrachtung als Manipulationsapparat, der jede Humanität verhindert. Vgl. dazu R. LIEDTKE: *Die Vertreibung der Stille. Wie uns das Leben unter der akustischen Glocke um unsere Sinne bringt*. München 1988.

461. Zu einer vollständigen Typologie der Hörer in ADORNOs musiksoziologischen Früharbeiten vgl. L. SZIBORSKY: *Adornos Musikphilosophie*, a.a.O., S. 149ff. Da ist vom Bildungskonsumenten, Narkotiker, Fachmann, Enthusiasten, Eifrigen und patenten Kerl die Rede (ebd.).

462. Vgl. TH.W. ADORNO: »Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens«, in: *GS* 14, S. 24f.

zu der der Musikbetrieb geworden ist, kommt hier am weitesten, denn die Enthusiasten selbst agieren als Reklame der Produkte, die sie konsumieren. Diese Pseudoaktivität ist autoreferenziell. Das Erlebnis des Musikhörens besteht im Akt des *Hörens* selbst, der mit dem *Gehören* zur Fan-Gruppe zusammenfällt, und nicht im Inhalt der Musik. Das Gefühl des Mitmachens und Dabeiseins ist die Quelle der Ekstase. Die Tanzrituale, die angeblich zu sinnlicher Befreiung beitragen, folgen festen, vorgegebenen Normierungen, deren richtige Nachahmung das Gefühl der Zugehörigkeit hervorruft. Die Unterwerfung, die diese Rituale verlangen, deckt den Zwangscharakter der Pseudoaktivität der Enthusiasten auf. Der Einfluß, den sie auf das ganze Funktionieren des Unterhaltungsapparates ausüben, ist fast gleich null. Sie lügen »sich die Vollkommenheit seiner Unterordnung unter den verdinglichten Mechanismus in dessen Beherrschung um.«[463] Der scheinbare Widerspruch der sogenannten jungen Generation gegen die sozialen Konventionen ist in Wirklichkeit illusorisch. Der Mechanismus der Identifikation, der der angeblichen Rebellion zugrunde liegt, verwandelt diese in Karikatur. »Aller mögliche Muff wird von der Schnödheit weggefegt, und legitim ist die Kritik an den ästhetischen Rückständen eines Individuellen, das längst den Individuen entwunden ward. Aber aus der Sphäre der populären Musik kann diese Kritik um so weniger zwingend geübt werden, als gerade diese Sphäre die depravierten und verwesenden Rückstände des romantischen Individualismus mumifiziert. Ihre Innovationen sind unabtrennbar den Rückständen verschwistert.«[464]

Man hat in diesen Analysen ADORNOs das Ressentiment des Eingebildeten gegen die Bildungslosen geargwöhnt. Er verfährt in seiner Darlegung des verdinglichten Bewußtseins jedoch nicht psychologisch und lastet die Situation nicht dem Individuum an, sondern sieht dieses Bewußtsein als Erscheinung der allmächtigen Produktion:

»Die affektive Besetzung des Tauschwerts [...] entspricht der Verhaltensweise des Gefangenen, der seine Zelle liebt, weil nichts anderes zu lieben ihm gelassen wird. Die Preisgabe der Individualität, die in die Regelhaftigkeit des Erfolgreichen sich einpaßt; das Tun dessen, was jeder tut, folgt aus dem Grundfaktum, daß von der standardisierten Produktion der Konsumgüter in weiten Grenzen jedem dasselbe angeboten wird. Die marktmäßige Notwendigkeit zur Verhüllung dieser Gleichheit aber führt zum manipulierten Geschmack und zum individuellen Schein der offiziellen Kultur, der notwendig proportional mit der Liquidierung des Individuums wächst.«[465]

Der Ausgangspunkt der Reflexion ADORNOs sind nicht die Hörer und ihre Reaktionen als ein unhinterfragbares Ansich, sondern das kulturindustrielle System, das die Reaktionen der Konsumenten gezielt nicht nur beeinflußt, sondern generiert. Die Möglichkeit einer bewußten Erkenntnis der Musik wird von vornherein vereitelt, und zwar durch die Transformation der Wahrnehmungsform. Der Musikbetrieb induziert eine bestimmte Art von Hören, die man als atomistisch und dissoziiert bezeichnen kann. Regressiv ist dieses Hören, weil die schon historisch mögliche Wahrnehmungsform, die von der neuen Musik verlangt wird und ein Durchdringen der gesellschaftlichen Realität in ihrer Verfassung ermöglichen würde, verhindert wird. Zudem ist die Freiheit der bewußten Wahl den Hörern durch den massiven Reklameapparat genommen worden, der den Zwang seiner oktroyierten Produkte noch mit dem Schein der Nachfragebefriedung verhüllt. Identifikation mit diesen Produkten ist die einzige ›Wahl‹, also keine. Trotzdem ist das Leiden, das jedem Ausweichler zukommt, so groß, daß die Identifikation mit dem Aggressor sich als Verhaltensform letztendlich durchsetzt. Indentifikation und regressives Hören bedingen

463. A.a.O., S. 44.

464. A.a.O., S. 45.

465. A.a.O., S. 26.

und fördern sich gegenseitig.

Die ideale Apperzeption, die von der Kulturindustrie verlangt und auferlegt wird, ist die im Zustand der Zerstreuung, denn Reklame zielt auf Manipulation der Aufmerksamkeit ab, die durch Atomisierung der Wahrnehmung zu erreichen ist. Die vorhandene Identifikation mit einer affektgeladenen Realität soll verborgen bleiben, die sich in der Reklame nun stellvertretend durch die zu verkaufende Ware darstellt. Die Erinnerung, die sich an die Ware fixiert, basiert auf dem Vergessen dessen, womit die Ware identifiziert wird. Diese neue, zerstreute Wahrnehmung kann nicht den Prozeß des Kunstwerkes und die darin sich zutragenden Spannungen und Auflösungen festhalten und bleibt an auffälligen Partikeln und isolierten Details hängen. Die Dekomposition der Musikelemente verliert so den emanzipatorischen Charakter, den sie in der neuen Musik besitzt, denn da gefährden sie in keiner Weise das starre Schema des Werkes. In der Unterhaltungsmusik haben die zu partikularen Reizen degradierten Elemente konformierende Funktion. Als Träger der regredierenden Identifikation müssen sie immer wieder in immer neuen Gestalten vorkommen bzw. immer wieder durch neue Reize ersetzt werden, die sich in alte Formen kleiden: die ewige Wiederkehr des Immerneuen/gleichen.

c) Kunst als Statthalter der verhinderten Befreiung vs. Politisierung der Kunst: auch eine Kontroverse mit BENJAMIN.

Die Intention ADORNOs, als er den Aufsatz »Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens« schrieb, war unter anderem, auf die Arbeit BENJAMINS »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« eine Antwort zu geben.[466] Schon die Lektüre von BENJAMINS Manuskript hatte ihn zu einer ersten brieflichen Stellungnahme (18.3.1936) veranlaßt (vgl. *ÜWB*, S. 126-134). Hier hebt ADORNO zunächst seine Übereinstimmung mit BENJAMINS Ansatz hervor. Diese betrifft vor allem die Entzauberung der Kunst unter dem Primat der Technologie. ADORNO reiht aber das autonome Kunstwerk gerade in diesen Entzauberungsprozeß ein, so wie BENJAMIN es mit der barocken Allegorie gegenüber dem ›auratischen‹ Symbol gemacht hatte. Deshalb kann ADORNO nicht verstehen, warum er nun das autonome Kunstwerk und den Begriff der magischen Aura identifiziert. Auch wenn der Begriff der ästhetischen Autonomie im Zusammenhang mit dem bürgerlichen Idealismus steht, d.h. mythische Züge trägt, so zerstört und entzaubert das eigene technologische Gesetz der autonomen Kunst ihren mythischen Charakter.

Für ADORNO tritt also der Zerfall der Aura nicht erst mit der technischen Reproduzierbarkeit der Kunstwerke ein. Autonomie der Kunst und Zerfall der Aura gehören vielmehr von Anfang an zusammen, denn dieser geht auf »die Erfüllung des eigenen „autonomen" Formgesetzes« zurück (*ÜWB*, S. 129). Verdinglichung der Kultur ist ein universelles Phänomen, das sowohl die autonome Kunst als auch die Kulturindustrie affiziert. Beide sollten in ihrer Spannung zueinander auf die Dialektik von Freiheit und Unterdrückung hin überprüft werden. ADORNO bemängelt deshalb in BENJAMINS Aufsatz, daß er diese beiden Kulturbereiche zu wenig ›dialektisiert‹. Dadurch verkennt dieser einerseits, was in der autonomen Kunst durch ihre eigene Technologie das Auratische überwindet, andererseits, was in der Gebrauchskunst sich noch an Auratischem erhält.

Der Haupteinwand ADORNOs gegenüber BENJAMIN lautet also: »Sie unterschätzen die Technizität der autonomen Kunst und überschätzen die der abhängigen« (*ÜWB*, S. 132). Es gibt aber darüber hinaus noch einen anderen Problemkomplex, der mit dem des

466. Vgl. TH.W. ADORNO: *Dissonanzen*, *GS* 14, S. 10.

Auraverfalls verknüpft ist. Es handelt sich um die Rolle der Intellektuellen bzw. ›autonomen‹ Künstler und die des Proletariats. ADORNO argwöhnt bei BENJAMIN eine Überschätzung der Möglichkeiten des Proletariats im Zusammenhang mit den Veränderungen, die in der Sphäre der technischen Reproduktion der Kunst stattgefunden haben. Der neuen Allianz, die BENJAMIN zwischen entauratisierter Kunst und Arbeiterklasse anstrebt, scheint ADORNO eine illusorische Verkennung beider zugrunde zu liegen.

Worum es BENJAMIN im *Kunstwerk*-Aufsatz eigentlich geht, läßt sich nur im Zusammenhang mit anderen Elementen seiner Theorie der Moderne rekonstruieren: Erfahrungsarmut, technische Veränderung der Wahrnehmungsstruktur, Politisierung der Kunst usw. In seinem Aufsatz »Erfahrung und Armut« (1933) stellt BENJAMIN die Zerstörung der Erfahrung durch die Technisierung des Lebens dar, so wie diese sich in der industriellen Produktion, im modernen Krieg, im Stadtleben usw. manifestiert. Die technische Revolution hat eine unüberbrückbare Kluft zwischen der tradierten Kultur und der Erfahrung der Menschen derart herbeigeführt, daß diese auf jene nicht mehr zurückgreifen kann: Erfahrung ist arm geworden. »Eine Art von neuem Barbarentum« ist durch die technisch-maschinelle Umwälzung der Gesellschaft eingetreten.[467] BENJAMIN will jedoch nicht mit dieser Diagnose dem Kulturpessimismus das Wort reden. Im Gegenteil. Er sieht hier die Möglichkeit eines neuen Anfangs. Die Erfahrungsarmut, die durch die technische Welt bestimmt ist, legt er als ›positives‹ Barbarentum aus, das die Verlogenheit einer Kultur hinter sich läßt, die sich dem Faschismus nicht gewachsen gezeigt hat. Die neue Realität verlangt nicht so sehr nach einer neuen Kunst als nach der Aufhebung der Kunst in die Lebenspraxis, die die technische Apparatur in den Dienst eines neuen Verhältnisses der Massen zur Realität stellt. Traumhaft bietet schon der Film den Vorgeschmack einer neuen Synthese von Erfahrung, Wahrnehmung, Arbeit und Technik. In Micky-Maus-Trickfilmen träumt das Kollektiv humorvoll von einer Versöhnung von Natur und neuer Technik:

»Natur und Technik, Primitivität und Komfort sind hier vollkommen eins geworden und vor den Augen der Leute, die an den endlosen Komplikationen des Alltags müde geworden sind und denen der Zweck des Lebens nur als fernster Fluchtpunkt in einer unendlichen Perspektive von Mitteln auftaucht, erscheint erlösend ein Dasein, das in jeder Wendung auf die einfachste und zugleich komfortabelste Art sich selbst genügt, in dem ein Auto nicht schwerer wiegt als ein Strohhut und Frucht am Baum so schnell sich rundet wie die Gondel eines Luftballons«.[468]

Auch in einem späteren Zusammenhang bezieht BENJAMIN die neuen Massenmedien und den Erfahrungsverlust aufeinander. In seinem Aufsatz über LESSKOW geht er auf das Phänomen dieses Verlustes wieder ein.[469] Der Tenor des Aufsatzes scheint zunächst der des Bedauerns darüber zu sein, daß die Information als neue Form der Kommunikation im bürgerlichen Zeitalter die Erzählung abgelöst hat. Diese war in einer kollektiven Erfahrungswelt eingebettet, die von Überlieferung und ungebrochenem Lebens- und Todeszusammenhang geprägt wurde. All das existiert nach den sozialen, technischen und kulturellen Veränderungen durch die Industrialisierung nicht mehr, so geht auch die Kunst des Erzählens zu Ende. Der Journalismus ist die Kommunikationsform, die der neuen techni-

467. W. BENJAMIN: »Erfahrung und Armut« (1933), in: *BGS* II, S. 215. Vgl. dazu B. LINDNER: »Technische Reproduzierbarkeit und Kulturinsdustrie, Benjamins „Positives Barbarentum" im Kontext«, in: *Benjamin im Kontext*, a.a.O., S. 180-223.

468. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 218-219.

469. Vgl. Ders.: »Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows«, in: *BGS* II, S. 438-465. Wie sehr der ›Verfall der Aura‹ mit dem Erfahrungsverlust zusammenhängt, der sich am Ende der Kunst des Erzählens manifestiert, bezeugen u.a. die eigenen Worte BENJAMINS an ADORNO in einem Brief vom 4.6.1936, vgl. *BGS* II, S. 1277.

schen Aneignung der Umwelt und den neuen Herrschaftsstrukturen entspricht und die das Kollektivbewußtsein prägt. Soll man es bedauern? In einer Aufzeichnung, die zu diesem Themenkomplex gehört, kommt eine ganz andere Haltung als die des Bedauerns zum Ausdruck:

»Man kann all diese Dinge als ewig ansehen (Erzählen z.B.) man kann sie aber auch als durchaus zeitbedingt und problematisch, bedenklich ansehen. Ewiges im Erzählen. Aber wahrscheinlich ganz neue Formen. Fernsehen, Grammophon etc. machen all diese Dinge bedenklich. [...] Dann stirbt vielleicht, vorerst einmal [,] das pour commencer, die ganze Aura von Trost, Weisheit, Feierlichkeit, mit welcher wir den Tod umgeben haben, ab? Tant mieux. Nicht weinen. Der Unsinn der kritischen Prognosen. Film statt Erzählung« (*BGS* II, S. 1282).

Das ›Tant mieux‹ fällt BENJAMIN sicherlich nicht leicht. Aber er sieht vielleicht keine andere Möglichkeit.[470] Die Erfahrungswelt der Erzählung ist unwiderruflich dahin. Darum gilt es, die Möglichkeiten der neuen Medien sowohl im Sinne der Manipulation der Massen als auch im Sinne eines Funktionswandels der Kunst zu erforschen. Sie sind die Wahrnehmungsapparatur, mit der die Massen nun ihre Welterfahrung machen. In seiner Urgeschichte des 19. Jahrhunderts geht BENJAMIN gerade der Entstehung dieser Medien nach: Glas- und Eisenarchitektur, Presse, Weltausstellungen usw. Die Form der Wahrnehmung, die hier ihren Ausdruck findet, ist keine bewußte, reflexive, geschweige denn kontemplative Apperzeption eines Individuums, sondern eine traumhafte, unbewußte, taktile Wahrnehmung der Massen, mit der sie den gewaltigen Ausbruch der industriellen Technik zu bewältigen versuchen.

BENJAMIN kaschiert nicht die Zweideutigkeit dieser Wahrnehmungsformen, die die Mängel der Produktionsordnung sowohl aufzuheben als auch zu verklären trachten.[471] Er will jedoch ihre revolutionären Potentiale herausstellen. Dabei läßt er die philosophischen Ansätze hinter sich, die sich um die Jahrhundertwende mit den kulturellen Veränderungen der Industrialisierung auseinandergesetzt hatten. Ist eine ›wahre‹ Erfahrung unter den neuen Bedingungen der industriellen Gesellschaft möglich? Das war die Frage der Lebensphilosophie. Ihre Antwort hilft nicht weiter, weil sie auf vorindustriellen Erfahrungsmöglichkeiten bestand, die nun verschwunden sind. BENJAMIN sucht deshalb neue Wege, die auf den Strukturwandel der Erfahrung eingehen. Er orientiert sich an der mémoire involontaire (PROUST), am unbewußt traumatischen Schock (FREUD), an der Stadtmenge (POE), an Fließband- und Maschinenarbeit (MARX), am ›spleen‹ (BAUDELAIRE) usw.[472] und so kommt er zum Film: »So unterwarf die Technik das menschliche Sensorium einem Training komplexer Art. Es kam der Tag, da einem neuen und dringlichen Reizbedürfnis der Film entsprach. Im Film kommt die chockförmige Wahrnehmung als formales Prinzip zur Geltung. Was am Fließband den Rhythmus der Produktion bestimmt, liegt beim Film dem der Rezeption zugrunde« (*BGS* I, S. 630-631). Strukturelle Analogien erweist der Film aber nicht nur mit der mechanischen und schockgeladenen Erfahrungswelt der

470. Zu bruchlos und widerspruchslos erscheint das Verhältnis BENJAMINS zu den neuen Medien in der Darstellung von N. BOLZ, der ihn als ›Herold‹ einer Medienästhetik begrüßt. »Weil es hier darum geht,« — schreibt er — »im Gehäuse der neuen Medien und Technologien die Zivilisation selbst zu überleben, setzt Benjamin nicht auf Leiderfahrung, sondern auf Humor; nicht auf die Tränen kritischer Bewußtseine, sondern aufs Gelächter des barbarischen Kollektivs« (N. BOLZ: »Schwanengesang der Gutenberg-Galaxis«, in: *Allegorie und Melancholie*, a.a.O., S. 237). Das Gelächter, mit dem das Publikum auf den Groteskfilm antwortet, richtet sich aber auch gegen die Technik: »Komisch ist dieser Film,« — bestätigt BENJAMIN — »nur eben, daß das Lachen, das er weckt, übern Abgrund des Grauens schwebt« (W. BENJAMIN: »Erwiderung an Oscar A.H. Schmitz«, in: *GS* II, S. 753).

471. Vgl. Ders.: »Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts«, in: *BGS* V, S. 46-47.

472. Vgl. Ders.: »Über einige Motive bei Baudelaire«, in: *BGS* I, 605-653.

Produktion, sondern sein Traumcharakter knüpft auch an die phantasmagorischen Kreationen des 19. Jahrhunderts an.[473]

Mit dem Film entsteht eine »neue Region des Bewußtseins«, schreibt BENJAMIN schon 1927 in seiner Erwiderung von O.A.H. SCHMITZ' Kritik des »Potemkin«-Films.[474] Mit den Räumen des urbanen Lebens wird im Film eine neue kollektive Erfahrungsform eingeübt: neue Perspektiven, wiederholte Annäherungen, ungewohnte Blickwinkel, sonst nicht wahrnehmbare Bewegungsabläufe usw. machen aus diesem Medium eine Hilfe in der täglichen unbewußten, sinnlichen und taktilen Konfrontation der Massen mit der Umwelt. Deshalb ist auch das geeignete Subjekt der Aktionen in diesen kollektiven Räumen nicht das bürgerliche Individuum, sondern das proletarische Kollektiv. »Der „Potemkin" hat epochal gerade darum gewirkt, weil sich das nie vorher so deutlich erkennen ließ. Hier zum erstenmal hat die Massenbewegung den ganz und gar architektonischen und doch so gar nicht monumentalen (lies: Ufa-) Charakter, der erst das Recht ihrer Kinoaufnahme erweist« (*BGS* II, S. 753). Die Kamera — und das gilt schon für die Photographie — mit ihrer Zeitlupe, Vergrößerung usw. nimmt das wahr, was dem Auge entkommt: das Optisch-Unbewußte, Bewegungsteile und Abläufe, die einem »vom Menschen mit Bewußtsein durchwirkten Raum« nicht gehören und die mit den durch die Naturwissenschaften erschlossenen Texturen und Strukturen verwandt sind.[475] Die neue Wahrnehmungsform verfährt also nicht durch intellektuelle Konzentration und bewußte Aufmerksamkeit, sondern vollzieht sich durch eine Art taktiler Rezeption und durch Zerstreuung, mit denen der menschliche Apperzeptionsapparat auf die neuen Aufgaben reagiert, die ihm von der technisierten Umwelt gestellt werden.[476]

Für BENJAMIN ist Technik zur ›zweiten Natur‹ geworden, die sich der Kontrolle der Menschen entzieht.[477] Statt aber diesen Umstand allein auf die Produktionsverhältnisse zurückzuführen und von ihrer revolutionären Umwälzung die Humanisierung der Technik zu erwarten, vertritt er die Notwendigkeit eines Lernprozesses, der einen neuen Umgang mit ihr ermöglicht und zur sozialen Revolution selbst beitragen kann. Hier hat der Film seine Funktion:

»Der Film dient den Menschen in denjenigen neuen Apperzeptionen und Reaktionen zu üben, die der Umgang mit einer Apparatur bedingt, deren Rolle in seinem Leben fast täglich zunimmt. Die ungeheure technische Apparatur unserer Zeit zum Gegenstande der menschlichen Innervation zu machen — das ist die geschichtliche Aufgabe, in deren Dienst der Film seinen wahren Sinn hat.«[478]

473. Zur strukturellen Analogie von Film und Traum vgl. F.M. RUDEL: *Video et cogito. Philosophie der Wahrnehmung und die kinematographische Technik*. Essen 1985, S. 76ff. Den Zusammenhang zwischen Film und den kulturellen Veränderungen des 19. Jahrhunderts sieht BENJAMIN auch in bezug auf den Kitsch: Der Film »allein kann die Stoffe zur Explosion bringen, die das 19te Jahrhundert in dieser seltsamen, früher vielleicht unbekannten Materie gespeichert hat, die der Kitsch ist« (W. BENJAMIN: *Das Passagen-Werk*, a.a.O., S. 500). Kitsch steht hier für künstlerische Ausdrucksformen, die absoluten und momentanen Gebrauchscharakter haben. Der Film wäre am ehesten in der Lage das Erbe des Kitsches anzutreten und die neuen, durch die Technik und die Mechanisierung entstandenen Formen als *Naturformen* zu erschließen.

474. Ders.: *BGS* II, S. 752.

475. Ders.: »Kleine Geschichte der Photographie«, in: *BGS* II, S. 371. Vgl. auch »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« *<Zweite Fassung>*, in: *GS* I, S. 500.

476. Vgl. Ders.: *BGS* I, S. 1049.

477. Dies ist nicht nur so in bezug auf die am Produktionsprozeß direkt beteiligte Technik, sondern auch die neuen technischen Kommunikationsmedien leiden unter derselben Entfremdung. Deswegen unterscheidet BENJAMIN zwischen der Entwicklung in Rußland und in Westeuropa, wo die Filmindustrie das ganze Interesse hat, »die Anteilnahme der Massen durch illusionäre Vorstellung und durch zweideutige Spekulationen zu stacheln.« (Ders.: »Das Kunstwerk...«, a.a.O., S. 494).

478. Ders.: »Das Kunstwerk...« *<Erste Fassung>*, in: *GS* I, S. 444f.

Der Film hilft also auf die Gefahren zu reagieren, denen die Menschen in der modernen Gesellschaft ausgesetzt sind, und zwar ohne Reflexion, wie in einem Spiel. Die Menschen stimmen im Kino ihre Reaktionsfertigkeiten als Masse aufeinander ab. Diese Fertigkeiten sind von derselben Art wie diejenigen, die ihre Arbeits- und Stadtwelt den Menschen abverlangt. Die neuen Aufgaben können nicht durch Kontemplation und Versenkung gelöst werden, sondern verlangen trainierte Bewegungen, die eine nicht optisch beherrschte, sondern distanzlos taktile Apperzeption voraussetzen. Hier zeigt sich die Analogie des Films mit der maschinellen Arbeit und dem Hasardspiel. »Was der Ruck in der Bewegung der Maschinerie, ist im Hasardspiel der sogenannte coup.«[479] Worauf BENJAMIN hinaus will, drückt verschlüsselt vielleicht ein Prosastück aus, in dem ein Gespräch über die Natur des Spiels dargestellt wird. Einer der Protagonisten sagt:

»Das Spiel ist wirklich eine künstlich erzeugte Gefahr. Und Spielen eine gewissermaßen blasphemische Probe auf unsere Geistesgegenwart. Denn in der Gefahr verständigt der Körper sich mit den Dingen in der Tat über den Kopf hinweg. Wenn wir gerettet aufatmen erst legen wir uns zurecht, was wir eigentlich gemacht haben. Handelnd sind wir unserm Wissen vorausgewesen. Und das Spiel ist eine verrufene Sache, weil es, was unser Organismus Feinstes und Präzisestes leistet, auf gewissenlose Art provoziert.«[480]

Mit der technischen Revolution ist die Erfahrungswelt der religiösen Tradition und ihrer bürgerlichen Säkularisierung in der Kunst unwiderruflich dahin. Die neue Selbst- und Weltwahrnehmungsform erlaubt nicht, bei der Konstitution eines revolutionären Subjekts auf die theoretische Bildung des Klassenbewußtseins zurückzugreifen, zumindest nicht in der Form, in der sich das bürgerliche gebildet hatte. BENJAMIN zielt mit seiner Filmtheorie deshalb auf nichtkontemplative bzw. nichtreflexive Formen der Subjektkonstitution im Augenblick der Gefahr ab. Die große Bedeutung des Films rührt von der erstaunlichen Kombination von Elementen her, die er zwecks dieser Konstitution in sich versammelt und einer Politisierung der Kunst zur Verfügung stellt: technischem Charakter, Teilnahme der Massen als Akteure und als Zuschauer, Wahrnehmung in Zerstreuung, Verbindung von kritischer und genießender Haltung.

Vor allem die Technik der Montage, die der Produktion des Films wesentlich ist, zwingt die Zuschauer zu unerwarteten Assoziationen. Sie kann die alltägliche Selbstverständlichkeit durchbrechen sowie ihre Bestimmung durch Herrschaftsstrukturen aufdecken. Sie kann auch in der zerstreuten Rezeption Unsichtbares sichtbar machen. »Der Film, die einzige Kunstform, der die technische Reproduktion selbst inhärent ist, arbeitet damit dem in der Realität entstandenen kollektiven Unbewußten, besser: der Kraft, mit der sich die Oberfläche der zweiten Natur den Sinnen entzieht, entgegen.«[481] Diese Bedeutung des Films für das Kollektiv-Unbewußte scheint in einem gewissen Zusammenhang mit der schockartigen Konstellation des Archaischen und Neuesten in den dialektischen Bildern zu stehen, aber die Beziehung zur Vergangenheit ist im Film nicht mehr zu erkennen.

Was geschieht dann mit der Kunst im neuen, durch den Strukturwandel der Wahrnehmung bestimmten Kontext? Unter dem Begriff ›Verfall der Aura‹ versucht BENJAMIN dem Schicksal der Kunst in einer technisierten Gesellschaft nachzugehen.[482] Aura hat mit der Einmaligkeit eines Gegenstandes, mit seiner Ferne trotz aller Nähe, mit seiner Echtheit

479. Ders.: »Über einige Motive bei Baudelaire«, a.a.O., S. 633.

480. Ders.: »Die glückliche Hand« (ca. 1935), in: *GS* IV, S. 776.

481. CH. KAMBAS: *Walter Benjamin im Exil. Zum Verhältnis von Literaturpolitik und Ästhetik.* Tübingen 1983, S. 114.

482. Vgl. vor allem Ders.: *BGS* I, S. 471ff, 637ff u. 378ff. Zum Aurabegriff vgl. B. RECKI: *Aura und Autonomie*, a.a.O., S. 13ff. Literatur (!) in Anm. 1, S. 183.

zu tun. Es ist etwas Atmosphärisches, dessen Erfahrung durch die Überlieferung, durch die Tradition, in der der Gegenstand steht, erst ermöglicht wird. Dieses Atmosphärische hat auch mit der Erfahrung eines unwiederbringlichen, erfüllten Augenblicks zu tun, und dennoch besitzt der auratische Gegenstand die Eigenschaft, diese Augenblicke den Betrachtern immer wieder zu gewähren, immer neue Bedeutungen und Aspekte von sich zu geben: es erschöpft sich seine Aura nicht mit einem Mal. Die Beziehung mit ihm trägt in gewissem Sinne intersubjektive Züge:

»Dem Blick wohnt aber die Erwartung inne, von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt. Wo diese Erwartung erwidert wird (die ebensowohl, im Denken, an einen intentionalen Blick der Aufmerksamkeit sich heften kann wie an einen Blick im schlichten Wortsinn), da fällt ihm die Erfahrung der Aura in ihrer Fülle zu. [...] Die Aura einer Erscheinung erfahren heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzuschlagen.«[483]

Wenn man sich an den *Kunstwerk*-Aufsatz hält, scheint die technische Reproduzierbarkeit die Ursache schlechthin des Verfalls der Aura zu sein, die die Einmaligkeit und Echtheit usw. zerstört. Aber es geht BENJAMIN nicht allein um die Reproduzierbarkeit, sondern vor allem um den Strukturwandel der Erfahrung, von der sie ein Zeichen ist: »Innerhalb großer geschichtlicher Zeiträume verändert sich mit der gesamten Daseinsweise der menschlichen Kollektive auch die Art und Weise ihrer Sinneswahrnehmung.«[484] Auraerfahrung verlangt vom Betrachter die Fähigkeit, sich in eine Tradition einzufühlen, die innere Ruhe, sich in den Gegenstand der Kontemplation zu versenken, den Sinn für das Singulare usw. Dies alles ist nicht mehr vorhanden. BAUDELAIRES Dichter verliert seine Aureola im Strudel des Stadtverkehrs. »Er hat« — bemerkt BENJAMIN — »den Preis bezeichnet, um welchen die Sensation der Moderne zu haben ist: die Zertrümmerung der Aura im Chockerlebnis.«[485] Der moderne Mensch sucht nicht Objekte, in die er sich versenken kann, sondern Reize, Schockerlebnisse. Er sucht die taktile Nähe und nicht die Distanz der reflexiven Betrachtung. Besitz ergreifen ist die Haltung des Massenmenschen. Er ist ein Chirurg, der zur Sache geht, sie auseinandernimmt, die Hülle des Gegenstandes abschält: »Das ist keine Haltung, der Kultwerte ausgesetzt werden können.«[486]

BENJAMIN, der seinen Aurabegriff aus der kultisch-religiösen Tradition gewinnt, betrachtet das autonome Kunstwerk als Erbe des Kultobjekts, das es säkularisiert. Echtheit tritt in ihm anstelle des Kultwerts. Die Fundierung des Kunstwerks im Ritual »mag so vermittelt sein wie sie will, sie ist auch noch in den profansten Formen des Schönheitsdienstes als säkularisiertes Ritual erkennbar.«[487] Deshalb darf man die Theorie des l'art pour l'art nach BENJAMIN als Kunsttheologie bezeichnen: sie ist die erste Reaktion auf den dämmernden Verfall der Aura in der technisierten Welt (Photographie). Die technische

483. W. BENJAMIN: »Über einige Motive ...«, a.a.O., S. 646f.

484. Ders.: »Das Kunstwerk...«, a.a.O., S. 478.

485. Ders.: »Über einige Motive...«, a.a.O., S. 653.

486. Ders.: »Das Kunstwerk...«, a.a.O., S. 488.

487. A.a.O., S. 480. Gegen diese umstandslose Gleichsetzung von autonomer und sakraler Kunst protestiert ADORNO in seinem Brief vom 18.3.1936, ohne dabei eine gewisse religiöse Reminiszenz in ihm zu leugnen. Denn erst die Autonomie vom kultischen Gebrauchszusammenhang ermöglicht die formale Entwicklung, die den Verfall der Aura nicht nur durch Veränderung der Rezeptionsbedingungen, sondern materialistisch durch die Konstitution des Kunstwerkes selbst erklärbar macht (vgl. *ÜWB*, S. 126ff). Nichts anderes sieht BENJAMIN, wenn er auf die Kunst der Dadaisten eingeht: »Ihre Gedichte sind „Wortsalat", sie enthalten obszöne Wendungen und allen nur vorstellbaren Abfall der Sprache. Nicht anders ihre Gemälde, denen sie Köpfe oder Fahrscheine aufmontieren. Was sie mit solchen Mitteln erreichen, ist eine rücksichtslose Vernichtung der Aura [...]« W. BENJAMIN: A.a.O., S. 502). Diese Zerstörung des autonomen Kunstwerkes setzt die von seiner Abkoppelung vom Gebrauchszusammenhang freigesetzten technischen Möglichkeiten voraus, die auch die Transformation der Wahrnehmungsstrukturen registrieren.

Reproduktion affiziert also die traditionelle Form der Kunsterfahrung derart, daß sie definitiv von ihrer kultischen Bindung losgerissen wird.[488]

Was ergibt diese ›Entbindung‹ für die Kunst? Hat die Stunde ihres Endes geschlagen? »An die Stelle ihrer Fundierung aufs Ritual tritt ihre Fundierung auf eine andere Praxis: nämlich ihre Fundierung auf Politik.«[489] Hier zeigt sich eine Konvergenz zwischen den Avantgardebewegungen und den neuen Medien: Beide lassen die obsolet gewordene Autonomie der Kunst hinter sich. Von BAUDELAIRE bis zu den Dadaisten stellt BENJAMIN einerseits einen Prozeß der Aufnahme des Strukturwandels der Wahrnehmung in die bürgerliche Kunst fest, der auf die Destruktion des symbolisch-autonomen Kunstwerks hinausläuft. Andererseits verfolgt er mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der verschiedenen Gruppierungen und ästhetischen Tendenzen in Rußland.[490] Hierfür läßt BENJAMIN die pädagogische Bestimmung der Kunst und ihre Bedeutung als Mittel der kulturellen Selbstverständigung des neuen Staates gelten, was sich in Begriffen wie ›absoluter Öffentlichkeit‹, ›Alphabetisierung‹, ›Verbindung mit dem Staatsapparat‹ usw. niederschlägt. Auf jeden Fall hat hier die autonome, ›freie‹ Intelligenz keinen Platz mehr. Auch im bürgerlichen Europa findet ein Prozeß der Deklassierung der Intelligenz statt — obwohl unter anderen Vorzeichen, da hier die Schriftsteller nicht selten den Verfall ihres sozialen Status mit Bohementum[491] oder falscher Radikalität[492] zu verklären suchen.

BENJAMIN stellt in seinem »Sürrealismus«-Aufsatz der bürgerlichen Intelligenz deshalb eine doppelte Aufgabe: die intellektuelle Vorherrschaft der Bourgeoisie zu stürzen und den Kontakt mit dem Proletariat zu gewinnen.[493] Die zweite Aufgabe scheint für die bürgerlichen Intellektuellen die schwierigste zu sein, verlangt sie doch vom Künstler sogar die Selbstaufgabe zugunsten seiner Funktionalisierung für die proletarische Sache. Diese Funktionalisierung bedeutet nicht eine oberflächliche, gebärdenartige Proletarisierung des Intellektuellen, die aus ihm »fast nie einen Proletarier schafft. [...] Warum? Weil ihm die Bürgerklasse in Gestalt der Bildung von Kindheit auf die Produktionsmittel mitgab, das ihn auf Grund des Bildungsprivilegs mit ihr und, das vielleicht noch mehr, sie mit ihm solidarisch macht«.[494]

Mit dieser Konzeption distanziert sich BENJAMIN sowohl von der Kulturarbeit des Bundes proletarisch-revolutionärer Schriftsteller[495] als auch von populistischer Literatur, die in der Tat heruntergekommene bürgerliche Belletristik ist.[496] Er lehnt jede Mimikry der proletarischen Existenz ohne politische Verbindung mit der Arbeiterklasse ab. Er verlangt aber auch die Frage der künstlerischen Technik ernst zu nehmen. Hier unterscheidet sich BENJAMIN kaum von ADORNO, wie seine Reflexion über VALÉRY zeigt (vgl. *BGS* II, S. 792ff). Technische Konstruktion darf jedoch für ihn nicht, und das unterscheidet ihn von ADORNO, in der monadologischen Immanenz des Werkes verschlossen bleiben. Jene muß »aus dem Bereich des Kunstwerkes in den der menschlichen Gemeinschaft« überführt werden — durch die politische Verbindung des Künstlers mit der Arbeiterklasse (*BGS* II, S. 794).

Das ist ein langwieriger Weg. Vielleicht sind die Surrealisten diejenigen, die ihn am weitesten gegangen sind: als Intellektuelle haben sie durch dialektische Entwicklung ihrer eigenen technischen Aporien und Bilderwelt zur politischen Praxis gefunden. »So haben sie den Intellektuellen als Techniker an seinen Platz gestellt, indem sie über seine Technik dem Proletariat Verfügung zuerkannten, weil nur dieses auf ihren fortgeschrittensten Stand angewiesen ist« (*BGS* II, S. 802). Hier zeigt sich die Schwelle, an der die Avantgardebewegungen über sich hinausweisen. Die Ablehnung ihrer Kunst durch die Arbeiterklasse müssen sie als Frage der Technik aufnehmen. Daß die Massen auf einen Groteskfilm fortschrittlich reagieren, während sie sich vor den avantgardistischen Produktionen rückständig verhalten, weist auf die technischen Schranken dieser Produktionen hin.[497] Sind die Avantgarden dann mehr als bloße Vorläufer des Films?

Wie es auch damit sei, BENJAMIN will eine Selbstreflexion der linken Intellektuellen anregen, die frei von falscher Überheblichkeit die Herausforderungen der neuen Technik und den politischen Protagonismus der proletarischen Massen sowie die wirtschaftliche, politische und künstlerische Krise der bürgerlichen Intelligenz in der ›Schicksalsstunde‹ der Kunst zusammen reflektieren und in die Tat einer neuen künstlerischen Produktion umsetzen. Hier hat das Projekt der Zeitschrift »Krisis und Kritik« seinen Ort, das BENJAMIN mit BRECHT und anderen linken Intellektuellen ins Leben rufen wollte. Die Zeitschrift sollte nach seinem Verständnis kein Organ des Proletariats sein, sondern vielmehr »die leere Stelle eines Organs einnehmen, in dem die bürgerliche Intelligenz sich Rechenschaft

488. B. RECKI, die den subjektiven Ursprung des auratischen Phänomens hervorhebt, versucht daraus die Erwartung zu erhärten, »daß die Aura auch unter den faktischen Bedingungen unserer Kultur möglich bleibt« (a.a.O., S. 28). Serienmäßig hergestellte Gebrauchsgegenstände könnten, wie DUCHAMP mit seinem Flaschentrockner nachwies, in einem musealen Kontext Substrat ›auratischer‹ Erfahrung werden. Diese hinge von den Rezeptionsbedingungen und nicht vom Gegenstand selbst ab. Abgesehen davon, daß DUCHAMP gerade diese Rezeptionsbedingungen mit welchem Erfolg auch immer parodierend angreifen und die kultische Wahrnehmungsdisposition der Museumsbesucher überstrapazieren will, indem er sie zwingt, ihren ehrfürchtigen Blick auf einen Flaschentrockner zu richten, abgesehen davon, muß man sich fragen, inwieweit sich die Rezeptionsbedingungen in den Kunsttempeln, in den Museen selbst, durch den allgemeinen Strukturwandel der Wahrnehmung tiefgreifend verändert haben. Wer die *Masse* der Besucher in einem der großen Museen der Welthauptstädte beobachtet, wird sich fragen müssen, ob ästhetische Erfahrung dort noch überhaupt möglich ist, ob nicht schon städtische ›Verkehrsbedingungen‹ im Museum und die ungeheuerliche Anhäufung von Kunstwerken, die erst die kulturindustriell präparierte Anziehungskraft des Museums ausmacht, ihre ›Kontemplation‹ zu einem rasenden Vorbeigehen und einer durch schnellen photographischen Blick geglaubten Besitzergreifung verwandelt hat. Was BENJAMIN mit seiner Theorie der Reproduktion im Grunde offenlegen will, ist dieser neue Umgang mit der Realität, den vor allem die technische Reproduktion mit sich bringt und die Funktion der Kunst in der Gesellschaft total verändert hat. Daß überhaupt auratische Erfahrung noch möglich sein kann, ist nicht zu bestreiten, aber auch nicht, daß sie praktisch alle soziale Relevanz verloren hat. Ob die neue Situtation zu begrüßen ist, das ist eine andere Frage. Andere Fragen, die BENJAMINs Theorie des Auraverfalls offen läßt, betreffen Kunstformen, die wie Musik oder Literatur immer schon auf Reproduktion angewiesen waren. ADORNO hat in seiner Theorie der Regression des Hörens dargelegt, wie sich auch die Rezeption der Musik in einem Sinn verändert hat, der gewisse strukturelle Analogien mit der oben geschilderten visuellen Rezeption von Gemälden aufweist, ohne daß hier technische Reproduzierbarkeit die entscheidende Rolle spielt.

489. W. BENJAMIN: »Das Kunstwerk...«, a.a.O., S. 482.

490. Vgl. u.a. Ders.: »Die politische Gruppierung der russischen Schriftsteller«, »Zur Lage der russischen Filmkunst«, »Neue Dichtung in Rußland«, in: *BGS* II, S. 743ff.

491. Vgl. Ders.: »Bücher, die übersetzt werden sollten«, in: *BGS* III, S. 174ff.

492. Vgl. »Linke Melancholie. Zu Erich Kästners neuem Gedichtbuch«, in: *BGS* III, S. 279ff.: »Die linksradikalen Publizisten vom Schlage der Kästner, Mehring oder Tucholsky sind die proletarische Mimikry des zerfallenen Bürgertums. Ihre Funktion ist, politisch betrachtet, nicht Parteien sondern Cliquen, literarisch betrachtet, nicht Schulen sondern Moden, ökonomisch betrachtet, nicht Produzenten sondern Agenten hervorzubringen. [...] Kurz dieser linke Radikalismus ist genau diejenige Haltung, der überhaupt keine politische Aktion mehr entspricht« (a.a.O., S. 280f).

493. Vgl. ders.: »Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, in: *BGS* II, S. 309.

›Letzte‹ Momentaufnahme deutet ironisch auf das Ende der sogenannten ›freien‹ Intelligenz hin, was mit der Überzeugung BENJAMINS zusammenhängt, sie befinde sich so (Kapitalismus) oder so (Sozialismus) in ihrer Todesstunde.

494. Ders.: »Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, „Die Angestellten"«, in: *BGS* III, S. 224-225.

495. Vgl. B. WITTE: »Krise und Kritik. Zur Zusammenarbeit Benjamins mit Brecht in den Jahren 1929 bis 1933«, in: P. GEBHARDT u.a., *Walter Benjamin — Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg/Ts. 1976, S. 19.

496. Vgl. W. BENJAMIN: »Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers«, in *BGS* II, S. 787.

497. Vgl. Ders.: »Das Kunstwerk...«, a.a.O., S. 503.

von den Forderungen und den Einsichten gibt, die einzig und allein ihr unter den heutigen Umständen eine eingreifende, von Folgen begleitete Produktion im Gegensatz zu den üblichen willkürlichen und folgenlosen gestatten.«[498] Dabei stellt BENJAMIN für die Mitarbeiter der Zeitschrift paradoxerweise fachliche Kompetenz und Unbestechlichkeit als Bedingung für ihre Teilnahme, Charakteristika, die die sogenannte ›freie‹ Intelligenz immer für sich reklamiert hatte. Bezeichnend sind ebenfalls die Gründe zum Rückzug von seiner Mitherausgeberschaft: Die drei für die erste Nummer geplanten Aufsätze von BRENTANO, KURELLA und PLECHANOW scheinen ihm einem Aufruf gleich, den zu unterschreiben er nicht bereit ist.[499]

Die Intention BENJAMINS ist, ein Forum der Selbstreflexion der Intellektuellen in der Hoffnung zu schaffen, daß diese die Methode des Historischen Materialismus als die zu ihren eigensten technischen Fragen geeignetste Methode anerkennen und so ihre in der Krise begriffene Produktion im Sinne ihrer Funktionalisierung für die Sache des Proletariats verändern, dessen Protagonismusstunde geschlagen hat. »Kein Intellektueller darf heute« — schreibt er an BRECHT — »aufs Katheder steigen und Anspruch erheben, sondern muß arbeiten unter der Kontrolle der Oeffentlichkeit, nicht führen.«[500] Politische Wirkung und technisch-konstruktive Dimension der Kunst müssen zueinander finden: das ist die Forderung BENJAMINS. In seinem Aufsatz »Der Autor als Produzent« (1934) nimmt diese Problematik eine zentrale Stellung ein.[501]

»Zeigen möchte ich Ihnen, daß die Tendenz einer Dichtung politisch nur stimmen kann, wenn sie auch literarisch stimmt. Das heißt, daß die politisch richtige Tendenz eine literarische Tendenz einschließt. Und [...] diese literarische Tendenz, die implicit oder explicit in jeder *richtigen* politischen Tendenz enthalten ist — die und nichts anderes macht die Qualität des Werks.«[502]

BENJAMIN stellt die künstlerische Technikfrage anders als ADORNO. Dieser bindet sie an das Material, über das der Künstler in exklusiver Form verfügt. Jener denkt dagegen an die neuen künstlerischen Produktions- und Reproduktionsmittel, die sich auch im Bereich der Kunst durchsetzen müssen und die eine Umstellung der Künstler als Produzenten und der Institution Kunst innerhalb der Gesellschaft verlangen. Was BENJAMIN damit meint, ist, was ADORNO als Gebrauchskunst abgelehnt hatte. Das Beispiel ›TREJAKOW‹, das BENJAMIN in seine Argumentation einführt, zeigt eine komplette Funktionalisierung der Kunst für pädagogische und politisch-organisatorische Zwecke. Film, Radio, Zeitung, Aufruf usw. stellen eine absolute Öffentlichkeit dar, in der der Künstler sich in der Zusammenarbeit mit den Arbeitern sich zu bewähren hat. BENJAMIN sieht die Mängel von TREJAKOWS Literatur. Das Beispiel soll aber dazu dienen, darauf hinzuweisen, »von einem wie umfassenden Horizont aus man die Vorstellung von Formen oder Gattungen der Dichtung an Hand von technischen Gegebenheiten unserer heutigen Lage umdenken muß, um zu jenen Ausdrucksformen zu kommen, die für die literarischen Energien der Gegenwart den Ansatzpunkt darstellen« (*BGS* II, S. 687). Worauf die Vorstellung BENJAMINS hinausläuft, könnte man als materialistische Alternative zum ästhetizistischen Gesamtkunstwerk begreifen: die kommunistische Gesellschaft selbst mit ihrem pulsierenden Leben ist das, was sich als

498. Ders.: »Memorandum zu der Zeitschrift „Krisis und Kritik"«, in: *BGS* VI, S. 619.

499. Vgl. Ders.: *Briefe*, S. 520f. Damit lehnte BENJAMIN sowohl den bürgerlichen Pseudoradikalismus der Aktivisten als auch die Linie des Bundes proletarisch-revolutionärer Schriftsteller ab.

500. Zit. nach E. WIZISLA: »„Krisis und Kritik" (1930/31). Walter Benjamin und das Zeitschriftenprojekt«, in: A.a.O., S. 286.

501. Zum biographischen und (kunst-)politischen Hintergrund des Aufsatzes vgl. CH. KAMBAS: *Walter Benjamin im Exil*, a.a.O., S. 16ff.

502. W. BENJAMIN: »Der Autor als Produzent«, in: *BGS* II, S. 684f.

wirkliches Kunstwerk in einer bis jetzt unbekannten Weise artikuliert: in einer revolutionären.

BENJAMIN hegt keine Illusion über die Schwierigkeiten dieses Projektes in anderen europäischen Ländern. Solange der Kulturapparat den kapitalistischen Produktionsverhältnissen unterworfen bleibt, ist er in der Lage, alle möglichen ästhetischen Innovationen und revolutionären Themen der Kunst zu neutralisieren, sie in Publikumsfutter zu verwandeln. Davon sind die neuen Medien nicht ausgenommen: »Solange das Filmkapital den Ton angibt, läßt sich dem heutigen Film im allgemeinen kein anderes revolutionäres Verdienst zuschreiben, als eine revolutionäre Kritik der übernommenen Vorstellungen von Kunst zu befördern.«[503] Wie BENJAMIN erkennt, eignen sich diese neuen Medien sowohl für eine *Politisierung der Kunst* in seinem Sinne als auch für eine *Ästhetisierung der Politik* im Sinne des Faschismus. Dieser entwickelt sich als das Gesamtkunstwerk schlechthin: Gesellschaft, Politik und Krieg als massenhafte technisch-ästhetische Inszenierung. Das hat BENJAMIN mit großer Luzidität erkannt.[504] Was im Faschismus geschieht, hat mit einer ideologischen Instrumentalisierung der Kunst zur Verdeckung von Herrschaftsverhältnissen nichts mehr zu tun, sondern die antagonistische Gesellschaft selbst wird ästhetisiert, sie verwandelt sich auch mit Hilfe der neuen Massenmedien in Inszenierung, ist ein grausames Kunstwerk geworden, wo das ›Menschenmaterial‹ zur monumentalen Darstellung der Macht der Herrscher wird.[505]

Das aber beudetet im Grunde die radikalste Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis, allerdings in eine falsche. Deshalb bleibt die Bezeichnung des Futurismus MARINETTIS, der ohne Zweifel im hohen Grad zu einer Ästhetisierung der Politik beitrug, als »Vollendung des l'art pour l'art« im ›Nachwort‹ des *Kunstwerk*-Aufsatzes nicht unproblematisch. Versucht BENJAMIN sich geschickt aus der Affäre zu ziehen, d.h. aus der möglichen Nähe seines positiven Barbarentums zum Futurismus? Denn beide vertreten in der Tat ein Ende des Ästhetizismus. Futurismus verkündet — vielleicht nicht in derselben Intensität wie andere Avantgardebewegungen — aber doch das Ende des l'art por l'art. Kunst muß der ästhetische Ausdruck des Lebens, des nun technisierten Lebens werden, ja des Krieges.

»Wir werden die arbeitbewegten Mengen, das Vergnügen, die Empörung singen, die vielfarbigen, die vieltönigen Brandungen der Revolutionen in den modernen Hauptstädten; die nächtliche Vibration der Arsenale und Zimmerplätze unter ihren heftigen, elektrischen Monden; die gefräßigen Bahnhöfe voller rauchender Schlangen; die durch ihre Rauchfäden an die Wolken gehängten Fabriken; die gymnastisch hüpfenden Brücken über der Messerschmiede der sonndurchflimmernden Flüsse; die abenteuerlichen Dampfer, die den Horizont wittern; die breitbrüstigen Lokomotiven, die auf den Schienen stampfen wie riesige, mit langen Röhren gezügelte Stahlrosse, und den gleitenden Flug der

503. Ders.: »Das Kunstwerk...«, in: *BGS* I, S. 492.

504. Man darf BENJAMINS Medienästhetik nicht von ihrer Anknüpfung an die revolutionäre Umwälzung der Eigentumsverhältnisse und der Arbeitsteilung trennen, die er mit der bevorstehenden Machtergreifung des Proletariats erreichen wollte, wie es N. BOLZ in »Schwanengesang der Gutenberg-Galaxis« (a.a.O.) geschickt-postmodern macht, denn eben dieser Zusammenhang definiert den Ansatz BENJAMINS. Vgl. B. LINDNER: »Technische Reproduzierbarkeit und Kulturindustrie...«, a.a.O., S. 196-197: »Von einer unmittelbaren, gewissermaßen technischen Erzeugung politischen Bewußtseins kann keineswegs die Rede sein. Wenn Massenbewegungen „eine der Apparatur besonders entgegenkommende Form des menschlichen Verhaltens darstellen" — Benjamin nennt politische und sportliche Massenveranstaltungen, Festaufzüge, den modernen Krieg —, so bleiben die Funktionen der neuen Wahrnehmungsformen noch unentschieden.«

505. Das ist das Selbstverständnis des Nationalsozialismus. Gegen den Protagonismus der Masse stellt GOEBBELS für den Faschismus klar, »daß Männer die Rohstoffmasse formen, daß die Rohstoffmasse an sich nicht berufen ist, politische Gestaltungen zu leiten und zu führen, daß es hierzu der ordnenden Hand der schöpferischen Einzelpersönlichkeit bedarf. Der Politiker ist ein Künstler. Für ihn ist die Rohstoffmasse immer nur bildsamer Stoff.« (J. GOEBBELS: *Der Faschismus und seine praktischen Ergebnisse*. Berlin 1934, zit nach, CH. KAMBAS, a.a.O., S. 151.

Aeroplane, deren Schraube knattert wie eine im Winde wehende Flagge und die klatscht wie eine beifallstobende Menge.«[506]

Diese Worte drücken gerade die ästhetische Dimension der neuen Wahrnehmungsform aus, die mit der Industrialisierung das Selbstverständnis der Gesellschaft verwandelt hat. Der damit verbundene Angriff auf die Institution Kunst läßt nicht auf sich warten.

»Ein altes Bild bewundern heißt unsere Empfindsamkeit auf eine Totenurne verschwenden, statt sie nach vorn zu schleudern mit heftigen Stößen, die schöpfen und tatkräftig sind [...] Laßt sie kommen, die guten Brandstifter mit den karbolduftenden Fingern! ... Da sind sie! Da sind sie ja! ... Steckt doch die Bibliotheken in Brand! leitet die Kanäle ab, um die Museen zu überschwemmen!.«[507]

Kann die Aufhebung der Trennung von Kunst und Lebenspraxis auf den Ästhetizismus zurückgeführt werden, der diese Trennung zum Programm macht? Scheint dies nicht der argumentativen Linie BENJAMINs zuwiderzulaufen? Denn diese besteht ja gerade darin, Auraerfahrung, autonome Kunst und Ästhetizismus einerseits und Technisierung der Welt, Auraverfall und avantgardistische Kunst andererseits zusammenzubringen.[508] Sind Futurismus und Ästhetizismus auf einen Nenner zu bringen?

Im ›Nachwort‹ des »Kunstwerk«-Aufsatzes übernimmt BENJAMIN einige Sätze seiner früheren Rezension der von E. JÜNGER herausgegebenen Sammelschrift »Krieg und Krieger«[509], und daran ist erst der Ursprung der Gleichsetzung von Ästhetisierung des Krieges und Prinzip des l'art pour l'art erkennbar, was dem Lektor zunächst durch den neuen Bezug auf Futurismus nicht ohne weiteres deutlich erscheint. In seiner Kritik der im Sammelband vertretenen Kriegstheorie schreibt BENJAMIN, es handelt sich bei ihr um »eine hemmungslose Übertragung der These des L'Art pour l'Art auf den Krieg« (*BGS* III, S. 240). Der Hinweis, der diese überraschende These zu verstehen hilft, kommt einige Seiten später und bezieht sich auf die idealistisch-romantische Abstraktion der Natur.

»Der Krieg in der metaphysischen Abstraktion, in der der neue Nationalismus sich zu ihm bekennt, ist nichts anderes als der Versuch, das Geheimnis einer idealistisch verstandenen Natur in der Technik mystisch und unmittelbar zu lösen, statt auf dem Umweg über die Einrichtung menschlicher Dinge es zu nutzen und zu erhellen« (*BGS* III, S. 247).

Das deutsche Naturgefühl, das dem Idealismus zugeschrieben wird, ist der Natur derart entfremdet, daß es diese zu einem bloßen Projektionsgegenstand der Subjektivität macht. BENJAMIN scheint eine Analogie zwischen dem idealistischen Verhältnis zur Natur und der heroisch-nihilistischen Verklärung der Technik ziehen zu wollen. Man könnte es aber auch

506. F.T. MARINETTI: »Manifest des Futurismus« (1912), in: *Expressionismus. Manifeste und Dokumente*, a.a.O., S. 589.

507. A.a.O., S. 590.

508. Im selben »Kunstwerk«-Aufsatz stellt BENJAMIN den Futurismus in diesem Zusammenhang dar: »Wie für den Dadaismus sind dem Film auch für den Kubismus und Futurismus wichtige Aufschlüsse abzugewinnen. Beide erscheinen als mangelhafte Versuche der Kunst, ihrerseits der Durchdringung der Wirklichkeit mit der Apparatur Rechnung zu tragen.« W. BENJAMIN: A.a.O., S. 503. Um diese Durchdringung geht es BENJAMIN selber in der Politisierung der Kunst. In seiner Auseinandersetzung mit MAULIERS GIDE-Kritik sieht er sich gezwungen, zwischen dem russischen Futurismus eines MAJAKOWSKI und dem faschistischen MARINETTIS zu unterscheiden, die MAULIER naiv in einen Topf wirft. Als Äußerung des gesunden Menschenverstandes zitiert BENJAMIN MAJAKOWSKIS Worte: »Die Ära der Maschine verlangt nicht Hymnen zu ihrem Preis; sie verlangt im Interesse der Menschheit gemeistert zu werden. Der Stahl der Wolkenkratzer verlangt nicht kontemplative Versenkung, sondern entschlossene Verwertung im Wohnungsbau... Wir werden nicht den Lärm suchen, sondern die Stillen organisieren. Wir Dichter wollen in den Waggons reden können.« (Ders.: »Pariser Brief I«, in: *BGS* III, S. 491). Den Unterschied sieht BENJAMIN in der Abwesenheit von Monumentalität. Darüber hinaus bemüht er sich um begriffliche Differenzierung: russische Polytechnik — faschistische Technokratie. Diese Bemühungen zeugen von einem komplizierten Verbindungsnetz, das Aufmerksamkeit verdient.

509. Ders.: »Theorien des deutschen Faschismus«, in: *BGS* III, S. 238-250

so verstehen, daß heroische Romantisierung der Natur und ihre technisch-instrumentelle Explotation zwei Seiten derselben Entfremdung sind, die, soweit diese Entfremdung nicht durch eine politische Revolution überwunden wird, sich in der Ästhetisierung und Verherrlichung der Technik verhängnisvoll wiederfinden. Ironisch spielt er auf die vorher entlarvte Pseudokonkretheit der Kriegsideologen an. Die Fähigkeit, aus einem Granattrichter ein ›Problem‹, aus einem Drahtverhau eine ›Antinomie‹, aus einem Stachel eine ›Definition‹, aus einer Explosion eine ›Setzung‹ zu machen, ist durch die idealistische Abstraktion ermöglicht, von der sie sich im ›Erlebnis‹ des Krieges weggekämpft zu haben glauben. Die Distanz zur Realität, die den Idealismus charakterisiert, interpretiert BENJAMIN als Heroismus des Geistes, von dem die Romantik Zeugnis gibt. Der Schritt, den JÜNGER und Gefährten in seiner Pseudokonkretheit bloß noch vollziehen, ist die technisch-kriegerische und unmittelbare Einlösung des abstrakten Heroismus des Idealismus.

Das Problem dieser Argumentation besteht darin, daß der Zusammenhang zwischen dem Idealismus und dem Prinzip l'art pour l'art nicht zureichend erklärt[510] und daß die Form, in der dieses Prinzip von seinen ausdrücklichen Gegnern fortgeführt wird, eher angedeutet als ausgeführt wird. Gibt es eine notwendige Schlußfolgerung vom Ästhetizismus zur faschistischen Ästhetisierung der Politik, die antiästhetizistische Kunstrichtungen nicht zuließe? A. HILLACH hat den Versuch unternommen, diesen Zusammenhang zu erläutern und plausibel zu machen. Stationen seiner Argumentation sind u.a. der Totalitätsanspruch des Ästhetizismus, die lebensphilosophische Verbindung von Symbol- und Handlungstheorie, die organisch-vitalistische Interpretation des Einzelnen als Ausdruck des Allgemeinen, die nihilistische Herabdrückung der Natur zum ästhetisch-plastischen Material des Übermenschen und der heroische Nationalismus. So meint er: »Der Zusammenhang von bürgerlicher Subjektivität, Ästhetizismus, allegorischer Herrschaft über Natur, Technologie-Entwicklung und nationalem Erbe scheint wenigstens in den Umrissen, in denen er sich bei Benjamin abzeichnet, ausgearbeitet.«[511]

Unerläutert bleibt jedoch, was man unter Idealismus zu verstehen hat. Kann man KANT, HEGEL, die Romantik, NIETZSCHE, die Lebensphilosophie, KLAGES und den Ästhetizismus auf einen Nenner bringen? Daß der Ästhetizismus die Bedingungen schafft, die für eine Ästhetisierung des Krieges notwendig sind, geht aus der Argumentation HILLACHS klar hervor. Es gibt jedoch Vertreter des Ästhetizismus, die sich nicht dafür als Gewährsmann benutzen lassen. Er selber signalisiert es in bezug auf BAUDELAIRE und auf ›freiheitlich-subjektivistische Kräfte‹ der Romantik, ohne die die Avantgardebewegungen kaum zu verstehen wären. Die Berührungsgefahr mit den restaurativen Kräften besteht für BENJAMINS Idee des positiven Barbarentums ohne Zweifel gleichermaßen. Denn diese Idee kann ihre Verwandtschaft mit der Dekadenztheorie nicht verbergen, die er dem Faschismus völlig zuschreibt. Technischer Fortschritt wird in ihr mit kultureller Dekadenz zusammengedacht, so daß jener kein Heilmittel mehr gegen diese ist. Gegen die Dekadenz einer erschöpften Kultur hilft nur eine Regeneration. Wo sind die Barbaren, die unsere müde und erschöpfte Welt regenerieren können? So lautet die Frage des Kulturkonservatismus eines SPENGLER, die die Katastrophe herbeisehnt.[512] Der faschistische Futurismus könnte

510. Man denke nur daran, daß HEGEL als Vorläufer der Kritik des Ästhetizismus gilt.

511. A. HILLACH: »„Ästhetisierung des politischen Lebens". Benjamins faschismustheoretischer Ansatz — eine Rekonstruktion«, in: *Benjamin im Kontext*, a.a.O., S. 158.

512. Das Aufmerksam-Machen auf diese gefährliche Nähe will in keiner Weise die wesentlichen Differenzen verbergen. Die Intention BENJAMINS geht in eine ganz andere Richtung. Er will vielmehr in die epochale Organisation der Wahrnehmung Einsicht bekommen, ohne die daraus resultierenden künstlerischen Produktionen als minderwertig abzutun. Diese Idee stammt aus seiner Auseinandersetzung mit A. RIEGLS *Spätrömi-*

auch als Paradebeispiel dür den Umschlag einer falschen Aufhebung der Kunst in Ästhetisierung des Bestehenden interpretiert werden, was die Frage der Beziehung zwischen Ästhetizismus und Autonomie der Kunst wieder brisant werden läßt. Denn die strukturellen Analogien zur Ästhetisierung der Politik bestehen nicht nur seitens des Ästhetizismus, sondern auch seitens einer vorschnellen Aufhebung der Trennung von Kunst und Leben.

Die Frage ist, inwieweit BENJAMIN zu einer Identifikation von Ästhetizismus und Autonomie der Kunst tendiert und so das Selbstverständnis des Ästhetizismus zum Maßstab der Beurteilung des komplexen Prozesses der Verselbständigung der Kunst macht und sich dadurch den Weg zu seiner materialistischen Entschlüsselung versperrt. Wie verschiedentlich aufgezeigt, hat die Autonomie der Kunst zunächst mit einer gewissen Rückständigkeit zu tun: sie behält einen handwerklichen Charakter und die Verbindung zum höfischen Raum, als die Entwicklung der Produktionsmittel und die Arbeitsteilung das gesellschaftliche Leben schon zu bestimmen beginnen. Die Trennung von der Lebenspraxis, die daraus resultiert, ist in vielfältiger Weise durch die Gesellschaft vermittelt und dialektisch zu analysieren. Denn die Rückständigkeit der Wahrnehmungsformen, die in der Kunst aufgehoben werden, rührt von der zunehmenden Verselbständigung der Produktionssphäre vom alltagsbezogenen Lebens- und Sinnzusammenhang her und bezeugt zugleich den abstrakten und instrumentellen Charakter dieser Sphäre. Zweckrationale Organisation der Produktion schließt in ihr moralische, religiöse oder ästhetische Kriterien aus, was sicherlich diese zur Abstraktheit verdammt, die aber negativ die Abstraktheit der Produktionssphäre widerspiegelt.

Die Beziehung der Kunst zu ihr bleibt deshalb durch die Trennung hindurch bestehen und gestaltet sich in mannigfacher Form. Kompensation (Befriedigung residualer Bedürfnisse) und Protest (Anklage gegen zweckrationale Lebenspraxis), ästhetische Lust und Zeugnis des Leidens sind dabei dialektisch miteinander verflochten. Zwecklosigkeit und geistige Reinheit verdanken sich z.T. der Entstehung eines Kunstmarktes und verbinden sich mit der Absorption von Techniken gesellschaftlichen Ursprungs und der Entfaltung von subjektiver Differenziertheit, die die Entfaltung der gesellschaftlichen Produktivkräfte registriert. Autonomie ist also gesellschaftlich vermittelt, und ihre Vermittlung vollzieht sich durch einen widerspruchsvollen historischen Prozeß. Die ideologische Affirmation der Autonomie besteht gerade darin, diese Vermittlung zu verkennen und die Kunst als abgehobene Sphäre des Schönen fehlzudeuten. Es sind aber die technischen Fragen der künstlerischen Produktion in ihrer Entwicklung, die sich gegen diese blinde Behauptung des Prinzips des l'art pour l'art wenden und die in den regressiven Tendenzen der Fortsetzung des Ästhetizismus nach seinem Ende eskamotiert werden.

Der Ästhetizismus entsteht als Reaktion auf den Versuch des Naturalismus, innerhalb der Literatur die Sichtweise der positivistischen Wissenschaften aufzunehmen, d.h. die thematische Rückständigkeit der Kunst gegenüber der wissenschaftlichen Beschreibung der Vorgänge in der industriellen Gesellschaft zu tilgen. Das neue soziale Leben mit seiner Faszination und seinem Schrecken wird jedoch im Naturalismus bloß kommentierend *geschildert*. Die künstlerische Technik selbst wird hier von der neuen Wahrnehmungsstruktur und den neuen technischen Medien der Industriegesellschaft aus formaler Sicht wenig tangiert. Ist das politische Engagement der Avantgarden vom sozialen Interesse des Naturalismus nicht zu trennen, so sind ihre formalen Innovationen, die eine andere Art der

sche Kunstindustrie (1901). In einer Rezension aus dem Jahr 1929 schreibt BENJAMIN: »Dieses epochemachende Werk [...] brach mit der Theorie der ›Verfallszeiten‹ und erkannte in dem, was bisher ›Rückfall in die Barbarei‹ geheißen hatte, ein neues Raumgefühl, ein neues Kunstwollen.« (*BGS* III, S. 170).

Auseinandersetzung mit der Technikfrage erst ermöglichen, ohne den Ästhetizismus undenkbar. Dies hat auch BENJAMIN so gesehen:

»Denn eben das l'art pour l'art [...] hat das Sachverständnis aufs engste an das handwerkliche Wissen, die Technik, gebunden und hat die Dichtung in ihrem hellsten Lichte nur von der Folie des Literatentums [...] sich abheben lassen. [...] [Es] ist viel weniger der Philanthrop, der aufgeklärte Menschen- und Naturfreund, der diesen unerbittlichen Kampf entfesselt hat, als der geschulte Literat, Artist, ja Dandy, der seinen Ahnen in Baudelaire hat.«[513]

Seine Bemühung um die ›Rettung‹ BAUDELAIREs für den Kampf gegen den Faschismus bleibt sonst unverständlich, wenn man nicht diesen Aspekt des Ästhetizismus berücksichtigt. Denn *in* seinem lyrischen Werk sucht BENJAMIN die pulsierende Reaktion auf den tiefgreifenden Erfahrungswandel in der Gesellschaft. Nicht nur die gesellschaftliche Konstellation seiner Produktion, sondern auch die technische Frage der literarischen Produktion erlaubt das Verständnis des Autors als *Produzent*. Symptomatisch hierfür ist BENJAMINs VALÉRY-Interpretation; von VALÉRY behauptet er, er sei »unter den Schriftstellern des heutigen Frankreich [...] der größte Techniker des Fachs«.[514] VALÉRY zeigt eine Seite des Ästhetizismus, die sich vom Geniekult a la GEORGE oder von der Ausdrucks-Ästhetik des heroischen Vitalismus kritisch absetzt und bis an die Schwelle führt, die den Bereich des Kunstwerkes von dem der menschlichen Gemeinschaft trennt, eine Schwelle, die VALÉRY übrigens nicht überschritten hat. Seine Bedeutung für einen Funktionswechsel der Kunst im Sinne BENJAMINs bleibt trotzdem unangetastet, denn die zentrale Stellung der literarischen Technik ist eine seiner eigenen Waffen gegen den Schein der Ausdrucks- und Inspirationsästhetik, die sich der rationellen Analyse entzogen glaubt und sich in ihrem heroischen Pathos brauchbar für die Zwecke des Faschismus macht. »Kunstwerk« — zitiert er VALÉRY — »ist keine Schöpfung, es ist eine Konstruktion, in der die Analyse, die Brechung, die Planung die Hauptrolle spielt«.[515] Nicht von ungefähr steht am Anfang seines »Kunstwerk«-Aufsatzes auch ein langes Zitat aus VALÉRYS *Pièces sur l'art*, an das der neue Ansatz der Politisierung der Kunst anknüpft:

»In allen Künsten gibt es einen physischen Teil, der nicht länger so betrachtet und so behandelt werden kann wie vordem; er kann sich nicht länger den Einwirkungen der modernen Wissenschaft und der modernen Praxis entziehen. Weder die Materie, noch der Raum, noch die Zeit sind seit zwanzig Jahren, was sie seit jeher gewesen sind. Man muß sich darauf gefaßt machen, daß so große Neuerungen die gesamte Technik der Künste verändern, dadurch die Invention selbst beeinflussen und schließlich vielleicht dazu gelangen werden, den Begriff der Kunst selbst auf die zauberhafteste Art zu verändern.«[516]

BENJAMIN kann die Technikfrage jedoch nicht auf den traditionellen Kunstbereich eingrenzen. Kunst hat keine Überlebenschancen als isolierte Sphäre. Sie vollzieht einen Funktionswechsel, und zwar als integrierter Bestandteil der gesellschaftlichen Aneignung der Natur sowohl im Produktionsbereich als auch im Wahrnehmungsapparat. Aus diesem Grund muß der Künstler als Produzent seinen Beitrag zur Abschaffung der Arbeitsteilung und zur Verwandlung der Technik überhaupt in ein natürliches Organ der Auseinandersetzung mit der Natur in der klassenlosen Gesellschaft leisten. Weil er die Möglichkeiten einer »natürlichen Verwertung« der neuen Produktivkräfte offenlegen will, spricht er von

513. W. BENJAMIN: »Karl Kraus«, in: *BGS* II, S. 352.

514. Ders.: »Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers«, in: *BGS* II, S. 792. Vgl. auch unter dem hier besprochenen Aspekt das Stück »Verteidiger Bücherrevisor« aus der *Einbahnstraße* über MELLARMÉ in *BGS* IV, S. 102f.

515. Ders.: »Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort...«, a.a.O., S. 794.

516. Ders.: »Das Kunstwerk...«, A.a.O., S. 472.

der »Vergewaltigung einer Apparatur« seitens des Faschismus. Wenn technische Apparatur an sich keine andere Möglichkeit zuließe, hätte die Rede von »Vergewaltigung« keinen Sinn. Man müßte dann von ›Vollendung‹ sprechen. BENJAMINs Ausführungen scheinen im Gefolge R. LUXEMBURGs anzudeuten, daß man unter sozialistischen Verhältnissen den Massen ein anderes Ziel als den Krieg geben, die technischen Mittel anders als für den Krieg mobilisieren könnte:

»Wird die natürliche Verwertung der Produktivkräfte durch die Eigentumsordnung hintangehalten, so drängt die Steigerung der technischen Befehle, der Tempi, der Kraftquellen nach einer unnatürlichen. Sie findet sie im Kriege, der mit der Zerstörung den Beweis dafür antritt, daß die Gesellschaft nicht reif genug war, sich die Technik zu ihrem Organ zu machen, daß die Technik nicht ausgebildet genug war, die gesellschaftlichen Elementarkräfte zu bewältigen.«[517]

Die Fesselung der Produktivkräfte durch die Eigentumsverhältnisse verwandelt sie in destruktive Kräfte und hindert »die produktive Auflösung der dinglichen Gewalt der Technik im Sinne einer Kulturleistung, die ihre „moralische Erhellung" auf dem Wege ihrer Nutzung für das soziale Leben wäre«.[518] *Politisierung der Kunst* unterscheidet sich vom Futurismus deshalb wesentlich, weil er die Technik und die Kunst durch eine politisch-ökonomische Revolution der Gesellschaft versöhnen will, die den Massen ihren Protagonismus erst gibt. Während Futurismus die Technik in ihrem jetzigen Zustand als ›zweite Natur‹ ästhetisiert und verherrlicht und die Massen zum Menschenmaterial degradiert[519], will die Politisierung der Kunst diese in den Dienst einer die Grenzen der Kunst überschreitenden sozioökonomischen Revolution nehmen. Deshalb erhärtet sich die Frage, ob eine Aufhebung der Kunst in die Lebenspraxis, solange diese von der antagonistischen Gesellschaft bestimmt ist, nicht zu dem umgekehrten Effekt als dem gesuchten führt: zur einer Ästhetisierung des Bestehenden. Gerade in diesem Zusammenhang fragt sich BENJAMIN angesichts der Machtzunahme des Faschismus in Europa und des Ausbleibens bzw. der Verzögerung der erwünschten Revolution, welche Möglichkeiten den Künstlern übrig bleiben, die neuen Medien und die damit verbundenen neuen Wahrnehmungsformen für sich und die Sache des Proletariats zu gewinnen und wirkungsvoll zum Umsturz kapitalistischer Produktionsverhältnisse einzusetzen.

Aktivismus und Sachlichkeit lehnt BENJAMIN ab als bloß verbale Pseudoidentifikation mit der Arbeiterklasse bzw. pseudorevolutionäre Ästhetik.[520] Eine Revolution der künstlerischen Produktionsmittel muß auf die Überwindung der Arbeitsteilung, der Teilung von Produzenten und Konsumenten, hinauslaufen. Hier gewinnt BRECHTs ›episches Theater‹ und der Begriff der ›Umfunktionalisierung‹ seinen Stellenwert:

»Für die Veränderung von Produktionsformen und Produktionsinstrumenten im Sinne einer fortschrittlichen — daher an der Befreiung der Produktionsmittel interessierten, daher im Klassenkampf dienlichen — Intelligenz hat Brecht den Begriff der Umfunktionierung geprägt. Er hat als erster an den Intellektuellen die weittragende Forderung erhoben: den Produktionsapparat nicht zu beliefern, ohne ihn zugleich, nach Maßgabe des Möglichen, im Sinne des Sozialismus zu verändern.«[521]

Zwei Aspekte hebt BENJAMIN an BRECHTs epischem Theater hervor: zum einen die Auseinandersetzung mit neuen Medien und zum anderen die Veränderung des Funktionszusammenhangs zwischen Bühne und Publikum, Text und Aufführung, Regisseur und

517. A.a.O., S. 507.

518. A. HILLACH: A.a.O., S. 133.

519. Vgl. W. BENJAMIN: »Pariser Brief I«, in: *BGS* III, S. 489.

520. Trotz Kritik am Aktivismus gestaltet sich die Beziehung BENJAMINs zu den Arbeiterorganisationen und den ihnen nahestehenden intellektuellen Gruppierungen nicht ohne Spannung, doch es fehlt bei ihm jede öffentliche Kritik. Vgl. dazu CH. KAMBAS: *Walter Benjamin im Exil*, a.a.O., S. 45ff.

521. W. BENJAMIN: »Der Autor als Produzent«, a.a.O., S. 691.

Schauspieler. Beide Aspekte sieht BENJAMIN miteinander verknüpft: »Auch hier ist also für den Autor als Produzenten der technische Fortschritt die Grundlage seines politischen.«[522] Die Rede von der Auseinandersetzung mit den neuen Medien *im* epischen Theater hat ihr Gegenstück in der Benutzung der literarischen Produktionen durch diese Medien, in der Verfilmung des Dreigroschenstücks, in deren Kontext BRECHT von der »Umfunktionierung der Kunst in eine pädagogische Disziplin« spricht.[523] Diese Vorkommnisse zeigen aber exemplarisch genug, wie eine Überwindung der Arbeitsteilung und Eigentumsverhältnisse seitens der Kunstschaffenden ein frommer Wunsch bleibt. Einmal den Rahmen der Kulturindustrie vorausgesetzt, kann die technische Arbeit des als Spezialisten betrachteten Intellektuellen, den Kulturapparat »den Zwecken der proletarischen Revolution anzupassen«[524], nicht viel bewirken, es sei denn, diese Revolution steht vor der Tür und die Bemühungen des Künstlers werden von einer sozialen Bewegung mitgetragen, die er nicht hervorrufen kann. Andernfalls sind seine Möglichkeiten sehr gering, zumindest nicht viel bedeutender als die der von BENJAMIN kritisierten bürgerlichen Avantgardebewegungen. Die Zusammenarbeit von WEILL und BRECHT konnte in keiner Weise eine Umfunktionierung von Konzert- und Theaterapparat herbeiführen.[525] Die Integration WEILLs im Musical-Geschäft von Hollywood nach der Emigration geht in eine ganz andere Richtung. Was sich BENJAMIN z.B. von der Unterbrechung der Handlung durch Musik verspricht, den pädagogischen Charakter des epischen Theaters, zehrt von Voraussetzungen, die es selbst nur ungenügend herstellen kann. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß BRECHT eine Funktion in der Theorie BENJAMINs erfüllen muß, die er gar nicht erfüllen kann.

In BENJAMINs Ausführungen zum epischen Theater kommt diese Überforderung deutlich zum Ausdruck. Da ist einerseits die Rede von einem Publikum, das Kolletiv, angespannt, interessiert ist, ja das sich »zu prompter Stellungnahme veranlaßt sehen« wird. Andererseits behauptet er, BRECHT setze ein Publikum voraus, bei dem nur ein sehr »bedingte[r] Gebrauch des Denkens« anzutreffen sei.[526] Das Beispiel, das BENJAMIN einführt, das Stück »Das Leben des Galilei«, verrät gerade nicht zuletzt im Oberlehrer-Ton mancher Passagen des Textes mehr als nur einen pädagogischen Anschlag von BRECHTs epischem Theater: die ungelöste Spannung zwischen der gesuchten Überwindung der Arbeitsteilung von Produzenten und Publikum und die Beibehaltung der traditionellen Struktur.

BRECHT hat angesichts der geringen Möglichkeiten einer Revolution auf eine gewisse Führungsrolle der Intelligenz nicht verzichtet.[527] Auch die strukturelle Analogie des epischen Theaters zu den neuen Medien, allen voran dem Film, die auf die Zerstreuung des Publikums setzten, läßt es unwahrscheinlich erscheinen, daß das epische Theater die Leistung erbringt, die es zu erbringen vorhat: durch Unterbrechung der Handlung soll das Staunen über die Verhältnisse hervorgerufen werden, die die Handlung darstellt, d.h. das

522. A.a.O., S. 693.

523. Vgl. B. BRECHT: »Der Dreigroschenprozeß«, in: *GW* 18, S. 158.

524. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 701.

525. ADORNO hat sehr früh erkannt, daß selbst Theater, Musikkonzerte und andere künstlerische Veranstaltungen nur dank der Subventionen des Großkapitals (heute des Staates) sich am Leben erhalten können. Die meisten Besucher dieser Veranstaltungen entspannen sich dann »bei einer leichten Musik, die ihnen vom Reklameapparat des gleichen Trustkapitalismus samt Radio, Grammophon und Tonfilm eingehämmert wird, dem sie zu entfliehen meinen in eine Kunst, die mit Textwort und Rhythmus sie auch für die karge Freizeit den Ideologien der herrschenden Mächte unterwirft.« TH.W. ADORNO: »Bewußtsein des Konzerthörers« (1930), in: *GS* 18, S. 816.

526. W. BENJAMIN: »Was ist das epische Theater« <2> (1939), in: *BGS* II, S. 532.

527. Vgl. B. WITTE: »Krise und Kritik...«, a.a.O, S. 24.

Publikum zum Denken bringen: »So entstehen Intervalle, die die Illusion des Publikums eher beeinträchtigen. Sie lähmen seine Bereitschaft zur Einfühlung. Diese Intervalle sind seiner kritischen Stellungsnahme (zum dargestellten Verhalten der Personen und zur Art, in der es dargestellt wird) vorbehalten.«[528]

Daß Unterbrechung, Montage und Schocks ein Reizfunktion haben können, die ein reizsüchtiges Publikum am Sich-Einfühlen nicht hindert, sondern im Gegenteil Einfühlung und Identifikation fördert, hat die Kinoindustrie zur Genüge bewiesen.[529] Außerdem scheinen alle diese Elemente nicht auszureichen, um die Funktionstrennung von Produzenten und Konsumenten, von Hand- und Kopfarbeit zu überwinden. Der entschiedene Kampf BENJAMINS für eine richtige Strategie innerhalb der antifaschistischen Front hinderte ihn jedoch nicht, zu sehen, daß die Möglichkeiten für einen Funktionswechsel der Kunst im Klassenkampf zunehmend schwanden. Das epische Theater bekäme dann eine ganz andere, bescheidenere Bedeutung, wie eine Aufzeichnung zum »Kunstwerk«-Aufsatz zeigt:

»Vielleicht ist es aus der historischen Perspektive das wichtigste in Brechts Werk, seine dramatische Produktion, die es dem Theater erlaubt, seine nüchternste und bescheidenste, ja seine reduzierteste Form anzunehmen, um dergestalt gleichsam zu *überwintern*.«[530]

Die Skepsis gegen die Bindung an ›machtpolitische Tendenzen‹, die diese Aufzeichnung durchschimmern läßt, charakterisiert durch und durch die Haltung ADORNOS. Daher seine Ablehnung sowohl der Politisierung der Kunst als auch der Ästhetisierung der Politik. Diese wird von ihm innerhalb der Analyse der Massenkultur[531] thematisiert. Der ästhetische Schein, der sich in der autonomen Kunst durch seine Distanz zur Realität erst konstituierte, geht eine absolute Symbiose in der Massenkultur mit ihr ein. Dieselbe Distanz ist jedoch an der Symbiose schuld, denn sie basiert auf der Neutralisierung des Schönen, auf der Inutilität des Idealen für das konkrete Leben, das dem Tauschprinzip und dem Diktat der Utilität um so besser unterworfen werden kann.

ADORNO hegt keine Illusion über die ästhetische Rezeption der Kunstwerke, die stets mit dem Bildungsprivileg zusammenhing und in der bürgerlichen ästhetischen Theorie von den realen gesellschaftlichen Rezeptions- und Produktionsbedingungen verklärend abstrahiert wurde: das ist die Unwahrheit der ästhetischen Autonomie: »ihrer Allgemeinheit

528. W. BENJAMIN: A.a.O., S. 538.

529. Man denke z.B. an den Film von FRANCIS FORD COPPOLA »Apocalypse Now« und an die berühmte Filmsequenz mit dem Hubschrauberangriff auf das vietnamesische Dorf Vin Drin Dop. Die Montagetechnik in Verbindung mit RICHARD WAGNERS »Walkürenritt« läuft eindeutig auf Identifikation, auf Lust am Massaker hinaus, die den Zuschauern ›serviert‹ wird. Daß die Entwicklung des Films nicht Positives erwarten ließ, hat BENJAMIN jedoch auch klar gesehen, wie aus einem Brief an ADORNO hervorgeht, dessen Kritik er positiv aufnimmt: »In meiner Arbeit [Kunstwerk-Aufsatz, Verf.] versuche ich, die positiven Momente so deutlich zu artikulieren, wie Sie es für die negativen zuweg bringen. [...] Immer mehr stellt sich mir heraus, daß die Lanzierung des Tonfilms als eine Aktion der Industrie betrachtet werden muß, welche bestimmt war, das revolutionäre Primat des stummen Films, der schwer kontrollierbare und politisch gefährliche Reaktionen begünstigte, zu durchbrechen.« Ders.: *Briefe*, a.a.O., S. 798. Daß er sich trotzdem von der Technik der Montage mehr versprochen hat, als diese imstande ist zu garantieren, scheint der Kritik ADORNOS zusätzlich recht zu geben. Mit dem Fernsehen verliert auch noch die Rezeption ihren öffentlichen Charakter, womit die mögliche revolutionäre Funktion der Schockwirkung des Films total ausgeschlossen wird.

530. Ders.: *BGS* 1, S. 1042 (unsere Hervorhebung).

531. Wie ADORNO in seinem »Résumé über Kulturindustrie« (1963) informiert, benutzten er und HORKHEIMER in ihren Entwürfen zur *Dialektik der Aufklärung* den Begriff von ›Massenkultur‹. Im Buch ersetzten sie ihn durch den der ›Kulturindustrie‹, um den Eindruck zu vermeiden, es handele sich »um etwas wie spontan aus den Massen selbst aufsteigende Kultur«. Ganz im Gegenteil. »Kulturindustrie ist willentliche Integration ihrer Abnehmer von oben. [...] die Massen [sind] nicht das Primäre sondern ein Sekundäres, Einkalkuliertes, Anhängsel der Maschinerie« (*GS* 10, S. 337). Wenn im Zusammenhang mit ADORNOS »Schema der Massenkultur« (1942) um der Einheit von Argumentation und Zitaten willen noch der alte Begriff benutzt wird, soll er in dem hier erläuterten Sinn von Kulturindustrie verstanden werden.

bleibt Ideologie gesellt, solange der reale Hunger im ästhetischen nach den Stoffen ungebärdig sich fortsetzt.«[532] Trotzdem konstituiert sich die totale Massenkultur derart als ›neues Universum‹, daß die Ästhetisierung des Bestehenden mit ihrer Unsichtbarkeit zusammenfällt. »Im Kino, der Mesalliance von Roman und Photographie, wird die Auch-Poesie total; so gegenwärtig ist sie in jedem Detail, daß sie als solche gar nicht mehr sich auszusprechen braucht« (*GS* 3, S. 300).

Die Ästhetisierung der Technik bezweckt nicht ihre verschönende Verklärung, um sie zu legitimieren. Sie ist bloß ihre treue Verdoppelung, die die Übermacht der Technik spüren läßt, Übermacht, die die Aussichtslosigkeit jeder subjektiven Intention in Reklame ihrer selbst verwandelt. Die Grenzen zwischen Bild und Realität, Traum und Wachen verwischen sich. Kunst tritt als Realität und diese als Kunst auf. Die technologische Aufmachung der Objekte geht in die ästhetische über: in ihrer glänzenden und bruchlosen Oberfläche erscheinen sie als völlig geschichtslos. Das Leiden, das sich in ihrer Produktion akkumuliert, wird tabuisiert, unsichtbar gemacht.

Massenkultur ist nicht nur ein neuer Wahrnehmungsapparat, der wie ein Filter die ganze Realität durchsiebt und nur das durchläßt, was ›systemkonform‹ ist[533], Massenkultur ist auch zu einem Ritual geworden, durch das die Anpassung an die von der Produktionssphäre verlangten Verhaltensmuster erprobt und gesichert wird. Die Rituale der Massenkultur gaukeln Individualität vor, wie die an *alle* adressierte Reklame »Especially for You« paradigmatisch beweist. Die ›Teilnehmer‹ funktionieren in diesen Ritualen nochmals als Objekte, zu denen die monopolistische Organisation der Produktion sie gemacht hat. Im Film, in der Information oder im Sport werden klischeehafte Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster stets reproduziert, deren die Menschen bedürfen, um im monopolistischen Leben überleben zu können. Das bedeutet die Abschaffung der Spontaneität, die erst Individualität konstituiert.

Die Funktionalisierung der Individuen für die Produktion tendiert dahin, aus ihnen Reflexbündel zu machen, die die höchste Disponibilität garantieren. Die reflexartige Reaktionsfähigkeit, die alles Zögern und allen Bedacht austreibt, ist kein Zeichen menschlicher Spontaneität, sondern durch das System durch und durch vermittelt und bedeutet das Erlöschen des Subjekts.[534] Diese Gleichschaltung der menschlichen Eigenschaften durch die Industrie unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen wird durch die Totalität der Massenkultur verdoppelt und abgesichert; sie »gipfelt in der Forderung, keiner solle anders sein als sie selber.«[535] Darin gründen ADORNOS große Befürchtungen einer absoluten Assimilation der Menschen durch das System, das Kultur zum Instrument der totalen Integration aller macht:

»Der eigentliche Ernst liegt nicht in der Diskussion über das Glück sondern darin, daß der Kapitalismus heute ein Stadium erreicht hat, in dem die Bedürfnisse der Menschen zu einem solchen Grad

532. TH.W. ADORNO: »Das Schema der Massenkultur« (1942), in: *GS* 3, S. 302.

533. In der *Dialektik der Aufklärung* wird der Kulturindustrie die Leistung zugeschrieben, die einst KANT vom Schematismus der Kategorien erwartete, »nämlich die sinnliche Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen Begriffe zu beziehen«. Diese Leistung »wird dem Subjekt von der Industrie abgenommen. Sie betreibt den Schematismus als ersten Dienst am Kunden« (*DA*, S. 145). Kulturindustrie operiert als eine Art Filter, der alles, was der alltäglichen Wahrnehmungswelt widersprechen oder einfach von ihr abweichen könnte, nicht durchläßt. Was in der Realität mehr ist, als was es gibt, wird im Keim erstickt. »Unweigerlich reproduziert jede einzelne Manifestation der Kulturindustrie die Menschen als das, wozu die ganze sie gemacht hat. Darüber, daß der Prozeß der einfachen Reproduktion des Geistes ja nicht in die erweiterte hineinführe, wachen alle seine Agenten, vom producer bis zu den Frauenvereinen.« (*DA*, S. 148).

534. Vgl. *MM*, S. 262.

535. Ders.: »Das Schema der Massenkultur«, a.a.O., S. 330.

manipuliert werden, daß die Beherrschten in Gefahr sind, gar nicht mehr dazu zu kommen, eigentlich der Herrschaft zu widerstehen. Huxley Somapillen sind die Mythologisierung der Massenkunst, wie sie in der Angst vor dem Verlust der Existenz gründet. Im Zeitalter des Monopolkapitalismus besteht die Gefahr, daß die Gesellschaft ihre Opfer absorbiert, daß der Staatsskapitalismus die Menschen selber in einem weiteren Sinne produziert. Wie hat man darauf zu reagieren, wenn die Welt tatsächlich so geworden ist, daß man zum Bewußtsein des Leidens gar nicht mehr kommt, daß die Welt zur Ideologie wird, und daß diese Ideologie stärker ist als Sünde, Liebe und Tod?«[536]

Der restaurierte Realismus der Massenkultur bleibt Ideologie auch da, wo sie auch die negativen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens zu erzählen, d.h. wo sie selbstreflexiv zu werden versucht, z.B. in einem ›kritischen‹ Film. Weder die Negativität des Systems noch die Verzweiflung des Einzelnen läßt sich *darstellen*, ohne Individualität aufzuführen, die die Negativität des Systems entlastet, während Verzweiflung nur zur Erkenntnis gelangt, wo ihre Unerzählbarkeit bewußt (gemacht) wird. »Seit der Druck von oben keine Spannung zwischen Individuellem und Allgemeinem mehr duldet, kann Individuelles nicht mehr das Allgemeine ausdrücken, und Kunst wird zur Rechtfertigung oder wenigstens zur Veranstaltung, die Zeit des vergeblichen Wartens totzuschlagen.«[537] Die Frage nach der Möglichkeit der Kritik mit den neuen Mitteln der Massenkultur wird von ADORNO also mit einem radikalen und konzessionslosen Nein beantwortet.[538] Weder die falsche Affirmation der inexistenten Individualität noch die scheinkritische Darstellung ihrer Unterdrückung sind dem System extraterritorial, denn beide werden von ihm programmiert und inszeniert. Denunziation und Amusement: das ist die glückliche Synthese. Massenkultur kann nicht Konflikte wirklich erkennbar machen, auch wenn in ihren Produkten Konflikte behandelt werden, denn sie steht als Ganzes unter dem Diktat der Konfliktlosigkeit. Selbst da, wo die Kunst sich der Warenwelt am weitesten assimiliert, um ihren mythischen Charakter offenzulegen, im Surrealismus, kann sie die absolute Assimilation nicht verhindern. Surrealistische Kunstwerke denunzieren nicht den Reklameapparat der Warengesellschaft, sie selbst werden zur Reklame in einem Apparat, der in der Lage ist, die Kunstfeindschaft selbst zu kommerzialisieren.

Um die totale Konfliktlosigkeit der Kulturindustrie nachzuweisen, greift ADORNO auf die kulturelle Transformation zurück, die zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Monopolkapitalismus stattfindet.[539] Die geschichtliche Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft

536. Ders. u.a.: »[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse] (1942), in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 573.

537. Ders.: »Das Schema der Massenkultur«, a.a.O., S. 304. ADORNO bezieht sich hier auch auf die russischen Filme (›Panzerkreuzer Potemkin‹) und auf ihren Versuch, konkret die Menschen als Objekte der Gewalt und den Prozeß ihrer Subjektwerdung im Kampf gegen sie darzustellen. Daß dies sich ungleich leichter an der Kriegsthematik als an der abstrakten Ordnung der Eigentumsverhältnisse präsentieren läßt, ist zugleich die Schwäche dieser Filme, deren Thematik bald in Propaganda umgewandelt wird.

538. In einem Aphorismus der *Minima Moralia* aus dem Jahr 1944 plädiert ADORNO sogar für eine Askese gegenüber den neuen Mitteln: »Fortschritt und Barbarei sind heute als Massenkultur so verfilzt, daß einzig barbarische Askese gegen diese und den Fortschritt der Mittel das Unbarbarische herzustellen vermöchte. Kein Kunstwerk, kein Gedanke hat eine Chance zu überleben, dem nicht die Absage an den falschen Reichtum und die erstklassige Produktion, an Farbenfilm und Fernsehen, an Millionärmagazine und Toscanini innewohnte. Die älteren, nicht auf Massenproduktion berechneten Medien gewinnen neue Aktualität: die des Unerfaßten und der Improvisation. Sie allein könnten der Einheitsfront von Trust und Technik ausweichen.« (*MM*, S. 56).

539. Diese Opposition ist keine wesentliche. Die Dialektik von Individuum und Gesellschaft ist in der bürgerlichen Gesellschaft dadurch bestimmt, daß Individualität sich nur auf der Basis von Arbeit und Eigentum konstituiert. »Das besagt aber auch, daß sein Verfall in der gegenwärtigen Phase selber nicht individualistisch, sondern aus der gesellschaftlichen Tendenz abgeleitet werden muß, wie sie vermöge der Individuation und nicht als deren bloßen Feind sich durchsetzt« (*MM*, S. 167). Die Autonomie wird schon in ihrem Ursprung vereitelt, weil die Dialektik von Individuum und Allgemeinem nicht wirklich ausgetragen wird, sondern dieses in die Substanz des Individuums eingewandert ist: »Das Individuellste ist das Allgemeinste«

drückte sich im Konflikt aus. Dieser war vor allem ein Konflikt des Individuums gegen die feudale Ordnung und artikulierte sich in der Kunst. Als Problem dieser Artikulierung muß die Bewältigung der Zeit im Kunstwerk gesehen werden. ADORNO führt hier zwei Beispiele an: das Drama und die Symphonie. Durch die innerzeitliche Spannung des Werkes wird der Konflikt ausgetragen. Die Struktur ›Konflikt-Intrige/Heldenaktion-Durchführung‹ bestimmt die dramatische Zeit der Handlung. Zugleich hebt das Kunstwerk aber den Konflikt durch seine geschaffene Einheit ins Zeitlose. »Kunst bleibt ohnmächtig, vermöge der Aufhebung der Zeit, im bloßen Eingedenken des Daseins dessen Transzendenz wirklich zu gewinnen.«[540]

ADORNO spricht jedoch von einer anderen Form der Bewältigung der Zeit, die zunächst ein Schattendasein führt, dann aber immer mächtiger wird. Paradox besteht diese Form der Bewältigung der Zeit im Verzicht auf jede Bewältigung, um so »die Absenz des Sinnes hervortreten zu lassen und ihn selber allein in seiner Negativität.«[541] Dieser in der bürgerlichen Kunst vorhandene Gegensatz verweist auf die antagonistische gesellschaftliche Konstitution des Konflikts und auf seine Vorentschiedenheit. Intrigant und Held sind die beiden Seiten der Dialektik der Aufklärung zwischen Freiheit und List, die sich im Konflikt manifestiert. Im Monopolkapitalismus sind beide jedoch zur Identifikation gelangt. Die Konfliktlosigkeit der Massenkultur registriert affirmativ die reale Vorentschiedenheit für das System, das Konformität von allen Gliedern verlangt bzw. das sie als konform hervorbringt.

Egal ob Variété, Film oder Jazz, alle typischen Manifestationen der Massenkultur sind strukturell durch diese Vorentschiedenheit bestimmt: »Jedes Stück Massenkultur ist seiner Struktur nach so geschichtslos, wie es die durchorganisierte Welt von morgen sich wünscht.«[542] Sie setzt auf Gedächtnislosigkeit der Konsumenten: Schock und Sensationen reihen sich, ohne daß Entwicklung stattfände, unter dem Primat der Wiederholung aneinander. Damit verdoppeln die Produkte der Massenkultur das industrielle Produktionsverfahren. Dynamische Zeit spielt sich nicht ab, sondern etwas wiederholt sich *in der* Zeit. Der Film z.B., dem die mechanische Reproduktion inhäriert ist, entschärft allen Widerstand des Singularen und Individuellen durch seine eigene Technik. »Indem die Einzelbilder in der undurchbrochenen Folge der photographierten Bewegung von der Leinwand mitgezogen werden, sind sie vorweg schon bloße Objekte. Subsumiert, ohmächtig laufen sie ab.«[543] Das fertige Produkt erlaubt keine Unterbrechung des zeitlichen Kontinuums, egal wie gebrochen die Existenz der Dargestellten sein mag, womit sich in der Konstruktion des Werkes selbst kein Protest gegen dieses Kontinuum artikulieren kann, Kontinuum, an dem die Existenzen gebrochen sind. »Die Konfliktlosigkeit innerhalb der Kunstwerke bekräftigt, daß sie keinen Konflikt zum Leben draußen mehr austragen, weil das Leben die Konflikte selber in die tiefsten Höhlen des Leidens verbannt und mit mitleidslosem Druck unsichtbar hält.«[544] Damit will ADORNO in keiner Weise der zeitlich-dramatischen Dynamik der hochbürgerlichen Kunst das Wort reden. Traditionelle Kunst weiter zu betreiben wäre romantischer Schwindel, vorgaukeln, daß man Konflikte austragen kann, illusionäre Darstellung des Individuums nach seinem Verfall.

Im Gegensatz zur affirmativen Verdoppelung der totalen Konfliktlosigkeit der Massen-

(a.a.O., S. 50).

540. Ders.: »Das Schema der Massenkultur«, a.a.O., S. 313.

541. A.a.O.

542. A.a.O., S. 307f.

543. A.a.O., S. 310.

544. A.a.O., S. 315f.

kultur und der romantischen Vorgaukelung der Individualität durch die Fortsetzung der traditionellen Kunst präsentiert ADORNO das epische Theater BRECHTS als progressiven Versuch, auf die geschichtslose Zeit der monopolistischen Gesellschaft eine Antwort zu geben. Seine Argumentation ähnelt in vielen Punkten der von BENJAMIN. Durch die Technik der Montage bricht BRECHT mit dem dramatischen Schema im Sinne einer von Individuen getragenen Aktion, die eine Steigerung und eine tragische bzw. glückliche Lösung *für* das Publikum vorführt, denn dies verhüllt das abstrakte Wesen der auf dem Tauschgesetz fundierten Gesellschaft. Er setzt Identität nicht voraus, sondern präsentiert die Menschen als Funktionen des gesellschaftlichen Unwesens. Deshalb werden im epischen Theater nicht Konflikte ausgetragen und gelöst, sondern eine Experimentalzeit hergestellt, in der Versuche sich vollziehen. Damit trägt er auch dem Zustand der Gedächtnisschwäche der Massenkulturkonsumenten und dem Verfall sowohl des Individuums als auch der Zeit Rechnung. Die Unterbrechungen und die Montage von Szenen verhalten sich jedoch kritisch zum empirischen Zeitkontinuum des Herrschaftssystems. Sie wollen Identifikation und Einfühlung verhindern, so daß die Zuschauer Distanz zu ihrer eigenen Realität gewinnen, Hintergründe in ihrer historisch-konkreten Konstellation schockartig erkennen können.

ADORNO äußert trotzdem gerade in bezug auf diese formale Erneuerung seinen entscheidenden Vorbehalt: »Während solche Zeit« — gemeint ist die zum Schicksal gewordene empirische Zeit des Produktionssystems — »durch das räumlich-simultane Verhältnis der montierten Szenen ausgeschlossen wird, schleicht sie sich in die konfliktlose Folge. Solange das Drama überhaupt von Sukzession gebunden bleibt, fällt es der abstrakten Zeit um so mehr zu, je unerbittlicher es sich verwehrt, Zeit durch Handlung zu schürzen.«[545] Die pädagogische Intention BRECHTS verrät seine kritische: er kann nicht davon ablassen, das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft bildlich darzustellen. Die Darstellung der Intrigen von Spekulanten oder Bankiers reicht jedoch nicht in das Unwesen des Systems: die Appropiation des Mehrwerts in der Produktionssphäre. Sie bleibt an Epiphänomenen hängen. Der pädagogische Primat geht nur auf Kosten der Form.

Wie ADORNO in seinem späteren Aufsatz »Engagement« (1962) formuliert: »Die Bilderbogentechnik, welche Brecht für die Sinnfälligkeit der These benötigt, verhindert deren Beweis.«[546] In der Kunst läßt sich nach ADORNO nur die Beschädigung des Lebens negativ artikulieren, und zwar bilderlos. Vielleicht ist die Verweigerung, das Nicht-Mitmachen, die einzige Tür, die die Kunst in einer Gesellschaft halboffen lassen kann, die unentwegt durch die Massenkultur die Menschen zu erfassen versucht und in der Notwendigkeit der Wiederholung dieser Erfassung eine Spur der Hoffnung hinterläßt, daß die Menschen doch noch nicht völlig ihre Schöpfung sind.

Das verkennt der pädagogische Primat des epischen Theaters. »Im Begriff des „message", der Botschaft von Kunst selbst, auch der politisch radikalen, steckt schon das weltfreundliche Moment; im Gestus des Anredens heimliches Einverständnis mit den Angeredeten, die doch allein dadurch noch aus der Verblendung zu reißen wären, daß man dies Einverständnis aufsagt« (*GS* 11, S. 429). Beeinflußbar sind nur Menschen, die sich selbst gehören; die zum Objekt degradierten können nicht mehr beeinflußt werden. Subjekt ist nur denkbar als verhindert. Leid beredt werden zu lassen, ist deshalb der einzige Einspruch gegen die Gesellschaft, die im Individuum die Narben ihrer Durchsetzung durch es hindurch hinterläßt, die als Male gesellschaflichen Drucks wie Chiffren menschlicher Freiheit die Differenz der Einzelnen zur Gesellschaft bewahren.[547]

545. A.a.O., S. 314.

546. Ders.: *GS* 11, S. 420.

547. Man kann, soweit man diese Gesellschaftsanalyse nicht teilt, die Kritik ADORNOS an BRECHT zu relativieren versuchen. Aber selbst dann wäre dieser Ansatz nicht unproblematisch. Literatur und Theater hätten ihre gesellschaftliche Funktion in der Transformation der Sehweise und in der Drängung zur politischen Entscheidung. BRECHT selber erkennt, daß der funktionale Bezug der technischen Erneuerungen »zur Emanzipation der Zuschauer bzw. Leser zu kritischem Urteil und aufgeklärter Selbsttätigkeit« (H. BRÜGGEMANN: »Theodor W. Adornos Kritik an der literarischen Theorie und Praxis Bertolt Brechts«, in: *Alternative* 15, 1972, H. 84/85, S. 139) von Voraussetzungen ausgeht, die das epische Theater nicht herstellen kann. Einerseits verlangt er, den Zuschauer *als Masse* in das theatralische Ereignis als Mitwirkenden zu integrieren. Dafür muß man die Zufälligkeit in der Bildung dieses Kollektivs ausschalten: »Jetzt kann die Forderung erhoben werden, daß *der Zuschauer (als Masse) literarisiert* wird, das heißt, daß er eigens für den Theater„besuch" ausgebildet, informiert wird! Nicht jeder Hereingelaufene kann, auf Grund eines Geldopfers, hier „verstehen" in der Art von „konsumieren". Dies ist keine Ware mehr, die jedermann auf Grund seiner allgemeinen sinnlichen Veranlagung ohne weiteres zugänglich ist. [...] Nun ist klar, daß *diese* Funktion des Theaters abhängt von einer beinahe absoluten Gemeinsamkeit aller Lebensinteressen aller Beteiligten. Gerade das unbestrittene Primat des Theaters vor der dramatischen Literatur, ein technischer revolutionärer Fortschritt, bleibt als Primat der Produktionsmittel vor der eigentlichen Produktion selber [...] ein Haupthindernis gegen den großen Funktionswechsel, den es erst ermöglicht. [...] Der Funktionswechsel des Theaters war unmöglich.« B. BRECHT: »[Notizen über] Die dialektische Dramatik« (1931), in: *GW* 15, S. 222ff. Was hier wahrgenommen wird, erhält seine ganze Bedeutung erst durch die Zerschlagung der Arbeiterbewegung durch den Faschismus. BRÜGGEMANN bemerkt nebenbei: »Adorno hypostasiert die Periode des Faschismus zum allgemeinen Zustand der Epoche« (a.a.O., S. 141). Nur unter dieser Sicht, die zumindest so hinterfragbar ist wie die ADORNOS, läßt sich vom »permanent-revolutionären Prozeß der historischen Subjektswerdung der Produzenten« sprechen, als ob kein entscheidender Bruch in diesem Prozeß stattgefunden hätte. Man kann jedoch aus den Ausführungen BRECHTS zum Funktionswechsel des Theaters zweierlei folgern: entweder dem epischen Theater müssen gewaltige Einschränkungen auferlegt werden, so daß man es auf ein Selbstverständigungsmittel von politisierten und organisierten Gruppen beschränkt und seine marginale Existenz akzeptiert, oder es wird idealistisch maßlos überschätzt, wenn man ihm einen revolutionären Impuls für das allgemeine Publikum zutraut. Im zweiten Fall muß man vielleicht der Möglichkeit einer ›nichtkommunikativen Kommunikation‹ den Vorzug geben, wie sie sich in der radikalen autonomen Kunst (KAFKA, BECKETT, SCHÖNBERG usw.) artikuliert.

Das Affirmative der Kunst kann nicht von außen gesprengt werden. Damit ist nicht gesagt, daß alle autonome Kunst deswegen schon gesellschaftskritisch ist. Im Grunde bedeutet die immanente Sprengung der Affirmation, die alle Kunst durch ihre bloße Existenz ja ist, ein Paradoxon — immer am Rande der Identifikation mit dem Aggressor oder des Verrats an den Leidenden durch die Ästhetisierung ihres Leidens, das sie vor dem Vergessen bewahren will. Trotz dieser Gefahr sieht ADORNO in der Verweigerung jeder Anpassung an die Erfordernisse der Kommunikation die einzige Möglichkeit, das Negative zu benennen. Diese Kommunikationsverweigerung legt er ja sogar aus diesem Grund als Kommunikation aus, die allzu deutlich vernommen wird:

»Der Schrecken, den Schönberg und Webern heute wie einst verbreiten, rührt nicht von ihrer Unverständlichkeit her, sondern davon, daß man sie nur allzu richtig versteht. Ihre Musik gestaltet jene Angst, jenes Entsetzen zugleich, jene Einsicht in den katastrophischen Zustand, dem die anderen bloß ausweichen können, indem sie regredieren. Man nennt sie Individualisten, und doch ist ihr Werk nichts als ein einziger Dialog mit den Mächten, welche die Individualität zerstören — Mächte, deren „ungestalte Schatten" übergroß in ihre Musik einfallen. Die kollektiven Mächte liquidieren auch in Musik die unrettbare Individualität, aber bloß Individuen sind fähig, ihnen gegenüber, erkennend, das Anliegen von Kollektivität noch zu vertreten.«[548]

548. TH.W. ADORNO: »Über den Fetischcharakter der Musik...«, a.a.O., S. 50. ADORNOS Interpretation der Vorbeifahrt des Odysseus an den Sirenen hängt mit diesem Aspekt seiner Musikphilosophie zusammen. Die Parabel von den Ruderern zeigt den affirmativen Charakter der bürgerlichen Kultur. Kunst wird nur als entmächtigt und sowohl von Praxis als auch von Erkenntnis getrennt toleriert. »Seit der glücklich-mißglückten Begegnung des Odysseus mit den Sirenen sind alle Lieder erkrankt, und die gesamte abendländische Musik laboriert an dem Widersinn von Gesang in der Zivilisation« (*DA*, S. 78). Das Ausgenommensein von der Arbeit bedeutet also nicht nur Privileg, sondern auch Verstümmelung: die Dialektik von wirkungslosem Genuß und lustfeindlicher Arbeit. Arbeitsteilung verwandelt jeden Fortschritt in Regression. Sie verhindert auch radikal die Konstitution des Knechts in Subjekt. Er bleibt bloßes Objekt des Prozesses, was die Musikgeschichte nach ADORNO wiedergibt: »Der Feudalismus hat kaum je ›seine‹ Musik hervorgebracht, sondern sie stets vom städtischen Bürgertum sich liefern lassen, und dem Proletariat, als bloßem Herrschaftsobjekt der Gesamtgesellschaft, war es sowohl seiner eigenen durch Repression geprägten Beschaffenheit wie seiner Stellung im System nach verwehrt, sich als musikalisches Subjekt zu konstituieren: erst in der

Die kritisch-autonome Kunst hat keine Absicherung gegen das Mißlingen oder dagegen, ins Leere zu laufen. Abstrakte Negation wäre dem System so immanent wie die offizielle Kultur. Es hilft aber dabei nur die Strenge der Arbeit an den Elementen des Werkes, die Strenge seiner Durchkonstruktion. So kann das Werk zum Einspruch gegen die total gewordene Organisation von Produktion und Kulturindustrie werden; oder kann es zumindest versuchen. ADORNO will die Aporie, in der seine Position besteht, nicht verleugnen: einerseits die Zertrümmerung der individuellen Abwehrkäfte gegen das Monopol zu behaupten, andererseits das Individuum zum Kraftzentrum des Widerstandes zu machen, und dies gerade bei denjenigen Individuen, die wie sensible Seismographen die Funktionalisierung und Auflösung des Individuums registrieren. ADORNO hat vor sich konkrete Individuen, die er als »dialektische Erscheinungen des bürgerlichen Individualismus« bezeichnet.[549]

Er vertritt damit keinen Geniekult oder dergleichen. Das Verhältnis zwischen Künstler und Werk ist ein objektives. In dieser Dialektik verbirgt sich die Chance, durch die eigene Individualität hindurch des objektiv Gesellschaftlichen an ihr gewahr zu werden. Nur indem der Künstler sich als Vollzugsorgan des Gebildes begreift und seine Anstrengungen auf die gesellschaftlich-objektive Fragestellung des Werkes richtet, kann er zur kritischen Instanz gegenüber der Gesellschaft werden. Damit ist das ästhetische Subjekt ein gesellschaftliches und der Künstler Statthalter des gesamtgesellschaftlichen Subjekts, dessen Konstitution bis jetzt verhindert ist. Was vom Künstler dafür verlangt wird, ist der doppelte Einblick in die Dialektik der Individualität. Diese ist eine des Zerfalls, der ohne Komplizenschaft des Individuums mit dem sozialen Mechanismus der total gewordenen Selbsterhaltung nicht geschehen würde.

Das Sensorium für das akkumulierte Leiden, das diesen Prozeß seit je begleitet und das ein objektives ist, verbietet dem Künstler jedoch, sich der blinden Selbsterhaltung zu verschreiben. Dem Verfall des Individuums wird so die Möglichkeit seiner Verwirklichung abgerungen. Das geschieht durch die Auseinandersetzung mit dem Zerfall des ›auratischen‹ geschlossenen Kunstwerks, das zur unbewußten Erkenntnis des gesellschaftlichen Zerfalls erhoben wird. Deshalb sind fragmentarische Werke die einzigen, die heute kritischen Charakter beanspruchen können, denn nur als fragmentarisch kämpfen sie gegen die Absolutsetzung und die Verdinglichung, die jedes als Ding ist. Die Versenkung ins Material ist der Punkt des Umschlags, in dem der Hochmut des Subjekts zur Preisgabe gezwungen wird und die Kräfte einer befreiten Individualität heranreifen, die dem Herrschaftsprinzip nicht mehr gehorchen würde. So widersetzt sich der Künstler im Gedächtnis des akkumulierten Leidens dem Mechanismus der Herrschaft, zu dem das Verbot der Erkenntnis dieses Leidens selbst gehört, das er produziert. Nur dieser Widerstand zwingt zur Kunst nach ihrem Ende:

Verwirklichung der Freiheit, unter keiner Verwaltung würde es das. Im Bestehenden ist überhaupt an der Existenz anderer als bürgerlicher Musik zu zweifeln« (*PhnM*, S. 123). Die verhängnisvolle Geschichte der Konstitution von Subjektivität im Abendland und die Geschichte der Musik als autonomer Kunst bilden eine Einheit, und ADORNO kann an keinen Ausweg aus dem Käfig denken, zu dem diese Subjektivität sich selbst geworden ist, als durch Selbstreflexion. Falsche Individuierung ist immer ein besserer Ausgangspunkt als gar keine. Der Ausschluß der unteren Klasse ist der Preis für eine Freiheit, die aus diesem Grund keine sein kann. Falsche Freiheit enthält jedoch immer noch die Möglichkeit, ihrer selbst gewahr zu werden. Das Glück, das der Gesang der Sirenen verspricht, ist in der Kunst zur Sehnsucht neutralisiert. Diese Sehnsucht kann jedoch immerhin noch zur Trauer über eine nicht gewesene Möglichkeit, ja zur Wut gegen das akkumulierte Leid in jenem Prozeß werden. Hier sieht ADORNO den einzigen Lichtstrahl, der die Dunkelheit in finsterer Zeit durchdringen könnte.

549. Ders.: »Zur gesellschaftlichen Lage...«, a.a.O., S. 736. Hier nennt er SCHÖNBERG, FREUD und K.KRAUS.

»Wenn der Kunst die unmittelbare Selbstgewißheit unbefragt hingenommener Stoffe und Formen zergangen ist, dann ist ihr im „Bewußtseyn von Nöthen", im grenzenlosen Leid, das über die Menschen hereinbrach, und in dessen Spuren im Subjekt selber ein Dunkles zugewachsen, das nicht als Episode die vollendete Aufklärung unterbricht, sondern ihre jüngste Phase überschattet und freilich durch seine reale Gewalt die Darstellung im Bilde fast ausschließt. Je mehr die allmächtige Kulturindustrie das erhellende Prinzip an sich reißt und in Menschenbehandlung zugunsten des fortbestehenden Dunklen verderbt, um so mehr tritt Kunst in Gegensatz zur unwahren Helle, setzt dem omnipotenten Zeitstil des Neonlichts Konfigurationen jenes verdrängten Dunklen entgegen und hilft zur Erhellung einzig noch, indem sie die Helligkeit der Welt bewußt ihrer eigenen Finsternis überführt. Erst einer befriedeten Menschheit würde die Kunst absterben: ihr Tod heute, wie er droht, wäre einzig der Triumph des bloßen Daseins über den Blick des Bewußtseins, der ihm standzuhalten sich vermißt« (*PhnM*, S. 23f).

Der Preis, den der Künstler dafür entrichten muß, ist die Einsamkeit. Wie ein Ruf in der Wüste sind seine Werke, die nur Ruf sein können, weil sie sich der Praxis entsagen müssen um der Praxis willen, auf die es ankommt. Die wortlose Gestaltung der gesellschaftlichen Widersprüche in der Dialektik der Formen wird in den Kunstwerken zu einer Gestalt von Praxis. Die Kunst wird um so besser sein, »je reiner sie, in den Antinomien ihrer eigenen Formensprache, die Not des gesellschaftlichen Zustandes ausspricht und in der Chiffrenschrift des Leidens zur Veränderung aufruft«.[550] Praktisch sind sie als Widerstand gegen das Mitmachen. Sie kritisieren in ihrer Negativität das herrschende Praxismodell, das der absolut gewordenen Selbsterhaltung gehorcht und letztlich gegen diese sich wendet. Kunstwerke sind also Kritik der falschen Praxis und als solche ein Modell wahrer Praxis: Denunziation und Antizipation in eins. Diese Praxis existiert noch nicht, und die Kunst kann sie auch nicht garantieren.

Trotzdem bleibt die Frage der Rezeption eine entscheidende Frage, auch wenn sie nicht den gesellschaftlichen Charakter der Kunst ausmacht. Denn ohne Rezeption ist jeder Appell sinnlos. ADORNO formuliert die Notwendigkeit dieser Vermittlung, ohne sie jedoch näher zu erläutern. In den Lösungen der Kunst »sind gesellschaftliche Postulate enthalten, deren Verhältnis zur Praxis zwar äußerst vermittelt und schwierig sein mag und die keinesfalls umstandslos sich mögen realisieren lassen, über die aber in letzter Instanz entscheidet, ob und wie sie in die gesellschaftliche Wirklichkeit einzugehen vermögen.«[551] Je totaler die Erfassung der Menschen durch die Kulturindustrie wird, desto schwieriger scheint diese Vermittlung zwischen ihnen und einer Kunst, die sich die Verweigerung jeder Konzession an die Kommunikation zum Programm machen muß. Rezeption bedeutet in einer durch Kulturindustrie bestimmten Gesellschaft meist Neutralisierung. Ablehnung ist keine Garantie für wahre Kunst, aber keine wahre existiert, die nicht mit Ablehnung rechnen muß.

Darf man erwarten, daß etwas sich in der Ablehnung ankündigt, das mehr wäre als die Negativität des Systems? Es läßt sich nach ADORNO nicht sagen, ob die unter dem Tauschprinzip organisierte Gesellschaft ein Ende haben wird. Es ist zumindest keins in Sicht. Wahre Kunst bleibt von daher ein ›Reservat‹ von Humanität mitten in der Inhumanität, das als solches sich gegen die Humanität versündigt, das jedoch die Utopie einer wahren Menschheit bewahrt. Diese aporetische Situation der Kunst ist nach ADORNO eine der Gesellschaft.

»Weil [...] der Kunst ihre Utopie, das noch nicht Seiende, schwarz verhängt ist, bleibt sie durch all ihre Vermittlung hindurch Erinnerung, die an das Mögliche gegen das Wirkliche, das jenes ver-

550. Ders.: »Zur gesellschaftlichen Lage...«, a.a.O., S. 731.

551. A.a.O., S. 732.

drängte, etwas wie die imaginäre Wiedergutmachung der Katastrophe Weltgeschichte, Freiheit, die im Bann der Necessität nicht geworden, und von der ungewiß ist, ob sie wird. In ihrer Spannung zur permanenten Katastrophe ist die Negativität der Kunst, ihre Methexis am Finsteren mitgesetzt. Kein daseiendes, erscheinendes Kunstwerk ist des Nichtseienden positiv mächtig. [...] Versprechen sind die Kunstwerke durch ihre Negativität hindurch, bis zur totalen Negation [...]. Die ästhetische Erfahrung ist die von etwas, was der Geist weder von der Welt noch von sich selbst hätte, Möglichkeit, verhießen von ihrer Unmöglichkeit. Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird« (*ÄTh*, S. 203-205).

IV.
Apokalyptik und Leidenserinnerung: Kritik der Theologie und des Identitätsdenkens

Dieses Kapitel versucht eine Brücke zwischen dem bis hierher dargelegten Ansatz ADORNOs und der Theologie nicht dadurch zu schlagen, daß theologische Implikate oder Anleihen bzw. gewollte oder ungewollte theologische Schlußfolgerungen bei ihm nachgewiesen werden[1], um dann ihre völlige theologische Explizitation zu fordern als die

1. Ein sich wiederholendes Motiv eines bestimmten Strangs der Kritik lautet: die Kritische Theorie und insbesondere die Philosophie ADORNOs ist als Kryptotheologie oder als Theologie mit anderen Mitteln zu interpretieren. Vgl. u.a. M. THEUNISSEN: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politisches Traktat*. Berlin 1970, S. 33; Ders.: »Negativität bei Adorno«, in: L.V. FRIEDEBURG/J. HABERMAS (Hgg.): *Adorno-Konferenz 1983*, a.a.O., S. 60; T. KOCH/K.-M. KODALLE: »Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart«, in: Dies. u. H. SCHWEPPENHÄUSER: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Stuttgart/u.a. 1973, S. 23; G. KAISER: *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*. Frankfurt a.M. 1974, S. 156. ADORNO hat die Bindung der Philosophie mit der Theologie für eine Selbstverständlichkeit gehalten, die erst für die Philosophie unannehmbar wird, wenn sie bewußtlos bleibt oder um der Bindung selbst willen bejaht wird: »Ich bin mir dessen voll bewußt, was übrigens auch der Anti-Christ Nietzsche ausgesprochen hat, daß es nämlich nichts gibt im ganzen Reich des Geistes, was nicht selber seinen Ursprung hätte in dem theologischen Bereich und was nicht schließlich doch in ihn zurückverweisen würde. Es ist also nicht an der Philosophie zu fingieren, daß sie alles rein aus sich selbst schöpfen würde. Im Gegenteil, gerade das gehört zu den Illusionen der Philosophie, die sie zu zerstören hat.« (*PhT* 1, S. 127). Die frühen ›theologischen‹ Intentionen ADORNOs, der sich selbst als atheistischen Denker verstanden hat (vgl. J. HABERMAS: *Philosophisch-politische Profile*, a.a.O., S. 177), waren darauf hinorientiert, bestimmte theologische Motive einer radikalen Säkularisation zu unterziehen, die er dann als ›inverse‹ Theologie bezeichnete (*ÜWB*, S. 103).

Vielleicht befindet sich in einem Brief vom 25. Februar 1935 an HORKHEIMER, der sich in seinem Gutachten zu ADORNOs Habilitationsschrift von den darin s.E. zum Ausdruck kommenden theologischen Grundüberzeugungen distanziert hatte, die gewagteste theologische Formulierung ADORNOs, die über eine bloß ›inverse‹ Theologie hinauszugehen scheint: »... es ist erstaunlich, wie völlig hier die Konsequenzen Ihres ‹Atheismus› (an den ich freilich je weniger glaube, je vollkommener er sich expliziert: denn mit jeder Explikation steigt seine metaphysische Gewalt) solchen aus meinen theologischen Intentionen begegnen, die Ihnen so unbehaglich sein mögen wie sie wollen, aber deren *Konsequenzen* jedenfalls eben in nichts von Ihren sich unterscheiden — könnte ich doch das Motiv der Rettung des Hoffnungslosen als Zentralversuch aller meiner Versuche einsetzen, ohne daß mir ein Mehr zu sagen bliebe; es sei denn, daß ich zu jener historischen Verzeichnung des Leidens und des Nichtgewordenen den Leser hinzudenke, von dem Sie schweigen und der doch der einzige Leser wäre, dem diese Geschichte des kreatürlichen Leidens zugeeignet wäre. Und freilich glaube ich: so wie keiner meiner Gedanken das Recht zu atmen hätte, wenn er nicht, Ihrem Atheismus konfrontiert, sich als verhüllend und wahr erwiese, so sicher wäre keiner Ihrer Gedanken zu denken ohne dies Wozu als Kraftquelle durch den Tod hindurch, die um so gewaltiger in Ihre Erkenntnisse hineinwirkt, je dichter Sie diese dagegen absperren; wie eine Art von Strahlen, die nicht nur von keiner Mauer aufgehalten werden, sondern gerade die Macht besitzen, das Innerste der Mauer selber zu zeigen« (zit. nach H. GUMNIOR u. R. RINGGUTH: *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, a.a.O., S. 84f). Die Rede von einem ›Leser‹ oder einer ›Kraftquelle‹ in dieser personifizierten Art ist sonst bei ADORNO nicht mehr zu finden. Gegenüber jedem positiven Offenbarungsglauben blieb ADORNO stets skeptisch und hielt seine Wiederherstellung nach dem Entzauberungsprozeß in der Moderne für eine Projektion von sozial erzeugten Ohnmachtgefühlen (vgl. dazu TH.W. ADORNO: »Vernunft und Offenbarung«, in: *GS* 10, S. 608-616; vgl. dazu L. DÜVER: *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*. Bonn 1978, S. 123). Nicht weniger ablehnend stand er gegenüber der positiven Metaphysik, der

konsequentere, ja vielleicht einzig kohärente Durchführung der theoretischen Intentionen ADORNOs.[2] Ohne dieses Verfahren von vornherein für illegitim zu erkären, ist die hier verfolgte Intention, nicht thematische Konvergenz oder Entsprechung nachzuweisen, sondern viel mehr zu zeigen, daß ADORNOs immanente Kritik der Moderne der erforderlichen immanenten Kritik der Theologie zu Hilfe kommt, und zwar vor dem Hintergrund der Leidensgeschichte und ihrer Zuspitzung in den Ereignissen, die man mit dem Namen Auschwitz zu benennen versucht.

Von der Säkularisierungsthese ausgehend, die die genetische Abhängigkeit der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie von der jüdisch-christlichen Eschatologie thematisiert und von daher eine Konvergenz zwischen Moderne und Theologie mit welcher Intention auch immer postulierte, soll das apokalyptische Defizit einiger wichtiger neuzeitlicher Theologieansätze im Zusammenhang mit der Leidensproblematik und der mit ihr verknüpften Theodizeefrage dargestellt werden. Dieses Defizit läßt indirekt erkennen, daß die von der Säkularisierungsthese postulierte Konvergenz zwischen der modernen Geschichtsphilosophie und der Geschichtstheologie, die weitgehend den Synthesisversuchen zwischen Moderne und Theologie zugrunde gelegen hat, sich dem anfänglichen Verlust der Apokalyptik in der Theologie und der Hellenisierung des Christentums verdankt, deren Auswirkung auf die gesamte abendländische Theologie- und Philosophiegeschichte schwer zu

säkularisierten Form der Theologie. Er fordert deshalb eine radikalere Säkularisierung von beiden: Theologie und Metaphysik müssen in Materialismus übergehen, eine konsequent negativ-materialistische Gestalt annehmen. »Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulere, Profane einzuwandern« (TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 608).

Ging aber seine Säkularisierung der Theologie nicht weit genug, wie HABERMAS behauptet (vgl. Ders.: A.a.O., S. 177)? Welche Theologumena sind für ein den Verfall der Theologie voraussetzendes profanes Denken noch rettungswürdig und welche sollen als Illusion aufgegeben werden? Kann ein kritisches Denken nach Auschwitz ohne die Idee der Versöhnung oder ohne einen emphatischen Wahrheitsbegriff auskommen? Diese Fragen müssen geklärt werden, wenn der Vorwurf der Kryptotheologie nicht nur einem Bezichtigungszweck dienen soll.

2. Vgl. dazu u.a. G. NEUHAUS: *Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*. Düsseldorf 1982, S. 187-232; R. BUCHHOLZ: *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*. Frankfurt a.M./u.a. 1991, bes. S. 185-196. In der stets anwachsenden theologischen Literatur zu ADORNOs Philosophie wären noch andere wichtige Arbeiten hervorzuheben. Der Aufweis einer strukturellen Parallelität zwischen negativer Theologie, für die schon J. HOCHSTAFFL (*Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München 1976) den Ansatz ADORNOs produktiv zu machen versucht hatte, und negativer Dialektik ist das Forschungsziel von L. STRESIUS (*Theodor W. Adornos negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion*. Frankfurt a.M. 1982), der sein Vorhaben duch immanente Rekonstruktion einer der negativen Dialektik innewohnenden Naturontologie einlösen zu können glaubt. Daß ADORNO weder die Natur noch das Nichtidentische ontologisiert hat, scheint mir jedoch durch einschlägige Arbeiten inzwischen nachgewiesen zu sein. H. DEUSER (*Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*. München/Mainz 1980) hat die theologische Relevanz des Denkens ADORNOs mit Hilfe seines Verhältnisses zu KIERKEGAARD herausgearbeitet. Die Zugehörigkeit beider Denkansätze zur ›Destruktionsgeschichte‹ der abendländischen Metaphysik macht ihre Bedeutung für eine Dialektische Theologie aus, die jene Destruktion als ihre theoretische Voraussetzung anerkennt. Die postulierte Konvergenz beider Denkansätze, die der theologischen Relevanz ADORNOs zugrunde gelegt wird, ist jedoch problematischer, als DEUSER nachweisen möchte. W. BRÄNDLE (*Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*. Göttingen 1984) versucht in seiner Arbeit, das gemeinsame Interesse von Theologie und ADORNOs Denken als ›Rettung des Hoffungslosen‹ im durch die Katastrophe von Auschwitz gekennzeichneten Erfahrungshorizont herauszuarbeiten und darin die theologischen Implikationen der Philosophie ADORNOs für die systematische Theologie fruchtbar zu machen. Während diese beiden Arbeiten sich die ›theologischen‹ Wurzeln der Philosophie ADORNOs für einen produktiven Dialog mit der Theologie zunutze machen und Konvergenzen herzustellen versuchen, betont M. KNAPP (*»Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt«. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno*. Würzburg 1983) die Bedeutung der ›theologischen‹ Kategorien ADORNOs als Chiffren einer atheistisch und völlig säkular zu verstehenden Emanzipation, ohne daß diese Interpretation zum Hindernis für einen um die Erbsündenlehre zentrierten fruchtbaren Dialog wird.

überschätzen wäre.

Die ontotheologische Unterwanderung des Christentums durch die hellenistische Philosophie hat seine säkularisierende Aufhebung in Geschichtsphilosophie erst ermöglicht. Die Fragwürdigkeit der modernen Geschichtsphilosphie ist nicht weniger offensichtlich als die einer metaphysisch-ontotheologischen Gestalt der Theologie. Eine Kritik der Moderne, die sich auch auf ihre Wurzeln in der abendländischen Geistesgeschichte ausstreckt, schließt die mit ihr eng verwobene Theologiegeschichte ein und verunmöglicht alle Versuche einer oberflächlichen, ohne Selbstkritik vollzogenen und vorschnellen Distanzierung der Theologie von der Moderne, nachdem ihre Widersprüche zutage getreten sind und ihre Verabschiedung vielstimmig gefeiert wird. Eine Selbstkritik der Theologie, die der genannten Verwobenheit Rechnung trägt, kann die Elemente der jüdisch-christlichen Tradition, die die Theologie als etwas mehr als »Platonismus fürs Volk« (NIETZSCHE) ausweisen, erst zur Geltung bringen, wenn diese Elemente negativ durch die kritische Aufdeckung ihrer geschichtlichen Verschüttung freigemacht werden.

1. Das apokalyptische Defizit: zu einigen geschichtstheologischen Ansätzen in der Moderne

Lange Zeit ist das Verhältnis zwischen moderner Geschichtsphilosophie und theologischem Geschichtsbegriff bzw. jüdisch-christlicher Eschatologie unter der Säkularisierungsthese im Sinne einer genetischen Dependenz thematisiert worden.[3] Die an diese These anknüpfenden philosophischen[4] bzw. theologischen Kontroversen zeigen, wie sehr sie ihre

3. Vgl. u.a. K. LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953; R. BULTMANN: *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen ³1979; W. PANNENBERG: »Heilsgeschehen und Geschichte«, in: Ders.: *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen ³1979, S. 22-78.

4. Zur philosophischen Diskussion der Säkularisierungsthese vgl. oben, S. 56, Anm. 5. Für K. LÖWITH ist der deutsche Idealismus und seine Geschichtsphilosophie die Säkularisierung der christlichen Eschatologie. Die dadurch übernommene Theodizee hat dieser Interpretation zufolge den Idealismus in eine theologische Sackgasse hineinmanövriert. Mit seiner These intendiert LÖWITH eine an NIETZSCHE anknüpfende Rehabilitierung der griechischen Kosmodizee, die die Welt im Gegensatz zur Theodizee nicht vermenschlicht: »Wenn die Welt nur sich selber will, dann kann man nicht fragen, *wozu* sie überhaupt da ist, und wenn sie als Eine und Ganze des von Natur aus Seienden auch das Erste und Letzte ist, dann kann man nicht mehr mit Leibniz, Schelling und Heidegger fragen, *warum* überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts ist.« (K. LÖWITH: »Die beste aller Welten und das radikale Böse im Menschen«, in: Ders.: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart u.a. 1966, S. 197).

Eine der Schwierigkeiten dieser Säkularisierungsthese ist, daß sie die Elemente der griechischen Kosmologie ausblendet, die im Idealismus, und zwar auch in seiner Geschichtsphilosophie, aufgenommen worden sind. TAUBES' Ableitung der idealistischen Philosophie der Geschichte vom ›apokalyptisch-gnostischen‹ Geschichtsverständnis bedeutet insofern eine Korrektur jener These, denn er macht auf die geschichtsphilosophische Relevanz der Gnosis aufmerksam (vgl. J. TAUBES: *Abendländische Eschatologie*. München 1991 (¹1947)). Er parallelisiert HEGELS Logikstruktur und die der valentinianischen Gnosis (vgl. a.a.O., S. 160f.) und zeigt dadurch, daß ihre philosophisch-spekulativen Systeme, ihr Dualismus, ihre Einschätzung der Negativität zum Erreichen der Versöhnung usw. bis in den Idealismus hineinreichen. Die Rede von einer »apokalyptisch-gnostischen Motivik« (S. 25) ist jedoch konfus. In der Apokalyptik geht es nicht um die Bewegung des Absoluten, das sich in die Geschichte hinein verliert, um sich durch diese Bewegung wiederzugewinnen. Denn für die Apokalyptik ist die Zeit knapp. Sie versteht auch nicht Geschichte als ›progressive‹ Manifestation bzw. Offenbarwerden einer zugleich als Eschaton und Proton gesehenen Vollendung. Die Vorstellung von der Geschichte als dem »procedere von Schöpfung zu Erlösung«, die Vorstellung von der Geschichte als »Heilsgeschichte« (S. 13) also, kann man ohne weiteres der Apokalyptik nicht zuschreiben. Auch das gnostische Grundgefühl, das TAUBES mit H. JONAS als das Gefühl des Fremdseins, des Ungeborgenseins definiert, darf nicht ohne Präzisierung auf die Apokalyptik übertragen werden.

H. BLUMENBERG bestreitet gerade, daß die moderne Geschichtsphilosophie eine Säkularisierung der christlichen Eschatologie sei. Die Verschärfung der Apokalyptik in der eschatologischen Naherwartung

Popularität der Unbestimmtheit der relationalen Termina sowie der Art der darunter gemeinten Beziehung verdankt.[5] In welchem Verhältnis stehen Eschatologie und Apokalyptik zueinander[6] und beide zur Heilsgeschichte[7]? Ist der ›moderne Geschichtsbegriff‹ nicht eine allzu unpräzise Bezeichnung für eine Vielfalt von auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringenden Ansätzen? Die Behauptung eines genetischen Zusammenhangs zwischen jüdisch-christlicher Eschatologie und moderner Geschichtsphilosophie basiert nicht selten auf einem prozessualen, einheitlichen und teleologischen Geschichtsbegriff, der jedoch — zumindest auf die apokalyptische Eschatologie bezogen — sehr problematisch ist. Die ›Entdeckung‹ der Apokalyptik durch die Exegese um die Jahrhundertwende[8], die die Reaktion gegen die liberale Theologie einleitete und ihre ›Modernisierungen‹ der Person und Botschaft Jesu problematisierte, hat eine allzu leichte Harmonisierung von moderner Geschichtsphilosophie und jüdisch-christlichem Geschichtsbegriff nachhaltig erschwert. So stellt J. Weiß schon 1892 fest, daß die neutestamentliche Enderwartung »der größte Gegensatz zu den „Entwicklungstheorien" [ist], der sich denken läßt.«[9] In der Tat.

erlaube gar keine Geschichtsvorstellung, denn sie ist — meint er — die absolute Entwertung der Geschichte. Vielmehr wäre diesbezüglich an die stoische Idee der Vorsehung zu denken, die im Christentum Eingang findet, als die apokalyptische Eschatologie abzuklingen anfängt (vgl. H. Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a.M. ²1983, S. 46ff.). Das Frühchristentum habe sich so gegen die Gnosis entschieden und mit dem Begriff der Vorsehung die Theodizeefrage wieder virulent werden lassen, derer die Gnosis nicht bedürfe. Diese habe aber »die größere Konsequenz der Systematisierung der biblischen Prämissen« auf ihrer Seite (a.a.O., S. 144). Der Versuch des Christentums, sie zu überwinden, soll dazu noch als gescheitert betrachtet werden, denn ihr Dualismus habe sich in der christlichen Theologie (Augustinus) lediglich getarnt. Erst die Neuzeit darf als ›zweite‹ Überwindung der Gnosis durch die Selbstbehauptung der Vernunft angesehen werden. Die gnostische Kosmodizee hielt Gott vom Problem des Bösen fern, was die antignostische christliche Theologie sogar bei Übernahme ihres Dualismus verfehlte und die moderne Anthropodizee wiedergutgemacht habe, ohne den Dualismus zu übernehmen.

Blumenbergs Unterscheidung zwischen Kosmodizee, Theodizee und Anthropodizee berücksichtigt nicht hinreichend ihre mögliche Kontinuität. Seine Meinung: die Gnosis bedürfe keiner Theodizee, weil »der gute Gott sich auf die Welt nicht eingelassen« habe (a.a.O., S. 148), verkennt den Theodizeecharakter einer solchen Argumentation. Ihn hebt O. Marquard hervor, der daran eine ausgeklügelte Verteidigung Gottes angesichts des Übels in der Welt erkennen kann, Verteidigung, die in der modernen Geschichtsphilosophie ihre reife Gestalt erreicht und die Marquard auf die Formel bringt: ›Atheismus ad maiorem Dei gloriam‹ (vgl. O. Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M. 1973, S. 70). Damit wird Geschichtsphilosophie als später Pyrrhussieg der Gnosis gegen ihre zweite Überwindung in der Neuzeit interpretiert (vgl. Ders.: »Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis«, in: *Spiegel und Gleichnis*. (FS J. Taubes), hrsg. v. N.W. Bolz u. W. Hübener. Würzburg 1983, S. 160). Gnosis ist nach dieser Interpretation die Gegenneuzeit innerhalb der Neuzeit.

5. Vgl. W. Jaeschke: *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*. München 1976, S. 13ff.

6. Vgl. dazu die Kontroverse zwischen Käsemann und Bultmann. E. Käsemann: »Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie«, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd.I, Göttingen 1960, S. 135-157; Ders.: »Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, a.a.O., Bd. II, S. 105-131; R. Bultmann: »Ist Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann«, in: Ders.: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Tübingen 1967, S. 476-482.

7. Vgl. dazu die Kontroverse zwischen Cullmann und Bultmann. O. Cullmann: *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich ³1962; Ders.: *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen 1965; R. Bultmann: »Heilsgeschichte und Geschichte. Zu O. Cullmann, Christus und die Zeit«, in: *ThLZ* 73 (1948), Sp. 659-666.

8. 20 Jahre zuvor hatte F. Overbeck auf die Bedeutung der Naherwartung für das Urchristentum aufmerksam gemacht: »Der Widerspruch der altchristlichen Eschatologie und der Zukunftsstimmung der Gegenwart ist ein fundamentaler und vielleicht die Grundursache der Zerfallenheit der Gegenwart mit dem Christentum. Dieses begann mit dem Glauben an ein nahes Weltende. Nichts liegt der Gegenwart ferner als dieser Glaube.« (F. Overbeck: *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Hrsg. v. C.A. Bernoulli. Darmstadt ²1963, S. 66; vgl. dazu E. Gräßer: *Die Naherwartung Jesu*. Stuttgart 1973, S. 36, Anm. 73). Trotzdem sind es die Studien von J. Weiß und die religionsgeschichtliche Forschung, die eine breite theologische Diskussion entfacht haben.

9. J. Weiß: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen ³1964, S. 106.

Geschichtsphilosophie knüpft — wenn überhaupt — an eine Geschichtstheologie an, die in vielen Aspekten als Gegensatz zu der durch die Naherwartung geprägten apokalyptischen Eschatologie, ja als ihre Auflösung betrachtet werden kann.[10] Die Schlußfolgerungen, die daraus gezogen werden, sind aber sehr unterschiedlich: von der religionsgeschichtlichen Historisierung der Eschatologie und der konsequenten Befürwortung einer Enteschatologisierung der Theologie[11] zugunsten der modernen Geschichtsauffassung bis zum Einfordern einer eschatologischen Radikalisierung der Theologie im deutlichen Kontrast zur bürgerlichen Geschichtsphilosophie: »Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.«[12]

BARTHs paradoxal ungeschichtliche Eschatologie und ihr idealistischer Hintergrund

Die oben zitierte Aufforderung Barths ist keine zeitenthobene theologische Aussage, sondern vor dem Hintergrund des Massenmordes des Ersten Weltkrieges zu verstehen. Gegen alle Versuche der idealistischen Geschichtsphilosophie erweist sich der Verlauf der Weltgeschichte nicht als progredierende Freiheitsgeschichte, sondern als Katastrophenzusammenhang. Es darf nicht wundernehmen, wenn Barth Gottesgeschichte und Weltgeschichte nur als unvereinbare Größen denken kann:

»Die Geschichte mußte im Sinne Gottes, wie es der Idealismus ganz richtig postuliert, eine einzige große Bewegung des guten Willens sein. Die „Gerechtigkeit Gottes" und „das vom Gesetz gemeinte Handeln" sind in der *eigentlichen* Geschichte keine Gegensätze, sondern eins und dasselbe! ... Und das ist das Wesen und die Tragik der *sogenannten* Geschichte, daß hier das organisch Zusammengehörige, im innersten Sein Eine auseinander fällt, sich spaltet in die Gegensätze von „Ideal und Leben", die auch ein Schiller schließlich nur mit „Wenn" und „Aber" konfrontieren, aber nicht versöhnen kann.«[13]

Das Problem, das aus dieser Gegenüberstellung resultiert und nun geklärt werden muß, ist, wie sich die Schuld- und Leidensgeschichte der Menschen und die Erlösungsgeschichte Gottes zueinander verhalten. Für Barth besteht kein Zweifel daran, daß die jenseitige Realität des Reiches Gottes Vorrang besitzt. Sie bricht in die ›sogenannte‹ Geschichte ein in Jesus Christus, dessen Zeit *die* Wende der Zeit überhaupt bedeutet. Es handelt sich also um eine Begegnung, die sich nicht unter der Kategorie der Vermittlung, schon gar nicht unter der Kategorie der Harmonisierung erfassen läßt, sondern nur als Krise und Gericht

10. Es ist zumindest plausibel, daß die Geschichtsphilosophie vor allem im deutschen Idealismus ein Vakuum zu füllen versucht, das durch den zunehmenden Verlust der Theodizeefunktion der Religion entstanden war, wie O. Marquard sagt. Aber darüber hinaus wäre noch zu überprüfen, inwieweit christliche Traditionen wie z.B. die Föderaltheologie (H. Bullinger, J. Coccejus, J.H. May) — durch den Pietismus vermittelt — in die idealistische Geschichtsphilosophie Hegels und Schellings aufgenommen worden sind. (Zur Föderaltheologie vgl. K. Wetzel: »Der heilsgeschichtliche Entwurf der Föderaltheologie«, in: *Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Hrsg. v. H. Stadelmann. Gießen/Basel/Wuppertal 1986, S. 181-210). Heilsgeschichtliche Geschichtstheologie ist jedoch nicht ohne weiteres mit der jüdisch-christlichen Eschatologie gleichzusetzen und hat einen anderen Bezugsrahmen, wie noch in bezug auf die Geschichtstheologie der ersten Jahrhunderte gezeigt wird. Anhand der späteren theologischen Geschichtsinterpretationen kann aber zunächst auf diese Fragestellung eingegangen werden. Denn die theoriegeschichtliche Darstellung sucht hier keine historische Vollständigkeit, sondern hat lediglich einen Exemplifizierungscharakter für die systematischen Fragen.

11. Vgl. A. Schweitzer: *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*. Tübingen ²1913, S. 407.

12. K. Barth: *Der Römerbrief*. (Zweite Fassung 1922) [hinfort zit.: *Röm II*, alte Paginierung in Klammern]. Zürich ¹⁵1989, S. 325 [298].

13. Ders.: *Der Römerbrief*. (Erste Fassung 1919). Hrsg. v. H. Schmidt, in: *Karl Barth Gesamtausgabe*. II. Akademische Werke, Zürich 1985, S. 80.

stattfindet. Vor allem in *Röm II* kommt diese Diskontinuität zwischen Welt-, Religions- und Kirchengeschichte und der Geschichte Gottes in aller Schärfe zum Tragen. Zwischen ihnen existiert nur ein tangentialer Berührungspunkt (*Röm II*, S. 6), in dem die ›Urgeschichte‹ Gottes die Geschichte der Sündenzeit als Gericht sozusagen *überfällt*. Jegliche Kontinuität unter ihnen ist eine unmögliche Möglichkeit. Jede Analogie von beiden Geschichten wird deshalb unmöglich, weil in der Urgeschichte Protologie und Eschatologie zusammenfallen: sie ist das ›ewige Jetzt‹ Gottes, das »durch die Gleichzeitigkeit aller Zeiten« (*Röm II*, S. 99 [91]) charakterisiert ist und in unsere Geschichte wie ein senkrechter Schnitt, paradox und unableitbar, einbricht und die vermeintlich zeitliche Kohärenz des geschichtlichen Kontinuums sprengt. Eschatologie ist nicht präsentisch, sondern ungeschichtlich.

»Jesus als der Christus [...] ist das Ende der Zeit, er ist nur als Paradox [...], er ist nur als Sieger [...], er ist nur als Ur-geschichte... zu verstehen. [...] In der Auferstehung berührt die neue Welt des Heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches. Aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie *nicht* berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als *neue* Welt« (*Röm II*, S. 6 [5f]).

In BARTHS *Christlicher Dogmatik im Entwurf* (1927) bleibt die paradoxe Gegenüberstellung von Gottes Ewigkeit und Geschichte der Menschen bestehen.[14] Die Urgeschichte ist hier jedoch mehr als ein nichtberührendes Berühren einer Tangente. Es handelt sich um einen Punkt *in* der Geschichte (vgl. *CD*, S. 320), obwohl ohne geschichtliche Kontinuität, zu allen Zeiten gleich nah. Die Offenbarung ist von daher »mehr [...] als ewige Geschichte« (ebd.), so paradox das klingen mag. Die Ewigkeit Gottes ›erscheint‹ wirklich in der Zeit. Man kann ja sagen, daß die innertrinitarische Urgeschichte als solche gerade darin ewiges Ereignis *ist*, daß Jesus Christus Geschichte *wird*. BARTH will also keine idealistisch-spekulative Theorie der Beziehung zwischen Ewigkeit und Zeit. Sein bundestheologischer Ansatz insistiert vielmehr auf der Notwendigkeit, die Offenbarung von sich aus reden zu lassen. Deshalb betont er auch, daß das Erscheinen Gottes in der Zeit Widerspruch und Ärgernis bedeutet. Nicht anders stellt sich die Beziehung zwischen der Offenbarung und der Zeit der Menschen in der *Kirchlichen Dogmatik* dar: der Offenbarung »widersetzt sich der ganze Mensch. Gerade gegen die neue erfüllte Zeit streitet notwendig jede Zeit, auch und gerade „unsere" Zeit, weil auch und gerade wir selbst dagegen streiten. Erst und nur an der Offenbarung kann man ja — an ihr muß man aber auch — *„Ärgernis"* nehmen. „Gott in der Zeit", „Gott in der Geschichte" — das ist das Ärgerliche der Offenbarung«.[15] Trotzdem, wenn Gott sich ›für uns Zeit nimmt‹ und sich in der Zeit offenbart, kann sich die Thematisierung der Ewigkeit-Zeit-Beziehung nicht auf die Behauptung eines paradoxen Widerspruchs beschränken. Schöpfungszeit, Offenbarungszeit und Zeit des gefallenen Menschen werden deshalb in *KD* ausführlicher in ihrer Singularität und ihrer gegenseitigen Beziehung durchdacht.

Den Ausgangspunkt bildet immer die Bundesgeschichte, deren Zentrum Jesus Christus

14. »Offenbarung aber — «revelatio inmediata» — bedeutet (und das unterscheidet sie von der Predigt wie von der Schrift) das Ursprünglichste, das eigentliche Reden Gottes ohne das Medium des Schriftwortes, ohne den Dienst der Kirche, das Reden Gottes an sich, das jenes Medium und diesen Dienst in Anspruch nimmt, das Reden Gottes, das, gewiß in der Geschichte (wie könnte es sonst in der Geschichte bezeugt sein?), aber in der mehr als geschichtlichen *Ur*geschichte, von der Propheten und Apostel zeugen, ein für allemal stattgefunden hat.« Ders.: *Die christliche Dogmatik im Entwurf. 1. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik.* [Hinfort zit.: *CD*] München 1927. Hrsg. v. G. SAUTER. *Karl Barth Gesamtausgabe.* II. Akademische Werke. Zürich 1982, S. 67.

15. Ders.: *Kirchliche Dogmatik.* [hinfort zit.: *KD*]. Zürich 1932ff. I/2, S. 67f. Hier bedauert BARTH, den Begriff ›Urgeschichte‹ je verwendet zu haben (vgl. a.a.O., S. 64). Das hindert ihn jedoch nicht, ihn weiter zu verwenden (vgl. z.B. *KD* II/2, S. 6). Er ist nun aber bemüht, die bundestheologische Dimension des Begriffes in den Vordergrund zu stellen.

in seiner unverlierbaren Singularität ist. Eschatologisch wird Gottes Ewigkeit in ihr wirksam. Die ewige Zeit Gottes bricht nicht nur punktuell ein, sie übergreift unsere Zeit (vgl. *KD* I/2, S. 128). Da kann also nicht exklusiv von einer absoluten Gegenüberstellung die Rede sein. Denn die Ewigkeit Gottes ist nicht bloß unzeitlich, sondern vorzeitlich, überzeitlich und nachzeitlich zugleich (vgl. *KD* III/1, S. 72; II/2, S. 201). BARTH denkt Gott als liebende Freiheit, als Subjekt, das in sich die zeitliche Einheit in ewiger Gegenwart hat. Der Gott des Bundes in Jesus Christus ist der Gott, der in seiner ewigen Entscheidung die Existenz des Menschen Jesus beschließt, »bevor das Sein irgend eines anderen Wesens beschlossen, geschweige denn verwirklicht war, [...] bevor der Sündenfall geschehen und sogar bevor Licht und Finsternis, Sein und Nichtsein von ihm geschieden und also bevor jene Gefährdung des Seienden auch nur potentiell, geschweige denn aktuell sein konnte! Beschlossen als das Erste, was Gott hinsichtlich der von ihm verschiedenen Wirklichkeit beschlossen hat!« (*KD* III/2, S. 173). In dieser Erwählung des Menschen Jesus ist sein Leiden und seine Erhöhung und so auch die gefallene Menschheit und ihre Erlösung mitgewählt. In der Beziehung zu Christus ist das Nichtige ewig besiegt worden. Dies hebt jedoch nicht die uneigentliche und problematische Zeit des gefallenen Menschen auf, der durch den Fall von der ursprünglichen Zeit der Schöpfung getrennt ist:

»Sofern die Offenbarung *noch nicht* die Erlösung, *noch nicht* das Hereinbrechen, sondern (Mc 1,15) erst das Naheherbeikommen des Reiches Gottes selbst ist, sofern also Christus *noch nicht* gekommen ist „in der Herrlichkeit seines Vaters" (Matth 16,27), sofern die neue Zeit Gottes *noch nicht* die *einzige* Zeit ist, sofern in der Offenbarung selbst jenes Anhalten, jenes Aufhalten des Endes aller Dinge, jene Selbstbeschränkung stattfindet: die Aufrechterhaltung des Nebeneinanders von erfüllter und allgemeiner Zeit — insofern ist die Zeit Gottes wirklich auch in dem Sinn die Zeit, die Gott für uns hat, als durch sie unsere uneigentliche, verfallene Zeit — die nun einmal doch unsere Zeit ist — konserviert, in ihrer ganzen aufgedeckten Unmöglichkeit immer noch und immer wieder möglich gemacht wird« (*KD* I/2, S. 75).

Der immer noch existente Widerspruch zwischen der Gnadenzeit und der verlorenen Zeit des Menschen zwingt also dazu, zwischen dem ewig vollzogenen Werk der Erlösung und seiner zeitlichen Erscheinung zu unterscheiden. So muß BARTH die Bestimmung der Ewigkeit Gottes ad extra in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung einteilen. Die Schöpfung weist auf den Bund hin und ist sein externer Grund. Dies kann man jedoch nur von der Bundesgeschichte her erkennen: diese ist der interne Grund der Schöpfung. In dem selben Sinn muß man von der Erlösung als Ziel des Bundes sprechen. Immer ist die Gnadenzeit, die Zeit der Versöhnung das »eigentliche *Urbild* aller Zeit« (*KD* III/1, S. 82). Das Problem besteht aber eben darin, wie die zeitübergreifende Präsenz Gottes und die zeitlich differenzierte Entfaltung seines Erlösungswerkes in der Geschichte der Menschen zusammen gedacht werden kann. BARTH ist sichtlich um eine Antwort bemüht, die weder die historische Singularität noch die ewige Erwählung Gottes preisgibt.

»Die Schöpfung ist *keine zeitlose Wahrheit*, obwohl mit ihr auch die Zeit beginnt, obwohl sie sich auf alle Zeiten erstreckt, obwohl Gott zu jeder Zeit auch der Schöpfer ist. Es gibt nach der Schrift überhaupt keine zeitlosen Wahrheiten, sondern alle *Wahrheiten* sind nach der Schrift bestimmte *Taten* Gottes, in denen sich Gott erschließt: Taten, die als solche wohl ewigen und also alle Zeiten umspannenden, aber zugleich auch konkret zeitlichen Charakter haben« (*KD* III/1, S. 64).

Man muß also eine omnitemporale Gleichzeitigkeit Jesu Christi des Herrn zu allen Zeiten postulieren, die mit der Ewigkeit Gottes zusammenfällt, die aber die Konkretheit der zeitlichen Differenzen nicht aufhebt. Dadurch kommt man zu einer paradoxen uneschatologischen, kairoischen Eschatologie, die Gefahr läuft, die geschichtlichen Differenzen zu ›Erscheinungen‹ der ewigen, allumfassenden Erwählung Jesu Christi zu machen. BARTH geht immer von der konkreten Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus aus und schreibt

ihm den urgeschichtlichen Charakter zu. Dennoch bleibt der Verdacht bestehen, die Geschichte könnte in der Urgeschichte aufgehoben, die Erwählungslehre zu einer schlechten Metaphysik werden, zu einer Auflösung der Eschatologie in Christologie, in der alle apokalyptischen Heilserscheinungen zu ›Begleiterscheinungen‹ der *einen* Erscheinung gemacht werden: der *schon* stattgefundenen Erscheinung des Herrn in Herrlichkeit. »Nichts, was sein wird, was am Ostertag — in der Person des einen Menschen Jesus eingeschlossen und vorweggenommen — nicht *schon* geschehen wäre!« (*KD* III/2, S. 588). Die Naherwartung erklärt sich für BARTH logischerweise dann nicht aus der Leidensgeschichte und aus der Hoffnung auf ihr baldiges Ende, sondern aus dem Bewußtsein der unmittelbaren Gegenwart des Auferstandenen, des schon Gekommenen. Die Verzögerung der Parusie kann deshalb im Grunde keine Enttäuschung verursachen (vgl. ebd., S. 590). Diese eschatologische Irritationslosigkeit hat ihren Grund m.E. in BARTHs Prädestinationslehre.

Nach dem Zeugnis der Schrift ist die Prädestination des Menschen und die Präexistenz des Wortes Gottes nach BARTH ein und dasselbe. Gott in sich selbst als trinitarisches Sein ist Bundes-Sein. Prädestination muß man als ewiges Erwählungsgeschehen Gottes verstehen, der um seiner Selbstmitteilung willen in Jesus Christus die Schöpfung voraussetzt. Das Offenbarungsgeschehen und das Wesen Gottes kann man nicht auseinandernehmen, denn dieses Geschehen ist das Geschehen der innertrinitarischen Gotteserwählung für uns. In der ewigen Erwählung des Sohnes sind wir miterwählt. Die Offenbarung in der Zeit ist nichts anderes als das konkrete Zeitwerden der ewigen Selbstentäußerung Gottes in dem Sohn: *opus internum ad extra*. Die Offenbarungsgeschichte wiederholt die ewige Urgeschichte. Was dieses Zeitverständnis immer noch von HEGELs Identifikation von Gottes Wesen und Offenbarungsgeschichte unterscheidet, ist, daß BARTH Urgeschichte Gottes und Zeit der Menschen unversöhnt gegenüberstehen läßt, daß die Freiheitsgeschichte der Menschen durch die Offenbarungsgeschichte genichtet und nur durch ihre Auslieferung an diese wesenhaft und eigentlich wird. Hier gibt es kein progressives Sichentfalten der ›sogenannten‹ Geschichte als Offenbarungsgeschichte, als Selbstentäußerung Gottes.[16] Doch das trinitarische Sein Gottes, seine mit seinem Wesen zusammenfallende ewige Versöhnungstat ist mit dem Offenbarungsgeschehen deckungsgleich, wobei das trinitarische Sein Gottes in BARTHs Augen »immer ein Ich [ist]: das Ich, das um sich weiß, das sich selber setzt und unterscheidet, und eben in diesem Akte seiner Machtvollkommenheit im vollen Genügen sich selber ist« (*KD* II/1, S. 300).

Äußerungen wie diese geben Anlaß zu dem berechtigten Verdacht, hier sei das Subjektverständnis des Idealismus immer noch am Werk. In der ewigen Gegenwart Gottes ist alles im voraus entschieden, denn die Lebenszeit Jesu Christi, in der die Entscheidung fällt, ist die wirkliche Zeit, die ewige Zeit. »Indem es geschah, daß Gott in seinem Wort Zeit für uns hatte, indem *inmitten* aller anderen Zeiten einmal auch diese, Gottes ewige Zeit war, sind alle *anderen* Zeiten zu konkret beherrschten, [...] begrenzten und bestimmten Zeiten geworden« (*KD* III/2, S. 546). Indem also Gott die Lebenszeit Jesu für sich in Anspruch nahm, in ihr Zeit für uns hatte, ist alle Zeit als eigentliche Zeit nur dann möglich, wenn sie in Gottes Ewigkeit subsumiert ist. Die Lebenszeit Jesu ist das Tor zur Ewigkeit. Man kann die Zeit ohne die Ewigkeit, den Menschen ohne Gott nicht denken, es sei denn als bloße Abstraktion. »Wie kann also irgendwo ein weiterer Zeitteil, in welchem er noch nicht wiedergekommen ist, etwas Anderes sein als wiederum ein Teil seiner Zeit und insofern wiederum erfüllte Zeit?« (S. 590). Die Prädestinationslehre führt unvermeidlich zu einer Vorentschiedenheit der Geschichte, denn Gott ist »durch keinen Fehler des Geschöpfs zu verwirren« (*KD* III/1, S. 79). Gott setzt sich durch gegen den Widerstand des Menschen, das ist in seiner ewigen Entscheidung vor aller Zeit beschlossen. Das Ende der Zeit bringt nichts anderes als die »Offenbarung ihrer in Jesus Christus schon vollendeten Erlösung« (*KD* III/2, S. 771). Gott hat in seinem ewigen Entschluß also den Widerstand der menschlichen Zeit gegen die Ewigkeit vorweggenommen und überwunden.

Der nicht wahrhaft überwundene idealistische Hintergrund der Erwählungslehre macht sich vor allem in bezug auf die Theodizeefrage bemerkbar. Einerseits sind das Leiden und die leere Zeit keine notwendige Negativität, die das Absolute als das andere von sich in Existenz setzt, um es zu überwinden: Die »Sünde *folgt* ja nicht etwa aus der Schöpfung und aus dem Bunde.« (*KD* IV/1, S. 85). Andererseits besteht ein »sachlicher Zusammenhang« zwischen dem Leiden des Sohnes Gottes und den vielen Leiden der Menschheitsgeschichte (vgl. *KD* II/1, S. 456). Das versteht BARTH in dem Sinne, daß Jesus Christus das Gericht Gottes vollzogen und erlitten hat und daß wir daran teilhaben. Wenn man aber daran denkt, daß das Versöhnungsgeschehen zur Urgeschichte gehört, wird man mit Recht eine Aufhebung der Leidensgeschichte in der Urgeschichte Gottes fürchten müssen. Unsere Leiden sind für BARTH nur Ankündigung und Nebenerscheinung, Zeichen und Schatten, Nachhall und Wirkung, Abbild und Nebeneffekt des Leidens Jesu Christi (vgl. *KD* II/1, S. 420, 444f., 456; III/2, S. 603, 730ff., 737; IV/3, S. 509).

Das Karfreitagsereignis »ist das Gericht, neben dessen Ernst alle anderen Gerichte, die wir seit Anbeginn der Welt über Völker und über die einzelnen Menschen gehen sehen — von den großen Natur- und Geschichtskatastrophen, die über Tausenden Millionen gekommen sind, kommen und kommen werden bis zu dem, was wir alle früher oder später an Entbehrung von Gesundheit, Besitz und Lebensmöglichkeit, als Konsequenz eigener oder fremder Torheit oder Bosheit und schließlich in der ganz einzigartigen Gestalt je unseres eigenen Sterbens zu erleiden haben — weniger und zwar wieder unendlich viel weniger Ernst haben. Und wieder sagt man es besser umgekehrt: was mit Krankheit und Not, was mit innerem und äußerem Leid jedes Einzelnen, was mit Krieg, Hunger, Tyrannei und Revolution im Leben der Völker, was schließlich mit dem unaufhaltsam über Alle und Alles sich ausbreitenden Leichentuch des Todes gemeint ist, das wird dort, erst dort in seiner wahren Schrecklichkeit sichtbar.« (*KD* II/1, S. 444).

BARTH will in keiner Weise die Würde menschlicher Leiden schmälern (vgl. *KD* IV/1, S. 270). Aber das Mitleiden Gottes erhält in seiner doxologischen Theodizee solchen Vorrang, daß das Problem menschlichen Leidens innertrinitarisch abgehakt zu werden droht. Hier gibt es kaum Raum zur Klage, schon gar nicht zur Anklage, denn alles verschwindet hinter der Versöhnungstat Gottes. »Vor *der* Tiefe unseres Leidens, wie es von Gott selbst gesehen, getragen und erlitten wird, muß die Klage über die Gestalt, in der es vor unseren Augen steht und auf uns wirkt, verstummen. Unsere Klage kommt zu spät und sie wird immer unverhältnismäßig viel zu schwach, sie wird ja auch immer ohnmächtig und letztlich unwahr sein.« (*KD* IV/1, S. 342). Gott hat in BARTHs Theodizee immer das Recht auf seiner Seite, weil er alles Leid auf Schuld und Sünde zurückführt (vgl. ebd.). Das dürfte aber angesichts der Leidensgeschichte der Welt als unzureichend gesehen werden. Eine Theodizee, die in der Solidarität mit Opfern ihren Ausgangspunkt nimmt, kann das

16. »Die christliche Dialektik von *Bund, Sünde und Versöhnung* wird also mit der *Hegel*schen Dialektik von Thesis, Antithesis und Synthesis auf keinen Fall zu meistern sein. Ihr Verhältnis nach diesem Schema könnte nur ihr gründlichstes Mißverständnis sein.« (*KD* IV/1, S. 84). »Erlösung heißt nicht, daß die Welt und in der Welt wir selbst uns irgendwohin entwickeln, sondern daß Jesus Christus wiederkommt« (*KD* II/1, S. 85). Zur Auseinandersetzung mit HEGEL vgl. Ders.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich ^{5}1985, S. 343-378. BARTH wehrt sich gegen eine Aufhebung der Souveränität und des Seins Gottes in die dialektische Bewegung des Denkens, die zu einer Verwechslung der menschlichen mit der göttlichen Selbstbewegung führt. Deshalb beschreibt der Gottesbegriff HEGELs »nicht den wirklichen Gott, der der Herr seiner Schöpfung ist, sondern den Menschen, der ihr Herr sein möchte« (*KD* III/3, S. 362).

Leidproblem nicht unter das Schuld- und Sündeproblem subsumieren.

Geschichtlichkeit und Entscheidung: die präsentische Eschatologie R. BULTMANNS

In seiner Rezension von BARTHS zweiter Fassung des *Römerbriefs* äußert BULTMANN schon den Verdacht, die extrem paradox-gegensätzliche Auffassung der Beziehung zwischen seelisch-geschichtlichem Geschehen und Gottes Offenbarung erweise eine gefährliche Nähe zur *gnostischen* Spekulation.[17] Dieser Gefahr glaubt er begegnen zu können, indem er zwischen ›seelisch-geschichtlichem‹ Geschehen und ›geistigem‹ Leben[18] unterscheidet. Diese Unterscheidung kündigt bereits die spätere, an HEIDEGGER anknüpfende Differenz von *Existentiellem* und *Existentialem* an, die seiner existentialen Interpretation des Neuen Testaments zugrunde liegt. Die Existenzfrage ist ihr zufolge vom Glauben und von der Gottesrede nicht zu trennen.[19] Das bedeutet jedoch nicht, daß die Geschichte oder das Leben der Menschen den Glauben begründen kann. Hier ist BULTMANN mit BARTH einer Meinung. »Gott ist nicht eine Gegebenheit«[20] — weder der Geschichte noch der Psyche. Die Nichtobjektivierbarkeit der Gotteserfahrung als Krise aller menschlichen Erfahrung (σκάνδαλον) kann allerdings gewährleistet werden, ohne auf ihre Verankerung im geistigen Leben zu verzichten, wenn man sich auf die nichtobjektivierbare Dimension menschlicher Existenz beziehen kann. Diese findet BULTMANN in Anlehnung an HEIDEGGER in der Zeitlichkeit als Seinsstruktur des Daseins.

Während Geschichte immer den konkreten, relativen und ambivalenten — eigentlichen oder uneigentlichen — Vollzug der Existenz der Menschen meint, bezeichnet *Geschichtlichkeit* ihre Möglichkeitsbedingung, d.h. »das Wesen des Menschen, der in keinem Jetzt in der Erfüllung seines eigentlichen Seins steht, [...] sondern in jedem Jetzt in der Entscheidung, verantwortlich in Einem für die Vergangenheit und für die Zukunft.«[21] Das Entscheidende und zugleich Relevante für den Glauben ist das Grundexistential des Seinkönnens, in dem die Geschichtlichkeit besteht. Ihrer wird der Mensch im *Selbst*verständnis inne. In diesem Sinne findet »der Verstehende in aller Geschichte Geschichte der Seele«.[22] Das echte Verstehen bezieht sich auf die Möglichkeiten des menschlichen Daseins, »die auch die des Verstehenden sind« (ebd., S. 226). Existentiale Interpretation der Geschichte bedeutet von daher, ausgehend von der Existenzfrage des Interpreten nach dem Existenzverständnis zu fragen, das in der Geschichte jeweils wirksam war (vgl. *GE*, S. 136f.). Hier wird ein ontologisches Syntonisieren möglich in Form eines Anrufs oder einer Anfrage, die den Interpreten im Sein seines Daseins wesentlich angeht, so daß sich »in eigentümlicher Weise Erkenntnis der Geschichte und Selbsterkenntnis« entsprechen (*GE*, S. 137).

Unter diesen Prämissen kann nun BULTMANNS Unterscheidung zwischen ›Historie‹ und ›Geschichte‹ verstanden werden. ›Historisch‹ meint das verifizierbare, objektivierbare Faktum — ›geschichtlich‹ dagegen das nicht objektivierbare, die Existenz angehende Verstehen.

»Als Heilsgeschehen also ist das Kreuz Christi [...] ein geschichtliches Geschehen, das in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazareth seinen Ursprung nimmt. Dieses ist in seiner geschichtlichen Bedeutsamkeit das Gericht über die Welt [...]. [...] geschichtlichem Verständnis erschließt sich also das historische Ereignis als Heilsereignis, sofern echt geschichtliches Verständnis ein historisches Ereignis in seiner Bedeutsamkeit versteht.«[23]

In diesem Sinne ist das Kommen der Gottesherrschaft eigentlich kein Ereignis im Ablauf der Zeit, sondern bedeutet für den Menschen, im eigentlichen Wesen erfaßt zu werden, »in der Entscheidung zu stehen«.[24] Es geht um die Entscheidung, sich als Geschöpf Gottes im Lebensvollzug zu verstehen und selbst auszulegen. De facto aber ist die Gegenwart des Menschen der Zustand der Verfallenheit in die Uneigentlichkeit, wie die Philosophie auch feststellt. Es kommt darauf an, sich für die Zukunft zu öffnen, die Gott schenkt, um so zur Eigentlichkeit zu gelangen. Das ist, was BULTMANN eine *eschatologische Existenz* nennt: »ein Existieren aus dem Zukünftigen«.[25] Die Existenzmöglichkeit des eigentlichen Seinkönnens kann der Mensch sich nicht selbst geben, sie ist Gabe und bricht in die Gegenwart ein, in der Gott ihm neu die Zukunft anbietet und er zur Entscheidung steht. Das geschieht durch »das ihm zugesprochene Wort der Vergebung«[26], das den Menschen von seiner Vergangenheit als absolute Verfallenheit befreit. Die Gnade Gottes ist ein unverfügbares *Ereignis*: Heilsgeschehen und Offenbarung zugleich.

Das Heilsgeschehen ist ein eschatologisches Geschehen, weil es von jenseits der Geschichte kommt und ihr ein Ende setzt.[27] *Für* den Glaubenden *bedeutet* dies das Anbrechen des neuen Äons. Es handelt sich jedoch nicht um ein historisch-kosmologisches Ereignis, denn dieses würde zur Welt gehören, könnte gar kein eschatologisches, geschichtsbeendendes Ereignis sein. Eschatologie kann so nur als Ereignis verstanden werden, das ständig in der Gegenwart neu geschieht, das aber nicht in die geschichtliche Entwicklung eingeht, auch wenn es im innerzeitlichen Jetzt sich ereignet und durch den in Verantwortung von Gott geforderten Gehorsam des Individuums auf die Geschichte einwirkt. »Eschatologie [hat] gänzlich ihren Sinn als Ziel der Geschichte verloren und ist im Grunde als Ziel des individuellen Seins verstanden«.[28] Das Christusereignis, zu dem das Kerygma der Auferstehung, d.h. die Verkündigung der *an* Jesus verwirklichten Liebe und Versöhnung Gottes mit uns gehört, vollzieht sich immer wieder in der aktuellen Verkündigung, die von daher eschatologisches Ereignis wird.[29] Der Anruf von jenseits der Geschichte ist eschatologische Gegenwärtigkeit.

»„Mitgeteilt" wird nun freilich in der echten Predigt doch etwas, ein Ereignis — das Ereignis der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung der Gnade Gottes. Aber das Merkwürdige ist, daß es statt der *geschehenen* Offenbarung eigentlich heißen muß: der *geschehenden*. Denn diese Mitteilung macht nicht ein vergangenes historisches Faktum bekannt; sondern das Paradoxe ist dieses, daß in

17. Vgl. R. BULTMANN: »Karl Barths „Römerbrief" in zweiter Auflage« (1922), in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Bd. I, hrsg. v. J. MOLTMANN, München ^{5}1985, S. 130f.
18. Vgl. a.a.O., S. 133.
19. Vgl. R. BULTMANN: »Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?« (1925), in: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. [hinfort zit.: *GV*]. Bd. I Tübingen ^{8}1980, S. 28.
20. Ders.: »Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung« (1924), in: *GV* I, S. 18.
21. Ders.: *Geschichte und Eschatologie* [hinfort zit.: *GE*], a.a.O., S. 172. Zum Geschichtsverständnis HEIDEGGERS vgl. oben S. 79ff.
22. So zitiert BULTMANN zustimmend einen Satz von DILTHEY in »Das Problem der Hermeneutik« (1950), in: *GV* II, Tübingen 1952, S. 225.
23. Ders.: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [hinfort zit.: *NTM*]. Hrsg. v. E. JÜNGEL. München ^{2}1985 (^{1}1941), S. 56f.
24. Ders.: *Jesus*. Tübingen 1983 (^{1}1926), S. 39.
25. Ders.: »Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel« (1957), in: *GV* III, Tübingen 1960, S. 165.
26. Ders.: »Humanismus und Christentum« (1948), in: *GV* II, S. 141.
27. Vgl. Ders.: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen ^{9}1980 (^{1}1948), S. 307.
28. So interpretiert BULTAMNN die Aufhebung der Geschichte in Eschatologie durch Paulus. Ders.: »Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament« (1954), in: *GV* III, S. 102.
29. Vgl. Ders.: »Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament« (1929), in: *GV* III, S. 31.

dieser „Mitteilung" sich jenes Geschehen stets neu vollzieht, indem ein historisches Ereignis als das eschatologische Ereignis verkündigt wird.«[30]

Das ist nach BULTMANN das Paradoxon des Glaubens: in der Einmaligkeit eines historischen Ereignisses das ›Ein-für-alle-Mal‹ des eschatologischen Geschehens zu sehen.[31] Wenn das eschatologische Ereignis das Ende der Welt-Zeit, die Erfüllung der Zeit (πλήρωμα τοῦ χρόνου) bedeutet, die Historie aber weiterläuft, muß diese Erfüllung jedoch etwas anderes bedeuten als eine datierbare Unterbrechung der Zeit: nämlich die Erfüllung der Geschichtlichkeit der Existenz als ihrer auf Zukunft hin gerichteten Struktur.

BULTMANNs Kritik der apokalyptischen Eschatologie hat die exegetische Rekonstruktion der Naherwartung Jesu und der Urchristenheit als Voraussetzung, Erwartung, die sich als Fehleinschätzung erwiesen hat:

»*Die mythische Eschatologie* ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und — wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist — weiterlaufen wird. Wer überzeugt ist, daß die uns bekannte Welt in der Zeit endigen wird, der stellt sich ihr Ende doch als das Ergebnis der natürlichen Entwicklung vor, als ein Ende in Naturkatastrophen und nicht als das mythische Geschehen, von dem das Neue Testament redet« (*NTM*, S. 16).

Ist die fast unüberbrückbare Kluft zwischen dem Zeitverständnis Jesu und des NT einerseits und der modernen — ja, überhaupt vernünftigen — Vorstellung der Zeit andererseits festgestellt, sieht BULTMANN keine andere Möglichkeit, Gültigkeit für die christliche Botschaft heute beanspruchen zu können, als sie einer ›Entmythologisierung‹ zu unterziehen. Hinweise dafür findet er im NT selbst. Gegenüber sowohl einer apokalyptischen als auch einer gnostischen Eschatologie bietet es eine *präsentische* Eschatologie vor allem im Johannesevangelium an, die die anderen beiden überwunden hat: Wer glaubt, der ist *schon* gerettet. Der Augenblick der Entscheidung im Glauben, der die faktische Möglichkeit eines neuen Lebens erschließt, gewinnt eschatologischen Charakter — freilich ohne jede Beziehung zur Parusie und Naherwartung[32], ohne jede Beziehung auf Weltgeschichte: »Schau nicht um dich« — appelliert BULTMANN an den Geschichtszweifler — »in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine eigene persönliche Gechichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte, und du kannst ihn nicht als Zuschauer sehen, sondern nur in deinen verantwortlichen Entscheidungen. In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken« (*GE*, S. 184).

Eschatologie ist für den heutigen Menschen nur dann akzeptabel, wenn man sie von allen apokalyptischen Elementen reinigt. Das Ergebnis scheint die fast unüberbrückbare Kluft doch überwunden zu haben. Was im Gewande der apokalyptischen Mythologie sich ausdrückt und in der präsentischen Eschatologie einen richtigeren Ausdruck findet, ist im Grunde das, was wir oben ›Geschichtlichkeit des Daseins‹ genannt haben. Mit M. HEIDEGGER beschreibt BULTMANN diese wie folgt: »Der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grunde der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen, des „man", oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft! Ist nicht so

30. Ders.: »Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung« (1957), in: *GV* III, 168.
31. Vgl. Ders.: »Zum Problem der Entmythologisierung«, in: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* [hinfort zit. *KM*]. Hrsg. v. H.W. BARTSCH. Bd. II, Hamburg 1952, S. 206.
32. Vgl. Ders.: *Jesus*, a.a.O., S. 38ff.

auch im Neuen Testament der Mensch verstanden?« (*NTM*, S. 41).

In dieser existentialen Interpretation der Eschatologie hat die Apokalyptik absolut keinen Platz. Mehr als fraglich ist jedoch, ob sie die Gnosis hinter sich gelassen hat. B. MERKER und mit ihr auch M. BRUMLIK haben die gnostischen Wurzeln des HEIDEGGERschen Existenzbegriffs dargelegt, der der existentialen Interpretation BULTMANNs zugrunde liegt: »Das ganze Drama, der Mythos, von dem gnostisches Denken bis zu Heidegger lebte — der Sturz der Seele in die Welt, die Sehnsucht nach einer himmlischen Heimat, die Verwerfung der Welt, der Kampf der Seele gegen die weltlichen Mächte und ihr Wiederaufstieg zum Himmel — all das spielt sich in „Sein und Zeit" im geschlossenen Raum der menschlichen Endlichkeit ab.«[33] Diese Beschreibung ist der, die BULTMANN von der Gnosis gemacht hat, zum Verwechseln ähnlich.[34] Er hat jedoch die Nähe von HEIDEGGERs Existenzbegriff zur Gnosis nicht thematisiert, auch wenn sich die Schlußfolgerung fast aufzwingt.

Den Erziehungsgedanken der Gnosis charakterisiert BULTMANN nämlich mit dem Spruch: »werde, der du bist«.[35] In seiner früheren Abhandlung sah er eben die Übereinstimmung zwischen Neuem Testament und Philosophie aber gerade darin, »*daß der Mensch immer nur das sein und werden kann, was er schon ist*. Für den Idealismus kann der Mensch nur deshalb eine Geistexistenz führen, weil er Geist *ist*: werde, der du *bist*! Heidegger kann den Menschen deshalb zur Entschlossenheit der Existenz als Selbst angesichts des Todes aufrufen, weil er ihm seine Situation als die der Geworfenheit in das Nichts deutlich macht; der Mensch hat nur zu übernehmen, das zu sein, was er schon ist« (*NTM*, S. 45). Diese Koinzidenz ist in ihrer Tragweite erkennbar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß HEIDEGGERS Existentialanalytik für BULTMANN »eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung von Existenz« zu sein scheint (*NTM*, S. 41).

Die Realität der Auferstehung liegt für BULTMANN lediglich in der Heils*bedeutung* des Kreuzes als des eschatologischen Ereignisses der »Vernichtung der Todesmacht überhaupt« (*NTM*, S. 59). Diese Bedeutung hat jedoch der existentialen Analyse entsprechend einen ausschließlich individuellen Bezug. Denn das Eschaton ist nicht mehr das Telos der Geschichte, sondern das Telos des individuellen Menschen. »Die entscheidende Geschichte ist nicht die Weltgeschichte, die Geschichte Israels und der anderen Völker, sondern die Geschichte, die jeder Einzelne selbst erfährt.«[36] So läuft die Entmythologisierung Gefahr, »Gott und das Heil auf ein privates Existenzkorrelat zu reduzieren und die eschatologische Botschaft selbst zur symbolischen Paraphrase der metaphysischen Fraglichkeit des Menschen und seiner privaten Entscheidungssituation zu nivellieren«.[37] Eschatologische Existenz bedeutet für BULTMANN eine ›entweltlichte‹ im Sinne einer ›Als-ob-nicht‹-Existenz, wie Paulus in 1Kor 7,30f beschreibt. Welt ist im Grunde Schauplatz der individuellen Entscheidung, auf die alles ankommt: »alles Weltlich-Vorläufige hat für den Glaubenden wieder den Charakter der Vorläufigkeit erhalten; er weiß: „die Gestalt dieser

33. M. BRUMLIK: *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt a.M. 1992, S. 320. Vgl. dazu B. MERKER: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis — Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Frankfurt a.M. 1988, S. 177.
34. Vgl. R. BULTMANN: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. München 1992 ([1]1949), S. 205ff.
35. A.a.O., S. 227.
36. Ders.: »Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament« in: a.a.O., S. 102.
37. J.B. METZ: *Zur Theologie der Welt*. Mainz [5]1985, S. 102.

Welt vergeht"«.[38]

Ist die Uneigentlichkeit der Existenz dadurch definiert, daß der Mensch sich an die Welt verliert, dann fordert das Kerygma zunächst ein neues Selbst*verständnis*, das Bewußtsein der Begrenztheit alles Menschlichen und Weltlichen, und die Offenheit für eine von Gott geschenkte Möglichkeit neuer Existenz, die sich nie adäquat in der Welt ausdrücken kann, denn diese ist durch Vorläufigkeit und Tod gekennzeichnet.[39] Die Koinzidenz von Selbstverständnis, Glaube und Offenbarung kann die Nähe zur gnostischen Lehre nicht verdecken. »*Was ist also offenbart worden?*« — fragt BULTMANN, um die Bedeutung von Offenbarung zu erläutern — »Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt... Aber alles, insofern *dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann*«.[40] Durch diese Individualisierung von Geschichte wird letztendlich die Frage nach der Gerechtigkeit in der Geschichte, eine Frage, die die apokalyptische Eschatologie beseelt, zum Schweigen gebracht.

RAHNERs heilsgeschichtlicher Ansatz und sein spekulativ-ontotheologischer Hintergrund

In seinem Aufsatz »Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen« von 1960 nimmt RAHNER explizit zu dem Entmythologisierungsprogramm R. BULTMANNs Stellung, ohne ihn beim Namen zu nennen, und stellt eine gewisse Rückständigkeit der katholischen Theologie gegenüber der evangelischen fest, was die Frage der Hermeneutik eschatologischer Aussagen betrifft. Dabei wendet sich RAHNER jedoch gegen eine mögliche ›Enteschatologisierung‹ der biblischen Botschaft durch die Entmythologisierung. Es geht bei den eschatologischen Aussagen nicht nur um »ein je jetzt in der Existenz des einzelnen und seiner je jetzt fallenden Entscheidung sich ereignendes Geschehen«.[41] Eschatologie ist für RAHNER ein Vorblick, der gewiß in der Glaubensentscheidung und im Freiheitsvollzug vom Glaubenden vollbracht wird, der sich aber auf die Vollendung einer heilsgeschichtlichen und eschatologischen Situation richtet, die vom Anfang bis zur endgültigen Zukunft durch die in der Selbstmitteilung Gottes (in Christus) eröffnete Möglichkeit bestimmt ist. In diesem Vorblick hält der Glaubende den Widerspruch zwischen dem gegebenen Heil und dem immer noch existierenden Unheil aus als Moment eines individuellen und geschichtlichen Verwirklichungsprozesses, dessen Ende die endgültige Vollendung ist.

Eschatologie ist demzufolge die Wahrheit der heilsgeschichtlichen Gegenwart des Menschen im Modus der Vollendung. »Christliche Anthropologie und christliche Eschatologie sind letztlich Christologie in der Einheit der verschiedenen und doch nur in einem möglichen und greifbaren Phasen des Anfangs, der Gegenwart und des Endes« (*STh* IV, S. 416). Eschatologie weist auf die Offenbarungs- und Heilsgeschichte und auf die Gegenwart christlicher Existenz zurück, so daß es keine eschatologischen Aussagen gibt, »die nicht auf die über diese christliche Existenz, so wie sie jetzt ist, zurückgeführt werden können« (*STh* IV, S. 418). Weil RAHNER aber im Unterschied zu BULTMANN die geschichtliche Dimension der Zukunft betont und eine ausschließlich präsentische Umwandlung der Eschatologie ablehnt, möchte er seinen hermeneutischen Versuch als »Entapokalyptisierung« und nicht als ›Entmythologisierung‹ verstanden wissen (ebd.).

38. Ders.: »Der Begriff der Offenbarung...«, a.a.O., S. 28.
39. Vgl. Ders.: »Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?«, in: *GV* I, S. 80.
40. Ders.: »Der Begriff...«, a.a.O., S. 29.
41. K. RAHNER: »Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen«, in: *Schriften zur Theologie* [hinfort zit.: *STh*] IV, Einsiedeln 1960, S. 404, vgl. auch S. 418.

Entapokalyptisierung der Eschatologie bedeutet, sie von der apokalyptischen bzw. gnostischen Gegenüberstellung von Ewigkeit und Zeit zu reinigen, die nach RAHNER auf der Vorstellung der Nichtigkeit der Zeit beruht. Man muß die eschatologischen Aussagen so interpretieren, daß man darin das Wesen des Menschen in seiner aktuellen heilsgeschichtlichen Bestimmung wiederfindet. Dabei löst RAHNER den Konflikt zwischen Nah- und Fernerwartung, der eigentlich vom apokalyptischen Ursprung neutestamentlicher Eschatologie herrührt, indem er die Naherwartung präsentisch als Betroffen-sein der Gegenwart durch das zukünftige Heil und die Fernerwartung als die Unverfügbarkeit dieses Heils interpretiert.[42] RAHNER tendiert also dazu, die konfliktreiche Spannung apokalyptischer Eschatologie in einem Prozeß aufzulösen, dessen Vorstellung sich — trotz der Rede von der eschatologischen Verschärfung des Antagonismus zwischen Christus und der Welt — der durch die Ewigkeit getragenen Einheit der kontinuierlich sich entfaltenden Zeit verdankt.[43] Die einzige Zäsur in diesem Schema stammt aus der Spannung zwischen Individual- und Weltgeschichte. Denn eschatologisch steht der Sieg und die Vollendung der Welt durch die Gnade Christi schon fest, aber so, »daß das Geheimnis Gottes hinsichtlich des einzelnen Menschen als des noch pilgernden darüber verborgen gehalten wird, ob er in diesen sicheren Sieg der Gnade einbezogen ist oder — „ausgelassen" wird.«[44] RAHNER will die Christologie als hermeneutischen Schlüssel der Eschatologie verstanden wissen, reflektiert dabei aber nicht, wieweit seine Christologie in einem Zeitverständnis fundiert ist, das gerade apokalyptischen Aussagen gegenüber Verständnislosigkeit erzeugt. Dies zeigt sich besonders drastisch in seinen Bemühungen, die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung einzuordnen. Die Spannung zwischen einer apokalyptisch fundierten, auf der baldigen Wiederkunft Christi und dem Ende der Geschichte basierenden Christologie einerseits und einer inkarnationistischen, auf der Eröffnung einer beginnenden Heilszeit beruhenden Christologie andererseits wird zugunsten der letzteren entschieden, und zwar aus der Sicht desjenigen, der dafür angeblich eine bessere weltgeschichtliche Perspektive besitzt, des Spätgeborenen.

> »Während man also früher den Eindruck hatte, Gott sei in der Inkarnation seines Logos erst am Abend der Geschichte seiner Welt in diese eingetreten, macht es uns jetzt den Eindruck, daß er gekommen sei, so ungefähr (in großen Epochen gedacht) in dem Moment, da die Geschichte der tathaften Selbstübernahme der Menschheit, der wissenden und aktiven Selbststeuerung der Geschichte gerade anzuheben begann. Wenn man neulich irgendwo die Zahl der bisher jemals gelebt habenden Menschen auf ca. 77 Milliarden geschätzt hat, so würde das ja auch bedeuten, daß in vielleicht tausend Jahren (ein winziger Bruchteil des menschlichen Lebens auf Erden) schon mehr Menschen nach Christus gelebt haben als vor ihm, und dieses Verhältnis würde sich immer schneller so verschieben, daß Christus immer mehr an den Anfang der Menschheit rückt.«[45]

Diese Einteilung der Geschichte basiert auf einem teleologischen Geschichtsverständnis, das die abendländische Geschichte zum Telos des gesamten Weltprozesses erklärt, in dem die Welt zu sich selbst kommt.[46] Die Identifikation des Christentums mit der abendländi-

42. Im Grunde ist die ›Naherwartung‹ Jesu nach RAHNER die Objektivierung und ›zeitliche‹ Versprachlichung, in der sich — jene historische Situation vorausgesetzt — die Nähe Gottes ausdrückt, Nähe, die singulär-konstitutiv bei ihm und allgemein-konstitutiv bei jedem Menschen ist. Vgl. Ders.: »Grundlinien einer systematischen Christologie«, in: Ders. u. W. THÜSING: *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*. Freiburg i.Br. u.a. 1972, S. 28f.
43. Vgl. dazu Ders.: »Ewigkeit aus Zeit«, in *STh* XIV, Einsiedeln 1980, S. 422-432.
44. A.a.O., S. 422.
45. Ders.: »Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«, in: *STh* V, Einsiedeln 1962, S. 218.
46. Gerade die ›kopernikanische Wende‹, die Thematisierung der Subjektivität des Subjekts in der Neuzeit spielt

schen Zivilisation, mit ihrer ›höheren‹ gesellschaftlichen Organisation, mit ihrer Profanisierung der Realität, mit ihrer technischen Beherrschung der zum Material gewordenen Welt und mit ihrem planetarischen Anspruch, diese Identifikation läßt RAHNER zu dem Schluß kommen: es ist »durchaus sinnvoll und verständlich, daß die Menschwerdung am Anfang dieser erst eigentlich ganzmenschlichen Epoche steht«.[47]

Hier ist überhaupt keine Irritation wegen des Ausbleibens der Parusie zu spüren, Irritation, die das ganze Neue Testament durchtränkt: die Urgemeinde rechnete zunächst nicht mit einem Fortgehen der Geschichte, sondern mit ihrem baldigen Ende, und zwar weil die apokalyptische Eschatologie in der Erfahrung einer massiven Negativität verankert ist, die jeden Gedanken einer Fortsetzung der Zeit verbietet. Hier ist dagegen keine Irritation über die Katastrophen der Menschheitsgeschichte post Christum natum spürbar. Für RAHNER bedeutet die Menschwerdung einen qualitativen Sprung im Prozeß der Selbsttranszendenz, der Selbstüberschreitung der Geist und Materie umfassenden Realität.[48] Die absolute Realität Gottes als bleibendes Geheimnis ist ermöglichender Grund dieser Selbsttranszendenz und gleichzeitig ihr innerstes Ziel. Die Gnade Gottes umfaßt die Freiheitsgeschichte und setzt sich zum Guten durch, so daß »die Geschichte des Kosmos als ganze trotz der und in der Freiheit des Menschen und durch sie ihre wirkliche Vollendung finden wird, [...] ihre Endgültigkeit als ganze auch Vollendung sein wird.«[49]

Wie geschieht das? Nicht durch eine Unterbrechung, die dem Leiden und der Ungerechtigkeit ein Ende setzt, sondern durch einen Prozeß kontinuierlicher Steigerung. Die Materie transzendiert sich selbst in der Selbstgegebenheit des Menschen, in der der Kosmos der Verwiesenheit auf seinen absoluten und unendlichen Grund bewußt wird. Diese Selbstgegebenheit des Kosmos im menschlichen Geist entfaltet sich in der individuellen und kollektiven Geschichte zu ihrer Erfüllung in der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes. »Die Welt empfängt so sehr Gott, den Unendlichen und das unsagbare Geheimnis, daß er selbst ihr innerstes Leben wird.«[50]

Gott ist also die absolute Transzendenz und das Innerste der Geschichte, ihr absoluter Anfang und ihre Vollendung zugleich. Zu-sich-selber-Kommen des Kosmos im menschlichen Geist bedeutet im Grunde ein Kommen zu seinem unendlichen, selbstmitteilenden Grund. Dabei ist dieses Zu-sich-selber-Kommen ein gesamtgeschicht-gesellschaftlicher Prozeß. Die Selbstmitteilung Gottes koexistiert mit der ganzen geistigen Geschichte der Menschheit und der Welt, die zugleich Geschichte ihrer Annahme und Ablehnung ist. Das Moment der Freiheit und damit verbundener möglicher Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes läßt den Gedanken einer Entwicklung und auch einer Vervollkommnung zu, d.h. eines Höhepunktes, in dem »dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze *unwiderruflich* da ist, in de[m] diese eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann.«[51] In Jesus kommt die geschichtliche Welt zu sich selbst in der angenommenen gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes.

hierfür eine entscheidende Rolle. »Diese Neuzeit« — beteuert RAHNER — »ist gar nicht die unchristliche Zeit, wie es ihr immer vorgeworfen wird. Dieser Subjektivismus ist im Grunde genommen ja nichts als das Ergebnis des Christentums« (Ders.: »Vom Offensein für den je größeren Gott«, in: *STh* VII, Einsiedeln 1966, S. 45).

47. Ders.: »Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«, a.a.O., S. 219.

48. RAHNER bemerkt, »daß dieser Begriff der Selbsttranszendenz auch die Transzendenz ins substantiell Neue, den Sprung zum *Wesens*höheren einschließt« (a.a.O., S. 192).

49. A.a.O., S. 195.

50. A.a.O., S. 199.

51. A.a.O., S. 202.

RAHNER zeigt in diesen Ausführungen eine erstaunliche Nähe zu HEGEL. Die Menschwerdung, die er zur Grundaussage der Christologie erklärt, ist der Höhepunkt eines Prozesses, den man zugleich als »Weltwerdung« Gottes und Selbsttranszendenz der Welt auf Gott hin betrachten kann, Prozeß, der mit der Schöpfung anfängt und sich in der visio beatifica vollenden wird. Was RAHNER als ›wesentliche‹ Selbstüberschreitung bezeichnet und vielleicht im Sinne von HEGELs Dialektik als qualitativer Sprung verstanden werden könnte, besitzt in seinen Augen einen gnadenhaften Charakter, d.h. sie ist unerwartet und nicht erzwingbar. RAHNER lehnt natürlich auch die Vorstellung HEGELs ab, Religion — Christentum eingeschlossen — sei eine Anschauungs- bzw. Darstellungsform des Begreifens des Absoluten, die der begrifflich-reflexiven Macht der Vernunft unterzuordnen sei. Wie sehr jedoch das idealistische Schema von RAHNER übernommen wird, zeigt das zentrale Problem seiner Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, eine Vollendung *der* Geschichte *in* der Geschichte zu denken: wie also die Selbstmitteilung Gottes und die freie aufnehmende Antwort des Menschen nicht bloß an einem Individuum ›anschaulich‹ geworden sind, sondern definitiven und unwiderruflichen Charakter erlangt haben, ohne daß die Geschichte zu ihrem Ende gekommen ist, ohne daß sie in die visio beatifica einmündet. Wie läßt sich eine Einheit der Geschichte und des Kosmos als Prozeß des Fortschreitens auf Geist, Transzendenz und Freiheit hin, wie läßt sich eine geschichtlich und gesellschaftlich vermittelte Freiheit als gnadenhaft bestimmtes gleichzeitiges Zu-sich-selber- und Zu-Gott-Kommen denken, ohne daß eine hypostatische Union zugleich die Aufhebung der Geschichte bedeutet? Wie soll man die Erlösung als ›seinshaften‹, die Menschheits*geschichte* begnadigenden und vergöttlichenden Prozeß denken, wenn man seine Vollendung und den Fortbestand der Schuldgeschichte im selben Atemzug behauptet? Wird nicht die Bedeutung dieser Schuld- und Unheilsgeschichte gezwungenermaßen auf ihre möglichen Konsequenzen für den Einzelnen (Verdammung) reduziert, in bezug auf die Gesamtgeschichte in ihrer Endgültigkeit aber für irrelevant erklärt[52]?

RAHNER versucht die hypostatische Union zugleich als einmaliges und höchstes denkbares Ereignis und als inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt zu denken.[53] Er interpretiert also die hypostatische Union als abschließendes und unüberholbares ›Erscheinen‹ der absoluten Selbstzusage Gottes, des Zieles der Geschichte. Dieses Erscheinen muß »nicht bloß verba, sondern auch gesta sein«[54]: konkret-geschichtliche Annahme, in der die Sieghaftigkeit der erlösenden Selbstmitteilung Gottes *Wirklichkeit* wird. Nun könnte man weiter fragen: ist an *einem* Exemplar der Menschheit die Endgültigkeit der Selbstzusage Gottes und ihrer Annahme bloß *sichtbar* geworden? Wie steht es mit der Solidarität des Gott-Menschen mit der ganzen Menschheit und ihrer Freiheits- und Schuldgeschichte? Gründet im Leiden Jesu und seinem Tod am Kreuz als Tod ›für viele‹ die Solidarität mit der Leidensgeschichte der Menschheit? Statt in dieser konkret-geschichtlichen Richtung zu argumentieren, mißt RAHNER dem Tod Jesu eine

52. »„Jetzt" aber ist die endgültige Wirklichkeit schon gesetzt, die nicht mehr überholt und abgelöst werden kann: die unauflösliche, unwiderrufliche Gegenwart Gottes in der Welt als Heil, Liebe und Vergebung, als Mitteilung der innersten göttlichen Wirklichkeit selbst und seines trinitarischen Lebens an die Welt: Christus. Jetzt kann nichts mehr kommen: keine neue Zeit, kein anderer Äon, kein anderer Heilsplan, sondern nur die Enthüllung dessen, was schon „da ist" als Gegenwart Gottes über der zerdehnten Zeit des Menschen, der Jüngste Tag, der ewig jung bleibt. Weil die endgültige Wirklichkeit, die die eigentliche Geschichte aufhebt, schon da ist, darum ist die Offenbarung „abgeschlossen"« (Ders.: »Zur Frage der Dogmenentwicklung«, in: *STh* I, Einsiedeln 1954, S. 60).

53. Vgl. Ders.: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* [Hinfort zit.: *GdG*], Freiburg i.Br. 1976, S. 206-225.

54. Ders.: »Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung«, in: *STh* XIII, Einsiedeln 1978, S. 165.

allgemeinere Bedeutung zu. Sein Tod ist die äußerste Verwirklichung der kreatürlichen Ohnmacht, d.h. der letztendlichen Unverfügbarkeit im Über-sich-selber-verfügen-Müssen, das die Freiheit des Menschen ist, und somit der unübertreffbare Augenblick der Gegenwart Gottes in Jesus Christus. »Dabei ist es grundsätzlich gleichgültig, in welcher konkreten Weise das Sterben des Menschen geschieht.«[55] Diese ist nur darin relevant, daß ihre Hinnahme zur formalen Struktur der Freiheitstat gehört, in der das menschliche Leben Endgültigkeit erlangt. Die Erfahrung der Ohnmacht und der Hilflosigkeit angesichts der politischen und religiösen Mächte der Zerstörung und der Vernichtung löst sich in einem »geglückten Tod« auf.

»Im Kreuz Jesu werden die transzendentale und die geschichtliche Dimension des Menschen endgültig und unwiderruflich versöhnt: die absolute Verwiesenheit des Menschen in das sich selbst schenkende Geheimnis Gottes wird geschichtliches Ereignis, und zwar im geglückten Tod als solchen, ohne den dies nicht möglich wäre. Daß die Transzendenz des Menschen auf Gott in seiner Unmittelbarkeit durch Gott selbst wirklich endgültig glückt und den Menschen über *alle kategorialen Einzelheiten und Vorläufigkeiten* hinwegreißt, das ist die Substanz der christlichen Offenbarung, die im Kreuz Jesu Ereignis und selber darin offenbar wurde.«[56]

Diese Interpretation des Todes Jesu zeigt, daß die ›Substanz‹ der christlichen Offenbarung bei der Endgültigkeit des Freiheitsvollzuges zu suchen ist, d.h. beim Annehmen des Verfügtseins von dem sich mitteilenden Geheimnis und des Verwiesenseins in es, Annehmen, das der wahre Vollzug der Kreatürlichkeit ist und im Tod seine definitive Radikalität erreicht. Die Endgültigkeit geschieht nicht in einem geschichtlichen Vakuum, ist ohne die ›kategorialen‹ Einzelheiten nicht realisierbar. Offenbarungssubstanz besitzen diese jedoch nicht, denn die geglückte Begegnung von Selbstmitteilung Gottes und gehorsamer Annahme des Menschen *an* ihnen reißt den Menschen über sie *hinweg*. Die kategoriale Geschichte kann weiter laufen wie bisher, ohne die Offenbarungssubstanz zu affizieren, denn — egal *an* welchen Einzelheiten und Vorläufigkeiten auch immer — der Tod kann immer ›glücken‹.

Die herausragende Bedeutung des Todes in RAHNERs Philosophie und Theologie der Freiheit verstärkt deshalb den Eindruck, daß die Heilsgeschichte das Subjekt über die kategoriale Geschichte hinwegreißt zu einer ›transzendentalen Entelechie‹, die als reiner Anfang im voraus zur Freiheit dieser Geschichte das schon hat, was aus ihr werden soll, und vor der alle Negativität der Geschichte heruntergespielt werden kann.[57] Dieses

55. A.a.O., S. 168.

56. A.a.O., S. 170 (unsere Hervorhebung). Die ganze Todestheologie RAHNERs erweist eine starke Tendenz zur Abstraktion von den kategorialen Einzelheiten und zur Reduktion auf allgemeine Strukturen: »Im letzten ereignet sich bei allen eben doch im Tod dasselbe: uns wird alles genommen und wir auch uns selber« (Ders.: »Nachfolge des Gekreuzigten«, *STh* XIII, Einsiedeln 1978, S. 198). Daß eine solche Abstraktion eine (ideologische?) Rückwirkung auf Geschichte haben kann, läßt RAHNER selbst in aller Deutlichkeit erkennen, denn es gibt für ihn »im allerletzten ... in der Geschichte der Menschheit nicht Glückliche *und* Unglückliche, Sieger *und* Besiegte, sondern nur (wenn wir das eine Ganze eines Menschenlebens mit seinem Ende bedenken) Besiegte« (Ders.: *Herausforderung des Christen. Meditationen - Reflexionen - Interviews*, Freiburg i.Br. 1975, S. 36). Wenn der Tod als äußerste Verwirklichung der kreatürlichen Ohnmacht, d.h. der letztendlichen Unverfügbarkeit und zugleich als äußerste Verwirklichung der Freiheit interpretiert wird, läuft man Gefahr, die Differenz zwischen kreatürlicher Kontingenz und historisch entstandener, der Freiheit zu verantwortender Kontingenz zu verwischen und das Hinnehmen des Bestehenden zum Freiheitsakt zu erklären: »Kreatürliche Freiheit hat immer schon Vorgegebenheiten; geschichtlich freies Handeln des Menschen — auch in der Heilssorge — ist immer schon das gehorsame Sicheinfügen, ja, das immer schon notwendigerweise und unvermeidliche Eingefügt-Sein in Dingen, an denen wir nichts ändern können« (Ders.: »Vom Offensein für den je größeren Gott«,a.a.O., S. 42).

57. »Für mich ist die Menschheitsgeschichte trotz aller Entsetzlichkeiten, die die Menschen begangen haben, und trotz Auschwitz und aller Katastrophen, die wir... befürchten müssen, eine Geschichte des Heiles, eine universale Geschichte der Macht der Gnade und der göttlichen Liebe« (K. RAHNER: *Im Gespräch*. Bd. 2, Hrsg. v. P. IMHOF u. H. BIALLOWONS. München 1983, S. 301).

idealistisch fundierte Geschichtsverständnis führt, wenn ich richtig sehe, zu einer Depotenzierung der Theodizeefrage in der Christologie und zu einer Stillegung der Irritation, die die konkrete Form des Todes Jesu einerseits und das Kommen des Messias beim Fortbestehen der Schuld- und Ungerechtigkeitsgeschichte andererseits auslöst. Die Ewigkeit des Logos verhält sich zum konkreten Leben Jesu, wie sich das Unendliche zum Kontingenten und Zeitlichen verhält: als transzendentale Bewegung der Selbstmitteilung Gottes, als unveränderlicher Horizont, der alles umfaßt und alles zu ihrer kategorialen Äußerung macht.[58]

Kann es wirklich gelingen, wie RAHNER meint, die Erlösung in das Schema einer evolutiven Weltanschauung einzuordnen? Das gelingt m.E. nur scheinbar dann, wenn die Bedeutung der konkret-materiellen Geschichte stark relativiert wird, was RAHNER trotz aller Anzeichen eines Ernstnehmens der Geschichte tut: Alle Zukunftsentwürfe sind in seinen Augen »nur das Material, an dem der Mensch seine Öffnung vollzieht, um das Heil von Gott in Empfang zu nehmen«.[59] Den Begriff des Heiles, der hier zum Ausdruck kommt, definiert RAHNER in seinem *Grundkurs des Glaubens* als »die Endgültigkeit des wahren Selbstverständnisses und der wahren Selbsttat des Menschen in Freiheit vor Gott durch die Annahme seines eigenen Selbst« (*GdG*, S. 50). Konkrete Geschichte ist nur ein ›Medium‹, wodurch das Selbst in Freiheit vor Gott hindurchgeht und zu sich selbst vermittelt wird (vgl. *GdG*, 47-49). Sofern die Selbstmitteilung Gottes der transzendentale Grund des Zu-sich-selber-Kommens des Selbst ist, ist auch dieses ein Zu-Gott-Kommen: Heil. *In* der Geschichte sozusagen ereignet sich das Heil als Transzendenz des Menschen zu sich selber. Dar*an* wird heilsgeschichtliche Endgültigkeit, wenn immer noch verborgen und nicht eindeutig erkennbar, gezeitigt.

Es kann nicht wundernehmen, daß sich die innerste Struktur der wirklichen Freiheitsentscheidung für RAHNER im Tod manifestiert, und zwar deswegen, weil in ihm *alle empirischen Einzelwirklichkeiten* untergehen.[60] Das Entscheidende sind nicht die Inhalte der Freiheitsentscheidung, sondern die Entscheidung selbst als Ja oder Nein zu dem unendlichen Horizont und Woraufhin der Freiheit. »Geschichte ist nicht zeitlich gereihte Vervielfältigung des Gleichen, sondern ist die Einmaligkeit eines einzigen Geschehens« — behauptet wohl RAHNER, und fügt im selben Atemzug hinzu —, »das sich immer schon hat, weil es *dasselbe bleibt*, und sich immer noch sucht, weil es so sein altes Wesen neu sagen und darin erst vollziehen muß«.[61] Die transzendentale Verwiesenheit des Menschen auf Gott braucht die immerwährende Verneinung alles Partikularen, Konkreten, Momentanen und Endlichen, um sich selbst immer wieder zu bestätigen. Am historischen ›Material‹ geschieht im Grunde immer dasselbe: »die Stellungnahme zu sich selbst vor dem absoluten Sein und der absoluten Person, die wir Gott nennen«.[62] Diese Stellungnahme ist es, die Endgültigkeit besitzt: »wahre Ewigkeit, die in der Zeit wird«.[63]

Ist diese heilsgeschichtliche Endgültigkeit nicht allzusehr im individuellen Selbst

58. Vgl. dazu J. MOLTMANN: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München 1989, S. 321-329.

59. Ders.: »Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«, a.a.O., S. 221.

60. Vgl. Ders.: »Nachfolge des Gekreuzigten«, a.a.O., S. 197.

61. Ders.: *Im Heute glauben*. Einsiedeln ³1966, S. 9 (unsere Hervorhebung). Diese Philosophie der Entscheidung erinnert sehr stark an HEIDEGGER. Ich habe schon auf die Abstraktion von allem Konkreten hingewiesen, die dieses Verständnis der Geschichtlichkeit bedeutet. Vgl. oben S. 81.

62. Ders: »Trost der Zeit«, in: *STh* III, Einsiedeln 1956, S. 181.

63. Ders.: »Ewigkeit aus Zeit«, a.a.O., S. 429.

geortet, so daß die Weltgeschichte zum Material degradiert wird, *an* dem dieses Selbst zu sich und zu Gott findet, was im Grunde dasselbe ist? Viele Formulierungen RAHNERs bestätigen diese Befürchtung:

»Der Mensch braucht immer ein von ihm verschiedenes Material, das gleichsam den außerhalb seiner selbst liegenden archimedischen Punkt abgibt, von dem aus er allein sich erreichen kann. [...] Darum gilt: Die Tat seiner personkernhaften Freiheit, in der es dem Menschen letztlich um sich selbst und sein Verhältnis zu Gott geht (beides in einer unauflöslichen Einheit), vollzieht sich beim kreatürlichen, notwendig welthaften, bei sich nur im Beim-andern-sein seienden Menschen notwendig an einem Material, das einerseits von dem eigentlichen, geistigen Personkern verschieden ist und das andererseits doch das notwendige Woran seiner Freiheit ist.«[64]

Man kann RAHNERs Interpretation des Verhältnisses von Heil und Geschichte nicht verstehen, wenn man seine metaphysische Anthropologie und seine Gnadentheologie nicht berücksichtigt. RAHNERs theologisches Anliegen in der Frühphase seines Denkens kann als die Absicht beschrieben werden, die Gottfähigkeit des Menschen *anthropologisch* derart zu begründen, daß der Offenbarungsextrinsezismus der scholastischen Schultheologie und der dialektischen Theologie einerseits sowie der Offenbarungsimmanentismus der liberalen Theologie und des Modernismus andererseits vermieden werden.[65] Daran kann man sowohl den Versuch erkennen, die Relevanz des Christentums für die säkularisierte Kultur der Moderne nachzuweisen, als auch das Bemühen, seine Identität als Offenbarungsglauben zu bewahren. Der Ausgangspunkt seiner Anthropologie ist der Mensch als ›Geist in Welt‹, d.h. als unhintergehbare Frage nach dem Sein, als radikale Offenheit auf das Sein im Ganzen hin. Diese Offenheit besitzt in den Augen RAHNERs einen ›transzendentalen‹ Charakter, weil sie die Bedingung der Möglichkeit alles konkreten Erkennens und Fragens des Menschen ist.

Im Unterschied zu KANT geht RAHNER aber in seiner transzendentalen Fragestellung von der onto-logischen Einheit von Sein und Erkennen als Vorbedingung der in der Entzweiung von Subjekt und Objekt fragend-urteilend gesuchten Entsprechung aus. »Das erfragte Sein ist das Sein der Frage und des Fragenden zumal«.[66] Es ist die Partizipation am Sein im Ganzen, das selbst — erkennender und erkennbarer — Geist ist, was den Menschen als Frage nach dem Sein konstituiert. Die radikale Einheit von Sein und Erkennen ist der Grund der Erkennbarkeit des Seins, denn Erkennen ist das ›Bei-sich-Sein‹ des Seins: seine Gelichtetheit, seine Subjektivität. Und das Sein des Seienden ist nichts anderes als dieses ›Bei-sich-Sein‹. Partizipation am Sein bedeutet von daher, ›bei sich selber zu sein‹, so daß Offenheit für das Sein im Ganzen und Bei-sich-Sein des Menschen zwei Seiten derselben Wirklichkeit sind. Daß der Mensch fragen *kann*, bedeutet also, daß das Sein überhaupt in irgendeiner Weise immer *be*wußt ist.[67]

64. Ders.: »Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie upd Psychologie«, in: *STh* II, Einsiedeln 1955, S. 284:

65. Vgl. K. RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. [Hinfort zit.: *HdW*]. Neu bearb. v. J.B. METZ. (¹1941). München 1963, S. 31-44.

66. Ders.: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. [Hinfort zit.: *GiW*], 2., v. J.B.METZ überarb. u. erg. Aufl. München 1957, S. 73, vgl. auch S. 80ff u. Ders.: *HdW*, S. 55ff.

67. In RAHNERs Ansatz fließen die transzendental-kantische und die traditionell-objektivistische Fragestellung zusammen. Dies macht seine Nähe zu HEGEL aus. In seinem Aufsatz »Die Wahrheit bei Thomas von Aquin« (1951), der auf einen Vortrag von 1938 zurückgeht und dem RAHNER selbst dokumentarische Bedeutung zur Erläuterung des Grundanliegens seiner Hauptwerke *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* beimißt, vergleicht er seine Einteilung der Grundbegriffe thomistischer Wahrheitslehre mit den drei Abschnitten der *Phänomenologie des Geistes* HEGELs: ›Bewußtsein‹, ›Selbstbewußtsein‹ und ›absoluter Geist‹ (*STh* X, Einsiedeln 1972, S. 23; vgl. dazu W. CORDUAN: »Hegel in Rahner. A study in philosophical hermeneutics«, in: *Harvard Theological Review*, 71 (1978), S. 285-298). Mit THOMAS kennt RAHNER »eine innere Gelichtetheit des

Daß der Mensch fragen *muß*, bedeutet aber, daß das Sein im Ganzen von ihm nicht vollkommen *ge*wußt sein kann und daß er sich selber demzufolge nicht absolut transparent ist. Als endlicher Geist vollzieht der Mensch seine radikale Offenheit auf das Sein hin, das auch sein eigenes Sein ist, indem er sich immer schon ›in der Welt‹ befindet, so daß »Erkennen von diesem und jenem weltlichen Einzelnen nur in einem Herkommen vom Sein schlechthin, und Erkenntnis von Sein im Ganzen nur in einem Eingetroffensein im Hier und Jetzt der Welt möglich« ist (*GiW*, S. 78). Weil RAHNER von der transzendentalen Identität von Sein und Erkennen ausgeht und Sein als Bei-sich-Sein definiert, hat er nicht wie KANT mit der Kluft zwischen Subjekt und Objekt zu kämpfen, sondern umgekehrt mit der Begründung seiner Entzweiung. Was dementsprechend geklärt werden muß, ist die Verfaßtheit des Menschen als Sein-in-der-Welt, d.h. als des Seienden dessen Beisichsein ein Beim-andern-Sein ist (*GiW*, S. 89f.). Dies versucht RAHNER durch den Verweis auf die durch Sinnlichkeit bestimmte Verfaßtheit der menschlichen Erkenntnis. Ist Erkenntnis das ›Bei-sich-Sein‹ des Seins und bedeutet das Erkennen des Anderen als obiectum proprium ein wesentliches ›Weg-von-sich-beim-andern-Sein‹, dann kann das sinnlich erkennende Seiende nur als »schwebende Mitte« zwischen einem Sichverlieren an das Andere der Materie und einer gegenüber der Materie konstitutiven Unabhängigkeit des Seins verstanden werden, »so daß der sinnliche Akt in ungeschiedener Einheit materiell (actus materiae) und, als solcher materieller, Akt der Behauptung des Seins (der Forma) gegen die materia ist (actus contra materiam)« (*GiW*, S. 96).

Dieses Verständnis der sinnlichen Erkenntnis setzt, wie schon dargelegt, sowohl eine Differenz am Seinsreichtum als auch eine ontologische Einheit von Erkenntnis und Objekt der Erkenntnis voraus. Das bedeutet, daß die in der ›thomanischen‹ Terminologie konkrete Erkenntnis ermöglichende *species* sowohl Selbstvollzug des Objekts ist als auch und zugleich durch das sinnlich erkennende Subjekt bewerkstelligt wird (vgl. *GiW*, S. 106), so daß *species* als gewußt gewordener Selbstvollzug des Objekts und nicht bloß als intentionale Projektion des sinnlichen Erkenntnisvermögens verstanden werden soll. Dieser Selbstvollzug erreicht jedoch nur im Medium der innerlichen Sinnlichkeit den dem bewußten Sein entsprechenden Seinsreichtum. Damit der Selbstvollzug des Objekts im Medium der Sinnlichkeit möglich ist, muß man wiederum von ihrer prinzipiellen Welthabe ausgehen: von einer potentiellen Antizipation aller möglichen Objekte in ihr. So wird, denkt RAHNER, die Erkenntnisapriorizität der Seinsstruktur und die ontische Gesetzlichkeit der konkreten Erkenntnis gleichermaßen gewährleistet. Sinnlichkeit zeigt sich »als Habe eines andern, weil sie actus materiae ist, weil sie die Seinswirklichkeit ist, deren Wesen so Bewußtheit ist, daß sie darin Wirklichkeit der leeren, unbestimmten Grenzenlosigkeit der

Seienden, [...], eine Gelichtetheit, die ihre absolute Erfüllung und erste ursprüngliche Norm im absoluten Sein hat, das absoluter Geist ist« (K. RAHNER: A.a.O., S. 24). Hier wirkt die (neu)platonische Idee der Partizipation (μέθεξις) weiter, die THOMAS wohl in bezug auf die subsistierenden Ideen der Naturdinge ablehnt, der er aber in bezug auf die Existenz eines Seins (Gott) zustimmt, an dem jedes andere Seiende auf die Weise einer Verähnlichung an ihm teilhat (vgl. S.th. 1q. 6a. 4.; zur platonischen Herkunft des Begriffs ›participatio‹ bei THOMAS VON AQUIN vgl. J.DE VRIES: *Grundbegriffe der Scholastik*. Darmstadt 1980, S. 93ff.). Die idealistische Idee der Partizipation ist komplementär zu der Idee der Identität von Sein und Erkennen. Weil in Gott als absolutem Sein die logische und die ontologische Wahrheit zusammenfallen, ist Teilhabe am reinen Sein Bedingung der Möglichkeit von Selbstbewußtsein. »Das reine Sein und das reine Erkennen sind dasselbe, und wir nennen es Gott. Ein endliches Seiendes ist erkennend und zwar sich selbst erkennend in dem Maße, in der „Analogie", als es Sein ist« (K. RAHNER: A.a.O., S. 38; zur Analogie der ›Seinhabe‹ vgl. *HdW*, S. 63ff.). Dem ›absoluten Geist‹ kommt Sein und Denken also absolut zu. »Und weil es nur Wahrheit gibt, wo Transzendenz auf das Sein überhaupt ist, darum ist der verborgenste und doch in aller Wahrheit wirkende Grund der eine: Gott. [...] Alles ist ein Gleichnis — figura — des im Gleichnis immer enthüllten und immer verborgenen Gottes« (Ders.: »Die Wahrheit bei Thomas von Aquin«, a.a.O., S. 39f.).

materia ist« (*GiW*, S. 127f.).[68]

Was aber die Materie zum Gegenstand und gleichzeitig den Erkennenden zum Subjekt, zum Bei-sich-selber-Sein macht, ist das Denken, die spontane Aktivität des Intellekts, der sich in der Objektivierung des in der Sinnlichkeit gegebenen Anderen von ihm distanziert und zu sich selbst kommt: *reditio subiecti in seipsum*. Der Mensch wird zum Menschen in einer Rückzugsbewegung: *oppositio mundi*, was selbstverständlich sein In-der-Welt-Sein, seine Welthabe voraussetzt. Der denkerische Vorgang der Hinwendung zur Welt (*conversio ad phantasma*) geht aus dem Bei-der-Welt-Sein des Erkennenden (*adversio a phantasma*) hervor. Die verschiedenen Aspekte der abstractio zeigen indes, daß der Intellekt bei sich selber ist, indem er dem Anderen gegenübertritt. Der Mensch als notwendig sinnlich erkennendes Seiendes kann nicht anders bei sich selber sein als in Opposition zum Anderen, zur Welt, in der er immer schon ist. Jedes Urteil bedeutet eine Bestimmung, eine Begrenzung eines Seienden und damit eine Abgrenzung des Urteilenden von ihm. Wie ist aber diese Begrenzung überhaupt möglich? Die bekannte Antwort RAHNERs lautet: »Die *Bejahung* der realen Begrenzung eines Seienden hat zu ihrer Bedingung den Vorgriff auf das esse, der ein esse absolutum mitbejaht« (*GiW*, S. 191, vgl. *HdW*, S. 84).[69]

Weil das absolute Sein im Vorgriff nicht objektiviert, sondern lediglich im excessus über die konkreten Gegenstände der Erkenntnis implizit *mit*bejaht wird, kann es selbst nicht zum direkten Gegenstand der Erkenntnis werden: es ist transzendentale Bedingung ihrer Möglichkeit und manifestiert sich nur im reflexen Bewußtsein des Vorgriffs als solchen. Die Gewußtheit des Transzendierens im Erkennen, d.h. das Wissen um das über den Gegenstand Sichhinausbewegen läßt das immer bewußte Woraufhin dieser Bewegung ungegenständlich offenbar und somit gewußt werden. Nicht das Konkrete oder Singulare offenbart das Absolute, sondern dieses wird mitbejaht in der Transzendierung alles Konkreten, worin die begriffliche Erkenntnis besteht. Ohne Vorgriff ist von daher keine Abstraktion, d.h. auch keine Erkenntnis möglich. Aber umgekehrt kann der Intellekt sich ohne vollzogene Abstraktion nicht als transzendierend erfahren, d.h. auch nicht zu sich selber kommen. Denn die menschliche Erkenntnis ist Zu-sich-selber-Kommen nur als Von-einem-anderen-Herkommen. Die reditio in seipsum vollzieht sich in der abstractio, in der wiederum ein Vorgriff auf das Sein überhaupt, auf das absolute Sein stattfindet.[70] Selbstbewußtsein und ungegenständliche *Be*wußtheit des absoluten Seins sind ein und dasselbe.

Was RAHNER mit dieser Argumentation erreichen will, ist eine »erkenntnismetaphysische Wendung der realontologischen Formulierung der traditionellen Gottesbeweise« (*HdW*, S. 84). Diese ›anthropologische Wendung‹ der Theologie[71], d.h. dieser Versuch

68. In *HdW* spricht RAHNER von der Materie als von einem »Indifferenzpunkt«, denn sie ist sowohl ein dem Erkennenden inneres Moment als auch Wirklichkeit des sinnlichen Gegenstandes. »Ohne dieses gemeinsame Medium eines leeren „Andersseins", das als solches eines ist, wäre es nicht möglich, daß eine bestimmte washeitliche Eigentümlichkeit zugleich die eigene des Wirkenden und die des bestimmten anderen ist« (*HdW*, S. 170).

69. Auffallend ist die Nähe der Formulierungen RAHNERs zu denen HEGELs. »Eine Grenze« — schreibt er in *HdW* — »wird als solche erfahren (was immer mehr besagt als bloß, daß sie tatsächlich vorhanden ist), indem sie als Hindernis eines Ausgriffs über sie hinaus erfahren wird« (*HdW*, S. 77). »Als *Schranke*, Mangel« — schreibt HEGEL — »wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist« (G.W.F. HEGEL: *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften*. In: *TWA*, Bd. 8, § 60, S. 144). Zu diesem zentralen Aspekt der Philosophie HEGELs vgl. I. IZUZQUIZA: *Hegel o la rebelión contra el límite*. Zaragoza 1990.

70. Vgl. K. RAHNER: *GdG*: »Personsein bedeutet [...] Selbstbesitz eines Subjekts als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze« (S. 41). »Das Woraufhin der Transzendenz ist [...] das heilige Geheimnis als das absolute Sein oder das Seiende absoluter Seinsfülle und Seinshabe« (S. 76).

71. Vgl. dazu K. RAHNER: »Theologie und Anthropologie«, in: *STh* VIII, Einsiedeln 1967, S. 43-65.

einer anthropologischen Begründung der subjektiven Prädisposition des Menschen für den sich mitteilenden Gott und für die diese Mitteilung erfassenden Sätze der Theologie ist aber, näher gesehen, eine Rückführung der subjektiven Wende moderner Philosophie auf ihre ontotheologischen, traditionell-metaphysischen Wurzeln.[72] Denn in dieser Form läßt sich das moderne Postulat der Autonomie des Bewußtseins theologisch wieder einholen. Die Schlüsselfigur dieser Rückführung ist m.E. HEGEL. Wenn ich richtig sehe, besteht die Problematizität dieses Versuches gerade darin, daß man, um den Extrinsezismus der traditionell-metaphysischen Ontotheologie zu vermeiden, in die Arme des zum absoluten Geist verabsolutierten Selbstbewußseins zu fallen droht, ohne das man sonst Subjektivismus und Objektivismus im ontotheologischen Satz nach der kopernikanischen Wende nicht versöhnen kann.[73] Wenn man bestrebt ist, das Unendliche und das Endliche in einem onto-

72. Zu RAHNERs Rückführung des Prinzips neuzeitlichen Denkens in die Bahn der traditionellen Metaphysik vgl. TH. PRÖPPER: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. München ^{3}1991, S. 132, Anm. 237. Zur ontotheologischen Verfassung der Metaphysik Vgl. M. HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M ^{11}1975, S. 19ff.; Ders.: »Die onto-theo-logische Verfassung der Metayphysik« in: Ders.: *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957, 35-73.

73. Der metaphysische Satz der traditionellen Metaphysik — »Gott ist« oder »Gott ist das notwendige Sein« — muß nicht unbedingt ontisch verstanden werden, als ob Gott ein Seiendes unter vielen anderen sei, sondern hat onto-logischen Charakter. Dieser Satz bezieht sich auf die Bedingungen der Möglichkeit und Intelligibilität des Seienden. Die bekannte Argumentation lautet: Die Identität und Ständigkeit, die das Denken mit seiner bloßen Existenz vom Seienden verlangt, kann nur das ens supremum gewähren. Die Reflexion also über die onto-logischen Bedingungen der Möglichkeit des Denkens führt eo ipso zu der notwendigen Annahme Gottes. Die okzidentale Metaphysik hat diese Begründungsrelation unterschiedlich formuliert, aber im Grunde als Relation zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen artikuliert, deren Vergleichbarkeit trotz ontologischer Differenz bzw. Differenz in der ›Seinhabe‹ auf der Partizipation des Endlichen und seiner Verankerung im unendlichen, notwendigen Sein basiert. Das Identitätsprinzip, das das Denken als Garantie seines Vorstellungssystems braucht und in jeder Behauptung mitbejaht, ruht auf der unerschütterlichen Identität des notwendigen Seins. Die ontologische Kopula auf der Ebene des Seienden ist die Anerkennung einer ursprünglicheren Synthese: die des notwendigen Seins, dessen ontologische Fülle die Reduktion des Heterogenen durch die Denkabstraktion garantiert. Die Möglichkeit der ontologischen Behauptung des Seienden setzt die Radikalität eines vollkommenen Seins voraus, das keinen Rest von Potentialität hat und deshalb notwendig ist und auf dem das affirmierende Denken beruht. In der Notwendigkeit der Seinsbejahung endlichen Bewußtseins ist dieses Sein eingeschrieben, ohne daß dieses von jenem erfaßt werden kann.

Im Rationalismus (DESCARTES, SPINOZA und LEIBNIZ) vollzieht sich jedoch eine Verinnerlichung des Unendlichen als »Gott-Idee«. Auf Grund der unhintergehbaren Apriorizität des Bewußtseins wird diese zum einzigen und unbestreitbaren Fundament der Wahrheit. Die Realität kann zur Objektivität dadurch geführt werden, daß alles, was ist, nur als für das Bewußtsein Gegebenes existiert. Die cartesische Argumentation mündet in eine Fragmentation des Seins in res cogitans und res extensa, in Subjekt und Objekt, und Gott wird zum Garanten ihrer Übereinstimmung. Gott darf jedoch nicht mehr in Widerspruch mit der Spontaneität und Selbständigkeit des cogito geraten. Deshalb verwandelt DESCARTES das Unendliche in eine für den eigenen Dynamismus des cogito angeborene Idee, die es zum Kriterium der ontologischen Bewertung seiner eigenen phänomenologischen Erschaffungen funktionalisiert. Der kritische KANT übernimmt diese Bewußtseinsimmanenz der ›Gott-Idee‹. Gott funktioniert als Leitidee der Vernunft und bleibt als Idee ihr immanent. KANT stellt also die Begründungsfrage nicht mehr onto-logisch, sondern als Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Objektivität der Erscheinung. Die unbestimmte und unerreichbare Realität schlechthin — noumenum — und nicht mehr Gott gilt als zureichende Bedingung der phänomenischen Materie der Erkenntnis. Die ontologische Identität des Objekts der Erkenntnis bedarf nicht mehr der metaphysischen Garantie durch die Unbedingtheit Gottes. Diese Garantie gewähren nun arbeitsteilig und kooperativ das cogito und die Sache-an-sich, denn das transzendentale Subjekt bildet das Objekt, dessen realen Inhalt oder Materie die Realität-an-sich legt. Die objektive Synthese beruht auf dem synthetischen Akt des Bewußtseins. Die Realitätsbehauptung des Subjekts verliert von daher ihren absoluten Charakter: sie beschränkt sich auf den Bereich der Erfahrung, in dem das projektive Auf-setzen des Subjekts mit dem vorausgegangenen Vorsetzen der Sache-an-sich zusammenfallen. Die logische Notwendigkeit spricht demzufolge von der Wesenskonstitution des Bewußtseins, erlaubt aber keinen Rückschluß auf eine reale Notwendigkeit, die nicht vom Erfahrungszusammenhang gedeckt ist (vgl. I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*. [Hinfort zit.: *KrV*] B XXVI, Anm, A 244/B 302, A 598/B 626 usw.). Das Realitätsprädikat sagt nur die Form aus, in der ein bestimmtes Objekt im Bereich der Erfahrung mit dem transzendentalen Subjekt in Beziehung tritt. KANT spricht von der Gott-Idee von daher als ›Regel‹ der Vernunft, derer sie zur Konstitution der Einheit der Erfahrung bedarf. Für ihn bedeutet jede prädikative Bestimmung eines Objekts eine Abgrenzung in bezug auf die Totalität der Objekte, die wiederum die Behauptung eines transzendentalen Substratum zu ihrer Bedingung hat. »Alle

theo-logischen Begründungszusammenhang zu vermitteln, bleibt keine andere Alternative übrig, die die subjektive Wende der Moderne respektiert, als die HEGELsche Dialektik des absoluten Geistes. Will man der spekulativen Gefahr entkommen, dann müßte man sich wahrscheinlich von der onto-theo-logischen Metaphysik verabschieden.

RAHNER selbst sieht die Schwierigkeiten seines religionsphilosophischen Ansatzes gerade in der Gefahr einer Subsumierung der Offenbarungsreligion unter der Dialektik des absoluten Geistes. Offenbarung wäre dann »hegelisch formuliert, das Wissen des absoluten Geistes, das im Menschen zum Durchbruch kommt, auf der Stufe der Vorstellung, ein

wahre Verneinungen sind alsdenn nichts als *Schranken*, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge« (*KrV*, A 576/B 604). Ohne den transzendentalen Begriff einer absoluten Totalität bzw. des Ganzen der Wirklichkeit kommt die menschliche Erkenntnis also nicht aus. Aus ihrem Wunsch nach einer absoluten Einheit heraus synthetisiert die Vernunft jedoch alle Möglichkeiten in ihrem Inbegriff und hypostasiert ihn als ens realissimus. Die Objektivierung oder gar die Personalisierung dieser Idee der Vernunft ist nur transzendentaler Schein, denn es handelt sich bei diesem ens um ein ens *rationis* (vgl. *KrV*, A 583/B 611, Anm. Vgl. dazu A. CORTINA: *Dios en la filosofía transcendental de Kant*. Salamanca 1981, S. 104ff.). Sinn hat der absolute Begriff ›Gott‹ nur als *formale* Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis. Der Gebrauch des Verstandes hat als transzendentale Bedingung, ohne die es kein integrales Wissen geben kann, die Idee der absoluten Totalität aller Bedingungen zur durchgängigen Bestimmung eines Begriffes. Und Gott ist der Begriff eines Seins, das die Totalität dieser Möglichkeiten in sich hat: als solcher ist er eine notwendige Hypothese der Vernunft zur Bestimmung eines konkreten Gegenstandes der Erkenntnis. Gott kann, ja muß vielleicht gedacht werden, ist aber kein Gegenstand empirischer Erfahrung. »Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz d.i. von einem Dinge das unabhängig von meinem Denken existiere sondern die Idee (Selbstgeschöpf) Gedankending *ens rationis* einer sich selbst zu einem Gedankendinge constituierenden Vernunft welche nach Prinzipien der Transc. Philosophie synthetische Sätze *a priori* aufstellt und ein Ideal von dem ob ein solcher Gegenstand existiere nicht die Frage ist noch seyn kann weil der Begriff transzendent ist.« (I. KANT: *Opus Postumum*, in: *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. XXI, Berlin/Leipzig 1936, S. 27). Man kann von daher mit Recht von einem erkenntnistheoretischem Anthropozentrismus bei KANT sprechen (vgl. A. CORTINA: A.a.O., S. 57).

Die Spaltung von Wesen und Erscheinung erlaubt dem Bewußtsein nicht, seine Kategorien als reale Prädikate der Wirklichkeit zu erfassen. Sie sind bloß Regeln der anthropologischen Synthese der in der sinnlichen Empfindung gegebenen Vielfältigkeit. HEGEL versucht diese Trennung zwischen Denken und Sein, Bewußtsein und Absolutem zu überwinden. Denn einerseits, wendet er ein, erkennt der Verstand nur Erscheinungen, andererseits aber wird diese Erkenntnis absolut gesetzt, indem gesagt wird, daß die Erkenntnis nicht über die natürliche und absolute Grenze des menschlichen Wissens hinaus kann. Jedes Wissen um die Grenze ist aber schon ein Vorgriff des Mitbegrenzten und insofern Transzendierung und Überwindung dieser Grenze. Wie bekannt, sieht HEGEL einen Ausweg aus der Klemme des Kritizismus im Begriff des Geistes, der sowohl substantiellen als auch subjektiven Charakter besitzt. Die Unzulänglichkeit des traditionellen onto-theologischen Satzes war, daß Gott in ihm als statische Substanz gedacht wird und nicht als Subjekt. Der spekulative Satz setzt eine ursprüngliche Einheit (Substanz) voraus, die durch ihre vielfachen endlichen Bestimmungen, wodurch sie sich vermittelt, die reflexive Fülle des Begriffs (Subjekt) erreicht. Das Absolute kann weder als feste geschlossene Substanz (Sein-an-sich) noch als in das Leere sich bewegendes Bewußtsein (Sein-für-sich) begriffen werden, sondern als Identität an-sich und für-sich, als Prinzip und Resultat. Die Doppelseitigkeit des spekulativen Satzes HEGELs besteht gerade darin, daß er einerseits inhaltlich weiterhin ontotheologisch formuliert ist: Gott ist der Logos der ganzen Wirklichkeit, ihr ontologischer Grund; andererseits ist die Beziehung zwischen dem Sein überhaupt und den Seienden, zwischen Unendlichem und Endlichem ohne die anthropologische Vermittlung nicht mehr möglich. Die geschichtliche Selbstverwirklichung Gottes vollzieht sich nur durch die Arbeit des Menschen an der Negativität. Der ontotheologische Diskurs ist formal *anthropologisch*. (vgl. P. CEREZO: »La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas«, in: *Convicción de fe y crítica racional*. Hrsg. v. INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. Salamanca 1973, S. 163f. »El logos del ente universal (*ens universale* o *commune*) reposa sobre la manifestabilidad del absoluto (*ens supremum*) en la auto-conciencia del hombre, que es por eso, en verdad, el *ens fundamentale* y *originarium*.« Ebd., S. 167). Das Selbstbewußtsein ist der neue Vermittler zwischen Endlichem und Unendlichem. Das ist die spekulative Version des christologischen Dogmas. Das Problem des spekulativen Satzes ist, daß dieser auf eine Rechtfertigung des Denkens hinausläuft: »Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes sind nur als die *Beschreibungen* und Analysen *des Ganges des Geistes* in sich anzusehen, der ein *denkender* ist und das Sinnliche denkt. Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*« (G.W.F. HEGEL: *Enzyklopädie*, a.a.O., § 50, S. 131). Die Transzendenzbewegung des Bewußtseins ist im Grunde die Bewegung des absoluten Geistes selbst, in dem jenes zu sich selber kommt im universellen Selbstbewußtsein.

Wissen, das sich notwendig wandelt in das absolute Wissen, in dem der endliche Geist sich seiner Einheit mit dem unendlichen Geist in der Form des Begriffes bewußt wird« (*HdW*, S. 92). Dieser Gefahr versucht RAHNER einerseits durch die Betonung der Endlichkeit des fragenden Menschen, die für die wesenhafte Verborgenheit des absoluten Seins und für den Sinn ›einer neuen Selbsterschließung‹ des Unendlichen spricht, und andererseits durch die Offenlegung der Geschichtlichkeit des Menschen als eines materiellen Seienden, die für den konkret-historischen Charakter dieser Selbsterschließung Gottes spricht, entgegenzutreten.

Aber kann eine solche durch die transzendental erfahrbare Freiheit des absoluten Seins begründete, zumindest nicht auszuschließende, ›neue‹ Selbsterschließung etwas anderes als der transzendentale Grund der Eigenbewegung der Welt sein? Egal ob man sich innerhalb des Denkzusammenhangs der Schöpfungsordnung oder der ungeschuldeten Heilsordnung befindet: Gott kann in keinem Fall eine kategoriale Ursache neben anderen sein. Er ist und bleibt *transzendentaler* Grund, so daß alle historisch-kategorialen »Erscheinungen«[74], und seien sie die einer ›neuen‹, über die Schöpfung hinausgehenden Selbsterschließung, in ihrer Konkretion den ontologischen Bedingungen der Erkennbarkeit unterworfen sind, d.h.: sie wären notwendigerweise ›Moment‹ der unendlichen Selbstbewegung des menschlichen Geistes im Horizont vom Sein überhaupt (vgl. *HdW*, S. 178). Es würde dieser ›neuen‹ Selbsterschließung, soweit sie historisch-kategorialen Charakter besitzt, dasselbe wie allem konkreten Seienden widerfahren: Nur in ihrer begrifflichen Bestimmung bzw. Begrenzung und der damit verbundenen Überschreitung auf das Sein überhaupt durch den Geist würde sich das immer wieder sich entziehende absolute Sein implizit offenbaren können. Die transzendentale Erfahrung besitzt weiterhin den Vorrang über die geschichtlichen Traditionen, auch wenn sie nur an diesen vollzogen werden kann.

Die *historisch-kategorialen* Erscheinungen eines sich selbst neu erschließenden

74. Der Begriff ›Erscheinung‹ besitzt in diesem Zusammenhang eine (absichtliche?) Amphibolie. Er kann sowohl den Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung als auch die Manifestation eines dahinter sich Verbergenden bedeuten. Die ganze Erkenntnismetaphysik RAHNERs gründet auf der Spontaneität des Intellekts, dessen Leistung der Vorgriff ist (vgl. *GiW*, S. 210ff.). Der Gegenstand der Erkenntnis als ›negative Grenzerfahrung‹ bildet hingegen das Substrat begrifflicher Bestimmung. Nun suggeriert der Begriff ›Erscheinung‹, das erkannte Seiende selbst manifestiere aktiv das Sein, und zwar weil der Gegenstand der Erkenntnis durch den Vorgriff des Intellekts auf das Sein überhaupt und durch das Wissen von ihm informiert ist (vgl. *HdW*, S. 177). Damit verschafft sich RAHNER die Möglichkeit, das Sein »nach Art der Erscheinung« darzustellen. Dies steht im Widerspruch zu dem Postulat der Unobjektivierbarkeit des Seins überhaupt und zur Definition Gottes als eines nichterscheinenden Seienden. Aber RAHNER kann nicht bei diesen Schwierigkeiten seiner Argumentation lange verweilen, wenn er an das Ziel kommen will: nicht nur die Transzendenz des Menschen, sondern auch die weltliche Erscheinung als Ort einer möglichen Offenbarung Gottes zu bestimmen. Zunächst war die einzige Möglichkeit, den prinzipiell nur *be*wußten und *mit*bejahten transzendentalen Horizont des Seins überhaupt *gewußt* werden zu lassen, die Reflexion des Subjekts *über* seine eigene Erkenntniserfahrung, nämlich über ihren transzendentalen Horizont. Von der Unfähigkeit des endlichen Geistes, sich die eigene transzendentale Erfahrung anders als gegenständlich vorzustellen und zu reflektieren, leitet RAHNER jedoch mit Hilfe der analogia entis und der thomanischen Theorie der Zweitursachen (*GdG*, S. 79-96) eine aktive Manifestation des absoluten Seins durch die weltlichen Erscheinungen ab. Der gewaltige Sprung von einem Sein überhaupt als transzendentalem Horizont der Erkenntnis und des Handelns menschlichen Geistes zum Offenbarungsgott als in der Geschichte konkret handelndem, personhaft sich manifestierendem Gott ist fast geschafft. Man kann sich aber kaum gegen den Verdacht wehren, daß die erkenntnismetaphysische, anthropologische und religionsphilosophische Argumentation zu einem Ergebnis forciert wird, das vorher schon feststand. Ist das legitim? RAHNER selbst faßt das Ergebnis seiner *erkenntnismetaphysischen* Analysis so zusammen: »Schon allein an der Erscheinung kann durch das menschliche Wort, das der Träger eines von der Erscheinung her durch Verneinung gewonnenen Begriffs eines überweltlichen Seienden ist, dieses für den Menschen eröffnet werden« (*HdW*, S. 191). Hier ist es also die begriffliche Leistung des Subjekts, was das Erscheinen des nichterscheinenden überweltlichen Seienden ermöglicht. Es gibt von daher keine Offenbarung, die von ›außen‹ her den Menschen erreichen kann, wie die Metapher des »Hörenmüssens‹ suggeriert, Metapher, die freie Hand gibt, die traditionelle Konzeption von Offenbarung zu bestätigen: Es liegt »keine Einschränkung der Freiheit Gottes [...] zu offenbaren, was ihm gefällt« (ebd.), vor.

absoluten Seins können nichts anderes denn Gegenstände des erkennenden und handelnden Subjekts sein. Daran ändert auch nichts die ›Erweiterung‹ der grundsätzlich an Hand des urteilend Erkennenden erarbeiteten metaphysischen Anthropologie durch die *willentliche* Dimension des Erkenntnissubjekts und des Seins höchster Seinshabe. Denn, wie RAHNER selber einräumt, handelt es sich immer noch um dieselbe Begründungsrelation, deren *freiwillentlicher* Charakter nun in den Vordergrund gestellt wird.[75] Die Freiheit Gottes muß transzendentaler Horizont der in seiner Transzendenz erfahrenen Geschöpflichkeit des Menschen bleiben. Anders gesagt: Gott ist nicht frei, um eine *kategoriale* Ursache neben anderen zu sein.[76]

Die Problematizität der RAHNERschen Argumentation liegt m.E. darin, daß er das Sein überhaupt als grundsätzlich unobjektivierbar, zunächst also als transzendentalen Horizont erfaßt (vgl. *GdG*, 29; 70ff.), um dann diese notwendig implizite Erfahrung reflex werden zu lassen, ohne länger bei der Tatsache zu verweilen, daß eine solche transzendentale, zum ›Objekt‹ der Erkenntnis reflex gemachte Erfahrung sich wie in einem Spiegelsaal in infinitum verlieren müßte. Alle Bejahung der Gelichtetheit des Seins überhaupt ist zunächst und bleibend eine *Mit*bejahung in der absoluten Setzung des Kontingenten als ihre Bedingung der Möglichkeit. Die Metareflexion über die transzendentale Erfahrung, d.h. die begriffliche Bestimmung ihres ungegenständlichen Horizontes als Gott, selbst als heiliges Geheimnis oder, wenn man will, als freie Person, ist immer eine begriffliche ›Objektivierung‹ seitens des Subjekts, die als Grenzsetzung das Unbekannte und Unsagbare jenseits der Grenze *implizit* zu ihrer Bedingung hat. Den Kreis des (Selbst)Bewußtseins kann man auf diesem Weg also nicht sprengen. Denn selbst die Bestimmung des Woraufhin der menschlichen Transzendenz als absolute Freiheit ist eine Erkenntnis- und Willensleistung des Bewußtseins, das sich über seine apriorische transzendentale Erfahrung reflektierend beugt. Nur so besteht die Möglichkeit eines Nein des Menschen zum Gott thematischer, kategorialer Reflexion, das zugleich notwendig ein Ja zum Gott ursprünglicher, transzendentaler Erfahrung ist.

RAHNER kann aber nicht im ›Spiegelsaal‹ des (Selbst)Bewußtseins bleiben, und wäre dieses im Horizont des absoluten Seins verankert. Deshalb ist er gezwungen, eine transzendentale von einer kategorialen »Offenbarung« zu unterscheiden. Der Sprung gelingt nur, wenn man sich schon immer auf der Seite befindet, wohin man gelangen will. Mit dem »übernatürlichen Existential« definiert er die Gnade als *Formal*objekt derart, daß Offenbarung nicht mehr nur als konkrete, geschichtliche (Selbst)Mitteilung Gottes erfaßt werden muß, denn dann wäre sie immer dem erkennenden Subjekt auch nur Moment seiner reditio in seipsum, sondern als eine »übernatürliche, von der Gnade eröffnete und getragene Transzendenz des Geistes in jedem seiner übernatürlich erhobenen Akte auf den Gott des ewigen Lebens«, Transzendenz, die dann aber in einer nachträglichen Reflexion von der

75. »Freiheit ist [...] die Möglichkeit, zu sich selbst ja oder nein zu sagen [...], [die] dem wissenden Bei-sich-selbst-sein, der erkennenden Subjekthaftigkeit des Menschen korrespondiert.« Ders.: »Theologie der Freiheit«, in: *STh* VI, Einsiedeln 1965, S. 223.

76. Vgl. dazu ebd., S. 218. Eine Sache ist es, die Freiheit des absoluten Seins *an* der Erfahrung seiner Unverfügbarkeit im Erkennen und Bejahen konkret-kontingenter Objekten- und Mitwelt oder eigener Kontingenz gewußt werden zu lassen, und eine andere Sache ist es, die Objektenwelt, und wenn man will die geschichtliche Welt, als faktische Äußerung der göttlichen Freiheit zu begreifen. Das eine verlangt die Bestimmung des Konkreten als Moment in der unendlichen Selbstbewegung des Bewußtseins. Das andere bedeutet einen autorisierenden Kompromiß Gottes mit dem Konkret-Historischen, in dem er selbst erscheint. Wer beide Aspekte miteinander verbinden will, gerät sehr schnell, ob er will oder nicht, in die Nähe des spekulativen Idealismus.

natürlichen Geöffnetheit auf das Sein überhaupt nicht mehr deutlich unterscheidbar ist.[77]

Die Definition der materialen Offenbarung als freier Tat Gottes, d.h. als ursprünglicher, einmaliger und von ›außen‹ unberechenbarer Tat (vgl. *HdW*, S. 114), läßt sich kaum noch im Rahmen von RAHNERs metaphysischer Anthropologie und Gnadentheologie unterbringen. Denn die Beziehung der kategorialen zu der transzendentalen Erfahrung, sei es innerhalb der faktisch existierenden, ungeschuldeten Heilsordnung oder innerhalb der nur durch Abstraktion davon gewonnenen natürlichen Geöffnetheit auf das Sein überhaupt, ist immer die einer kategorialen Objektivierung bzw. Selbstauslegung der (übernatürlich erhobenen) transzendentalen Konstitution des Menschen, so daß die übernatürliche Verfaßtheit seiner Transzendentalität eine Modalität, sozusagen eine übernatürliche Radikalisierung der *unthematischen* und ursprünglichen Subjekthaftigkeit bleibt, die nur in nachträglicher Reflexion thematisiert werden kann. Gnade wird hier als *Modifizierung der Bewußtseinsstruktur* des Menschen und nicht als ein von ihr zu erfassendes neues Objekt gedacht, als Erhöhung des transzendental-athematischen Horizontes und nicht als empirisch-geschichtlich erfahrbare Realität.

»Das Offenbarungsereignis selbst hat somit immer einen doppelten Aspekt: die Konstitution der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen als sein bleibendes, wenn auch gnadenhaftes, aber immer und überall wirksames, auch im Modus der Ablehnung noch vorhandenes Existential, die transzendentale Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes, auch wenn sie nicht für jeden und in einer beliebigen Weise gegenständlich objektiviert werden kann, einerseits, und die geschichtliche Vermitteltheit, die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung anderseits, die in der Geschichte geschieht, als ganze die ganze Geschichte ausmacht [...] und die im üblichen Sinn dort Offenbarungsgeschichte heißt, wo sie *wirklich* Geschichte der wahren Selbstauslegung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung ist und nicht deren Mißdeutung, und wo sie darum wirklich Ergebnis dieser transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Gnade ist, also unter einer übernatürlichen Heilsprovidenz Gottes geschieht und überdies als solche erfaßt wird.«[78]

In dieser Unterscheidung von transzendentaler und kategorial-geschichtlicher Offenbarung wird der Geschichte dieselbe Funktion zugerechnet, die schon oben dargelegt wurde. Sie vermittelt die Transzendentalität mit sich selber. Indem diese nun selbst durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes übernatürlich erhoben ist, wird die Geschichte als ganze zur Offenbarungs- und Heilsgeschichte bzw. Verhüllungs- und Unheilsgeschichte. RAHNER betont, daß es nicht so ist, als ob eine Transzendentalität vor der Geschichte da wäre, die dann diese nachträglich historisch vermitteln würde. Die Asymmetrie zwischen Heils- und Unheilsgeschichte in bezug auf die übernatürlich erhobene Transzendentalität läßt jedoch eine andere Schlußfolgerung zu. Denn die Geschichte der Mißdeutung der durch Gottes Selbstmitteilung konstituierten Transzendentalität kann diese selbst nie zerstören — setzt doch die Mißdeutung sie immer *voraus* als Bedingung ihrer Möglichkeit. Die Freiheit des Menschen erlaubt nur eine ›kategoriale‹ Ablehnung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes und von daher eine kategoriale Mißdeutung der transzendentalen Offenbarung, die weiterhin die Möglichkeitsbedingung von beiden bleibt, die selbst in der Verneinung mitbejaht wird und deshalb den unwiderruflichen und sich selbst identisch bleibenden Hintergrund darstellt (vgl. *GdG*, S. 108f.). Die Schuldgeschichte, in der sich jeder Mensch von Geburt an befindet, kann eine Bejahung der vergöttlichten Transzendenz und ihres göttlichen Horizontes im Freiheitsvollzug und damit ihre richtige Thematisierung erschwe-

77. K. RAHNER: »Natur und Gnade«, in: *STh* IV, S. 225.

78. Ders.: »Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung«, in: Ders. u. J. RATZINGER: *Offenbarung und Überlieferung*. Freiburg i.Br. 1965, S. 15.

ren: sie kann sie aber nicht verunmöglichen, denn die Schuldbestimmtheit der menschlichen Freiheit bestimmt »den Freiheits*raum* — nicht unmittelbar die Freiheit als solche« (*GdG*, S. 119).

Die transzendentalen Strukturen an sich sind der Definition nach nicht der geschichtlichen Veränderung unterworfen: Geschichte kann sie verwirklichen oder verfehlen. Als gelungene oder verfehlte Geschichte bestimmt sie also den Freiheitsraum, aber nicht die Freiheit selbst: diese wird von der Selbstmitteilung Gottes konstituiert, die als Erfüllung der Transzendenz des Menschen das Heil bedeutet. Heil ereignet sich demzufolge in der Geschichte seiner Annahme oder Ablehnung, ist aber zugleich ein transzendentes und übergeschichtliches, weil bleibendes und immer gegebenes Moment. »Auch der von der Erbsünde in seiner Heils- und Unheilssituation mitbedingte Mensch hat nach christlicher Auffassung immer und überall eine echte, nur durch seine Schuld verscherzbare Möglichkeit einer Gottesbegegnung zu seinem Heil in Annahme der gnadenhaft-übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes« (*GdG*, S. 151). Die menschliche Geschichte in ihrer Konkretheit wird zur Heils- und Unheilsgeschichte in der durch Reflexion nie adäquat einholbaren Freiheitstat der Annahme und Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes, weil in ihr und in dieser Freiheitstat die von der Selbstmitteilung Gottes konstituierte transzendentale Erfahrung vermittelt wird.

Die Intention RAHNERs ist, die Koexistenz der universalen Heilsgeschichte mit der Weltgeschichte zu begründen und sie beide darin als koextensiv mit der Offenbarungsgeschichte zu zeigen. Denn der allgemeine Heilswille Gottes kann nur diejenigen umfassen, die keinen empirisch-historischen Kontakt mit der Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments gehabt haben, wenn die transzendentale Selbstmitteilung Gottes alle Menschen umfaßt und transzendentale Offenbarung genannt werden kann. Das bedeutet, daß die Individual- und Weltgeschichte als Vermittlung der übernatürlich erhobenen Transzendentalität zugleich Vermittlung der transzendentalen Offenbarung ist und insofern Offenbarungsgeschichte. RAHNER stellt jedoch fest, daß diese Weltgeschichte durch eine konstitutive Zweideutigkeit bestimmt ist hinsichtlich der Frage nach dem, was *an* ihr Heil oder Unheil ist: »Von der Freiheit des Menschen und von der Gabe des Heiles von Gott her ist das Heilsereignis in der Profangeschichte zwar enthalten, in ihr vollzogen, aber als solches nicht in seiner Heilsqualität selbst geschichtlich gegeben, sondern es ist geglaubt oder gehofft. Die Profangeschichte gestattet von ihr selbst aus im ganzen und allgemeinen keine sichere Interpretation auf Heil und Unheil.«[79]

RAHNER muß die Heilsgeschichte einerseits als Wesen und Untergrund der Profangeschichte, sozusagen als eigentliche Geschichte denken, denn die Heilsgeschichte ist die *wahre* Selbstauslegung des Wesens der Geschichte. Andererseits muß er Heil und seine Geschichte von der Profangeschichte derart unterscheiden, daß er den biblisch bezeugten Antagonismus zwischen Gott und Welt in seine Geschichtstheologie aufnehmen kann. Von seinem Verständnis des übernatürlichen Existentials her aber erscheint dieser Antagonismus zumindest überraschend: »Die Gegensätze bleiben, sie werden immer lasten, sie werden den Schmerz und die bittere Melancholie des Daseins immer aufs neue erzeugen. Ja das Christentum kennt in seiner Eschatologie sogar eine fortwährende Verschärfung dieser innerweltlichen Antagonismen, des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, zwischen Gut und Böse, Glauben und Unglauben.«[80]

Aus der Gnadentheologie und der metaphysischen Anthropologie RAHNERs wird die

79. Ders.: »Weltgeschichte und Heilsgeschichte«, in: *STh* V, S. 120f.

80. A.a.O., S. 132.

Notwendigkeit dieser Verschärfung des Antagonismus nicht verständlich. Wie soll Geschichte als Vermittlung der übernatürlich erhobenen Transzendentalität des Menschen ›das Land des Todes und der Finsternis‹ sein? Das ist vor allem dann unverständlich, wenn RAHNER im selben Zusammenhang weiterhin auf sein Kontinuitäts- und Steigerungsschema pocht: »So wie die Naturgeschichte in ihrer Materialität und ihrer Lebendigkeit der Raum ist, den Gott als Bedingung der Möglichkeit dem endlichen Geist voraussetzt, die Voraussetzung, die sich in den endlichen Geist hinein in der Dynamik des absoluten Geistes transzendiert, so ist auch alle Weltgeschichte die Voraussetzung, die Gott der Heilsgeschichte geschaffen hat als Bedingung ihrer Möglichkeit und die sich selbst transzendiert in diese hinein und ist so der Raum und die Vorgeschichte der Geschichte Christi, die die Geschichte Gottes selbst ist.«[81]

Der ontotheologische Begründungszusammenhang dient einer harmonischen und einheitlichen Interpretation der Wirklichkeit, die der These einer Koexistenz und Koextensivität von Weltgeschichte und Heilsgeschichte zugrunde liegt. Das Moment der kategorialen Freiheit und die auf sie zurückzuführende Unheils- und Schuldgeschichte wird immer in dieser Interpretation eine untergeordnete Rolle spielen müssen, denn für den ontotheologischen Ansatz ist Subjektivität durch die ontologische Selbstmitteilung Gottes immer schon gegeben, und ihre Gefährdung hat nur sekundären Rang. Die Weltgeschichte ist ein Prozeß, der sich »mit einem irreversiblen Richtungssinn auf eine höchste und umfassende Selbstinterpretation des Menschen« hinbewegt (*GdG*, S. 159). Transzendentale und kategorial-geschichtliche Offenbarung sind im Grunde zwei Momente derselben Offenbarung, die in einer wohl oft verdunkelten und manchmal depravierten *Entsprechungs*beziehung zueinander stehen.

RAHNER scheut sich nicht, den glücklichen Punkt der absoluten Entsprechung »die Mitteilung Gottes an sich selbst« zu nennen.[82] Geschichtliche Selbstinterpretation des Menschen ist zugleich Selbstinterpretation Gottes in der Geschichte. Der Versuch, den Offenbarungsextrinsezismus der Schultheologie zu vermeiden, indes aber ihren onto-theologischen Begründungszusammenhang beizubehalten, droht zu einer Subsumierung der Geschichte unter der Selbstbewegung des absoluten Geistes zu entarten, dessen Agent das Selbstbewußtsein ist.

Dies will RAHNER ernsthaft vermeiden und stellt Jesus Christus in die Mitte seiner geschichtstheologischen Interpretation. Dann aber tauchen die Probleme bei der Einordnung der vorbiblischen Geschichte auf, und die Geschichte Israels schrumpft unter dem Blick seiner Geschichtstheologie auf ›den kurzen geschichtlichen Moment des Anlaufes des Christus-Ereignisses‹ zusammen. Er sieht die Schwierigkeiten ein, die biblischen Zeugnisse in ein evolutives Schema hineinzuzwingen und konzentriert seinen heilsgeschichtlichen Blick deshalb auf Jesus Christus, in dem Eindeutigkeit zu finden ist. Es gibt im Grunde »nur zwei feste Punkte und eine Zäsur von wirklich entscheidender und feststellbarer Art in unserer eigenen Offenbarungs- und Heilsgeschichte kategorialer Art: den *Anfang* und die *Fülle* der Heilsgeschichte in Christus« (*GdG*, S. 171).

RAHNER folgert aus dieser Konzentration jedoch nicht eine Gleichzeitigkeit des Christus-Ereignisses zu allen Zeiten, einen Bruch mit dem Kontinuum der Geschichte, sondern erliegt wieder der Versuchung, die Profangeschichte und die Heilsgeschichte post Christum natum auf einen Nenner bringen zu wollen: »Die letzte und eine profangeschichtliche Grundzäsur und die letzte Grundzäsur der Heils- und Offenbarungsgeschichte

81. A.a.O., S. 134f.

82. Ders.: »Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung«, a.a.O., S. 16.

fallen also in denselben geschichtlichen Übergangsaugenblick, auch wenn dieser ein paar Jahrtausend dauert. Profan und theologisch gesehen, ist der Mensch zu sich — d.h. zum Geheimnis seines Daseins — gekommen, nicht nur in der Transzendentalität seines Anfangs, sondern auch in seiner Geschichte. Diese kann deswegen wirklich „Fülle der Zeit" genannt werden, wenn auch theologiegeschichtlich und profangeschichtlich diese Fülle der Zeit erst in ihrem Anfang gegeben ist« (*GdG*, S. 173).

Dies kann man nur behaupten, wenn man über die Katastrophen dieser Zeit hinwegschaut. Die Geschichte der Opfer in ihrer irreduktiblen Singularität kommt in RAHNERs Geschichtstheologie nicht zum Tragen, weil ihre Nicht-Identität sich gegen den auf Identität bedachten, idealistisch fundierten, transzendentalen Begründungszusammenhang stemmt.[83] RAHNERs Eschatologie kann den Opfern der Geschichte nicht gerecht werden, weil in ihr alle apokalyptischen Bilder ihrer Konkretion in der Leidenssituation beraubt und in die formale Behauptung einer Vollendung der Heilsgegenwart rückübersetzt werden, Heilsgegenwart, die die Opfer gerade schmerzhaft vermissen. Es darf deshalb nicht wundernehmen, daß die Frage nach der Gerechtigkeit in der Geschichte als hermeneutischer Schlüssel zur Eschatologie bei ihm kaum eine Rolle spielt (vgl. *GdG*, S. 426ff.).

PANNENBERGs eschatologische Verschärfung der Theologie und das idealistische Totalitätsdenken

Nicht die Frage nach der *Geschichtlichkeit* des Individuums, sondern die Frage nach *Geschichte* als Universalgeschichte steht im Mittelpunkt der Theologie W. PANNENBERGs: »Geschichte ist der umfassende Horizont christlicher Theologie.«[84] PANNENBERG stellt aber nicht nur Geschichte in den Mittelpunkt seiner Theologie, sondern versucht darüber hinaus durch die Betonung ihrer Zukunftsdimension die spezifische Zeitstruktur der christlichen Eschatologie wiederzugewinnen gegen ihre präsentisch-dialektische (K. BARTH) bzw. präsentisch-existentiale (R. BULTMANN) ›Entzeitlichung‹.[85] Durch die universalgeschichtliche Perspektive grenzt er sich auch ab sowohl von der in seinen Augen geschichtsdefizitären transzendentalen Anthropologie K. RAHNERs[86] als auch von der Absonderung der Heilsgeschichte von der allgemeinen Geschichte der Menschheit durch O. CULLMANN[87].

Geschichte ist für PANNENBERG nicht bloß die Gesamtheit der bloßen facta, sondern der Zusammenhang von Geschehen und Verstehen, so daß letzteres auch zur Geschichte wesentlich gehört und zugleich ihren Wandlungen unterworfen ist. »So ist Geschichte immer auch Überlieferungsgeschichte.«[88] Damit wird eine prinzipielle Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Verstehens postuliert, solange Geschichte andauert, was wiederum, von der anderen Seite aus gesehen, auf die Notwendigkeit eines Erfassens der Totalität der

83. Vgl. dazu J.B. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz ^{5}1992, S. 157ff.

84. W. PANNENBERG: »Heilsgeschehen und Geschichte«, in: Ders.: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. [Hinfort zit. *GsTh*] Göttingen ^{3}1979, S. 22.

85. »Die biblische Zukunftseschatologie wurde bei Barth und ähnlich bei Bultmann durch die Konzentration auf die für sie konstitutive Gotteswirklichkeit in Beziehung zur Gegenwart gesetzt, damit aber ihrer spezifischen Zeitstruktur, ihrer Spannung auf künftige Vollendung hin entkleidet, so daß deren Inhalte nur noch als Metaphern fungierten oder als „mythische" Vorstellung der existenzialen Interpretation anheimfielen« (Ders.: *Systematische Theologie*. [Hinfort zit.: *Syst. Theol.*] Bd. 3, Göttingen 1993, S. 579; vgl. auch *GsTh*, S. 22).

86. Vgl. u.a. Ders.: »Weltgeschichte und Heilsgeschichte«, in: *Geschichte — Ereignis und Erzählung*. Hrsg. v. R. KOSELLECK u. W.-D. STEMPEL. München 1973, S. 314, Anm. 18.

87. Vgl. ebd. S. 315ff.

88. Ders.: »Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung«, in: *Offenbarung als Geschichte*. Hrsg. Ders., Göttingen ^{5}1982, S. 112.

geschichtlichen Realität hinweist, wenn es um eine wahrhafte Erschließung der Bedeutung des Konkreten und Individuellen geht. Die (geschichtliche) Existenz des Menschen hat eine proleptische Struktur: Antizipation des Ganzen ist ein »fundamentales Strukturmoment sowohl des Erkennens und der Sprache, als auch des Seins des Seienden in seiner Zeitlichkeit«.[89] Der Mensch kann nicht anders leben als im Vorgriff auf die Zukunft. Dieser paradoxe Zusammenhang also von Unabgeschlossenheit der Geschichte und von daher Vorläufigkeit ihrer Deutung einerseits und Unumgänglichkeit der Bezugnahme auf das Ganze zur Deutung des einzelnen andererseits macht nach PANNENBERG jede historische Erkenntnis zu einem notwendigen ›Vorgriff‹ auf die Totalität der (geschichtlichen) Realität, der aber immer zugleich ein ›vorläufiger‹ Vorgriff bleiben muß.[90]

Diese unaufhebbare Vorläufigkeit menschlicher Erfahrung und die radikale Zukunftsoffenheit der Geschichte hat HEGEL verkannt. Deshalb mußte sein spekulatives System scheitern.[91] Beides zu bejahen, bedeutet jedoch nicht, auf einen universalgeschichtlichen Ansatz verzichten zu müssen, »denn das Ende der Geschichte kann auch als ein selbst nur *vorläufig* bekanntes verstanden werden, und in Reflexion auf diese Vorläufigkeit unseres Wissens vom Ende der Geschichte wäre der Horizont der Zukunft offengehalten und die Endlichkeit menschlicher Erfahrung gewahrt.«[92] Diese Reflexion ist jedoch nicht auf sich selbst gestellt, sondern gründet in der wahrheitsstiftenden Selbstidentität Gottes, der durch sein Handeln in der Geschichte die Wirklichkeit auf ihre eschatologische Bestimmung hin dynamisiert und so sich selbst geschichtlich erschließt.

Wenn alles geschichtlich Vorläufige seine Bedeutung erst vom Endgeschehen her erhält, weil dieses die Geschichte als Ganzes und den Sinn der einzelnen Ereignisse und Personen konstituiert, dann steht die Bezeichnung ›Offenbarung‹ im eigentlichen Sinn nur dem Endgeschehen zu, denn nur es offenbart Gott als Realität, die *alles* bestimmt. Geschichte als Offenbarung zu betrachten bedeutet also keine Aufhebung ihrer radikalen Kontingenz: sie kann nur *indirekte* Offenbarung sein[93], denn Offenbarung bedeutet im Grunde Inerscheinungtreten, Sichmanifestieren der Realität in ihrer Wahrheit, d.h. in ihrer Totalität, die durch Gott bestimmt ist und nur durch ihn bestimmt sein kann.[94] Das geschieht mit endgültigem Charakter nur in der endzeitlichen Offenbarung. Nur am Ganzen der Realität kann sich die alles bestimmende Realität offenbaren.[95] Aber da alle

89. Ders.: »Stellungnahme zur Diskussion«, in: *Theologie als Geschichte*, hrsg. v. J.M. ROBINSON u. J.B. COBB. Zürich/Stuttgart 1967, S. 332.

90. Zur Abgrenzung der eigenen Position von anderen historistischen bzw. hermeneutischen Ansätzen (DROYSEN, DILTHEY, GADAMER usw.) in bezug auf die Totalitätsproblematik vgl. W. PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a.M. 1987, 161ff.; Ders.: »Stellungnahme...«, a.a.O., S. 308ff.

91. Ders.: »Was ist Wahrheit?«, in: *GsTh*, S. 218ff.; »Hermeneutik und Universalgeschichte«, in: *GsTh*, S. 120f.

92. A.a.O., S. 121.

93. Vgl. Ders.: »Dogmatische Thesen...«, a.a.O., S. 91ff.

94. »Von Gott zu reden und vom Ganzen der Wirklichkeit zu reden, ist zwar nicht einerlei, aber bedingt sich gegenseitig. Vermutlich kann vom Ganzen der Wirklichkeit gar nicht die Rede sein, ohne daß in irgendeiner Weise Gott gedacht wird. Jedenfalls aber gilt umgekehrt: Es ist pure Gedankenlosigkeit, den Gedanken eines Ganzen der Wirklichkeit mit der scheinbaren Bescheidenheit eines seiner Grenzen bewußten Denkens dahingestellt zu lassen oder gar abzulehnen, zugleich aber von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit zu sprechen.« Ders.: »Über historische und theologische Hermeneutik«, in: *GsTh*, S. 138. Der Gefahr einer Identifikation Gottes mit der Totalität der Geschichte versucht PANNENBERG durch Betonung der göttlichen Freiheit zu entkommen. »Die Vorstellung einer Korrelation zwischen dem Gedanken Gottes als der alles bestimmenden Wirklichkeit und dem der Totalität der endlichen, durch Gott bestimmten Wirklichkeit hat [...] nur beschränkte Gültigkeit, weil Gott als alles bestimmende Wirklichkeit ebensosehr als unabhängig von irgendwelchen sein Wirken bedingenden Korrelata zu denken ist, also als schlechthinnige Freiheit, die auch die Bedingungen ihres Wirkens selber setzt« (Ders.: *Wissenschaftstheorie*..., a.a.O., S. 311, Anm. 615).

95. Vgl. Ders.: »Stellungnahme...«, a.a.O., S. 306ff. Vgl. auch Ders.: *Grundzüge der Christologie*. [Hinfort zit.:

Einzelereignisse ihren Sinn von ihrer Einordnung in den Gesamtsinn der ganzen Realität bekommen und auf diese verweisen, haben sie, wie gesehen, in Vorläufigkeit auch einen antizipatorischen Charakter. »In dem Augenblick nämlich, wo uns durch ein einzelnes Ereignis das Ganze der Wirklichkeit, in der wir leben und um die es uns in unserm Leben geht, ergreift, da erfahren wir in dem einzelnen Geschehnis ein göttliches Wirken.«[96]

Die geschichtliche Vernunft überschreitet in Gedanken immer wieder die Schranken der Endlichkeit, und obwohl die Differenz zur antizipierten Zukunft der Wahrheit stets besteht, ist sie in der Antizipation wirklich gegenwärtig[97], denn Geschichte konstituiert sich durch die Ankunft des Zukünftigen. Die Deutung der Ereignisse im Sinne der Offenbarung Gottes steht schon immer in einem religiösen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang, der als Vermittlung der indirekten Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden muß. PANNENBERG kann deshalb einerseits den berühmten Satz K. BARTHS bejahen: ›Gott wird nur durch Gott erkannt‹[98] und andererseits die Religionsgeschichte in Anspruch nehmen, denn für ihn »befindet sich Welt und Menschheit immer schon innerhalb jenes Zirkels des göttlichen Lebens, in den man nicht von außen eindringen kann.«[99]

Kann innerhalb der Religionsgeschichte als Geschichte der Auffindung des göttlichen Selbst durch den Menschen und gleichzeitig der indirekten Selbstoffenbarung und Selbstverwirklichung Gottes ein Ereignis ›antizipatorische‹ *Endgültigkeit* für sich beanspruchen? PANNENBERGS Antwort lautet: Jesus von Nazaret.[100] Seine eschatologische Botschaft und seine Auferstehung von den Toten ist endgültige Offenbarung Gottes, weil in ihnen das Ende sich vorausereignet hat.[101] Gott offenbart sich in Jesus als die Macht über die ganze Wirklichkeit. Damit weisen seine Person, seine Botschaft und seine Auferstehung wesentlich auf die Zukunft Gottes hin, die sie vorwegnehmen, ohne als Offenbarung den *indirekten* Charakter zu verlieren.[102] So bekommt die Geschichte Jesu — seine Auferstehung eingeschlossen — eine Schlüsselrolle zur Erfassung der Problematik der Universalgeschichte. Nicht zuletzt deswegen ist das jüdisch-christliche Geschichtsverständnis nach PANNENBERG der Ursprung des spezifisch universalgeschichtlichen Bewußtseins.[103]

Wenn die Reflexion über die Geschichtlichkeit alles Wirklichen, die auf Gott als ihre absolute Zukunft verweist, nach PANNENBERG ihren Anfang in der jüdischen Tradition nimmt, dann ist die eschatologische Spezifizität der Person Jesu nur vom jüdischen Geschichtsverständnis her begreifbar.[104] Sein eschatologisches Bewußtsein unterscheidet

Christologie] Gütersloh ⁴1972, S. 332, Anm. 93: »Nur das Ereignis des Endgültigen, nicht mehr Überholten vermag über den vorübergehenden Zeitpunkt des eigenen Aufleuchtens hinaus das Ganze des Zeitverlaufes so zu qualifizieren, daß es streng als in Ewigkeit wahr (beständig) und somit als vereint mit der Ewigkeit Gottes gedacht werden kann.«

96. Ders.: »Analogie und Doxologie«, in: *GsTh*, S. 194.
97. Vgl. Ders.: »Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie«, in: *Kerygma und Dogma* 25 (1979), S. 90f.
98. Vgl. Ders.: »Christologie und Theologie«, in: *GsTh*, Bd. 2, S. 134.
99. A.a.O., S. 135.
100. Vgl. Ders.: »Stellungnahme...«, a.a.O., S. 307.
101. Vgl. Ders.: »Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret«, in: *Theologie als Geschichte*, a.a.O., S. 160. Das einzige Wahrheitskriterium dieser Behauptung ist, daß »das Ganze der Wirklichkeit von Jesus her tiefer und überzeugender verständlich wird als ohne ihn« (ebd., S. 169).
102. Vgl. Ders.: *Christologie*, S. 349. Anders ausgedrückt: »Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen ist stets, selbst im Falle Jesu, *negativ* vermittelt« (Ders.: »Stellungnahme...«, a.a.O., S. 320.
103. Hier folgt PANNENBERG der Säkularisierungsthese K. LÖWITHS, vgl. dazu Ders.: »Stellungnahme...«, a.a.O., S. 312; Ders.: *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg/Basel/Wien 1988, S. 11ff.
104. Ders.: »Nachwort zur zweiten Auflage«, in: Ders. (Hg.): *Geschichte als Offenbarung*, a.a.O., S. 133.

sich von dem der Propheten jedoch dadurch, daß das »Eschaton [...] das Ende aller menschlichen Geschichte [ist], nicht nur ein Epochenbruch in ihrem Verlauf«.[105] Das Paradoxale in der Botschaft Jesu ist gerade die Verkündigung der eschatologischen Vollendung in der *Gegenwart* und die gleichzeitige Beibehaltung einer geschichtlichen *Zukunft*, die durch den bevorstehenden eigenen Leidensweg und die Wehen der Endzeit von der Gegenwart getrennt bleibt. Dieses Ineinander von eschatologischer Heilsgegenwart und geschichtlichem Zeitbewußtsein wandelt sich für das frühe Christentum derart, daß die eschatologische Vollendung in der Gegenwart des Auferstandenen durch seinen Geist weiterhin besteht, die Zwischenzeit bis zu seiner Wiederkunft aber neue Bedeutung gewinnt als Zeit der Kirche. Daraus resultiert das frühchristliche Geschichtsverständnis: »In der Vergangenheit der Geschichte Jesu findet der Glaubende die Heilszukunft, die alle endliche Zukunft immer schon überholt hat und sie doch strukturiert durch die Beziehung alles geschichtlich Kommenden auf die Zukunft Gottes und seines Heiles in der Wiederkunft Jesu.«[106]

Mit der Auferstehung Jesu ist das Ende angebrochen, aber vorläufig nur an Jesus selbst verwirklicht. Für uns steht es noch aus, auch wenn wir durch die Gemeinschaft mit ihm daran teilhaben können. Jesus antizipiert das Ende also, ist aber nicht das Ende. Den Unterschied, der noch zwischen der Auferstehung Jesu und der endzeitlichen der Toten besteht, muß man allerdings als nicht ›qualitativ‹, sondern nur ›quantitativ‹ betrachten.[107] Was einem Einzelnen schon geschehen ist, wird bei der endzeitlichen Auferstehung allen widerfahren. Und das ist nach PANNENBERG gegenüber der jüdischen Apokalyptik neu. Sie kennt die Auferstehung der Toten am Ende der Geschichte, aber nicht die Möglichkeit, daß ein Individuum die Auferstehung vorwegnimmt, die dem Zeitenende vorbehalten ist. Der proleptische Charakter der Person und der Auferstehung Jesu ist jedoch dem modernen Geschichtsbewußtsein nicht fremd, denn die in ihrer Geschichtlichkeit offene Vernunft muß im Vorgriff notwendig die Ganzheit der Wirklichkeit anzielen, und das ist gerade das, was der Ausdruck ›Gott‹ in der jüdisch-christlichen Tradition bezeichnet und sich in der Auferstehung Jesu als die alles bestimmende Realität manifestiert hat, »darum kann der Glaube nicht im Gegensatz zur Vernunft stehen«.[108]

PANNENBERGS Auffassung zufolge ist Eschatologie also nicht bloß ein Kapitel der Dogmatik, sondern »bestimmt die Perspektive für das Ganze der christlichen Lehre« (*Syst. Theol.* 3, S. 572f.). Charakteristisch für seinen Ansatz sind jedoch die Bemühungen um einen *anthropologischen Ausweis* der christlichen Eschatologie, trotz Betonung der Universalgeschichte gegenüber der existentialen Interpretation BULTMANNS: Anthropologie bildet den Boden, »auf dem für die Allgemeingültigkeit der christlichen eschatologischen Hoffnung argumentiert werden kann« (*Syst. Theol.* 3, S. 584). PANNENBERG vergißt nicht, daß die alttestamentliche Eschatologie, die die Grundlage des eschatologischen Charakters der Person und Auferstehung Jesu bildet, zunächst aus der dringenden Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte entstanden ist: im Mittelpunkt des Glaubens an die Auferstehung der Toten stand die Frage nach dem Schicksal der leidenden Gerechten. Diese Frage legt PANNENBERG jedoch anthropologisch aus als Frage nach dem »Verhältnis zwischen der letzten Bestimmung des individuellen Lebens und derjenigen der Gemein-

105. Ders.: »Neuer Wein in alte Schläuche. Eschatologie und Geschichte im frühen Christentum«, in: *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. Hrsg. v. R. HERZOG u. R. KOSELLECK. München 1987, S. 574.
106. A.a.O., S. 575.
107. Ders.: »Über historische und theologische Hermeneutik«, a.a.O., S. 156.
108. Ders.: »Glaube und Vernunft«, in: *GsTh*, S. 251.

schaft des Volkes« (*Syst. Theol.* 3, S. 591). Hier wäre die allgemeinmenschliche Relevanz der jüdischen Eschatologie und ihre Überlegenheit gegenüber griechischen und neuzeitlich-säkularisierten Vorstellungen zu sehen. Nur Auferstehung der Toten und Weltgericht gewährleisten die Verwirklichung des Menschseins des Menschen, und zwar aller Menschen, und erfüllen damit die unerläßliche Bedingung zur Verwirklichung der Humanität: die Einheit von individuellen und gesellschaftlichen Interessen.[109] Die Sinntotalität der gesellschaftlichen Lebenswelt, und darum geht es nach PANNENBERG bei der Religion, wird durch die Wesenszukunft des Menschen konstituiert: nur eine religiöse Vision, für die die Zukunft konstitutiv ist, kann die Geschichtlichkeit menschlicher Sinnerfahrung adäquat aufnehmen.

Es kann nicht wundernehmen, wenn PANNENBERG bei der Einzeldarstellung der eschatologischen Themen in seiner *Systematischen Theologie* mit der ›individuellen‹ Eschatologie beginnt (vgl. *Syst. Theol.* 3, S. 598ff.). Der Ansatzpunkt seiner Geschichtstheologie ist in der Tat die Erfahrung des Auseinanderfallens der Zeitmomente und ihre ichkonstituierende Bedeutung einerseits und ihr Verhältnis zur Ewigkeit als Garantie der zukünftigen Identität von Ich und Selbst andererseits (vgl. *Syst. Theol.* 3, S. 598ff.). Dem Auseinandertreten der Zeitmodi, das die Inkongruenz von Ich und Selbst zur Folge hat[110], liegt ihre Einheit, d.h. die Zeit als Ewigkeit zugrunde, die sie umgreift (vgl. *Syst. Theol.* 2, S. 114). Der ›Mensch‹ kann nur als Antizipation der Zukunft seines Ganzseins existieren, das gegenwärtig nur proleptisch, d.h. gebrochen und unvollkommen in Erscheinung tritt. Dagegen *hat* der ewige Gott keine Zukunft außer sich, sondern *ist* als absolute Zukunft »der freie Ursprung seiner selbst und seiner Geschöpfe« (*Syst. Theol.* 1, S. 443.). Die Zukunft Gottes ist so zeitübergreifend und bestimmt immer schon die jeweilige Gegenwart. Derart läuft PANNENBERGs Ansatz auf eine Identität von eschatologischer Zukunft und Ewigkeit hinaus, die an das traditionelle onto(theo)logische Schema der Metaphysik sehr erinnert: »Die Wesenszukunft, in der die wahre Bestimmung der gegenwärtigen Wirklichkeit liegt, partizipiert an der Ewigkeit und bildet daher die Tiefe der Wirklichkeit, das Geheimnis des Gegenwärtigen.«[111]

Die verborgene Wahrheit der Zeit ist also die Ewigkeit als die Zeit Gottes. Primat der Zukunft bedeutet hier Primat des Ewigen, der Totalität, des Allgemeinen.[112] »Die eschatologische Zukunft ist identisch mit dem ewigen Wesen der Dinge, so wird die Zukunft des Reiches Gottes identisch mit seiner ewigen Wirklichkeit und Macht.«[113] Die Zukunft vollendet den Prozeß der Zeit zum Ganzen, das in der ewigen Gleichzeitigkeit realisiert ist. Gegenwart und somit auch Vergangenheit wird zum Durchgangsmoment von auf die Zukunft hin gerichteten Entwicklungen, die erst ihren Sinn bestimmen und offenbaren. Dieses Geschichtsverständnis kann der Vergangenheit und ihren unabgegoltenen Hoffnungen keinen Unterbrechungswert des auf Sinntotalität bedachten homogenen Kontinuums zurechnen.

Hier macht sich der identitäts- und subjektsphilosophische Charakter dieses Ansatzes

109. Vgl. Ders.: »Eschatologie und Sinnerfahrung«, in: *GsTh*, Bd 2, S. 70f.

110. »Ein Ich sind wir immer schon, in jedem Augenblick unseres Daseins. Wir selbst werden wir noch; denn wir sind noch unterwegs zu uns selbst in der Ganzheit unseres Daseins« (Ders.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, S. 233).

111. Ders.: »Zukunft und Einheit der Menschheit«, in: Ders.: *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen 1977, 181f.

112. Vgl. Ders.: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen ^{3}1968, S. 52ff.

113. Ders.: »Zukunft und Einheit der Menschheit«, a.a.O., S. 180.

bemerkbar. Der Ausgangspunkt der Geschichtsmetaphysik PANNENBERGs ist die Unvollkommenheit und Unabgeschlossenheit menschlicher Identität — festgemacht am Zeitbewußtsein, und der Gottesgedanke bildet dann nach traditionell-metaphysischer Manier das sinnstiftende und stabilisierende Fundament menschlicher Subjektivität.[114] Der Versuch einer geschichtlichen Dynamisierung der Ursprungsphilosophie bleibt ihren Grundannahmen treu. Vor allem geht es um die in erster Linie theoretisch erschlossene (vernünftige) Kohärenz des Wirklichen, um seine Einheit und Vollendung. Vernunft und Realität werden weiterhin als konvergent gedacht (vgl. *Syst. Theol.* 1, S. 63). Die eschatologische Futurisierung des Gottesgedankens ändert von daher an seiner metaphysischen und machtphilosophischen Konstitution nicht viel: »Macht [...] impliziert Zukunft. Nur wer Zukunft hat und über die Zukunft entscheidet, ist im Besitz der Macht.«[115] Spätestens hier sieht man, daß die universalgeschichtliche Perspektive, so wie sie PANNENBERG versteht, leicht zu einer totalisierenden Geschichtsmetaphysik wird, die dem Problem des Leidens in ihr kaum gerecht werden kann, da die Totalität und Identität Vorrang vor der Geschichte besitzen.

Die Macht Gottes über seine Schöpfung tritt nach PANNENBERG darin in Erscheinung, »daß jede Begebenheit, jedes Ereignis, zugleich eine Tat Gottes ist«.[116] Gott als Subjekt der Geschichte zu denken bedeutet jedoch unausweichlich, die Theodizeefrage virulent werden zu lassen, denn die Wirklichkeit des Bösen und das Leiden der Menschheit stehen dem Gedanken entgegen, jede geschichtliche Begebenheit wäre zugleich eine Tat Gottes. Die Frage nach der Nichtentsprechung des Ganges der Geschichte und des offenbarten Willens Gottes kann nach PANNENBERG nur von eschatologischer Zukunft her eine Antwort bekommen: »Streng genommen läßt sich ja erst unter Voraussetzung dieser Zukunft behaupten, daß Gott überhaupt in den Begebenheiten der Geschichte handelt. Denn Gottes Gottheit selber steht in der Geschichte auf dem Spiel« [117]. Die Nähe dieses Geschichtsverständnisses zu HEGELs Identifikation vom Sein Gottes und dem Weltprozeß verlangt nach einer Abgrenzung, die aber ihre Leistung nicht preisgibt, nämlich die Einheit vom Sein Gottes und der Geschichte seines Handelns. Erst der eschatologische Horizont erlaubt nach PANNENBERG, die Einheit von Schöpfung und Erlösung zu denken, in der die Frage der Theodizee eine haltbare Antwort bekommen kann (vgl. *Syst. Theol.* 2, S. 190f.).

Bemerkenswert ist, daß PANNENBERG sich eine Lösung der Theodizeefrage gerade von der Trinitätslehre verspricht. Die Selbstunterscheidung der trinitarischen Personen ist in seinen Augen die Voraussetzung der Selbständigkeit der Geschöpfe, denn in jener »gibt Gott als Vater den Geschöpfen eigenes Dasein«.[118] Diese Selbständigkeit schließt aber die Möglichkeit ein, die in Gestalt des Sohnes Gottes als Logos der Schöpfung gegebene geschöpfliche Bestimmung zu verkehren, was die Trennung des Menschen von Gott zur Folge hat. PANNENBERG ist sich dessen bewußt, daß das Freiheitsargument keine Entschuldigung des Schöpfers bedeutet. Er deutet die mit der Freiheit verbundene Möglichkeit einer Abwendung des Menschen von Gott aber als unvermeidliches ›Risiko‹, das der Schöpfer in Kauf nehmen mußte, um eine *freie* Gemeinschaft des Geschöpfes mit ihm zu realisieren. Damit reduziert PANNENBERG Übel und Leid zu faktischen »Begleiterscheinungen« und zur »Bedingung« der Verwirklichung des Heilsplans der göttlichen Vorsehung

114. Vgl. dazu Ders.: *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen 1988, S. 34-51.

115. Ders.: *Theologie und Reich Gottes*. Gütersloh 1971, S. 18.

116. Ders.: »Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte«, *GsTh* Bd. 2, Göttingen 1980, S. 116.

117. A.a.O., S. 118.

118. Ders.: »Der Gott der Geschichte«, a.a.O., S. 126.

(vgl. *Syst. Theol.* 2, S. 194.).

Der eschatologische Vorbehalt ändert nichts an der prinzipiellen Nichtirritierbarkeit der vorgegebenen Sinntotalität. Das zeigt sich in der trinitarischen ›Aufhebung‹ des konkreten Leids, die an die HEGELsche Identität von Identität und Nicht-Identität erinnert: »Unter den Bedingungen der Sünde kann der Sohn in der geschöpflichen Gestalt des Menschen nur in Erscheinung treten, indem er den Tod auf sich nimmt sowie die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater, aber auch vom Geist, unter den Bedingungen der Sünde der Menschheit bis in die Tiefe einer Trennung von beiden erleidet, um erst in dieser Trennung die Einheit Gottes zu vollenden, die in seinem Handeln auch das Böse und das Leid der Welt auf sich nimmt.«[119] Erst die Verherrlichung des Sohnes in seiner Auferstehung, die auf ihre eschatologisch-universalgeschichtliche Vollendung wartet, gibt eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte im Zusammenhang mit der Anwesenheit von Leid und Bösem.[120]

Aber gerade das Ineinander von Einheit und Verschiedenheit in den innertrinitarischen Beziehungen der göttlichen Personen, denkt PANNENBERG, ermöglicht die Geschichte als Weg zur Vollendung in der Gemeinschaft der Geschöpfe mit Gott, Weg, der durch das Ineinander von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes charakterisiert ist. »Die Weltregierung Gottes ist diejenige Form seiner Herrschaft über die Schöpfung, durch die Gott den Lauf des Weltgeschehens trotz der Verselbständigung seiner Geschöpfe und der dadurch eingerissenen Übel zu den von ihm den Geschöpfen bestimmten Zielen lenkt« (*Syst. Theol.* 3, S. 626). Man kann sagen, daß aus der Perspektive von Gottes Weltregierung, d.h. aus der Perspektive der absoluten Zukunft, alle konkreten Leiden nur *scheinbar* sinnlos sind. Im nachhinein, vom Ende her, kann man die Irrwege der Geschichte als unter Gottes Lenkung stehend *begreifen.* Dies bleibt nun dem Augenschein verborgen und ist nur dem durch eschatologische Spannung geladenen Glauben bewußt.

Die Theodizeefrage ist von daher keine Frage des Glaubens, sondern eher seine Anfechtung (vgl. *Syst. Theol.* 2, S. 190): Gottes Wirklichkeit in der Geschichte bleibt so lange strittig, wie ihre in der Zukunft liegende Vollendung noch nicht definitiv eingetreten ist, und deshalb gibt es keinen Glauben ohne Anfechtung. Der Glaubende aber geht von der verborgenen Gegenwart des Eschaton aus. Ihm ist offenbar, was erst im Eschaton ans Licht treten wird.[121] Das Zeitliche verwandelt sich unter dieser Perspektive in eine *Erscheinungs*form des Ewigen, der Wesenszukunft aller Dinge. »Die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Schöpfung stellen sich darum dar als der Akt, durch den Gott dem in seiner Ewigkeit bewahrten Dasein der Geschöpfe durch seinen Geist die Form des Fürsichseins wiedergibt« (*Syst. Theol.* 3, S. 652). Hier wird nochmals deutlich, daß Eschatologie bei PANNENBERG in den Dienst der idealistischen Vermittlung von Zeit und Ewigkeit, Individuellem und Allgemeinem genommen wird: Daher seine Uminterpretation des für die Gerechtigkeitsfrage der jüdischen Eschatologie zentralen Gerichtsgedankens als »Reinigung« der Geschöpfe vom »Mißklang der Sünde«.

PANNENBERG braucht nicht die geschichtliche und gesellschaftliche Konstitution der

119. Ders.: »Der Gott der Geschichte«, a.a.O., S. 127.

120. Vgl. Ders.: *Syst. Theol.* 2, S. 191: »Leiden, Schuld und Tränen schreien nach realer Überwindung des Übels. Daher ermöglicht erst die Einheit von Schöpfung und Erlösung im Horizont der Eschatologie eine haltbare Antwort auf die Frage der Theodizee, die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in seinen Werken.«

121. Vgl. Ders.: *Syst. Theol.* 3, S. 651. Ist der Glaube in dieser Hinsicht standhaft und wehrt er den Zweifel von sich ab, dann »hat das Theodizeeproblem eine relativ marginale Bedeutung«. Ders.: »Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma«, in: *Wahrheitsansprüche der Religionen heute.* Hrsg. v. W. OELMÜLLER. Paderborn u.a. 1986, S. 279.

Ungerechtigkeit mit Hilfe einer Gesellschaftstheorie zu buchstabieren. Um das Leiden der Individuen zu beschreiben, bedient er sich lieber solcher Ausdrücke, die den Bezug der Theologie auf eine kritische Gesellschaftstheorie schmerzhaft vermissen lassen (vgl. *Syst. Theol.* 3, S. 630). Die idealistischen Annahmen seiner Geschichtstheologie sind allerdings alles andere als evident. Die eschatologische Zukunft als Vollendung der Geschichte zu einer Totalität, die durch Gott bestimmt ist, erklärt in keiner Weise, inwiefern Totalität, d.h. Einordnung des Einzelnen in das Ganze, für sich Gerechtigkeit garantiert. Hier ist die idealistische Erkenntnistheorie am Werk, die von einem an sich schon fragwürdigen gnoseologischen Primat des Ganzen seinen ontologischen Primat ableitet, der den unterdrückenden Charakter der Totalität völlig außer acht läßt. Dadurch versperrt sich PANNENBERG die mögliche Einsicht in die Negativität des gesellschaftlichen Ganzen, Einsicht, die einen anderen Zugang zur Leidensgeschichte erlauben würde. In bezug auf Gen. 1,31 — ›es wahr alles sehr gut‹ — behauptet PANNENBERG: »Erst im Lichte der eschatologischen Vollendung läßt sich das unserer Welt sagen, wie sie ist, in all ihrer Verwirrung und in ihrem Leid« (*Syst. Theol.* 3, S. 692f.). Die weltgeschichtliche Totalität im Eschaton *offenbart* den Sinn dessen, was uns jetzt als sinnlos *erscheint.* Aber aus der Perspektive der apokalyptischen Eschatologie sollte man vielleicht den Satz umkehren: Erst aus der Einsicht in die tatsächliche Verfassung der Welt mit all ihren Verwirrungen und ihrem Leid, läßt sich eine eschatologische Vollendung denken und hoffen, die mehr ist als ›Ergänzung‹ des vorläufig Antizipierten — denn was bedeutet Antizipation aus der Sicht der Opfer der Geschichte?

Man kann die verschiedenen Ansätze der modernen Geschichtstheologie (BARTHs, BULTMANNs, RAHNERs und PANNENBERGs), die hier darsgestellt wurden, nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen, und es war auch nicht meine Absicht, es zu tun. Die Unterschiede sind überaus offensichtlich. Ich glaube trotzdem ein gemeinsames Merkmal benennen zu können: ihr *apokalyptisches Defizit.* Auf Grund dieses Defizits sind sie kaum in der Lage, der Negativität der Geschichte gerecht zu werden, und drohen zur ideologischen Legitimation der bestehenden Realität zu verkommen. Deshalb halte ich für unabdingbar, den Spuren dieses Verlustes des apokalyptischen Geschichtsverständnisses nachzugehen und einen Blick auf die Anfänge der christlichen Geschichtstheologie zu werfen.

2. Der Verlust der Apokalyptik: zu den Anfängen christlicher Geschichtstheologie.

Im Unterschied zur unerfüllten Messiaserwartung der Juden standen die Christen auf Grund der Verzögerung der Parusie unter dem Erfordernis, das eingetretene Ereignis der Erlösung in Christus gegen den Fortgang der Geschichte und vor allem gegen ihren tatsächlichen Verlauf, d.h. gegen die Unerlöstheit der Zeit, zu rechtfertigen. Während die chiliastischen Zeitdeutungen die innerweltlichen Ereignisse als Zeichen des immer noch erwarteten und nun bevorstehenden Endes und der Wiederkunft Christi auszulegen versuchen und diesbezüglich mit dem Fortgang der Zeit zunehmend an Überzeugungskraft verlieren, geraten die Bemühungen, das Heilsereignis mit dem empirischen Verlauf der Geschichte zu vermitteln, in Konflikt mit seiner Sperrigkeit gegen eine christliche Deutung oder drohen, das Heilsereignis selbst zu depotenzieren (z.B. in der reichstheologischen Legitimation des Christentums als Staatsreligion). Der Fall Roms (410), Auslöser von

AUGUSTINs Beginn seines Werkes *De civitate Dei*, bedeutet eine ungeheure Erschütterung des Geschichtsbewußtseins von Heiden und Christen und verlangt ein grundlegendes Überdenken des Zeitverständnisses und des Verhältnisses von Heil und Geschichte. Außerkirchlich muß AUGUSTIN dem Vorwurf entgegentreten, der Niedergang des römischen Reiches sei auf die Entthronung der Staatsgötter durch das Christentum zurückzuführen. An innerkirchlicher Front wehrt er sich sowohl gegen die chiliastische Interpretation des Falls Roms als Zeichen eines nah bevorstehenden Weltendes als auch gegen die reichstheologische Verknüpfung des Geschickes des Christentums an das Roms.[122]

Das Ewige wirkt nach AUGUSTIN in der Zeit — jedoch punktuell: weder die Machtfülle der ›civitas terrena‹ ist heilsgeschichtlich zu verklären, noch ihr Verfall chiliastisch zu deuten. Trennung voneinander und Zuordnung zueinander beider ›civitates‹ bedeuten also, daß die in der Zeit der irdischen Pilgerschaft nicht eindeutig feststellbare Zugehörigkeit zur ›civitas dei‹ und ihr Wirken in der Geschichte keine allumfassende Erneuerung dieser Geschichte mit sich bringen. Schnittpunkt ist vielmehr die Seele: die individuelle Bekehrung signalisiert das Verwiesensein des Menschen auf das zeitlos Ewige und ist das Tor zur ›Gottesbürgerschaft‹ — egal wie die innerweltliche Geschichte verläuft, obwohl der politische Friede natürlich die Bedingungen für die Verbreitung des Christentums am besten gewährleistet. Jedenfalls ist das Ewige nicht das *immanente* Telos der Geschichte, sondern der Seele.[123]

Das Problem, das AUGUSTIN in bezug auf die konkrete historische Konstellation seiner Zeit durch die Dichotomie der zwei civitates und die enthistorisierende Verinnerlichung des Gnadenverständnisses anzugehen versucht, hat seinen Ursprung in der ungelösten Spannung zwischen dem biblischen Geschichtsverständnis und der frühchristlichen Geschichtstheologie, Spannung, auf die nun in groben Zügen eingegangen werden soll. Israels Geschichtsdenken ist durch das Ereignis des Exodus aus Ägypten gestiftet und geprägt. Es deutet also ein geschichtlich singulares Ereignis als Eingreifen des transzendenten Gottes in die Geschichte: Gott befreit das Volk aus der Gefangenschaft und setzt seinem Leiden im fremden Land ein Ende. Das heilsgeschichtliche Denken geht vom Handeln Gottes *in der* Geschichte aus und versucht, sie als einen Heilsplan von aufeinander folgenden göttlichen Taten zu begreifen.[124] Dieses heilsgeschichtliche Verständnis hat jedoch nicht nur für Israel positiv verlaufende Vorgänge (Landnahme, Königtum Davids), sondern auch zunächst heilsgeschichtlich schwer zu deutende Ereignisse (Reichstrennung, Exil) zu bewältigen.[125]

Die Botschaft der Propheten hat in erster Linie mit den dringenden Fragen zu tun, die sich aus diesen historischen Konstellationen und Vorkommnissen ergeben. Die Erfahrung des Exodus bleibt indes für die prophetische ›Eschatologisierung‹ der Geschichte maßgebend, die ihren innerweltlichen Verlauf auf das Eingreifen Gottes hin offenhält und die Erfüllung seiner Verheißungen an die Wiederherstellung des Reiches Israel — mit Einbeziehung aller Völker (Deuterojesaja) — anknüpft.[126] Damit ist allerdings nicht die Idee eines geschichtlichen Kontinuums gemeint, das nach immanenter Dynamik zu einem glücklichen Ende führt.[127] Die Negativität der Geschichte bleibt eine offene Wunde, die die Frage nach der menschlichen Verantwortung und Verstrickung im Schuldzusammenhang wie auch die Anfrage an Gott nicht schweigen läßt, Anfrage, die seiner Herrschaft über die Geschichte als punktuell erfahrener, befreiender Intervention die Erwartung einer historisch irreversiblen Heilsfülle entgegenbringt. Der Konstrast zwischen kanonisierter Heilszeit und erfahrener Unheilsgeschichte verleiht dem prophetischen Geschichtsverständnis eine anamnetische Struktur: es ist ein ›Gedenken‹, das die Zukunftserwartungen an die vergangenen Heilsereignisse anknüpft, die von der neuen Heilszeit wiederholt und zugleich übertroffen werden.

122. Vgl. dazu A. WACHTEL: *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*. Bonn 1960, S. 10ff.

123. Vgl. H. GÜNTHER: *Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M. 1993, S. 17-68. Vgl. ferner K. LÖWITH: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, a.a.O., S. 148-159.

124. Vgl. H. OTT: »Heilsgeschichte«, in: ³*RGG*, Bd. III, Sp. 187.

125. G.v. RAD, der den Begriff ›Heilsgeschichte‹ wesentlich geprägt hat, schränkt ihn von daher auf die kanonische Heilszeit ein. Unter dieser Perspektive bezeichnet er einen fest umrissenen Zeitraum bis zur Landnahme, der als abgeschlossen gelten soll. Vgl. G.v. RAD: *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I. Göttingen ⁴1962, S. 309. Danach kämen der Abfall, der auf die religiöse Untreue des Volkes zurückzuführen ist, das Gericht und die Wiederherstellung des Heils. Das heilsgeschichtliche Geschichtsschema wäre so nicht als linear zu charakterisieren, sondern durch Brüche bestimmt: Verheißung—Erfüllung—Abfall—Heilswiederherstellung. Vgl. K. KOCH: »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. II. Altes Testament«, in: *TRE* XII, S. 579.

Apokalyptisches Geschichtsverständnis: Leidenswahrnehmung und Widerstand

Auch wenn das apokalyptische Geschichtsverständnis[128] an die prophetische Eschatologie anknüpft und als ihr Erbe zu betrachten ist — trotz unverkennbarem Einfluß auch der weisheitlichen Traditionen —, entspricht es einer Erfahrung extremer Negativität, die ein Ende des Leids nur als Ende der Zeit (des Leidens) vorzustellen erlaubt und es herbeisehnt. Apokalyptik ist in erster Linie durch die ›Ubiquität des Leidens‹ und die Naherwar-

126. Vgl. dazu A. SPREAFICO: *Esodo: Memoria e Promessa. Interpretazioni profetiche*. Bologna 1985. »L'esodo [...] è molto di più dell'esodo della'Egitto. È una categoria, un modello salvifico, che descrive e annuncia l'intervento di Dio nella storia di Israele in diversi momenti e situazioni; è un modo attraverso cui si attua la salvezza« (a.a.O., S. 152). Vgl. dazu auch E. ZENGER: »Der Gott des Exodus in der Botschaft der Propheten — am Beispiel des Jesajabuches«, in: *Concilium* (D), 23 (1987) 1, S. 15-22.

127. »Wenn „Geschichte" eine Richtung auf das verheißene Eschaton hätte, wäre Eschatologie überflüssig; es widerspricht strikt ihrem Sinn, das neue, meist nicht mehr für möglich gehaltene [...] Heilshandeln Gottes unter „Kontinuität der Geschichte" zu subsumieren, geschweige denn als Konstituens der Geschichtsstruktur zu verrechnen« (W. JAESCHKE: A.a.O., S. 128).

128. Hier kann das überaus komplexe Feld der Apokalyptik nicht einmal annähernd, und sei es im Überblick, dargestellt werden. Es werden deshalb nur die Aspekte herausgenommen, die für den verfolgten Gedankengang relevant sind — im Wissen um die unvermeidlichen Vereinfachungen. Zu einem Überblick über die Forschungslage vgl. u.a. K. KOCH: »Einleitung«, in: *Apokalyptik*. Hrsg. v. Ders. u. J.M. SCHMIDT. Darmstadt 1982, S. 1-29. (Lit.! Ebd., S. 471ff.); K. RUDOLPH: »„Apokalyptik in der Diskussion"«, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Hrsg. v. D. HELLHOLM. Tübingen ²1989, S. 771-789. (Lit.! Ebd. S. 795ff.). Als aproximative Definition kann man trotz fehlender Eindeutigkeit in der Forschungslage sagen: »Die Apokalyptik ist als eine über den Zeitraum von mehr als 300 Jahren sich erstreckende Bewegung innerhalb des Frühjudentums anzusehen, die sich trotz mancher Gemeinsamkeiten von anderen frühjüdischen Gruppierungen unterscheidet. Diese Bewegung ist nur in literarischen Zeugnissen, den Apokalypsen, historisch greifbar, die etwa in der Zeit von 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. entstanden sind und nicht nur hinsichtlich ihrer Entstehungszeit in engem Zusammenhang mit Krisensituationen der Geschichte des Frühjudentums stehen. Zu nennen ist vor allem die Errichtung des „verwüstenden Greuels" (Dan. 11,31) im Jerusalemer Tempel durch Antiochus IV. (167 v. Chr.) und die Auswirkungen der seleukidischen Kulturpolitik (vgl. Jub., 1. Hen.), ferner das Betreten des Allerheiligsten durch Pompejus (63 v.Chr.) sowie die Herodianische Zeit mit ihren Hellenisierungstendenzen (vgl. die Bilderreden im 1. Hen., Test. Mos.), schließlich die Tempelzerstörung durch Titus (70 n. Chr., vgl. 4. Esra, 2. Bar.). Die Apokalypsen selbst stellen eine Literaturgattung sui generis dar, nämlich ein Konglomerat verschiedenster Formen, die in Weiterführung prophetischer Traditionen und unter Aufnahme weisheitlicher Traditionen ein spezifisches Bild von der Welt und vom Menschen angesichts der Erwartung des nahen Endes der Welt und des Heraufführens des endgültigen Heils durch Gott entfalten. Es ist also deutlich zu erkennen, daß die Apokalyptik ein zugleich sozial-historisches, literarisches und theologisches Phänomen darstellt.« CH. MÜNCHOW: *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*. Göttingen 1981, 11f.

tung seines Endes bestimmt. Man denkt das Ende der Geschichte von daher nicht als Erfüllung, sondern die Erfüllung als Ende der Geschichte. Die neue Realität steht nicht in Kontinuität mit der alten, sondern bedeutet ihre völlige Abschaffung: »Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde vergingen, und das Meer ist nicht mehr« (Offb 21,1). Erlösung wird in der Apokalyptik also nicht als Ergebnis eines innergeschichtlichen Progressus, sondern als Äonenwende, als radikalen Bruch gedacht, der im Grunde eine in gleichen Maßen radikale Kritik des Bestehenden meint.[129] An der negativen Erfahrung des Bestehenden offenbart sich die Geschichte der Macht als Katastrophenzusammenhang und nicht als Fortschreiten zu einer definitiven Erfüllung der Freiheit: Man betrachtet die Universalgeschichte als Unheilsgeschichte und nicht als Gottes Heilsplan.[130]

Das Ausmaß des Leids ist nicht mehr nur unter einem moralisch-religiösen Schuld/-Strafe-Schema subsumierbar. Der Bruch mit dem Heilszustand ist nicht mehr allein auf die Untreue des Volkes Gottes rückführbar, wie es in der prophetischen Eschatologie noch der Fall war, selbst wenn diese Untreue auch mitbedacht ist. Unübersehbar ist aber das Problem des Leids der Unschuldigen und die Erfahrung der Gottesferne unter den gegenwärtigen Umständen geworden. Endzeiterwartung richtet sich von daher auf die Offenbarung der schmerzhaft vermißten Gerechtigkeit Gottes. Nicht darin, daß Erlösung als Eingreifen der Transzendenz in die Geschichte gedacht wird, unterscheidet sich das ›apokalyptische‹ von dem ›heilsgeschichtlichen‹ Geschichtsverständnis, sondern in der Radikalität der Kritik am Bestehenden und im umstürzlerischen Charakter des neuen Anfangs: massive Negativität läßt nur Diskontinuität, Unterbrechung zu. Keine *geschichtliche Teleologie* kann die Kluft der erfahrenen Unterdrückung und der Aufrichtung der Gottesherrschaft überbrücken.

Die apokalyptische Sicht über das Bestehende darf man jedoch nicht mit Dekadenz- oder Untergangsvisionen einfach gleichsetzen. Die Weltmächte sind in den Augen des apokalyptischen Sehers nicht schwächer geworden: ihre Geschichte erreicht vielmehr ihren Höhepunkt. Das vierte Tier in der Vision Daniels z.B. ist »furchtbar und schrecklich und überaus stark« (Dan 7,7). Machtfülle und Zerfall denkt die Apokalyptik jedoch zusammen. Darin besteht u.a. der realitätsenthüllende Charakter der Offenbarung. Mit der Ansage der Folgen gegenwärtiger Verhältnisse deckt der apokalyptische Seher sie auf in ihrer wahren Realität. »Die Apokalyptiker stellen ihre *Gegenwart* dar, indem sie sie von den zukünftigen Folgen her beleuchten.«[131] Der Fluchtpunkt der auf sich allein gestellten Machtgeschichte ist der Tod aller. Diese Verknüpfung von Herrschaft und Zerstörung, die diese Herrschaft überaus ernst nimmt und gleichzeitig desavouiert, macht den Kernsatz der ›Logik des Zerfalls‹ aus, der die von der Apokalyptik kritisierten Mächte »gehorchen müssen und deren Gesetzmäßigkeit sie zum Austrag bringen«[132]. Es geht in der Apokalyptik also weder um die Ganzheit noch um die Einheit noch um die Teleologie der Geschichte[133]. Der universalgeschichtliche Weltreichgedanke ist nicht, wie vielfach wiederholt wird, ihr Beitrag zum modernen Geschichtsdenken, sondern paganen Ursprungs.[134] Diesen

129. Vgl. K. VONDUNG: »Inversion der Geschichte. Zur Struktur des apokalyptischen Geschichtsdenkens«, in: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Hrsg. v. D. KEMPER u. CH. WULF. Frankfurt a.M. 1987, S. 600-623.

130. Vgl. K. MÜLLER: »Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale«, in: *TRE* III, S. 233.

131. J. EBACH: »Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung«, in: *Einwürfe* 2 (1985), S. 15.

132. K. FÜSSEL: *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*. Freiburg (Schweiz) 1986, S. 66.

133. Vgl. W. JAESCHKE: A.a.O., S. 156-170.

134. Zum Ursprung des Vierreiche- bzw. Zehnweltalterschemas Vgl. G. LANCZKOWSKI: »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. I. Religionsgeschichtlich«, in: *TRE* XII, S. 567. Zu Griechentum und Judentum gemeinsamen Quellen der Vier-Reiche-Prophetie vgl. W. BURKERT: »Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen«, in: D. HELLHOLM (Hg.): A.a.O., S. 244ff.

Gedanken übernimmt und charakterisiert sie als Unheilsgeschichte. Offenbart wird, was den meisten noch verborgen bleibt: die Zerstörung der zerstörenden Macht — der neue Anfang.[135]

In der neutestamentlichen Apokalyptik[136] bedeutet die Negativität der Gegenwart, daß selbst die sich in Christus ereignete Erlösung einen verborgenen Charakter annimmt (Kol 3,3). Die Wiederkunft Christi, der ›Tag des Herrn‹ setzt also das Auftreten des Verderbers (2Thess 2,1-8), die Zeit der Anfechtung der Gerechten, den Kampf der Endzeit voraus. Die Heilszeit ist nicht die reife Frucht, das bruchlose Ergebnis der gegenwärtigen Zeit. Somit gehört das Heilsereignis in Jesus Christus zusammen mit den Proben und Verfolgungen der Gegenwart zur *Endzeit*. Man kann also von endzeitlicher Heilszeit sprechen, die das Erdenleben Jesu und die ›letzten Tage‹ (ἔσχαται ἡμέραι) vor der Parusie umfaßt.

Daß mit Jesus der neue Äon angebrochen ist, bedeutet keinen Anfang einer neuen, unbefristeten Heilszeit, sondern das Anbrechen der *Endzeit*, zu der die endzeitliche Entscheidungsschlacht gehört. Die Ablehnung und der gewaltsame Tod Jesu nicht weniger als seine Auferstehung sind zu den erwarteten Zeichen apokalyptischen Umbruchs zu rechnen.[137] Die eschatologischen Ereignisse, die den Tod Jesu begleiten (Mt 27,51-53), deuten also auf das bevorstehende Ende hin.[138] Die Verzögerung der Parusie aber bringt zunächst eine gewisse präsentische Verwandlung der Eschatologie mit sich, die trotzdem von diesem bevorstehenden Ende nicht ganz Abschied nimmt (PAULUS)[139], und dann

135. Dies bedeutet nicht, wie W. SCHMITHALS behauptet: »Apokalyptiker wie Gnostiker kennen keine Ethik. Ethik setzt eine heile Welt voraus, die erhalten, oder eine heilbare, die erneuert werden soll« (W. SCHMITHALS: *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*. Göttingen 1973, S. 82). CH. MÜNCHOW hat überzeugend gezeigt, daß die Verbindung von Ethik und Eschatologie gerade für die Apokalyptik konstitutiv ist (vgl. CH. MÜNCHOW: A.a.O., S. 112ff.). Nicht die Eschatologie macht die Ethik überflüssig, weil sie das Ende dieses Äons ankündigt, sondern sie erst verleiht der Ethik in einer hoffnungslosen Situation einen Sinn, indem sie diese Situation radikal relativiert, ohne ihren Ernst und von daher auch den Ernst des Kampfes zu verschleiern.

136. Zu einer chronologisch bzw. traditionsgeschichtlich zusammenfassenden Darstellung der Entwicklungslinien neutestamentlicher Eschatologie vgl. H. MERKLEIN: »Eschatologie im Neuen Testament«, in: *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*. Hrsg. v. H. ALTHAUS. Freiburg i.Br. 1987, S. 11-42.

137. Vgl. H. CONZELMANN: »Eschatologie. IV. Im Urchristentum«, in: ³RGG 1958, Bd. II, S. 668.

138. Zur Deutung der Gegenwart als Anfang des Endes in den Synoptikern vgl. L. SCHOTTROFF: »Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien«, in: D. HELLHOLM (Hg.): A.a.O., S. 707-728. Zusammenfassend schreibt sie: »Die Gegenwart ist Anfang der Endzeitwehen (Mk 13,8; Mt 24,8; Lk 21,28). Die Gegenwart ist die Zeit der weltweiten Verkündigung des Evangeliums (Mk 13,10; Mt 24,14; Lk 21,24). Nach der Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern kommt das ersehnte Ende. Die Gegenwart ist eine Leidenszeit. Die Leiden der Gegenwart werden in gesellschaftlichen und politischen Dimensionen erlebt (Verfolgung der Gemeinde) wie übrigens auch die noch befürchteten Steigerungen der Enddrangsale (Völkerkampf usw.). [...] Gemeinsam ist allen drei Evangelien die Erwartung der Herrschaft Gottes, die die Erfahrungen und Hoffnungen der Gegenwart prägt. — Und darin sind diese Evangelien in der Sache eng verbunden mit den in ihnen verarbeiteten älteren Traditionen über Jesus von Nazareth, die auf allen historischen Ebenen von eben dieser Erwartung geprägt sind« (a.a.O., S. 727).

139. Auch wenn die Verbindung von präsentischer Eschatologie und Festhalten an der endgültigen Heilserfüllung leicht zu einer Interpretation unter dem Schon/Noch-nicht-Schema verleiten kann, ist dieses Schema auf eine von der Naherwartung nicht mehr geprägten Zwischenzeit nicht übertragbar, wie O. CULLMANN es macht (vgl. Ders.: »Das ausgebliebene Reich Gottes als theologisches Problem«, in: *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*. Hrsg. v. K. FRÖHLICH. Tübingen 1966, S. 452). Sowohl das ›Schon‹ als auch das ›Noch-nicht‹ bezieht sich in der neutestamentlichen Eschatologie auf die Endzeit und haben insofern mit einem *progressiven Sichverwirklichen der Gottesherrschaft* in einer enteschatologisierten Geschichte nichts zu tun. Die präsentische Eschatologie des Johannesevangeliums — soweit man von redaktionellen Unterschieden absieht — hat sich von apokalyptischer Endzeiterwartung deutlicher als die paulinische distanziert. Wieweit die paulinische und die johanneische Theologie, die ja dem gnostischen Einfluß überaus stärker als andere Schriften des NT ausgesetzt waren, aus diesem Grund diejenigen sind, die sich von den apokalyptischen Elementen der palästinischen Urgemeinde und des hellenistischen Judenchristentums distanzieren, kann hier nicht erläuert

kommt eine Enteschatologisierung des Zeitverständnisses oder zumindest eine Abkoppelung der Eschatologie von der Naherwartung, die vor allem bei LUKAS deutlich zutage tritt. Er trennt das Heilsereignis in Jesus von der Endzeit und verlegt sie in eine unbestimmte Zukunft, was an eine Zeit der Kirche erst denken läßt.

Während das Urchristentum sich trotz aller Unterschiede und Nuancen grundsätzlich im Horizont apokalyptischer Eschatologie befindet[140], bildet die apologetische Auseinandersetzung mit dem Judentum und insbesondere mit dem Gnostizismus den neuen Hintergrund des frühchristlichen Geschichtsverständnisses.[141] Die Apologetik versucht den Argumenten entgegenzuwirken, die die ›Überlegenheit‹ des Christentums in Frage zu stellen scheinen. Einerseits betont sie die Originalität, Autonomie und Eigentümlichkeit des Christentums gegenüber anderen Religionen, andererseits will sie beweisen, daß der neue Glaube vorausgesagt, präfiguriert und angekündigt war.[142] Dafür bedienen sich die Apologeten und die frühen Kirchenväter gegenüber dem Judentum einer Doppelstrategie: einer präfigurativen Typologie einerseits und einer polemischen Auslegung der alttestamentlichen Kritik der Untreue des Volkes andererseits. Die eine stellt Christus als Adressaten der Heilsweissagung der Propheten und das Christentum als legitimes Erbe des Alten Bundes dar, die andere nimmt die im innerjüdischen Horizont apokalyptischer Erwartung entstandene Betrachtung der Geschichte als Untreuegeschichte und verwendet sie enthistorisiert gegen das ganze Judentum als Beweis dafür, daß es durch das Christentum zurecht abgelöst worden ist.[143] Diese argumentative Strategie gerät jedoch in große Schwierigkeiten, wenn

werden. Vgl. dazu W. SCHMITHALS: *Neues Testament und Gnosis*. Darmstadt 1984.

140. Vgl. E. GRÄßER: *Die Naherwartung Jesu*, a.a.O., S. 12ff. Wie schon dargelegt, schließt das nicht aus, daß die Verzögerung der Parusie bis in die Evangelien hinein eine Problematisierung der eschatologischen Vorstellungen mit sich bringt. Schon im NT sind apokalyptische Abwehrreaktionen auf den gnostischen Einfluß zu verzeichnen, z.B. im 2. Petrusbrief (2Petr 3,3-15a). Sie zeugen von den ungeheuren Schwierigkeiten, die eschatologische Lebenshaltung auf Grund dieser Verzögerung aufrechtzuerhalten. E. GRÄßER hat in seine Werk *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlin ²1977) auf verschiedene Zeugnisse der Problematik der Verzögerung der Parusie in den Evangelien hingewiesen. Über die explizite Thematisierung dieser Verzögerung (Mt 24,45-51; 25,14-30; Lk 20,9) hinaus findet man Stellen, in denen die Ungewißheit über die genaue Chronologie (Mk 13,32) und die damit verknüpfte Aufforderung zur beharrlichen Wachsamkeit (Mk 13,33; Lk 12,35-38) zum Ausdruck kommen. Es fehlt auch nicht die Bitte um das baldige Kommen des Reiches (Mt 6,9-15). Zuspruch und Trost versucht eine Reihe von Texten zu geben, die das Eintreffen der Parusie versichern und so auf die Trauer über die Verzögerung reagieren (Lk 18,7-8; Mk 9,1; 13,30; Mt 10,23). Andere Texte weisen dagegen auf die Notwendigkeit der Verkündigung hin und versuchen dadurch einen Grund für die Verzögerung zu geben (Mk 13,10) (vgl. a.a.O., S. 76-215).

141. Nicht zu vergessen ist der soziopolitische Hintergrund dieser Auseinandersetzung: das zunehmend spürbare Bedürfnis, sich innerhalb des politischen und kulturellen Raums des römischen Reiches einzurichten. Das Gebet für den Kaiser ist vielleicht eines der besten Beispiele, in dem bemerkbar wird, wie Enteschatologisierung und politische Umorientierung zusammengehen. »Es gibt noch eine andere, höhere Notwendigkeit für uns« — schreibt TERTULLIAN in seinem *Apologeticum* —, »für die Kaiser zu beten, sogar für den Bestand des Reiches insgesamt und für das römische Gemeinwesen, da wir wissen, daß das gewaltige Unheil, das der ganzen Welt bevorsteht, und sogar das Ende der Welt, das mit entsetzlichem Ungemach droht, durch die dem Römischen Reich gewährte Frist aufgehalten werden. Deshalb wollen wir dies nicht erleben, und solange wir um Aufschub bitten, verlängern wir das Weiterbestehen des Römischen Reiches.« (*Apol.* 31,1, zit. nach *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*. Bd. 1: *Die Christen im heidnischen Staat*. Übers. v. P. GUYOT. Ausw. u. Komm. v. R. KLEIN. Darmstadt 1993, S. 217.219). Die apokalyptische Lehre von den 4 Weltreichen wird von TERTULLIAN auf das römische Reich angewandt und in Verbindung mit 2Thess. 2,6f. gebracht: dieses Reich ist das Hemmnis für den Antichristen (vgl. TERTULLIAN: *ressur.* 24,17-18, a.a.O., S. 235). Festzustellen ist die Wandlung apokalyptischer Gedanken und ihre Intrumentalisierung zur Empfehlung des Christentums als Stütze des römischen Staates.

142. Das bleibt nicht auf das Judentum begrenzt, sondern wird auch auf die heidnischen Traditionen ausgedehnt, wie JUSTINS Übernahme der stoischen Lehre von den λόγοι σπερματικοί eindrucksvoll bezeugt.

143. Vgl. H.v. CAMPENHAUSEN: »Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts«, in: *Saeculum* 21 (1970) 189-212, bers. 193ff.

es darum geht, die gnostischen Argumente gegen das Alte Testament (z.B. eines MARCIONs) zu widerlegen.

Wie wirken diese Argumente auf das Geschichtsverständnis des Frühchristentums? Die übliche Darstellung der Auseinandersetzung der ersten kirchlichen Autoren mit dem Gnostizismus hebt nicht völlig zu Unrecht die sie bestimmende Bedeutung der Geschichte hervor: ›orthodoxen‹ Autoren wird das Bestehen auf der historischen Faktizität der Heilsereignisse attestiert, während die Gnostiker als geschichtsfeindlich charakterisiert werden.[144] Dabei betrachtet man diese Bezugnahme auf die historische Faktizität der Heilsereignisse als Fortsetzung der neutestamentlichen Eschatologie, die ihrerseits als eine lineare Zeitvorstellung fälschlich interpretiert wird.[145] Genauer gesehen kann man jedoch feststellen, daß die in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus entworfene Geschichtstheologie apologetische Interessen verfolgt und der Geschichte eine ganz andere Bedeutung beimißt als die neutestamentliche apokalyptische Eschatologie.[146]

144. Vgl. u.a. R. MORTLEY: »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. V. Das frühchristliche Geschichtsverständnis«, in: *TRE* XII, S. 605.

145. Vgl. u.a. H.-CH. PUECH: *En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps*. Paris 1978, S. 1-23. H.-I. MARROU meldete schon im Colloquio di Messina gegen die etwas plakative Gegenüberstellung von Gnosis und christlicher Geschichtstheologie deutliche Vorbehalte an. »Nous sommes habitués depuis Harnack« — schreibt er zum Schluß seines Beitrags — »à considérer les Gnostiques comme les premiers théologiens; cela n'est pas vrai seulement pour la théologie trinitaire ou, comme on l'a rappelé, pour la notion de tradition; c'est vrai aussi de la théologie de l'Histoire et là encore, si s. Irénée apparaît comme le premier grand penseur de la tradition orthodoxe, c'est dans une assez large mesure aux adversaires gnostiques qu'il réfutait, qu'il doit sa source fondamentale et le mécanisme même que, transposé dans un autre registre, suivra sa propre pensée« (H.-I. MARROU: »La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne«, in: *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina (13-18 Aprile 1966). Hrsg. v. U. BIANCHI. Leiden 1967, S. 225).

146. Die Hellenisierungsprozesse fangen nicht erst in dieser Zeit an. Das Judentum war seit langem diesen Prozessen ausgesetzt, wonach es falsch wäre, es mit Eschatologie oder gar Apokalyptik gleichzusetzen (vgl. M. HENGEL: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* Tübingen ²1973). Auch im Urchristentum ist die Spannung zwischen den sogenannten Hellenisten und den Judenchristen von Anfang an eine Realität (vgl. W. GRUNDMANN: »Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde«, in: *ZNW* 38 (1939), S. 45-73). Christentum und Judentum widerfahren in den ersten Jahrhunderten n.Ch. ähnliche Transformationen, die einerseits mit der Zerstörung Jerusalems andererseits mit der Verzögerung der Parusie zu tun haben, und bringen beiderseits Widerstandsversuche gegen die fortschreitende Anpassung hervor. Vgl. dazu G. JOSSA: *La teologia della historia nel pensiero cristiano del secondo secolo*. Neapel 1965, S. 11-71. JOSSA verfolgt die Entwicklung beider Richtungen — apokalyptische Eschatologie und Gnosis — im 2. Jahrhundert bis IRENÄUS unter besonderer Berücksichtigung des Wandlungsprozesses der temporal-geschichtlichen Konfrontation der Äonen in der Apokalyptik zu einem räumlich-kosmologischen Dualismus der Gnosis. Hier sollen exemplarisch nur einige Autoren behandelt werden und nur unter einem konkreten Aspekt: wie die Auseinandersetzungen der sog. christlichen nicht-gnostischen Autoren mit dem Gnostizismus, selbst wo sie virulent verlaufen, zu einer Verschmelzung der Horizonte und zu einer Konvergenz der Kategorienwelt auch im Geschichtsverständnis geführt haben, die weitreichende Konsequenzen nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Praxis der Kirche mit sich brachten. Damit wird hier an einer deutlichen Trennung von Apokalyptik und Gnosis festgehalten, die nicht indiskutabel ist. Ich kann hier nicht auf die sehr komplexen Fragen des Ursprungs der Gnosis eingehen (vgl. dazu die verschiedenen Beiträge zum ›Colloquio di Messina‹ in: *Le origini dello gnosticismo*, a.a.O., und im von K. RUDOLPH herausgegebenen Band *Gnosis und Gnostizismus*. Darmstadt 1975), deshalb beschränke ich mich auf einige Hinweise. Der Versuch, eine vorchristliche jüdische (Vor-)Gnosis als Ursprungsphänomen festzumachen, geht mit der Benennung vergleichbarer religiöser Richtungen im Judentum einher, sei es im hellenistischen Judentum oder in der Apokalyptik (vgl. K.-W. TRÖGER: »Gnosis und Judentum«, in: *Altes Testament, Frühjudentum, Gnosis: neue Studien zu „Gnosis und Bibel"*. Hrsg. DERS. Gütersloh 1980, S. 156f; B.A. PEARSON: »The Problem of ›Jewish Gnostic‹ Literature«, in: *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Hrsg. v. C.W. HEDRIK u. R. HODGSON. Peabody MA 1986, S. 13-35). Was die Apokalyptik angeht, stellt man gewisse formal-literarische, thematische und strukturelle Ähnlichkeiten fest. Hier sind zu nennen der Protestcharakter der Bewegungen, der Welt- und Geschichtspessimismus, die antikosmische Haltung usw. (vgl. C.-A. KELLER: »Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik«, in: *Gnosis und Gnosticism*. Hrsg. v. M. KRAUSE. Leiden 1977, S. 70ff.). Es fehlen auch nicht einige motivische Koinzidenzen. Selbst für die Knappheit der Zeit, die das apokalyptische Zeitverständnis auszeichnet, kann man bei den Nag-Hammadi-Texten einzelne Befunde aufzeigen (vgl. K. RUDOLPH : *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*.

IRENÄUS' Begriffe ›οἰκονομία‹ und ›ἀνακεφαλαίωσις‹, die zu Paradebeispielen des frühchristlichen Geschichtsverständnisses geworden sind, richten sich gegen die gnostische Theorie, die die göttliche Ökonomie ins Innere des πλήρωμα verlegt, und gegen die marcionitische Trennung von unvereinbarer Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in zwei Gottheiten: in einen Schöpfer- und einen Erlösergott. Die typologische Allegorese, durch die er die Präfigurationen in der Heilsökonomie und ihre Rekapitulation in Christus darstellt, verfolgt jedoch kein ausschließlich lineares Schema. Auf keinen Fall geht es beim οἰκονομία-Begriff IRENÄUS' um die Beschreibung einer geradlinigen, bruchlosen, unumkehrbaren und progressiven Weltgeschichte, deren Mitte Christus ist, sondern um den Natur und Geschichte durchwaltenden Ratschluß Gottes, der in Christus vollendet ist. Die Idee der göttlichen Lenkung des Alls ist jedoch dem Hellenismus wie dem Judentum wohl vertraut, ohne daß sie immer geschichtlich gefaßt wäre.[147] IRENÄUS selbst bezieht dreiunddreißigmal von 120 Zitationen das Wort ›οἰκονομία‹ auf eine gnostische Lehre.[148] Das Hauptanliegen IRENÄUS' im Gebrauch dieses Begriffs ist, die Einheit Gottes nachzuweisen.[149] Dafür betont er die Gleichförmigkeit zwischen den Prototypen und ihrer Rekapitulation sowie deren Überbietung durch diese. Die Menschwerdung bedeutet insofern die Vollendung aller *dispositiones dei* in der Geschichte, aber zugleich die Wiederherstellung (*redintegratio*) des zerstörten Urzustands. Im menschgewordenen Wort ist das wahre Bild Gottes sichtbar geworden: nach ihm wird am Ende der Mensch nach Bild und Gleichnis Gottes geschaffen.[150]

Göttingen: ³1990, S. 217). Man darf jedoch nicht vergessen, daß die Gnosis sich als synkretistisches Phänomen der verschiedensten Traditionen bedient und in einem originalen Schema integriert hat, das für die Interpretation entscheidend sein sollte (vgl. J. TREBOLLE: *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid 1993, S. 572). Das gilt für Motive und Themen, aber auch für formalliterarische Anleihen (vgl. W. ULLMANN: »Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos«, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), a.a.O., S. 183). Man muß fein unterscheiden und z.B. Weltkritik und Weltflucht nicht in den einen Topf der Weltverneinung werfen (vgl. W. SCHMITHALS: *Die Apokalyptik*, a.a.O., S. 67-83). Zwischen Gnosis und Apokalyptik sind die grundlegenden Differenzen das Entscheidende. Auch wenn die Terminologie und deren philosophische Grundlage erklärungsbedürftig bleiben, ist C.-A. KELLER in der Sache zuzustimmen, wenn er typologisch die Haltung zur Welt in der Apokalyptik als ›revolutionist‹, die der Gnosis als ›introversionist‹ bezeichnet. »Die Gnostiker wenden sich nicht wie die Apokalyptiker gegen einen individuellen Tyrannen oder gegen die „Klasse" der Reichen und Mächtigen; sie haben überhaupt keinen bestimmten Gegner im Auge — es sei denn das Sichtbare und Vergängliche in seiner Totalität« (C.-A. KELLER: A.a.O., S. 88). Gegen die These vom jüdischen Ursprung der Gnosis hat sich J. MEIER ausgesprochen, der sogar von einer totalen Unvereinbarkeit zwischen ihr und dem Judentum spricht. (vgl. J. MEIER: »Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?«, in: K.-W. TRÖGER (Hg.), a.a.O., S. 239-258; auch gegen die These des Ursprungs der Gnosis im Judentum: W.C. VAN UNNIK: »Gnosis und Judentum«, in: *Gnosis*. (FS H. JONAS). Hrsg. v. B. ALAND. Göttingen 1978, S. 65-86 und R. MCL. WILSON: »„Jewish Gnosis" and Gnostic Origins. A Survey«, in: *HUCA* 45 (1974), S. 177-189). Indes muß man mit M. HENGEL daran festhalten: »Das Geschichtsbild der Apokalyptik ist [...] vor allem eine Frucht des jüdischen Kampfes um die geistig-religiöse Selbstbehauptung gegenüber dem Einbruch des hellenistischen Geistes in Jerusalem.« (M. HENGEL: A.a.O., S. 357). Der jüdische Kampf um die bedrohte Identität, der der Apokalyptik zugrundeliegt, läßt sich in keiner Weise mit dem philosophisch-religiösen Synkretismus vereinbaren, der die Gnosis charakterisiert.

147. Bei TATIAN z.B. bezeichnet οἰκονομία noch den innertrinitarischen Prozeß und den Hervorgang des Logos aus Gott. Vgl. U. DIERSE: »Ökonomie. II«, in: *HWPh* 6, Spa. 1154.

148. Vgl. E. OSBORN: *Anfänge christlichen Denkens: Justin, Irenäus, Tertullian, Klemens*. Düsseldorf 1987, S. 219.

149. Vgl. dazu IRENÄUS' Parallelisierung von Heilsperioden und göttlichen Personen in umgekehrter Richtung als MARCION: Geist — Sohn — Vater in *Adversus Haereses*. IV 20,5 [*SC* 100/2, S. 638f; *BKV* 24.2, S. 64f].

150. »κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ« (*Adv. Haer.* V, 1,3 [*SC* 153, S. 28f; *BKV* 24.2, S. 155]; vgl. auch III, 18,1 [*SC* 211, S. 344f; *BKV* 24.1, S. 286]; IV, 20,4 [*SC* 100/2, S. 630f; *BKV* 24.2, S. 64]).

Die Frage, die sich dann stellt, ist, warum Gott nicht den Menschen als von Anfang an vollkommen erschaffen hat (vgl. *Adv. Haer.* IV, 38,1 [*SC* 100/2, S. 942f; *BKV* 24.2, S. 139). Damit ist zugleich die Frage nach dem Übel in der Welt gestellt, auf die die gnostischen Theorien eine Antwort gefunden zu haben schienen. Diskrepanz zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem ergibt sich für IRENÄUS aus dem notwendigen Wesensunterschied. In der Freiheit liegt jedoch eine Gottähnlichkeit, deren Verwirklichung im Weltprozeß die existierende Kluft überwinden kann.[151] Der Sündenfall Adams, aus dem diese Kluft entstanden ist, führt IRENÄUS auf seine Unerfahrenheit zurück. Adam war wie ein Kind. Der volljährige Mensch, der durch die Geschichte herangewachsen und durch die im Laufe der Zeit akkumulierte Erfahrung gereift ist, wird dagegen die Vereinigung mit Gott nicht so leicht durch Ungehorsam brechen können. Zwischen dem ersten Adam und dem regenerierten, dem Adam futurus, liegt der geschichtliche Prozeß progressiver Angleichung an Gott, Prozeß, der als Erziehungs- und Offenbarungsgeschichte zu betrachten ist und sein Ziel in der pneumatischen Vollkommenheit hat. Die Freiheitsthese versucht so eine Antwort auf die Theodizeefrage zu formulieren, die die Dualität eines guten und eines gerechten Gottes vermeidet.[152]

Wieweit unterscheidet sich die Geschichtstheologie IRENÄUS' vom als geschichtsfeindlich abgestempelten Gnostizismus? Stimmt dieses Urteil? P. KOSLOWSKI hat in bezug auf den Valentinianismus gezeigt, daß der Gnostizismus das Absolute als einen werdenden Gott denkt und daß er das innergöttliche Leben als Entfaltung von Potenzen, als Selbsterzeugung durch Zeugung der verschiedenen Hypostasen oder Äonen versteht, die als Erscheinungsformen des Absoluten zum Pleroma gehören.[153] Die Äonen stellen also die Entwicklungsstadien Gottes dar. Während die intelligible Welt zum sich ereignenden Gott gehört, bleibt die materielle Welt dagegen vom Pleroma ausgeschlossen. »Indem der valentinianische Gnostizismus das geistige Pleroma als Ereignis aus dem Urgrund hervorgehen läßt und die physische Welt als Entäußerung aus der geistigen Welt ausschließt, dynamisiert er die platonische Ontologie und stellt die Entwicklung der Ideenwelt als

151. »τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ ἀνερχομένου πρὸς τὸ τέλειον, πλησίον τουτέστι τοῦ ἀγενήτου γινομένου« (*Adv. Haer.* IV, 38,3 [*SC* 100/2, S. 954ff; *BKV* 24.2, S. 141]). W. JAESCHKE sieht in diesem Gedanken einen konkurrierenden Entwurf zur Oikonomia-Theologie und schreibt ihn einer eigenen Quelle zu, dem sogenannten »Exkurs über Freiheit des menschlichen Willens« (*Adv. Haer.* IV, 37-39 [*SC* 100/2, S. 918-973; *BKV* 24.2, S. 133-142]), vgl. W. JAESCHKE: A.a.O., S. 224ff. Diese Spannung ist allgemein anerkannt. Es fehlen jedoch nicht die Harmonisierungsversuche (vgl. u.a. E. OSBORN: A.a.O., S. 239ff.). Die Quellenfrage des *Adversus Haerenses* ist immer noch umstritten, und die literaturkritischen Positionen sind sehr stark von systematischen Interessen abhängig (vgl. dazu W. BOUSSET: *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*. Göttingen 1915; F. LOOFS: *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*. Leipzig 1930; M. WIDMANN: »Irenäus und seine Theologischen Väter«, in: *ZThK* 54 (1957), S. 156-173). Für unsere Fragestellung ist nicht sonderlich relevant, ob IRENÄUS selbst der Vater der Idee der Erziehungsgeschichte ist oder nicht. Jedenfalls stammt sie nicht aus der apokalyptischen Eschatologie.

152. Komplementär zum Erziehungsgedanken soll man den Millenarismus IRENÄUS' betrachten, denn er ist die zeitliche Voraussetzung einer göttlichen Pädagogik. In ihm sieht G. JOSSA außerdem das Zeichen der zunehmenden Anpassung an den Staat: »Il millenarismo, come fase preparatoria del regno die Dio, tende ad annullare infatti la differenza sostanziale che c'è tra il mondo e il regno di Dio, stabilendo una continuità che innalza il mundo fin quasi al regno. [...] si nota como Ireneo sottovaluti la tensione esistente tra presente e futuro, mundo e regno di Dio, considerando il futuro quasi uno sbocco del presente, il regno die Dio quasi un perfezionamento del mundo terreno. Il salto qualitativo tra l'uno e l'otro manca. Il futuro è il complemento del presente, el regno di Dio il complemento del mondo.« (G. JOSSA: A.a.O., S. 288 u. 290.

153. Vgl. P. KOSLOWSKI: »Theodizee als spekulative Onto-Theologie. Die tragische Theodizee des Gnostizismus«, in: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. v. W. OELMÜLLER, München 1992, S. 263-307. Vgl. auch B. ALAND: »Gnosis und Christentum«, in: *The Rediscovery of Gnosticism*. Bd. I: *The School of Valentinus*. Hrsg. v. B. Layton. Leiden 1980, S. 319-342.

Prozeß der Selbstentfaltung Gottes dar.«[154] Diese Prozeßontologie begreift die Entfaltung des Absoluten von daher als einen geistigen *Denk*prozeß, in dem die Äonen nichts anderes als Erscheinungsformen des sich selbst erdenkenden Absoluten sind.

Um den Gedanken der göttlichen Schöpfung der materiellen Welt zu umgehen, muß VALENTINUS Unterschiede zwischen dem Vorvater und den folgenden Äonen sowie zwischen den Hypostasen des Pleroma von Nus bis zu den pneumatischen Menschen doch gelten lassen, um dadurch die Existenz dieser Welt zu erklären. Nicht alle Äonen können also dem Urgrund (Βυθός) wesensgleich sein. Der Entwicklungsprozeß des Pleroma schließt einen Fall der Sophia, die Störung der innergöttlichen Ordnung und damit das Leiden Gottes ein — zumindest das Leiden im göttlichen Pleroma.[155] Dieser Fall ist das Ergebnis der Hybris der göttlichen Sophia, die die Erkenntnisweise des obersten Äons beansprucht und ihre Grenzen überschreitet. Gerade weil Zeugen und Erkennen im Entfaltungsprozeß Gottes ein und dasselbe ist, bedeutet die Unkenntnis oder die falsche Vermischung von Wissensformen einen Fall innerhalb des Pleroma, aus dem die sinnliche Welt als Degeneration des Geistes stammt. Die Materiewerdung der Unkenntnis ist der Ersatzgedanke für die Schöpfung der materiellen Welt. Die Materie ist das Ergebnis des Falles der Sophia. Folge davon ist dann das Herabfallen aller geistlichen Substanzen in die Leere der sinnlichen Welt. Erlösung bedeutet dementsprechend die Wiederherstellung der gestörten Ordnung, d.h. die Auflösung des Irrtums durch Erkenntnis (γνῶσις) und Entmischung vom Materiellen. Der Pneumatiker soll seiner Wesensgleichheit mit dem Pneuma des Pleroma innewerden: *im spekulativen Denken* erkennt er »in der Totalität des theogonischen Dramas die Totalität der Geschichte seines eigenen Pneuma wieder.«[156]

Wir haben es hier also mit einer Theorie der ganzen Wirklichkeit zu tun, die prozessualen Charakter hat und in der das Leiden als ein Moment des Prozesses integriert ist. Erlösung erscheint als Restitution der Einheit der pneumatischen Menschheit mit Gott durch Erkenntnis ihres Ursprungs, d.h. ihrer ursprünglichen Einheit mit Gott. In diesem Schema wird der doketistisch verstandene Äon ›Christus‹ eingebaut, der die Menschen an jene Einheit erinnert, wofür er eine Scheinleiblichkeit annahm. Die Valentinianische Prozeßtheologie geht von daher mit der Idee der Erziehung zusammen. Vor allem PTOLOMÄUS versteht den Weltprozeß als Bedingung der Vollkommenheit des Pleroma, denn der pneumatische Same, der zum Pleroma gehört, kann nur durch einen Erziehungsprozeß, d.h. durch seine Verbindung mit den hylisch-psychischen Menschen, zur Vollkommenheit gelangen. Da die Sophia fällt, weil sie die Erkenntnisweise des Propater für sich haben will, und diese gnoseologische Schuld die anderen Momente des Falles im Pleroma sowie des Prozesses der irdischen Gesamtwirklichkeit einleitet, soll dieser Prozeß nicht nur die Möglichkeit des Wiedererkennens der pneumatischen Herkunft ihres Geistes seitens der Pneumatiker anbieten, sondern auch die Möglichkeit der Selbstbescheidung ihres Erkennens seitens der Sophia und somit die Wiederherstellung der zerstörten Ordnung des Pleroma. Der Lernprozeß der Pneumatiker besteht indes lediglich im Erkennen einer existenten Identität, die in Vergessenheit geraten war. Dies degradiert in der Tat den Weltprozeß zum Schauplatz der Läuterung des Geistes.

154. P. KOSLOWSKI: A.a.O., S. 270f.

155. Das Theodizeeproblem wird so in den Rahmen einer spekulativen Onto-Theologie gestellt, die zugleich als Erkenntnismetaphysik gesehen werden kann. Die Gerechtigkeitsfrage steht jedenfalls nicht mehr im Mittelpunkt.

156. P. KOSLOWSKI: A.a.O., S. 281.

ORIGENES: Gnostische Theodizee und Geschichte als Erziehungsprozeß

Auch bei ORIGENES ist die Geschichte der Ort, in dem die Läuterung der Seele stattfindet. Bei ihm besitzt die Idee der Freiheit jedoch einen deutlicheren moralischen Charakter.[157] Es geht in der Geschichte im Grunde um die Rückgängigmachung der Folgen des präexistenten Falles der Seele, um die Wiederherstellung des Urzustandes (ἀποκατάστασις), um die endzeitliche Beseitigung alles Bösen.[158] Die Theodiezeeproblematik bildet den Kern von ORIGENES' Schöpfungstheologie. Er sieht eine Unvereinbarkeit zwischen der Vielfalt und der Verschiedenheit in dieser Welt und dem Schaffen Gottes, das zugleich gut und gerecht sein muß. Seine Unterscheidung zwischen einer geistigen und einer irdischen Schöpfung intendiert die Rechtfertigung der Liebe und Gerechtigkeit Gottes angesichts des Übels und des Leidens in der Welt, Rechtfertigung, die mit einem Freiheit und Selbstverantwortung bejahenden Verständnis des Menschen untermauert wird. Seine Antwort auf das Problem des Übels lautet: Die qualitative Verschiedenheit der Geistwesen ist auf ihre Selbstbestimmung und nicht auf das Wirken eines Demiurgen zurückzuführen (gegen MARCION und den Gnostizismus).[159] Gott, der unveränderlich ist, kann nur eine ewige Schöpfung zugedacht werden. Diese besteht aus anfangs qualitativ gleichen geistigen Geschöpfen — menschliche Seelen zählen dazu —, die als freie Wesen geschaffen sind. Sie sind ewig wie Gott, wie der Logos und der Heilige Geist, aber geschaffen, d.h. wesenhaft weder gut noch schlecht. Die Kontingenz der Gutheit bzw. Schlechtheit macht das Wesen ihrer Freiheit aus. Durch sie ist die konkret materielle und moralische Vielheit entstanden (vgl. *De principiis* I 5,5, [S. 213]; II 9, 2 [S. 403/405]). Das Materielle und das Körperliche versteht ORIGENES von daher als selbstverschuldete Strafsituation.

Gott wird so von der Verantwortung der Gefallenheit der Schöpfung ausgenommen.[160] Im Prozeß zur Vollkommenheit hin kooperieren aber seine Vorsehung und die Freiheit der

157. Vgl. C.-F. GEYER: »Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes«, in: *Franziskanische Studien* 62 (1982), S. 9. Für die frühchristliche Geschichtstheologie besitzt KLEMENS VON ALEXANDRIEN eine herausragende Bedeutung. Hier kann ich aber nicht auf alle geschichtstheologisch relevanten Autoren eingehen, ohne den Rahmen dieser Arbeit zu sprengen. Deshalb verweise ich außer auf das schon zitierte Buch von W. JAESCHKE (*Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, a.a.O., S 256ff.) auf den Aufsatz von K. SCHMÖLE: »Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des Klemens von Alexandrien«, in: *Pietas* (FS B. KÖTTING), Hrsg. v. E. DASSMANN u. K. SUSO FRANK. Münster 1980, S. 78-92.

158. Vgl. ORIGENES: *De principiis* III 5,7. Übers. u. hrsg. v. H. GÖRGEMANNS u. H. KARPP. Darmstadt 1976, S. 639, Seitenangabe hinfort in Klammern []. Vgl. dazu H. CROUZEL: »L'apocatastase chez Origène«, in: L. LIES: *Origeniana quarta*. Innsbruck 1987, S. 282-290; W. VAN LAAK: *Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*. Sinzig 1990.

159. Vgl. *De principiis* I 8,1-2 [S. 253/255]. Zu ORIGENES' Auseinandersetzung mit MARCION in *De principiis* vgl. L. LIES: *Origenes' ›Peri Archon‹. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung*. Darmstadt 1992, S. 92ff. Die Konfrontation darf jedoch nicht über den geteilten Hintergrund hinwegtäuschen. Der Primat der Ursprungsfrage in ORIGENES' System weist auf eine grundsätzliche Gemeinsamkeit hin. Denn diese Frage ist »für gnostisches Denken die spekulative Frage schlechthin, indem sie nichts Soseiendes als Gegebenheit sui generis hinnimmt, sondern alles aus dem absoluten Anfang nach unten zu entwickeln aufgibt: das System allein gibt Antwort darauf, und zwar eine Antwort für alle« (H. JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist*. Teil 2,1: *Von Mythologie zur mystischen Philosophie*. Göttingen 1966, 206f. Vgl. dazu F. SCHUPP: *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*. Düsseldorf 1990, S. 230ff.).

160. Vgl. *De principiis* III 5,4-5 [S. 633]. Selbst von den in dieser Welt ungeschuldeten Leiden wird Gott freigesprochen, »denn die Seelen hätten, bevor sie im Körper geboren wurden, irgendeine Schuld auf sich geladen in ihrem Denken oder in ihren Bewegungen, und dafür seien sie von der göttlichen Vorsehung zu Recht verurteilt worden, dies zu leiden« (a.a.O., III 3,5 [S. 599/601]).

Geister, so daß die Idee der Erziehung (παίδευσις) und die der Vorsehung (πρόνοια) von ORIGENES innovativ zusammengedacht werden[161]:

»Nun gestaltet und lenkt Gott durch die unaussprechliche Kunst seiner Weisheit alles, was wie auch immer entsteht, zu irgendeinem Nutzen und zum gemeinsamen Fortschritt des Gesamten; und so bringt er auch die Geschöpfe, die von sich aus durch ihren geistigen Unterschied so weit voneinander entfernt waren, zu einer gewissen Einheit des Wirkens und des Strebens: zwar bleiben die geistigen Bewegungen verschieden, aber sie machen zusammen die Fülle und Vollkommenheit der *einen* Welt aus, und gerade die geistige Verschiedenheit führt zu dem *einen* Ziel der Vollkommenheit. Denn eine einzige Kraft ist es, die die ganze Mannigfaltigkeit der Welt umfaßt und zusammenhält und die verschiedenen Bewegungen auf *ein* Werk hinlenkt, damit nicht das riesige Weltgebäude durch die Uneinigkeit der Geister sich auflöse. Und deshalb meinen wir, daß Gott, der Vater des Alls, zum Heil all seiner Geschöpfe nach dem unaussprechlichen Plan seines Wortes und seiner Weisheit das Einzelne so angeordnet hat, daß einerseits all die einzelnen Vernunftwesen — mögen sie nun Geister oder Intelligenzen heißen — nicht gegen ihren freien Willen mit Gewalt zu etwas anderem gezwungen werden als wozu ihre geistige Bewegung hindrängt - sonst könnte es scheinen, als würde ihnen dadurch die Freiheit des Willens genommen, was geradezu ein Eingriff in die Eigenart ihres Wesens wäre - und daß andererseits die verschiedenen Bewegungen ihres Wollens sich zur Harmonie einer einzigen Welt in angemessener und nutzbringender Weise zusammenfügen: die einen brauchen Hilfe, die anderen können Hilfe geben; andere bringen die Fortschreitenden in Bedrängnisse, in denen ihr Eifer sich bewähren kann, so daß sie nach dem Sieg um so sicherer auf der wiedererrungenen Stufe stehen, da sie diese durch Schwierigkeiten und Nöte hindurch erreicht haben« (*De principiis* II 1,2 [S. 287/289]).

Die Ähnlichkeit zwischen Anfang und Ende des Prozesses[162] könnte an eine typisch für die hellenistische Antike zyklische Zeitvorstellung denken lassen.[163] ORIGENES begreift den Läuterungsprozeß der Seele jedoch, wie schon dargelegt, als Erziehungsprozeß, der sie durch die Teilhabe an Christus zur Vollkommenheit fortschreiten läßt.[164] Das Ende aber ist keine Unterbrechung des Verlaufs der Zeit, sondern die Erfüllung, auf die hin dieser fortschreitet.[165] Demzufolge ist die Zeit als Realitätsmoment zu verstehen, das die Freiheit der Kreaturen ermöglicht und sinnvoll macht. Durch die Zeit vollzieht sich die Rückkehr

161. Die Idee der Vorsehung als rationaler und göttlicher Ordnung des Kosmos läßt auch bei den Stoikern eine Teilnahme der Menschen an dieser Harmonie zu, schließt ihre Selbstbestimmung und ihre Freiheit jedoch aus. Übrig bleibt lediglich eine Hinnahme des Unvermeidlichen, die in der Unempfindlichkeit gegenüber dem Schicksal gründet (ἀταραξία). Die Verbindung zwischen Vorsehung und Erziehung bei ORIGENES bedeutet insofern eine deutliche Distanzierung von den Stoikern, deren Zeitdefinition als διάστημα er übernimmt. Zur stoischen Idee der Zeit vgl. V. GOLDSCHMIDT: *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris 1953.

162. »(Alle aber) werden wieder durch die Güte Gottes, die Unterwerfung unter Christus und die Einheit im heiligen Geist zu dem einen Ende gebracht, das dem Anfang gleicht.« *De principiis* I 6,2 [S. 219]; vgl. auch III 6,1 [S.645].

163. P. TZAMALIKOS betont in seiner ausführlichen Studie über die Zeit in Origenes gerade den teleologischen Charakter seines Zeitverständnisses: »If there is a notion of „cyclicity" in Origen's thought, this can be found only in his affirmations that „cyclicity" is a manifestation of „vanity". This latter notion is exactly the opposite of the meaningful and earnestly desired *end*, toward which the entire world is directed.« P. TZAMALIKOS: *The Concept of Time in Origen*. Bern/u.a. 1991, S. 480. Vgl. auch C.-F. GEYER: A.a.O., S. 12ff.

164. Vgl. *De principiis*, I 3,8, [S. 181/183]: »Schließlich, wenn man alle Flecken der Unreinheit und der Unwissenheit entfernt und abgewaschen hat, gelangt man zu einem solchen Grad von Lauterkeit und Reinheit, daß das Sein, das man von Gott empfangen hat, so beschaffen ist, wie es Gottes würdig ist, der ja das Sein in reiner und vollkommener Weise verliehen hat. Dann hat das Seiende die gleiche Würde wie der, der es ins Sein rief. Denn wer genau so ist, wie sein Schöpfer ihn wollte, wird dann auch von Gott die Gnade erhalten, daß seine Tugend Dauer hat und auf ewig bleibt. Damit dies eintreffe und damit unaufhörlich und untrennbar mit dem, der da ist, vereinigt seien, die von ihm geschaffen sind: zu diesem Zweck hat die Weisheit die Aufgabe, die Geschöpfe zu lehren und zu erziehen und zur Vollkommenheit zu führen...«.

165. »(Das Wort) „Ende" läßt an eine „Vollendung" der Dinge denken« (a.a.O., I 6,1 [S. 215].

der Welt zu Gott, der sich in den verschiedenen ›kairoi‹ minifestiert, so daß die Kreaturen lernen können, was der Wille Gottes ist. Ihre Freiheit bestimmt aber den Erziehungsprozeß mit. Er verläuft langsam und mühsam — mit zahllosen Stufen.[166] Rückschritte finden auch statt. Aber früher oder später, in der Abfolge mehrerer Welten, werden alle erfaßt, und die Versöhnung mit Gott wird universell sein.[167] Mit dieser Zeitvorstellung zielt ORIGENES auf eine Synthese zwischen dem wohlgeordneten Ganzen und der Freiheit der Geistwesen, Synthese, in der das Problem des Übels eine Antwort bekommt, die den Ansprüchen der Vernunft und des Glaubens gerecht werden will.

Hier drückt sich in aller Deutlichkeit eine Auffassung der Geschichte aus, die unter dem Schon/Nochnicht-Schema gedacht ist, wobei das Ende der Zeit nicht mehr unter der apokalyptischen Naherwartung als imminent gesehen wird. In Christus ist die Zukunft präfiguriert und exemplifiziert. Auf diese Zukunft hin steuert die Welt zu. Die Zeit in diesem Schema ist das Medium, wodurch die Zukunft erreicht werden kann. Man sehnt deshalb nicht das Ende der Zeit herbei, denn *durch sie* erst erreicht die Seele und die Welt die Vollkommenheit, die Erfüllung, die durch den Fall verlorene Einheit mit Gott. Daß genug Zeit dafür zur Verfügung steht, ist geradezu die Garantie des glücklichen Endes und des Sieges über das Böse:

»...und wenn Gott gegen einige Sünder langmütig ist, so ist er das nicht ohne vernünftigen Grund, sondern weil es ihnen zuträglich ist in Anbetracht der Unsterblichkeit der Seele und der Unendlichkeit der Zeit, wenn ihnen nicht rasch zur Heilung verholfen wird, sondern wenn sie langsam zu ihr geführt werden, nachdem sie viel Übel erfahren haben. [...]: in seiner Langmütigkeit läßt er [Gott, Verf.] den Dingen ihren Lauf, ja er zieht sogar durch äußere Einflüsse das verborgene Übel hervor, damit der Mensch gereinigt wird, der durch Nachlässigkeit die Samen der Sünde in sich aufgenommen hat; er soll sie, wenn sie zum Vorschein kommen, ausspeien, und wenn er dabei auch in noch größere Not gerät, so kann er doch später, nach der Reinigungskur, die auf das Übel folgt, seine ursprüngliche gesunde Konstitution wiedererlangen« (*De principiis* III, 1,13 [S. 507/509]).

Der menschlichen Freiheit kommt dadurch ein ›Mitbestimmungsrecht‹ zu, was die Dauer der Zeit anbelangt.[168] Daraus resultiert das Problem der Vereinbarung der Freiheit der Menschen und des universellen Heilsratschlusses Gottes zur Wiederherstellung der ganzen Schöpfung. Hierfür gewinnt das Reich Christi eine entscheidende Bedeutung. Die Weisheit muß die Bekehrung der Menschen bewirken, die sich im Gebrauch ihrer Freiheit falsch entschieden haben, ohne diese Freiheit aufzuheben. Das Reich Gottes erweist sich als »die ständige Pädagogik der Weisheit Gottes, uns in der Erkenntnis der irdischen Dinge durch ihre himmlische Begründung aufsteigen und dann so in die Wohnungen Gottes gelangen zu lassen«.[169]

ORIGENES' Denken ist von Grund auf optimistisch, denn die Menschen besitzen einen ›göttlichen‹ Kern, worauf die Erziehung aufbauen kann. Das Ziel dieser Erziehung darf man mit H. KOCH auf die Formel bringen: »Werde, der du bist«.[170] Der Logos ist hierfür

166. Der Zustand, in dem Gott alles in allem sein wird, ist kein plötzliches Geschehen, sondern »ein allmähliches, stufenweise im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozeß langsam einen nach dem anderen erfaßt; [...] so gibt es zahllose Stufen von Fortschreitenden, die aus der Feindschaft zur Versöhnung mit Gott kommen« (*De principiis* III 6,6 [S. 659]).

167. Für ORIGENES steht fest, »daß auf jeden Fall weder in diesen „zeitlichen Welten, die wir sehen" noch in den „ewigen, die wir nicht sehen" jener Teil gänzlich aus der Einheit und Harmonie des Endzustandes herausfallen wird.« (*De principiis* I 6,3 [S. 227]).

168. »The „destruction" of the world then, which marks the end of an aeon and, thus, the *duration* of it, is not due to any natural determinism or any cosmic law. This duration is directly determined by free moral action of rational creatures. In the final analysis, this duration is determined by creaturely freedom itself« (P. TZAMALIKOS: A.a.O., S. 188).

169. L. LIES: A.a.O., S. 167.

170. H. KOCH: *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Berlin/

nur der große Pädagoge, und das sowohl vor als auch während und nach der Menschwerdung, so daß diese vor allem in bezug auf die Deutlichkeit des Zieles und die Leichtigkeit der Aufgabe von Bedeutung ist. Interessant in diesem Zusammenhang ist die Aussage ORIGENES' über den Zeitpunkt der Menschwerdung des Gottessohnes. Die Pax Augustana ist die im Ps 72,7 prophezeite Zeit des Friedens, die die Ankunft des Messias begleitet.[171] Wie W. JAESCHKE zeigt, konvergieren hier geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Argumente, denn der weltgeschichtliche Prozeß ist in die Pädagogik Gottes einbezogen: die Pax Augustana hat die Bedingungen für das Kommen Christi geschaffen.[172] Auf dieses Argument wird die folgende Geschichtstheologie öfters zurückgreifen.

EUSEBIUS: Geschichtstheologie als Apologetik

EUSEBIUS, der ORIGENES sehr hoch geschätzt hat[173], gewinnt in bezug auf unsere Fragestellung eine große Bedeutung, weil er nicht nur ein Sammler von Texten bzw. ein Chronist ist, sondern Geschichte in apologetischer Absicht betreibt und sie auf einem geschichtstheologischen Konzept aufbaut, das tiefgreifende Konsequenzen für das folgende Geschichtsverständnis hat.[174] Diesem apologetischen Anliegen ordnet EUSEBIUS seine ganze Arbeit unter: die Auswahl der Quellen und ihre Behandlung. Die Gegner müssen unterliegen, und die eigene Position muß erfolgreich sein: das ist der Beweis ihrer Wahrheit.[175] Den Geschichtsprozeß versteht EUSEBIUS als Prozeß der Durchsetzung der Wahrheit. Wahr ist dementsprechend, was sich geschichtlich durchsetzt. Kirchengeschichte kommt einer Erfolgs- und Siegesgeschichte gleich.[176] In dieser Hinsicht kann man von einer Vorwegnahme der HEGELschen »Weltgeschichte als Weltgericht« sprechen. Das bedeutet bei EUSEBIUS jedoch nicht, daß Wahrheit etwa historisch ist. Vielmehr ist Geschichte der Schauplatz der Durchsetzung der ewigen, unveränderlichen Wahrheit. Seine *Kirchengeschichte* zielt darauf ab, »die Heilsgeschichte als Menschheitsgeschichte wissenschaftlich zu rechtfertigen, den *Weg der Vernunft* in der Geschichte, ihre Leitung durch den ewigen Logos schon vor Moses und im Alten Testament zu zeigen. Die erscheinende ewige

Leipzig 1932, S. 32. KOCH charakterisiert ORIGENES' Theologie in diesem Zusammenhang als ›idealistisch und nicht eschatologisch‹ (ebd.). Vielleicht ist diese Theologie, wie KOCH meint, die erste radikale und konsequente Umformung des »Christentum[s] zum Idealismus« (a.a.O., S. 160).

171. »Il est manifeste que Jésus est né sous le règne d'Auguste qui avait pour ainsi dire réduit à une masse uniforme, grâce à sa souveraineté unique, la plupart des hommes de la terre. L'existence de nombreux royaumes eût été un obstacle à la diffusion de l'enseignement de Jésus par toute la terre: [...] Comment donc cet enseignement pacifique, qui ne permet pas de tirer vengeance même des ennemis eût-il pu triompher, si la situation de la terre, à l'avènement de Jésus, n'eût été partout changée en un état plus paisible.« (*Contra Celsum* II, 30 [*SC* 132, S. 360f]). ORIGENES benutzt hier zwei Arten von Argumenten. Zuerst ist die Einheit unter einem Kaiser nur externe Bedingung der Verbreitung der christlichen Botschaft. Dann aber geht es um die politischen Bedingungen der Umsetzungsmöglichkeit dieser Botschaft, die eine Botschaft des Friedens ist. Hier drückt sich der Gedanke aus, der Logos führe die Menschheit durch einen Reifeprozeß hin zu einem Zustand, in dem erst die Menschwerdung und der daraus resultierende Friede möglich geworden wären.

172. Vgl. W. JAESCHKE : A.a.O., S. 260f.

173. Vgl. EUSEBIUS VON CAESAREA: *Kirchengeschichte*. [Hinfort zit. *KG*]. Hrsg. u. eingel. v. H. KRAFT. Übers. v. PH. HAEUSER. München 1976, VI 19,1ff, S. 292ff. Seitenangabe hinfort in Klammern [ ]. Im Grunde will EUSEBIUS die Aufgabe konkret vollziehen, deren Rahmen ORIGENES vorgezeichnet hat, ohne sie durchzuführen: die Vermittlung der Erziehungsgeschichte mit der weltgeschichtlichen Entwicklung.

174. Vgl. dazu H.R. SEELIGER: »Apologetische und Fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung«, in: *Wissenschaft und Weisheit* 44 (1981), S. 60ff.

175. Das christliche Volk ist in den Augen EUSEBIUS' ›unbesiegbar‹ (ἀήττητον) (vgl. *KG* I 4,2 [S. 94]). In bezug auf die Kirche kommen für ihn nur Kategorien wie Sieg, Erfolg usw. in Frage.

176. Vgl. *KG* IV 7,12-15 [S. 200]. Vgl. dazu H. BERKHOF: *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*. Amsterdam 1939, S. 141.

Weisheit verkündet die *Theokratie*.«[177]

Dieser Intention folgend teilt EUSEBIUS die Geschichte in drei Perioden auf. Eine degenerative Phase ab dem Sündenfall, eine langsam regenerierende Etappe bis zu Christi Geburt und die Zeit der Kirche im römischen Reich.[178] Der nicht zu bezweifelnde Sieg der Kirche legitimiert dazu, die ganze Siegesgeschichte für sich zu reklamieren. Die jüdischen und heidnischen ›Präfigurationen‹ des Christentums werden regelrecht ›verchristlicht‹: EUSEBIUS spricht von Christen der Tat nach (ἔργῳ χριστιανούς, εἰ καὶ μὴ ὀνόματι, *KG* I 4,6 [S. 95]). Die Niederlagen und Katastrophen (der Gegner) in der Vergangenheit bilden dagegen die Kulisse, die als Kontrastfolie den heutigen Sieg eindrucksvoller strahlen läßt.[179]

Der Grund dafür, warum diese kirchengeschichtliche Apologetik hier einen Stellenwert besitzt, ist, daß sie die bis hierher dargestellte Linie des Erziehungsgedankens fortsetzt und auf seine konkrete historische Vermittlung eingeht. Der Hintergrund bleibt weiterhin die hellenistisch-philosophische Fragestellung bezüglich der Theodizee, der göttlichen Vorsehung und der Freiheit des Menschen in ihrer Beziehung zueinander. Die Idee der Vorsehung, so wie EUSEBIUS sie versteht, dient der logischen Erklärung der Geschichte als eines vom Logos gelenkten Prozesses, in dem selbst die Rückschläge zum Erfolg des Plans Gottes beitragen, der sich demzufolge als das geschichtlich Erfolgreiche definiert. Die Vorsehung ähnelt in gewisser Hinsicht einer vielleicht allzugroben hegelianischen ›List der Vernunft‹. Komplementär dazu wird Geschichtstheologie als eine Art Erklärung dieser geschichtsimmanenten Dynamik verstanden. EUSEBIUS ist sichtlich darum bemüht, natürliche und biblische Theologie in Einklang zu bringen.

Sein Wegweiser hierfür ist die platonische Philosophie.[180] Mit deren Hilfe polemisiert er in seiner *Preparatio Evangelica* u.a. gegen die Epikureer, die die Vorsehung leugnen (vgl. *PE* XIV, 23ff [*SC* 338, S. 188ff.]). Er lehnt den Zufall ab und vertritt die Idee einer göttlichen Ordnung des Kosmos, wehrt sich aber zugleich gegen jeden astronomischen Determinismus oder gegen jede Affirmation des Schicksals, denn ohne Freiheit kann keine menschliche Verantwortung und daher auch keine göttliche Pädagogik behauptet werden. Hier sind die Stoiker gemeint, die EUSEBIUS so charakterisiert: »On doit en croire que le dieu qui gouverne l'ensemble prend soin des hommes, qu'il est bienfaisant, dévoué, humain, juste, doué de toutes les vertus. C'est pourquoi on donne au monde le nom de

177. A. DEMPF: *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*. Stuttgart 1964, S. 276.

178. Vgl. H. KRAFT: »Einleitung: Eusebius von Cäsarea«, in: *KG*, S. 27.

179. Hier setzt sich die verheerende antijüdische Sichtweise fort, biblische Unheilsverkündigungen und Drohreden auf die Juden zu beziehen, Verheißungen für das Christentum zu reklamieren. Vgl. *KG* II 5,6 [S. 123]; 6,8 [S. 125]; III 5,3 [S. 154]; 7,1 [S. 160]. Vgl. R. RUETHER: *Nächstenliebe und Brudermord. Die Theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. München 1978, S. 113-168. Bei EUSEBIUS aber gewinnt diese Tendenz noch an Virulenz. Seine apologetische Geschichtsdarstellung zielt auf eine »Entjudaisierung der Vorgeschichte des Christentums« ab (D. KÖNIG-OCKENFELS: »Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea«, in: *Saeculum* 27 (1976), S. 359). In der Zerstörung des jüdischen Staates durch die Römer brach nach EUSEBIUS »das Strafgericht Gottes über die Juden wegen der vielen Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte« (*KG* III 5,3 [S. 154]). Die Widersprüche, die sich aus diesem Antijudaismus und dem apologetischen Gebrauch des AT ergeben, versucht EUSEBIUS mit einem terminologischen Trick zu verdecken, indem er mal von den ›Hebräern‹, mal von den ›Juden‹ spricht, je nachdem, was in Frage kommt. Vgl. dazu v.a. das VII Kapitel seiner *Preparatio Evangelica* [hinfort zit.: *PE*], *SC* 215, S. 139ff. Vgl. dazu das Schema von G. SCHROEDER in seiner Einleitung ebd., S. 56.

180. EUSEBIUS »trouve dans le dernier dialogue les éléments d'une théologie naturelle où l'Ame du Monde remplace l'Idée du bien et où la Providence est largement démontrée« (E. DES PLACES: *Eusèbe de Césarée Commentateur. Platonisme et écriture sainte*. Paris 1982, S. 34). Charakteristisch für die Bedeutung, die Platon zukommt, ist seine Gleichstellung mit den Propheten und Mose. Alle stimmen darin überein, daß die Vorsehung das Universum regiert (vgl. *PE* XV 5,1 [*SC* 338, S 256f.]).

Zeus, parce qu'il est l'auteur de notre vie; en tant que de toute éternité il gouverne toutes choses par une loi constante et inviolable, il se nomme Destin [Εἱμαρμένη]; Adrastée [Ἀδράστεια] parce rien ne peut lui échapper; Providence [Πρόνοια] parce qu'il règle [οἰκονομεῖ] tout pour le mieux« (*PE* XV 15,5-6 [*SC* 338, S. 312f.]). So nah er sich an der Position der Stoiker befindet, muß er sie trotzdem ablehnen. Πρόνοια und εἱμαρμένη schließen sich für EUSEBIUS gegenseitig aus, denn sonst bleibt kein Raum für die freie Entscheidung der Menschen (vgl. *PE* VI 6,20-21 [*SC* 266, S. 136ff]).

Das Problem, vor dem er dann steht, ist, Vorsehung Gottes und Freiheit des Menschen zusammenzudenken. Um eine Lösung dieses Problems zu finden, unterscheidet EUSEBIUS zwischen drei Bereichen: dem der freien Entscheidung, dem der Naturordnung und dem der Kontingenz. In jedem Bereich spielt die Vorsehung eine andere Rolle: Sie ist »qui d'une main légère dirige le Tout et apprête une grande partie des phénomènes naturels en accord avec les circonstances, participe et aide à ce qui dépend de nous et détermine pour les événements venus de dehors l'ordre nécessaire« (*PE* VI 6,45 [*SC* 266, S. 149]). Diese Antwort läßt die Schwierigkeiten ungelöst, denn das Verhältnis unter den verschiedenen Bereichen bleibt weiterhin ungeklärt; sie ist jedoch die einzige Antwort, die EUSEBIUS formuliert. Er glaubt damit Gott vom Problem des Übels in der Welt freihalten zu können, ohne seine Vorsehung und Souveränität in Gefahr zu bringen. Darüber hinaus nutzt er diese Erklärung, um Schlüsse für die Geschichte zu ziehen. Sie kann nun als eine geistige Bewegung dargestellt werden, die auf Grund der Vernunft und der Freiheit der Menschen sowie der Mitwirkung des Wissens und der Erziehung fortschreitet (vgl. *PE* VI 6,72 [*SC* 266, S. 160f]).

Die Idee der Erziehungsgeschichte verbindet sich bei EUSEBIUS mit einer extrem dualistischen Konzeption der Realität, in der die irdischen Akteure nur Werkzeuge der im Hintergrund agierenden Mächte sind — Gott und seine Engel einerseits und der Teufel und seine Dämonen andererseits. Geschichte verwandelt sich in dieser Sicht in einen metaphysischen Kampf, in dem Sieg und Niederlage mit Gottes Lohn und Strafe als seinen Erziehungsmitteln gleichgesetzt werden. EUSEBIUS macht so aus der Geschichte eine pädagogische und progressive Hinführung Gottes zum Christentum und zur Kirche im religiösen Bereich und zum römischen Reich (Pax Romana) im politisch-kulturellen Bereich. Der Logos hat in dieser Form seine Menschwerdung vorbereitet und ist zu einem Zeitpunkt gekommen (AUGUSTUS' Zeit), der moralisch und religiös reif dafür war.[181] So konvergieren religiöser und kulturell-politischer Fortschritt zu einem Werk der göttlichen Vorsehung, das in der Gegenwart seinen Höhepunkt erreicht.[182] Heilsgeschichte kann nicht anders denn als Erfolgsgeschichte verlaufen. Selbst wo die Parteigänger Gottes bestraft

181. »ἀνθ' οὗ ὁ Ἀκύλας καὶ οἱ λοιποὶ ἑρμηνευταὶ ἐκδεδώκασιν· „καὶ λιλλήσει εἰρήνην τοῖς ἔθνεσιν“, ὃ καὶ μάλιστα ἀπὸ τῆς Αὐγούστου βασιλείας συνίσταται καὶ πρὸς λέξιν πεπληρωμένον, πάσης μὲν ἐξ ἐκείνου καταλυθείσης πολυαρχίας, εἰρήνης δὲ τὰ πλεῖστα τῆς οἰκουμένης ἔθνη διαλαβούσες.« *Demonstratio Evangelica* VIII 4,13 [GCS 23, I.A. HEIKEL (Hg.), S. 396f]. Mit dem Parallelismus vermeidet EUSEBIUS, auf das heikle Problem der Ursache des Friedens einzugehen. Ist der Friede das Ergebnis der Menschwerdung oder ihre Bedingung, Ausbruch der messianischen Zeit oder Ergebnis der durch den Logos bestimmten immanenten Dynamik der Geschichte? Jedenfalls will EUSEBIUS von der apokalyptischen Identifikation des Römerreiches mit dem schrecklichen Ungeheuer oder mit der Hure Babylon nichts mehr wissen. Für ihn ist die Gegenwart der Zeitpunkt, in dem Logosgeschichte und Weltgeschichte zusammenfallen. Vgl. dazu F. VITTINGHOF: »Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike«, in: *Historische Zeitschrift* 198 (1964), S. 554.

182. Bei EUSEBIUS sind οἰκονομία und πρόνοια praktisch zwei komplementäre Termini, die sich gegenseitig erklären. Vgl. J. SIRINELLI: *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*. Dakar 1961, S. 365f.

werden, dient es zum letztendlichen Sieg. Dieser ist der eindeutige Beweis für Gottes Einwirken in die Geschichte.

Derart verkommt die Verfolgungs- und Leidensgeschichte (der Kirche) zur Vorgeschichte, zu einer in Kauf zu nehmenden Vorstufe des gegenwärtigen Erfolgs. Unter diesen Prämissen erscheint die Gegenwart des christlich werdenden römischen Reiches nicht nur als das erreichte Ziel der Geschichte, sondern zugleich als eine gewisse Vorwegnahme des endgültigen Sieges (vgl. *KG* X 4,70-71 [S. 429]). Bei EUSEBIUS ist von daher jede eschatologische Spannung verschwunden, denn die Weltzeit dient der nun möglichen Herstellung des universellen, einheitlichen und christlichen Reiches.[183] Einmal den Höhepunkt erreicht, ist nichts qualitativ Neues zu erwarten, sondern lediglich die Expansion der ewigen Wahrheit, für die nun die Bedingungen durch den Erfolg der Kirche geschaffen sind. »Von seiner durch und durch positiven Sicht der Gegenwart her ist es für Euseb unmöglich, sich in der Weise am Ende der Zeiten stehen zu sehen, wie es etwa in der Optik der Apokalyptiker sich darstellt. [...] Die Gegenwart selbst wird [...] zur allenfalls noch geradlinig fortschreibbaren Heilszeit.«[184]

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht verwunderlich, daß EUSEBIUS im Bestehenden ein Abbild der himmlischen Realität sieht. Das römische Reich ist das εἰκών des Reiches des Vaters und der Kaiser die μίμησις des Logos-Christus-König.[185] EUSEBIUS' Versuch einer Vermittlung zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte entartet zu einer apologetischen Legitimation des status quo: die Gegenwart wird aus der Sicht der Erfolgs- und Siegesgeschichte zu einem dem jenseitigen Gottesreich quasi gleichgewordenen Zustand: das Abbildschema ist umkehrbar. Die Pax Romana ist die historisch und politisch wahrhafte Widerspiegelung des Monotheismus. Christentum und Imperium sind zwei Seiten derselben Realität, die dem göttlichen Plan gehorcht.

Wie das Geschichtsverständnis bei ORIGENES und EUSEBIUS gezeigt hat[186], bilden vor

183. Vgl. J. SIRINELLI: A.a.O., S. 486.

184. M. GÖDECKE: *Geschichte als Mythos. „Eusebs Kirchengeschichte"*. Frankfurt a.M. 1987, S. 181. Hier zeigt sich die Annäherung an typisch römische Zeitvorstellungen, denn »kein römischer Historiker« — stellt VITTINGHOF fest — »hat irgend einmal mit einem Abbruch der bisherigen Geschichte, die für ihn die einmalige, einzige Geschichte der Menschheit war, gerechnet« (»Zur geschichtlichen...« a.a.O., S. 541). Bezeichnend für diese Vorstellungen ist die Idee eines Konvergierens der Universalgeschichte auf das Römerreich hin, das die Weltherrschaft wegen seiner zivilisatorischen Leistung verdient hatte. Diese Idee gewann ihre ganze Tragweite in Verbindung mit dem Roma-Aeterna-Gedanken. »Die weltgeschichtliche Aufgabe hatte kein Ende, weil Rom ewig, das Imperium die zeitlose Endstufe der Geschichte waren« (a.a.O., S. 547).

185. Vgl. R. FARINA: *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Caesarea*. Zürich 1966, S. 107ff.

186. Auch wenn ich nicht auf die *Historiae adversum paganos* des OROSIUS eingehe, war sie im Mittelalter vielleicht einflußreicher als die *Kirchengeschichte* von EUSEBIUS, an dem OROSIUS sich mehr als an seinem Lehrer AUGUSTINUS orientiert hat. Die Situation und das apologetische Interesse sind von denen EUSEBIUS' verschieden, denn jetzt geht es um die Verteidigung des Christentums gegen die Anklage, es sei am Fall Roms schuldig. Das Geschichtsbild des OROSIUS ist aber auch vom Entwicklungsgedanken beherrscht. Seine historische Apologie des Christentums will zeigen, daß die Geschichte vor ihm schlimmer gewesen ist: Jede vergangene Zeit war schlechter. Hierfür kann ihm das Geschichtsverständnis von EUSEBIUS behilflich sein. »Orosius kann sich mit seiner Gegenwart identifizieren, weil sie alle seine Wünsche erfüllt, weil ihr nationale, kosmopolitische und religiöse Interessen identisch geworden sind, weil nun ein weltweiter Staat seinen Glauben garantiert. „Glücklich" aber ist die Gegenwart vor allem deshalb, weil diese Entwicklung zu einer „besseren Zeit" von Gott (zum Schutze seines Christentums) bewirkt ist und einen vorläufigen Endpunkt in einer langen, von Gott gewollten, geplanten und gelenkten und sich immer mehr dem Heilsziel nähernden Geschichte darstellt: Die Gegenwart ist das Werk des schmeichelnd-wohlwollenden, mahnenden und befreienden Gottes, während in der Vergangenheit der Einfluß des verfolgenden, herrschsüchtigen und vernichtenden Teufels stärker wirksam war. *Felicitas* ist von Anfang an Gottes Ziel in bezug auf die Geschichte und auf den Menschen gewesen. Ein weiterer Fortschritt zum Glück hängt nun ab von der vollständigen Verbreitung des wahren Glaubens, von der Bekehrung der Heiden.« (H.-W. GOETZ: *Die Geschichtstheologie des Orosius*. Darmstadt 1980, S. 120). Diese Zusammenfassung des Geschichtsbildes des

allem die hellenistische Philosophie und das gnostische Denken den Horizont der ›christlichen‹ *Geschichts*theologie der ersten Jahrhunderte. Vor allem die stoische Theodizee und der Paideiagedanke platonischer Herkunft sowie die mittelplatonische Definition des Ziels der Erziehung als Gottähnlichkeit — in ihrer eklektischen Zubereitung durch die gnostische Ontotheologie — üben einen großen Einfluß auf sie aus. Damit soll nicht eine gewisse Distanz dieser Theologie zu ihnen geleugnet werden. Der neue Horizont erklärt jedoch die Diskontinuität zwischen der in der Auseinandersetzung mit dem griechischen Denken und der Gnosis sich bildenden Geschichtstheologie und der neutestamentlichen (apokalyptisch geprägten) Eschatologie.[187]

3. Hellenisierung des Christentums und Rückgewinnung der Apokalyptik

Die bis hierher vollzogene Darlegung des Verlustes der Apokalyptik in der Geschichtstheologie der ersten Jahrhunderte weist eine gewisse Nähe zur ›Hellenisierungsthese‹ auf, die noch präzisiert werden muß.[188] Wie bekannt, hat A. v. HARNACK die Gnosis als ›akute Hellenisierung‹ des Christentums und das katholische System als eine ›allmählich gewordene‹ Hellenisierung charakterisiert[189], so daß zwischen beiden im großen und ganzen kein Wesensunterschied bestünde, sondern lediglich eine Differenz in bezug auf Umfang und Geschwindigkeit der Anpassung an den griechischen Geist. Diese Anpassung, von deren objektiver Notwendigkeit HARNACK übrigens überzeugt war, erscheint vor dem Hintergrund der Notlage, in der sich das Christentum auf Grund der Verfolgungen befand, als von den historischen Umständen geradezu forciert, führte jedoch in seinen Augen zur Verfälschung seines Wesens: sie verwandelte das Christentum in »eine deistische Religion für alle Welt«.[190]

HARNACKS Absicht mit der Hellenisierungsthese war, die jahrhundertelange und nun durch Infragestellung eines der Partner hinfällig gewordene Verbindung von abendländischer Metaphysik und christlicher Theologie durch eine neue Synthese zwischen einem mittels der modernen Historie neubestimmten Wesen des Christentums und der modernen Kultur zu ersetzen.[191] Dieses Vorhaben, das Wesen des Christentums von hellenistischen Einflüssen zu befreien, um eine neue Synthese zwischen metaphysikfreiem Christentum und moderner Kultur zu ermöglichen, mußte aus vielerlei Gründen scheitern. Einerseits erwies sich HARNACKS Definition eines von jedem hellenistischen Einfluß befreiten

OROSIUS bestätigt die bis hierher vertretene Interpretation, daß die Geschichtstheologie der ersten Jahrhunderte in keiner Weise als Tochter der biblischen Eschatologie betrachtet werden darf.

187. Zum religionsphilosophischen Hintergrund der Enteschatologisierung altkirchlicher Theologie Vgl. P. GERLITZ: »Der mystische Bildbegriff (εἰκών und imago) in der frühchristlichen Geistesgeschichte. Die philosophischen Grundlagen der Enteschatologisierung des altkirchlichen Dogmas«, in: *ZRGG* 15 (1963), S. 244-256.

188. Zur Thematik der Hellenisierung des Christentums vgl. C.-F. GEYER: *Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie*. Stuttgart 1990, (siehe Literatur!, S. 162ff.).

189. Vgl. A. v. HARNACK: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen ^{4}1909, Bd. I, S. 250.

190. A.a.O., S. 546.

191. Die Aufgabe, die hinfällig gewordene Metaphysik aus dem Christentum zu eliminieren, hatte vor allem A. RITSCHL auf die Tagesordnung gesetzt, der ein weltanschauungsneutrales Christentum dem hellenistisch-metaphysischem gegenübergestellt und so den Rahmen zur Hellenisierungsdiskussion um die Jahrhundertwende umrissen hat. Vgl. A. RITSCHL: *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*. (^{1}1881), Bonn ^{2}1887.

Christentums bald als ein theoretisches Konstrukt, in dem Religion zu einer nur das Individuum angehenden und ihm gehörenden »Sache der Innerlichkeit« gemacht wird und in dem statt eines angeblichen Wesens des Christentums das Wesen des religiösen Liberalismus zum Ausdruck kommt.

Unter dem Begriff der *selbst erlebten Religion* sucht HARNACK eine »Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und Lebens und eine innere Verbindung mit Gott«[192], die als Invariante die Wandlungen der Zeit überstehen und nach Auflösung des *dogmatischen* Christentums einen ›Konsens‹ von Religion und Kultur ermöglichen könnte. Im Grunde ist das herauspräparierte Wesen des Christentums jedoch die Projektion eines historisch nicht weniger bedingten Kulturverständnisses als der Hellenismus selbst: das des Kulturprotestantismus. Andererseits erwies sich die Absicht, das Christentum von hellenistischen Einflüssen zu befreien, als eine letztendlich nicht durchführbare Aufgabe, denn diese Einflüsse reichen in das vorchristliche Judentum hinein und sind Teil des Entstehungszusammenhangs des Christentums selbst, so daß sie keine Rekonstruktion eines ursprünglichen, nachträglich durch jene Einflüsse entstellten Christentums erlauben.

Trotzdem, und das macht die These der Hellenisierung des Christentums weiterhin relevant, kann man die Rolle einer verstärkten, ja die weitere Entwicklung des Christentums wesentlich bestimmenden Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie und dem religiösen Synkretismus im römischen Reich für die tiefgreifende Transformation der Urgemeinde zur Weltreligion nicht leugnen. Die Aufnahme der Weltbildfunktion der Religion, um die das Christentum ab dem 2. Jhr. mit anderen religiösen bzw. philosophischen Angeboten einen Wettkampf zu führen begann, hatte nicht nur philosophische oder theologische, sondern auch religionssoziologische Konsequenzen außerordentlicher Tragweite. Die Philosophenschulen boten gewiß eine Identifikationsmöglichkeit an, die dem großkirchlichen Christentum auf dem Weg half, einerseits das Etikett ›Aberglauben‹ loszuwerden, andererseits sich als Synthese von wahrer Frömmigkeit und vernünftiger Welterklärung zu profilieren.[193] Aber von der Frage einmal abgesehen, ob diese Strategie angemessen war, um eine Weltbildfunktion zu übernehmen und sich als Staatsreligion zu etablieren, muß man die fundamentaltheologische Frage nach ihrer Berechtigung stellen: In welcher Beziehung steht eine solche Funktion zur Botschaft Jesu von Nazareth und zur als Offenbarung zu betrachtenden Urliteratur des Christentums? Mußte es eine Theologie aufbauen um seiner Sache willen? Was ist in diesem Prozeß auf der Strecke geblieben?

Es fehlen nicht Stimmen, die die Hellenisierung des Christentums der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben bereit sind: »Es war eine besondere Fügung, daß dieser Kulturraum als Erziehungsstube des jungen Christentums bereitet war, als es seinen Weg in die Welt antrat. Hier vollzog sich eine beispielhafte Begegnung zwischen Christentum und Kultur. Hier war der christlichen Botschaft eine besondere Ausdrucksmöglichkeit gegeben, die sich von der des Hebräischen oder Semitischen abhob.«[194] Diese Position scheint jedoch dem Judentum und dem in seinem Schoß entstandenen Urchristentum den Kulturrang abzusprechen und das in ihm enthaltene Geist- und Denkangebot einfach zu ignorieren.[195]

192. A. v. HARNACK: *Das Wesen des Christentums*. Mit e. Geleitw. v. W. TRILLHAAS. Gütersloh ^{2}1985, S. 102.

193. Vgl. dazu R.L. WILKEN: »Kollegien, Philosophenschulen und Theologie«, in: *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*. Hrsg. v. W.A. MEEKS. München 1979, S. 165-193.

194. A. GRILLMEIER: »Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas«, in: *Scholastik* 33 (1958), S. 321-355 u. 528-558, hier S. 549.

195. Zur Verkennung dieses Geist- und Denkangebotes, die nicht nur die Theologie, sondern auch die abendländi-

Moderate Positionen, wie etwa die PANNENNBERGS, verkennen nicht die Risiken einer Assimilierung an die hellenistische Philosophie und leugnen auch nicht die Existenz von Entgleisungen und Unzulänglichkeiten, sind aber von der Notwendigkeit der Aufgabe überzeugt, und zwar um des universalistischen Anspruchs des christlichen Gottesgedankens willen.[196] PANNENBERG scheint eine einzige Möglichkeit in Betracht zu ziehen, wenn es um die Einlösung des universalistischen Anspruchs des biblischen Gottesgedankens im neuen Kontext geht: die Übernahme der hellenistischen philosophischen Theologie und die Schaffung einer theologischen christlichen Spekulation, denn angeblich garantiere nur sie Universalismus. Dies ist jedoch nicht nur philosophisch durch die Kritik des Idealismus fraglich geworden, PANNENBERG verkennt dabei auch noch die historisch-praktische Dimension dieses biblischen Universalismus, der vor allem mit der Frage der Gerechtigkeit in der Geschichte (›Tag des Herrn‹) verbunden ist und der sich deswegen gegen eine ›spekulative Aufhebung‹ stemmt.

PANNENBERG sieht aber die Schwierigkeiten woanders: die große Analogie zwischen dem platonischen und dem biblischen Gottesbegriff hat in seinen Augen die Unterschiede teilweise verwischt, so daß nicht alle frühchristlichen Autoren die allmächtige Freiheit des biblischen Gottes in gleicher Weise betont haben. Das sei aber kein Grund, um den Prozeß als solchen in Frage zu stellen. Denn die Elemente, die in die mit Hilfe des Mittel- und Neuplatonismus aufgebaute Theologie nicht Eingang gefunden haben, sind nur Reste, die in einer neuen Bearbeitung ihren Platz finden können.

Es fehlt bei PANNENBERG die Einsicht in die Tragweite der Verluste, die das Christentum als Preis für die spekulative Kohärenz eines philosophisch-theologischen Gottes- und Weltbildes entrichten mußte. Schon die LXX-Übersetzung von Exodus 3,14 »'ehjeh 'ăšer 'ehjeh« als »ἐγώ εἰμι ὁ ὤν« leitet einen Prozeß ein, der von dem Gott, der das Elend seines Volks in Ägypten gesehen hat, zu dem die laute Klage der Unterdrückten durchgedrungen ist und der seine Treue im befreienden Eingreifen erweist, bis hin zu einem im Gegensatz zur Zeitlichkeit als unwandelbares, in sich seiendes Sein verstandenen Gott führt, ja bis hin zu einem Gott, der sich vor allem durch seine unerschütterliche ἀπάθεια auszeichnet. Kann man den Gott, der unwandelbar ist, und den Gott, der in der Geschichte befreiend handelt, auf einen Nenner bringen?

R. SCHAEFFLER versucht es: er glaubt eine ›formale Vergleichbarkeit‹ bei ›inhaltlichen Differenzen‹ zwischen der griechischen Philosophie und der jüdischen Bemühung um eine Hermeneutik der Glaubensüberlieferung aufweisen zu können.[197] Die Analogie bestünde darin, daß beide ihren Ausgangspunkt in einer Aporie-Erfahrung haben, die nach Auflösung des darin enthaltenen Widerspruches verlangt. Die eine Aporie hat mit der widersprüchlichen Vielfalt der Erscheinungen zu tun, die dem auf Stabilität angewiesenen vernünftigen Diskurs keinen Halt zu bieten scheint, Diskurs, auf dem Lebens- und Gesellschaftsordnung beruht, die andere mit der Widersprüchlichkeit historischer Erfahrungen, die zur religiösen Überlieferung der Väter in Diskontinuität zu sein scheinen und das Bleiben der Treue Gottes fraglich erscheinen lassen.

sche Philosophie geprägt hat vgl. J.B. METZ: »Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften« in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung.* (FS J. HABERMAS). Hrsg. v. A. HONNETH u.a. Frankfurt a.M. 1989, S. 773-778.

196. Vgl. W. PANNENBERG: »Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie«, in: Ders.: *GsTh*, a.a.O., S. 296-346; vgl. auch A.M. RITTER: »Platonismus und Christentum in der Spätantike«, in: *Theologische Rundschau* 49 (1984), S. 31-55.

197. Vgl. R. SCHAEFFLER: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie.* Freiburg i.Br. 1980, S. 24ff.

Analog wäre auch der Lösungsversuch: die Suche einer bleibenden Identität unter den widersprüchlichen Phänomenen bzw. historischen Erfahrungen, die einerseits dem Diskurs, andererseits dem Glauben Halt bieten könnte. Analog wäre nicht zuletzt auch die Methode dieser Suche: Erinnerung. In der griechischen Philosophie geht es um die Wiedererinnerung seitens des Geistes sowohl an die Teilhabe der Erscheinungen wie auch an die eigene Teilhabe am Urbild: Sein oder Idee. In der Hermeneutik der biblischen Glaubensüberlieferung geht es um das Wiedererkennen des Gottes der Väter in den neuen Geschichtserfahrungen, um Erinnerung geschichtlicher Erfahrung, die für die bleibende Treue Gottes bürgt. Dafür muß das überlieferte Wort die neuen Erfahrungen auffangen und integrieren. Die griechische Philosophie sucht ihrerseits durch abgesicherte Argumentationsgänge die Teilhabe des menschlichen Logos an der Wahrheit der Dinge selbst zu begründen. Der Logos legt sie als ›Abbilder‹ der Ideen aus, auf die sich die Erkenntnis richtet. Diese entscheidende Funktion vom Wort/Logos ist die Basis, auf der die Begegnung stattfindet und die christliche Theologie aufgebaut wird.

Die von SCHAEFFLER postulierte Analogie zwischen griechischer Philosophie (v.a. Platonismus und seinen Derivaten) und biblischem Gottesverständnis weist bei näherer Betrachtung jedoch große Schwierigkeiten auf, denn die Aporie-Erfahrung, auf die die griechische Philosophie zu antworten versucht, hat letztendlich auch mit Sinnwidrigkeiten, die die menschliche Existenz betreffen, und mit ihrem Verhältnis zur göttlichen Ursache alles Seins zu tun. Der platonische Dualismus von wandelbarer, zeitlicher, sichtbarer, materieller Welt und unveränderlicher, ewiger, unsichtbarer, geistiger Welt der Ideen verhält sich komplementär zu einer Urbild-Abbild-Spekulation, die ein kosmotheologisches und soteriologisches Moment besitzt und die Basis der Anamnesis-Theorie darstellt. Es geht nicht nur um ein erkenntnistheoretisches Problem. Für PLATON ermöglicht die Erkenntnis des Urbildes, es im Abbild wiederzuerkennen — aber nicht umgekehrt. Man kann die Namen/Begriffe untersuchen und reinigen. Die Dialektik bleibt jedoch nur Vorbereitung. Der Erkenntnisakt ist, soweit er die Wahrheit betrifft, ein Schauen, ein Akt der Vereinigung, denn Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden. Die Seele gelangt zur Erkenntnis der Wahrheit durch ἀνάμνησις[198] auf Grund ihrer Teilhabe (μετοχή) am bzw. Ähnlichkeit (ὁμοίωσις) mit dem göttlichen Urbild. Die Wahrheit des Seins befindet sich also durch diese Ähnlichkeit im Denken der Seele. Erkenntnis verlangt einen Abstraktions- und Reinigungsprozeß (κάθαρσις) aus Sinnlichkeit und Zeitlichkeit, Prozeß, der nicht bloß eine gnoseologische Dimension, sondern zugleich anthropologischen, moralischen und religiösen Charakter besitzt. Im reinen Denken des reinen Seins (νόησις) ist die höchste Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις θεῷ, *Theaitetos* 176b [6, S. 106]). PLATON will der Seele den Weg aus der Welt der Schatten zur Sonne als der Idee des Guten weisen, wie das berühmte Höhlen-Gleichnis im VII. Buch des *Staats* zeigt. Der Akt der Erkenntnis des göttlichen Wesens, das Erleuchtetwerden von seinem Licht ist Teilhabe an der göttlichen Unsterblichkeit. PLATONs Erkenntnistheorie besitzt unverkennbar eine religiös-soteriologische Dimension.

In seiner Kosmologie verbindet sich dann die Urbild-Abbild-Spekulation und die Teilhabe-Relation mit der Suche nach einem dem Kosmos Einheit gebenden Prinzip. PLATON bemüht sich darum, das Absolute als Urbild alles Seienden, als letztes ontologi-

198. *Menon* 86b [2, S. 557]: »Wenn nun von jeher immer die Wahrheit von allem, was ist, der Seele innewohnt, so wäre ja die Seele unsterblich, so daß du getrost, was du jetzt nicht weißt, das heißt aber, dessen du dich nicht erinnerst, trachten kannst zu suchen und dir zurückzurufen«. PLATONs Werke werden zitiert nach *Werke: in 8 Bänden*; griechisch u. deutsch. Hrsg. v. G. EIGLER. Darmstadt 1990; Band- und Seitenangabe werden in eckige Klammern »[ ]« gesetzt.

sches Prinzip zu begreifen: die intelligible Welt der Formen bekommt von ihm — dem Schönen, Guten und Einen — ihre Existenz. Und so gehen die Formen von den ἀρχαί bis zu den ἄτομα εἴδη stufenweise durch Abbildung und Teilhabe aus dem Einen hervor. Das Partikuläre der Erscheinungswelt hat auch Teil an der Idee und den Formen, ist aber durch Körperlichkeit, von der alle Unvollkommenheit herkommt, der Wandelbarkeit und der Veränderung unterworfen und so von der Selbstidentität der Idee am weitesten entfernt. Die Negativität gehört damit zum Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren, d.h. dessen, was nicht bloß nicht ist, aber das Prädikat ›wirklich‹ im emphatischen Sinn nicht verdient. Und doch verhindert sie die totale Durchsetzung der Idee des Guten. Der Kosmos ist eine Mischung[199], so »daß Gott nicht an allem Ursache ist, sondern nur an dem Guten«.[200] Der Demiurg formt eine unordentliche Materie nach dem Muster der transzendentalen Ideen. Aber an dieser Materie findet seine beseelende Gestaltungskraft ihre Grenze. In dieser Form wird das Eine bzw. Urprinzip vom Problem der Negativität ferngehalten, deren Ursprung die chaotische Materie ist — zumindest als Bedingungsbegriff.

Der Gegensatz von Körper und Seele wiederholt im Menschen, was sich auf der Ebene des Kosmos abspielt. Die Seele ist verantwortlich und wird zur richtigen Lebenswahl aufgefordert[201], sie ist aber auch im Körper gefangen.[202] Einerseits wird also eine die wahrnehmbare Welt in*form*ierende Ordnung *sub specie aeternitatis* jenseits von Raum und Zeit entworfen und eine Erklärung/Depotenzierung des Sinnwidrigen und Negativen in der Welt als sinnvollem Ganzen (Dominanz des Guten) gegeben. Andererseits erhält die unsterbliche Seele durch ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen die Möglichkeit, in den harmonischen Kosmoszusammenhang emporzusteigen. ›Wiedererinnerung‹ ist der mühsame Aufstieg der Seele in das Reich der Ideen — zu ihrem Ursprung zurück — und die Ablösung vom Materiellen und Irdischen. Die Negativität ist dadurch in einer Erklärungstotalität aufgehoben und zugleich sanktioniert: »Das Böse [...] kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch kann es bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich...«[203]

Das Problem der Beziehung zwischen Identität und Realität, das PLATON mit dem Begriff von Teilhabe und der Urbild-Abbild-Spekulation zu lösen versuchte, sollte eine Fortsetzung in den nachfolgenden philosophischen Ansätzen haben, die wie die Stoa auch außerhalb von intellektuellen Kreisen große Verbreitung fanden. Der Logos bzw. die Vorsehung der Stoiker, Weltvernunft und Weltgesetz (λόγος σπερματικός) zugleich, bestimmt die Welt und bildet sie zu einem vernünftigen Kosmos. Die Stoiker erklären, daß die Realität, so wie sie ist, einen tiefen Sinn hat, der die widersprechenden Erscheinungen umfaßt und rechtfertigt. Sie eliminieren den platonischen Dualismus und seinen Idealismus, behalten aber die Auffassung von der Geordnetheit und der rationalen Struktur des Kosmos bei, die auch das Sinnwidrige in sich aufhebt. Das ist der Grund des *amor fati*, der Notwendigkeit, sich dem Schicksal zu fügen. Der Logos, der den Kosmos durchdringt, ist zugleich der menschliche Logos. Alle konkreten Übel, d.h. alle scheinbaren, aus einer

199. Vgl. *Timaios* 47e 5-48a [7, S.83].

200. *Politeia* 380c [4, S. 167]

201. Vgl. *Politeia* 617d-e [4, S. 865].

202. Vgl. *Kratylos* 400b-c [3, S. 451].

203. *Tealtetos* 176a-b [6, S. 107].

konkreten Perspektive empfundenen Übel, haben nach diesem Kosmosverständnis ihren Grund und ihre Rechtfertigung in einer höheren, umfassenden Totalität, für die sie notwendige bzw. nützliche Momente sind.

Die Identifikation von Gott und Vernunft läßt ihn als Logos der Welt erscheinen und die Kosmologie religiösen Charakter gewinnen. Während die platonische *Theodizee* die Entlastung Gottes dualistisch im Chaos, in der Materie oder im Nicht-Seienden sucht, versucht die stoische *Kosmodizee* die partielle Unvernunft monistisch durch Verweis auf die Vernünftigkeit des Ganzen zu integrieren, zu dessen Vollkommenheit das Negative teleologisch-funktionell beiträgt. Die Übel sind aus dieser Perspektive gar keine, sondern ein notwendiges Moment des Ganzen. Die einzige vernünftige Haltung ihnen gegenüber ist die der Erkenntnis der sie lenkenden Vorsehung und ihre Hinnahme. Also bleibt dem Menschen nichts übrig, als sich einzufügen in das, was man nicht ändern kann, in das, was abläuft, und darauf zu vertrauen, daß so, wie es nun einmal ist, es trotz aller Dissonanzen und Widrigkeiten letztlich gut und richtig ist und anders nicht sein kann. Die Apathie, die vom Menschen verlangt wird, spiegelt die Gleichgültigkeit eines Kosmos wider, der ewig in immer wiederkehrenden Zyklen dem Gang seines Schicksals nachgeht.

Was man weder im Platonismus noch im Stoizismus finden kann, ist eine Auflehnung gegen die Widersprüche und Absurditäten des Lebens und der Welt. Die ganze intellektuelle Anstrengung bezweckt den Nachweis der Welt- und Lebensvernünftigkeit. Selbst da, wo die rein rationale Argumentation nicht weiterhilft, schreckt man nicht davor zurück, auf die Mythen zurückzugreifen, deren Kritik sich die Philosophie zu ihrer Aufgabe gemacht hatte. Die intellektuelle Strategie der griechischen Philosophie angesichts der Sinnwidrigkeiten und der Widersprüchlichkeit der Realität kann man deshalb als *Bewältigungs*strategie bezeichnen im Sinne einer intellektuellen Realitätsdeutung, die die Aporien und Sinnwidrigkeiten in einen rational kohärenten Gesamtzusammenhang aufhebt. Und im Blick auf ihre Wirkungsgeschichte kann man von einer unglaublichen Leistung sprechen.

Gegenüber diesem ›Reichtum im Geiste‹ hat das biblische Israel nicht Vergleichbares anzubieten. Was es unterscheidet, ist vielmehr »die Art seiner leidvollen Verstrickung in die Wirklichkeit, eine besondere Art von Wehrlosigkeit, in gewisser Weise ist es die Unfähigkeit Israels, sich von Widersprüchen, von den Schrecken und Abgründen der Wirklichkeit erfolgreich zu distanzieren — etwa durch Mythisierungen oder Idealisierungen der Lebenszusammenhänge, etwa, modern gesprochen, durch eine Art Kompensationsdenken«.[204] Natürlich fehlen auch nicht in den biblischen Traditionen Elemente von Bewältigungs- und Kompensationsstrategien. Aber das Wesentliche des Judentums liegt im anamnetischen Verhältnis zur Leidensgeschichte. Diese Erinnerung darf jedoch — im Gegensatz zu SCHAEFFLER — nicht mit einer identitätsstiftenden Handlung gleichgesetzt werden, die »zwischen der Widersprüchlichkeit der Erfahrungsinhalte und der Identität ihres Möglichkeitsgrundes« vermittelt.[205]

Kann man die anamnetische Struktur des Glaubens Israels dadurch bestimmen, daß eine Urerfahrung — Großtaten Jahwes beim Exodus — zu einem transzendentalen

204. J.B. METZ: »Kirche nach Auschwitz«, in: *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog.* (FS E.L. EHRLICH), hrsg. v. M. MARCUS u.a. Freiburg i.Br. 1991, S. 113. Vgl. auch ders.: »Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«, in: *Stimmen der Zeit*, 210 (1992), S. 311-320.

205. R. SCHAEFFLER: A.a.O., S. 29. So auch W. PANNENBERG: »Die überlieferten Behauptungen einer Religion lassen sich also als Hypothesen betrachten, die am Zusammenhang gegenwärtig zugänglicher Erfahrung darauf zu überprüfen sind, inwieweit von überlieferten Behauptungen einer bestimmten Religion her die Vielseitigkeit gegenwärtiger Erfahrung integriert werden kann« (Ders.: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, a.a.O., S. 318). Zur Präzisierung des Begriffs ›Hypothese‹ vgl. Ders.: *Syst. Theol.* 1, S. 66ff.

identitätsstiftenden Erfahrungszusammenhang gemacht wird, mit dem sich alle gegenwärtigen Unheilserfahrungen *bewältigen* bzw. in den sie sich *integrieren* lassen? Kann man, wie G. NEUHAUS es tut, Israels Erinnerung an diese Urerfahrung sogar mit KANTS ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption analogisieren, mit der »Einheit des ›Ich denke‹, das all meine Vorstellungen muß begleiten können«[206]?

Wenn man genau hinschaut, kann man feststellen, daß selbst Scheitern, Widerspruch, Klage und Anklage wesentlich zur biblischen Exodusgeschichte gehören. »Wie oft gerät die Befreiungsgeschichte ins Stocken und scheint beendet, bevor sie recht begonnen hat.«[207] Die sogenannte Urerfahrung der Treue Jahwes ist keine reine Siegesgeschichte, sondern eine mit Aporien behaftete. J. EBACH zeigt an der Erzählung der ›Verstockung‹ des Pharao, daß es bei ihr um die Theodizeefrage geht, um die Beziehung des Scheiterns zum Handeln Gottes, zu seinem Heilsplan. Das erst erklärt, daß Mose vor Gott tritt und fragt, klagt und anklagt: »Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?« (Ex. 5,22). Hier zeigt sich nicht so sehr eine Fähigkeit der Vernunft, singuläre, ggf. widersprüchliche Wahrnehmung zu einem einheitlichen Weltzusammenhang zu fügen, sondern eher die Unfähigkeit, das Scheitern und das Unversöhnte zu überspielen, wegzuinterpretieren oder durch Rollenverteilung zu entschärfen.

Gerade diese *Unfähigkeit* und nicht eine Art Kompetenzgewinnung für Komplexitätsbewältigung durch Idealisierung erweist die *Gottfähigkeit* Israels.[208] Sogar die Erinnerung an den Tod der Ägypter, die in den Tagen der Päsachwoche nach den Sederabenden die Hallelpsalmen nicht vollständig zu singen erlaubt, deutet auf den Widerspruch der Befreiungsgeschichte als einen Widerspruch im Gotteshandeln selbst hin, der sich nur in Frage, Klage und Anklage *vor* Gott artikulieren läßt. »Gegen vertraute christliche Deutungsmuster, wonach bei Gott sinnvoll und gut sei, was Menschen als zerrissen und sinnlos erfahren, bleibt in der biblischen Erzählung und ihren rabbinischen Deutungen das Unversöhnte, das nicht-Erlöste bei Gott selbst festzuhalten. Der Widerspruch wird nicht „ad maiorem Dei gloriam" aufgelöst, sondern bleibt Widerspruch in Gott«.[209]

In dieser Hinsicht verhalten sich Exoduserfahrung und Hiobs Erfahrung zueinander nicht wie eine transzendentale Erfahrung zu einer empirischen Falsifizierung. »Der Gott, der Israel durchs Schilfmeer führte, ist derselbe, der die Ägypter (auch sie seine Geschöpfe, wie der Midrasch betont) im Meer ersäuft. Die in-eins gehende Erfahrung von Rettung und Gewalt als Erfahrung aller Geschichte wird in der jüdischen Theologie weder geleugnet noch als täuschende Erfahrung verharmlost, sondern als Widerspruch bis zum Widerspruch in und bei Gott benannt.«[210] Bezeichnenderweise ist die Erinnerung des Exodus immer auch Erinnerung der Knechtschaft, der Unterdrückung, der entfremdeten Arbeit und der Demütigung: nicht nur *memoria liberationis*, sondern auch *memoria servitudinis*.

Die Grenze, die die biblische Gesetzgebung der Sklaverei setzt, leitet sich von der Erfahrung der Unterdrückung in Ägypten ab und hat entscheidende Bedeutung für die Identität des Volkes Gottes. Jeremia bezeichnet die Sklavenhaltung über diese auf sechs Jahre gesetzte Grenze eine ›Entweihung‹ des Namens Jahwes und den Grund für Judäas

206. Vgl. G. NEUHAUS: *Theodizee — Abbruch oder Anstoß des Glaubens*. Freiburg i.Br. 1993, S. 332ff.

207. J. EBACH: »„Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?" Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns«, in: *Concilium* (D) 26 (1990) 5, S. 430.

208. Vgl. J.B. METZ: A.a.O., S. 114.

209. J. EBACH: A.a.O., S. 435.

210. Ders.: »Die Welt, „in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann" (G. Scholem) *oder*: Wider den „Trug für Gott"«, in: *Leiden*, hsrg. v. W. OELMÜLLER. Paderborn/u.a. 1986, S. 25.

Sturz und Babylonisches Exil (Jer. 34,8-23). Der Sabbat soll laut Deuteronomium nicht nur Erinnerungstag der großen Taten Jahwes sein, sondern auch der Gefangenschaft: »Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du. Denn du sollst gedenken, daß du auch Knecht in Ägypten warst...« (Dtn. 5, 14c-15a). Die ethischen Folgen entstehen also nicht nur aus der Erinnerung der Befreiungsgeschichte und der von ihr gestifteten (moralischen) Identität, sondern auch aus der Leidenserinnerung und der Erinnerung der (physischen) Gefährdung jeder Identität, Erinnerung, die zu einer Verunmöglichung der Abfindung mit dem Leiden der anderen führt (führen muß).

W. PANNENBERGS, R. SCHAEFFLERS und G. NEUHAUS' Ansätze laufen wider Willen Gefahr, den Glauben und den Gottesgedanken zu einer Identitätssicherung durch Widerspruchsauflösung funktionell zu verkürzen und die Religionsgeschichte als Kompetenzsteigerung dieser Fähigkeit durch rationale Erweiterung des religiös-ethischen (transzendentalen) Erfahrungszusammenhangs zu interpretieren. G. NEUHAUS sieht wohl im Fall Hiobs die Grenzen dieser Interpretation der Gotteserfahrung als ›Fähigkeit‹, die Paradoxie historischer Ereignisse zu einem widerspruchsfreien Ganzen zu verknüpfen und damit die Einheit des erfahrenden Bewußtseins zu sichern bzw. wiederherzustellen.[211] Aber die ungelöste Paradoxie scheint, im Zusammenhang mit der ›Antwort‹ Gottes im Schlußgespräch des Hiobbuches, die Identität des sittlich-religiösen Ich Hiobs und sein Gottesbild nicht mehr zu gefährden. Das nennt er eine »fragende Objektivation des Paradoxen.«[212]

Der Vergleich von Gott mit einer ›Hypothese‹, mit der man das Ganze der Geschichte zu einer widerspruchsfreien Totalität strukturieren kann, wird nicht völlig aufgegeben, sondern dahingehend modifiziert, daß die ›Falsifizierung‹ nicht zur Aufgabe der ›Hypothese‹ Gott führt und das Theodizeeproblem nun eine eschatologische Dimension gewinnt. Aber unter der Voraussetzung, Gott sei eine ›Hypothese‹ eines Subjekts, egal wie diese Hypothese für die von der Geschichte geforderten Modifikationen offen bleibt, läßt sich der Verdacht der Gottes*projektion* nicht entkräften, denn diese ›Hypothese‹ besitzt eine funktionale Dependenz von der Identitätssicherung bzw. ihrer Wiederherstellung, und zwar vom Subjekt her.

Es scheint so, als ob man in diesen Ansätzen das bürgerlich-moderne Modell der Welt- und Lebensinterpretation auf die biblische Tradition zurückprojiziert hat. Aber gerade hier muß man zwischen den verschiedenen Wegen der Subjektwerdung und -gefährdung unterscheiden und auf die Bedeutung der Tradition in diesen Prozessen achten. Nur dadurch kann man dem Ideologieverdacht entgegenwirken bzw. ihm Recht geben.[213] Die Theodizeefrage wird zu einer Theoriefrage, in der es vor allem um eine rationale Erklärungshypothese zur Weltordnung o.ä. und um ihre Legitimationsfunktion geht, wenn die Subjekte dieser Frage sich durch ihre Interpretationsmächtigkeit über die Realität und durch ihre Interessen am Erhalt bestehender Ordnung charakterisieren lassen.

Den glaubenden Entronnenen geht die Theodizeeproblematik in einer ganz anderen Weise an. Gott ist keine ›Hypothese‹, sondern die Kraftquelle für Widerstand und Hoffnung angesichts extremer Gefährdung, so daß die Unterdrückten in ganz massiver Weise auf Traditionen angewiesen sind, die ihren Kampf und Widerstand ermöglichen. Ihr Festhalten an Gott ist nicht das Festhalten an einer ›Hypothese‹, und sei es mit eschatologischem Verifizierungs- bzw. Falsifizierungsvorbehalt, die sie in Eigenmächtigkeit aufge-

211. Vgl. G. NEUHAUS: A.a.O., S. 100ff.; 330f.

212. G. NEUHAUS: A.a.O. S. 103.

213. Vgl. dazu O. JOHN: »Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik«, in: *Concilium* (D) 24 (1988) 6, S. 519-526.

stellt haben; es ist nicht Projektion eigener Macht. In der Theodizeefrage der Entrechteten und Leidenden, vor allem in ihrer apokalyptischen Gestalt, geht es nicht um die Verteidigung der Rechte der Vernunft gegen die Sinnwidrigkeiten der Weltordnung, sondern um die Infragestellung jeder Vernunft, die »dem menschlichen Leben, seinem Leid und seinen Qualen das eschatologische Recht [bestreitet], radikal erlöst zu werden, selbst noch im Tod«.[214]

Ist aber die Glaubenspraxis der Unterdrückten frei von den Projektionen der eigenen Ohnmacht? Diese Frage kann man theoretisch nicht beantworten. Man kann höchstens Kriterien angeben, die man bei einer praxisbezogenen Antwort berücksichtigen muß. Es wäre nicht bloße Projektion der Ohnmacht, wenn diese Verwurzelung in der Tradition der Unterdrückten die Realitätswahrnehmung, die Wahrnehmung ihrer Widersprüchlichkeit und Antinomik, nicht behindert, sondern steigert, dabei die Realität selbst nicht zur normativen Instanz werden läßt; wenn die Negativität in ihrer ganzen Grausamkeit nicht beschönigt, verklärt oder verharmlost wird, ihre klare Erkennung jedoch nicht zu einem verzweifelten bzw. zynischen Pessimismus führt; wenn die Beziehung zu Gott als Lebens-, Widerstands- und Hoffnungsquelle alle Register des Protestes, der Klage und der Anklage *vor* und *an* Gott nicht ausschließt. Das sind keine Kriterien, mit denen sich die Glaubenspraxis der Unterdrückten aus der Distanz beurteilen läßt. Sie stehen vielmehr unter dem Imperativ der Nähe und der Solidarität mit ihnen.

In diesem Zusammenhang sollte das Erfordernis gesehen werden, daß sich die christliche Theologie unter den Primat einer apokalyptisch geprägten Eschatologie stellen muß.[215] Einerseits artikuliert die Apokalyptik die Erfahrung der massiven Bedrohung der Identität unter unterdrückerischen Verhältnissen. Sie ist in erster Linie Enthüllung und Aufdeckung dieser Verhältnisse. Zugleich ist sie Zeugnis des Leidens, zu deren Erinnerung sie beiträgt: Somit ist sie für eine praktische Solidarität mit den Leidenden unverzichtbar. Andererseits artikuliert sie die Auflehnung gegen die unterdrückerischen Verhältnisse und die Hoffnung ihrer Abschaffung sowie die Klage und Anklage *vor* Gott, ja die apokalyptisch verschärfte Theodizeefrage: *Wie lange noch?* Nur im ›Horizont befristeter Zeit‹ lassen sich eine Glaubenspraxis verwirklichen und eine Theologie denken, die sich der Leidenserinnerung und der praktischen Solidarität mit den Leidenden der Geschichte verpflichtet wissen.[216] Die Rückgewinnung der Apokalyptik in der Theologie darf deshalb nicht nach historizistischer Manier geschehen, als ob die Theologie sich im Bedienungsladen der Vergangenheit nach Belieben versorgen könnte, denn das wäre im Grunde ein Widerspruch in sich: verlangt doch die Erinnerung der Tradition der Leidenden und Unterdrückten die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit und die Wahrnehmung der Brüche und Diskontinuitäten sowie die praktische Solidarität mit den Opfern.

Die Theologie muß deshalb zuerst ihre eigenen Versäumnisse erkennen und eingestehen. Zwischen ihr und den apokalyptischen Traditionen existiert nicht mehr die Möglichkeit eines *einfühlenden* Verhältnisses. Dazwischen liegt ein jahrhundertelanger Prozeß von Verdrängung, Vergessen und Stillegung dieser Traditionen, der der Theologie die dem

214. T.R. PETERS: *Tod wird nicht mehr sein*. Zürich/u.a. 1978, S. 11, vgl. auch S. 46.

215. Vgl. J.B. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, a.a.O., S. 86f., 165ff. Vgl. auch u.a. Ders.: »Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede«, in: *Kirche und Israel* 1(1987), S. 14-23; »Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit"« in: *Diagnose zur Zeit*. Mit Beitr. v. J.B.METZ u.a., Düsseldorf 1994, S. 84.

216. Vgl. J.B. METZ: »Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus«, in: *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie* (1987). Hrsg. v. O. MARQUARD. Hamburg 1990, S. 170-186.

Christentum wesentliche Leidens- und Zeitempfindlichkeit verloren gehen ließ.[217] Diese Diskontinuität ist zudem durch einen noch tieferen Geschichtsbruch gekennzeichnet: das konkrete, geschichtliche Ereignis von Auschwitz. Dieser Bruch, der ohnehin alle Theologie, allen Gottesdiskurs in Frage stellt, geht die christliche Theologie noch mehr an, weil sie unter Verdacht steht, u.a. durch Verdrängung und Vergessen der jüdischen Traditionen, insbesondere der apokalyptischen, die Katrastrophe selbst mitverantworten zu müssen.[218] Deshalb ist G. GRUNDEN zuzustimmen, wenn sie sagt: »Der gesellschaftliche Verblendungszusammenhang, in dem ebenso der Glaubende eingebunden ist, wird nicht schlichtweg durch Wiederbelebung versprengter Traditionen gebrochen. Einst verschüttete und bewußt verdrängte jüdische Traditionen im Christentum können nicht, quasi im geschichtslosen Sprung, wiederbelebt werden. Sondern, was not tut, ist Widerspruch zu leisten gegen den destruktiven und ablenkenden Verfallsprozeß, gegen Erinnerungsverlust und Trauerunfähigkeit, gegen die Auflösung des kritischen Subjekts. Dieser Einspruch gegen herrschende Plausibilitäten impliziert nicht zuletzt auch die Fähigkeit, verschüttete Traditionen wenigstens noch vermissen zu können. Erst wenn dieser Bruch bewußt gemacht ist, mag das gemeinsame Erbe der Apokalyptik an Aktualität nichts einbüßen.«[219]

Nun sollen die wichtigsten Momente des Denkens ADORNOS zur Darstellung gebracht werden, auf die die Theologie zurückgreifen kann und vielleicht auch soll, um die hier genannten Aufgaben zu erfüllen.

4. Auschwitz und die Naturgeschichte

Eine christliche Theologie nach Auschwitz, die angesichts dieser Katastrophe sich verantworten ließe, hat ein unabdingbares Bekenntnis als Voraussetzung: »Wir werden uns ... versagen, das Leiden des jüdischen Volkes von uns aus heilsgeschichtlich zu deuten. *Wir* haben dieses Leid in keinem Fall zu mystifizieren! *Wir* begegnen in diesem Leid zunächst nur dem Rätsel unserer eigenen Fühllosigkeit, dem Geheimnis unserer eigenen Apathie, nicht aber den Spuren Gottes«.[220] Mit diesem Bekenntnis geht eine Aufforderung einher: auf jede Art von Heilsmetaphysik zu verzichten, gegen alle Theodizee*antworten* die Theodizee*frage* offenzuhalten.[221] Das bedeutet, darauf zu verzichten, das Leiden überhaupt in eine argumentative Sinnstruktur einzufügen und es darin aufzuheben. Leiden ist das schlechthin Individuellste, in keinem übergeordneten Ganzen Subsumierbares, von keinem spekulativen System Wegzuinterpretierendes. Diese Aufforderung beinhaltet wiederum ein Revisionsprogramm, das die ganze Theologie in ihren historisch-konkreten Gestalten betrifft. Vielzu lange hat sich aber ihr Versöhnungsgedanke in die idealistische Wahrnehmung der Geschichte eingeübt, als daß es der Theologie auf Anhieb gelingen würde, sich

217. Vgl. J.B. METZ: »Gotteskrise...«, a.a.O.

218. Vgl. J.B. METZ: »Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden«, in: *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*. Hrsg. v. E. KOGON u. Ders. Freiburg i.Br. 1979, S. 121-144.

219. G. GRUNDEN: *Die jüdische Apokalyptik und ihre Bedeutung für eine Theologie nach Auschwitz*. Unveröffentl. Diplomarbeit, Münster 1989, S. 203.

220. J.B. METZ: »Ökumene nach Auschwitz...«, a.a.O., S. 124f.

221. Vgl. Ders.: »Theologie als Theodizee«, in: *Theodizee — Gott vor Gericht*. Hrsg. v. W. OELMÜLLER. München 1990, S. 103-118; Ders.: »Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie«, in: *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*. Hrsg. v. W. OELMÜLLER. München 1992, S. 125-137.

von ihrer Leidensvergessenheit zu befreien. Gilt nicht doch auch für die Theologie, was G. SIMMEL der Philosophie vorgeworfen hat: ›Es sei erstaunlich, wie wenig man ihrer Geschichte die Leiden der Menschheit anmerkt‹ (vgl. *ND*, S. 156)? Ist es nicht eine der größten Tragödien der christlichen Theologie, daß sie von der Kritik, die an sie herangetragen wurde, auf wesentliche, von ihr vergessene Momente ihrer eigenen Identität aufmerksam gemacht werden *mußte*? Besteht nicht weiterhin der Bedarf, dieser Kritik zuzuhören, sich der möglicherweise darin enthaltenen Gefährdung auszusetzen, aber auch die Chance der Bekehrung in ihr wahrzunehmen?

Die radikalste Kritik des Christentums in der *Dialektik der Aufklärung* ist m.E. in der Behauptung enthalten, daß der Antijudaismus sich zum Christentum nicht peripher verhält, sondern wesentlich zu ihm gehört. Antijudaismus ist sozusagen die Kehrseite eines Heilsoptimismus, der an seiner Widerlegung durch die Realität krankt. Am Unheil der Juden soll sich die affirmierte, jedoch real ausgebliebene Erlösung verkehrt bewahrheiten, d.h. an denen, die mit ihrer bloßen Existenz eine lebendige Erinnerung des Unerfülltbleibens der christlichen Heilserwartung darstellen. Ohne den Unterschied zwischen christlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus zu leugnen, stellen HORKHEIMER und ADORNO so eine strukturelle Analogie zwischen beiden im verletzten Nazißmus fest, der jenseits aufklärerischer Religionskritik und Säkularisierung auf untergründige Gemeinsamkeiten und Kontinuitäten zwischen Christentum und bürgerlicher Gesellschaft hindeuten.

Im Christentum ist gegenüber dem Judentum offensichtlich eine Milderung des göttlichen Schreckens enthalten, die aber um den Preis der Idolatrie erkauft wird: der Verabsolutierung des Endlichen. Die vollzogene Vergeistigung, die sich sowohl in der Autonomie des Geistigen als auch in der Affirmation einer gelungenen Versöhnung von Natur und Übernatur ausdrückt, erweist sich als trügerisch affirmative Sinngebung. Diese kann nur durch Verdrängung des jüdisch-negativen Momentes[222] in der christlichen Doktrin und durch Wiederherstellung der Magie (administrative Absicherung des Heils — Kirche und Sakramente) aufrechterhalten werden. Die Unfähigkeit, die Unverbindlichkeit des geistlichen Heilsversprechens auszuhalten, läßt das Christentum zum sicheren Heilsbesitz werden, dessen Kehrseite ein unstillbares schlechtes Gewissen ist, das sich gegen alles wendet, was an die Unsicherheit des sicher geglaubten Heils erinnert: »Das Ärgernis für die christlichen Judenfeinde ist die Wahrheit, die dem Unheil standhält, ohne es zu rationalisieren und die Idee der unverdienten Seligkeit gegen Weltlauf und Heilsordnung festhält, die sie angeblich bewirken sollen« (*DA*, S. 204). In diesem Ärgernis soll man nach ADORNO den religiösen Ursprung des Antisemitismus suchen.

Man kann sich über die Berechtigung oder über die mögliche Einseitigkeit dieser Kritik streiten. Die ontotheologische Fundierung der Metaphysik und die darauf erbaute Theologie nicht weniger als deren Aufhebung in Geschichtsphilosophie wären jedoch kaum zu verstehen, wenn man die Intention der Absicherung eines einseitigen, von der Negativität und Sinnwidrigkeit der Realität aber stets gefährdeten Vernunft- und Heilsoptimismus an ihnen übersieht. Diese Einseitigkeit machte erst eine idealistische Konstitution der christlichen Theologie möglich, die säkularisiert in der modernen Geschichtsphilosophie neue Gestalt annimmt.[223] Das Modell ihrer Interpretation der Geschichte hat diese, ADORNO und HORKHEIMER zufolge, dem Christentum entlehnt, das die Ohnmacht des Guten in der Geschichte verkannt und es zu ihrer treibenden Kraft verklärt hat. Dies hat nicht nur eine falsche Interpretation der Geschichte mit sich gebracht, sondern darüber hinaus das, was dem Unheil widerstehen, ja den Gang der Geschichte brechen sollte, durch seine Verklärung zu der sie lenkenden Macht entstellt und verleugnet (vgl. *DA*, S. 255).

Weil das Gute bis heute dem Leiden ausgeliefert ist und eine einheitliche Theorie der Geschichte nur unter der Signatur des Grauens zu konstruieren ist, bleibt der Widerstand gegen das Leiden jedem Denken verwehrt, das den Verlauf der Geschichte als wie auch immer garantierten Prozeß zum Guten verklärt, und dem erinnernden Denken vorbehalten, in dem ›der nie erlöschende zarte Trieb der Kreatur nach Ausdruck und Licht‹ widerscheint. Der Wahrheitsgehalt der totalen Ansprüche christlichen Heils und der Forderung nach unbedingter Gerechtigkeit sind in den Augen ADORNOS angesichts der Leidensgeschichte der Welt nur negativ zu retten. »Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht« (*ND*, S. 360).

Auschwitz als Zivilisationsbruch

Nicht erst nach Auschwitz ist »affirmative Lüge, irgend dem Dasein positiven Sinn zuzuschreiben« (*ÄTh*, S. 229). Die Massenvernichtung in den Todeslagern läßt jedoch alle metaphysischen oder geschichtsphilosophischen Spekulationen über die Vernunftmäßigkeit der Realität bzw. über eine weltgeschichtliche Dialektik des durch die Negativität hindurch sich verwirklichenden Absoluten als Hohn erscheinen. »Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug« (*ND*, S. 354). Aus Auschwitz kann man nicht einmal eine Metaphysik der Grenzsituationen gewinnen, aus denen der Existentialismus die Quelle der menschlichen ›Eigentlichkeit‹ machen zu können glaubte.[224] Wenn schon die Inkommensurabilität des Todes überhaupt alle sinngebenden Reflexionen über den Tod als hilflos erscheinen lassen (vgl. *ND*, S. 362), bedeutet Auschwitz eine radikalere Verunmöglichung solcher Reflexionen, denn »seit Auschwitz heißt den Tod fürchten, Schlimmeres fürchten als den Tod« (*ND*, S. 364).[225] In Auschwitz starben ›Exemplare‹,

222. Das negative Moment jüdischer Religion definieren ADORNO und HORKHEIMER in der *Dialektik der Aufklärung* in folgender Weise: »Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig an das Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns. Die Verneinung freilich ist nicht abstrakt. Die unterschiedslose Bestreitung jedes Positiven, die stereotype Formel der Nichtigkeit, wie der Buddhismus sie anwendet, setzt sich über das Verbot, das Absolute mit Namen zu nennen, ebenso hinweg wie sein Gegenteil, der Pantheismus, oder seine Fratze, die bürgerliche Skepsis. Die Erklärungen der Welt als des Nichts oder Alls sind Mythologien und die garantierten Pfade zur Erlösung sublimierte magische Praktiken. Die Selbstzufriedenheit des Vorwegbescheidwissens und die Verklärung der Negativität zur Erlösung sind unwahre Formen des Widerstands gegen den Betrug. Gerettet wird das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots« (*DA*, S. 40).

223. Ich habe in vorausgegangenen Abschnitten zu zeigen versucht, daß dieser Prozeß nicht ohne Verdrängung eigener Traditionsmomente vor sich geht. Eine Identifikation des Christentums mit einer identitätsphilosophisch fundierten Theologie wäre demzufolge nicht zulässig. Das darf jedoch nicht über das ungeheuerliche Gewicht dieser Fundierung in der Theologiegeschichte und im Bild hinwegtäuschen, das demzufolge nichttheologische Denker von der Theologie verinnerlicht haben.

224. Vgl. TH.W. ADORNO:»Engagement«, in: *GS* 11, S. 424; Ders.: »Zur Schlußszene des Faust«, in: *GS* 11, S. 129; Ders.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*, in: *GS* 6, S. 500ff.

225. Diese Radikalität wird von CH. MENKE-EGGERS verkannt, der für die moderne Todeserfahrung in bezug auf ADORNO den Begriff »Krisenerfahrung« benutzt und darüber hinaus behauptet, daß »es nicht entscheidend [ist], welche empirische Gestalt im einzelnen mit der von ihr skizzierten Krisenerfahrung identifiziert wird« (CH. MENKE-EGGERS: *Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a.M. 1988, S. 232). MENKE-EGGERS versucht angesichts der Todeserfahrung eine diskursiv artikulierbare ›Negation der Leistung unserer Diskurse‹ von einem totalen ›Verlust ihrer Relevanz für den Erfahrenden‹ zu unterscheiden, Verlust, den man MENKE-EGGERS zufolge nur einklagen könnte, wenn man den im nichtästhetischen Rahmen nicht zu begründenden absoluten Geltungsanspruch von Diskursen auch für die Nichtbeteiligten erhebt. Dieser Unterscheidungsversuch geht aber an der Singularität von Auschwitz vorbei. Denn in Auschwitz haben wir es mit einer für die Beteiligten — wenn man dieses Wort für die KZ-Häftlinge

ihrer Individualität, d.h. auch ihres Todes als eines ihnen Eigenen beraubt (vgl. *ND*, S. 355). Weil Auschwitz der menschlichen Erfahrung inkommensurabel bleibt, ist es im Medium der Sprache nicht darstellbar.[226] Hier hat die Geschichte den Positivisten DURKHEIM und seine Weigerung, zu verstehen, bestätigt, denn es stimmt, daß »die äußerste soziale Tatsache, Auschwitz, wirklich nicht sich verstehen läßt«.[227]

Ein Abgrund des Schweigens öffnet sich vor dem Unfaßbaren: »Schweigend nur ist der Name des Unheils auszusprechen«[228], obwohl nicht einmal »das Schweigen ... aus dem Zirkel heraus[kommt]« (*ND*, S. 360). Deshalb »sieht das Bewußtsein, das dem Unsagbaren standhalten möchte, immer wieder auf den Versuch zu begreifen sich zurückgeworfen, wenn es nicht subjektiv dem Wahnsinn verfallen will, der objektiv herrscht« (*MM*, S. 115), was die Bewußtseinsarbeit zu einem fast aussichtslosen Unterfangen erscheinen läßt.[229] In diesem Zusammenhang ist der Vorwurf des performativen Widerspruchs zu analysieren. Kritik diskursiven Denkens in toto ist diesem Vorwurf zufolge widersprüchlich, weil sie sich des rationalen, im Identitätsprinzip fundierten Diskurses bedienen muß. Theorie muß Theorie als solche und nicht bloß eine konkrete Form von ihr kritisieren. Das Problem muß man aber von einem anderen Blickpunkt aus betrachten. Die Gefahr, die ADORNO in Betracht zieht, ist, daß jeder Satz mit seiner bloßen Existenz, bedingt durch den notwendigen Gebrauch der Logik, Sinn erzeugt. Angesichts der Katastrophe von Auschwitz, die jeden Sinn Lüge straft, ist jeglicher Diskurs schuldig und blasphemisch. Er frevelt gegen das unsagbare Leid der Opfer, verharmlost es notwendigerweise. Man sieht sich jedoch von der Katastrophe selbst gedrängt, zu sprechen, weil das Schweigen nicht weniger

benutzen kann — nicht einmal als nichtidentisch verstehend vollziehbare Erfahrung zu tun, so daß die Negation der Leistung der Diskurse nicht wieder von einem durch diese Negation nicht berührten Verständnishorizont her sich einholen ließe. »In den Konzentrationslagern des Faschismus wurde die Demarkationslinie zwischen Leben und Tod getilgt. Sie schufen einen Zwischenzustand, lebende Skelette und Verwesende, Opfer, denen der Selbstmord mißrät, das Gelächter Satans über die Hoffnung auf Abschaffung des Todes. Wie in Kafkas verkehrten Epen ging da zugrunde, woran Erfahrung ihr Maß hat, das aus sich heraus zu Ende gelebte Leben.« (TH.W. ADORNO: »Aufzeichnungen zu Kafka«, in: *GS* 10, S. 273). Daran zeigt sich die Unzulänglichkeit des Begriffs Krisenerfahrung in bezug auf Auschwitz, Begriff, dessen Bestimmung als totale Negativität MENKE-EGGERS später des Widerspruchs überführen zu können glaubt.

226. Vgl. Ders.: *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in: *GS* 10, S. 597-598.

227. Ders.: »Einleitung zu Emil Durkheim, „Soziologie und Philosophie"«, in: *GS* 8, S. 277.

228. Ders: »Versuch, das Endspiel zu verstehen«, in: *GS* 11, S. 290. Im zentralen Moment des Schweigens aus der Unmöglichkeit, die ›Un-Erfahrung‹ der Konzentrationslager zu vermitteln, fließt in ADORNOs Denken nach Auschwitz ein entscheidendes Element der Erfahrung der Opfer-Zeugen dieser Katastrophe, die er sonst vor einer vorschnellen Identifikation der philosophischen Reflexion in Schutz nimmt. Vgl. dazu J. MANEMANN: *»Weil es nicht nur Geschichte ist« (H. Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht*. Diss. Münster 1993, S. 149-155; vgl. auch R. BOSCHERT-KIMMIG: *Der Schrei. Theologie und Anthropologie im Werk Elie Wiesels*. Diss. Münster 1993, S. 6-29.

229. In diesem Kontext ist die Polemik ADORNOS gegen den berühmten Spruch WITTGENSTEINS zu orten. Jedes Denken, das sich nach Auschwitz verantworten ließe, muß sich an das Äußerste messen (vgl. *ND*, S. 358): »Wenn der berühmte Wittgensteinsche Satz sagt, daß man das sagen soll, was man klar aussprechen kann, über das andere aber schweigen, dann würde ich dem den Begriff der Philosophie geradezu entgegensetzen und sagen, die Philosophie sei die permanente und wie immer auch verzweifelte Anstrengung, das zu sagen, was sich eigentlich nicht sagen läßt. [...] — das Bedürfnis, es zu sagen; im Tasso heißt es, daß wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, ihm ein Gott gab zu sagen, was er leide. Das ist es eigentlich vielmehr, was die Philosophie inspiriert, man möchte fast sagen, sie wolle den Schmerz in das Medium des Begriffs übersetzen« (*PhT* 1, S. 82f.). Auch in diesem Kontext sind seine bekannten Dikta zur Unmöglichkeit von Dichtung nach Auschwitz zu verstehen: »Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die es ausspricht, warum es unmöglich ward, heute ein Gedicht zu schreiben« (»Kulturkritik und Gesellschaft«, in: *GS* 10, S. 30). Aber auch: »Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemartete zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben« (*ND*, S. 355). Diese unlösbare Spannung durchdringt das ganze Denken ADORNOS.

mitschuldig macht an der Ungerechtigkeit, die die Opfer erlitten. Man muß also freveln. Mindestens — so ADORNO — sollte man es nicht vergessen.

D. CLAUSSEN hat mit Recht darauf hingewiesen, daß an Auschwitz das theoretische Denken auf unüberwindbare Grenzen stößt. Man kann mit Hilfe der Kritik der politischen Ökonomie die ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen der Machtergreifung der Nationalsozialisten und die innenpolitische ›Notwendigkeit‹ ihres Angriffskrieges begründen. Man kann mit Hilfe einer sozialkritisch geschärften Psychoanalyse die Anpassungsbereitschaft der Massen, ihre Kälte und Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der Opfer und ihre Begeisterung für ein System erklären, das gegen sie und ihre eigenen Interessen agierte. Die industriell vollzogene Massenvernichtung läuft jedoch jeder ökonomischen Vernunft, und sei es der ›Vernunft‹ des Arbeitsbedarfs der Kriegsindustrie oder der Logistik und Ressourcenkonzentration einer in Not geratenen Kriegsführung, zuwider. Die Ausrottung der Juden läßt sich nicht aus diesen ›Rationalitäten‹ funktionell erklären. Eine wissenschaftliche Erklärung des irrationalen Universums der Vernichtungslager würde außerdem zu deren unannehmbaren Rationalisierung führen.[230] Das hat H.-J. KRAHL sehr deutlich gesehen: »Es gehört wahrscheinlich zu den zentralen Erfahrungsgehalten der kritischen Theorie, zumal der Adornos, daß sie festgestellt hat, daß Auschwitz kontingent ist auch gegenüber den Kriterien der Kritik der politischen Ökonomie. Adorno hat Auschwitz zum Kontingenz-Begriff, zum Irrationalitätsbegriff von Geschichte gemacht; Auschwitz hat eine neue Situation in der Geschichte geschaffen; Auschwitz beugt sich auch nicht mehr unmittelbar den Kategorien der Warenakkumulation.«[231] Ein halbwegs rationales Verständnis von Geschichte, das die Ausrottung der Menschen nicht als ihren immanenten Zweck akzeptieren kann, ohne sich selbst als ›rational‹ zu negieren, ist dazu gezwungen, die Vernichtung von Menschenleben als Mittel für einen Zweck — wie grausam auch immer — zu begreifen. Dem versagt sich Auschwitz, das keinem äußeren Ziel dient. »Die Ausrottung der Juden mußte nicht nur total sein, sondern war sich selbst Zweck — Ausrottung um der Ausrottung willen —, ein Zweck, der absolute Priorität beanspruchte.«[232]

Auschwitz bedeutet deshalb einen Zivilisationsbruch, der den Wunsch nach einer Fortsetzung des Alten, Vorausgegangenen moralisch verbietet. Im Gegensatz zu denen, die sich im Herbst 1944 angesichts eines absehbaren Kriegsendes Gedanken über ›Wiederaufbau‹ machen können, weigert sich ADORNO, an ein ›Wieder‹ zu denken: »Solange es Zug um Zug weitergeht, ist die Katastrophe perpetuiert« (*MM*, S. 61), denn das Fortbestehen der Bedingungen, die den Rückfall in die Barbarei gezeitigt haben, versteht ADORNO als Fortbestand der Barbarei selbst.[233] Diese Gleichsetzung von *Wieder*aufbau und Fortsetzung der Katastrophe scheint jedoch zunächst eine unzulässige Analogie als Voraussetzung zu haben, die die These von einem ›Zivilisations*bruch*‹ und der Inkommensurabilität von

230. Vgl. D. CLAUSSEN: »Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos«, in: *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Hrsg. v. D. DINER. Frankfurt a.M. 1988, S. 64; Vgl. ferner M.V. BRENTANO: »Die Endlösung - Ihre Funktion in Theorie und Praxis des Faschismus«, in: *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*. HUSS, H. - SCHRÖDER, A. (Hrsg.). Frankfurt a. M. 1965, S. 43ff., die m.E. die Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Erfassung der Massenvernichtung auf den Punkt bringt. Die wissenschaftliche Frage diesbezüglich schlägt auf die positive Wissenschaft und ihre arbeitsteilige Fundierung so wie auf die daraus resultierende gesellschaftliche Funktion zurück, die ihre Verstrickung in die unausdenkbare Katastrophe erkennen läßt.

231. H.-J. KRAHL: *Konstitution und Klassenkampf*. Frankfurt a.M. 1971, S. 315.

232. M. POSTONE: »Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch«, in: D. DINER (Hg.): A.a.O., S. 243.

233. Vgl. TH.W. ADORNO: »Erziehung nach Auschwitz«, in: *GS* 10, S. 674.

Auschwitz selbst zu dementieren droht, denn solche Gleichsetzung liefe auf die Statuierung der Katastrophe als Geschichtsinvariante mit nur graduellen Unterschieden hinaus. Dagegen wehrt sich ADORNO entschieden (vgl. *MM*, S. 266). Er kann zugleich jedoch nicht zulassen, daß die Todeslager einfach auf einen »Betriebsunfall des zivilisatorischen Siegeszuges« reduziert werden (*MM*, S. 265).

Abzulehnen ist also einerseits die Behauptung einer bloßen Invarianz, die eine Verharmlosung aller Katastrophen in ihrer Austauschbarkeit bzw. eine Resignation vor dem Unvermeidlichen bedeutet, denn wenn immer dasselbe gewesen wäre, müßte man eigentlich damit leben können. Zudem würde eine Invarianz durch das Wegwischen der Unterschiede den Opfern in ihrer Singularität ein erneutes Unrecht antun. Andererseits darf die Behauptung der Singularität von Auschwitz nicht so weit gehen, daß es auf ein bloß kontingentes Ereignis verkürzt wird, denn dies spricht einem Geschichtspositivismus das Wort, für den alles Geschichtliche sich auf die Kontingenz faktischen Geschehens zurückführen läßt. Damit wäre auch einer verharmlosenden Relativierung Tür und Tor geöffnet und die Relevanz von Auschwitz zum Verständnis der Geschichte und der Gesellschaft, in deren Mitte es stattfinden konnte, stark reduziert.[234] Diese paradoxe Lage verleitet ADORNO zu der widersinnig anmutenden Aussage:

»Die Identität liegt in der Nichtidentität, dem noch nicht Gewesenen, das denunziert, was gewesen ist. [...] Wer sich die Erkenntnis vom Anwachsen des Entsetzens entwinden läßt, verfällt nicht bloß der kaltherzigen Kontemplation, sondern verfehlt mit der spezifischen Differenz des Neuesten vom Vorhergehenden zugleich die wahre Identität des Ganzen, des Schreckens ohne Ende« (*MM*, S. 266).

Erst die Wahrnehmung des qualitativ Singularen öffnet paradoxerweise den Blick auf die Identität im Prozeß, der zum unausdenkbaren Schrecken von Auschwitz geführt hat. Was hier einerseits vermieden werden muß, ist der Bann der Ursprungsphilosophie, in der sich alle konkrete Realität mehr oder weniger aus *einem* Prinzip ableiten läßt: das Singulare ist Ausdruck der ontologischen Grundstruktur der Realität, egal ob man diese positiv oder negativ bestimmt. Vermieden werden muß andererseits aber auch die Zusammenhanglosigkeit, die dem Ausmaß und der Dauerhaftigkeit der geschichtlichen Negativität nicht gerecht werden kann.

»Wer dem Bann der Ursprungsphilosophie den Gehorsam verweigerte, hat seit der Vorrede der Hegelschen Phänomenologie mit der Vermitteltheit des Alten auch die des Neuen erkannt und es als je schon in der älteren Form enthalten bestimmt, als die Nichtidentität seiner Identität« (*Metakritik*, S. 46).

Die Schwierigkeiten, diese Perspektive richtig zu verstehen, sind nicht zu unterschätzen. Daran liegt es nicht zuletzt, daß ADORNO wie HORKHEIMER sowohl eine radikale Kritik der Geschichtsphilosophie attestiert wird, als auch gleichzeitig behauptet wird, daß sie in Geschichtsphilosophie verhaftet bleiben.[235] Die Identität der Nichtidentität, in die das neue Grauen Einsicht gewährt, kann man zunächst mit K. MARX als die Statik der gesellschaftlichen Dynamik interpretieren. Weil die Gesellschaft *antagonistisch* und *naturwüchsig*

234. Vgl. dazu D. CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Frankfurt a.M. 1987, S. 9f. Das Paradox von Kontinuität und Bruch kommt u.a. auch darin zum Ausdruck, daß man sowohl behaupten kann, daß der Antisemitismus »nicht von ungefähr in „Endlösung" mündete, sondern von vornherein potentielle Endlösung ist« (M.V. BRENTANO: A.a.O., S. 41), wie auch, daß in »der Vernichtungspraxis ... der Antisemitismus seine Spezifik [verliert]; ... Der Antisemitismus wurde durch den Nationalsozialismus in eine objektivierte, rein instrumentelle Praxis überführt, die gegen den spezifischen Charakter der Objekte im Lager gleichgültig wird.« (D. CLAUSSEN: A.a.O., S. 43).

235. Vgl. u.a. C.-F. GEYER: *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*. Darmstadt 1980; F. KOCH: *Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M./u.a. 1985, S. 188-212.

fortschreitet, bleibt die Dynamik ihrer ungehemmten Expansion Reproduktion des Antagonismus: Statik. Die Irrationalität der zyklischen Krisen, die Ohnmacht der vergesellschafteten Subjekte gegenüber dem Gang ihrer eigenen Geschichte und das perennierende Leiden zeigen, daß die »historische Dialektik [...] in gewissem Sinn auf die Konstanz von Verhängnis hinaus[läuft]«.[236] Der MARXsche Begriff der „Vorgeschichte" (*MEW* 13, S. 9), dem ADORNO mit seiner Idee der Naturgeschichte die Treue halten wollte[237], erfaßt die Geschichte unter dem Vorzeichen der perennierenden Unfreiheit: ihre Kontinuität ist keine positive, sondern die der Leidensgeschichte. Wenn MARX die ›freie‹ Lohnarbeit als ›Lohnsklaverei‹ bezeichnet, will er den Schein eines Fortschritts durchbrechen, der gegenüber der Kontinuität des Zwangs unter seinen geschichtlichen Abwandlungen blind macht: das Entscheidende, die Abschaffung des Leiden verursachenden Zwangs, steht noch aus[238]. ADORNO zielt durch die Übernahme des Vorgeschichte-Begriffs auf keine positive Bestimmung der Herrschaft als des ontologischen Grundes der Geschichte, sondern auf eine Verhinderung der Relativierung des Leidens in ihr, und zwar in allen ihrer Epochen. Negativ kann man die Einheit der diskontinuierlichen und chaotisch zersplitterten Momente der Geschichte als Kontinuität der Herrschaft erkennen, weil das ungerechte Leiden nicht abgeschafft wurde. Die jüngste Gestalt des Unheils öffnet die Augen für die jeweils gegenwärtigen Leiden. Das Perennieren des Leidens ist der Nachweis für das Fortwähren der Herrschaft. Das aber bleibt nicht ohne Konsequenzen für den Begriff der Vorgeschichte selbst.

MARX' Interpretation der Geschichte als Vorgeschichte gründet auf der Verselbständigung des Wertgesetzes von den vergesellschafteten Subjekten, die zu seinen bloßen Agenten degradiert werden. Im Grunde bedeutet diese Interpretation der Tauschgesellschaft eine materialistische Entschlüsselung des idealistischen Weltgeistes. Der Erfahrungsgehalt des in der Autarkie des Geistes mystifizierten Verlaufs der Geschichte ist die reale Heteronomie der Subjekte: die Abstraktheit des Weltgeistes ihnen gegenüber ist die des Kapitals. Die MARXsche ideologiekritische Enthüllung der wahren Identität des Geistes bleibt jedoch für ADORNO noch unter dem Bann der idealistischen Philosophie. Er betrachtet die Naturwüchsigkeit des kapitalistischen Systems als ›Schein‹ und zugleich als real, neigt letztendlich aber dazu, von ihrem ›realen‹ Charakter eine zwangsläufige Selbstüberwindung zu erwarten. »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. Nicht Hegel allein sondern auch Marx und Engels, kaum irgendwo so idealistisch wie im Verhältnis zur Totalität, hätten den Zweifel an der Unvermeidbarkeit, der doch der Absicht zur Veränderung der Welt sich aufdrängt, wie eine Attacke auf ihr eigenes System anstatt auf das herrschende abgewehrt« (*ND*, S. 315).

Für ADORNO haben die Ereignisse in diesem Jahrhundert die These von einem ökonomischen Determinismus widerlegt, dem das glückliche Ende innewohnen sollte. Dies

236. TH.W. ADORNO: »Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien«, in: *GS* 8, S. 234.

237. Vgl. G. SCHMID NOERR: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, a.a.O., S. 32. Im MARXschen Begriff der ›Vorgeschichte‹ drückt sich der Triumph der Natur über den Menschen durch ihre technische Beherrschung hindurch aus (vgl. A. SCHMIDT: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt a.M./Köln ³1978, S. 37). Die Naturwüchsigkeit des kapitalistischen Systems mit seinen zyklisch wiederkehrenden Krisen deutet auf die Naturverfallenheit der bürgerlichen Gesellschaft hin: Gesellschaft als zweite Natur (vgl. A. SCHMIDT: »Die in Naturgeschichte verstrickte Menschheit«, in: *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*. Hrsg. v. G. SCHWEPPENHÄUSER/u.a. Lüneburg 1987, S. 9ff.).

238. Vgl. TH.W. ADORNO: A.a.O., S. 234.

zwingt dazu, das Vertrauen in Frage zu stellen, das MARX der Rationalität der Entfaltung der naturbeherrschenden Produktivkräfte entgegenbrachte. Die Naturwüchsigkeit dieser Entfaltung lag für MARX ausschließlich in ihrer Fesselung durch Produktionsverhältnisse, die im Kapitalismus vom Tauschprinzip (Privateigentum und Wertgesetz) bestimmt sind. Die der wissenschaftlich-technischen Beherrschung der Natur innewohnende Rationalität befindet sich jedoch im Widerspruch zu den sie fesselnden Verhältnissen und treibt unwiderstehlich zu ihrer Aufhebung. Eine Revision dieser Theorie ist fällig nicht nur, weil das kapitalistische System sich stabilisiert hat, ohne die Antagonismen aufzulösen: angesichts der industriellen Massenvernichtung kann man nicht mehr über die Dialektik der Produktivkräfte selbst hinwegschauen. Das ist der ernste Vorwurf gegen MARX: er hat die Antinomien der naturbeherrschenden Vernunft nicht berücksichtigt. Der Ausdruck »Entfesselung« der Produktivkräfte klingt für ADORNO nicht mehr wie eine Verheißung, sondern wie eine »Drohung« (*ND*, 301).

Antisemitismus als Schlüssel zur Dialektik der Aufklärung

ADORNO übernimmt also von MARX das hermeneutische Prinzip zur Interpretation der Geschichte — »In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen«[239] —, aber mit umgekehrten Vorzeichen: Antisemitismus und Völkermord.[240] Der abschließende Abschnitt der *Dialektik der Aufklärung* ist deshalb mehr als nur ein Appendix. Als Urgeschichte des Antisemitismus gewährt er Einblick in die Problematik, auf die das ganze Buch antworten will. Die Frage, die der *Dialektik der Aufklärung* zugrunde liegt, »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt« (*DA*, S. 11), könnte man in die Frage übersetzen, ›warum die sogenannte, von der modernen Gesellschaft versprochene Emanzipation der Juden, anstatt die Anerkennung ihrer Differenz und ihres Anders-Seins zu erreichen, sie in Auschwitz auszutilgen versucht hat‹.[241] Am Antisemitismus wollen die Autoren der

239. K. MARX: *Grundrisse*, a.a.O., S. 26.

240. Vgl. dazu R. KAGER: *Herrschaft und Versöhnung*, a.a.O., S. 103ff.

241. Vgl. *DA*, S. 225. Die Judenfrage erweist sich in einer zur faschistischen Lüge widersprüchlichen Form als entscheidende gesellschaftliche Frage. »Wie wäre es, wenn wir unser Buch ... um den Antisemitismus sich kristallisieren ließen?« fragt ADORNO in einem Brief an HORKHEIMER am 2.10.41, um über praktische Erwägungen hinaus zu antworten: »Dann bezeichnet der Antisemitismus heute wirklich den Schwerpunkt des Unrechts, und unsere Art Physiognomik muß sich der Welt dort zukehren, wo sie ihr grauenvollstes Gesicht zeigt« (zit. nach R. WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule*, a.a.O., S. 346). Der hier zum Ausdruck kommende Perspektivenwechsel in bezug auf die Bedeutung von den Gestalten des Unrechts hatte, was ADORNO anbelangt, einen langen Anlauf. Ich habe zu zeigen versucht (siehe oben S. 218ff.), daß schon die »Idee der Naturgeschichte« (1932) diesen Wechsel mit impliziert, was nicht zuletzt auf den Einfluß BENJAMINS und seines empfindsamen Blicks für die katastrophale Verfassung der Geschichte zurückzuführen ist (vgl. TH.W. ADORNO: »Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹«, in: *GS* 11, S. 580f.). Es darf deshalb nicht wundern, wenn bei ADORNO eine Vorahnung der Kastastrophe in unglaublicher Schärfe schon relativ früh zu finden ist: »Es ist kaum mehr daran zu zweifeln« — schreibt er an HORKHEIMER am 15.2.1938 —, »daß in Deutschland die noch vorhandenen Juden ausgerottet werden: denn als Enteignete wird kein Land der Welt sie aufnehmen« (zit. nach G. SCHMID NOERR: »Flaschenpost. Die Emigration Max Horkheimers und seines Kreises im Spiegel seines Briefwechsels«, in: A.a.O., S. 260). Im selben Jahr, in dem das KZ Auschwitz errichtet wird, schreibt ADORNO wiederum an HORKHEIMER: »Mir geht es allmählich so, [...] daß ich mich von dem Gedanken an das Schicksal der Juden überhaupt nicht mehr los machen kann. Oftmals kommt es mir vor, als wäre all das, was wir unterm Aspekt des Proletariats zu sehen gewohnt waren, heute in furchtbarer Konzentration auf die Juden übergegangen. Ich frage mich, ob wir nicht [...] die Dinge, die wir eigentlich sagen wollen, im Zusammenhang mit den Juden sagen sollten, die den Gegenpunkt zur Konzentration der Macht darstellen« (Brief vom 25.8.1940, ebd., S. 262). Wie die Bestimmung der Juden als ›Gegenpunkt zur Konzentration der Macht‹ erkennen läßt, handelt es sich nicht um einen Rollentausch, als ob die traditionelle, von MARX dem Proletariat zugeschriebene Rolle nun an die Juden übergegangen wäre. Vielmehr geht es hier um eine neue Perspektive, die eine Korrektur des MARXschen Geschichtsverständnisses impliziert.

Dialektik der Aufklärung der Dialektik der naturbeherrschenden Vernunft gewahr werden.

Das heißt nicht, daß die Kritik der politischen Ökonomie nicht einiges zur Deutung des Antisemitismus beisteuern kann: die Juden waren durch ihren Ausschluß aus anderen ökonomischen und politischen Bereichen in der Zirkulationssphäre eingesperrt. Daß die um die richtige Belohnung ihrer Arbeitskraft Belogenen erst auf dem Markt den Betrug zu spüren bekommen, läßt den Schein entstehen, daß da erst und nicht am Ursprung des Mehrwerts die Ungerechtigkeit vollzogen wird. Es ist gesellschaftlich notwendiger Schein, der Zirkulationssphäre die Verantwortlichkeit für die Ausbeutung zuzuschieben. Der Judenhaß und der Haß gegen diese Sphäre kommunizieren an derselben Verblendung, die das System notwendig erzeugt.[242]

Dies reicht jedoch nicht aus, um das Phänomen Antisemitismus zu erklären. ADORNO und HORKHEIMER wollen tiefer ansetzen und stellen die These des Mißlingens der Zivilisation: »As a rebellion against civilization fascism is not simply the reoccurrence of the archaic but its reproduction in and by civilization itself.«[243] Der Antisemitismus ist insofern kein Randphänomen, sondern die gewalttätige Offenbarung des Wesens gesellschaftlicher Ordnung, der Ausbruch der naturgeschichtlich akkumulierten Repressionspotentiale dieser Ordnung. Die mangelnde Anpassung der Juden, ihre mißlungene Assimilation kompromittiert die bestehende Allgemeinheit, die der Anpassung bedarf, um zu bestehen. Daß die Gewalt sich auch gegen die Assimilierten richtet, die der liberalen Ordnung vertrauten, spricht nach ADORNO nicht dagegen, sondern zeigt, daß das Wesen dieser Ordnung Gewalt ist auch gegen die Angepaßten, daß sie ohne Entstellung der Menschen nicht leben kann.

Die aufgestaute Wut, die sich in antisemitischer Gewalt entlädt, entstammt dem zivilisatorischen Zwang, der die ihm Unterworfenen um das gelungene Leben betrügt, dessen Erfüllung er versprach. »Der Antisemitismus ist ein eingeschliffenes Schema, ja ein Ritual der Zivilisation, und die Pogrome sind die wahren Ritualmorde« (*DA*, S. 195). Allem, was sich dem Zwang zu entziehen scheint oder an das betrogene Glück gemahnt, gilt die Unterdrückung, die die Zivilisierten selbst erlitten und die Zivilisation Lügen straft. Die Projektionen der Täter, die krankhafte Phantasie, mit der sie das Bild ihrer Opfer ausmalen, läßt all das erkennen, was unter dem Herrschaftsprinzip unterdrückt, aus der Zivilisation ausgeschlossen wurde: das Fremde, das Geschlecht, das Tierische usw.. Antisemitismus ist im Grunde projizierter Selbsthaß (vgl. *DA*, S. 184).

Das antisemitische Reaktionsschema ist idiosynkratisch. Es weist auf zivilisatorisch Unbewältigtes hin, auf biologisch instinktive Reaktionsformen gegen die Gewalten der bedrohenden Natur, Reaktionsformen, die sich der Herrschaft des Subjekts entziehen: Erstarrung von Haut, Muskel und Glied. In der Mimikry, in der Angleichung an die unbewegte Natur, sieht ADORNO das archaische Schema der Selbsterhaltung, das im Laufe des zivilisatorischen Prozesses zunächst durch die magische Handhabung des Mimetischen, dann durch die rationale Praxis ersetzt wurde. Das mimetische Verhalten stellt ein erstes instinktives Reaktionsschema dar, das einerseits verhärtende Entfremdung an die unbewegte Natur, andererseits anschmiegendes Sichangleichen an das Besondere, Singulare und

242. Vgl. dazu M. POSTONE: »Nationalsozialismus und Antisemitismus...«, a.a.O., S. 248-251; D. CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung*..., a.a.O., S. 19-23 u. 114-119.

243. TH.W. ADORNO: »Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda«, in: *GS* 8, S. 414. Schon in seiner Habilitationschrift macht ADORNO auf KIERKEGAARDS Kritik des Fortschritts als »Kritik der Zivilisation als der Entmenschlichung« aufmerksam und sieht daran — wie implizit und theologisch getönt auch immer — das Gespür für die wahrhaft chthonischen Veränderungen, »die zu Beginn des Hochkapitalismus mit den Menschen selber, mit menschlichen Verhaltensweisen und mit der inneren Zusammensetzung menschlicher Erfahrung sich zugetragen haben« (*KKÄ*, S. 229).

Mannigfaltige bedeutet. Bringt das eine Moment die Angleichung ans Tote mit sich, ist ohne das andere keine versöhnende Beziehung mit der Natur denkbar.

Zivilisation bedeutet Entfernung von diesem mimetischen Verhalten. Die Erstarrungsreaktionen werden durch die bewußte Einsetzung von Mimesis in der Magie abgelöst: die Rationalität bahnt sich ihren Weg durch die Mimesis als rational gehandhabtes Instrument. Das Versprechen vom Glück aber, das sich in der empathischen Beziehung zur Natur ankündigt, muß verdrängt werden, damit das starke Ich die nun gewonnene Distanz nicht verliert. Um der Verhärtung der Angleichung an das Tote (Mimikry) und dem ihr innewohnenden Schrecken zu entkommen, ist die rationale Verhärtung des Ich gegen die Anschmiegung an die Natur (Mimesis) notwendig. So setzen sich die Blindheit und der Zwang der Mimikry in der gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur — Wissenschaft und Technik — fort. »Von der Angleichung an die Natur bleibt allein die Verhärtung gegen diese übrig« (*DA*, S. 206). Der Schrecken, auf den die Mimikry reagierte und dem die rationale Praxis nun erfolgreicher zu entkommen scheint, will vergessen werden. Über das mimetische Verhalten wird deshalb der Bann verhängt, der über alles walten soll, was an jenen Schrecken erinnert. Das wird der Rationalität zum Verhängnis, denn diese Verdrängung hindert sie daran, sich ihres eigenen Rückfalls bewußt zu werden: der Fortsetzung in ihr der Angleichung ans Tote. Alles Rückständige, an die alte Herrschaft und an die primitiveren Abwehrformen Erinnernde zieht den Spott und die Wut auf sich, denn sie erinnern an die fortdauernde Gewalt in den neuen Produktionsverhältnissen, der sich die Zivilisierten unterwerfen müssen und die sie stets zu vergessen suchen, um zu überleben. »In den chaotisch-regelhaften Fluchtreaktionen der niederen Tiere, in den Figuren des Gewimmels, in den konvulsivischen Gesten von Gemarterten stellt sich dar, was am armen Leben trotz allem sich nicht ganz beherrschen läßt: der mimetische Impuls« (*DA*, S. 208).

Gegen den unbeherrschten mimetischen Impuls richtet sich die rationalisierte Idiosynkrasie. In ihrer Gestalt kehrt das Verdrängte zurück. Dem verbotenen Hang, sich gehen zu lassen, sich an die Natur zu verlieren, wird in der kontrollierten Anarchie des Pogroms, der Gewalt gegen das Schwache und Überwundene, freier Lauf gewährt, weil er nun der Ausrottung dieses Hangs gilt. Die Anziehung des Verbotenen schlägt in Wut und Gewalt gegen das Schwache und Überwundene bei denen um, die sich der Versagung nicht bewußt werden können. Das Schema der antisemitischen Idiosynkratie ist das der unmittelbaren Nutzbarmachung der Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft — für die Herrschaft (vgl. *DA*, S. 210). Juden sind Objekte der Projektion, die sich aus dem Verdrängten speist. Alle Exzesse und Verbrechen, die den Juden nachgesagt werden, sind nichts anderes als die Projektion der Wunschträume, die die Nacht der unterdrückerischen Zivilisation bevölkern. Den Opfern wird angehängt, was die Täter in sich selber unterdrücken. Diese falsche Projektion ist »das Widerspiel zur echten Mimesis« (*DA*, S. 211). Statt dem versöhnenden Moment der Mimesis zu seinem Recht im Subjekt zu verhelfen, lebt die falsche Projektion von der Verdrängung der Mimesis, die sich verkehrt in den Dienst eines paranoischen Wahnsystems stellt. Die Mechanismen der Verdrängung und der paranoischen Projektion sind nicht bloß Mechanismen des individuellen psychischen Haushalts, sondern Mechanismen der Zivilisation. Die totalitäre Ordnung nimmt sie in ihren Dienst.

Wie die Mimesis gehört auch die Projektion zur Grundausstattung des menschlichen Reaktionsapparats im Überlebenskampf. Auch wie jene muß sich diese der steigenden Kontrolle des sich herausbildenden Individuums unterwerfen. Die Einheit des Dinges wie auch die des Subjekts, welche sich konstituiert, indem sie jene schafft, ist ohne die Projektion nicht möglich, die den Abgrund zwischen beiden überbrückt. Der Reichtum des

projizierenden Ich ist aber der der Außenwelt, deren Spuren sein Material bilden. Weder im bloßen, letztendlich unmöglichen Registrieren von Gegebenem noch in der puren Projektion des Subjekts steckt die Möglichkeit der Versöhnung, sondern in der reflektierten Projektion, die um das Andere, das Fremde, die außer ihrer selbst stehende Welt weiß und sie anerkennt, ohne das Recht des Subjekts zu ignorieren. »Das Pathische am Antisemitismus ist nicht das projektive Verhalten als solches, sondern der Ausfall der Reflexion darin« (*DA*, S. 214). Die falsche Projektion verkennt, was sie dem Gegenstand gibt und was dieser mehr ist, als was sie ihm gibt. Reflexionslos wird sie unfähig für die Differenz und schlägt in den urzeitlich tierischen Reaktionsmechanismus zurück. Die zum Wahn gewordene Projektion findet ihre ausgeprägte Gestalt im Verhalten des Paranoikers: in der »Wut auf die Differenz« (*DA*, S. 233).

Das geschlossene Wahnsystem des Paranoikers reduziert die Außenwelt auf die Widerspiegelung seines Größen- und Verfolgungswahns. Seine Angst imaginiert eine ungeheuerliche Gefahr, die der Größe seiner Allmachtphantasie entspricht. Diese Allmacht ist deshalb ein Surrogat, die Wiederholung eines leeren Schemas, dem die Objekte immer gleich und ersetzbar sind. Wie Selbstwahrnehmung und Reflexion absent sind, so degeneriert die Realität zum bloßen Anwendungsgebiet des Schematismus: zum Ergriffenen, Festgestellten, Verfolgten. Der Zerstörungsdrang des Faschismus ist die Entfaltung dieser Unfähigkeit zur Differenz. Aber dieser paranoische Wesenszug haftet jeder Erkenntnis konstitutiv an: ohne Projektion keine Erkenntnis. »Die Paranoia ist der Schatten der Erkenntnis« (*DA*, S. 221). Allein die Fähigkeit zu einem Schritt zurück, zum Denken als Selbstkorrektur und Selbstbesinnung, die die notwendige begriffliche Leistung als solche wahrnimmt und ihre Verabsolutierung verhindert, kann die Erkenntnis von ihrem paranoischen Schatten befreien. Denn Gewissen besteht »in der Hingabe des Ichs an das Substantielle draußen, in der Fähigkeit, das wahre Anliegen der anderen zum eigenen zu machen. Diese Fähigkeit ist die zur Reflexion als der Durchdringung von Rezeptivität und Einbildungskraft« (*DA*, S. 224). Die Menschen dazu zu befähigen, war gerade das Versprechen der Aufklärung, die, weil die gesellschaftliche Realität mit ihr nicht Schritt hielt, sich unter den Bedingungen des Spätkapitalismus in Halbbildung und Kulturindustrie aufgibt. Halbbildung bedeutet die Verkümmerung der Reflexion, die Ersetzung der Erfahrung durch das Klischee, den Zerfall der Sprache zum Katalog von Slogans, das Verschwinden der Fähigkeit zum autonomen Urteilen, den Sieg des Stereotyps und der Formel. Diese sind die Träger der beruhigenden Identifikation und der Teilnahme am allgemeinen Wahnsinn.

Mit der fortschreitenden Abschaffung der ökonomischen Basis individueller Verantwortung und moralischen Entscheidungsvermögens schwindet die Möglichkeit, in der Vergesellschaftung die Distanz — wie gering auch immer — zum gesellschaftlichen Apparat zu gewinnen. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem Individuum, die sich in der Judenverfolgung ausdrückt und in deren Vernichtung ihre Spitze erreicht, wohnt der gesellschaftlichen Tendenz ihrem Wesen nach inne. Die Ökonomie kann sich immer weniger den kostspieligen Faktor ›Individuum‹ leisten. Der psychische Haushalt, dessen der liberale Kapitalismus noch bedurfte und der dem Individuum einen gewissen Spielraum gewährte, ist zu einem Störfaktor in der gesellschaftlichen wie ökonomischen Planung des Spätkapitalismus geworden. Alle Elemente der Individuation müssen unter Kontrolle gebracht, d.h. neutralisiert werden. Die Allmacht des Apparats löst die Distanz und die Spannung zwischen Individuum und Kollektiv sowie zwischen Subjekt und Realität auf, Distanz, die nötig wäre, um sich gegen die Zerstörung zur Wehr zu setzen. »Im Fortschritt der Industriegesellschaft [...] wird nun der Begriff zuschanden, durch den das Ganze sich rechtfertigte: der Mensch als Person, als Träger der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung schlägt objektiv in den Wahnsinn um« (*DA*, S. 230). Die geschlossene Gesellschafts-

totalität hat eine Gestalt von Subjektivität hervorgebracht, ohne deren totalitäres Potential der geplante Millionenmord nicht möglich gewesen wäre. Im autoritären Charakter tritt der Zusammenhang von Ohnmacht des Einzelnen und pathischer Projektion zutage. Deshalb richtet sich die paronoische Wut gegen alles, was diese Distanz zumindest im projizierten Bild zu besitzen scheint: besonders gegen die Juden. Mit ihrer Vernichtung soll das insgeheim Ersehnte vernichtet werden: das Glück ohne Macht, der Lohn ohne Arbeit, die Heimat ohne Grenzstein.

Am Antisemitismus zeigt sich also, daß die instrumentelle Rationalität eine einseitige Ausdifferenzierung der an sich ambivalenten Reaktionsmechanismen — Mimesis und Projektion — im Verhältnis Mensch-Natur unter dem Bann ungehemmter Selbsterhaltung darstellt.[244] Das Mißlingen der Zivilisation, das in Auschwitz unverkennbar zutage tritt, kann nicht auf den Aspekt sozialer Herrschaft allein zurückgeführt werden, die sich in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen artikuliert. Man muß *auch* die Herrschaft dazu einbeziehen, die sich im naturbeherrschenden Verhältnis zur Natur ausdrückt. Beide, theoretische wie praktische Tausch- und Naturbeherrschungsrationalität, liegen der Genesis sowohl der gesellschaftlichen Totalität als auch der hypostasierten Subjektivität zugrunde, die einer solidarisch-versöhnten Gesellschaft von freien Subjekten im Wege stehen. Nur ihre unheilige Allianz kann den Umschlag von Aufklärung in Barbarei begründen. Aus dieser Überzeugung versuchen ADORNO und HORKHEIMER in der Dialektik des Opfers als einer Dialektik von Betrug und Entsagung die Konfluenz von Tausch- und Naturbeherrschungsrationalität zu erläutern.

Dialektik des Opfers und List der Vernunft

Die Dialektik der Entsagung und der Verleugnung ist nicht nur eine der instrumentellen Naturbeherrschung, sondern zugleich eine des Tausches. Von FREUDs Interpretation des Tabus ausgehend, hat D. CLAUSSEN auf die frappierende Analogie zwischen Tabu und Warenfetischismus hingewiesen. »Warenfetisch und Tabu geht ein Gewaltverzicht voraus, der die Menschen einem Gesetz unterwirft, das sie nicht durchschauen.«[245] Es handelt sich sowohl um die interaktive Gewalt der direkten Aneignung als auch um die Gewalt im Verhältnis zur Natur. Der Schrecken vor der unmittelbaren Bedrohung durch diese zweiseitige Gewalt verlangt nach Strategien der Beschwichtigung in der Beziehung zur Natur und in der Interaktion. Die Doppeldeutigkeit des Tabus — ›heilig‹ und ›geweiht‹, aber auch ›unrein‹ und ›verboten‹ — deuten auf die widersprüchliche Ambivalenz der Gefühle — Neigung und Feindseligkeit — und auf die Bedeutung des Tabus als der elementaren Organisationsform menschlicher Gesellschaft sowie als Form der Regulierung einer gerade errungenen Distanz zum Naturzusammenhang hin. Am Tabu artikuliert sich die Dialektik von Triebbefriedigung und Triebbeherrschung, aber auch die von Ohnmacht gegenüber der Natur und ihrer bezweckten Beherrschung.

Das Opfer gehört zum magischen Ritual, das das Tabu von Anfang an begleitet.

244. Den Doppelcharakter der Mimesis hat J. FRÜCHTL (*Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986, S. 37ff.) in sehr überzeugender Form herausgearbeitet. Mimesis ist insofern keine Alternative zur diskursiven Rationalität. Mimesis allein ist keine Erkenntnis (vgl. *ÄTh*, S. 169). »Denken wird denn auch illusionär, wann immer es die trennende Funktion, Distanzierung und Vergegenständlichung, verleugnen will« (*DA*, S. 57). Das Problem liegt vielmehr bei einer einseitigen Ausdifferenzierung in der instrumentellen Rationalität, die das expressive und versöhnende Moment der Mimesis in die Sphäre der Kunst verdrängt, ohne daß sie auf das Mimetische aller Erkenntnis mindestens als Desiderat völlig verzichten kann. Es wird aber dann einseitig nur als Angleichung ans Tote aufbewahrt.

245. D. CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung*..., a.a.O., S. 124.

Totemtier bzw. -mensch ist im Opferritual das stellvertretende Objekt, an dem jene Dialektik immer wieder exerziert wird. Das Opferritual reguliert sowohl das Verhältnis zu den übermächtigen Naturmächten oder den sie darstellenden Göttern und Dämonen als auch das Verhältnis der Stammesmitglieder untereinander: man will zwecks der Selbsterhaltung das bannen, was man fürchtet. Das Opfer dient so der Restitution des Kollektivs gegenüber der aggressiven Aneignung (bis zur Tötung des Rivalen) und der Restitution des gebrochenen Naturzusammenhangs gegenüber der Übermacht der Naturmächte und der inneren Triebnatur. Das (Selbst-)Betrug-Moment am Opfer ist der wichtigste Beitrag ADORNOS und HORKHEIMERS zur naturgeschichtlichen Deutung vom modernen Tausch und der instrumentellen Naturbeherrschung. Im Opfer wird nur scheinbar das Kollektiv restituiert. In Wirklichkeit wird der Gegensatz von Kollektiv und Individuum in der Darbringung des Einzelnen für die Kollektivität fortgesetzt. Die Apotheose des Erwählten ist eine trügerische Rationalisierung des Mordes (vgl. *DA*, S. 69). Weil das Selbst, einmal konstituiert, aus dem Naturzusammenhang ausgeschieden ist, kann es nicht mehr das Medium einer Wiederherstellung dieses Zusammenhangs sein. Der Glaube daran ist Lüge:

»Der ehrwürdige Glaube ans Opfer [...] ist wahrscheinlich bereits ein eingedrilltes Schema, nach welchem die Unterworfenen das ihnen angetane Unrecht sich selber nochmals antun, um es ertragen zu können. [...] die Institution des Opfers selber ist das Mal einer historischen Katastrophe, ein Akt von Gewalt.« (*DA*, S. 69)

Nicht nur in bezug auf die Restitution des Kollektivs ist das Opfer Betrug, es ist es auch in bezug auf die Restitution des Zusammenhangs des Natürlichen, von dem das Selbst sich abgesetzt hat. Die Unterwerfung den Naturmächten und den sie darstellenden Göttern und Dämonen gegenüber, um ihr Wohlwollen zu gewinnen, ist zugleich ihre Entmachtung durch ihre Unterwerfung unter die Zwecke der Menschen sowie die Selbstermächtigung der Subjekte. Gerade der objektive Widerspruch zwischen Selbsterhaltung des Einzelnen und seiner magischen Selbstpreisgabe an das Kollektive sowie der objektive Widerspruch der magischen Absicherung der Selbsterhaltung gegenüber den Naturmächten drängen zur Entfaltung des rationalen Moments des Opfers. Dieses Moment ist die *List* (vgl. *DA*, S. 68, Anm.). In der List, Organ des Selbst, gelingt der dem Opfer innewohnende Betrug zum Selbstbewußtsein.

Schon sehr früh hat ADORNO in der List aber eine ›Beschränkung der Vernunft‹ gesehen.[246] Sie bedeutet im Gastgeschenk und später im Tausch die Durchsetzung des (selbst)trügerischen Äquivalenzprinzips, in dem sich allgemeine Herrschaft perpetuiert, »wo alles mit rechten Dingen zugeht, wo der Vertrag erfüllt [...] und dennoch der Partner betrogen« wird (*DA*, S, 79). Auch der Betrug an den Gottheiten und Dämonen, der ihre Beherrschung, d.h. die Beherrschung der Natur bezweckt, schlägt durch die instrumentelle Verkürzung von Natur und den Zwang zur Selbstbeherrschung in Selbstbetrug um, in die Introversion des Opfers:

»Die Widervernunft des totalitären Kapitalismus, dessen Technik, Bedürfnisse zu befriedigen, in ihrer vergegenständlichten, von Herrschaft determinierten Gestalt die Befriedigung der Bedürfnisse unmöglich macht und zur Ausrottung der Menschen treibt — diese Widervernunft ist prototypisch im Heros ausgebildet, der dem Opfer sich entzieht, indem er sich opfert. Die Geschichte der Zivilisation ist die Geschichte der Introversion des Opfers. Mit anderen Worten: die Geschichte der Entsagung. Jeder Entsagende gibt mehr als das Leben, das er verteidigt. Das entfaltet sich im Zusammenhang der falschen Gesellschaft. In ihr ist jeder zu viel und wird betrogen. Aber es ist die gesellschaftliche Not, daß der, welcher dem universalen, ungleichen und ungerechten Tausch sich

246. Vgl. M. HORKHEIMER u. TH.W. ADORNO: »[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]« (1939), in: M. HORKHEIMER: *HGS* 12, S. 462.

entziehen, nicht entsagen, sogleich das ungeschmälerte Ganze ergreifen würde, eben damit alles verlöre, noch den kargen Rest, den Selbsterhaltung ihm gewährt.« (*DA*, S. 73)

Naturbeherrschung und Tausch, als objektive Bedingungen der Selbsterhaltung, verwandeln sich in dinghaft selbständige Zwecke, denen das Subjekt sich unterwirft, um zu bestehen. Durch Tausch und Naturbeherrschung schaffen die Menschen eine Objektivität, die ihnen gegenüber Vorrang gewinnt, naturhaft wird. Die Stärke des Selbst, die sich durch Naturbeherrschung und Tausch konstituiert und die ursprüngliche Schwäche überwinden soll, schlägt in Ohnmacht gegenüber der von Menschen produzierten, aber durch naturwüchsige Selbststeuerung verselbständigten gesellschaftlichen Objektivität um (vgl. *GS* 8, S. 302).

Man kann weder von Priorität der Naturbeherrschung vor dem Tausch sprechen noch umgekehrt, auch wenn man Belege für beides bei ADORNO finden mag (vgl. u.a. *ND*, S. 301; *GS* 8, S. 363, 369). Die Dialektik des Opfers zeigt gerade die gegenseitige Durchdringung. Aus dieser ergibt sich die Reproduktion der Herrschaft und mit ihr die des Leidens, Reproduktion, die der Dialektik von Fortschritt und Regression zugrunde liegt. »Denn die Herrschaft über Menschen und die Herrschaft über Natur sind ja durch die ganze Geschichte in einer verhängnisvollen Weise verquickt, und das eine ist außerordentlich schwer, wenn überhaupt, von dem anderen abzutrennen« (*PhT* 2, S. 37). J. SCHMUCKER bemängelt, daß ADORNO das Verhältnis von Naturbeherrschung und Tausch nicht zureichend erklärt. Er glaubt eine alternierende Priorität feststellen zu können[247], die er dann zeitlich auslegt: »Während die Dialektik der Selbsterhaltung beim Mitglied der modernen Tauschgesellschaft durch den Tauschprozeß hindurch konstituiert wird, ist sie hingegen für die Struktur der odysseischen Subjektivität aus dem Prinzip der Naturbeherrschung abgeleitet worden«.[248]

Diese Interpretation geht von einem teleologischen Schema aus und legt den Begriff ›Urgeschichte‹ im Sinne dessen aus, was temporal am Anfang war. ADORNO verwendet ihn in Anlehnung an BENJAMIN jedoch in einem anderen Sinn, wie eine Stelle aus einem Brief ADORNOs an E. KŘENEK vom 26.5.1935 zeigt: »Ich neige mehr und mehr dazu, das Barock als eine Art Urgeschichte des Idealismus zu sehen — als die Urlandschaft der bürgerlichen Einsamkeit« (*AKBr*, S. 88). ›Urgeschichte‹ ist doch nicht, was in den Anfängen der Geschichte geschah, sondern allegorische Realitätsdeutung, die die Grundtexte des Zivilisationsprozesses monadologisch und universell zugleich in Konstellation mit der katastrophenhaften Gegenwart zu erschließen versucht, um Einsicht in das Unwesen dieser Gegenwart zu gewähren.

Auch wenn manche Formulierungen der Autoren der *Dialektik der Aufklärung* Anlaß dafür geben, sollte man deshalb nicht das Schema der bürgerlichen Geschichtsphilosophie von einem evolutiv-teleologischen Ursache-Wirkungs-Prozeß auf sie rückprojizieren.[249] In

247. Vgl. J. SCHMUCKER: *Adorno, Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, S. 77.

248. A.a.O., S. 106. Krasser noch die Interpretation des Verhältnisses von Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft als Ableitung der letzteren von der ersten in A. HONNETH: *Kritik der Macht*..., a.a.O., S. 50. Hier ist A. ALLKEMPER beizupflichten, der sich von dieser weitverbreiteten Interpretation absetzt: »Adorno zufolge ist der Antagonismus in der Gesellschaft nicht automatisch Folge der sich aus Naturzwängen befreienden, beherrschenden menschlichen Vernunft, nicht die Notwendigkeit der sich arbeitsteilig ausdifferenzierenden gesellschaftlichen Arbeit; vielmehr steht die Beherrschung der Natur und damit die Emanzipation der Vernunft seit ihren Anfängen in der Klammer gesellschaftlicher Herrschaft des Menschen über den Menschen« (A. ALLKEMPER: *Rettung und Utopie*..., a.a.O., S. 87f; vgl. auch ebd. S. 221f., Anm. 401). Diese Perspektive allein wird dem Ansatz ADORNOs gerecht, der auf das Verhängnis gegenseitiger Durchdringung von Tausch und technischer Naturbeherrschung aufmerksam macht, jedoch sowohl eine herrschaftsfreie Interaktion zwischen den Menschen als auch eine nicht zerstörerische Technik in Aussicht stellt (vgl. *GS* 8, S. 362f.).

249. Vgl. G. SCHMID NOERR: *Eingedenken der Natur im Subjekt*..., a.a.O., S. 108ff.; dagegen die frühe Interpretation des Geschichtsbegriffs ADORNOs von M. HEIDER: *Geschichte und Erfahrung. Zum Geschichtsbegriff Theodor W. Adornos*. Diss. Freiburg i.Br. 1979; S. 28-59; (vgl. auch unter Anm. 257).

der *Dialektik der Aufklärung* geht es eigentlich um die naturgeschichtliche Konstitution sowohl der modernen Gesellschaft als auch der modernen subjektiv-instrumentellen Subjektivität aus der Perspektive des im Antisemitismus und Völkermord sich offenbarenden Zustands, und zwar als eine mißlungene Konstitution. Damit soll die Kehrseite der von der Fortschrittsideologie verklärten ›Logik der Dinge‹ offengelegt werden. Um die Dialektik von Konstitution des Selbst und Selbstverleugnung, von Naturbeherrschung und Naturzerstörung, von Fortschritt und Regression, von Tauschallgemeinheit und Liquidation des Individuums, um diese Dialektik als eine naturgeschichtliche geht es in der *Dialektik der Aufklärung*. Nur einer Unterbrechung dieser Dialektik bleibt die Möglichkeit einer gelungenen Subjektwerdung und einer herrschaftsfreien Gesellschaft vorbehalten. Hier inspiriert sich ADORNOs Pathos gegen HEGEL: »Verklärte [er] die Totalität geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten, so wäre das Eine und Ganze, das bis heute, mit Atempausen, sich fortwälzt, teleologisch das absolute Leiden. Geschichte ist Einheit von Kontinuität und Diskontinuität« (*ND*, S. 314).

Auschwitz und die Kehrseite der Geschichte

Was ADORNO in seiner naturgeschichtlichen Geschichtskonstruktion formuliert, ist m.E. keine neue (nun negative) Geschichtsmetaphysik, sondern ein Perspektivenwechsel in der Betrachtung der Geschichte. BENJAMIN hat es unübertroffen zum Ausdruck gebracht: »Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns, daß der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist«[250]. Die Möglichkeit, ›Regel‹ und ›Ausnahme‹ oder — mit ADORNO — ›Kontinuität‹ und ›Diskontinuität‹ zusammenzudenken, hängt von diesem Perspektivenwechsel ab. Hier wird nicht Diskontinuität, Ausnahmezustand oder das Leiden ontologisiert, als ob es sich um eine wesentliche Bestimmung der Geschichte handeln würde, von der sie sich logischerweise nicht befreien kann, sondern hier wird gefordert, die Perspektive der Unterdrückten, der Opfer der Geschichte anzunehmen. Diese Intention wird überdeutlich, wenn man auf die Sperrungen achtet, mit denen BENJAMIN auf den Perspektivenunterschied in seinem berühmten Aphorismus über den ›Engel der Geschichte‹ aufmerksam macht: »Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.«[251] Was KLEEs *Angelus Novus* für W. BENJAMIN darstellt, findet ADORNO unter der Perspektive der schon geschehenen Katastrophe in BECKETTs Drama *Endspiel*, aus dem er folgende Stelle zitiert:

»HAMM: Ich habe einen Verrückten gekannt, der glaubte, das Ende der Welt wäre gekommen. Er malte Bilder. Ich hatte ihn gern. Ich besuchte ihn oft in der Anstalt. Ich nahm ihn an der Hand und zog ihn ans Fenster. Sieh doch mal! Da! Die aufgehende Saat! Und da! Sieh! Die Segel der Sardinenboote. Wie schön das alles ist! (Pause) Er riß seine Hand los und kehrte wieder in seine Ecke zurück. Erschüttert. Er hatte nur Asche gesehen.«[252]

Auch KAFKA stellt für ADORNO diesen Perspektivenwechsel dar:

»Im Mittelalter hat man Folter und Todesstrafe an den Juden „verkehrt" vollzogen; schon an der berühmten Stelle des Tacitus wird ihre Religion als verkehrt angeprangert. Delinquenten wurden mit

250. W. BENJAMIN: »Über den Begriff der Geschichte«, in: *BGS* I, S. 697.

251. A.a.O.

252. Zit. nach TH.W. ADORNO: »Versuch, das Endspiel zu verstehen«, in: *GS* 11, S. 296f.

dem Kopf nach unten aufgehängt. So wie diesen Opfern in den endlosen Stunden ihres Sterbens die Erdoberfläche muß ausgesehen haben, wird sie vom Landvermesser Kafka photographiert.«[253]

Für die Opfer der Geschichte — mit ihren individuellen und unverwechselbaren Leiden — ist aller Fortschritt nichtig: »Das jüngste Opfer ist immer das gestrige.«[254] Jedes Opfer ist das Negativbild des perennierenden Zwangs und von daher die Negation, daß Fortschritt ward. Die Opfer lassen sich nicht in der Bewegung zum Guten ›aufheben‹, ohne sie zur Station eines unaufhaltsamen Aufstiegs des Geistes bzw. der Menschengattung und ihre Leiden zu einer in Kauf zu nehmenden ›quantité négligeable‹ zu degradieren. Dies kann zur Rechtfertigung des (falschen) Ganzen führen, nicht jedoch den Opfern selbst gerecht werden, denn *jedes* Opfer ist ein Opfer zuviel.

Während die Perspektive, die vom Ganzen ausgeht, das Leid als Ausnahme betrachtet und leicht dazu tendiert, eine mehr oder weniger spekulativ verfeinerte Plus-minus-Rechnung aufzustellen, dementiert die Perspektive der Opfer den Ausnahmecharakter des Leidens. Hinter einer expliziten Behauptung bzw. einer impliziten Annahme dieses Ausnahmecharakters verbirgt sich eine Relativierung und mit ihr eine Sanktionierung des Leidens selbst. Dem Ausmaß der Negativität, die in Auschwitz zutage tritt, kann man deshalb nur mit Übertreibung entgegentreten, denn gefährlicher als zu übertreiben wäre, es zu verharmlosen. »Das Wesen der Vorgeschichte ist die Erscheinung des äußersten Grauens im Einzelnen. Hinter der statistischen Erfassung der im Pogrom Geschlachteten, die auch die barmherzig Erschossenen einschließt, verschwindet das Wesen, das an der genauen Darstellung der Ausnahme, der schlimmsten Folterung, allein zutagetritt« (*DA*, S. 139).

Hier findet H. DE VRIES den Ansatzpunkt für das, was er eine ›lectio difficilior‹ der Geschichtsphilosophie ADORNOs nennt.[255] Der Denkgestus der Übertreibung setzt sich dem Realitätsprinzip entgegen, um auszudrücken, was diesem entgeht.[256] Die Einseitigkeit will sozusagen auf eine herrschende und von daher nicht mehr wahrgenommene Einseitigkeit aufmerksam machen, die über das Ausmaß des Negativen hinwegschaut. Deshalb: »Der Splitter in deinem Auge ist das beste Vergrößerungsglas« (*MM*, S. 55). Ist jede Rekonstruktion der Geschichte eine Anamnese des vorausgegangenen Prozesses, so erweisen die bisherigen, dem Bann des Fortschritts verhafteten Rekonstruktionen eine merkwürdige Verschränkung mit Amnesie auf. Diese Amnesie ist jedoch von der Form, in der der Prozeß der Geschichte tatsächlich verlaufen ist, bestimmt. Man kann sich deshalb nicht von diesen Geschichtskonstruktionen, einmal durchschaut, wie von altem Eisen trennen, weil sie immer noch Auskunft darüber geben, warum die Anamnese von Anfang an entstellt war.[257] Man muß ihnen abtrotzen, was sie nicht meinen wollen und doch implizit

253. TH.W. ADORNO: »Aufzeichnungen zu Kafka«, in: *GS* 10, S. 284.

254. A.a.O., S. 269.

255. Vgl. H.DE VRIES: *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'*. Kampen 1989, S. 86ff.

256. Vgl. TH.W. ADORNO: »Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit«, in: *GS* 10, S. 567. Vgl. G. SCHMID NOERR: *Eingedenken der Natur im Subjekt*..., a.a.O., S. 104: »Ein Grenzfall ist für die Zivilisation im ganzen zwar nicht unbedingt repräsentativ, aber er ist signifikant für die im Rudimentären und Normalen schlummernden Destruktionspotentiale. Dem trägt in der Darstellung die methodische Übertreibung, der Negativismus der ›Dialektik der Aufklärung‹ Rechnung.«

257. Vgl. B. LINDNER: »„Il faut être absolument moderne". Adornos Ästhetik: Ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität«, in: A.a.O., S. 284; Vgl. ferner J. BAARS: »Kritik als Anamnese: Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*«, in: A.a.O., S. 210-235. SCHNÄDELBACH sieht im rhetorischen Charakter der narrativen Struktur der *Dialektik der Aufklärung* den eigentlichen Grund dafür, daß sie in der Aporie einer Kritik der von ihm als ›Sozialmythen‹ charakterisierten großen Erzählungen (ROUSSEAU, HEGEL, MARX usw.) durch wieder eine große Erzählung über ›die‹ Geschichte verfängt (H. SCHNÄDELBACH: »Die Aktualität der

in sich bergen. Denn das reale Vergehen an den Opfern und die Amnesie darüber hängen aufs innigste zusammen.

Die einzige Form, das gegenwärtige, in Auschwitz ins Unermeßliche gestiegene Leiden nicht in einer universalgeschichtlichen Deutung aufzuheben, ist, von ihm aus die ganze Geschichte zu betrachten. Das Singularste — Auschwitz — zwingt zu einem Perspektivenwechsel über das Ganze, der die Einsicht in die Nachtseite der Geschichte erschließt: »von der nie zuvor erfahrenen Marter und Erniedrigung der in Viehwagen Verschleppten [fällt] das tödlich-grelle Licht noch auf die fernste Vergangenheit« (*MM*, S. 266). So »erscheint die manifeste Geschichte in ihrem Zusammenhang mit jener Nachtseite, die in der offiziellen Legende der Nationalstaaten und nicht weniger in ihrer progressiven Kritik übergangen wird« (*DA*, S. 265). Eine kritische Konstruktion der Geschichte hat sich nicht nur der herrschenden Dynamik zuzuwenden, sondern auch dem, »was in solche Dynamik nicht einging, am Wege liegen blieb — gewissermaßen den Abfallstoffen und blinden Stellen, die der Dialektik entronnen sind. Es ist das Wesen des Besiegten, in seiner Ohnmacht unwesentlich, abseitig, skurril zu scheinen. Was die herrschende Gesellschaft transzendiert, ist nicht nur die von dieser entwickelte Potentialität, sondern ebensowohl das, was nicht recht in die historischen Bewegungsgesetze hineinpaßte. Die Theorie sieht sich aufs Quere, Undurchsichtige, Unerfaßte verwiesen, das als solches zwar vorweg ein Anachronistisches an sich trägt, aber nicht aufgeht im Veralteten, weil es der historischen Dynamik ein Schnippchen schlug« (*MM*, S. 170). Für eine kritische Geschichtskonstruktion, deren Augenmerk den Abfallstoffen und blinden Stellen gilt, ist die Logik der Geschichte eine Logik des Zerfalls, denn sie nimmt nicht nur den Siegesmarsch des Geistes wahr, sondern auch die darin stattfindende Unterwerfung des schwachen Singulären: seine Zurichtung, seine Vernichtung.

Nach Auschwitz kann das Verhältnis der Theologie zur Geschichte kein affirmatives sein. Es steht vielmehr unter dem Primat der Theodizeefrage. Das bedeutet, daß die Theologie sich nicht einbilden darf, einer rationalen Geschichtstotalität, und sei es tendenziell und unter eschatologischem Vorbehalt, mächtig zu sein. ›Offenbarung als Geschichte‹ steht demzufolge zunächst unter Idealismusverdacht, zumindest solange der Gegensatz von Offenbarung zur Naturgeschichte nicht geklärt ist. Ich habe in vorausgegangenen Abschnit-

Dialektik der Aufklärung«, in: *Die Aktualität der »Dialektik der Aufklärung«: Zwischen Moderne und Postmoderne*. Hrsg. v. H. KUNNEMAN u. H.DE VRIES. Frankfurt a.M./New York 1989, S. 25ff.). Der fragmentarische Charakter der *Dialektik der Aufklärung* spricht eher dagegen, daß sie als ›große Erzählung‹ zu interpretieren sei, und dafür, daß sie als ›Allegorie‹ zu lesen ist, in der »alle Gegensätze der Moderne und ihres Selbstverständnisses unversöhnlich aufeinander[prallen]« (W.V. REIJEN: »Dialektik der Aufklärung gelesen als Allegorie«, in: *Vierzig Jahre Flaschenpost*, a.a.O., S. 205). Ihre *narrativ-fragmentarische* Struktur hat mit Selbstbesinnung und Erinnerung dessen zu tun, was in den sogenannten großen Erzählungen immer wieder dem Vergessen anheimgegeben wurde (vgl. H.DE VRIES: A.a.O., S. 106). Sind diese Erzählungen das Selbstverständnis der modernen Gesellschaft und insofern eine Art unbewußter Geschichtsschreibung, die über ihren Konstitutionsprozeß Auskunft gibt, dann muß man sie gegen den Strich lesen, denn wie der Versuch HABERMAS' in aller Deutlichkeit zeigt, läßt sich Geschichte nicht in Gesellschaftstheorie überführen. Eine evolutionstheoretisch begründete Gesellschaftstheorie oder ein mehr oder weniger sozialwissenschaftlich fundierter Historismus sind angesichts von Auschwitz nicht ohne weiteres dem Ansatz der *Dialektik der Aufklärung* vorzuziehen (vgl. oben S. 31ff.). Es ist interessant, festzustellen, daß diejenigen, die das geschichtsphilosophische Moment der Philosophie ADORNOs verwerfen, um den Nachweis einer dualistischen, instrumentellen, aber auch interaktiven und sinnstiftenden Struktur von Mythos und Magie bemüht sind und so dem teleologischen Schema verfallen, das sie ADORNO und HORKHEIMER — wenn auch von ihnen nur einseitig ausgelegt — vorwerfen (vgl. A. THYEN: *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M. 1989, S. 65-109). Offensichtlich ist die Diagnose der Gegenwart für die Interpretation der Urgeschichte ausschlaggebend. Für THYEN spielen Auschwitz und der Antisemitismus überhaupt keine Rolle in dieser Diagnose, so daß man ohne die geschichtliche Dimension des Problems am Ende nicht recht versteht, warum man der Dialektik von Identität und Nichtidentischem eine Relevanz jenseits des Philosophiebetriebs zuschreiben soll.

ten dieses Kapitels zu zeigen versucht, daß dies nur durch eine Neugewinnung der Apokalyptik in Form eines Anzeigens ihres Verlustes und eines Vermissens möglich wäre. Denn in der verlorengegangenen Apokalyptik besaß die jüdisch-christliche Tradition einen Zugang zur Geschichte, der das Leiden in seiner jede idealistische Kontinuität zerbrechenden Diskontinuität, aber auch in seiner perennierenden Kontinuität für die Opfer der Geschichte um seiner radikalen Aufhebung willen wahrnahm und artikulierte. Ohne Zweifel sind apokalyptische Traditionen eine Quelle des Widerstandes gegen alle optimistischen Vergöttlichungen der Geschichte, der Entlarvung der Siegesgeschichte als Unheilsgeschichte und des Verständnisses von Heil und Offenbarung als Unterbrechung der Schuldgeschichte und des heilsfernen Immanenzzusammenhangs.

Die Überwindung des nach der Offenbarungskritik der Aufklärung in Mißkredit geratenen Offenbarungspositivismus darf nicht durch eine idealistische, universalgeschichtliche oder transzendentalphilosophische Interpretation der Geschichte als Offenbarung Gottes geleistet werden, will man nicht die antinomische Konstitution von Subjektivität und Geschichte kaschieren und so in die Offenbarungstheologie einschmuggeln.[258] Die Diskontinuität der Leidensgeschichte darf nicht universalgeschichtlich oder transzendentalphilosophisch unterlaufen werden. Das Universalisierungstheorem bzw. Subjektkonstituierungstheorem, mit dem die Relevanz und Vernunftmäßigkeit der Offenbarung begründet werden soll, muß auf seine Legitimationsfunktion von bestehend-antinomischer Subjektivität und Geschichte hin geprüft werden, ohne daß die in der Aufklärung verankerte Wende zum Subjekt und zur Geschichte aufgegeben wird, d.h. ohne einem Offenbarungsokkasionalismus oder einer sich selbst genügenden, evidenzschaffenden Offenbarungsästhetik das Wort zu reden. Vorgriffs- bzw. Antizipationstheologien, die das Heils- und Offenbarungsgeschehen unter dem Primat der Prolepse von Erfüllung und nicht der bestimmten Negation des Immanenz- und Verblendungszusammenhangs interpretieren, sind besonders idealismusanfällig. ADORNOs Geschichtskonstruktion nach Auschwitz als Naturgeschichte ist in diesem Zusammenhang eine unausweichliche Herausforderung jeder nachidealistischen Theologie, für die die Geschichte von »ihren allemal bedrohten, besiegbaren, jedenfalls gefährdeten Formen von Identität« nicht zu trennen ist.[259] Transzendenzerfahrung und ihre Artikulierung in der Überlieferung muß eine negativ-kritische Fundierung erhalten. ADORNOs Kritik des Identitätsdenkens soll nun als ein wichtiger Beitrag zu dieser Fundierung dargestellt werden.

5. Der Bann der Identität und die kritische Kraft der Erinnerung.

»Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod« (*ND*, S. 355). Ist diese Beheuptung ADORNOs legitim? Ist unsere ›Brave New World‹, falls HUXLEYs Diagnose stimmt, »ein einziges Konzentrationslager, das, seines Gegensatzes ledig, sich für das Paradies hält«?[260] Kann man die absolute, vernichtende Integration der

258. Vgl. METZ' Kritik des Begriffs *transzendentaler Erfahrung*: »Der in der transzendentalen Subjekttheologie ausgearbeitete Begriff der Erfahrung hat nicht die Struktur geschichtlicher Erfahrung. Er bringt nämlich jene gesellschaftlichen Widersprüche und Antagonismen, aus denen geschichtliche Erfahrung leidvoll lebt und in denen das geschichtliche Subjekt sich konstituiert zum Verschwinden in der Ungegenständlichkeit einer vorgewußten „transzendentalen Erfahrung", in der diese Widersprüche bereits undialektisch versöhnt sind. Die transzendentale Subjekttheorie wirkt deshalb wie eine Überlegitimation der Identität des religiösen Subjekts angesichts der geschichtlichen Leiden des Menschen.« (J.B. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*..., a.a.O., S. 78).

259. A.a.O., S. 160.

260. TH.W. ADORNO: »Aldous Huxley und die Utopie«, in: *GS* 10, S. 99.

Menschen im Völkermord und die alle Singularität und Individualität austilgende Vernichtung der Menschen als Exemplare in den Lagern auf das identifizierende Denken und auf die Integrationsmechanismen der aktuellen Gesellschaft übertragen? Begeht nicht ADORNO damit ein μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, eine Gleichsetzung logischer hier und gesellschaftlicher und geschichtsphilosophischer Kategorien dort, die immer als Markenzeichen des HEGELschen Idealismus galt (vgl. *ND*, S. 311)?

Naturbeherrschung und Tausch: Der Primat der Identität

ADORNO geht in der Tat davon aus, daß das Identitätsprinzip sowohl der naturbeherrschenden, identifizierenden Rationalität als auch der Tauschrationalität innewohnt. Die Konstitution der gesellschaftlichen Objektivität als zweiter Natur nicht weniger als die der Natur als Substrat der Naturbeherrschung sowie die Konstitution des identifizierenden Subjekts sind nach ADORNO wesentlich durch das Identitätsprinzip bestimmt. Ohne die gegen die äußere wie innere Natur hart erkämpfte Identität des Subjekts, nach deren Modell die Identität des Diffusen und Mannigfaltigen als synthetische Einheit des Objekts gebildet ist, wäre die Beherrschung der Natur gar nicht möglich. Sie ist das Fundament, auf dem sich die Herrschaft in der begrifflichen Sphäre erhebt (vgl. *DA*, S. 30). Aus ihr geht ein doppelter Zwang hervor: der Zwang, das eigene Ich als Identisches zusammenzuhalten, und der Zwang auf das Unidentische der Natur:

»Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.« (*DA*, S. 50)

»Die Menschen distanzieren denkend sich von Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist. Gleich dem Ding, dem materiellen Werkzeug, das in verschiedenen Situationen als dasselbe festgehalten wird und so die Welt als das Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einen, Identischen scheidet, ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann.« (*DA*, S. 56f.)

Identität des Geistes und Einheit der Natur sind Korrelate, die sich gegenseitig hervorbringen und die bei beiden mit der Unterdrückung und Abstraktion von einer Fülle von Qualitäten erkauft werden: das Selbst wird zum abstrakten Beherrschen, die Natur zum abstrakten Substrat der Beherrschung (vgl. *DA*, S. 25). Erstarrung des Objektbereichs und Verkümmerung des Subjekts sind das Resultat davon und zugleich zwei Seiten derselben Medaille.[261] Die Hypostasierung des Subjekts zum absoluten Zweck, die Herrschaft des Subjekts über das Objekt, schlägt in Verdinglichung der Subjekte um, die derselben Herrschaft unterworfen werden, der sie die Objekte unterwerfen. Identität wird so durch Herrschaft hergestellt und zugleich verhindert.

»Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.« (*DA*, S. 73)

Das Tempo, das dem identifizierenden Begriff durch die Dringlichkeit des Handlungsbedarfs auferlegt ist, hindert das Denken daran, sich ins Konkrete und Singulare zu versenken, bei ihm zu verweilen, was Bedingung der Wahrheit wäre (vgl. *MM*, S. 84f.). Der

261. Vgl. R. KAGER: *Herrschaft und Versöhnung*, S. 53.

wissenschaftlichen Erkenntnis und der naturbeherrschenden Praxis, insofern sie unter dieser Dringlichkeit stehen, liegt die Tendenz zugrunde, das Besondere und Individuelle unter der abstrakten Allgemeinheit des identifizierenden Begriffs zu kaschieren, auch wenn es feststeht, daß das Leben der Sache sich in ihrer begrifflichen Fixierung nicht erschöpft. Die klassifizierende, subsumierende Unterstellung des Objekts unter den Begriff dient dem Zweck seiner Handhabung und Verfügbarmachung durch das erkennende Subjekt. In der Unterschlagung der Nichtidentität von Begriff und Sache und nicht so sehr in der begrifflichen Identifikation selbst, ohne die es keine Erkenntnis geben kann, gehen dem Denken besonderer Inhalt und eigentliche Qualitätsmerkmale der Sache verloren. Das identifizierende Denken verkommt so zum Instrument der Beherrschung der Natur. Was HEGEL die ›Arbeit des Begriffs‹ nannte, hat deshalb nicht nur metaphorische Bedeutung. Die materiell-technische und die ideell-begriffliche Beherrschung der Natur sind unzertrennlich miteinander verwoben (vgl. *DStH*, S. 268).

Aber das Identitätsprinzip ist auch ein der Tauschgesellschaft immanentes Prinzip (vgl. *ND*, 149). In der Äquivalenz des Tausches, die von allen individuellen Qualitäten sowohl der Produzenten wie auch der Produkte absieht, drückt sich die Abstraktheit der Gesellschaft aus, die ihr *real* zukommt und nicht erst ihren geistigen Produkten: »Gesellschaft ist so wesentlich Begriff wie der Geist« (*DStH*, 267). Der Abstraktionsmechanismus gehört wesentlich zu dem sich durch Warenproduktion und -tausch konstituierenden kapitalistischen System.[262] Nicht allein als ein Vorgang des erkennenden Subjekts oder als die Leistung einer autonomen und abgehobenen Vernunft ist der Abstraktionsvorgang zu betrachten, sondern als objektiv-gesellschaftlich: im »universalen Vollzug [des Tausches, Verf.], nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion, wird objektiv abstrahiert; wird abgesehen von der qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden, vom Modus der Produktion, sogar vom Bedürfnis, das der gesellschaftliche Mechanismus beiher, als Sekundäres befriedigt.« (*GS* 8, S. 13; vgl. auch u.a. *GS* 8, S. 365; 209)

Das Tauschprinzip nivelliert und schaltet die Einzelspontaneitäten und -qualitäten der Individuen aus, aus denen sich die Gesellschaft zusammenschließt, und reduziert sie auf einen gemeinsamen Nenner, verlangt also tendenziell eine allgemein-abstrakt wirkende Äquivalenz: konkrete Arbeit wird zur Abstraktion als Verausgabung durchnittlicher Arbeitskraft. Der Tauschlogik liegt eine entindividualisierende Versachlichung zugrunde, die sich gegenüber der Lebensgeschichte der im Tauschakt miteinander Verkehrenden gleichgültig verhält. Die Qualität der Dinge wird zudem zur zufälligen Erscheinung ihres Tauschwertes. Man identifiziert die Produkte menschlicher Arbeit in quantitativen Wertgrößen: als Verkörperung von Wert sind die Produkte abstrakter Arbeit identisch. Diese Tauschlogik bestimmt jedoch nicht nur die ökonomischen Prozesse, sondern das gesamte gesellschaftliche Leben. Sie durchdringt die gesamte soziale Wirklichkeit und bringt mit sich die Herrschaft des Allgemeinen (Gesellschaft) über das Besondere (ihre Zwangsmitglieder), durch welche sich in der antagonistischen Gesellschaft das Partikuläre durchsetzt (vgl. *GS* 8, S. 294).

Durch die Einbeziehung der Arbeitskraft in den Tauschvorgang wird die Herrschaft der auf Privileg Bedachten und durch Arbeitsteilung zu Eigentümern der Produktionsmittel Gewordenen perpetuiert und in eine ihre Partikularität verdeckende Universalität geführt. Das Tauschverhältnis besitzt in den Augen ADORNOs universellen Charakter, denn alle anderen Beziehungsformen haben einen sekundären Rang und sind dem Tausch untergeordnet oder übernehmen kompensatorische Funktionen, die die Vorherrschaft des Tausches

262. Vgl. TH.W. ADORNO: *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Hrsg. v. CH. GÖDDE, Frankfurt a.M. 1993, S. 58f.

verstärken (vgl. *MM*, S. 259ff.). Jedes Individuum ist zum Überleben auf die Teilnahme am durch das Tauschverhältnis vermittelten Ganzen angewiesen, so daß durch dieses Verhältnis sich der Vorrang des Ganzen über die Teile verwirklicht (vgl. *DStH*, S. 274). Der Vermittlungsprozeß durch den Tausch hat daher einen tendenziell totalen Charakter, der sich in der irrationalen technologischen und organisatorischen Vereinheitlichung niederschlägt, Vereinheitlichung, hinter der jene Vermittlung zur Unkenntlichkeit verschwindet (vgl. *GS* 8, S. 369). Die Ausbreitung des Tauschprinzips »verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität« (*ND*, S. 149).

Durch diese Bestimmung der Tauschwertrationalität als reale Abstraktion intendiert ADORNO die Überwindung einer abstrakten Dichotomie von Überbau und Unterbau, von Sein und Denken, die fast zwangsläufig dazu führt, ein Erstes zu statuieren, aus dem man alles andere *ableiten* kann. Die Verstrickung dieser argumentativen Figur in Metaphysik ist dafür verantwortlich, daß der Materialismus zum Ökonomizismus degradierte und das gesellschaftliche Sein mit deterministischen Entwicklungsgesetzen ausgestattet wurde, die es mit dem Geistbegriff der idealistischen Philosophie verwandt machte (vgl. *PhT* 2, 175). Kritischer Materialismus — ADORNO zufolge — kennt kein Erstes.[263] Dies bedeutet jedoch keine abstrakte Identität zwischen Tauschprinzip und Identitätsprinzip, als ob die Metaphysikkritik die Gesellschaftskritik ersetzen könnte oder umgekehrt. Der dialektische Ansatz besteht gerade darin, im Geist die Gesellschaft und in der Gesellschaft den Geist auszumachen, um den Bann der Identität aufzulösen. Weil das subjektive Denken der objektiven Allgemeinheit wegen ihrer Konstitution durch den Tausch immer schon zugrunde liegt, kann man die Subsumtion des Besonderen unter das gesellschaftliche Allgemeine nicht von der logischen Subsumtion durch das identifizierende Denken trennen (vgl. *PhT* 2, S, 22f.). In der Vernunftkritik Gesellschaftskritik zu betreiben und umgekehrt: so versteht ADORNO die Dialektik, die kein Erstes oder Letztes erkennt, die eben eine negative ist: »Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.«[264]

ADORNO geht es also nicht um die Verwischung des Unterschieds zwischen Gesellschaftsprinzip und Denkprinzip, sondern um die gegenseitige Vermitteltheit von Denken und Gesellschaft, der er Rechnung zu tragen versucht, ohne ein Erstes aus einem von beiden machen zu wollen: »[...] der Begriff selber ist [...] genauso eine Bedingung der gesellschaftlichen Arbeit wie umgekehrt er genetisch als Abstraktionsprodukt der gesellschaftlichen Arbeit sich selbst verdankt, ohne daß nun die Frage, was in diesem komplizierten Verhältnis das Huhn und was das Ei sei, eigentlich bündig sich entscheiden läßt«.[265] Deshalb kann es nicht wundernehmen, daß ADORNO die Logik als »eine wider sich selbst abgedichtete Praxis« definiert (*ND*, S. 229). Die Logik ist wie der geistige Extrakt des

263. »Der Geist ist ... vom Gegebenen so wenig abzuspalten wie dieses von ihm. Beide sind kein Erstes. Daß beide wesentlich durcheinander vermittelt sind, macht beide zu Urprinzipien gleich untauglich; wollte indessen einer in solchem Vermitteltsein selber das Urprinzip entdecken, so verwechselte er einen Relationsmit einem Substanzbegriff und reklamierte als Ursprung den flatus vocis, Vermitteltheit ist keine positive Aussage über das Sein, sondern eine Anweisung für die Erkenntnis, sich nicht bei solcher Positivität zu beruhigen, eigentlich die Forderung, Dialektik konkret auszutragen.« (*Metakritik*, S. 32, vgl. auch S. 15f.)

264. Ders.: »Zu Subjekt und Objekt«, in: *GS* 10, S. 748. Man verfehlt die eigentlich dialektische Verfahrensweise ADORNOs, wenn man sie als »analogisierendes Verfahren« charakterisiert (L. DÖVER: Theodor W. Adorno. *Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*. Bonn 1978, S. 63), obwohl die zuweilen metaphorische Formulierung ADORNOs sich gegen eine solche Interpretation nicht sperrt, wenn er z.B. sagt: »das abstrakt Allgemeine des Ganzen, das den Zwang ausübt, ist *verschwistert* der Allgemeinheit des Denkens, dem Geist.« (*ND*, 310; Hervorhebung des Verf.).

265. TH.W. ADORNO: *Vorlesung zur Einführung in die Erkenntnistheorie*. Frankfurt a.M. O.J., S. 255. Vgl. dazu H.-E. SCHILLER: »Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno«, in: *Hamburger Adorno-Symposion*. Hrsg. v. M. LÖBIG u. G. SCHWEPPENHÄUSER. Lüneburg 1984, S. 103f.

Kampfes um Integration innerer und äußerer Natur, d.h. gegen das Vieldeutige, Amorphe, Unbeständige in ihnen (vgl. *Metakritik*, S. 86f.). Damit erschließt sich ein erster Zugang zum Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Theorie ist eine Dimension der sozialen Praxis, denn soziales Handeln und naturbeherrschende Produktion sind durch Reflexion vermittelt. Im Tauschvorgang wie in der Beherrschung innerer und äußerer Natur kommt das Identitätsprinzip als Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere zum Tragen. Das ›Nichtidentische‹ wird sowohl in der Naturbeherrschung als auch im Tausch unterschlagen. Beide sind ohne begriffliche und zugleich reale Abstraktion nicht möglich.[266]

Kritik des identifizierenden Denkens

Vor diesem Hintergrund vielfältiger Querverbindungen kann es nicht wundernehmen, daß ADORNO dem Wort ›Identität‹ eine Vielzahl von Bedeutungen zuschreibt:

»Einmal designierte es die Einheit persönlichen Bewußtseins: daß ein Ich in all seinen Erfahrungen als dasselbe sich erhalte. Das meinte das Kantische „Ich denke, das alle meine Vorstellungen soll begleiten können". Dann wieder sollte Identität das in allen vernunftbegabten Wesen gesetzlich Gleiche sein, Denken als logische Allgemeinheit; weiter die Sichselbstgleichheit eines jeglichen Denkgegenstandes, das einfache A=A. Schließlich, erkenntnistheoretisch: daß Subjekt und Objekt, wie auch immer vermittelt, zusammenfallen.« (*ND*, S. 145, Anm.)

ADORNO sieht einen Zusammenhang und sozusagen eine gegenseitige Durchdringung von Subjektidentität, logischer und formaler Identität. Ihnen allen liegt der durch Tausch und Naturbeherrschung konstituierte, gesellschaftliche und geschichtliche Prozeß zugrunde. Erst die Gesellschaftsanalyse und die Geschichtskonstruktion gewähren diesem Zusammenhang eine gewisse Plausibilität. Rein analytisch ist sie nicht zu gewährleisten. Die Problematizität der Übergänge zwischen dem Identitätsbegriff im formalen und logischen Sinn zum Identitätsbegriff der idealistischen Subjektsphilosophie[267] entkräfte jedoch nicht die Gültigkeit des Versuchs, den Zusammenhang zwischen ihnen aufzuzeigen. Es kommt auf die Konstellation an, in der die verschiedenen Formen von Identität ihre geschichtlich-gesellschaftliche Genesis offenlegen, ohne daß ihre Geltung völlig in ihr aufgeht. Was ADORNO in seiner Kritik des Identitätsprinzips verfolgt, ist seine Tendenz in allen Formen, sich absolut zu setzen. In dieser Absolutsetzung geht die Genesis unter, die sedimentierte Geschichte, und damit alles, was im Konstitutionsprozeß nicht zu seinem Recht kam: das Nichtidentische. Von dieser Erinnerungsarbeit hängt ab, ob der gegenwärtige Zwang sich fortsetzt oder aufhört.

Unter identifizierendem Denken versteht ADORNO die klassifikatorische, subsumierende und gleichsetzende Funktion der Begriffe.[268] Für ihn bedeutet Denken überhaupt

266. Vgl. M. TICHY: *Theodor W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie*. Bonn 1977, S, 7ff.

267. Zur Kritik dieser analytischen Ungenauigkeit vgl. H. SCHNÄDELBACH: »Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno«, in: Ders.: *Vernunft und Geschichte*..., a.a.O., S. 183f; A. THYEN: *Negative Dialektik und Erfahrung*, a.a.O., S. 176ff.

268. Man kann ADORNOS Kritik des identifizierenden Denkens zu entkräften bzw. zu relativieren versuchen, indem man dieses Denken mit Hilfe der Sprachphilosophie als eine überwundene Fiktion der idealistischen Subjektphilosophie entlarvt und so ADORNO als eine Art Don Quichotte erscheinen läßt, der gegen Windmühlen statt gegen Riesen, wie er fälschlicherweise annimmt, kämpft. Der sprachphilosophisch naive ADORNO wäre dann Opfer der Fiktion, die er selber kritisiert: eines naturalistischen Vorurteils über die Sprache, der Philosophie des sinn-konstitutiven Subjekts. (vgl. A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*..., a.a.O., S. 85ff.). WELLMERs sprachphilosophische Transformation des identifizierenden Denkens läuft auf eine Kritik des identifizierenden Gebrauchs des begrifflichen Denkens hinaus: »Das

Identifizieren (*ND*, S. 17). Es wohnt ihm die Tendenz inne, das Begriffene im Begriff aufgehen zu lassen. Nicht, daß Erkenntnis ohne Begriffe möglich wäre, ohne ihre Selbstbesinnung jedoch wäre sie es auch nicht. Die Unterscheidung zwischen identifizieren ›als‹ und identifizieren ›mit‹, mit der A. THYEN die ADORNOsche ›Dialektik‹ der Identität retten zu können glaubt, trifft ADORNO selber jedoch nicht.[269] BRUNKHORST rückt die Problematik des ›Identifizieren als‹ in das richtige geschichtlich-gesellschaftliche Licht, wenn er auf die Judenfeindschaft des Christentums verweist: »Statt die Juden *als* eine bestimmte, *individuell identifizierbare* Religionsgemeinschaft (oder was immer *sie* sein wollen) gelten zu lassen und sie *als andere mit gleichen Rechten* anzuerkennen, wird die Möglichkeit einer individualisierten Identität durch den barbarischen Akt der Zwangstaufe gerade ausgeschlossen.«[270] Man kann die Juden *als* Juden nur dann in ihrer individualisierten Identität respektieren, wenn man sie erst als *Juden* identifiziert, obwohl solche Identifikation schon eine subsumierende, Differenzen *assimilierende* Identifikation ist.

Aber gerade aus diesem Grund genügt die Unterscheidung von ›identifizieren als‹ und ›identifizieren mit‹ nicht. Jeder Identifikation, auch der Identifikation ›als‹ wohnt ein Zwang inne, der sich in der absoluten Identifikation als verhängnisvoll erweist. Dem gelben Stern, mit dem die Juden im Dritten Reich *als* Juden identifiziert werden, der klassifikatorischen, subsumierenden, entdifferenzierenden Identifikation, in der alle individuelle Identität getilgt wird, wohnt die Tendenz zu ihrer Vernichtung *inne*. »Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich verbreitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt« (*ND*, S. 355). Nur wenn die Identifikation ›als‹ selbst sich als *Identifikation* durchschaut, sich zurücknimmt und auch die Differenz, die sie austilgt, das Nichtidentische aus der Abstraktion birgt, kann sie die totale Vernichtung der totalen Identität, die Vernichtung der in der ›Identifikation als‹ identifizierten Differenz bannen. Denn diese Unterscheidung ist eine der nachträglichen Besinnung und nicht des Identifizierens an sich.

»Indem der Gedanke im Gang der Erkenntnis die in der Wahrnehmung unmittelbar gesetzten und daher zwingenden Begriffsmomente als begriffliche identifiziert, nimmt er sie stufenweise ins Subjekt zurück und entkleidet sie der anschaulichen Gewalt. [...] Jedes Urteil, auch das negierende, ist versichernd. Wie sehr auch ein Urteil zur Selbstkorrektur seine eigene Isoliertheit und Relativität hervorkehren möge, es muß den eigenen wenn auch noch so vorsichtig formulierten Inhalt, das Behauptete, als nicht bloß isoliert und relativ behaupten. [...] Der negierende Schritt über das einzelne Urteil hinaus, der seine Wahrheit rettet, ist möglich nur, sofern es sich selbst für wahr nahm

„Zurüstende" und „Abschneidende" wäre dann nicht dem Allgemeinbegriff als solchem, sondern einem spezifischen *Gebrauch* allgemeiner Begriffe anzulasten; und das „Unwahre" an einem solchen Sprachgebrauch müßte sich als Unwahrheit *in* der Sprache (und nicht als Unwahrheit *durch* die Sprache) verstehen lassen« (a.a.O., S. 88). Fraglich indessen ist, ob die Kritik des Gebrauchs von Sprache an die Kritik der begrifflichen Einfrierung und Fixierung der Historizität der Gegenstände im Identitätsdenken heranreicht. Wäre diese Kritik nicht eine Schicht tiefer zu lokalisieren und deshalb nicht durch die andere zu ersetzen? Sprachspiele und Gebrauchsformen der Sprache sind den einzelnen Subjekten und ihren Intentionen vorgegeben. Diese existieren sozusagen *in* jenen. Das schließt jedoch nicht aus, die historisch-gesellschaftliche Genesis begrifflicher Sprache zu reflektieren, denn weder kommunikative Praxis geht in Sprache auf, noch läßt sich Sprache auf Kommunikation reduzieren. Die kognitivistische Dimension kommunikativen Handelns weist dieselbe Problematik auf, der ADORNO mit dem Eingedenken der Natur und der Mimesis zu begegnen versucht hat (vgl. dazu R. KRAGER: *Herrschaft und Versöhnung*..., a.a.O., S. 259, Anm. 235; G. SCHMID NOERR: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*..., a.a.O., S. 59f.).

269. Vgl. A. THYEN: A.a.O., S. 118: »Gegenstände werden zu Gegenständen für uns, indem wir sie uns als etwas aneignen, was eine bestimmte Funktion, Zugehörigkeit und eben einen bestimmten begrifflichen Sinn hat. Dennoch können sie gewissermaßen auch nichtidentisch bleiben. Wenn ich etwas *als* etwas identifiziere, schließt das nicht aus, daß es auch noch etwas anderes ist oder sein könnte als das, was ich es identifiziere.«

270. H. BRUNKHORST: *Theodor W. Adorno*..., a.a.O., S. 269.

und sozusagen paranoisch war. [...] Anstatt weiter zu gehen, indem es in die Sache eindringt, tritt das ganze Denken in den hoffnungslosen Dienst des partikularen Urteils. Die Besinnung nämlich, die beim Gesunden die Macht der Unmittelbarkeit bricht, ist nie so zwingend wie der Schein, den sie aufhebt.« (*DA*, S. 219f.)

Auch das Identifizieren ›als‹ subsumiert unter dem allgemeinen Begriff, was es identifiziert. Die innere und äußere Geschichte wird eingefroren, die Sache fixiert. Identifizierendem Denken ist die Möglichkeit des Ausbruchs aus seiner Immanenz, des Bewußtwerdens seiner eigenen Widersprüchlichkeit, jedoch nicht total entzogen. Identifizierendes Denken identifiziert nicht zuviel, sondern zuwenig, verwechselt das Telos seiner Identifikation — das Nichtidentische — mit der Identität. Deshalb wohnt der inneren Absicht des Begriffs, die *Sache selbst* zu treffen, der Tendenz also zum absoluten Identifizieren, die Möglichkeit des dialektischen Umschlags inne, sich der Nichtidentität mit der Sache bewußt zu werden, »die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen« gelten zu lassen (*ND*, S. 164), was nicht dem Begriff, sondern nur einer Konstellation von Begriffen gelingen kann.[271] »Dialektik ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert« (*ND*, S. 152). Die Unterscheidung von ›Identifizieren *als*‹ und ›Identifizieren *mit*‹, von einer sanften und einer harten Identifikation, reicht an diese Dialektik nicht heran.

Extrem wirkt sich die Neigung identifizierenden Denkens, die Genesis des Begriffs, das geschichtlich-dynamische Moment seiner Entstehung, in sich untergehen zu lassen, in der Logik aus. »Reines Bewußtsein — ›Logik‹ — selber ein Gewordenes und ein Geltendes, in dem seine Genese unterging« (*ND*, 229). Nicht, daß Geltendes durch die Offenlegung seiner Genesis die Gültigkeit völlig verliert (vgl. *ND* 50). Logik aber, die sich als Transzendenz fixiert, im Primat der Form vor dem Inhalt sich verdinglicht, beansprucht eine absolute Gültigkeit jenseits allen Inhalts und verhält sich zu diesem gebieterisch. »Die Vergötzung der Logik als reines Sein erheischt die unbedingte Trennung von Genesis und Geltung; sonst würde das logisch Absolute mit Seiendem und nach dem Maßstab des Chorismos Kontigentem und Relativem versetzt« (*Metakritik*, S. 79). Durch diese Trennung erheben sich die Stringenz der Begründung und die methodologische Schlüssigkeit zum Kriterium schlechthin der Wissenschaftlichkeit.

Hatte K. MARX die Logik als ›das Geld des Geistes‹ bezeichnet[272] und damit auf das erkenntnistheoretische Moment der Tauschabstraktion hingewiesen, so fügt ADORNO die Bedeutung der Logik in bezug auf die Unterwerfung der Natur hinzu. »Genetisch stellt die Logik sich dar als Versuch zur Integration und festen Ordnung des ursprünglich Vieldeutigen, als entscheidender Schritt der Entmythologisierung. Der Satz vom Widerspruch ist eine Art Tabu, verhängt übers Diffuse [...] Er hat, als „Denkgesetz", ein Verbot zum Inhalt: denke nicht zerstreut, laß dich nicht ablenken durch unartikulierte Natur, sondern halte die Einheit des Gemeinten fest wie einen Besitz. Kraft der Logik entringt sich das Subjekt der Verfallenheit ans Amorphe, Unbeständige, Vieldeutige, indem es der Erfahrung sich selbst, die Identität des sich am Leben erhaltenden Menschen als Form aufprägt und an Aussagen über die Natur nur soviel gelten läßt, wie von der Identität jener Formen einzufangen ist« (*Metakritik*, S. 86f.). Durch die Hypostasierung des formalen Moments des Denkens begeht man den Betrug des konstitutiven Bewußtseins, unter dessen abstrakter Einheit die ganze Realität subsumiert wird.

271. Auf die Möglichkeit einer ›rationalen Identität‹ gehe ich später unten ein. Vgl. zu diesem Begriff H. BRUNKHORST: A.a.O., S. 181ff.

272. Vgl. K. MARX: *Ökonomisch-politische Manuskripte*, *MEW* Erg.-Bd., 1.T., S. 571.

Die durch Erinnerungen und Erwartungen bestimmte Einheit des Bewußtseins bildet den Ausgangspunkt des identitätsphilosophischen Ansatzes. Diese zunächst individuelle Erfahrung wird dann in ein ›Bewußtsein überhaupt‹ extrapoliert, das allen vernunftbegabten Menschen gleich ist. Ohne es zu begründen, geht KANT davon aus, daß die Identität des Bewußtseins in einem Menschen der Identität des Bewußtseins aller Menschen entspricht. Seine Kategorienlehre bedeutet ADORNO zufolge einen Versuch, die Denkformen zu bestimmen, die das Verhältnis zwischen dem Denken und seinem Inhalt regulieren. Diese formal-logischen Bestimmungen sollen einerseits unabhängig von der Erfahrung sein, die sie mitermöglichen, andererseits sollen sie auf diese Erfahrung bezogen sein. Die Einheit des Objekts ist eine Anwendung der Identität des Subjekts, so wie diese sich im ›Ich denke‹, in der Selbstreflexion des Ich, manifestiert, auf die in der Anschauung gegebene Mannigfaltigkeit. Die Kategorien »sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d.i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen« (I. KANT: *KrV*, B, S. 145).

Die synthetische Einheit der Apperzeption ist der Grund der Spontaneität des Verstandes, der im Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt. Deshalb ist die Einheit des Bewußtseins die Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Erkenntnisobjekts. Die Kategorien sind nichts anderes als die Regeln der Synthesis des Bewußtseins. Durch die intellektive Vereinigung des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen wird jedoch nicht nur die Natur des Objekts hergestellt, sondern zugleich das Subjekt als Bewußtsein des durch alle seine Vorstellungen identisch bleibenden Ich. Das Selbstbewußtsein des Subjekts und das Bewußtsein des Objekts sind korrelativ. Logisch notwendige Voraussetzung des empirischen Bewußtseins, soweit dieses erkenntnisfähig ist, ist ein apriorisches Wissen der Synthesis und ihrer Regeln in einem ursprünglichen Selbstbewußtsein: dem transzendentalen Ich. Dieses ist das Identische im Übergang von Vorstellungszuständen. »Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach [...] Regeln [...]: denn das Gemüt konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht.« (*KrV*, A, S. 108). Das Verhältnis zwischen den Regeln der Synthesis der Apperzeption und denen der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins bleibt indessen unklar.[273] Aber auch wenn man die Auffassung vertritt, daß die Identität als transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins nicht alle Synthesis gründet, muß man eine Strukturgleichheit der Regeln der Synthesis und der Einheit des Selbstbewußtseins behaupten, die dem Subjekt alle Synthesis verfügbar macht.

ADORNO glaubt die ›gesellschaftliche Wahrheit‹ und damit auch den Schein vom KANTschen transzendentalen Subjekt durch eine ›zweite Kopernikanische Wendung‹ offenlegen zu können.[274] Zielt die transzendentale Deduktion auf die apriorischen Katego-

273. Vgl. J. STAHL: *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*. Frankfurt a.M./u.a 1991, S. 97ff.

274. TH.W. ADORNO: »Zu Subjekt und Objekt«, in: *GS* 10, S. 746. Hier kann es nicht um die ganze KANT-

rien mit universaler Geltung ab, die den Gegenstand nicht seinem Dasein nach, sondern *als* Gegenstand der Erkenntnis konstituieren, kann sie trotzdem vom empirischen Subjekt nicht völlig absehen. Der Schein der Apriorität *reiner* Subjektivität resultiert daraus, daß die Genesis des empirischen Subjekts völlig ausgeblendet wird, von dem das transzendentale ›deduziert‹ wurde. Als logisch-formale Bedingung der Möglichkeit des empirischen Ich setzt in der Tat das transzendentale Subjekt das lebendige Einzelwesen voraus, dessen apriorische Erkenntnismöglichkeit es begründen soll. Die wissenschaftliche Erkenntnis, deren synthetischen Urteilen a priori KANT (nichtontologische) ›Objektivität‹ sichern will, ist ihrerseits das Ergebnis eines historischen Prozesses, was die transzendentale Welt an die empirische bindet: »Das Denken selber, das als die Bedingung aller Gegenständlichkeit erscheint, ist genetisch gebunden an die gegenständliche Welt insofern, als es seinen geschichtlichen Ursprung hat und in der Geschichte sich eigentlich herausgebildet hat.«[275]

Die objektive Geltung jener Urteile ist von daher nicht von der Frage der Genesis des Subjekts — Individuation und Vergesellschaftung — zu trennen, d.h. vom sozialen Prozeß der Aneignung der Natur durch die Arbeit. Wenn Subjektivität ein Gewordenes ist, können ihre transzendentalen Strukturen nicht absolut von der empirisch-historischen Realität abgehoben werden. Mit seiner Kritik betreibt ADORNO diesbezüglich keine ›Ontologisierung‹ des Transzendentalen, sondern entschlüsselt ideologie- und gesellschaftskritisch die gesamte tanszendentale Fragestellung als Selbstvergessenheit der Subjektivität, die ihre eigene historisch-gesellschaftliche Genesis, »die Vermittlung im Vermittelnden«, ausblendet (*ND*, S. 178). »Jenseits des identitätsphilosophischen Zauberkreises läßt sich das Transzendentalsubjekt als die ihrer selbst unbewußte Gesellschaft dechiffrieren«.[276] Transzendentale Allgemeinheit ist also im Zusammenhang mit historischer Konstitution des Subjekts, d.h. im Zusammenhang mit dem Abstraktionsvorgang der tatsächlichen Tauschgesellschaft und mit der als Medium selbsterhaltenden Vernunft fungierenden Abstraktion zu interpretieren.

Interpretation ADORNOs und noch weniger darum gehen, zu überprüfen, ob er der KANTschen Philosophie gerecht wird. Vgl. die ADORNO-Kritik von C. BRAUN: *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*. Berlin/New York 1982. In wieweit BRAUN ADORNOs Philosophie wiederum richtig interpretiert, bleibt dahingestellt. Auch die von ADORNO positiv hervorgehobenen, gegen den Idealismus geltend gemachten Momente der Nichtidentität in der Philosphie KANTs lasse ich zunächst außer acht. Es soll nur um die Kritik des transzendentalen Subjekts im Zusammenhang mit der Identitätskritik gehen.

275. TH.W. ADORNO: *Vorlesung zur Einführung in die Erkenntnistheorie*, a.a.O., S. 102. Vgl. dazu K. GÜNTHER: »Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno«, in: *ZPhF* 39 (1985) 2, S. 239ff.

276. *ND*, S. 179. U. MÜLLER und A. THYEN haben den Verdacht einer Ontologisierung des transzendentalen Subjekts durch ADORNO geäußert, der die ›konstitutive Subjektivität‹ durch eine ›konstitutive‹ Objektivität ersetzt hätte (vgl. U. MÜLLER: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*, a.a.O., S. 136; A. THYEN: A.a.O., S. 154ff u. 180). Damit hätte er im Widerspruch zu seiner eigenen Kant-Interpretation die logisch-formale Konstitution des Gegenstandes als ›ontologische‹ Konstitution im Sinne des absoluten Idealismus mißdeutet und das transzendentale Ich mit dem empirischen identifiziert bzw. als gesellschaftliche Objektivität ontologisiert. Daß ADORNO die Allgemeinheit des transzendentalen Subjekts auf den Funktionszusammenhang der Gesellschaft zurückführt, spricht jedoch noch nicht für seine Ontologisierung. Denn der Totalität des Kapitals und seiner Dynamik wird von ADORNO in keinem Fall ontologische Würde verliehen. Hier bleibt er dem ideologiekritischen Ansatz MARX' treu. Gesellschaftliche Totalität ist ›realer Schein‹ und nicht Sein im ontologischen Sinn. Andererseits bedeutet diese Rückführung keine Auflösung des emphatischen Subjektbegriffs im Gesellschaftsbegriff, denn ADORNO hebt die vergessene Bedeutung der geschichtlich-gesellschaftlichen Genesis hervor, reduziert Geltung jedoch nicht auf sie. Beide sind »in ihrer Einheit und Differenz« zusammenzudenken (TH.W. ADORNO: »Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie«, in: *GS* 8, S. 80; vgl. dazu A. ALLKEMPER: *Rettung und Utopie...*, a.a.O., S. 79f.). Den Konstitutionsbegriff deutet ADORNO nicht ontologisch. Wenn er von der gesellschaftlichen Konstitution der Objektivität der Ware im Zusammenhang mit der KANTschen Konstitution der Objektivität durch die Kategorien spricht, interpretiert er jene Objektivität wiederum nicht ontologisch, sondern als gesellschaftlich notwendigen Schein (vgl. *ND*, S. 181).

Wie kann jedoch ADORNOs paradoxe Verbindung zwischen dem KANTischen Dualismus und der prima philosophia (vgl. *ND*, S. 142) begründet werden? Die transzendentale Fragestellung führt trotz des Vorbehalts des Ding an sich und der darin enthaltenen Kritik traditioneller prima philosophia zu einer Hypostasierung der formal-logischen Strukturen des Denkens, indem sie diese Strukturen in die Rigidität des reinen Apriori erhebt, um sie vor jeder Kontaminierung mit Geschichte und Gesellschaft in ihrer Reinheit zu bewahren, was nicht zuletzt auch den formal-abstrakten Charakter des Ding an sich zu verantworten hat. Entzieht sich die intelligible Grundlage der erscheinenden Welt der positiven Erkenntnis durch menschliches Denken, so will KANT der auf Erfahrung eingegrenzten Erkenntnis *allgemeine und notwendige Gültigkeit* zukommen lassen. Das gelingt ihm nur durch die Absolutsetzung des zu seiner Zeit herrschenden Kategoriensystems der physikalischen Wissenschaften (vgl. *ND*, S. 380) und durch die Beibehaltung des deduktiven Schemas der traditionellen Metaphysik: »Er hat für die Gesetzlichkeit dessen, was menschlicher Erfahrung immanent sei, der Dinge als Erscheinungen, an der Idee deduktiver Metaphysik festgehalten, die seine Kritik der traditionellen prima philosophia für transzendente Dinge an sich verwarf.«[277]

Hier ist der Grund zu sehen, warum KANT nach einem transzendentalen Subjekt sucht, das im Gegensatz zum empirischen Subjekt die allgemeine und notwendige Gültigkeit von Erkenntnis garantieren kann. Im Primat der Form setzt sich die Grundstruktur der prima philosophia fort (*Metakritik*, S. 37). In der Antinomienlehre zeigt KANT zwar, daß die Begriffe nicht zu einem Ersten gemacht werden können. Auf sie kann man sich nur negativ beziehen. Die transzendentale Deduktion jedoch verleiht ihnen positiv Unveränderlichkeit und Endgültigkeit, was ADORNO zufolge einem Rückfall in die prima philosophia gleichkommt. Die Reduktion der Subjektivität auf Verfahren bedeutet ihre Abdichtung dem gegenüber, was durch ihre Masche nicht durchkommt. Sie läuft auf Tautologie hinaus. »Die Identität des Geistes mit sich selber, die nachmalige synthetische Einheit der Apperzeption, wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert und zwar desto rücksichtsloser, je sauberer und stringenter es sein möchte. Das ist die Erbsünde der prima philosophia.« (*Metakritik*, S. 18).

Allgemeine und notwendige Gültigkeit der Erkenntnis kann KANT durch Abhebung der formal-logischen Strukturen der Subjektivität von allem Empirisch-Kontingenten absichern. Aber: »Wodurch die Überlieferung der Philosophie den Begriff der Subjektivität vom Seienden abhebt, das ist Seiendem nachgebildet« (*ND*, S. 178). KANT bildet die angeblich transzendental-apriorischen Strukturen der Subjektivität dem Modell des empirischen Subjekts nach. Seine Fähigkeit zur Synthesis des Mannigfaltigen, zu dessen Subsumierung unter den Begriff, folgt dem empirischen Modell des gesellschaftlich vollzogenen Prozesses der Aneignung von Natur über Arbeit: »Das Moment der Allgemeinheit des tätigen transzendentalen Subjekts gegenüber dem bloß empirischen, vereinzelten und kontingenten ist so wenig bloßes Hirngespinst wie die Geltung der logischen Sätze gegenüber dem faktischen Ablauf der einzelnen individuellen Denkakte. Diese Allgemeinheit vielmehr ist der zugleich genaue und, um der idealistischen Generalthesis willen, sich selbt verborgene Ausdruck des gesellschaftlichen Wesens der Arbeit« (*DStH*, S. 265). Die allgemeine Gültigkeit der apriorisch dem Subjekt vorgegebenen transzendentalen Strukturen findet ihre Grenze deshalb nicht nur an der der Erfahrung entzogenen intelligiblen Welt, sondern ist durch die Kontingenz affiziert, die sich aus der historischen Genesis dieser Strukturen ergibt: die transzendentalen Erkenntnisfunktionen nicht weniger als das empirische

---

277. Vgl. K.H. HAAG: *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt a.M. 1985, S. 78.

Bewußtsein sind entsprungen.[278] Das hat KANT nicht erkannt.

Die Einschränkung der Gültigkeit der Erkenntnis auf die phänomenale Welt gesellt sich bei ihm zu dem Unbedingtheitsanspruch in bezug auf die Gültigkeit innerhalb dieser Sphäre, die von aller Kontingenz frei sein muß. Hier meldet sich der Anspruch der prima philosophia zurück, gegen den ADORNO seine Idealismuskritik geltend machen will. »Bewußtsein ist Funktion des lebendigen Subjekts [...]. Der Einwand, dabei würde das empirische Moment der Subjektivität mit dem transzendentalen oder wesenhaften vermengt, ist schwächlich. Ohne alle Relation zu einem empirischen Bewußtsein, dem des lebendigen Ichs, wäre kein transzendentales, rein geistiges« (*ND*, S. 186). Aus dieser Perspektive kann man verstehen, warum ADORNO die Objektivität der Regeln der Synthesis im Sinne von universeller und notwendiger Gültigkeit auf die Gesellschaft zurückführen kann, ohne eine ›Ontologisierung‹ des transzendentalen Subjekts zu begehen. Gerade weil die transzendentalen Strukturen der Subjektivität nicht außerhalb der empirischen Subjekte existieren und doch ihnen in gewisser Weise a priori vorgegeben sind, gemahnen sie an die Gesellschaft und an die »Vorgängigkeit der von den einzelnen Menschen und ihrem Verhältnis abgelösten, abstrakt rationalen Beziehungen, die im Tausch ihr Modell haben«.[279]

Die Allgemeinheit des transzendentalen Subjekts, ohne die das empirische Individuum nicht erkenntnisfähig wäre, stellt die Rationalität einer Gesellschaft dar, die Subjekte zugleich konstituiert und an ihrem Subjektsein behindert. Die Unveränderlichkeit der transzendentalen ›Apparatur‹ ist Schein und real wie die Gesetzlichkeit des gesellschaftlichen Systems, das sich von den einzelnen Subjekten verselbständigt hat und sich zu ihnen als Herrschaft verhält. »Die universale Herrschaft des Tauschwerts über die Menschen, die den Subjekten a priori versagt, Subjekte zu sein, Subjektivität selber zum bloßen Objekt erniedrigt, relegiert jenes Allgemeinheitsprinzip, das behauptet, es stifte die Vorherrschaft des Subjekts, zur Unwahrheit. Das Mehr des transzendentalen ist das Weniger des selbst höchst reduzierten empirischen Subjekts« (*ND*, S. 180). Demzufolge reflektiert unbewußt die Nichtidentität vom transzendentalen und empirischen Subjekt die Unversöhntheit der durch Tausch- und naturbeherrschendes Prinzip konstituierten Gesellschaft mit ihren Trägern. Das reine Subjekt als die ihrer selbst unbewußte Gesellschaft subsumiert gebieterisch nicht nur die äußere Natur unter seine Kategorien, sondern verhält sich zum lebendigen Einzelnen wie zu einem Objekt.

Hier findet ADORNO den Schlüssel, um die KANTische Antinomie von Kausalität und Freiheit zu dechiffrieren. Die Objektivität als Notwendigkeit des Zusammenhangs der Erscheinungen, die von keiner göttlichen Ordnung mehr garantiert wird, sondern das Subjekt selbst als sein Werk zu erkennen glaubt, wendet sich gegen es als Gesetzlichkeit, die seiner Freiheit im Weg zu stehen scheint. KANT geht davon aus, daß ein gesetzmäßiger Zusammenhang der Natur und die Möglichkeit ihrer Erkenntis nur durch eine uneingeschränkte Geltung der Universalität des Kausalzusammenhangs gewährleistet werden kann. Diese uneingeschränkte Geltung liegt der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde[280], die KANT durch die Annahme einer ›transzendentalen Freiheit‹ lösen zu können glaubt (vgl. *KrV*, B, S. 474).

278. Vgl. H. GRIPP: *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*. München/u.a. 1986, S. 78.

279. TH.W. ADORNO: »Zu Subjekt und Objekt«, in: *GS* 10, S. 745.

280. Thesis: »Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.« Antithesis: »Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich durch Kausalität nach Gesetzen der Natur.« (*KrV*, B. S. 472f.)

Er meint Kausalität nicht ontologisch, sondern als Produkt der Vernunft, als Übertragung der Einheit der Vernunft auf die Objekte der Erfahrung (vgl. *ND*. S. 245). Ihre Objektivität ist durch die wissenschaftliche Erkenntnis gestiftet. Die »Verlagerung der Kausalität ins transzendentale Subjekt« (*ND*, S. 263) verdeckt jedoch ihre historisch-gesellschaftliche Genesis. Kausalität ist dem Identitätszwang nachgebildet, ohne den Herrschaft über das Seiende nicht ausgeübt werden könnte (vgl. *ND*, S. 232). Die Einschränkung der Geltung der Kategorie ›Kausalität‹ auf das Subjekt, ihr subjektiver Charakter, geht mit einer gesellschaftlichen Objektivität zusammen, von der jene absieht. Kausalität kommt von daher eine Objektivität zu, die nicht nur subjektiv, sondern auch ›objektiv‹ konstituiert ist: »der Bann der beherrschten Natur« (*ND*, S. 266). Die Antinomie von uneingeschränkter Kausalnotwendigkeit und absolutem Anfang unbedingter, freier Spontaneität thematisiert eine ganz und gar gesellschaftlich vermittelte Antinomie: »Bedingung von Freiheit, ist Identität unmittelbar zugleich das Prinzip des Determinismus« (*ND*, S. 216).[281]

Während KANT die beiden ersten Antinomien der *Kritik der reinen Vernunft* dadurch löst, daß beide Argumente, Thesis und Antithesis falsch sind, weil beide den Erscheinungscharakter der Welt verkennen, löst er die dritte, indem er Thesis und Antithesis jeweils für das Reich des Intelligiblen bzw. für die Welt der Erscheinungen gelten läßt. Kausalnotwendigkeit herrscht in der Welt der Erscheinungen und unbedingte Freiheit im Reich des Intelligiblen. Freiheit ist kein Gegenstand der Erfahrungserkenntnis. Nicht Thesis und Antithesis werden in ihrer phänomenologischen Geltung eingeschränkt, sondern ihr allzu real empirischer Gegensatz im Dualismus der zwei Welten entschärft. Die Autarkie des Subjekts ist gesellschaftlich notwendiger Schein. Aber der Schein unbedingter Freiheit darf nicht durchschaut werden. Dagegen will ADORNO geltend machen, daß Freiheit Moment im doppelten Sinn ist: »nicht isolierbar sondern verflochten, und einstweilen stets nur ein Augenblick von Spontaneität, geschichtlicher Knotenpunkt, verstellt unter den gegenwärtigen Bedingungen« (*ND*, S. 218). Der ideologische Charakter von KANTs Lösung der dritten Antinomie durch eine Dichotomie von sensibler und intelligibler Welt besteht darin, daß sowohl die gesellschaftlich-geschichtliche Vermittlung der Objektivität der Naturkausalität wie die somatisch-empirische der freien Spontaneität durch diese Dichotomie verschleiert wird. Die Verbannung der Freiheit in die intelligible Welt ist nur scheinbar deren negativ-transzendentale Bestimmung. Sie dient vielmehr ihrer unbedingten Affirmation: »Freiheit wird, im abstrakten Allgemeinbegriff eines Jenseits der Natur, zur Freiheit vom Reich der Kausalität vergeistigt« (*ND*, S. 219). Die Unterscheidung von Kausalität nach der *Natur* und Kausalität aus *Freiheit* (*KrV*, B, S. 560) soll ihre Überschneidung verdecken, aber der Zwangscharakter reiner Vernunft offenbart die verdeckte Kommunikation.[282] Konstitutive Subjektivität ist selbst vermittelt, das Organon der Freiheit

281. Vgl. G. SCHWEPPENHÄUSER: *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg 1993, S. 78.

282. C. BRAUN (a.a.O., S. 143) und mit ihm A. THYEN (a.a.O.,S. 178) sowie M. WISCHKE (*Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*. Frankfurt a.M./u.a. 1993, S. 87f.) werfen ADORNO vor, zwei Arten von Freiheit zu verwechseln (vgl. *KrV*, B, S. 566f.). ADORNO macht aber auf die Kausalitätsmetaphorik aufmerksam und nimmt sie als Indiz. KANT ist darauf bedacht, Freiheit von jeder empirischen Beeinflussung innerer und äußerer Natur ›rein‹ zu halten. Dafür muß er die Handlungsmotivation in die Sphäre der reinen Vernunft verlagern (vgl. *ND*, S. 252). Er bedient sich dabei des Begriffes ›Ursache‹ bzw. ›Triebfeder‹ in bezug auf die intelligible Realität. Es ist nicht nur so, daß eine Handlung je nachdem, ob sie aus der Perspektive der Sinnenwelt oder als Ding an sich betrachtet wird, als kausalbedingt oder frei gedacht werden kann. KANT will nicht die allgemeine und notwendige Gültigkeit der Kausalität in der Erscheinungswelt durch den Hinweis auf die intelligible Sphäre alles Wirklichen begrenzen. Er denkt vielmehr das Verhältnis zwischen beiden Welten im Sinne von Ursache-Wirkung. Der intelligible Charakter ist das

auch Zwangsmechanismus (vgl. *ND*, S. 216).

Durch die Identifikation des reinen Willens mit einem Vermögen der theoretischen Vernunft (vgl. *ND*, S. 226) übernimmt die Freiheit das Modell der Herrschaft, durch die jene sich konstituiert. Sie erscheint als Gesetz, Nötigung, Pflicht, Zwang. In der Kausalität aus Freiheit will KANT diese über alle »Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit« erhaben wissen, konzipiert sie aber dann als »moralische Nötigung«[283], die der Freiheit widerspricht, die im kategorischen Imperativ sich konzentrieren sollte. »Die Vormacht des Gesetzesbegriffs bei KANT [...] zeigt sich darin, daß er sie in der Beweisführung für die Thesis sowohl wie für die Antithesis, als deren vermeintlich höhere Einheit, anruft« (*ND*, S. 249). Die ›formal-reine‹ Bestimmung des Willens läßt innere und äußere Natur nur als Gegenstand dieses Willens zu, degradiert sie zu seiner »Materie« (*KpV*, A, S. 52). Der freie Wille wird als Befolgung des rationalen Sittengesetzes definiert, das sich allen heteronomen Bestimmungen entzieht, sich selbst Gesetz ist.[284] Der rationale Charakter des Gesetzes wird formal durch den Verallgemeinerungsgrundsatz bestimmt. Allein die logische Form des allgemeinen Gesetzes macht das Moralprinzip als solches aus. Freiheit ist — wie HEGEL gegen die formale Hypostasierung des Sittengesetzes argwöhnte — »Identität des Willens mit sich selbst«.[285] Der freie Wille kann so nicht die vermittelnde Instanz von körperlich-impulshaften und rationalen Momenten sein, sondern bloße Vernunft. Blind gegenüber seinem triebhaften Ursprung identifiziert er sich mit dem verdinglichten Denken, das sich seinerseits gegen seine eigene Triebbasis versperrt hat. Dadurch erweist sich der reine Wille als strukturgleich mit dem identifizierenden Denken. »Das unterschiebt nicht nur die formale Logik der reinen Konsequenz als höchste moralische Instanz, sondern zugleich die Unterordnung jeglicher Regung unter die logische Einheit, ihren Primat über das Diffuse der Natur, ja über alle Vielfalt des Nichtidentischen; jene erscheint im geschlossenen Kreis der Logik stets als inkonsequent« (*ND*, S. 253). Die Verleugnung seiner Genesis aus der Natur und der Versuch, den Willen vom Zwang der Naturkausalität abzuheben, führt zur Wiederholung des Naturzwangs. Weil KANT weder in diesem noch in dem reinen Willen die geschichtlich-gesellschaftliche Vermittlung wahrhaben will, reproduziert dieser ›reine‹ Wille unbewußt den gesellschaftlichen Zwang (vgl. *ND*, S. 259f.).

In der »objektive[n] Nötigung durchs Gesetz«[286] verbirgt sich nach ADORNO »die empirische Unwiderstehlichkeit des psychologisch existenten Gewissens, des Überichs« (*ND*, S. 267). Die Faktizität des Sittengesetzes, die KANT nicht als empirisch verstanden wissen wollte, erweist sich als allzu empirisch vermittelt.[287] Nicht nur Träger der Ideale,

abstrakte Vermögen, ohne selbst Ursache zu haben, ›Ursache von Erscheinungen‹ zu sein. Diese Begrifflichkeit zur Beschreibung einer Sphäre, die laut eigener Erkenntnistheorie von jeglichem Urteil ausgenommen wäre, verrät die Kontamination, die sie um jeden Preis vermeiden will, um die Absolutheit des Subjekts nicht zu tangieren. »Das Oxymoron „Kausalität durch Freiheit", auftretend in der Thesis der dritten Antinomie und in der ›Grundlegung‹ expliziert, wird plausibel einzig dank der Abstraktion, die den Willen in Vernunft aufgehen läßt« (*ND*, S. 227). Gegen diese Abstraktion richtet sich die Kritik ADORNOS.

283. I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* [zit. *KpV*], A, 59.

284. Vgl. I. KANT: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA, S. 63.

285. G.W.F. HEGEL: *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* III, in: *TWA*, Bd 20, S. 367; vgl. dazu G. SCHWEPPENHÄUSER: A.a.O., S. 88f.

286. I. KANT: *Metaphysik der Sitten*, A, 98.

287. »Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundene Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) *macht*, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt.« (I. KANT: A.a. O., A, S. 99).

mit denen die Realität sich kritisieren läßt, sind Gewissen und mit ihm der Kategorische Imperativ, sondern zugleich verinnerlichte Repräsentationsformen gesellschaftlichen Zwangs, »Verinnerlichung von Repression« (*ND*, S. 268). Ohne sie gäbe es kein Ich und damit keine Möglichkeit von Autonomie. Verkennt man aber ihre Genesis und hypostasiert man sie als ›Faktum‹, wird man blind für den gesellschaftlichen Zwang, der sich hinter dem des Gewissens verbirgt. Erst diese Einsicht ließe den Weg frei für eine negativ-kritische Bestimmung des Gewissens als »Schandmal der unfreien Gesellschaft« (*ND*, S. 272). Aber nicht nur die ›Faktizität‹ bricht die identitätsphilosophische Selbstgenügsamkeit des Sittengesetzes, die Postulatenlehre bedeutet nach ADORNO ein materiales und zugleich das Selbst transzendierendes Moment, auf das KANT letztendlich nicht verzichten kann: »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« (*ND*, S. 272).

Hatte KANT die Brüche zwischen Subjekt und Objekt nicht zu tilgen versucht, so stellt HEGELS Identitätsphilosophie eine Übertrumpfung der FICHTEschen Hypostasierung des transzendentalen Subjekts dar: »die schrankenlose Expansion des Subjekts zum absoluten Geist« (*DStH*, S. 254). Trotz Vermittlung von Subjekt und Objekt, trotz ihrer gegenseitigen Bestimmung, trotz des Verständnisses des Systems als dynamischer, durch alle ihre Momente negativ vermittelter Totalität, Verständnis, das traditionelle Metaphysik und vorspekulativen Idealismus hinter sich läßt, wird die Priorität des Geistes durch die absolute Stringenz und Geschlossenheit des Denkverlaufs festgeschrieben. »Das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Subjekt« (*DStH*, S. 261).[288] Wie GUZZONI gezeigt hat, sieht ADORNO zunächst die Wahrheit der HEGELschen Philosophie darin, daß Identität sich nur durch Nichtidentität, durch die Negativität des Endlichen, Differenten und Einzelnen konstituiert. Dies zeichnet vor allem das Programm der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* aus: sich an die Sache und ihre Momente zu überlassen (*DStH*, S. 329). Die Unwahrheit dieser Wahrheit ist jedoch, daß Nichtidentität nur als Moment im Prozeß der sich konstituierenden Allgemeinheit Existenzberechtigung hat. »Nichtidentitäten werden schwer betont, aber gerade wegen ihrer extremen spekulativen Belastung nicht erkannt. Wie in einem gigantischen Kreditsystem sei jedes Einzelne ans andere verschuldet — nichtidentisch —, das Ganze jedoch schuldenfrei, identisch« (*DStH*, S. 375).

Das Ganze ist das Wahre, behauptet HEGEL. Dem entgegnet ADORNO: ›Das Ganze ist das Unwahre‹. Der Begriff wird gegen seine Intention dem Besonderen und Konkreten nicht gerecht. In der absoluten *Identität von Subjekt und Objekt*, dem Postulat schlechthin des absoluten Idealismus, wird der *Vorrang des Subjekts* definitiv besiegelt, der tendenziell jene Momente in der Realität auflöst, in denen das Bewußtsein sich selbst nicht wiedererkennt. Dieser Primat des Subjekts über das Objekt bedeutet in der Tat — gegen alle Beteuerungen dagegen — einen Primat des Formalen über den konkreten Inhalt, Primat, durch den die Reduktion auf allgemeine Begriffe ausnahmslos gelingt. Im voraus ist schon die Resistenz des Nichtbegrifflichen gebrochen, denn es wird selbst als allgemein reflektiert. Die Vermittlung alles Seienden durch die Reflexion mündet in seine Aufhebung in der Unmittelbarkeit der Reflexion selbst.

Diese Unwahrheit der Systemidentität enthält jedoch nach ADORNO eine historische und soziale Wahrheit: sie entspricht der Geschlossenheit der gesellschaftlichen Allgemeinheit, die alle Individuen unter ihren Identitätszwang einschließt. Weil HEGEL jedoch diesen

288. Wie im Fall der KANT-Interpretation ADORNOS geht es hier auch nicht um seine ganze HEGEL-Interpretation. Es wird vor allem die kritische Distanz zu HEGEL betont, was nicht bedeutet, daß ADORNO die Wahrheit der Unwahrheit HEGELS verkennt (vgl. dazu U. GUZZONI: *Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie*. München 1981, S. 41ff; Dies: »Hegels „Unwahrheit". Zu Adornos Hegel-Kritik«, in: *Hegel-Jahrbuch 1975*, S. 242-246).

Zwang als Subjektivität, als Geist interpretiert, ist seine Wahrheit wiederum Verklärung der unwahren Realität. Die damit einhergehende Affirmation der ›Vernünftigkeit des Wirklichen‹ ist nichts anderes als die Hypostasierung der gegenwärtigen antagonistischen Totalität zum versöhnten Ganzen, d.h. eine Verklärung des Antagonismus in der Gestalt des absoluten Geistes. Dieser repräsentiert die Allgemeinheit des Denkens, durch die sich die des gesellschaftlichen Ganzen ausdrückt. Sein Zwang und der des Geistes durchdringen und verstärken sich gegenseitig, so daß die Allmacht des absoluten Geistes, der Identität des Systems gegenüber dem Besonderen und Einzelnen ihr Geheimnis in der Allmacht der gesellschaftlichen Totalität gegenüber den Einzelsubjekten hat. Seiner Kritik des Begriffs des transzendentalen Subjekts entsprechend formuliert ADORNO die Kritik des HEGELschen Geistes: »Die Analyse des absoluten Subjekts muß die Unauflöslichkeit eines empirischen, nichtidentischen Moments daran anerkennen« (*DStH*, S. 264). Wie das transzendentale Subjekt sind auch HEGELs Selbstbewußtsein oder Geist Abstraktionen aus der Erfahrung des endlichen Subjekts. Aber ADORNO begnügt sich nicht damit, die unzulässige Abstraktion des ›absoluten Geistes‹ auf die spekulativen Allüren des Idealismus zurückzuführen. Es kommt vielmehr auf die gesellschaftskritische Entschlüsselung dieser Abstraktion an, womit die bloße Philosophiekritik erst überschritten wird. Das Ansichsein des Geistes ist der Ausdruck gesellschaftlicher Objektivität.

»Der Gesellschaft kommt eben das zu, was Hegel dem Geist gegenüber allen isolierten Einzelmomenten der Empirie reservierte. Diese sind durch Gesellschaft vermittelt, konstituiert wie nur je einem Idealisten die Dinge durch den Geist, und zwar vor jeglichem partikularen Einfluß von Gesellschaft und auf die Phänomene: sie erscheint in diesen wie bei Hegel das Wesen. Gesellschaft ist so wesentlich Begriff wie der Geist. Als Einheit der durch ihre Arbeit das Leben der Gattung reproduzierenden Subjekte wird in ihr objektiv, unabhängig von aller Reflexion, abgesehen von den spezifischen Qualitäten der Arbeitsprodukte und der Arbeitenden. Das Prinzip der Äquivalenz gesellschaftlicher Arbeit macht Gesellschaft im neuzeitlichen bürgerlichen Sinn zum abstrakten und zum Allerwirklichsten, ganz wie Hegel es vom emphatischen Begriff des Begriffs lehrt. Darum stößt jeder Schritt des Gedankens auf Gesellschaft, und keiner vermöchte sie als solche, als Ding unter Dingen, festzunageln.« (*DStH*, S. 267)

Gesellschaftliche Arbeit, worin Naturbeherrschung und Tausch konvergieren, bildet die Welt zum System, zur geschlossenen Totalität. Das bedeutet zunächst, daß die gesellschaftliche Vermittlung als radikal gedacht werden muß.[289] Auch wenn die Einheit des Systems ein Sekundäres, ein durch die Tätigkeit der Einzelsubjekte Hervorgebrachtes, ist, gewinnt sie durch ihre Verselbständigung von ihnen progressiv an Dichte, so daß keiner außerhalb des Systems seine Selbsterhaltung sichern kann, durch die das System sein Netz immer enger webt (vgl. *ND*, S. 309). Man kann daher von einer realen und dennoch scheinbaren Vorgängigkeit des gesellschaftlichen Systems sprechen, in der die totale Vergesellschaftung gründet. Die Verselbständigung der Gesellschaft/des Geistes von den konkreten Individuen verleiht beiden den Charakter der Abstraktheit. Weil alles durch sie vermittelt ist, gewinnen sie dennoch den Charakter des Allerwirklichsten, ohne daß man durch diese Feststellung den Begriff der gesellschaftlichen Totalität ontologisiert: Gesellschaft ist Funktion und nicht Substanz (vgl. *GS* 8, S. 322; *GS* 10, 632). Funktion ergreift allerdings tendenziell alle Individuen. Darin gründet — trotz Unversöhntheit von Allgemeinem und Besonderem — die Undurchschaubarkeit der Vermittlung. »Je unerbittlicher Vergesellschaftung aller Momente menschlicher und zwischenmenschlicher Unmittelbarkeit sich bemächtigt, desto unmöglicher, ans Gewordensein des Gespinsts sich zu erinnern; desto unwiderstehlicher der Schein von Natur« (*ND*, S, 351). Der Begriff von Totalität entzieht

289. Vgl. M. TICHY: A.a.O., S. 37f.

sich deshalb notwendigerweise der empirischen Verifizierbarkeit, denn es handelt sich nicht um ein konkret Allgemeines. »Die Totalität, die alles Einzelne prägt, läßt sich an jedem Einzelnen diagnostizieren, aber aus keinem beweisen« (*GS* 8, S. 487). Erst die Unmöglichkeit, das Besondere und Konkrete in seinem historischen und gesellschaftlichen Zusammenhang aus sich heraus als in sich stimmig zu begreifen, erschließt den theoretischen Zugang zur Totalität als negativ.[290] In diesem Sinn muß die Kategorie ›Totalität‹ in ADORNO als eine kritisch-negative verstanden werden:

»Totalität ist keine affirmative, vielmehr eine kritische Kategorie. Dialektik möchte retten oder herstellen helfen, was der Totalität nicht gehorcht, was ihr widersteht oder was, als Potential einer noch nicht seienden Individuation, erst sich bildet.« (*GS* 8, S. 292)

Was ADORNO im Totalitätsbegriff zu artikulieren versucht, ist die empirische Undurchschaubarkeit der Abhängigkeit des Einzelnen von Herrschaft und Tauschverhältnis.[291]

290. Vgl. M. TICHY: A.a.O., S. 50.

291. Vgl. R. UHLE: »Zur Erschließung von Einzelnem aus Konstellationen. *Negative Dialektik* und „objektive Hermeneutik"«, in: J. NAEHER (Hg.): *Die Negative Dialektik Adornos*, a.a.O., S. 363. M. JAY hat eine Konstellation von Bedeutungen des Totalitätsbegriffs aufgestellt — ›longitudinal‹, ›latitudinal‹ ›expressive‹, ›decentered‹ und ›normative‹ —, um ADORNOS Gebrauch des Begriffes zu präzisieren und ihn vom Totalitätsbegriff LUKÁCS' abzugrenzen (vgl. M. JAY: »The concept of totality in Lukacs and Adorno«, in: *Telos* 32 (1977), S. 117-137). A. ALLKEMPER führt das hermeneutische Prinzip der ›Übertreibung‹ ein: »Die Totalitätsaussagen, die sich in der Philosophie Adornos, wenn auch häufig eingeschränkt, finden, sind nicht à la lettre zu nehmen, sondern kritisch-utopisch« (A. ALLKEMPER: *Rettung und Utopie...*, a.a.O., S. 117). Das bedeutet nicht, daß ADORNOS Aussagen aus diesem Grund beschwichtigt werden können. »Die Wahrheit der Übertreibung ist die Wahrheit der Unwahrheit des Bestehenden um der ganzen Wahrheit, der Utopie willen« (a.a.O., S. 116). A. ALLKEMPER referiert eine große Anzahl von Texten, die die oft übersehene positive Seite der Kritik ADORNOS belegen. Trotz dieser Präzisierungen üben weiterhin Kritik an dem Totalitätsbegriff u.a. CH. BEIER: *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*. Frankfurt a.M. 1977, S. 57-66. H. SCHNÄDELBACH: »Dialektik als Vernunftkritik«, in: A.a.O., S. 202; I. WOHLFAHRT: »„Das Leben lebt nicht". Adornos Pathos - am Beispiel der Minima Moralia«, in: *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*. Hrsg. v. A. Honneth u. A. Wellmer. Berlin/New York 1986, S. 35-58. Alle Mißverständnisse über den Totalitätsbegriff ADORNOS rühren daher, daß das Prädikat ›real‹ ontologisch verstanden wird. Als totalen Funktionszusammenhang versteht ADORNO Gesellschaft jedoch nicht ontologisch, sondern als Vermittlungsbegriff. Der ›totale‹ Bann, der ›universale Verblendungszusammenhang‹ usw. sind real und Schein. Deshalb ist die Tendenz der negativen Totalität, sich der erkennenden Einsicht zu entziehen, beinahe total, jedoch nicht absolut im Sinne von ansichseiend. Den Satz HEGELS ›das Ganze ist das Wahre‹ kann man umgekehrt formulieren, ohne daß der Sinn sich ändert. Dagegen sperrt sich der Satz ADORNOS »das Ganze ist das Unwahre« (*MM*, S. 55) gegen seine Umkehrung. Gegen die Meinung von M. THEUNISSEN muß man feststellen, daß das Unwahre für ADORNO nicht alles ist (vgl. M. THEUNISSEN: »Negativität bei Adorno«, in: *Adorno-Konferenz 1983...*, a.a.O., S. 49). Dies wäre eine negative Utopie, gegen die sich ADORNO unmißverständlich geäußert hat. »Nicht bloß verlangt das Ganze, um nicht unterzugehen, seine Änderung, sondern es ist ihm auch, kraft seines antagonistischen Wesens, unmöglich, jene volle Identität mit den Menschen zu erzwingen, die in den negativen Utopien goutiert wird« (»Fortschritt«, in: *GS* 10, S. 632). Während für den Idealismus die Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine als positiv und konstitutiv gedacht wird, wirft die Ontologie des falschen Zustandes ihr Augenmerk auf den Zwang der Vermittlung, der sich im Leiden des Singularen offenbart, und erklärt die Vermittlung für gescheitert. Je mehr die negative Allgemeinheit das Besondere durchdringt und bestimmt, desto mehr vernichtet und negiert sie es, d.h. desto mehr mißlingt ihr die Durchdringung, desto mehr zeigt sich das Nichtidentische als nichtidentisch und die Identität als falsch. Die Asymmetrie zwischen HEGELS und ADORNOS Totalitätsbegriff besteht darin, daß HEGEL, um die Wahrheit seines Identitätspostulats zu beweisen, in jedem Einzelnen die Vermittlung als gelungen nachweisen oder sie *spekulativ* antizipieren muß. Die Realität wird immer den spekulativen Vorgriff Lüge strafen. Identitätsdenken ist in der Tat Realitätsverlust. Dagegen braucht ADORNO nur das Mißlingen der Identität im Singularen nachzuweisen, um das gesellschaftliche Ganze als negativen Zwang aufzuzeigen. ADORNO braucht keinen spekulativen Vorgriff. Würde nur einem Einzelnen Ungerechtigkeit widerfahren, würde von der Gesellschaft Zwang ausgehen. Die realen Dimensionen der Ungerechtigkeit verstärken das Ausmaß des Zwanges. Den Ausdruck »absolute Negativität« bezieht ADORNO deshalb auf Auschwitz (*ND*, S. 354). Aus dieser Negativität speist sich sein Blick auf die gesellschaftliche Totalität (vgl. *MM*, S. 25). Dieser Blick will jedoch retten, was im Ganzen untergeht. Er richtet sich auf eine Versöhnung aus, die dem Beschädigten und Gebrochenen Gerechtigkeit widerfahren ließe, und ontologisiert nicht das Negative (vgl. G. SCHMID NOERR. *Das Eingedenken der*

ADORNO gibt sich jedoch mit der bloßen Feststellung der Unverstehbarkeit der Gesellschaft als Ganzer nicht zufrieden. Die Undurchsichtigkeit der verselbständigten Verhältnisse ist zu verstehen, indem man das Gesetz der Verselbständigung erkennt (vgl. *GS* 8, S. 12), denn diese und mit ihr die Unverstehbarkeit ist das Resultat der Tauschabstraktion: sie bezeichnen sowohl Wesentliches als auch Ideologie (vgl. *GS* 8, S. 295f.). Da setzt ADORNOs Kritik des Idealismus an. Der Idealismus nimmt nur das Moment des Wesentlichen wahr und projiziert es verkehrt in die Region von Subjekt und Geist. Damit wird die Unverstehbarkeit zur emphatischen Rationalität, die sich in ihrer Dialektik über jedes Partikulare als ein einseitig Falsches hinwegsetzt, erhoben und verklärt: »Ihre eigene Vernunft, welche, bewußtlos wie das Transzendentalsubjekt, durch den Tausch Identität stiftet, bleibt den Subjekten inkommensurabel, die sie auf den gleichen Nenner bringt: Subjekt als Feind des Subjekts« (*ND*, S. 22). Diese Verklärung der Unversöhntheit als Versöhntheit rührt daher, daß die Individuen zur Identifikation mit dem antagonistischen Ganzen gezwungen werden, wollen sie überleben. Da sie das Fremde, ihnen Opponierende zu ihrer eigenen Sache machen müssen, würde das Bewußtsein darüber das Unerträgliche des Zwangs ins Unermeßliche steigern. Der Mechanismus der narzißtischen Identifikation, den ADORNO in seiner Analyse des Faschismus zur Geltung bringt[292], gilt auch als Mechanismus zur Verklärung der Vormacht des Allgemeinen als eigener Substantialität der Subjekte (vgl. *ND*, S. 306). »Zwischen Antisemitismus und Totalität bestand von Anbeginn der innigste Zusammenhang« (*DA*, S. 196).

Zerfall des Subjekts und Erfahrungsverlust

Wenn aber das vereinzelte Individuum als durch Naturbeherrschung und Tauschverhältnis konstituiertes, rein selbsterhaltendes Subjekt, das in der antagonistisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit sich selbst nicht wiederfinden kann, in der Behauptung der Unmittelbarkeit seiner individuellen Interessen die Selbstgewißheit sucht, die die Gesellschaft ihm verweigert, dann setzt sich durch diese Selbstbehauptung das antagonistische Allgemeine durch. Im principium individuationis selbst versteckt sich das Gesetz des Weltlaufs. Die Affirmation absoluter Substantialität des Ich mitten in der antagonistischen Gesellschaft ist deshalb nicht nur Schein als Unwahrheit, sondern auch als Verklärung bestehender Ordnung, Rechtfertigung des schlecht Positiven (vgl. *MM*, S. 171-175). Das Konkrete läßt sich nur als Noch-nicht-Seiendes denken (vgl. *ÄTh*, S. 203). Das gibt HEGEL recht, der die Vormacht des Allgemeinen unbestechlich erkannte, auch wenn er sie dann als Idee verklärt hat. Soviel ist daran wahr, »daß das Besondere in der verkehrten Gestalt ohnmächtiger und dem Allgemeinen preisgegebener Vereinzelung vom Prinzip der verkehrten Allgemeinheit diktiert wird« (*ND*, S. 338). Als Entsprungenes verdankt sich das Subjekt den Mächten, die seine Auflösung betreiben. Die autarkische Selbstbestimmung, die die aufklärerische Mündigkeit des Subjekts gegenüber jedweder Autorität proklamierte, war schon von Anfang an an Tausch und Eigentum gebunden, die nun in der verwalteten Welt jede Selbstbestimmung erwürgen. Alle Unmittelbarkeit und Substantialität des Individuums ist Trug, ihrer selbst vergessene Vermitteltheit. Die Unwahrheit des Allgemeinen, in die dem Individuum seine eigene, schmerzhaft erfahrene Vereinzelung Einsicht gewähren könnte, wird durch dieselbe Vereinzelung verstellt, durch die sich die Totalität der Vermittlung in ihm vollzieht. »Der Druck des herrschenden Allgemeinen auf alles Besondere, die einzelnen Menschen und die einzelnen Institutionen, hat eine Tendenz, das Besondere und Einzelne samt seiner Widerstandskraft zu zertrümmern. Mit ihrer Identität und mit ihrer Widerstandskraft büßen die Menschen auch die Qualitäten ein, kraft deren sie es vermöchten, dem sich entgegenzustemmen, was zu irgendeiner Zeit wieder zur Untat lockt.«[293]

Natur im Subjekt..., a.a.O., S. 44).

292. Vgl. TH.W. ADORNO: »Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda« in: *GS* 8, S. 418f.

Mit unvergleichlichem Feinsinn verfolgt ADORNO bis in die individuellsten Reaktionen den Zerfall von Individualität unter der Vormacht des Allgemeinen.[294] Im zerstörten Verhältnis zu den Toten z.B., das er wiederholt thematisiert, sieht er ein Symptom »fürs Kranksein der Erfahrung heute« (*DA*, S. 243). Vernichtung bzw. Verarmung der Erfahrung tritt da ein, wo die Kontinuität der bewußten Erinnerung und des unwillkürlichen Gedächtnisses gebrochen wird. Die Unterwerfung der Individuen unter die gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Apparatur verengt und verarmt ihre Erfahrungswelt. Die Vermittlung der totalen Gesellschaft setzt den Primat von Produktion und Tausch fest und verlangt die Anpassung des Wahrnehmungs-, Reaktions- und Denkvermögens der ihr Unterworfenen. So wie die eigene Vergangenheit, die sich den Anforderungen der gesellschaftlich vermittelten Produktion hier und jetzt nicht beugt, als Störungsfaktor neutralisert werden soll, so verdrängt diese Gesellschaft alle Trauer, die sich quer zum reibungslosen Funktionieren des Produktionsmechanismus stellt: »Was allen Gefühlen widerfährt, die Ächtung dessen, was keinen Marktwert hat, widerfährt am schroffsten dem, woraus nicht einmal die psychologische Wiederherstellung der Arbeitskraft zu ziehen ist, der Trauer. Sie wird zum Wundmal der Zivilisation, zur asozialen Sentimentalität, die verrät, daß es immer noch nicht ganz gelungen ist, die Menschen aufs Reich der Zwecke zu vereidigen« (*DA*, S. 244).

Die Reduktion des Menschen auf Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Funktionszusammenhangs dient seiner Ersetzbarkeit, d.h. dem Funktionieren selbst. Die zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber den Toten hat ihre Entsprechung in der Bedeutungslosigkeit des Einzelnen jenseits der Funktion, die es im Ganzen erfüllt. »Indem der Tod als nichts anderes wahrgenommen ist denn als das Ausscheiden eines natürlichen Lebewesens aus dem Verband der Gesellschaft, hat dieser ihn schließlich domestiziert: Sterben bestätigt bloß noch die absolute Irrelevanz des natürlichen Lebewesens gegenüber dem gesellschaftlich Absoluten. [...] Was die Nationalsozialisten an Millionen von Menschen verübt haben, die Musterung Lebender als Toter, dann die Massenproduktion und Verbilligung des Todes, warf seinen Schatten voraus über jene, die von Leichen zum Lachen sich inspirieren lassen. Entscheidend ist die Aufnahme der biologischen Zerstörung in den bewußten gesellschaftlichen Willen. Nur einer Menschheit, der der Tod so gleichgültig geworden ist wie ihre Mitglieder: eine die sich selber starb, kann ihn administrativ über Ungezählte verhängen« (*MM*, S. 263f.).

Diese Abdichtung des Systems gegen das qualitativ Andere gelingt nur durch Neutralisierung bzw. Verhinderung unreglementierter Erfahrung. Verdinglichung des Bewußtseins bezeichnet in ADORNOs Verständnis die sozial erzeugte Unfähigkeit zur Erfahrung, die im Tausch ihr Modell hat: Das ›Gleich um Gleich‹ des Tausches scheidet alles aus sich aus, was nicht in seiner Rechnung aufgeht: die Zeit, die Erinnerung, die Tradition, die dann in der bürgerlichen rationalisierten Gesellschaft zur Irrationalität degradiert wird (vgl. *GS* 8, S. 230). »Was nicht heut und hier als gesellschaftlich nützlich auf dem Markt sich aus-

293. TH.W. ADORNO: »Erziehung nach Auschwitz«, in: *GS* 10, S. 677.

294. Vgl. H. SCHWEPPENHÄUSER: »Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation. Über Adornos soziale Individuationstheorie«, in: Ders: *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Lüneburg 1986, S. 42-69.

weist, gilt nicht und wird vergessen.« (*GS* 10, S. 311). Nichts anderes definiert die Verdinglichung als dieses Vergessen, das die Hypostasierung des Subjekts begleitet (vgl. *ND*, S. 64; *DA*, S. 263). Die Emanzipation von der Herrschaft der Tradition setzt die Tradition der Herrschaft fort, weil jene Emanzipation auf einer Abdichtung des Subjekts gegen seine eigene Genesis beruht. Das Leiden unter dem Zwang jedoch macht diese Abdichtung stets brüchig. Weil die Quelle des Leidens nicht versiegt, muß die Gesellschaft eine Industrie des Vergessens entwickeln, die die falsche Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem stützt (vgl. *DA*, S. 151).

Durch die Kulturindustrie wird den Menschen die letzte Möglichkeit der Erfahrung genommen: der Erfahrung eigenen Leidens. Die schmerzlichen Geheimnisse der individuellen Geschichte können nicht zur ›Erfahrung‹ erhoben werden, denn die Kulturindustrie mit ihren vorgefertigten Produkten, mit der Reduktion der (Selbst-)Wahrnehmung auf Formeln und Stereotype verhindert diese Möglichkeit (vgl. *MM*, S. 71). Wie ein kantischer Schematismus filtern diese Stereotype und Formeln die Realität und gaukeln ein Einverständnis mit ihr vor (vgl. *DA*, S. 145f.). Durch ihre Wiederholung zielen sie auf Identifikation durch Wiedererkennung ab (vgl. *DA*, S. 158). Zeitbewußtsein konzentriert sich auf ein abstraktes Jetzt, das zeitlos, dimensionslos und leer den Raum eines Produktion-Konsumtionskreises darstellt. »Erfahrung, die Kontinuität des einzelmenschlichen Lebenszusammenhangs des Bewußtseins, in der das Nichtgegenwärtige dauert, in der Übung und Assoziation im je Einzelnen Tradition stiften, wird ersetzt durch die punktuelle, unverbundene, auswechselbare und ephemere Informiertheit, der schon anzumerken ist, daß sie im nächsten Augenblick durch andere Informationen weggewischt wird« (*GS* 8, S. 115). Durch die Verunmöglichung unreglementierter Erfahrung, durch die Zerstörung der Erinnerung versichert sich das System der Loyalität der ihm Unterworfenen.

Aber je lückenloser sich der Geist zum absoluten System erhebt, desto abstrakter ist seine Identität, desto größer die Kluft zu dem, was er sich einverleibt. Hypostasierung der Identität verfehlt ihr Ziel: die wahre Identität der Sache selbst. Das System, in dem die Totalität ihre Darstellungsform findet, ist vom paranoischen Eifer gezeichnet, der nichts außer sich duldet. »Die bürgerliche ratio näherte als Tauschprinzip das, was sie sich kommensurabel machen, identifizieren wollte, mit wachsendem, wenngleich potentiell mörderischen Erfolg real den Systemen an, ließ immer weniger draußen« (*ND*, S. 34). Das Ideal von Lückenlosigkeit, Geschlossenheit und Akribie, das dem System innewohnt, kann sich in der Tat nur verwirklichen, wenn es virtuell alle qualitativen Bestimmungen ausmerzt, die sich ihm nicht fügen. In der Form von Herrschaft ist die erzwungene Identität von Allgemeinem und Besonderem falsche Identität, denn, weil sie nur durch Abstraktion, durch Absehen von den qualitativen Bestimmungen des Singularen, ja durch reale Unterdrückung des Einzelnen erreicht wird, befindet sie sich im Widerspruch zum Besonderen. »Das Prinzip absoluter Identität ist in sich kontradiktorisch. Es perpetuiert Nichtidentiät als unterdrückte und beschädigte« (*ND*, S. 312). Und so real es auch sein mag, ist es — von der Identität des Subjekts und des Objekts einzeln für sich genommen bis zur Identität des gesellschaftlichen Ganzen mit ihren Mitgliedern — zugleich Schein. Das bedeutet keine Bagatellisierung der Kraft dieses Scheins.

Das Allgemeine verwirklicht sich durch die Individuen hindurch. Ihr principium individuationis ist kein Erstes, sondern das Prinzip der individualistischen Gesellschaft, durch diese vermittelt. Die Vermittlung durch den Antagonismus treibt zum Zerfall des Individuums, aber gerade in seinem Zerfall manifestiert sich der Rest, der in der Identifizierung und durch sie hindurch diese Lügen straft: »Das Allgemeine, von welchem das Besondere wie von einem Folterinstrument zusammengepreßt wird, bis es zersplittert, arbeitet gegen sich selbst, weil es seine Substanz hat am Leben des Besonderen« (*ND*, S. 339). Realisiert sich das schlechte Allgemeine durch die Einzelinteressen hindurch, so begräbt es tendenziell die Einzelinteressen wiederum unter sich. Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem ist also nicht einfach eine der Unversöhntheit, denn das Individuum wird durch Gesellschaft konstituiert und ist durch diese vermittelt. Es erfährt sich als deren Teil, und zugleich als deren Teil ist es nicht es selbst. »Übrig bleibt vom Idealismus, daß die objektive Determinante des Geistes, Gesellschaft, ebenso ein Inbegriff von Subjekten ist wie deren Negation« (*ND*, S. 22). Der Zerfall des Individuums aber, von dem man nicht sagen kann, daß er nicht total werden kann, eröffnet die Möglichkeit einer Subjektwerdung, die sich nicht den Mächten ihrer Verhinderung blind ausliefere. »Im Zeitalter seines Zerfalls trägt die Erfahrung des Individuums von sich und dem, was ihm widerfährt, nochmals zu einer Erkenntnis bei, die von ihm bloß verdeckt war, solange es als herrschende Kategorie ungebrochen positiv sich auslegte« (*MM*, S. 16).

Leiden: der Stachel des Nichtidentischen im Fleisch der Identität

Die Bedingung der Möglichkeit einer immanenten Kritik des Identitätsdenkens und der negativen Totalität, also der falschen Identifikation von Allgemeinem und Besonderem, sieht ADORNO im Leiden gegeben: »Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte« (*ND*, S. 203). Das sozial erzeugte Leiden ist das Zeichen dafür, daß die gesellschaftliche Totalität den Einzelsubjekten blind aufgezwungen wird und ihnen heteronom bleibt. »Die Identität von Gesellschaft und Individuum in der Form, in der sie sich anbahnt, ist das vollendet Negative: so erfährt sie der Einzelne, durch ein Äußerstes an physischem Schmerz und psychischem Leiden« (*GS* 8, S. 91). Daraus ergibt sich die Möglichkeit, der Totalität zu opponieren, »indem sie der Nichtidentität mit sich selbst überführt wird, die sie dem eigenen Begriff nach verleugnet« (*ND*, S. 148). Zwang über den Einzelnen, der im Leiden zutage tritt, ist der Nachweis der Partikularität des herrschenden Allgemeinen, der Einschränkung der Vernunft, die sich durch es durchsetzt (vgl. *ND*, S. 311f.). Die Resistenz des Leidens gegen die diskursive Erkenntnis, der jenes fremd bleibt (bleiben muß), läßt die Brüche im Diskurs entstehen, an denen die Identität selbst brüchig wird.

Das ist der Grund für das Paradox allen Denkens. Bedingung seiner Wahrheit ist, »das Leiden beredt werden zu lassen« (*ND*, S. 29). Aber: »Leiden auf den Begriff gebracht, bleibt stumm und konsequenzlos« (*ÄTh*, S. 35). Das zwingt das Denken dazu, gegen sich selbst zu denken, zur Selbstreflexion. Leiden stellt ein Moment von vermittelter Unmittelbarkeit dar, das sozusagen extraterritorial zum diskursiven Denken steht, das aber Denken selbst affiziert und es zur immanenten Kritik anstiftet (vgl. *ND*, S. 183). Im Leiden meldet sich das leibhafte Moment der Erkenntnis, das deren Identifikation mit diskursivem Denken verhindert: hier ist die Quelle der Entzauberung des Begriffs. In den Brüchen, die das Leiden im begrifflichen Diskurs offenbart, kann man den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen im Begriff erkennen, Charakter, den der Identitätszwang, der Begriff ohne ihn aufhaltende Reflexion, verkennt (vgl. *ND*, S. 24). »Was an dem zu Begreifenden vor der Identität des Begriffs zurückweicht, nötigt diesen zur outrierten Veranstaltung, daß nur ja an der unangreifbaren Lückenlosigkeit, Geschlossenheit und Akribie des Denkprodukts kein Zweifel sich rege« (*ND*, S. 33). Weil das Leiden aber die Grenze setzt, die das Denken als seine eigene erkennen kann, wird es am Leiden dessen bewußt, wie wenig diskursiv-identifizierendes Denken überhaupt ans Gedachte heranreicht, wie wenig es sein Ziel erreicht: das Nichtidentische.

Immanente Kritik will von daher dialektisch die Differenz des Besonderen vom

Allgemeinen entfalten, die vom Allgemeinen diktiert wird. Ihr Ausgangspunkt ist die Realität, die durch das System integriert ist. Rein immanent muß sie die Identität an ihrem eigenen Anspruch messen und sie daran der Falschheit überführen. »Kein Standort außerhalb des Getriebes läßt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre; nur an seiner eigenen Unstimmigkeit ist der Hebel anzusetzen« (*GS* 8, S. 369). Immanente Kritik muß sich also die Gewalt des Systems aneignen und gegen es aufbieten.[295] Wie kann das aber geschehen, ohne dem Bann des Systems total zu erliegen? Wie kann *immanente* Kritik den von seinem Objekt vorgegebenen Rahmen *transzendieren*? Dieses Paradox wird immer wieder gegen ADORNO angewendet. Will Kritik sein Objekt transzendieren, dann muß sie einen Standpunkt außerhalb seiner besitzen und ist nicht absolut immanent; bleibt sie wirklich immanent, muß sie als Kritik abdanken. ADORNO akzeptiert diese Alternative jedoch nicht. »Auf der Entscheidung: immanent oder transzendent zu bestehen, ist ein Rückfall in die traditionelle Logik« (*GS* 10, S. 25).

Einerseits besteht ADORNO darauf, den Widerspruch der Prätension des Systems zur Realität immanent aufzudecken. Wäre das gesellschaftliche Ganze, wäre Identität nicht antagonistisch, widersprüchlich in sich selbst, dann gäbe es keine Möglichkeit immanenter Kritik. Totalität scheint jedoch seinem Begriff nach kein Außerhalb zuzulassen, Identität mit sich selbst zu verbürgen.[296] Deshalb setzt immanente Kritik andererseits das subjektive Wissen ums schlechte Ganze voraus, ein Wissen ›von außen‹ (vgl. *GS* 10, S. 28). Kritik braucht also dieses Wissen um die emphatische Unwahrheit des Systems (vgl. *ND*, S. 40), um es immanent kritisieren zu können. Identität »immanent zu kritisieren heißt darum, paradox genug, auch, sie von außen kritisieren« (*ND*, S. 149). Diese »Dreingabe des subjektiven Gedankens« (*ND*, S. 183) hat ihren Ausgangspunkt im erfahrenen Leiden. Deshalb ist das Außen nicht einfach ein archimedischer Punkt der Kritik außerhalb des Systems. Leiden geht auf den Zwang des Systems zurück: »Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt« (*ND*, S. 29).

Reine Identität kann zudem ›von außen‹ immanent (!) kritisiert werden, weil sie als vom Subjekt Gesetztes eine von außen herangebrachte Identität ist. »In der Totale des Allgemeinen spricht dessen eigenes Mißlingen sich aus. Was kein Partikulares erträgt, verrät damit sich selber als partikular Herrschendes. Die sich durchsetzende allgemeine Vernunft ist bereits die eingeschränkte. Sie ist [...] Einheit über etwas. Damit aber der puren Form nach in sich antagonistisch. [...] In der Allgemeinheit der ratio, welche die Bedürftigkeit alles Besonderen, sein Angewiesensein aufs Ganze ratifiziert, enfaltet sich kraft des Abstraktionsprozesses, auf dem jene beruht, ihr Widerspruch zum Besonderen. Allbeherrschende Vernunft, die über einem anderen sich instauriert, verengt notwendig auch sich selbst« (*ND*, S. 311). Dialektisch ist die immanente Kritik also nicht nur darin, daß das Außen, von dem aus man die Unwahrheit des Ganzen erkennen, und das Subjektivste, das die Totalität in ihrer Negativität durchschauen kann, sich nicht außerhalb des Systems befinden, nicht subjektiv-willkürlich dem Ganzen gegenübertreten, sondern — objektiv vermittelt — sich der Differenz verdanken, die das System selbst durch seinen Zwang stiftet. Dialektisch ist immanente Kritik auch darin, daß die totale Immanenz des Systems — auch durch die Vermittlung hindurch — als zwanghaft dem Einzelnen letztendlich extern bleibt: »Je identischer sie [die Individuen, Verf.] mit ihm [dem Allgemeinen, Verf.] sind, desto unidentischer sind sie wiederum mit ihm als wehrlos Gehorchende. In den Individuen selber drückt sich aus, daß das Ganze samt ihnen nur durch den Antagonismus hindurch sich erhält« (*ND*, S. 306). Diese Dialektik ist die des ›realen Scheins‹ der Vermittlung. Immanente Kritik entlarvt so den Schein, ohne ihn zu verharmlosen, ohne seine Macht zu verkennen.

295. ADORNO macht sich hier das HEGELsche Desiderat zu eigen (vgl. *DStH*, S. 297): »Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht« (G.W.F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik* II, *TWA* 6, S. 250).

296. Vgl. F. GRENZ: *Adornos Philosophie...*, a.a.O., S. 121.

Auch hier sieht ADORNO in KAFKA einen Wegbereiter immanenter Kritik: »Anstatt die Neurose zu heilen, sucht [KAFKA, Verf.] in ihr die heilende Kraft, die der Erkenntnis: die Wunden, welche die Gesellschaft dem Einzelnen einbrennt, werden von diesem als Chiffren der gesellschaftlichen Unwahrheit, als Negative der Wahrheit gelesen. [...] Er reißt die beschwichtigende Fassade vorm Unmaß des Leidens nieder, der die rationale Kontrolle mehr stets sich einfügt.«[297] Die körperliche Innervation verhält sich wie ein Seismograph, der in der Leidenserfahrung die Negativität der Gesellschaft registriert. Ohne daß sich aus den Bedürfnissen ein Erstes machen ließe, von dem aus man das System kritisieren kann, denn sie können objektiv Ideologie sein, reagiert auch etwas »in den Bedürfnissen selbst der erfaßten und verwalteten Menschen [...], worin sie nicht ganz erfaßt sind, der Überschuß des subjektiven Anteils, dessen das System nicht vollends Herr wurde« (*ND*, S. 99). Wunschphantasien und sehnsüchtige Träume können auch die Boten des somatisch-naturhaften Impulses sein, der den ›Anstoß von außen‹ gibt, in dem der Geist als ausdifferenzierter und modifizierter Impuls seiner Naturbasis gewahr werden kann. In der Dimension von Lust und Unlust ragt Körperliches in das Bewußtsein hinein, das sich darin der Trennung bewußt werden kann, die die reine Identität verdeckt. Leiden als leibhaftes Moment der Erfahrung setzt eine Grenze der Tendenz, sich mit dem Bestehenden abzufinden: »Weh spricht: vergeht.« NIETZSCHEs Satz spricht das aus, was das leibhafte Moment der Erkenntnis anmeldet, »daß Leiden nicht sein, daß es anders werden sollte« (*ND*, S. 203).

Von einem »Schmerzapriori«[298] kann man jedoch diesbezüglich nur dann sprechen, wenn man erfahrenes Leiden nicht bloß als einen Punkt jenseits aller Vermittlung betrachtet, sondern als die Distanz, die sich *immer wieder* auftut, wenn alle Distanz durch das System vernichtet wird. Im Leiden eine Unmittelbarkeit zur Realität zu sehen, aus der sich ohne Vermittlung der Reflexion die Unwahrheit des Systems artikulieren ließe, würde über die Macht der Vermittlung täuschen. Ohne *Bewußtsein* des Leidens, egal wie spürbar dieses ist, gewinnt das Subjekt keine kritische Distanz zum systemischen Zwang. Identifikation mit dem Aggressor ist eine Möglichkeit, die angesichts des Verlaufs der Geschichte in diesem Jahrhundert mehr Plausibilität für sich beanspruchen kann als Widerstand.[299] Das

297. TH.W. ADORNO: »Aufzeichnungen zu Kafka«, in: *GS* 10, S. 262. Diese Argumentation verwendet ADORNO gegen die sogenannten Revisionisten in der Psychoanalyse: »Der Charakter, den sie hypostasieren, ist in weit höherem Maße die Wirkung solcher [durch die Entfremdung des Individuums von der Gesellschaft bedingten, Verf.] Schocks als von kontinuierlicher Erfahrung. Seine Totalität ist fiktiv: man könnte ihn beinahe ein System von Narben nennen, die nur unter Leiden, und nie ganz, integriert werden. Die Zufügung dieser Narben ist eigentlich die Form, in der die Gesellschaft sich im Individuum durchsetzt, nicht jene illusorische Kontinuität, zu deren Gunsten die Revisionisten von der schockhaften Struktur der einzelnen Erfahrung absehen« (GS 8, S. 24).

298. P. SLOTERDUK: *Kritik der zynischen Vernunft*. Bd. I, Frankfurt a.M. 1983, S. 19.

299. ADORNO sieht nicht das Leiden als den sicheren Hafen der Kritik, denn dieselbe Gesellschaft, die das Leiden produziert, entwickelt die Mechanismen, es vergessen zu lassen: »Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten« (*MM*, S. 68). Kulturindustrie gewinnt hier ihre eingenste Funktion. Daher die Ratlosigkeit ADORNOs gegenüber dem Verschwinden des Bewußtseins von Unterdrückung und Leid: »Wie hat man darauf zu reagieren, wenn die Welt tatsächlich so geworden ist, daß man zum Bewußtsein des Leidens gar nicht mehr kommt [...]? TH.W. ADORNO u.a.:

sinnliche Sensorium für das Leiden ist von daher kein Ersatz zur traditionellen Begründung der Kritik, übernimmt nicht ihre Rolle.

Leiden ist ein Apriori in dem Sinne, daß seine historisch-konkrete Existenz die Kritik des Bestehenden als unversöhnter Realität *ermöglicht*. Damit wird dennoch Leiden nicht ›transzendentalisiert‹. Denn dies würde bedeuten, seinen konkret-historischen Charakter und damit seine Abschaffbarkeit zu verschleiern. Leiden muß und soll nicht sein. ADORNO betreibt deshalb keine geistige Veredelung des Leidens.[300] Vielmehr versteht er das erfahrene Leiden als »Motor des dialektischen Gedankens« (*ND*, S. 202), d.h. der kritischen Selbstreflexion des Geistes, weil es durch seine historische Existenz die Prätension des Geistes, mit der Realität eins zu sein, Lügen straft.

Immanente Kritik laboriert an den realen Widersprüchen und Antagonismen der gesellschaftlichen Totalität, bleibt jedoch dieser in einem zweiten Sinn immanent: als Theorie. Als widersprüchlich treibt die antagonistische Gesellschaft doch über sich hinaus. Man kann allerdings nicht sagen, ob sie zur Versöhnung gelangen und sich als Totalität aufheben oder in die totale Katastrophe münden wird (vgl. *DStH*, S. 317). ADORNO verbindet den gesellschaftlichen Antagonismus nicht mehr mit einem Automatismus seiner Aufhebung, sondern hat durch die Ereignisse des 20. Jahrhunderts seinen Blick für die ungeheuerlichen Stabilisierungspotentiale geschärft, die aus der Allianz von Naturbeherrschung und Tausch in der kapitalistischen Gesellschaft resultieren. Eine aufhebende Praxis ist für ADORNO jedenfalls nicht in Sicht (vgl. *ND*, S. 16) unter anderem, weil die Integration der Arbeiterklasse als revolutionärer Klasse weitgehend gelungen ist. Wie sich zeigen wird, ist immanente Kritik von der Vorbereitung einer Praxis, auf die es ankäme, nicht zu trennen. Immanente Kritik und nicht integrierte Praxis haben jedoch eher Statthaltercharakter und stellvertreterische Funktion angesichts der Abwesenheit eines revolutionären Subjekts.

Daher muß immanente Kritik unnachgiebig mit sich selbst ins Gericht gehen und alle Allüren von Eigenmächtigkeit vermeiden. Sie hat ihre Stellung im Ganzen immer mitzureflektieren. Immanente Kritik hält in Evidenz, »daß aller Geist bis heute unter einem Bann steht. Er ist nicht von sich aus der Aufhebung der Widersprüche mächtig, an denen er laboriert. Selbst der radikalsten Reflexion aufs eigene Versagen ist die Grenze gesetzt, daß sie nur Reflexion bleibt, ohne das Dasein zu verändern, von dem das Versagen des Geistes zeugt. Darum vermag die immanente Kritik bei ihrem Begriff sich nicht zu beruhigen. Weder ist sie eitel genug, die Versenkung in den Geist unmittelbar dem Ausbruch aus seiner Gefangenschaft gleichzusetzen, noch auch nur naiv genug, zu glauben, der unbeirrten Versenkung in den Gegenstand fiele kraft der Logik der Sache die Wahrheit zu, wenn nicht das subjektive Wissen ums schlechte Ganze, von außen gleichsam, jeden Augenblick in die Bestimmung des Gegenstandes mit eingeht.«[301] Kritik genügt sich selber nicht.

Immanente Kritik und negative Dialektik fallen darin zusammen, daß sie sowohl »das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs« (*ND*, S. 398) als auch »das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität« (*ND*, S. 17) sind. Dialektik bleibt

»[Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse]« (1942), in: *HGS* 12, S. 573. Das Absterben von Erfahrung gefährdet die Erfahrung des Absterbens von Erfahrung. Selbst die Ausnahme ist gegen eine mögliche Integration nicht gefeit (vgl. dazu W. BRÄNDLE: *Rettung der Hoffnungslosen...*, a.a.O., S. 62f.).

300. Vgl. N. BOLZ: »Leiderfahrung und Wahrheitsfindung«, in: *Leiden*. Hrsg. v. W. OELMÜLLER, Paderborn/u.a. 1986, S. 15f; vgl. ferner Ders.: »Schwanengesang der Gutenberg-Galaxis«, in: A.a.O., S. 226.

301. TH.W. ADORNO: »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: *GS* 10, S. 27f.

deshalb an den Zustand gebunden, den sie reflektiert. Solange der gesellschaftliche Antagonismus herrscht, ist Dialektik »in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik« (*ND*, S. 397). Dadurch dient sie der Versöhnung, die zugleich ihr Ende bedeutet (vgl. *ND*, S. 18). Als negativ kann Dialektik sich selbst also nicht absolut setzen, denn sie laboriert an ihrer eigenen Abschaffung, intendiert nicht eine absolute Identität von Identität und Nichtidentität, sondern weiß sich als nicht total (vgl. *ND*, S. 398). Als verschärftes Bewußtsein des Nichtidentischen versucht sie deshalb nicht Nichtidentität letztendlich in Identität aufzuheben.

Im Gegensatz zur idealistischen Dialektik geht die Negation der Negation in der negativen Dialektik nicht in Position über, sondern verstärkt die Einsicht, daß die erste Negation des Begriffs nicht ausreicht, daß das Nichtbegriffliche definitiv nicht im Begriff aufgeht (vgl. *ND*, S. 16f.). Negative Dialektik will nicht weitergehen, der Synthesis entgegeneilen, sondern verweilen, sich in ihren Gegenstand versenken, anhalten, um zu bergen, was dem identifizierenden Denken zum Opfer fiel (vgl. *MM*, S. 81). Das Ziel der Dialektik ist von daher die Freigabe des Nichtidentischen, die erst die Vielheit des Verschiedenen eröffnete, »über die Dialektik keine Macht mehr hätte« (*ND*, S. 18). Als Bewußtsein des Nichtidentischen, das nur unterm Zwang der Identität Nichtidentisches ist, bleibt Dialektik aber dem Bann der Identität verhaftet, gegen den sie sich wendet. Das ist keine freie Entscheidung des kritischen Geistes, sondern wird ihm durch die Realität auferlegt. Solange also der Zustand der Unversöhntheit fortbesteht, gibt es nur eine Möglichkeit der negativen Annäherung an das Nichtidentische: die Kritik der Identität.

»Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation der Negation. Diese ist nicht selbst, wie bei Hegel, Affirmation. Das Positive, das ihm zufolge aus der Negation resultieren soll, hat nicht nur den Namen mit jener Positivität gemein, die er in seiner Jugend bekämpfte. Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche more arithmetico minus mal minus als plus verbucht. [...] Ist das Ganze der Bann, das Negative, so bleibt die Negation der Partikularitäten, die ihren Inbegriff an jenem Ganzen hat, negativ. Ihr Positives wäre allein die bestimmte Negation, Kritik, kein umspringendes Resultat, das Affirmation glücklich in Händen hielte.« (*ND*, S. 161)

Philosophie verwandelt sich aus dieser Perspektive in eine Art Sisyphusarbeit: Sie kann nicht anders als mit Begriffen denken, und mit ihnen nimmt sie auf sich die Unwahrheit und die Schuld der falschen Identität (vgl. *ÄTh*, S. 382). Einzig bleibt ihr übrig, sich gegen das Vergessen des Vergessens, das diese falsche Identität bedeutet, zu wehren, die Arbeit der Selbstreflexion auf sich zu nehmen und ihre eigene Unwahrheit zu reflektieren — und womöglich zu berichtigen; zu versuchen, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen (vgl. *ND*, S. 21), d.h. über sie durch die Begriffe hinauszugelangen (vgl. *ND*, S. 27). Philosophie bewegt die Hoffnung, »in zweiter Reflexion die Suprematie des Denkens über sein Anderes« zu brechen (*ND*, S. 201), streng immanent das diskursive Denken zu transzendieren. Als »Kritik des konstitutiven Bewußtseins« (*ND*, S. 151) wendet sie sich gegen die Unterschlagung des Nichtidentischen. Ihr wahres Interesse hat sie im Besonderen, Begrifflosen, Ausgeschlossenen und Vergessenen, dort, wo die philosophische Tradition ihr Desinteresse bekundete.

Nichtidentisches wäre jedoch nicht zu ontologisieren. Es artikuliert vielmehr die Forderung nach Selbstreflexion des Geistes.[302] Es ist kein positiv Seiendes: »Kritik an der

302. Damit soll nicht die Fragestellung erkenntnistheoretisch reduziert werden. Im Zusammenhang mit der Problematik des sozialen Zwanges und des von ihm erzeugten Leidens hat solche Reduktion keine Möglich-

Ontologie geht auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, Sein, Begriff, sondern das Nichtidentische, Seiende, die Faktizität. Damit hypostasierte sie den Begriff des Nichtbegrifflichen und handelte dem zuwider, was er meint« (*ND*, S. 140). Für ADORNO stellen intellektuelle Intuition und ästhetische Anschauung keine Alternative zum Begriff dar, mit der das Nichtidentische unmittelbar zu packen wäre. Das Andere, das Nichtidentische, das Begrifflose, das Singulare, das Individuelle, das Qualitative usw. bezeichnen nicht eine Realität, die sich außerhalb jeder Vermittlung befände, sondern drücken das Bewußtsein aus, daß diese Realität nicht in der Vermittlung aufgeht. Es handelt sich um negative Grenzbegriffe und nicht um separate Bereiche. Sie setzen den Ansprüchen der Identität definitiv eine Grenze.[303] Damit steht die Kategorie des Nichtidentischen im Mittelpunkt von ADORNOs Kritik der prima philosophia, d.h. der Kritik der Ursprungsphilosophie, die Denkstringenz und Begründungssicherheit aus der Statuierung eines ersten Prinzips ableitet, egal wie man es dann nennen mag. »Die theoretische Grenze gegen den Idealismus liegt nicht im Inhalt der Bestimmung ontologischer Substrate oder Urworte, sondern zunächst im Bewußtsein der Irreduktibilität dessen was ist auf einen wie immer gearteten Pol der unaufhebaren Differenz. Dies Bewußtsein muß sich in der konkreten Erfahrung entfalten; bleibt es bei der abstrakten Beteuerung von Polarität stehen, so ist es immer noch dem Idealismus verhaftet« (*Metakritik*, S. 186f.).[304]

ADORNO wendet sich also nicht nur gegen den Vorrang eines ersten Prinzips, sondern auch gegen eine abstrakte Trennung von Subjekt und Objekt. Dadurch grenzt er sich gegen die abstrakte Konzeption des KANTischen Dings an sich ab, die ohne Zweifel ein Vorläufer von ADORNOs Begriff des Nichtidentischen insofern ist, als sie die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Absoluten und eine unüberwindbare Grenze menschlicher Erkenntnis darstellt (vgl. *ND*, S.142ff. u. S. 286, Anm.). ADORNO will aber über die bloß formale Anerkennung des Nichtidentischen hinausgehen, ohne dabei zu einer präkritischen Ontologie zurückzukehren. Dafür muß er zweierlei vermeiden: das Nichtidentische zu fixieren, d.h. es mit seinem Begriff zu identifizieren, und den Anteil des Subjekts in der Erkenntnis zu verleugnen. Der Identität gegenübergestellt, aber in dieser Gegenüberstellung fixiert, würde sich das Nichtidentische in bloße Faktizität auflösen. Im Begriff des Nichtidentischen würde sich wieder dasselbe identifizierende Verfahren realisieren, gegen das es protestiert, wie ADORNO gegen HEGEL geltend gemacht hat.[305] Nichtidentisches kann also nicht mit sich selbst identisch sein. »Nach dem dauerhaftesten Ergebnis der Hegelschen Logik ist es [das einzelne Existierende, Verf.] nicht schlechthin für sich sondern in sich sein Anderes und Anderem verbunden. Was ist, ist mehr, als es ist. Dies Mehr wird ihm

keit. Es sei jedoch darauf explizit hingewiesen. Was die gesellschaftlich vermittelte Herrschaft unterdrückt, ist nicht nur die äußere Natur, sondern auch die lebendige Substanz der Subjekte. Die soziale Integration und die sie artikulierenden Diskurse schließen auch konkrete Menschen aus. Nichtidentisches bezieht sich also auf die soziale Erfahrung der Menschen unter dem Zwang der Identität, wie ADORNO in einem Brief an den Übersetzer seines SPENGLER-Aufsatzes schon 1941 erläuterte: »The non-identical element must not be nature alone, it also can be man« (zit. nach R. WIGGERSHAUS: *Die Frankfurter Schule...*, S. 350). Im Kontext des Antisemitimus ist von daher eine Assoziation zwischen dem Schicksal der Juden in Europa und der Fragestellung um das Nichtidentische evident (vgl. dazu D. CLAUSSEN: *Grenzen der Aufklärung...*, a.a.O., S. 171f.).

303. Vgl. J. STAHL: *Kritische Theorie und Theorie der Gesellschaft...*, a.a.O., S. 179ff.; A. THYEN: *Negative Dialektik und Erfahrung...*, a.a.O., S. 202ff.

304. Vgl. dazu A. SCHMIDT: »Begriff des Materialismus bei Adorno«, in: *Adorno-Konferenz 1983...*, a.a.O., S. 14.

305. »Bei allem Nachdruck auf Negativität, Entzweiung, Nichtidentität kennt Hegel deren Dimension eigentlich nur um der Identität willen, nur als deren Instrument. Die Nichtidentitäten werden schwer betont, aber gerade wegen ihrer extremen spekulativen Belastung nicht erkannt« (*DStH*, S. 375).

nicht oktroyiert, sondern bleibt, als das aus ihm Verdrängte, ihm immanent. Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen. Das Innerste des Gegenstandes erweist sich als zugleich diesem auswendig, seine Verschlossenheit als Schein, Reflex des identifizierenden, fixierenden Verfahrens« (*ND*, S. 163f.). Nichtidentisches bleibt negativ und gegen alle Identität nichtidentisch auch mit sich selbst.

Diesen Aspekt des Nichtidentischen kann man am besten am Begriff des Naturschönen in der *Ästhetischen Theorie* erläutern, denn das »Naturschöne ist die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität« (*ÄTh*, S. 114). Das Naturschöne ist nicht die trivial gerühmte Schönheit der Natur. Nicht das Gegenständliche, Vorfindliche an der Natur definiert das Naturschöne. Vielmehr entzieht es sich durch seine Unbestimmtheit dem herrschenden Identitätsprinzip: es ist unabbildbar (vgl. *ÄTh*, S. 105). Das macht die Substanz des Schönen aus (vgl. *ÄTh*, S. 118). Es weist auf Versöhnung jenseits von Herrschaft hin, ist unter dem Bann universaler Identität positiv nicht da. »Daher bleibt das Naturschöne so versprengt und ungewiß wie das, was von ihm versprochen wird, alles Innermenschliche überflügelt« (*ÄTh*, S. 114).[306] Nicht die faktische Natur wird als Schönheit erlebt, sondern das, »was als mehr erscheint, denn was es buchstäblich an Ort und Stelle ist« (*ÄTh*, S. 111). Das verbindet Natur- und Kunstschönes. Als apparition eines herrschaftsfreien Zustands ist die Kunst »anstatt Nachahmung der Natur, Nachahmung des Naturschönen« (*ÄTh*, S. 111). Sie imitiert nicht das Wirkliche, sondern nimmt ein Noch-nicht-Seiendes vorweg (vgl. *ÄTh*, S. 121). Während die Erfahrung des Naturschönen eines vielleicht nie dagewesenen herrschaftslosen Zustandes eingedenkt, sich diesseits von Naturbeherrschung dünkt und so gegen Regression nicht gefeit ist, wie die illusionäre Naturromantik zum Vorschein kommen läßt, sucht Kunst durch Rationalität hindurch die Entstellung der Realität durch Herrschaft sowie eine Realität, die nicht mehr entstellt wäre, erscheinen zu lassen. »Utopie ist jedes Kunstwerk, soweit es durch seine Form antezipiert, was endlich es selber wäre« (*ÄTh*, S. 203). Dies weist auf den Anteil subjektiver Perzeption hin, ohne die Naturschönes nicht wäre. An der Erfahrung des Naturschönen wird jedoch nicht das konstitutive Bewußtsein der Identitätsphilosophie bestätigt, sondern Subjektidentität dezentriert.

Aus KANTs Analytik des Erhabenen gewinnt ADORNO die Kategorie der ›Erschütterung‹, in der sich nicht partikulares Erlebnis artikuliert, sondern »ein Memento der Liquidation des Ichs, das als erschüttertes der eigenen Beschränktheit und Endlichkeit innewird« (*ÄTh*, S. 364). Das Nichtidentische an den Dingen erfährt das Ich im Augenblick der Erschütterung in der ästhetischen Erfahrung, an der das Moment objektiver Wahrheit der unterdrückten Natur aufscheint unter dem Vorzeichen der Möglichkeit ihrer Befreiung, deren Potential jene Erschütterung spüren läßt, ohne sie jedoch real verwirklichen zu können, denn Freiheit ist nur durch den Geist realisierbar und nicht als retour à la nature.[307] Das Naturschöne stellt also keine Alternative zur subjektiven Erfahrung dar,

306. Im Begriff des Naturschönen, den ADORNO gegen HEGELs Verdikt in seiner Ästhetik geltend macht, und in der Behauptung seiner letztendlichen Unbestimmtheit artikuliert sich eine Kritik an der HEGELschen Totalität des Geistes und an der Reduktion der Kunst auf die Vorgeschichte des Begriffs. »Hegels Philosophie versagt vor dem Naturschönen: weil er die Vernunft und das Wirkliche durch den Inbegriff ihrer Vermittlungen einander gleichsetzt, hypostasiert er die Zurüstung alles Seienden durch Subjektivität als das Absolute, und das Nichtidentische taugt ihm einzig als Fessel der Subjektivität, anstatt daß er dessen Erfahrung als Telos des ästhetischen Subjekts, als dessen Emanzipation bestimmte« (*ÄTh*, S. 119). Vgl. dazu G. FIGAL: *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur. Zur Interpretation der „Ästhetischen Theorie" im Kontext philosophischer Ästhetik*. Bonn 1977, S. 92ff. Zu HEGELs Theorie des Naturschönen vgl. ebd., S. 46-50.

307. Vgl. *ÄTh*, S. 104. ADORNO hat nie in der Natur eine außergeschichtliche Größe gesehen, die als solche eine Alternative zur ›schlechten‹ Gesellschaft darstellen könnte. »Natur an sich ist weder gut, wie die alte, noch

verweist aber auf das, was in dieser Erfahrung nicht aufs Subjekt reduziert werden kann: »auf den Vorrang des Objekts in der subjektiven Erfahrung« (*ÄTh*, S. 111). Deshalb verliert Natur in dieser Erfahrung als Erfahrung des Nichtidentischen nicht ihren Rätselcharakter, ihre Flüchtigkeit und ihre Unverständlichkeit in zwingender Verbindlichkeit. Kunst erlöst aber diese Unverständlichkeit von ihrer Stummheit und bringt sie zum Sprechen (vgl. *ÄTh*, S.121). Weil das Verhältnis der Kunstwerke zur Realität sich jenseits aller instrumentellen Verfügung befindet, können Kunstwerke der Natur beistehen und vollbringen, was die Natur vergebens möchte: »sie schlagen die Augen auf« (*ÄTh*, S. 104). In der Kunst wird deshalb die Nichtidentität des Nichtidentischen der Natur mit sich selbst gerettet.

Die ästhetische Synthesis unterscheidet sich von der Totalität des Funktionszusammenhangs und seiner idealistischen Überhöhung in Identität dadurch, daß sie nicht das Besondere, die Einzelmomente, die Details eliminiert oder subsumiert. Sie ist Moment und nicht das Ganze des Kunstwerkes (vgl. *ÄTh*, S. 450). »Kunstwerke synthetisieren unvereinbare, unidentische, aneinander sich reibende Momente; sie wahrhaft suchen die Identität des Identischen und Nichtidentischen prozessual, weil noch ihre Einheit Moment ist, nicht die Zauberformel fürs Ganze« (*ÄTh*, S. 263). Dieser Beschreibung entsprechen vor allem moderne Kunstwerke durch ihren fragmentarischen Charakter. In der parataktischen Konfiguration ihrer Elemente werden das Einzelne und Besondere nicht einer gesetzten Totalität unterworfen. Dadurch visieren diese Kunstwerke das herrschaftsfreie Miteinander des Verschiedenen an. Sie können als Modelle des Nichtidentischen betrachtet werden: »Die Erfahrung des Nichtidentischen in der Kunst drückt ein Approximationsverhältnis aus, eine sich zur allernächsten Nähe verringernde unüberbrückbare Distanz.«[308] Gerade hier wird deutlich, daß das Nichtidentische nicht bloße Faktizität meint, sondern die Utopie einer Beziehung zu der äußeren und inneren Natur ohne Herrschaft. Diese Utopie ist jedoch nicht das ganz Andere des Faktischen. Sie speist sich vielmehr aus der Bedürftigkeit alles Seienden, die im Eingedenken seiner Genesis und der mit ihr verbundenen Leidensgeschichte zutage tritt. Was ›mehr‹ ist, als es ist, existiert in dem, was ist, als unabgegoltene Vergangenheit, die nach ihrer Einlösung drängt, ohne daß man sagen kann, ob es je sein wird. »Ihrer bloßen Form nach verspricht [die Kunst, Verf.], was nicht ist, meldet objektiv und wie immer auch gebrochen den Anspruch an, daß es, weil es erscheint, auch möglich sein muß« (*ÄTh*, S. 128). Derart steht Kunst der Natur bei. Dies tut sie, indem sie Denunziation und Antizipation synkopiert und eine Praxis einfordert, die wirkliche Veränderungen herbeischafft.

Im Naturschönen stellt sich Natur dar als etwas, das nicht absolut in Gesellschafts- und Denkvermittlung aufgeht, das intentionale Vermenschlichung von sich weist. »Kunst versucht, einen Ausdruck nachzuahmen, der nicht eingelegte menschliche Intention wäre« (*ÄTh*, S. 121). Deshalb zeugt das Kunstwerk im Stande des universalen Banns durch das

edel, wie die neue Romantik es will. Als Vorbild und Ziel bedeutet sie den Widergeist, die Lüge und die Bestialität, erst als erkannte wird sie zum Drang des Daseins nach seinem Frieden« (*DA*, S. 292). Ohne Distanz zur Natur gibt es auch kein Naturschönes. Dieses ist geschichtlich vermittelt: »In Zeitläuften, in denen Natur den Menschen übermächtig gegenübertritt, ist fürs Naturschöne kein Raum [...]. Das vorgeblich geschichtslos Naturschöne hat seinen geschichtlichen Kern; das legitimiert es ebenso, wie es seinen Begriff relativiert. Wo Natur real nicht beherrscht war, schreckte das Bild ihres Unbeherrschtseins« (*ÄTh*, S. 102f.). Das Absehen von dieser geschichtlichen Vermittlung dient der Ideologisierung des Naturschönen als Kompensation oder Ablenkung von der beherrschenden Unterwerfung der Natur durch ökonomische Ausbeutung und wissenschaftlich-technische Verfügung. So wird Naturschönes zu seiner »Fratze« (*ÄTh*, S. 106), zu einem »trügenden Phantasma« (*ÄTh*, S. 107).

308. N. ZIMMERMANN: *Der ästhetische Augenblick. Theodor W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt a.M./u.a. 1989, S. 120.

Subjekt hindurch für den Vorrang des Objekts (vgl. *ÄTh*, S. 253).

»Der Vorrang des Objekts behauptet ästhetisch allein sich am Charakter der Kunst als bewußtloser Geschichtsschreibung, Anamnesis des Unterlegenen, Verdrängten, vielleicht Möglichen. Der Vorrang des Objekts, als potentielle Freiheit dessen was ist von der Herrschaft, manifestiert sich in der Kunst als ihre Freiheit von den Objekten. Ist es an ihr, an ihrem Anderen ihren Gehalt zu ergreifen, so wird ihr zugleich dies Andere nur in ihrem Immanenzzusammenhang zuteil [...].« (*ÄTh*, S. 384)[309]

Vorrang des Objekts in der Kunst ist für ADORNO nicht mit ästhetischem Realismus zu verwechseln. BECKETTs oder KAFKAs Literatur ist realistischer als alle Versuche einer treuen Wiedergabe des Wirklichen. Hier zeigt sich, daß der Vorrang des Objekts nicht die Eliminierung der subjektiven Vermittlung meint. Vielmehr ist das Subjekt von objektiven Widersprüchen durchfurcht. »Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar« (*ND*, S.186). Was ADORNO also mit dem Vorrang des Objekts bezweckt, ist nicht eine Aufhebung der Schlüsselposition des Subjekts in der Erkenntnis. Man kann nicht hinter KANT zurück: die alte intentio recta ist nicht zu restaurieren. Diese Schlüsselposition ist jedoch anders zu interpretieren: nicht als Form, sondern als *Erfahrung*. »Die Anstrengung von Erkenntnis ist überwiegend die Destruktion ihrer üblichen Anstrengung, der Gewalt gegen das Objekt. Seiner Erkenntnis nähert sich der Akt, in dem das Subjekt den Schleier zerreißt, den es um das Objekt webt. Fähig dazu ist es nur, wo es in angstloser Passivität der eigenen Erfahrung sich anvertraut.«[310]

Den Vorrang des Objekts einzufordern, birgt die Absicht, im Kern der Spontaneität des Subjekts die Passivität sichtbar zu machen, ohne die keine wahre Erkenntnis eines Gegenstandes möglich wäre. Ohne Geduld, ohne sich der Sache zu überantworten, ohne das Sich-Anbilden des Ich an das Nicht-Ich existiert keine Erfahrung im emphatischen Sinne. Nur »der lange und gewaltlose Blick auf den Gegenstand«, nur das Nachdenken als »erweiternde Konzentration« kann über bloßes Vorgedachtes hinausgehen und den fixierten Umkreis der Sache sprengen. »Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt.«[311] Mit dem Vorrang des Objekts wird also ein Korrektiv der subjektiven Reduktion, des Primats des Subjekts eingebracht, unter dem das Objekt zum bestimmungslosen Substrat der subjektiven Bestimmungen verkommt. »Der Triumph, das Unmittelbare sei durchaus vermittelt, rollt hinweg über das Vermittelte und erreicht in fröhlicher Fahrt die Totalität des Begriffs, von keinem Nichtbegrifflichen mehr aufgehalten, die absolute Herrschaft des Subjekts« (*ND*, S. 172). Dagegen erhebt dialektisch Einspruch der Vorgang des Objekts.

Den leistet man jedoch nicht, indem man sozusagen vom Ergebnis der Erkenntnis den Teil des Subjekts zu subtrahieren versucht. Der Vorrang des Objekts visiert keinen subjektlosen Rest an, sondern fordert paradox ein Mehr an Subjekt, das seine Selbstverabsolutierung selbstreflexiv durchbricht. Man kann weder Objekt dogmatisch hypostasieren,

309. Wie andere Begriffe ADORNOs besitzt der Begriff von ›Vorrang des Objekts‹ mehrere Bedeutungen, die erst in ihrer Konstellation das Verständnis des Begriffes ermöglichen. J. FRÜCHTL (*Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*..., a.a.O., S. 149) weist auf vier Bedeutungen hin:
1. die genetisch-historische Relativierung des Subjekts.
2. den Vorrang des Noch-nicht-Seienden.
3. den Vorrang der Natur (Empirisches, Somatisches, Nichtbewußtes).
4. den Vorrang des schlechten Allgemeinen (Tauschgesellschaft).
Nicht alle Bedeutungen aber haben denselben Charakter, denn eine Sache ist der Vorrang des Objekts als ein kritisch Herzustellender und eine andere Sache seine Fratze im Bestehenden, seine »Verzerrung durch den Warencharakter« (*ND*, S. 190).

310. TH.W. ADORNO:»Zu Subjekt und Objekt«, in: *GS* 10, S. 752.

311. Ders.: »Anmerkungen zum philosophischen Denken«, in: *GS* 10, S. 604.

denn ohne subjektive Vermittlung ist es nicht zu erkennen, noch Subjekt ohne das Moment der Objektivität denken, denn ohne es wäre Subjekt überhaupt nicht (vgl. *ND*, S. 186f.). Das wechselseitige Vermitteltsein von Subjekt und Objekt soll jedoch nicht den Unterschied unkenntlich machen, der in der idealistischen Philosophie zur Verabsolutierung des Subjekts geführt hat. Nämlich: »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« (*ND*, S. 184)[312].

Die Trennung von Subjekt und Objekt ist nicht zu hypostasieren, seine Einheit aber auch nicht als ununterschieden oder als Reduktion auf einen der beiden Pole zu denken. Die Antithetik hat einen historischen Ursprung und ist durch Naturbeherrschung und Tausch befestigt worden. Die Kritik der Verabsolutierung des Subjekts will die Negation der Natur in ihm selbst rückgängig machen. Vorrang des Objekts verlangt nach einem ›Eingedenken der Natur im Subjekt‹:

»Daß Vernunft ein anderes als Natur und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte psychische Kraft; einmal aber abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser ephemer entragend, ist Vernunft mit Natur identisch und nicht identisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach. Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbsterhaltung, auf Natur; einzig als deren Reflexion wäre Vernunft Übernatur.« (*ND*, S. 285)

Die Regression des Bewußtseins ist das Ergebnis des Verdrängungsprozesses, durch den es sich konstituiert. Subjekt kann jedoch diesen Prozeß nicht wegmachen, ohne sich selbst aufzugeben. Daran manifestiert sich der aporetische Charakter der Vernunft. Das Subjekt kann aber durch Eingedenken des Verdrängten sich der Herrschaft entgegenstellen, auf der es gründet. »Durch solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt« (*DA*, S. 58). Eingedenken ist so ein Akt der Selbstbesinnung des Geistes als mit sich entzweiter Natur. In dieser Selbsterkenntnis ruft »Natur sich selber an [...] als Verstümmeltes« (*DA*, S. 57). Derart verändert das selbstkritische Eingedenken das Subjekt und eröffnet ihm die Möglichkeit eines neuen Umgangs mit der inneren und äußeren Natur. Erst die Bescheidung, in der der Geist »als Herrschaft sich bekennt und in Natur zurücknimmt« (*DA*, S. 57), läßt den Herrschaftsanspruch des Subjekts zergehen, auf den die Regression des Bewußtseins zurückgeht. Es geht also nicht um eine Rückkehr in die erste Natur, sondern um »die Kritik der instrumentellen Vernunft selbst als Funktion der Selbsterhaltung und die Spurensuche nach dem durch sie Zugerichteten und Verdrängten, nach den Ansprüchen der lebendigen Natur im Subjekt, den anarchischen Impulsen des Leibes, die unter repressiven Bedingungen nur in verzerrter Gestalt, symptomatisch, wiederkehren.«[313]

A. THYEN hat bestritten, daß sich aus der Perspektive der *Dialektik der Aufklärung* eine selbstreflexive Struktur des Denkens begründen läßt. Die ›Einbahnstraße‹ von Naturbeherrschung, Tauschverhältnis und identifizierendem Denken würde eine nichtreflexive, eindimensionale Struktur instrumentellen Denkens bedeuten, die Selbstreflexion

312. Dasselbe kann man vom Verhältnis zwischen Vermittlung und Unmittelbarkeit sagen, vgl. *ND*, S. 173f.

313. G. SCHMID NOERR: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt...*, a.a.O., S. 26.

ausschließt.[314] Aber nicht Projektion, Identifikation und Selbsterhaltung als konstitutive Mechanismen des Geistes haben seine Regression zu verantworten, sondern dessen Mangel an Selbstbesinnung, die seinem losgelassenen Fortgang Einhalt gebieten könnte (vgl. *ND*, S. 152). ADORNOs Begriff der Vernunft ist darin dialektisch, »daß nicht in ihr eine naturbeherrschende und eine versöhnende Schicht nebeneinander sind, sondern beide all ihre Bestimmungen teilen. Das eine Moment schlägt nur dadurch in sein anderes um, daß es buchstäblich sich reflektiert, daß Vernunft auf sich Vernunft anwendet und in ihrer Selbsteinschränkung vom Dämon der Identität sich emanzipiert.«[315] Rationalität ist Freiheit und Verdoppelung vom Naturzwang zugleich. So wenig Geist zu hypostasieren ist, sowenig reduziert er sich auf seine Genesis: »Daß der Geist von den realen Lebensverhältnissen sich trennte und ihnen gegenüber sich verselbständigte, ist nicht nur seine Unwahrheit, sondern auch seine Wahrheit; [...]. Wenn die Menschen den Geist entwickelten, um sich am Leben zu erhalten, so sind die geistigen Gebilde, die sonst nicht existierten, doch keine Lebensmittel mehr« (*GS* 8, 121).

Schon in der mythischen Erzählung, die erinnernd das geschehene Unheil festhält, sieht ADORNO eine erste Stufe der Selbstbesinnung, die zur Gewalt die Distanz herstellt, in der der Schein von Freiheit aufblitzt (vgl. *DA*, S. 98). Setzt Denken den Zwangsmechanismus der Natur fort, indem es sich als ausdifferenzierte Natur verkennt und in Naturbeherrschung hypostasiert, so reflektiert es »eben vermöge seiner unaufhaltsamen Konsequenz auch sich selber als ihrer selbst vergessene Natur, als Zwangsmechanismus« (*DA*, S. 56). Begriff bietet sich als Mittel der Beherrschung an, kann aber zugleich ›Selbstbesinnung des Denkens‹ sein, die die das Unrecht verewigende Distanz zur Natur in ihrer Beherrschung ermessen läßt (vgl. *DA*, S. 57f.).

ADORNO traut also der Kraft des Subjekts, der die Identität sich verdankt und um der Unbedingtheit der eigenen Herrschaft willen zur Lüge wird, zu, der Lüge gewahr zu werden. Diese Kraft ist die, »vorm Objekt zurückzutreten und seine Selbstsetzung zu revozieren« (*ÄTh*, S. 397). Es ist die gegen die Natur realisierte Selbstbestimmung des Geistes, die auf Befreiung vom Naturzusammenhang abzielte, die sich auch gegen seine Unterwerfung unter die zweite Natur wenden kann. Diese *Dialektik* der Aufklärung reicht bis in die Dialektik des Opfers als die seiner Introversion. Denn das Opfer des Selbst um seiner Selbsterhaltung willen ist zugleich »Opfer für die Abschaffung des Opfers. Seine herrschaftliche Entsagung, als Kampf mit dem Mythos, ist stellvertretend für die Gesellschaft, die der Entsagung und der Herrschaft nicht mehr bedarf: die ihrer selbst mächtig wird, nicht um sich und andern Gewalt anzutun, sondern zur Versöhnung« (*DA*, S. 74).

Die Resistenz des Denkens gegen das, was ihm aufgedrängt wird; seine negierende Kraft gegen die bloße Faktizität, ohne die seine herrschaftliche Hypostasierung nicht

314. Vgl. A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 113-131. Gegen die *Dialektik der Aufklärung* versucht ANKE THYEN eine andere Interpretation des Mythos geltend zu machen und greift auf M. WEBERs Begriff von ›Zweckrationalität‹ zurück, den sie im Begriff der instrumentellen Vernunft ADORNOS und HORKHEIMERS nur um seine selbstreflexiven Potentiale gebracht aufgenommen sieht. Vgl. dazu die Kritik J. FRÜCHTLs in seiner Rezension des Buches: »Um zu belegen daß Odysseus nicht nur als Personifikation instrumenteller Vernunft aufzufassen ist und sich „magische oder mythische Zweckorientierungen nicht allein als instrumentelle deuten lassen", dazu bedarf es nicht unbedingt der Theorie Max Webers, sondern es genügt eine Lektüre der *Dialektik der Aufklärung*, die sich von der pointierenden Diktion nicht allzu sehr blenden läßt. [...] In dem Maße, in dem schon die *Dialektik der Aufklärung* mit einem positiv erweiterten Begriff von Identität operiert, muß auch Thyens Abkoppelungsbewegung eingeschränkt werden. Die Konzeption unreglementierter Erfahrung, die diesem Identitätsbegriff korrespondiert, läßt sich beinahe sogar bis zu Adornos philosophischen Anfängen zurückverfolgen.« J. FRÜCHTL: »Der Fluchtpunkt des Nichtidentischen. Theodor W. Adorno nach zwanzig Jahren«, in: *AZPh*, 16 (1991) 1, S. 65f.

315. TH.W. ADORNO: »Fortschritt«, in: *GS* 10, S. 627f.

möglich gewesen wäre, ist die negative Spitze, die den Objekten das geben kann, was deren Zurüstung durch das Denken in ihnen zerstörte. »Unversöhnlichem Denken ist die Hoffnung auf Versöhnung gesellt, weil der Widerstand des Denkens gegen das bloß Seiende, die gebieterische Freiheit des Subjekts, auch das am Objekt intendiert, was durch dessen Zurüstung zum Objekt diesem verloren ging« (*ND*, S. 31). Dadurch dient Denken dem Nichtseienden (*ND*, S. 66). Kritik des Geistes fordert daher nicht seine Abschaffung, sondern seine volle Freiheit, eine Freiheit, die er gegen sich selbst noch gewinnen kann (vgl. *ND*, S. 92).

Erinnerung und Mimesis: Wesentliche Momente ungeschmälerter Erfahrung

Freiheit des Geistes bedeutet für ADORNO vor allem die Fähigkeit, sich in angstloser Passivität der eigenen Erfahrung anzuvertrauen.[316] Ungeschmälerte Erfahrung und Freiheit sind verschwistert: in deren Konvergenz einzig kann sich das Subjekt entfalten (vgl. *ND*, S. 389). Dafür muß aber seine Verhärtung so aufgelöst werden, wie es in der ästhetischen Erfahrung geschieht (vgl. *ÄTh*, S. 401). In der Kunst kommt jenes expressiv-sinnliche Moment zur Geltung, das die verengte Vernunft immer mehr in sich verdrängt hat. In der ästhetischen Erfahrung, einer Mischung aus Erschütterung und Reflexion, aus Gefühl und immanent-rationaler Analysis der Kunstwerke, wird sich das Subjekt seines von der beherrschenden Vernunft verdrängten Naturcharakters und der Begrenztheit seiner verhärteten Identität bewußt, ohne sich als Subjekt aufgeben oder auflösen zu müssen. Im Gegenteil: wie flüchtig auch immer blitzt im Augenblick ästhetischer Erfahrung die Möglichkeit zwangsfreier Identität auf, die sich nicht das Fremde und Verschiedene gebieterisch annektiert, sondern darin ihre eigene Substanz findet.

»Betroffenheit durch bedeutende Werke benutzt diese nicht als Auslöser für eigene, sonst verdrängte Emotionen. Sie gehört dem Augenblick an, in denen der Rezipierende sich vergißt und im Werk verschwindet: dem von Erschütterung. Er verliert den Boden unter den Füßen; die Möglichkeit der Wahrheit, welche im ästhetischen Bild sich verkörpert, wird ihm leibhaft. Solche Unmittelbarkeit im Verhältnis zu den Werken, eine im großen Sinn, ist Funktion von Vermittlung, von eindringender und umfassender Erfahrung; diese verdichtet sich im Augenblick, und dazu bedarf es des ganzen Bewußtseins, nicht punktueller Reize und Reaktionen. Die Erfahrung von Kunst als die ihrer Wahrheit oder Unwahrheit ist mehr als subjektives Erlebnis: sie ist Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewußtsein.« (*ÄTh*, S. 363)[317]

Darin besteht die Affinität der Philosophie zur Kunst: im Versuch, im Denken das zu vertreten, »was nicht im Begriff ist, was nicht zurichtend, was nicht einordnend ist« (*PhT* 1, S. 86). Deshalb kann man sie als einen ›rationalen Revisionsprozeß gegen die Rationalität‹ verstehen. Diese Paradoxie treibt sie stets über sich hinaus.

Ohne seine Dezentrierung kann sich das Subjekt nicht dem Objekt überlassen und so dessen qualitativen Momenten gerecht werden. Diese Dezentrierung ist der Schwächung des Subjekts in der verwalteten Welt entgegengesetzt, denn die Schwächung rührt von der Unfähigkeit zur Erfahrung her: Organisationswut, Emotionslosigkeit, Effizienzkult, Fetischisierung der Technik, starre Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster usw.. ADORNO verbindet Ichstärke nicht mit verhärteter Identität, sondern mit der Kritik des repressiven

316. Vgl. TH.W. ADORNO: »Zu Subjekt und Objekt«, in: *GS* 10, S. 752.

317. Zur ästhetischen Erfahrung vgl. L. SZIBORSKY: *Rettung des Hoffnungslosen. Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos*. Würzburg 1994, S. 11-42. SZIBORSKY unterscheidet drei Dimensionen der ästhetischen Erfahrung: »1. das (unmittelbare) Wahrnehmen des ästhetischen Objekts, 2. das Verstehen seiner Intention, 3. das Erkennen seines Wahrheitsgehalts« (ebd., S. 36).

Identitätszwangs, der verdinglichten Identität. »Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen« (*ND*, S. 153). Daher spricht ADORNO lieber von einer ›opferlosen *Nichtidentität* des Subjekts‹ (*ND*, S. 277). Erst das dezentrierte Subjekt wäre fähig zur Erfahrung, denn die Fähigkeit zur Erfahrung ist die Fähigkeit zum Unterschiedenen. Die gesuchte Nähe zum Anderen unterdrückte da nicht seine unaufhebbare Ferne, sondern erkannte diese im Nächsten. Dagegen tut »die Verleugnung der Fremdheit [...] dem andern das äußerste Unrecht an, negiert ihn virtuell als besonderen Menschen und damit das Menschliche in ihm, „rechnet ihn dazu", verleibt ihn dem Inventar des Besitzes ein« (*MM*, S. 205).

Die Anerkennung der Fremdheit in der gesuchten Nähe verlangt, daß die Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster ständig verflüssigt und ihre Erstarrungen kritisiert werden. Denn der »objektive Gehalt individueller Erfahrung wird hergestellt nicht durch die Methode komparativer Verallgemeinerung, sondern durch Auflösung dessen, was jene Erfahrung, als selber befangene, daran hindert, dem Objekt so ohne Vorbehalt, nach Hegels Wort, mit der Freiheit sich zu überlassen, die das Subjekt der Erkenntnis entspannte, bis es wahrhaft in dem Objekt erlischt, dem es verwandt ist vermöge seines eigenen Objektseins.«[318] Hier zeigt sich die Nähe des Erfahrungsbegriffs ADORNOS zu dem HEGELS (vgl. *DStH*, S. 198ff.). Die dialektische Bewegung läßt keinen Pol in sich ruhen. Keines der beiden Momente der Erkenntnis, weder Subjekt noch Objekt, ist es selber. Jede Fixierung von beiden läuft der wahren Erkenntnis zuwider.

ADORNO versieht den HEGELschen Erfahrungsbegriff jedoch mit dem KANTischen Stachel der Unaufhebbarkeit der Trennung von Subjekt und Objekt, der seine Spitze gegen alle falsche Versöhnung richtet. Nichtreglementierte Erfahrung wäre als Konstellation gegenseitiger Durchdringung zu beschreiben (vgl. *ND*, S. 133). Begriffliche Bestimmungen hätten dann keinen konstitutiven Charakter mehr, sondern veränderten sich mit ihrem Objekt, so daß Entäußerung des Gedankens an die Sache diese selbst zum Reden bringen würde (vgl. *ND*, S. 38).[319] Solche Versenkung in das Objekt würde seine akkumulierte Geschichte zutage fördern und seine Anforderung auf Veränderungen wahrnehmen. Erfahrung wäre Teilhabe an der Geschichte der Sache.

Es kann nicht wundernehmen, daß ADORNO die Erinnerung als ein wesentliches Moment der ungeschmälerten Erfahrung betrachtet, da er verdinglichtes Bewußtsein vor allem durch Vergessen charakterisiert. »„Alle Verdinglichung ist ein Vergessen", und Kritik heißt eigentlich soviel wie Erinnerung, nämlich in den Phänomenen mobilisieren, wodurch sie das wurden, was sie geworden sind, und dadurch der Möglichkeiten innewerden, daß sie auch ein Anderes hätten werden und dadurch ein Anderes sein können.«[320] ADORNO hat nicht die Seinsvergessenheit als seinsgeschichtliche Angelegenheit (HEIDEGGER) im Visier, sondern das konkret historische Vergessen, das sich in der Verdinglichung des Bewußtseins als Abdichtung gegen die eigene und fremde (Leidens-)Geschichte manifestiert (vgl. *ND*, S. 147). Zwanghafte Identität sowohl des Subjekts als auch des Objekts gründet auf Vergessen der Differenz, »die im Begriff unterging, „verschwand"« (*ND*, S. 160). Anamnesis des Naturhaften und Geschichtlichen, der untergegangenen Genesis ist conditio sine qua non der Abschaffung von Zwang und von daher auch Ermöglichung von wahrhafter Erfahrung.

Begriffe nicht weniger als die Kunstwerke betrachtet ADORNO als eine Art bewußtlo-

318. Ders.: A.a.O., S. 752.

319. Vgl. dazu U. MÜLLER: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno...*, a.a.O., S. 132.

320. TH.W. ADORNO: *Einleitung in die Soziologie (1968)*, a.a.O., S. 250.

ser Geschichtsschreibung: in ihnen ist geschichtliches Leiden sedimentiert, dessen die Kritik eingedenken muß (vgl. *Metakritik*, S. 47). Durch Versenkung in die Dinge, in ihre historische Dimension, soll sie aufdecken, was einst ungelöst blieb, und das Recht des Möglichen gegen das Bestehende dadurch zum Ausdruck bringen (vgl. *ÄTh*, S. 36; 204). »Inhuman ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird; denn die geschichtliche Spur an den Dingen, Worten, Farben und Tönen ist immer die vergangenen Leidens.«[321] Die paradoxe Lage, in der ADORNO sich befindet, ist durch den Widerspruch charakterisiert, einerseits den Verlust von Erinnerung in der Gegenwart schonungslos zu diagnostizieren und andererseits sie als unverzichtbare Bedingung der Kritik einzufordern. »Darum stellt Tradition heute vor einen unauflöslichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit.«[322]

Die zunehmende Atomisierung der Zeit in der kapitalistischen Gesellschaft zerstört die zeitliche Kontinuität und macht aus qualitativ unterschiedlichen Momenten fungible und ersetzbare Zeiteinheiten. Im Tauschvorgang spielt Zeit nur eine abstrakte Rolle als Maßeinheit, als geschichtslose Zeit, mit der die Ware Arbeit und so jede Ware in den Tauschprozeß integriert werden kann. Mit den Arbeitsprozessen werden auch Denk- und Erfahrungsmuster durch diese geschichtslose Zeit durchdrungen, denn nur durch die Aneignung der abstrakten Zeitstrukturen von den Arbeitern und Arbeiterinnen konnte sich die kapitalistische Ökonomie der Zeit durchsetzen. Sie betreibt die Eliminierung bzw. Neutralisierung aller Einflußfaktoren, die den ökonomischen Effizienz- und Rationalitätskriterien in die Quere kommen. In diesem Prozeß wird die Lebenszeit in ›reine‹ Arbeitszeit tendenziell verwandelt und werden so die vielfältigen Dimensionen von Sinn und Bedeutungsgehalten sozialer Zeit auf die eindimensionale Rationalität reduziert. »Die imago der technischen Welt« — schreibt Adorno — »enthält ohnehin ein Geschichtsloses, das sie zum mythischen Blendwerk von Ewigkeit tauglich macht. Die geplante Produktion scheint dem Lebensprozeß, aus dem sie das Ungelenkte, nicht Absehbare und nicht Vorausberechnete ausscheidet, damit das eigentlich Neue zu entziehen, ohne das Geschichte schwer gedacht werden kann, und die Form des standardisierten Massenprodukts teilt auch dem zeitlich aufeinander Folgenden etwas vom Ausdruck der Immergleichheit mit.«[323] Entzeitlichung von Erfahrung und ihre Zerstörung gehen zusammen.

ADORNO verhält sich zur Tradition jedoch nicht blauäugig. Er kritisiert die Ideologie, die in der Tradition eine Absicherung gegen die Veränderung des Bestehenden sucht. Vergangene Normen lassen sich nicht restaurieren, wenn ihre soziale Basis verfallen ist. Als unmittelbare Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, die eine Sinneinheit und -verbindlichkeit voraussetzt, ist Tradition in der modernen Welt nicht mehr vorhanden. Der Markt fragt nicht nach Geburt und Stand, sondern nach Leistung und Besitz, die im Jetzt der Verwertung ihre Legitimität erhalten. Versuche von Restauration der Tradition sind von allzu gegenwärtigen Krisen bedingt und zugleich unverkennbare Zeichen ihres Bruches. Kann und darf Tradition nicht ›rein‹ aufbewahrt werden, so darf sie aber auch nicht vergessen werden, denn heute »setzt die Vergangenheit sich fort als Zerstörung der Vergangenheit« (*DA*, S. 15). Nur wenn Kritik und Erinnerung konvergieren, kann Tradition durch ihre Zerstörung hindurch bewahrt werden, ohne den Aufstand der modernen Vernunft gegen die Tradition der Herrschaft preiszugeben. »Nicht um Konservierung der

321. TH.W. ADORNO: »Über Tradition«, in: *GS* 10, S. 315.

322. A.a.O.

323. Ders. : »Zeitlose Mode. Zum Jazz«, in: *GS* 10, 128.

Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun« (*DA*, S. 15). Tradition hätte dann mit Enthüllung des Gewordenseins des Bestehenden, mit Aufbewahrung der verdrängten und vergessenen Ansprüche der Vergangenheit zu tun und nicht so sehr mit den Ansprüchen und Bedürfnissen der Gegenwart nach Geborgenheit und Sicherheit, nach Absicherung eines erreichten Status durch Rückgriff auf Vergangenes. Als Leidenserinnerung verhält sich Tradition dann kritisch gegen die Autorität des bloß Geschichtsmächtigen.

»Es gibt [...] für Adorno auch eine Tradition des Vergeblichen, Ungewordenen und Beschädigten, welche eine Autorität besitzt, die kategorisch gebietet.«[324] Diese Autorität erhält die Leidenserinnerung aus der Autorität des Leidens selbst, das, wie schon oben dargestellt wurde, seine eigene Abschaffung gebietet. Wenn das Leiden jede Identitätsphilosophie, alle falsche Versöhnung und alle Rechtfertigung des Bestehenden Lügen straft, muß seine Erinnerung notwendigerweise eine kritische Kraft besitzen, die gegen die Zeitlosigkeit stillstehender Objektivierungen und sublimierten Subjekts gerichtet werden kann. Tradition als Leidenserinnerung verhält sich dann zur Vernunft nicht bloß extraterritorial, sondern ist ein Medium seiner Kritik. »Unter den Varianten der allzu engen Ausgangsfragen der Kritik der reinen Vernunft dürfte die nicht fehlen, wie Denken, das der Tradition sich entäußern muß, verwandelnd sie aufbewahren könne; nichts anderes ist geistige Erfahrung« (*ND*, S. 64). Die Beziehung zum Vergangenen als ›produktives Gedächtnis‹ soll von daher einerseits seine Abgeschlossenheit, sein Vergangensein revidieren, ohne andererseits Unmittelbarkeit herstellen zu wollen. Solches Gedächtnis kritisiert das herrschende Selbstverständnis und die Maßstäbe der Erinnernden, ohne daß sich das Vergangene ihnen auferlegt. Weder die Autorität der Tradition wird einfach hingenommen, noch verhält sich das Subjekt wie ein Besitzer, der dem Vergangenen seinen Willen diktiert. Das Vergangene soll in seiner Fremdheit derart zum Erinnernden in Beziehung treten, daß er sich selber fremd wird, die Chance erhält, seinen repressiven Identitätszwang aufzulösen.[325] Deshalb spricht ADORNO von »unwillkürlicher Erinnerung«.[326] Vergangenes greift verändernd in die Gegenwart ein nicht durch seine eigene Vollkommenheit, sondern durch seine Unerfülltheit und Bedürftigkeit, die mit der der gegenwärtigen Zeit kommuniziert: unerfüllte Ansprüche des Vergangenen öffnen die Augen für die heutigen und fordern ihre Erfüllung. »Die versöhnte Realität und die wiederhergestellte Wahrheit am Vergangenen dürften miteinander konvergieren« (*ÄTh*, S. 67).

Der Rückgriff ADORNOS auf die Kunst als »Gedächtnis des akkumulierten Leidens« (*ÄTh*, S. 387) sucht keinen Ersatz für die durch die Moderne gebrochene Tradition: »Real verlorene Tradition ist nicht ästhetisch zu surrogieren.«[327] Als paradoxe Einheit von Verschwindendem und Bewahrtem kann Kunst aber geschichtlich Verurteiltes festhalten. »Versenkung in die geschichtliche Dimension müßte aufdecken, was einst ungelöst blieb; nicht anders ist das Gegenwärtige mit dem Vergangenen zu verknüpfen« (*ÄTh*, S. 36). Dies leisten die Kunstwerke als bewußtlose Geschichtsschreibung, als Anamnesis des

324. R. BUCHHOLZ: *Zwischen Mythos und Bilderverbot...*, a.a.O., S. 184.

325. Zu den Differenzen von GADAMERS ›wirkungsgeschichtlichem Bewußtsein‹ und ADORNOS ›produktivem Gedächtnis‹ vgl. S. SPECHT: *Erinnerung als Veränderung. Über den Zusammenhang von Kunst und Politik bei Theodor W. Adorno*. Mittenwald 1981, S. 73ff. »Adorno sieht die Chance der geschichtlichen Distanz, der Fremdheit des Früheren oder des unzeitgemäß Gegenwärtigen darin, unseren Verstehenshorizont dort aufzusprengen, wo er unhinterfragbar geworden ist, und nicht wie Gadamer darin, den Abstand der Zeiten durch den Nachweis der kontinuierlichen Überlieferung auszufüllen« (S. 75).

326. TH.W. ADORNO: »Tradition«, in: *GS* 14, S. 132.

327. TH.W. ADORNO: »Über Tradition«, in: *GS* 10, S. 311.

Unterlegenen, Verdrängten, vielleicht Möglichen. ADORNO betrachtet die Kunst als eine Art kollektiven Eingedenkens, das durch das Subjekt, durch seine individuellsten Regungen hindurch, die Wiederherstellung unterdrückter und in die historische Dynamik verschränkter Natur intendiert. Weil der Kunst »ihre Utopie, das noch nicht Seiende, schwarz verhängt ist, bleibt sie durch all ihre Vermittlung hindurch Erinnerung, die an das Mögliche gegen das Wirkliche, das jenes verdrängte, etwas wie die imaginäre Wiedergutmachung der Katastrophe Weltgeschichte, Freiheit, die im Bann der Necessität nicht geworden, und von der ungewiß ist, ob sie wird« (*ÄTh*, S. 204).

Das qualitativ Neue und Andere tritt in der Kunst nur in Korrespondenzen mit dem Vergangenen auf durch seine bestimmte Negation (vgl. *ÄTh*, S. 67-68). Diese artikuliert sich als Dialektik von mimetischem Ausdruck und rationaler Konstruktion. Durch ihr expressiv-mimetisches Moment ist Kunst Ausdruck der Negativität des Leidens, durch ihr konstruktives Moment versucht sie dem Leiden standzuhalten und den utopischen Horizont seiner Überwindung offenzuhalten. Dadurch wird Kunst Erinnerung eines Versprechens: des Versprechens »des Glücks, das gebrochen wird« (*ÄTh*, S. 205). Erinnerung des Glücks als verlorenes erhält in der Kunst denselben kritischen Wert wie die Erinnerung des Leidens. Sie ist »Widerschein vergangener Hoffnung«, verlorener Möglichkeiten, die von der Gegenwart aus wie eine versprochene Zukunft aufgenommen werden. In der Erinnerung verwandelt sie sich in Verlangen und Sehnsucht nach Erfüllung, die an die Gegenwart gerichtet sind. Paradigmatisch stellt sich für ADORNO diese Dimension der Kunst in MAHLERs Werk dar: »An der Utopie hält Mahlers Musik fest in den Erinnerungsspuren der Kindheit, die scheinen, als ob allein um ihretwillen zu leben sich lohnte. Aber nicht weniger authentisch ist ihm das Bewußtsein, daß dies Glück verloren ist und erst als Verlorenes zum Glück wird, das es so nie war.«[328]

Die ›Idee der Rettung unterdrückter Natur‹, Movens ungeschmälerter Erfahrung bedarf nicht nur der kritischen Kraft der Erinnerung, sondern auch des mimetischen Impulses, der in seiner Nähe zum Sinnlich-Körperlichen, zu Leid, Unlust und Schmerz mit jener kommuniziert. Mimesis bezeichnet zunächst ein archaisches Verhalten, Ausdruck des Kampfes um Selbsterhaltung unter sensorischer Bedürftigkeit und bedrückender Übermacht der Natur.[329] Sie ist nicht einfach das Andere der Vernunft, sondern die erste Gestalt des Versuches einer Bewältigung der Natur, die ambigue Urform vor*rationaler* Praxis. Diese Ambiguität resultiert aus ihren zwei Dimensionen: entfremdende Angleichung an das Tote und fühlende Anschmiegung an das Besondere der Gegenstände.[330] Aufgrund dieser Ambiguität bildet Mimesis keine Enklave ungeschmälerter Rationalität, keinen seligen Urzustand, von dem begriffliche Rationalität sündhaft sich getrennt hätte. Die Verdrängung

328. TH.W. ADORNO: *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, in: *GS* 13, S. 287.

329. Siehe oben S. 402ff.

330. Die Gegenüberstellung ästhetischer Mimesis und rationalen Denkens entspricht nicht dem Mimesisbegriff ADORNOs und vereinfacht unzulässigerweise seine Rationalitätstheorie. Diese Interpretation statutiert eine Dichotomie zwischen Rationalität und Kunst sowie unterstellt ADORNO einen Kunstbegriff jenseits von Naturbeherrschung, der jeder Grundlage in den Texten entbehrt (vgl. u.a. J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I, a.a.O., S. 511f.; A. HONNETH: *Kritik der Macht*.., a.a.O., S. 79f.; A. WELLMER: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*.., S. 157). Diese einseitige Interpretation bildet dann die Grundlage der kommunikationstheoretischen Wende, die das mimetische Moment in ein kommunikatives verwandelt und es so der diskursiven Vernunft wieder anvertraut. Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung A. ALLKEMPERs (*Rettung und Utopie*.., a.a.O., S. 244f., Anm. 611) mit anderen, noch extremeren Positionen (ROHMOSER, WERKMEISTER, KEISER, LYPP, PUDER und BAUMEISTER/KULENKAMPFF), was die viel besprochene ›ästhetische Engführung‹ von ADORNOs Philosophie angeht. Wie sich zeigen wird, stellt das Konstellationsdenken einen Versuch dar, das mimetische Moment der Erkenntnis im begrifflichen Denken zur Geltung zu verhelfen.

des somatischen Moments der Erkenntnis, die die Bildung begrifflich-identifizierenden Denkens begleitet, läuft jedoch auf einen Verlust des mimetischen Impulses in ihr und seine Verdrängung in den Bereich des magischen Kultes bzw. der Kunst hinaus, ohne daß das Denken seinen mimetischen Impuls völlig hätte exstirpieren können (vgl. *DStH*, S. 285; *ND*, S. 55). ADORNO schließt aus diesem Grund die Möglichkeit nicht aus, im Medium des Begriffs durch Selbstreflexion die Mimesis erretten zu können, die von dem Begriff selbst verdrängt wird (vgl. *DStH*, S. 354). Weder im begrifflichen Denken noch in der Kunst jedoch ist die archaische Mimesis unmittelbar zu haben. Denn auch im künstlerischen Ausdruck vollstreckt sich das geschichtliche Urteil über Mimesis als einem archaischen Verhalten: »daß diese, unmittelbar praktiziert, keine Erkenntnis ist; daß, was sich gleichmacht, nicht gleich wird; daß der Eingriff durch Mimesis mißlang — das verbannt sie ebenso in die Kunst, die mimetisch sich verhält, wie diese in der Objektivation jenes Impulses die Kritik an ihm absorbiert« (*ÄTh*, S. 169f.).

Mimetisches Verhalten kann und soll also in der Kunst, aber auch im Medium diskursiven Denkens nicht restauriert, sondern errettet werden. Denn in diesem Verhalten meldet sich das Recht des Extramentalen und Somatischen in der Erkenntnis an, die fühlende Nähe zur Natur und zur Geschichtlichkeit der Dinge, das intentionslose Sichanschmiegen an das Besondere und Singulare. In der Errettung dieser im begrifflichen Denken ziemlich verschütteten, in der Kunst aufgenommenen Dimension der Erkenntnis intendiert ADORNO eine ›mimetische Rationalität‹, die angesichts der Vorherrschaft identifizierenden Denkens als Grenzbegriff des Rationalen, als Utopie der Erkenntnis zu betrachten ist.[331] Die Rückbesinnung auf eine »Phase, in der der Dualismus des Extra- und Intramentalen noch nicht durchaus verfestigt war« (*ND*, S. 227), die »Anamnesis an den ungebändigten, vor-ichlichen Impuls« (*ND*, S. 221) dient also nicht der Restauration einer vorrationalen Unmittelbarkeit zur Natur, sondern der Kritik der identitätslogisch verengten Vernunft. Die Erweiterung der Vernunft, die die Rückgewinnung der Mimesis anstrebt, bezieht sich deshalb nicht nur auf die Kunst als angeblichen Widerpart des diskursiven Denkens, als das Andere der Vernunft bzw. als die andere Vernunft, sondern auch auf die begriffliche Sprache, in der ADORNO die Ausdruck- und Rhetorikmomente durch das Konstellationsdenken zur Geltung bringen will.[332] Man kann deshalb von der Konstellation als ›begrifflicher Mimesis‹ sprechen, die ADORNO bis in die idealistische Spekulation verfolgt: »Wahrheit ist nicht adaequatio sondern Affinität, und am untergehenden Idealismus wird, durch Hegel, dies Eingedenken der Vernunft an ihr mimetisches Wesen als ihr Menschenrecht offenbar« (*DStH*, S. 285).

Die mimetische Dimension der Erkenntnis bürgt für eine gewaltlose Nähe zum Objekt, ohne die das Programm des Eingedenkens der Natur im Subjekt und des Vorrangs des Objekts nicht zu verwirklichen wäre. Dafür darf Philosophie jedoch nicht ästhetisch werden (vgl. *DStH*, S. 367; *KKÄ*, S. 23-24). Das Verhältnis von Philosophie und Kunst ist dialektisch in dem Sinn, daß diese wegen ihres Rätselcharakters der Interpretation bedarf (vgl. *ÄTh*, S. 113; 137; 189), die nur durch die kritische Anstrengung des Begriffs geleistet werden kann, und daß Kunst von der Philosophie verlangt, was diese versäumt, und so gegen die Irrationalität im Vernunftprinzip rebelliert (vgl. *ÄTh*, S. 71). Kunst und Philosophie »halten ihrem eigenen Gehalt die Treue durch ihren Gegensatz hindurch; Kunst, indem sie sich spröde macht gegen ihre Bedeutungen; Philosophie, indem sie an kein Unmittelbares sich klammert. Der philosophische Begriff läßt nicht ab von der Sehnsucht,

331. Vgl. G. SCHMID NOERR: *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*..., S. 147.

332. Zum Konstellationsbegriff im Kontext der Frühschriften ADORNOs siehe oben S. 204ff.

welche die Kunst als begriffslose beseelt und deren Erfüllung ihrer Unmittelbarkeit als einem Schein entflieht« (*ND*, S. 26f.). Philosophie und Kunst »konvergieren in deren Wahrheitsgehalt« (*ÄTh*, S. 197). Der Ort dieser Wahrheit ist kein statisches Übereinstimmen von Subjekt und Objekt, sondern ein Sich-durcheinander-Produzieren, das die Distanz nicht austilgt, d.h. »Nähe an Distanz« (*MM*, S. 98). Daher sucht ADORNO auch innerhalb begrifflicher Rationalität nach alternativen Wegen zum erstarrt-fixierten Begriff, die dem Schein der Identität widerstehen, der Sache aber näherkommen. Sein Vorschlag klingt zunächst paradox: »Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert« (*ND*, S. 62). Dieser Satz ist nur scheinbar paradox. Während im Einzelbegriff sich der Anspruch meldet, mit dem Gemeinten identisch zu sein, Wahrheit auf Verschwindenlassen von Differenz hinausläuft, so daß seine Wahrheit notwendigerweise verfehlt wird, erhofft sich ADORNO nicht nur von der Mehrzahl der Begriffe, sondern vor allem auch von ihrer ›konstellativen‹ Anordnung, was der identifizierende Begriff verhindert: in das Innere der Sachen einzudringen und die in ihnen geronnene Geschichte zu mobilisieren, ohne sich die Sachen gleichzumachen.

»Das Innere des Nichtidentischen ist sein Verhältnis zu dem, was es nicht selber ist und was seine veranstaltete, eingefrorene Identität mit sich ihm vorenthält. [...] Das Objekt öffnet sich einer monadologischen Insistenz, die Bewußtsein der Konstellation ist, in der es steht: die Möglichkeit zur Versenkung ins Innere bedarf jenes Äußeren. Solche immanente Allgemeinheit des Einzelnen aber ist objektiv als sendimentierte Geschichte. Diese ist in ihm und außen ihm, ein es Umgreifendes, darin es seinen Ort hat. Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heißt soviel wie diejenige entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt.« (*ND*, S. 165)

Konstellationsdenken stellt den Versuch dar, aus der Sache heraus und nicht über sie zu reflektieren. Weil die Historizität der Sache von den realen Konstellationen abhängt, in denen sie sich befindet, und mit anderen Sachen in der Gegenwart, aber auch der Vergangenheit kommuniziert, kann sie nur durch begriffliche Konstellationen zutage gefördert werden. Historizität meint hier also soviel wie ihre Konkretion, ihre Singularität, ihre Nichtidentität mit sich selbst, ihr Werden. Statt den isolierten Gegenstand abstrakt durch Subsumtion zu identifizieren, bezieht sich die konstellative Erkenntnis auf den Prozeß seines Werdens und dadurch löst sie die Verhärtungen der Identifizierungen auf. Die Naturwüchsigkeit des Bestehenden wird auf ihr Gewordensein hin als Schein durchschaut, und die utopischen Potentiale des Faktischen werden als Möglichkeit seines Andersseins offengelegt. Die vielfältigen und historisch wechselnden Verbindungen der Sachen können von daher nur durch immer neue Begriffsanordnungen plastisch dargestellt werden. Das mimetische Sichanschmiegen an die Sache ist deshalb kein Abbilden eines Momentes, das nur das Statische der Sache nachahmen kann, sondern konstellative Hervorbringung ihrer Singularität und Nichtidentität. »Konstellation ist nicht System. Nicht schlichtet sich, nicht geht alles auf in ihr, aber eines wirft Licht aufs andere, und die Figuren, welche die einzelnen Momente mitsammen bilden, sind bestimmtes Zeichen und lesbare Schrift.« (*DStH*, S. 342).

Im Konstellationsdenken hat weder das deduktive noch das induktive Verfahren den Vorrang, sondern Konstellationen kreisen um die Sache in wiederholten Annäherungsversuchen, die immer neue Nuancen der Erfahrung des Gegenstandes hervortreten lassen. Ersetzt oder zumindest ergänzt wird sozusagen ein ›vertikales‹ Denkschema durch ein ›horizontales‹.[333] Statt die besonderen, einzelnen Gegenstände in einer ihnen übergeordneten Gattung durch Abstraktionsverfahren zu subsumieren, erlauben die Konstellationen

333. Vgl. L. DÜVER: *Theodor W. Adorno...*, S. 103f.

behutsam-mimetisch durch *qualitative* Unterscheidungen der Singularität der Sachen gerecht zu werden. Das Modell begrifflicher Konstellationen findet ADORNO in den musikalischen Kompositionen: »Subjektiv hervorgebracht, sind diese gelungen allein, wo die subjektive Produktion in ihnen untergeht. Der Zusammenhang, den sie stiftet — eben die ›Konstellation‹ —, wird lesbar als Zeichen der Objektivität: des geistigen Gehalts. Das Schriftähnliche solcher Konstellationen ist der Umschlag des subjektiv Gedachten und Zusammengebrachten in Objektivität vermöge der Sprache« (*ND*, S. 167f.).[334]

Nicht, daß die Einzelbegriffe der Konstellation ihren abstrakt-identifizierenden Charakter verlieren. Sie ergänzen und negieren sich jedoch gegenseitig, bilden ein parataktisches Spannungsfeld ohne Hierarchie: alle gleich nah oder weit von der Mitte. Darin offenbart sich ihre Analogie zur Sprache: »Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt« (*ND*, S. 164). Das Wort hat wohl seine mythisch-magische Kraft verloren. Es besitzt keine unmittelbare Macht über die Sache. Das ist der Preis der Emanzipation der Vernunft, den sie zu zahlen hatte, um das Entrinnen des Subjekts vom mythischen Schicksal zu bewirken. Dieser Bruch ist nicht rückgängig zu machen. Die Begriffe sind keine Namen, »selbst bei äußerster Anstrengung, solche in den Sachen geronnene Geschichte sprachlich auszudrücken, bleiben die verwendeten Worte Begriffe. Ihre Präzision surrogiert die Selbstheit der Sache, ohne daß sie ganz gegenwärtig würde; ein Hohlraum klafft zwischen ihnen und dem, was sie beschwören« (*ND*, S. 62).

ADORNO wünscht sich also auch keine Restauration des Namens. Die in ihm erhaltene Hoffnung, die Sache selbst zu treffen, sie nicht kategorial zu überspinnen, will er jedoch in der Konstellation von Begriffen retten, in der das Seiende in seiner geschichtlich-prozessualen Konfiguration ›lesbar‹, zu einer Schrift wird. Nur dadurch kann man die Unwahrheit des Bestehenden und die Wahrheit seiner Möglichkeiten erkennen. Deshalb kritisiert ADORNO die Aushöhlung der Sprache zum funktionalen Instrument, zum Zeichensystem. Daran entzündet sich sein Versuch einer theoretischen Errettung des Mimetischen. Denn nur dadurch können vermeintlich irrationale Erfahrungsgehalte für die Theorie und die wissenschaftlichen Diskurse zurückgewonnen werden. In der konstellativen Erkenntnisweise konvergieren die begrifflichen und anschaulichen, logischen und mimetischen Momente der Rationalität: der Utopie wahren Denkens. »Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt. Die Kraft dazu, nicht das Abschnurren der Schlüsse ist das Wesen philosophischer Konsequenz. Wahrheit ist werdende Konstellation, kein automatisch Durchlaufendes, in dem das Subjekt zwar erleichtert, aber entbehrlich wäre. [...] Philosophisch Denken ist soviel wie Intermittenzen denken, gestört werden durch das, was der Gedanke nicht selber ist.«[335]

So wie diskursive Rationalität auf Mimesis nicht völlig verzichten kann und nur durch sie die Erweiterung erreicht, mit der ungeschmälerte Erfahrung möglich wird, so ist Kunst als »das einheimische Reich der Mimesis« (*ÄTh*, S. 142) nicht bloß mimetischer Ausdruck individueller Regungen oder mimetischer Umgang mit den Sachen, sondern das Zusammenspiel von Mimesis und Form, Sinnlichkeit und Geist, Ausdruck und Konstruktion. Im

334. Vgl. dazu TH.W. ADORNO: »Fragment über Musik und Sprache«, in: Ders.: *Quasi una fantasia*, in: *GS* 16, S. 251-256. Vgl. auch U. MÜLLER: *Erkenntnistheorie und Negative Metaphysik bei Adorno...*, a.a.O., S. 192ff.

335. TH.W. ADORNO: »Anmerkungen zum philosophischen Denken«, in: *GS* 10, S. 604.

Konstruktionsprinzip zeigt sich die Verwandtschaft der Kunst mit den kognitiven Prozessen. Dieses Prinzip stellt »die verlängerte subjektive Herrschaft« dar (*ÄTh*, S. 91). Ist Begriffliches der Kunst unabdingbar, so wird es aber darin »zu einem qualitativ Anderen als die Begriffe als Merkmaleinheiten empirischer Gegenstände. Der Einschlag von Begriffen ist nicht identisch mit der Begrifflichkeit von Kunst; sie ist Begriff so wenig wie Anschauung und eben dadurch protestiert sie wider die Trennung. [...] An den Begriffen [...] setzt Kunst ihre mimetische, unbegriffliche Schicht frei. [...] Kunst widerstreitet so weit dem Begriff wie der Herrschaft, aber zu solcher Opposition bedarf sie, gleich der Philosophie, der Begriffe« (*ÄTh*, S. 148).

ADORNO stellt die Kunst also nicht außerhalb der Dialektik der Aufklärung und auch nicht dieseits bzw. jenseits der Trennung von Subjekt und Objekt. Mimesis und Rationalität sind auch nicht in der Kunst auseinanderzunehmen: »Kunst ist seit ihren ältesten, irgend überlieferten Relikten zu tief mit Rationalität durchtränkt« (*ÄTh*, S. 487). Worauf es ankommt, ist die dialektische Vermittlung von Mimesis und Rationalität. In der Kunst haben die spontanen, idiosynkratischen Regungen, das nach Ausdruck verlangende Leid, der sympathetische Umgang mit den Sachen, kurz: der mimetische Impuls Zuflucht gefunden, der als unterdrückter in der Naturbeherrschung und im identifizierenden Denken funktionslos geworden ist.

Durch die Abkopplung des mimetischen Impulses von den magischen Praktiken aber hat Kunst an Rationalität teil. Sie ist keine unmittelbare Zuwendung zur Natur. Ihre kritische Kraft gegen die Trennung entspringt der Trennung selbst. Daß allerdings die Kunst, »ein Mimetisches, inmitten von Rationalität möglich ist und ihrer Mittel sich bedient, reagiert auf die schlechte Irrationalität der rationalen Welt als einer verwalteten« (*ÄTh*, S. 86). Deshalb muß sie sich sowohl gegen eine Regression auf Magie als auch gegen eine Zession des mimetischen Impulses an dinghafte Rationalität wehren. Die Möglichkeit, sich gegen die abstrakte, verdinglichte Rationalität zu stellen, erhält die Kunst indessen nur durch ihre rationale Objektivierung. Den archaischen mimetischen Impuls kann sie allein durch eine klare Absage der unmittelbaren Mimesis der Magie in sich aufbewahren: »Ästhetisches Verhalten [...] ist weder Mimesis unmittelbar noch die verdrängte sondern der Prozeß, den sie entbindet und in dem sie modifiziert sich erhält« (*ÄTh*, S. 489).

Sowohl in der Produktion von Kunst als auch in ihrer Rezeption verdichtet sich die leiblich-somatische Dimension der Erfahrung. Ohne die mimetische »Weichheit gegen die Dinge« (*DA*, S. 260) kann Kunst überhaupt nicht existieren. So »greift Kunst gestisch nach der Realität, um in der Berührung mit ihr zurückzuzucken. Ihre Lettern sind Male dieser Bewegung. Ihre Konstellation im Kunstwerk ist die Chiffrenschrift des geschichtlichen Wesens der Realität« (*ÄTh*, S. 425). Der Inhalt der Kunstwerke nicht weniger als die formende Tätigkeit des Künstlers sind undenkbar ohne Stofflichkeit. Sinnlichkeit, Unbewußtes, Gefühl, Phantasie, alles, was die verdrängte Schicht von Subjektivität ausmacht, aus der diese entsprungen ist, wird in der ästhetischen Erfahrung aufgehoben und findet in ihr organisierte Artikulation. »Mimesis ist in der Kunst das Vorgeistige, dem Geist Konträre und wiederum das woran er entflammt. In den Kunstwerken ist der Geist zu ihrem Konstruktionsprinzip geworden, aber genügt seinem Telos nur dort, wo er aus dem zu Konstruierenden, den mimetischen Impulsen, aufsteigt, ihnen sich anschmiegt, anstatt daß er ihnen souverän zudiktiert würde. Form objektiviert die einzelnen Impulse nur, wenn sie ihnen dorthin folgt, wohin sie von sich aus wollen. Das allein ist die Methexis des Kunstwerks an Versöhnung. Die Rationalität der Kunstwerke wird zu Geist einzig, wofern sie untergeht in dem ihr polar Entgegengesetzten« (*ÄTh*, S. 180).

Durch das Ausdrucksmoment, durch das in die Werkkonstruktion eingelagerte mimetische Verhalten dringen nichtästhetische Erfahrungsgehalte in die Kunstwerke, ohne daß sie unmittelbar Ausdruck des Lebendigen sind. Expressiv werden sie durch die Form, durch die konsequente und kohärente Durchformung des Materials: »Ausdruck ist ein Interferenzphänomen, Funktion der Verfahrungsweise nicht weniger als mimetisch. Mimesis ihrerseits wird von der Dichte des technischen Verfahrens herbeizitiert, dessen immanente Rationalität dem Ausdruck doch entgegenzuarbeiten scheint« (*ÄTh*, S. 174). Die Polarität von Mimesis und Konstruktion bleibt dabei in ungelöster Spannung. Ihre Dialektik wird in jedem Kunstwerk anders ausgetragen, und diese Austragung kann nicht theoretisch vorweggenommen werden. Je entschiedener aber das rational-konstruktive Moment sich jede Lässigkeit verbietet, je weniger es von sich aus den Ausgleich mit dem expressiv-mimetischen sucht, desto besser dient es dem Ausdruck. Darin fügt es sich den mimetischen Impulsen, daß die formale Strukturierung antagonistische und durchbrochene Stimmigkeit ist. Die Dialektik von diesen beiden Momenten ist also eine durch die Extreme hindurch. »Kein Mittleres zwischen der Selbstzensur des Ausdrucksbedürfnisses und der Erbittlichkeit der Konstruktion reicht hin« (*ÄTh*, S. 175). Gerade die für ADORNO repräsentativsten Künstler seiner Epoche, SCHÖNBERG, KLEE, PICASSO usw., sind der Nachweis dafür, daß die konsequente Austragung der Dialektik durch die Extreme hindurch die gleiche Intensität in beiden Momenten — expressiv-mimetisch und konstruktiv-rational — den Künstlern abverlangt (vgl. *ÄTh*, S. 381).

Durch die rationale Vermittlung der Mimesis in den Kunstwerken verliert diese ihren möglichen abbildenden Charakter. Was nachgeahmt wird, ist nicht einfach der Gegenstand in seiner Faktizität, sondern das Naturschöne, also das, was in ihm mehr ist, als es ist. Durch die rationale Konstruktion wird Mimesis reflexiv und tritt so in den Dienst der Autonomie. »Durch Nachahmung hindurch, nicht abseits von ihr hat Kunst zur Autonomie sich gebildet; an ihr hat sie die Mittel ihrer Freiheit erworben« (*ÄTh*, S. 425). Das ist das Paradox rationaler Mimesis in der Kunst: »Indem das Kunstwerk sich zu einem dem Anderen, Gegenständlichen Gleichen machen will, wird es zu dessen Ungleichen« (*ÄTh*, S. 424). Das geschieht in der gewaltlosen Synthesis der zerstreuten Elemente innerhalb des Kunstwerkes. Die Teilmomente kommunizieren derart in der herrschaftsfreien Beziehung dieser gewaltlosen Einheit, daß die einzelnen stofflichen Momente gleich der realen Mannigfaltigkeit des Wirklichen ihre Singularität behalten können.

»Kunst verhält sich zu ihrem Anderen wie ein Magnet zu einem Feld von Eisenfeilspänen. Nicht bloß ihre Elemente sondern auch deren Konstellation, jenes spezifisch Ästhetische, das man gemeinhin ihrem Geist zuschlägt, deutet aufs Andere zurück. Die Identität des Kunstwerks mit der seienden Realität ist auch die seiner zentrierenden Kraft, die dessen membra disiecta, Spuren des Seienden, um sich versammelt, verwandt mit der Welt ist es durch das Prinzip, das es jener kontrastiert und durch welches der Geist die Welt selbst zugerüstet hat. Und die Synthesis durchs Kunstwerk ist seinen Elementen nicht bloß angetan; sie wiederholt, worin sie miteinander kommunizieren, insofern ihrerseits ein Stück Andersheit. Auch Synthesis hat ihr Fundament in der geistfernen, materialen Seite der Werke, in dem, woran sie sich betätigt, nicht bloß in sich. Das verbindet das ästhetische Moment der Form mit Gewaltlosigkeit« (*ÄTh*, S. 18-19).

Die utopische Dimension der Mimesis manifestiert sich in der Intention gewaltloser Indentität, die in ihrer Verwandtschaft mit der identifizierenden Vernunft ihr opponiert: »Die Mimesis der Kunstwerke ist Ähnlichkeit mit sich selbst« (*ÄTh*, S. 159; vgl. auch S. 160), aber eine »vom Identitätszwang befreite Sichselbstgleichheit« (*ÄTh*, S. 190). Kunstwerke beschreiben also eine Doppelbewegung des Sichverlierens an das Andere, Stoffliche, Gegenständliche und des Sichwiederfindens in der Identität mit sich selbst: »erst in seiner Selbstentfremdung durch Nachahmung kräftigt das Subjekt sich so, daß es den Bann der Nachahmung abschüttelt« (*ÄTh*, S. 424). Durch die vollkommene Durchformung der

Elemente gewinnen Ausdruck und Form Autonomie: Kunstwerke werden zu Chiffren des Nichtseienden, widersetzen sich dem abstrakt-gesellschaftlich Allgemeinen und lassen die reale Möglichkeit der Utopie jäh aufblitzen.

So wie das Kunstschöne das Naturschöne nachahmt, so kann man anthropologisch die Mimesis als die »Urform der Liebe« betrachten (vgl. *MM*, S. 174), denn Liebe zerstört nicht die feine Aura des Anderen, sondern bedeutet die Anerkennung von Ferne im Nächsten (vgl. *MM*, S. 205) und zugleich »die Fähigkeit, Ähnliches an Unähnlichem wahrzunehmen« (*MM*, S. 215). Die Spannung von Nähe und Ferne, die die rationale Mimesis auszeichnet, findet man in der Liebe wieder. In ADORNOs Gedanken zur Liebe — wie stückhaft auch immer — überschreitet also der Mimesisbegriff die Sphäre der Kunst oder der Erkenntnistheorie und dringt in die Sphäre der Lebenspraxis vor.[336] Liebe ist die Absage an die Stärke, die das Schwächere ausnutzt oder unterdrückt (vgl. *MM*, S. 216): Liebe ist Identifikation mit dem Schwächeren. Nicht als friedliche Enklave, sondern als Widerstand in einer Gesellschaft, in der das Gefühl, angeblich reine Unmittelbarkeit, vermittelt ist, bedeutet Liebe die Fähigkeit, »die Unmittelbarkeit sich nicht verkümmern zu lassen vom allgegenwärtigen Druck der Vermittlung, von der Ökonomie, und in solcher Treue wird sie vermittelt in sich selber, hartnäckiger Gegendruck« (*MM*, S. 193). Dieses Desiderat verkennt nicht die gesellschaftliche Realität: Liebe wird vom Tauschverhältnis aufgesogen und unter dem großen Industrialismus kassiert.

In KIERKEGAARDs Spekulation über die Liebe zu den Toten sieht ADORNO deshalb den Versuch, eine Realität zu benennen, die der Herrschaft des Äquivalententausches entzogen wäre: Die Liebe zu den Toten »scheint die dingliche, fetischisierte Liebe schlechthin. Aber es ist zugleich die, von der jeder Gedanke an den Tausch: an Wiederherstellung ausgeschlossen wird, und damit die letzte unverstümmelte, welche die Tauschgesellschaft zuläßt. Die Paradoxie, daß wahrhaft lebendig bloß noch die Liebe zum Toten sei, drückt vollkommen aus, wohin es mit aller Unmittelbarkeit kam«.[337] Im Zustand tendenziell vollständiger Vermittlung kann Liebe keine Unmittelbarkeit schaffen. Folgt sie dem Modell der Liebe zu den Toten, dann stellt sie trotzdem die Utopie einer Auflösung des verhärteten Ich dar, einer zarten Hingabe an den Anderen und die Sachen sowie einer Unfähigkeit zur Herrschaft: der Überwindung der narzißtischen Identität. Ohne Liebe ist jedenfalls keine Rettung der Dinge als beschädigter und verdinglichter denkbar. Auch Erinnerung ist ohne Liebe nicht möglich, die bewahren will, was doch vergeht. Als Modell eines sympathetischen Interaktionsverhältnisses stiftet die Liebe nicht zuletzt die Fähigkeit, das Objekt der Liebe von seiner Verdinglichung durch Herrschaft zu befreien und in ein Lebendiges zu verwandeln.

»Liebe verliert sich ans Seelenlose als an die Chiffre des Beseelten, weil ihr die Lebendigen Schauplatz sind für die verzweifelte Begierde des Rettens, die nur am Verlorenen ihren Gegenstand hat: der Liebe geht Seele erst an deren Absenz auf. So ist menschlich gerade der Ausdruck der Augen, welche denen des Tiers am nächsten sind, der kreaturhaften, fern von der Reflexion des Ichs. Am Ende ist Seele selber die Sehnsucht des Unbeseelten nach Rettung« (*MM*, S. 192).

Die Praxis, auf die es ankäme

Mit MARX' 11. These über FEUERBACH, daß es nicht darauf ankommt, die Welt zu *interpretieren*, sondern sie zu *verändern*, hat sich ADORNO wiederholt auseinandergesetzt. Die dieser These zugrunde liegende Möglichkeit einer revolutionären Veränderung der

336. Vgl. J. FRÜCHTL: *Mimesis...*, S. 111ff.

337. Th.W. Adorno: »Kierkegaards Lehre von der Liebe«, in: *GS* 2, S. 233.

Gesellschaft, die MARX unterstellen konnte, ist für ADORNO nicht mehr gegeben: »Das Proletariat, an das er sich wandte, war noch nicht integriert: es verelendete zusehends, während andererseits die gesellschaftliche Macht noch nicht über Mittel verfügte, im Ernstfall mit überwältigender Chance sich zu behaupten. Philosophie, als der zugleich konsequente und freie Gedanke, findet sich in einer gänzlich anderen Situation.«[338] Standen also im bürgerlichen Zeitalter theoretische Ideologie und oppositionelle Praxis in unmittelbarer Konfrontation, so ist im Spätkapitalismus die Unausweichlichkeit gesellschaftlicher Praxis als technischer Naturbeherrschung und kapitalistischen Tausches selbst zur Ideologie geworden, gegen die eine begrifflose Praxis nicht ankommt.[339]

MARX hatte nicht einfach Praxis gegen Theorie ausgespielt, sondern den Geistbegriff des Idealismus als ihrer selbst unbewußte Praxis der bürgerlichen Gesellschaft ideologiekritisch entlarvt, und zwar eine Praxis, die als gesellschaftlich-materielle Reproduktion des Lebens der freien Bestimmung der Menschen entzogen war: die also ihrem Begriff nicht gerecht wurde. Praxis im emphatischen Sinn, revolutionäre Praxis, wendet sich als Realisierung vernünftiger Selbstbestimmung gegen die Praxis als naturwüchsiges Handeln unfreier Subjekte unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen. »Das Telos der [Marx] zufolge fälligen Praxis war die Abschaffung ihres Primats in der Gestalt, welche die bürgerliche Gesellschaft durchherrscht hatte« (*ND*, S. 242). Und so wie MARX' Forderung einer Verwirklichung der Philosophie durch die Praxis auf einer theoretischen Analyse von Gesellschaft und Geschichte beruhte und nicht der Ausdruck eines schlechten Dezisionismus war, so verlangt ADORNO unnachgiebig eine der neuen Situation adäquate Theorie, die auch die Versäumnisse der alten Theorie mitreflektiert: »Was in Hegel und Marx theoretisch unzulänglich blieb, teilte der geschichtlichen Praxis sich mit; darum ist es theoretisch erneut zu reflektieren, anstatt daß der Gedanke dem Primat von Praxis irrational sich beugte; sie selbst war ein eminent theoretischer Begriff« (*ND*, S. 147).

ADORNO wäre der letzte also, der einer Autarkie der Theorie das Wort reden würde. Er wehrt sich aber entschieden gegen jede Hypostasierung, nicht nur gegen die Hypostasierung der Theorie, sondern auch gegen die der Praxis, und sieht im Versuch, einen Pol auf den anderen zu reduzieren bzw. eine die reale Spannung verkennende Einheit herbeizuführen, ein eindeutiges Zeichen der Ursprungsphilosophie. Es kommt deshalb vielmehr darauf an, die gegenseitige Vermitteltheit und die Irreduktibilität beider zu berücksichtigen. Weder kann Theorie die Praxis zu einer Identität mit ihr zwingen, noch darf die Praxis zum Dezisionismus verkommen.[340]

»Herzustellen wäre ein Bewußtsein von Theorie und Praxis, das beide weder so trennt, daß Theorie

338. TH.W. ADORNO: »Wozu noch Philosophie«, in: *GS* 10, S. 469

339. Ders.: »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: *GS* 10, S. 23f. ADORNO macht aus Naturbeherrschung und gesellschaftlicher Interaktion keine gleichursprünglichen Praxisprinzipien (HABERMAS), sondern betrachtet sie, wie schon oben gezeigt wurde, als dialektische Momente eines gesellschaftlichen Bewegungsprozesses (zu einer Metakritik der kommunikationstheoretischen Kritik des Praxisbegriffs ADORNOs vgl. C. SCHLÜTER: »Praxisverzicht und Kritik der Praxis«, in: *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, A.a.O., S. 64ff.). Von einem dialektischen Gesellschaftskonzept her versucht ADORNO die Stabilisierung der antagonistischen Gesellschaft zu begreifen. Man braucht hier nicht nochmal die Argumente zu wiederholen, die ADORNOs umstrittener Theorie der Stabilisierung antagonistischer Gesellschaft zugrunde liegen. Schwer zu bestreiten ist, daß keine politische Bewegung in Sicht war und ist, die einer weltweiten Umwälzung der Produktionsverhältnisse fähig wäre. Nicht nur fehlen die gesellschaftlichen Bedingungen einer menschenwürdigen Praxis, sondern es ist auch keine revolutionäre Praxis in Sicht, die diese Bedingungen herstellen könnte (zu ADORNOs Beurteilung der Protestbewegungen der 60er Jahre vgl. CH. TÜRCKE: »Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno«, in: *Das unerhört Moderne...*, A.a.O., S. 48-62).

340. Vgl. Ders.: »Sexualtabus und Recht heute«, in: *GS* 10, S. 550.

ohnmächtig würde und Praxis willkürlich; noch Theorie durch den von Kant und Fichte proklamierten, urbürgerlichen Primat der praktischen Vernunft bricht. Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis; allein die Ideologie der Reinheit des Denkens täuscht darüber.«[341]

Daß Theorie eine Gestalt der Praxis ist, bedeutet nicht, daß Theorie die Praxis — und sei es provisorisch — ersetzen kann oder darf, sondern vor allem, daß Praxis von Anfang an theoretisch vermittelt ist: Denken ist sowohl Bedingung von Praxis als auch Abstraktionsprodukt gesellschaftlicher Praxis. Über einen Primat von Theorie oder Praxis entscheiden zu müssen, ähnelt deshalb der bekannten Frage nach dem Ursache-Verhältnis vom Huhn und Ei. Praxis als Reproduktion des Lebens und seiner Bedingungen ist immer schon durch Reflexion vermittelt, und Reflexion ist eine Dimension gesellschaftlicher Praxis, der Naturbeherrschung wie des sozialen Handelns. So wie sich Geschichte und Gesellschaft bis heute unter naturwüchsigen Bedingungen entwickelt haben, so bleibt der damit einhergehende Erfahrungsverlust nicht ohne Konsequenzen für Praxis und Theorie. Blinde Herrschaftspraxis und verdinglichte Vernunft befinden sich in einem Entsprechungsverhältnis. Die Praxis, auf die es ankäme, die der Idee der Freiheit genügte, ist verstellt (vgl. *ND*, S. 243; 228). Und wenn man diese Verstelltheit der Praxis nicht reflektiert, läuft man Gefahr, durch einen Primat der Praxis dem urbürgerlichen Programm absoluter Naturbeherrschung unter dem Tauschprinzip Vorschub zu leisten (vgl. *ND*, S. 242).

Damit wird keine *prinzipielle* Unmöglichkeit von Praxis vertreten. ADORNOs Kritik eines undialektischen Primats der Praxis bleibt vielmehr darin dialektisch, »daß aus dem Bann, den Praxis um die Menschen legt, allein durch Praxis hinauszugelangen ist, daß sie aber einstweilen zwanghaft als Praxis am Bann verstärkend mitwirkt, dumpf, borniert, geistfern.«[342] ADORNO ontologisiert damit nicht eine Praxisunmöglichkeit, sondern kritisiert bestimmte Formen von Praxis und deckt ihre Verstrickung in den gesellschaftlichen Bann auf. Deswegen dünkt sich die theoretische Kritik der falschen Praxis jedoch nicht ihr überlegen, sondern erkennt in der Schwäche der Praxis ihre eigene: »Praxis wird aufgeschoben und kann nicht warten; daran krankt auch Theorie« (*ND*, S. 242). Das Verstelltsein der Praxis, auf die es ankäme, gewährt bloß paradox »die Atempause zum Denken, die nicht zu nutzen praktischer Frevel wäre« (*ND*, S. 243). Nur als Atempause ist Theorie Statthalter der Freiheit im Unfreien. Aber theoretische Reflexion darf nicht sich selbst als selbstgenügsam fetischisieren. Sie hat einzig einen Sinn als Kritik der falschen Praxis und als Enthüllung jener möglichen höheren Gestalt von Praxis, die heute verstellt ist. Um der Praxis willen darf man also auf Theorie nicht verzichten, denn »Praxis ohne Theorie, unterhalb des fortgeschrittensten Standes von Erkenntnis, muß mißlingen [...].«[343]

Den Horizont der gegenwärtigen Dialektik von Theorie und Praxis bilden die historischen Ereignisse, in denen der Rückfall in die Barbarei stattgefunden hat. ADORNO nennt in diesem Zusammenhang Auschwitz und Hiroshima.[344] Fällige Praxis definiert sich in bezug auf diesen Horizont als »Anstrengung, aus der Barbarei sich herauszuarbeiten.«[345] Damit sieht sich diese Praxis mit unausweichbaren Aporien konfrontiert, die diese historische Bestimmung ihr auferlegt, wie z.B. zwischen Gewaltverzicht und Ohnmacht der Gewaltlosigkeit, zwischen Reformismus und radikaler Revolution, Spontaneität und Organisation. War die Niederschlagung des Faschismus nur durch Gewalt möglich, so ist

341. Ders.: »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in: *GS* 10, S. 761.
342. A.a.O., S. 763.
343. A.a.O., S. 766.
344. Vgl. a.a.O., S. 769f.
345. A.a.O.

eine sinnvolle Praxis allein als gewaltlose Praxis vorstellbar.[346] Bezieht sich emphatische Praxis auf die Gesamtstruktur der Gesellschaft, so liegen die Schwierigkeiten einer Veränderung schärfer vor Augen und steigt die Gefahr des Quietismus.

In bezug auf diese Aporien hat ADORNO keine sture Position eingenommen, sondern war immer um die Austragung ihrer Dialektik bemüht. Kompromißlose Analyse der Gesamttendenz der Gesellschaft, scharfer Blick für die Abwesenheit von Umwälzungsmöglichkeiten bedeutet keine Verachtung des Möglichen, sondern im Gegenteil:

»Es wäre eine schlechte und eine idealistische Abstraktheit, wenn man um der Struktur des Ganzen willen die Möglichkeit von Verbesserungen im Rahmen der bestehenden Verhältnisse bagatellisieren oder gar [...] negativ akzentuieren würde. Es läge darin nämlich ein Begriff von Totalität, der sich über die Interessen der jetzt und hier einzeln lebenden Menschen hinwegsetzt, und es gehört dazu eine Art von abstraktem Vertrauen auf den Gang der Weltgeschichte, das ich jedenfalls in dieser Gestalt schlechterdings nicht aufzubringen vermag. Ich würde sagen, daß gerade je mehr die gegenwärtige gesellschaftliche Struktur [...] den Charakter des Verbauten, so sehr den Charakter einer ungeheuerlich zusammengeballten ›zweiten Natur‹ hat, daß solange das der Fall ist, unter Umständen die armseligsten Eingriffe in die bestehende Realität eine viel größere, nämlich auch ich möchte fast sagen, symbolische Bedeutung haben, als ihnen an sich zukommt.«[347]

Von der Theorie darf man jedoch keine konkreten Anweisungen für die Praxis erwarten. Selbst MARX, der in der elften FEUERBACH-These die Praxis als einzigen Existenzgrund der Theorie statuierte, vermied die Angabe aller konkreten Übergänge von der Kritik der politischen Ökonomie zur Praxis. »Das Verhältnis von Theorie und Praxis ist, nachdem beide einmal voneinander sich entfernten, der qualitative Umschlag, nicht der Übergang, erst recht nicht die Subordination. Sie stehen polar zueinander«.[348]

ADORNO verlangt vom Denken, daß es sich auf seine eigene Unfreiheit besinnt, aber auch, daß es sich dem Zwang praktischer Verwertbarkeit, durch den sich die herrschende instrumentelle Praxis durchsetzt, widersetzt. Dadurch kann es die Aporien schonungslos artikulieren, denen Denken wie Praxis ausgesetzt sind, und der Praxis dienen, auf die es ankäme. Darin konvergiert es mit der Kunst, in der ADORNO auch den Statthalter einer besseren Praxis sowie die Kritik der herrschenden Praxis als Herrschaft sieht (vgl. *ÄTh*, S. 26). Theorie braucht jedoch auch die Praxis als ihre »Kraftquelle«.[349] »Insofern behält der Fichtesche Satz vom Moralischen, das sich von selbst versteht, trotz seiner Fragwürdigkeit, auch sein Recht.«[350]

Wenn also die wahre Praxis des vollen theoretischen Bewußtseins bedarf, so bedarf dieses eines qualitativ von ihm Verschiedenen, eines leibhaften Impulses, den das Bewußtsein aus sich heraus nicht schaffen kann. Praxis entzündet sich am Leiden und hat deshalb ihr Telos an der »Negation physischen Leidens« (*ND*, S. 203). Die spontane Regung gegen die Existenz von Konzentrationslagern und Folter hat ihren Ursprung nicht in der gesetzgebenden Vernunft, sondern in der physischen Angst und im Gefühl der Solidarität mit den Gequälten. Als moralischen Impuls manifestiert sich die spontane Regung in der Dringlichkeit und Ungeduld gegenüber dem Unrecht, die sich gegen eine Verzögerung des Handelns durch Rationalisierung und Begründung sperren. Praktische Aufhebung des Leidens duldet keine Vertagung. Andererseits kann moralische Praxis nicht auf das theoretische Begreifen ihrer Schwierigkeiten verzichten: des Grundes dafür, warum der ungerechte Zustand sich

346. Vgl. Ders.: »„Keine Angst vor dem Elfenbeinturm". Ein „Spiegel"-Gespräch«, in: *GS* 20, S. 406.
347. Ders.: *Einleitung in die Soziologie: (1968)*, a.a.O., S. 51f.
348. Ders.: »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in: *GS* 10, S. 14.
349. A.a.O., S. 782.
350. Ders.: »Sexualtabus und Recht heute«, in: *GS* 10, S. 550.

so wenig ändert.

»Das Ungetrennte lebt einzig in den Extremen, in der spontanen Regung, die ungeduldig mit dem Argument, nicht dulden will, daß das Grauen weitergehe, und in dem von keinem Anbefohlenen terrorisierten theoretischen Bewußtsein, das durchschaut, warum es gleichwohl unabsehbar weitergeht. Dieser Widerspruch allein ist, angesichts der realen Ohnmacht aller Einzelnen, der Schauplatz von Moral heute«. (*ND*, S. 281f.)

Der Hiatus zwischen spontaner Regung zur solidarischen Handlung und unverkürzter Reflexion über die Destruktion der Freiheitspotentiale in der verwalteten Welt und mit ihnen der Möglichkeit einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft kann nicht überbrückt werden, denn er ist durch den gegenwärtigen objektiven Gesellschaftszustand gegeben. Damit wird jedoch keine Praxisabstinenz verordnet, sondern das Bewußtsein der Ohnmacht aller reformistischen Aktionen angesichts des Ausmaßes des Leidens in der Welt verlangt. Diese kommunizieren jedoch mit der richtigen Praxis in »jeglicher aktuellen Gestalt der Milderung des überdauernden Leidens« und nicht »erst in der Abwendung des letzten Unheils«.[351] Dem moralischen Subjekt also mutet ADORNO in der Spannung dieser beiden Pole eine ihrer Grenzen und ihrer Verstrickung in Bestehendes bewußte Praxis zu. Damit strebt er an, »dem Individuum durch die schonungslose Offenlegung seiner Unfreiheit die Freiheit in Erinnerung zu rufen, die ihm die Moralphilosophie als Eigenschaft zuspricht, während sie doch erst herzustellen wäre. Die theoretische Freiheit zur Einsicht in die eigene Unfreiheit und die *moralische Kraft zur Einsicht* in die Beschränktheit der *Kraft zum moralischen Handeln* wachsen uns aber erst in dem Moment zu, in dem der ideologische Schleier zerrissen ist, der uns Autonomie als zweifelsfreie Gegebenheit vorgaukelt.«[352]

Trotz des sich aufdrängenden Eindrucks eines resignativen Pessimismus vertritt der berühmte Satz ADORNOs »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« (*MM*, S. 43) keine moralische Gleichgültigkeit angesichts des universalen Verblendungszusammenhangs. Diese Ausage schärft vielmehr das Bewußtsein, daß gelungenes Leben von der Abschaffung der Ungerechtigkeit in der Gesellschaft abhängt und ohne diese Abschaffung ihrer Basis entbehrt. Nur gefühllose Blindheit kann sich über die eigene Verstricktheit in die Unmenschlichkeit betrügen, die die menschenfeindliche Gesellschaft zum Leben braucht. »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.«[353]

Keiner ist aber deswegen von moralischem Handeln dispensiert.[354] Man kann jedoch nicht einfach verbindliche Normen aufstellen wollen, als würden sie ein ›richtiges‹ Leben garantieren. Hier übernimmt ADORNO die HEGELsche Einsicht, daß »das Moralische sich keineswegs von selbst versteht, daß das Gewissen richtiges Handeln nicht gewährleistet [...]. Hegel [...] setzt das Gute dem empirischen Leben nicht als abstraktes Prinzip, als sich selbst genügende Idee entgegen, sondern bindet es dem eigenen Gehalt nach an die Herstellung eines richtigen Ganzen — an eben das, was in der Kritik der praktischen Vernunft unter dem Namen der Menschheit auftritt« (*DStH*, S. 291). Moralisches Verhalten definiert sich dann durch einen Doppelbezug: auf die verwirklichte Menschheit und auf

351. Ders.: »Fortschritt«, in: *GS* 10, S. 630.

352. G. SCHWEPPENHÄUSER: *Ethik nach Auschwitz...*, a.a.O., S. 152.

353. TH.W. ADORNO: »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in: *GS* 10, S. 778.

354. Vgl. H. BRUNKHORST: *Theodor W. Adorno...*, a.a.O., S. 40ff.

die Selbstbestimmung des Individuums. Das bedeutet im gegenwärtigen Zustand: auf die Abwesenheit von beiden.

Die Blockierung einer Verwirklichung des Moralischen in der ›verwalteten Welt‹ aber wertet paradoxerweise die Bedeutung des Einzelnen auf: nicht als widerspruchslose Enklave in einer widerspruchsvollen Welt, sondern als Widerpart der totalitären Einigkeit. Angesichts dieser Einigkeit also, »welche die Ausmerzung der Diffenrenz als Sinn ausschreit, mag temporär etwas von der befreienden gesellschaftlichen Kraft in die Sphäre des Individuellen sich zusammengezogen haben« (*MM*, S. 16). Utopisch vertritt das Individuum, das sich der falschen Allgemeinheit wie schwach auch immer widersetzt, die Idee einer Autonomie und Individualität, die nur die wahre Allgemeinheit als verwirklichte Pluralität, als Kommunikation des Verschiedenen, gewähren kann. »Die Orientierung an Einzelnen hält fest, daß die je Einzelnen ohne Gewähr eine solche Pluralität jeweils wollen müssen, für sie einstehen müssen, soll sie jemals sein.«[355]

Wie G. SCHWEPPENHÄUSER trefflich zeigt, verliert Moral bei ADORNO nicht den Zumutungscharakter, sondern allein die idealistische Überschätzung des moralischen Anspruchs wird korrigiert. Durch das geschärfte Bewußtsein seiner eigenen Prekarietät und Problematizität hindurch kann individuelles Verhalten Modelle richtigen Lebens erstellen. ADORNO will die Ohnmacht eines jeden Versuchs richtigen Lebens im falschen aufdecken: ihn nur als fragil, fragwürdig und stellvertretend gelten lassen. Als gefährdeter Widerstand gegen bestehende Inhumanität, gegen den Autonomieverlust des Einzelnen bedeuten diese Versuche die »letzte Möglichkeit, humane Zellen im inhumanen Allgemeinen zu bilden« (*MM*, S. 33).[356]

Wie läßt sich der Widerstand gegen die Inhumanität angesichts des Verfalls des Individuums begründen? ADORNO gibt zu erkennen, daß eine Absicherung nicht möglich ist. Dieser Widerstand ist auf einen Impuls angewiesen, der nicht vom Normenbewußtsein abgeleitet werden kann.

»Moralische Fragen stellen sich bündig [...] in Sätzen wie: Es soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein [...]. Bemächtigte aber ein Moralphilosoph sich jener Sätze und jubelte, nun hätte er die Kritiker der Moral erwischt: auch sie zitierten die von Moralphilosophen mit Behagen verkündeten Werte, so wäre der bündige Schluß falsch. Wahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit von Ableitung und Gültigkeit« (*ND*, S. 281).

Derart wird humane Solidarität von ADORNO an die mimetische Dimension von Erfahrung gebunden. Nicht, daß Reflexion dadurch überflüssig wäre. Im Gegenteil: ADORNO redet hier nicht einem Spontaneismus das Wort, sondern plädiert für eine produktive Spannung von spontaner Regung und reflexivem Begreifen unmoralischer Zustände als Ort der Moralität. Diese speist sich wesentlich auch aus der leibhaften Schicht des Menschen und aus ihrer somatischen Innervierung gegen das Leid, d.h. aus einem dem Bewußtsein Hinzutretenden. Aber der Impuls gegen das Leiden verursachende Unrecht speist sich nicht nur aus der physischen Angst und dem Gefühl der Solidarität mit den Gequälten, sondern auch aus der Erinnerung vergangenen Leidens, wie ADORNOs Variante des kategorischen Imperativs zum Ausdruck bringt:

»Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts

355. C. SCHLÜTER: »Praxisverzicht und Kritik der Praxis«, in: A.a.O., S. 70.

356. Vgl. G. SCHWEPPENHÄUSER: *Ethik nach Auschwitz...*, a.a.O., S. 180f.

Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm läßt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen« (*ND*, S. 358).

Im KANTischen kategorischen Imperativ ist es das moralische Subjekt, welches sich selbst durch einen freien Akt das moralische Gesetz gibt. Die Selbstgesetzgebung definiert wesentlich den kategorischen Imperativ. ADORNO spricht dagegen von einem ›aufgezwungenen‹ Imperativ. Der KANTische Imperativ verlangt für seine Begründung, von allen empirischen Impulsen und Regungen abzusehen, denn er gründet allein in einer unbedingten Vernunft. Die neue Formulierung des kategorischen Imperativs ist aber absichtlich provokativ. Sie entlärvt die sich selbst begründende und gesetzgebende Vernunft als Abstraktion. ADORNOs Imperativ setzt nicht mehr die Freiheit als Existenz voraus und rechnet im Gegensatz zum KANTischen historischen Ereignissen gebieterische Kraft zu. Nur wenn geschichtliche Erfahrung und der Impuls gegen das Leiden verursachende Unrecht sich verbinden, läßt sich an etwas wie einen kategorischen Imperativ nach der Katastrophe von Auschwitz denken.

Die konkrete geschichtliche Erfahrung bestimmt diesen Imperativ als negativ: er fordert die Negation eines Zustandes, will nicht das Gute begründen, sondern das Schlechte abwenden oder sich aus der Barbarei herausarbeiten. Daraus resultiert seine Dringlichkeit und seine Evidenz. Das Verlangen nach einer unanfechtbaren Begründung dieses Imperativs ist nach ADORNO ›Frevel‹, weil dieses Verlangen angesichts seines historischen Hintergrunds das unverkennbare Zeichen einer absoluten Vernichtung des moralischen Subjekts wäre, was die Vergeblichkeit der Begründung nur dokumentiert. Wäre die Notwendigkeit der Abschaffung des Leidens nicht evident, so wäre Moral als Widerstand gegen Unmenschlichkeit überhaupt nicht möglich. Nur diese nicht ableitbare Notwendigkeit verleiht dem ADORNOschen Imperativ normative Kraft.

Der Widerspruch gegen das Negative charakterisiert den moralischen Impuls als Weigerung zum Mitmachen. »Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese« (*ND*, S. 262). Das bedeutet Widerstand gegen die herrschenden Formen von Praxis, d.h. der durch Produktions- und Tauschprinzip bestimmten Praxis. Insofern stellt Kunst durch ihre Praxisverweigerung ein Modell wahrer Praxis dar. Kunst ist kein Ersatz für Praxis, durch ihre Weigerung gegen Herrschaft und Gewalt übt sie jedoch Kritik an dieser. Kunstwerke »setzen ihr Memento wider jenen Inbegriff des praktischen Betriebs und des praktischen Menschen, hinter dem der barbarische Appetit der Gattung sich verbirgt, die so lange noch nicht Menschheit ist, wie sie von ihm sich beherrschen läßt und mit Herrschaft sich fusioniert« (*ÄTh*, S. 359). Als Eingedenken der Leidensgeschichte steht Kunst der ungeschmälerten Erfahrung bei, ohne die praktischer Widerstand gegen das Bestehende nicht möglich wäre. Als Zuflucht der Mimesis bewahrt die Kunst den expressiv-leibhaften Impuls, der dem Gefühl der Solidarität mit den Leidenden zugrunde liegt. Ästhetische Erfahrung setzt mitten im falschen Leben Kräfte frei, die dem Unrecht entgegentreten können. »Dem objektiven Bedürfnis nach einer Veränderung des Bewußtseins, die in Veränderung der Realität übergehen könnte, entsprechen die Kunstwerke durch den Affront der herrschenden Bedürfnisse, die Umbelichtung des Vertrauten, zu der sie von sich aus tendieren« (*ÄTh*, S. 361). Gleich dem fragilen Versuch richtigen Lebens im falschen krankt auch Kunst an der Ohnmacht gegenüber der Vormacht der Verhältnisse. Als Kündigung unmittelbarer Praxis vergegenwärtigen die Kunstwerke die Weigerung zum Mitmachen und stiften zum Widerstand an. »Nur Kunstwerke, die als Verhaltensweise zu spüren sind, haben ihre raison d'être. Kunst ist nicht nur der Statthalter einer besseren Praxis als der bis heute herrschenden, sondern ebenso Kritik von Praxis als der Herrschaft brutaler Selbsterhaltung inmitten des Bestehenden und um seinetwillen« (*ÄTh*, S. 26).

5. Erlösung unter Bilderverbot.

Das Telos wahrer Praxis, die Abschaffung des Leidens, bezeichnet zugleich die Utopie, der ADORNO sich von Anfang seiner philosophischen Tätigkeit an verschrieben hat. Diese Utopie hat paradoxerweise ihren Ursprung in der Hoffnungslosigkeit, in der Verzweiflung über den Zustand der Welt, in der das Leiden das Leben der Menschen bestimmt. BENJAMINs Idee der ›Rettung des Hoffnungslosen‹ hat ADORNOs kritische Bemühungen immer begleitet.[357] In dieser Idee verbinden sich in verdichteter Weise »die radikale Diesseitigkeit und die kompromißlose Erlösungssehnsucht seines Denkens«.[358] Das Motiv der Erlösung artikuliert sich allein in der radikalen Kritik des negativ Bestehenden und fällt sonst unter das Bilderverbot, d.h. entzieht sich jedem Versuch einer positiven Bestimmung. Wie in der jüdischen Religion will ADORNO Hoffnung einzig an das Verbot knüpfen, »das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit« (*DA*, S. 40). Eine positive Bestimmung verriete nach ADORNO den Gedanken der Erlösung an die Gegenwart und verübte damit auch noch Verrat an den Hoffnungen der Opfer der Geschichte, um derentwillen einzig uns Hoffnung gegeben ist. »Wer einen richtigen Zustand ausmacht, um dem Einwand zu begegnen, er wisse nicht was er wolle, kann von jener Vormacht [des Objektiven, Verf.], auch über ihn, nicht absehen. Vermöchte selbst seine Phantasie alles radikal verändert sich vorzustellen, so bliebe sie immer noch an ihn und seine Gegenwart als statischen Bezugspunkt gekettet, und alles würde schief. Auch der Kritischste wäre im Stande der Freiheit ein ganz anderer gleich denen, die er verändert wünscht« (*ND*, S. 345). Nur durch strikte Einhaltung des Bilderverbots widersetzt sich die Hoffnung den falschen Versöhnungen mit dem, was es gibt, und den voreiligen (Ver-)Tröstungen, die der negativen Realität entfliehen wollen und sie so bei ihrem Zustand belassen. Vielleicht gibt es keinen anderen Text ADORNOs, der die beschriebene Spannung besser ausdrückt, als den viel zitierten Aphorismus, der seine *Minima Moralia* abschließt:

»Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort

357. Siehe oben Anm. 1, S. 331.

358. M. BRUMLIK: »Theologie und Messianismus im Denken Adornos», in: H. SCHRÖTER u. S. GÜRTLER (Hgg.): *Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?* Münster 1986, S. 36. Zum Erlösungsbegriff ADORNOs vgl. u.a. H. SCHWEPPENHÄUSER: »Die Religion in der Kritischen Theorie«, in: *Evangelischer Erzieher* 23 (1971), S. 173-181; T. KOCH, K.-M. KODALLE u. H. SCHWEPPENHÄUSER: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung...*, a.a.O.; H. HRACHOVEC: »Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie«, in: *PhJ* 83 (1976), S. 357-370; W. RIES: »„Die Rettung des Hoffnungslosen". Zur „theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos«, in: *ZPhF* 30 (1976), S. 69-81; P. STEINACKER: »Verborgenheit als theologisches Motiv in der Ästhetik«, in: *NZSTh* 23 (1981), S. 254-271. Gegen die Versuche, ADORNOS Erlösungsgedanken theologisch zu deuten, wird er hier als materialistische Deutung der Theologie interpretiert.

voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muß, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat. Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.« (*MM*, S. 281)

ADORNO verlangt von der Philosophie, daß sie alle Dinge vom Standpunkt der Erlösung aus betrachtet. Unter dem Licht der Erlösung erscheinen diese Dinge jedoch nicht als erlöst, sondern bedürftig und entstellt. Sie sind nicht proleptischer Vorschein des Absoluten durch Teilhabe an ihm, sondern der Abgrund zwischen ihrem realen Dasein und dem erlösten Zustand tritt gerade vom Standpunkt der Erlösung aus in aller Schärfe hervor.[359] Erst einer Betrachtung der Welt sub specie redemptionis erscheint das ganze Ausmaß der Entstelltheit und Beschädigung ihres Daseins und ihr Verlangen nach radikaler Veränderung des bestehenden Zustandes. Dies zeigt paradigmatisch das Werk KAFKAS: »Welt wird als so absurd enthüllt, wie sie dem intellectus archetypus wäre.«[360]

Den Standpunkt der Erlösung einzubeziehen, bedeutet also nicht, dessen mächtig zu sein, sondern die Perspektive zu gewinnen, die einzig den Gegenständen gerecht werden kann: die ihre Entstelltheit unter der vollendeten Negativität beredt werden läßt. Diese Perspektive deckt das, was ist, als das Nichtseinsollende auf, und präsentiert Erlösung als den einzigen Zustand, der dem Entstellten und Beschädigten in der Geschichte Gerechtigkeit widerfahren ließe, wenn er einträfe.[361] Ist aber diese Perspektive die evidenteste, wenn man der Negativität der Geschichte in die Augen schaut, so ist sie zugleich ganz unmöglich, denn die Perspektive der Erlösung betrachtet nicht nur die Dinge in ihrer Entstelltheit und Bedürftigkeit, sondern müßte deren reale Aufhebung sichern, was kein Gedanke garantieren kann. Nicht von der gedachten, sondern nur von der geschehenen Erlösung her könnte man erst Negativität und Positivität endgültig bestimmen.

Keine Philosophie kann also real den Standpunkt der Erlösung einbeziehen, keine ist dem Bannkreis des entstellten Daseins entronnen. Sie ist mit derselben Bedürftigkeit geschlagen, die das Verlangen nach Erlösung bestimmt, das sie zu artikulieren hat. Die Distanz, die die Philosophie braucht, um von der Erlösung her die Welt zu betrachten, hat sie nicht. Um ihrer Möglichkeit willen muß sie also ihre Unmöglichkeit begreifen. Die unmögliche Übung des Denkens, den Standpunkt der Erlösung einzubeziehen, ohne ihn real beziehen zu können, ist die Aufgabe jeder um die Wahrheit bemühten Philosophie. Die Aporie des Erlösungsgedankens ist ja gerade, daß er nicht bloßer Gedanke sein darf, wenn es mit der Erlösung ernst ist, daß aber er solange Gedanke bleibt, wie die negative Realität fortbesteht. »Erlösung *denken*, also auch Erlösung einbeziehen *in* das Zusammenspielen, das vom Denken bestimmt wird, heißt: ein Problem angeben, an dem Denken scheitert, heißt: das Denken zusammenhalten mit dem, was es nicht denken kann, was es

359. Vgl. TH.W. ADORNO: »Charakteristik Walter Benjamins«, in: *GS* 10, S. 252.

360. Ders.: »Aufzeichnungen zu Kafka«, *GS* 10, S. 284.

361. Die Negativität ist für ADORNO die ›Spiegelschrift‹ ihres Gegenteils. So umschreibt er den bekannten Satz SPINOZAS ›verum index sui et falsi‹, indem er das Falsche zum ›index sui et veri‹ macht. »Das heißt, vom Falschen, d.h. von dem als falsch Kenntlichen aus bestimmt sich das Wahre. Und so wenig wir die Utopie „auspinsen" dürfen, so wenig wir wissen, wie das Richtige wäre, so genau wissen wir allerdings, was das Falsche ist.« (»Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno«, in: *Gespräche mit Ernst Bloch*. Hrsg. v. R. TRAUB u. H. WIESER. Frankfurt a.M. 1975, S. 70.

auch noch in dieser — denkenden — Aussage verfehlt.«[362]

ADORNO stimmt mit NIETZSCHE überein, der Theologie und Metaphysik kritisierte, weil sie Hoffnung mit Wahrheit verwechselten: aus der Unmöglichkeit, ohne das Absolute, d.h. ohne Erlösung, leben zu können, aus dem Wunsch nach Gott ihre Existenz zu behaupten (vgl. *MM*, S. 107). Gegen die überaus starke Tendenz, aus den Bedürfnissen das Dasein dessen abzuleiten, wessen wir bedürfen, hat sich die Aufklärung durch ihre Ideologie- und Religionskritik mit Recht gewehrt. Aber: »Wenn wir gar nicht aus Bedürfnis mehr denken, wenn wir also so denken, daß aus unseren Gedanken das wishful thinking, der Wunsch als Vater des Gedankens, ganz und gar unterdrückt ist, dann können wir eigentlich überhaupt nichts mehr denken. Weil wir dann über das, was ist, nicht mehr hinausreichen, weil wir das bloß Seiende dann gar nicht mehr zu transzendieren vermögen« (*PhT* 1, S. 129).

ADORNO sieht deshalb in NIETZSCHES amor fati auch einen Fehlschluß vergleichbaren Ranges, als den in der alten Metaphysik, nämlich in der Bejahung dessen, was ist, allein weil, was radikal anders wäre, nur erhofft werden kann. Eine prinzipielle Unrealisierbarkeit der Utopie zu behaupten, ist kein geringerer Verstoß gegen das Bilderverbot als der Versuch, die Utopie konkret auszumalen. Weder kann man dem Wunsch Wirklichkeit noch dem widersinnigen Gang der Dinge Sinn zuschreiben. Dem Fetisch des So-und-nicht-anders-Seins, der Irrevokabilität des Seienden opponiert die Einsicht in das Gewordene des Bestehenden, in die unverwirklichten Möglichkeiten dessen, was ist: »Womit negative Dialektik ihre verhärteten Gegenstände durchdringt, ist die Möglichkeit, um die ihre Wirklichkeit betrogen hat und die doch aus einem jeden blickt« (*ND*, S. 62). ADORNO optiert deshalb für ein Denken, das Hoffnung als ein wesentliches Moment in sich aufnimmt, das ihn begleitet und ihm seine Grenzen zeigt, denn nur durch die Hoffnung geht Denken über sich hinaus, ohne sie aber mit Realität versehen zu dürfen: »Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entringt, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint. Ohne Hoffnung wäre die Idee der Wahrheit kaum nur zu denken, und es ist die kardinale Unwahrheit, das als schlecht erkannte Dasein für die Wahrheit auszugeben, nur weil einmal erkannt ward« (*MM*, S. 108).

Wahrheit ist für ADORNO nicht anders möglich, als in der Hoffnung, daß Unterdrückung und Unfreiheit nicht das letzte Wort behalten möchten.[363] Das Absolute ist so die Chiffre einer Möglichkeit ohne Realitätsgarantie, der Möglichkeit der Erlösung, zu der das Denken von der Negativität des Bestehenden und von der Verzweiflung darüber verpflichtet wird. Utopie, »das Bewußtsein der Möglichkeit, haftet am Konkreten als dem Unentstellten. Es ist das Mögliche, nie das unmittelbar Wirkliche, das der Utopie den Platz versperrt; inmitten des Bestehenden erscheint es darum als abstrakt. Die unauslöschliche Farbe kommt aus dem Nichtseienden. Ihm dient Denken, ein Stück Dasein, das, wie immer negativ, ans Nichtseiende heranreicht. Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe; Philosophie ist das Prisma, das deren Farbe auffängt« (*ND*, S. 66).

Die Hoffnung auf das Nichtseiende speist sich aus der Verzweiflung über den Zustand der Welt und aus der Unwirklichkeit dieser Verzweiflung: »Vernunft kann es nur in Verzweiflung und Überschwang aushalten« (*MM*, S. 226). Ihre Dialektik ist eine durch die Extreme hindurch. ADORNO versucht nicht in altmetaphysischer Manier Korrespondenz

362. H. HRACHOVEC: »Was läßt sich von Erlösung denken?...«, in: A.a.O., S. 367.

363. Vgl. TH.W. ADORNO: »Wozu noch Philosophie«, in: *GS* 10, S. 465. Der Zusammenhang von Wahrheit und Erlösung wird einsichtig, wenn man Wahrheit mit ADORNO als endgültige Rettung der Phänomene versteht (vgl. R. BUCHHOLZ: *Zwischen Mythos und Bilderverbot...*, a.a.O., S. 126).

zwischen dem Seienden und dem Absoluten argumentativ darzulegen, die Präsenz des Absoluten im Seienden wie verstellt oder verborgen auch immer nachzuweisen, sondern die Tiefe des trennenden Abgrundes zu ergründen. »Kein treueres Bild der Hoffnung ließe sich denken als das der echten, in Spuren lesbaren, in Geschichte blassenden Chiffren, die dem überfluteten Auge entschwinden, in dessen Weinen sie sich doch bewähren; dem Weinen der Verzweiflung, darin dialektisch, als Rührung, Trost und Hoffnung leibhaft in Lichtfiguren erscheinen. Die dialektische Schwermut trauert nicht um Freude, die verging; sie weiß von deren Unerreichbarkeit, aber auch von dem Versprechen, das die unerreichbare gerade im Ursprung dem Wunsche beigesellt« ist (*KKÄ*, S. 179).

Nicht eine festgemachte Transzendenz, die in Natur und Geschichte erscheinen würde, liefert das Fundament der Hoffnung; nicht eine scheinlose Wahrheit bietet sich dem liebenden Betrachter im Antlitz des Seienden, sondern nur im Zerfall, im Dunkel der Natur, in den Brüchen und Schründen des entstellten Seienden erstrahlt das Bilderreich des Wunsches und der Sehnsucht, in dem die Spuren des Anderen, Bilderlosen gebrochen aufblitzen. »Wenn [...] Phantasie es nicht vermag, das letzte Bild der Verzweiflung konkret zu fassen [...], dann ist ihr Unvermögen nicht Schwäche sondern Stärke; das Teil von Versöhnung, das verschwindend in ihr erscheint, reicht hin, Verzweiflung ins Wesenlose aufzulösen, während Existenz unaufhaltsam dieser zustürzt. Die Unvorstellbarkeit von Verzweiflung durch Phantasie ist deren Bürgschaft für Hoffnung. In Phantasie übersteigt Natur sich selber; Natur, aus deren Trieb sie kommt; Natur, die in ihr sich anschaut; Natur, die in der geringsten Versetzung durch Phantasie als gerettete sich darbietet« (*KKÄ*, S. 196).

Nicht, daß Natur ein Garant von Erlösung wäre. Es ist die Phantasie, die in der Natur sich selbst überbietet und über sich hinaus geht, die durch Erinnerung die Spuren des Zerfalls in Zeichen der Hoffnung verwandelt. Die Fragmente des zerfallenden Wirklichen lassen sich nur durch auf Rettung zielende Erinnerung in Chiffren der Verheißung transformieren. In den Bildern, die die Phantasie aus den Rissen des Zerfalls rettet, lebt die Sehnsucht, die von sich aus keine Rettung garantieren, ihr aber die Bahn eröffnen kann, durch die sie einmal Realität werden könnte. »Die Quelle des Scheins der Erlösung scheint der Wille des Menschen zu sein, es nicht bei der Trostlosigkeit einer unheilvollen Immanenz zu belassen. Die somatische Leidensfähigkeit der Menschen und die Fähigkeit, sich erlittenen Unrechts zu erinnern, wäre jene Instanz, die ansonsten das Thema von Theologie ist. Die Verzweiflung des menschlichen Bewußtseins *alleine* wird zum Anlaß und Garant jener Hoffnung, die wiederum der Verzweiflung widerstehen läßt.«[364]

Hier hat der Versuch ADORNOs, den Schein der Metaphysik und der Kunst zu retten, seinen Ort. In Metaphysik und Theologie artikuliert sich nicht nur eine rechtfertigende Überhöhung des Bestehenden, die der Ideologiekritik mit Recht zum Opfer gefallen ist, sondern auch ›die Protestation gegen das wirkliche Elend‹, um es mit MARX zu sagen. Das ›Eingedenken der Transzendenz‹ bezweckt im Grunde ein Eingedenken des protestativen Impulses gegen Unrecht, Entstellung und Beschädigung des Daseins, Impuls, der Religion und Metaphysik zugrunde liegt und der gegen seine idealistische Verschüttung zur Geltung gebracht werden muß. Gerettet werden soll also nicht ein von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlender Sinn, der sich dann als der Sinn der Immanenz manifestieren würde. Diese durch die Geschichte wiederholt dementierte Metaphysik ist nach Auschwitz definitiv nicht mehr möglich. Rettung des metaphysischen Scheins ist nur durch seine materialistische Verwandlung möglich: »Der Gang der Geschichte nötigt das zum Materialismus, was traditionell sein unvermittelter Gegensatz war, Metaphysik« (*ND*, S. 358).

364. M. BRUMLIK: »Theologie und Messianismus...«, in: A.a.O., S. 45.

Nicht fern vom Materiellen, Somatischen und Niederen, wie die alte Metaphysik es wollte, sondern gerade in all das, in die materielle Existenz als Schauplatz des Leidens muß die metaphysische Fragestellung einwandern, will sie nicht mit der Kultur, mit der sie fusioniert war und die in Auschwitz ihr Mißlingen unwiderleglich unter Beweis gestellt hat, ihr Existenzrecht verlieren. »Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht« (*ND*, S. 360). Dies zeigt sich in aller Deutlichkeit an der Todeserfahrung. Versucht die idealistische Metaphysik den Tod zu verklären, über seine Inkommensurabilität mit dem Leben hinwegzutrösten, ihn in die Immanenz des Geistes einzuholen, der sein Widersacher sein sollte, so möchte die materialistisch transformierte Metaphysik die Resistenzkraft gegen die zivilisatorische Integration des Todes und gegen die sich darin ausdrückende Verdinglichung freisetzen, Resistenzkraft, die sich im Verfallsprozeß, in der leibhaft verspürten Inkommensurabilität des Todes anmeldet. Der Tod ist dieser ›negativen‹ Metaphysik keine invariante Größe, sondern geschichtlich determiniert bis in seine biologische Dimension hinein, wie Auschwitz vor Augen führt. In der Unausdenkbarkeit des Todes, die nicht weniger eindringlich ist als die der Unsterblichkeit, manifestiert sich deshalb nicht nur die Selbsttäuschung einer am Interesse an Selbsterhaltung sich konstituierenden Subjektivität, sondern der Ausgangspunkt des Widerstandes gegen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, von denen die konkret-historische Gestalt des Todes abhängt. Damit spricht ADORNO nicht nur den Zeitkern der metaphysischen Ideen an, sondern auch den der Möglichkeit metaphysischer Erfahrung überhaupt.

Die regulative Funktion, die KANT den metaphysischen Ideen trotz der Antinomien absichern wollte, ist an geschichtliche Zeit gebunden. Die reductio ad hominem der metaphysischen Ideen geht mit einer Hypostasierung des Subjekts einher. »Der Überschuß übers Subjekt aber, den subjektive metaphysische Erfahrung nicht sich möchte ausreden lassen, und das Wahrheitsmoment am Dinghaften sind Extreme, die sich berühren in der Idee der Wahrheit. Denn diese wäre so wenig ohne das Subjekt, das dem Schein sich entringt, wie ohne das, was nicht Subjekt ist und woran Wahrheit ihr Urwild hat« (*ND*, S. 368). Die materialistische Transformation der Metaphysik ist um das Objektive bemüht, von dem sie handelt. Dieses entzieht sich sowohl der positiven als auch der negativen Bestimmung als totale. Nicht weniger als im Versuch, dem Ganzen idealistisch Sinn zuzuschreiben, sieht ADORNO in der metaphysischen Verabsolutierung des Negativen die Selbstherrlichkeit des Bewußtseins, die sich der Angst vor dem Offenen verdankt. »Bewußtsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt. Stets stammt sie aus dem Vergangenen, Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem, was hinab mußte oder verurteilt ist« (*ND*, S. 370).

Hoffnung ist von daher kein sicherer Besitz, denn als solcher versperrte sie sich gegen das Leid, das zur Verzweiflung zwingt, und verginge sich gegen es, um dessentwillen einzig gehofft werden darf. KANTS *Kritik der praktischen Vernunft* läßt etwas vom objektiven Gehalt des Unsterblichkeitspostulats erkennen, Gehalt, der sich nicht in subjektiver Konstruktion ausschöpft. »Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung« (*ND*, S. 378). Die Grenze, die KANTS Erkenntnistheorie zwischen Vernunftideen und gegenständlicher Erfahrung zieht, bewahrt seine Begierde des Rettens davor, zur Affirmation zu verkommen, läßt ihn jedoch nicht zur lebendigen Erfahrung durchdringen, die sich dem Verbot, das Absolute zu denken,

widersetzt: sie will ins Offene. Sind die Postulate keine Existenzialurteile, so verlangen sie die Rettung ihrer Objektivität durch das Subjekt hindurch. Das gelingt nur dadurch, daß man einen emphatischen Erfahrungsbegriff zur Geltung bringt, d.h. durch die Rehabilitierung der Dignität des Körperlichen in der Erfahrung.

Die Gratwanderung ADORNOs besteht darin, mit KANT die erfahrungsgegenständlichen Ansprüche des ontologischen Gottesbeweises zurückzuweisen, gegen KANT zu versuchen, die Immanenz des Bewußtseins zu durchbrechen. »Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht [...] Phantasielosigkeit, Geistesfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden. Ist dagegen sie sei's noch so ferne und schwache Möglichkeit von Einlösung im Seienden ganz abgeschnitten, so würde der Geist zur Illusion, schließlich das endliche, bedingte, bloß seiende Subjekt als Träger von Geist vergottet« (*ND*, S. 392). Diese Aporetik ist nach ADORNO die des Intelligiblen: es ist weder real noch bloß imaginär. Nur wenn man diese Spannung beibehält, ist ein Hinausgehen über das Faktische möglich; nur so ist die Immanenz des Bewußtseins nicht alles. Das Intelligible meldet das Verlangen des Endlichen nach seiner eigenen Negation an. Nicht, daß diesem Hinausgehen ein positives Anderes bzw. transzendentes Sein gegenüberstünde. Vielmehr ist es der Mangel, das Ungenügen des immanenten Seins, an das das Hinausgehen gebunden bleibt als seine Kritik. »Der Begriff des intelligiblen Bereichs wäre der von etwas, was nicht ist und doch nicht nur nicht ist« (*ND*, S. 385). Das Nichtseiende kann weder zu einem festen Besitz gemacht werden, noch ist seine real-seiende Möglichkeit prinzipiell auszuschließen.

Im metaphysischen Schein will ADORNO mehr als das notwendige Regulativ der Vernunft retten: die reale Möglichkeit von Transzendenz im Seienden. Diese Möglichkeit erscheint nur im Augenblick des Sturzes der Metaphysik. »Der transzendierende Impuls meint nicht ein Jenseits der geschichtlichen Welt, sondern eine andere Verfassung der Welt.«[365] Durch das was ist, sieht sich die Reflexion zum Hinausgehen über die bestehende Welt gezwungen als deren Kritik. Materialistische Transformation der Metaphysik verleiht dem Innerweltlichen und Geschichtlichen eine neue Relevanz für das, was die traditionelle Metaphysik als Transzendenz abhob. »Kein Eingedenken an Transzendenz ist mehr möglich als kraft der Vergängnis; Ewigkeit erscheint nicht als solche sondern gebrochen durchs Vergänglichste hindurch« (*ND*, S. 353). Die metaphysischen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit können nicht nach Auschwitz *gegen* ihren Untergang gerettet werden, wie KANT es wollte. Sie können nur *durch* ihren Untergang gerettet werden.[366] »Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt« (*ND*, S. 392). ADORNO will das, wofür Metaphysik einst stand, das Hinausgehen über das, was ist, an die geschichtliche Realität rückbinden. Transzendenz bleibt ohnmächtig gegenüber dem Dasein und ist bloß seine Bestätigung oder Kompensation, wenn immer sie der dualistischen Gegenüberstellung verfällt. Transzendenz in ADORNOs Sinn verweist daher auf reale Veränderung des Bestehenden: »Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles« (*ND*, S. 391).

Bei der Frage danach, was sich ändern ließe, bleibt die materialistisch transformierte Metaphysik an die somatische Schicht des Daseins und an das Geschichtliche als Schauplatz des Leidens gebunden. Die negative Gesellschaftstotalität, der ungerechter Tausch

365. A. WELLMER: »‚Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes'«, in: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1978*. Hrsg. v. D. HENRICH u. R.-P. HORSTMANN. Stuttgart 1988, S. 771.

366. Vgl. U. MÜLLER: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*..., a.a.O., S. 222.

und Naturbeherrschung zugrunde liegen, läßt die Richtung der Veränderung andeuten, ohne das Bilderverbot zu brechen:

»Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten. Genuß selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann. Rien faire como une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ›sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung‹ könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einlösen, in ihren Ursprung zu münden. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden.« (*MM*, S. 177).

Im verstörten und beschädigten Weltlauf meldet sich aber der Anspruch nicht nur nach Abschaffung gegenwärtigen Leidens an, sondern auch nach einer Verfassung der Welt, in der »noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre« (*ND*, S. 395). Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches steht dieser unverbindlichen Sehnsucht der Kreaturen viel näher als alle hohen Ideen spekulativer Metaphysik. Diese Sehnsucht eines jeden utopischen Bewußtseins wird nicht in den Ideenhimmel projiziert, sondern wandert in die Konstellationen von Realitätselementen ein, in denen der Schein eines Anderen das Scheinlose verspricht. »Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute« (*ND*, S. 400).

Gerade die Kunst bringt dieses Desiderat zur Geltung. Sie richtet sich nach dem jüdischen Theologumenon, nach dem alles im richtigen Zustand um ein Geringes anders wäre, als es ist. Kunstwerke sind die Sprache des Willens dieses Anderen. Seine Elemente sind in der Realität versammelt, sie müßten nur um jenes Geringe versetzt werden, um so in einer neuen Konstellation ihre rechte Stelle finden. Dadurch deuten Kunstwerke darauf, »daß das Nichtseiende sein könnte« (*ÄTh*, S. 200). Kunstwerke haben nicht das Licht der Versöhnung abstrakt auszudrücken oder gar die Realität als versöhnt darzustellen. Sie haben nur die Elemente der schlechten und falschen Realität so in neue Konstellationen treten zu lassen, daß diese unter dem Licht der Versöhnung erscheint. Paradox hat Kunst »das Unversöhnte zu bezeugen und gleichwohl tendenziell zu versöhnen« (*ÄTh*, S. 251) Das wäre weiterhin nur Schein und keine reale Versöhnung.

Wenn Kunst aber diese Antinomie, Erscheinung der Versöhnung und zugleich ihr illusorischer Schein zu sein, nicht verschleiert, verheißt sie im Schein das Scheinlose: die Versöhnung. Dies gelingt den Kunstwerken nur durch die Austragung der Widersprüche in der Realität in ihnen, nur durch Kritik, die die Spannung der Gesellschaft in sich auflädt und nicht kaschiert. »Das Nichtseiende ist ihnen [den Kunstwerken, Verf.] vermittelt durch die Bruchstücke des Seienden, die sich zur apparition versammeln. Nicht ist es an der Kunst, durch ihre Existenz darüber zu entscheiden, ob jenes erscheinende Nichtidentische als Erscheinendes doch existiert oder im Schein verharrt. Die Kunstwerke haben ihre Autorität daran, daß sie zur Reflexion nötigen« (*ÄTh*, S. 129). Das Scheinlose kommt in der Kunst nur gebrochen zur Darstellung, indem authentische Kunst den Immanenzzusammenhang des bloß Bestehenden durchbricht. Zum Modell eines Unbeschädigten wird sie im Schein der Wiederherstellung des beschädigten Anderen.

»Weil Kunst ihre Utopie, das noch nicht Seiende, schwarz verhängt ist, bleibt sie durch all ihre Vermittlung hindurch Erinnerung, die an das Mögliche gegen das Wirkliche, das jenes verdrängte, etwas wie die imaginäre Wiedergutmachung der Katastrophe Weltgeschichte, Freiheit, die im Bann der Necessität nicht geworden, und von der ungewiß ist, ob sie wird. In ihrer Spannung zur permanenten Katastrophe ist die Negativität der Kunst, ihre Methexis am Finsteren mitgesetzt. Kein

daseiendes, erscheinendes Kunstwerk ist des Nichtseienden positiv mächtig. Das scheidet die Kunstwerke von den Symbolen der Religionen, welche Transzendenz der unmittelbaren Gegenwart in der Erscheinung zu haben beanspruchen. Das Nichtseiende in den Kunstwerken ist eine Konstellation von Seiendem. Versprechen sind die Kunstwerke durch ihre Negativität hindurch, bis zur totalen Negation, [...]. Die ästhetische Erfahrung ist die von etwas, was der Geist weder von der Welt noch von sich selbst hätte, Möglichkeit, verhießen von ihrer Unmöglicheit. Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.« (*ÄTh*, S. 204f)

Man kann ADORNOs Versuch einer materialistischen Rettung des Erlösungsgedankens als Versuch interpretieren, Gott von einer Wirklichkeit zu einer Möglichkeit zu depotenzieren, zu einer Umschreibung der Sehnsüchte der leidenden Menschen nach Erlösung, nach der Konstitution gelungener Identität und gesellschaftlicher Versöhnung. Berechtigt ist es aber auch, diesen Versuch als eine Weigerung auszulegen, Denken und Handeln des Menschen auf deren Immanenz zu reduzieren, ohne sie zur Mächtigkeit über die Transzendenz zu überhöhen. Die schwachen Spuren des Absoluten sind nur wahrzunehmen, wenn man auf den Schrei seines Vermissens in der Leidensgeschichte hört. Gott ist nicht das Geschöpf menschlichen Bedürfnisses nach einem Ende des Leidens, aber nur dieses Bedürfnis ist der Schauplatz einer Erfahrung von Transzendenz, die mehr wäre als bloß ein Geschöpf des Menschen.

ABKÜRZUNGEN

Verwendete Abkürzungen für die Schriften ADORNOs:

AKBr: *Th. W. Adorno und Ernst Krenek. Briefwechsel.* Hrsg. v. W. Rogge. Frankfurt a.M. 1974.
APh: »Aktualität der Philosophie«, in: *GS* 1, S. 324-344.
ASBr: *Th. W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel. Briefwechsel 1936-1969.* Hrsg.v. Ch. Gödde. München 1991.
ÄTh: *Ästhetische Theorie* (mit Parlipomena und Früher Einleitung). *GS* 7.
DA: *Dialektik der Aufklärung. GS* 3.
DSHegel: *Drei Studien zu Hegel, GS* 5, S. 246-380.
GS: *Gesammelte Schriften.* 20 Bde. Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M. 1970-1986
Idee: »Idee der Naturgeschichte«, in: *GS* 1, S. 346-365.
KKÄ: *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen. GS* 2.
Metakritik: *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in. *GS* 5, S, 7-245.
MM: *Minima Moralia. GS* 4.
ND: *Negative Dialektik*, in: *GS* 6, S. 7-412.
PhnM: *Philosophie der neuen Musik. GS* 12.
PhT: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung.* 2. Bde. Hrsg. v. R. zur Lippe. Frankfurt a.M. ^{4}1982
Spengler: »Spengler nach dem Untergang«, in: *GS* 10, S. 47-71.
ÜWB: *Über Walter Benjamin.* Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M. 1970.
Wagner: *Versuch über Wagner*, in: *GS* 13, S. 7-148.

Andere verwendete Abkürzungen:

BdZ: M. HEIDEGGER: *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924.*
BGS: W. BENJAMIN: *Gesammelte Schriften.*
CD: K. BARTH: *Die christliche Dogmatik im Entwurf. 1. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik.*
Christologie: W. PANNENBERG: *Grundzüge der Christologie.*
CM: E. HUSSERL: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.*
E: G.W.F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*
EH: F. NIETZSCHE: *Ecce Homo.*
EI: J. HABERMAS: *Erkenntnis und Interesse.*
FW: F. NIETZSCHE: *Die Fröhliche Wissenschaft.*
GA: E. BLOCH: *Gesamtausgabe.*
GD: F. NIETZSCHE: *Götzen-Dämmerung.*
GdG: K. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.*
HdW: K. RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie.*
GiW: K. RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.*
GE: R. BULTMANN: *Geschichte und Eschatologie.*
GK: G. LUKÁCS: *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik.*
GM: F. NIETZSCHE: *Zur Genealogie der Moral.*
GPhR: G.W.F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*
GsTh: W. PANNENBERG: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze.*
Syst. Theol.: W. PANNENBERG: *Systematische Theologie.*
GT: F. NIETZSCHE: *Die Geburt der Tragödie.*
GV: R. BULTMANN: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze.*
HGS: M. HORKHEIMER: *Gesammelte Schriften.*
HL: F. NIETZSCHE: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.*
Huss.: E. HUSSERL: *Husserliana.*

Ideen: E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie.*
IU: K. MANNHEIM: *Ideologie und Utopie.*
JGB: F. NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse.*
KD: K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik.*
KG: EUSEBIUS VON CAESAREA: *Kirchengeschichte.*
KM: R. BULTMANN: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch.*
Krisis: E. HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.*
KpV: I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*
KrV: I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft.*
LS: J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.*
LU: E. HUSSERL: *Logische Untersuchungen.*
MA: F. NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches.*
MEW: K. MARX - F. ENGELS: *Werke.*
Nachlaß: F. NIETZSCHE: *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre.*
NTM: R. BULTMANN: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung.*
PE: EUSEBIUS VON CAESAREA: *Preparatio Evangelica.*
PhDM: J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne.*
PhG: G.W.F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes.*
PzGZ: M. HEIDEGGER: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.*
RHM: J. HABERMAS: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus.*
Röm II: K. BARTH: *Der Römerbrief.*
SA: F. NIETZSCHE: *Werke in drei Bänden.*
STh: K. RAHNER: *Schriften zur Theologie.*
SuZ: M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit.*
ThkH: J. HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns.*
TWA: G.W.F. HEGEL: *Werke in zwanzig Bänden* (Theorie-Werkausgabe).
TWI: J. HABERMAS: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹.*
UdA: O. SPENGLER: *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.*
VG: G.W.F. HEGEL: *Die Vernunft in der Geschichte.*
WL: M. WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.*
WL: G.W.F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik.*
Za: F. NIETZSCHE: *Also sprach Zaratustra.*
ZG: M. HEIDEGGER: »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft«.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Schriften ADORNOs

a) *Gesammelte Schriften.* 20 Bde. Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970-1986
1. Philosphische Frühschriften. 1973
2. Kierkegaard. 1973
3. Dialektik der Aufklärung. 1981
4. Minima Moralia. 1980
5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie — Drei Studien zu Hegel. 1970
6. Negative Dialektik — Jargon der Eigentlichkeit. 1973
7. Ästhetische Theorie. 1970
8. Soziologische Schriften I. 1972
9.1. Soziologische Schriften II. Erste Hälfte. 1975
9.2. Soziologische Schriften II. Zweite Hälfte. 1975
10.1 Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen — Ohne Leitbild. 1977
10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe — Stichworte — Kritische Modelle 3. 1977
11. Noten zur Literatur. 1974
12. Philosophie der neuen Musik. 1975
13. Die musikalischen Monographien. Versuch über Wagner — Mahler — Berg. 1971
14. Dissonanzen — Einleitung in die Musiksoziologie. 1973
15. Kompositionen für den Film — Der getreue Korrepetitor. 1976
16. Musikalische Schriften I-III. Klangfiguren — Quasi una fantasia — Musikalische Schriften III. 1978
17. Musikalische Schriften IV. Moments musicaux — Impromptus. 1982
18. Musikalische Schriften V. 1984
19. Musikalische Schriften VI. 1986
20.1. Vermischte Schriften I. 1986
20.1. Vermischte Schriften II. 1996

b) Editionen des Theodor W. Adorno-Archivs
1. *Nachgelassene Schriften.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
I. Fragment gebliebene Schriften.
1. Beethoven. Philosophie der Musik. Hrsg. v. R. Tiedemann. 1993
IV. Vorlesungen
15. Einleitung in die Soziologie (1968). Hrsg. v. Ch. Gödde. 1993

2. *Frankfurter Adorno Blätter* I, Hrsg. v. Theodor W. Adorno-Archiv. Mücben: text + kritik 1992
»Aufzeichnungen zur Ästhetik-Vorlesung von 1931/32. Mit Auszügen aus Johannes Volkelt, *System der Ästhetik*.«, S. 35-90.

c) Dikussionsprotokolle und Gespräche
Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften.* Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931-49, hrsg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 349-605. Protokolle von Diskusionen, größtenteils zwischen Horkheimer und Adorno.

Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen: Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (1965). In: F. Grenz (1974), S. 225-251.

Theodor W. Adorno, Ernst Bloch: »Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. In: *Gespräche mit Ernst Bloch*. Hrsg. v. R. Traub u. H. Wieser. Frankfurt a.M.: Suhkamp (SV; 798), S. 58-77.

d) Andere Schriften

Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie. Frankfurt a.M. Junius-Drucke, o.J. — (1973) —, nicht autorisierte Druck eines Vorlesungsmitschnitts, zugrunde liegt die Vorlesung Frankfurt, WS 1957/58.

Philosophische Terminologie. Hrsg. v. R. zur Lippe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 23/50), Bd. 1: 1973, Bd. 2: 1974.

e) Briefwechsel

Th. W. Adorno und Ernst Krenek. Briefwechsel. Hrsg. v. W. Rogge. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.

Über Walter Benjamin. Hrsg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 103-160: Aus Briefen Adornos an Benjamin.

Th. W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel. Briefwechsel 1936-1969. Hrsg.v. Ch. Gödde. München: tex + Kritik 1991 (Dialektische Studien).

LÖWENTHAL, Leo: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, (SV; 1014): Drei Briefe von Adorno im Anhang, S. 239ff.

LÖWENTHAL, Leo: *Schriften* 4, Hrsg. v. H. Dubiel, Frankfurt a.M.: Suhkamp 1984 (stw; 904), S. 153-181: Briefwechsel Leo Löwenthal — Theodor W. Adorno.

BLOCH, Ernst: *Briefe 1903-1975*. 2. Bde. Hrsg. v. K. Bloch u.a. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 407-456.

d) Veröffentlichungen des Instituts für Sozialforschung

Soziologische Exkurse: nach Vorträgen und Diskussionen. (1. Aufl. 1956) Frankfurt a.M.: EVA (Taschenbuch Syndikat; 14) 1983.

Zeitschrift für Sozialforschung. Leipzig, Paris, New York 1932-1939. Photomechanische Nachdruck mit Genehmigung des Herausgebers. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980.

II. Bibliographien

GÖRTZEN, René (1983): »Theodor W. Adorno. Vorläufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 402-471.

(1987a): »Kommentierte Auswahlbibliographie Theodor W. Adorno«, in: W.v. Reijen (Hg.) (1987), S. 108-136.

(1987b): »Dialektik der Aufklärung. Eine Literaturübersicht«, in: W.v. Reijen u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1987c), S. 242-252.

LANG, Peter Christian (1980): »Kommentierte Auswahlbibliographie 1969-1979«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980), S. 509-556.

PETAZZI, Carlo (1983): »Bibliographie zu Th. W. Adorno«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 176-193.

III. Sekundärliteratur

ABRAMOWSKI, Günter (1966): *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*. Stuttgart: Klett (Kieler historische Studien; 1).

ACKERMANN, Peter (1981): *Richard Wagners »Ring des Nibelungen« und die Dialektik der Aufklärung*. Tutzing: Schneider (Frankfurter Beiträge zur Musikwiss.; 9).

ALAND, Barbara (1980): »Gnosis und Christentum«, in: *The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Bd. I: *The School of Valentinus*. Hrsg. v. B. Layton. Laiden: E.J. Brill (Studies in the History of Religions; XLI), S. 319-342.

ALLKEMPER, Alo (1981): *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*. Paderborn u.a.: Schöningh (Schriften der Gesamthochschule Paderborn: Reihe Sprach- und Literaturwiss.; 1).

AMENGUAL, Gabriel (1989): »De la filosofía del derecho a la crítica social. Acerca de la ‹Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel› (1843) de Marx«, in: *Sistema* Nr. 91, S. 107-121.

(1990): »Modernidad: progreso o final de época«, in: *Progreso o final de época*. Hg. v. A. Dou, Madrid: UPCM.

ANZ Thomas u. Michael STARK (1982): *Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1920*. Mit Einleit. und Komment. der Hgg. Stuttgart: Metzler 1982.

ANGLET, Kurt (1989): *Zur Phantasmagorie der Tradition: Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung; eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*. Würzburg: Echter.

ARAGNO, Piero (1980): »Futurismus und Faschismus. Die italienische Avantgarde und die Revolution«, in: R. Grimm u. J. Hermand (Hgg.) (1980), S. 83-91.

ARAGON, Louis (1966): *Le Paysan de Paris*, Nachdruck der 1. Aufl.: 1926. Paris: Gallimard (Le livre de poche).

(1990): *Une vague de rêves*. Paris: Seghers.

ARATO, Andrew u. Paul BREINES (1979): *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: Seabury Press.

ARENS, Edmund (Hg.) (1989): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos.

u. Ottmar JOHN u. Peter ROTTLÄNDER (1991a): *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf: Patmos.

(1991b): »Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen Handelns als Herausforderung für die Theologie«, in: E. Arens, O. John u. P. Rottländer (1991a), S. 145-200.

ARLT, Gerhard (1983): »Erkenntnistheorie und Gesellschaftskritik. Zur Möglichkeit einer transzendentalpsychologischen Analyse des Begriffs des Unbewußten in den Frühschriften Theodor W. Adornos«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 90, 1. Halbband, S. 129-145.

ARMSTRONG, Bruce u.a. (1980): »Alptraumfabrik? Der deutsche Film in den Zwanziger Jahren«, in: R. Grimm u. J. Hermand (Hgg.) (1980), S. 115-132.

ARNASON, Johann P. (1986): »Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionale Gesellschaftstheorie«, in: *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Referate e. Symposiums d. Alexander-von-Humbolt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg. Hrsg. v. A. Honneth u. A. Wellmer. Berlin/New York: de Gruyter.

ARNAUD, Pierre (1969): *La pensée d'Auguste Comte*. Bordas: S.P.B.

ARNOLD, Hein Ludwig (Hg.) (1983): *Theodor W. Adorno*. 2., erw. Aufl. München: Text + Kritik.

(1985): *Ernst Bloch*. München: Text + Kritik.

ARP, Hans (1963): *Gesammelte Gedichte*. Bd 1.: Gedichte 1903-1939 Zürich/Wiesbaden: Die Arche/Limes.

AYER, Alfred Julius (Hg.) (1959): *Logical positivism*. Chicago: Free Press of Glencoe.

BAARS, Jan (1989): »Kritik als Anamnese: Die Komposition der *Dialektik der Aufklärung*«, in: H. Kunneman u. H.de Vries (Hgg.) (1989), S. 210-235.

BACKHAUS, Hans-Georg (1972): »Zur Dialektik der Wertform«, in: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Hrsg. v. A. Schmidt. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, (SV; 349), S. 128-152.

BARRIOS, Manuel (1990): *La voluntad de poder como amor*. Barcelona: Ed. del Serval. (Delos; 2).
BARTH, Hans (1974): *Wahrheit und Ideologie*. (1. Aufl. 1945) Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (stw; 68).
BARTH, Karl (1932ff): *Die Kirchliche Dogmatik*. Zürich: EVZ.
- *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*. I/1 (8. AUfl.: 1964). I/2 (5. Aufl. 1960).
- *Die Lehre von Gott*. II/1 (4. Aufl. 1958). II/2 (4. Aufl. 1959).
- *Die Lehre von der Schöpfung*. III/1 (4. Aufl. 1970). III/2 (2. Aufl. 1959). III/3 (2. Aufl. 1961). III/4 (3. Aufl. 1969).
- *Die Lehre von der Versöhnung*. IV/1 (1960). IV/2 (2 Aufl. 1964). IV/3.1 (2. Aufl. 1974). IV/3.2 (1959).
- *Das Christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*. (1967).

(1982): *Die christliche Dogmatik im Entwurf. 1. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (1. Aufl. 1927), in: *Gesamtausgabe*. II. Akademische Schriften. Hrsg. v. G. Sauter. Zürich: THeol. Verl.

(1985): *Der Römerbrief* (Erste Fassung, 1919), in: *Gesamtausgabe*. II. Akademische Schriften. Hrsg. v. H. Schmidt. Zürich: Theol. Verl.

(1989): *Der Römerbrief*. (Zweite Fassung, 1922). 15. Aufl. Zürich: Theol. Verl.

BATSCHA, Zwi u. Jörn GARBER (1981): »Einleitung der Herausgeber«, in: Dies. (Hgg.): *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, (stw; 363), S. 9-38.

BAUDELAIRE, Charles (1918ff.): *Œuvres complètes*. Kritisch Ausg. v. F.-F. Gautier, fortgesetzt v. Y.-G. Le Dantec. Paris.
- »Dupont: Sa vie et son Œuvre«, in: Bd. 4, 49-69.
- *Exposition universelle 1855 - Beaux arts*. Bd V, S. 197ff.
- *Journaux intimes*, Bd. 6, S. 249-308.

BAUMEISTER, Thomas u. Jens KULENKAMPFF (1973): »Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos ›Ästhetische Theorie‹«, in: *Neue Hefte für Philosophie*. Jg. 5, S. 74-104

BAUMGART, Reinhard (1966): *Literatur für Zeitgenossen. Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (es; 186).

BAUMGARTNER, Hans Michael (1987): »Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 2. Jg., H. 3, S. 1-21.

BAUR, Uwe (1985): »Die Ideologie der Heimatkunst. Populäre Autoren in deren Umkreis«, in: V. Žmegač (Hg.) (1985), Bd. 2, S. 397-412.

BECKETT, Samuel (1953): *L'Innommable*. Paris: Éd. de Minuit.

BÉHAR, Henri - Michael CARASSOU (1984): *Le Surréalisme*. Paris: Librairie Générale Française.

BEIER, Christel (1977): *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

BEIERSDÖRFER, Kurt (1986): *Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von verstehender Soziologie und westlichem Marxismus*. Frankfurt a.M./New York: Campus (Forschung; 450).

BEIERWALTERS, Werner (1980): *Identität und Differenz*. Frankfurt a.M.: Klostermann (Philosophische Abhandlungen; 49).

BEKES, Peter (Hg.) (1991): *Gedichte des Expressionismus*. Stuttgart: Ph. Reclam (U.-B.; 15024).

BELGRAD, Jürgen (1985): »Das nötige Pochen aufs Nichtidentische. Zu Theodor W. Adornos Verständnis von Subjektivität und Nichtidentität in der ›Negativen Dialektik‹«, in: G. Gamm (Hg.) (1985b), S. 70-114.

BENJAMIN, Jessica (1982): »Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 426-455.

BENJAMIN, Walter (1972ff.): *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Th.W. Adorno u. G. Scholem hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (ca. 1921): »Kapitalismus als Religion«, Bd. VI, S. 100-103.
- (1922): *Goethes Wahlverwandtschaften*, Bd. I.1, S. 123-201.

- (1925): *Ursprung des deutschen Tauerspiels*, Bd. I.1, S. 203-430.
- (1926): *Einbahnstraße*, Bd. IV/1, S. 83-148.
- (1927a): »Die politische Gruppierung der russischen Schriftsteller«, Bd. II/2, S. 743-747.
- (1927b): »Zur Lage der russischen Filmkunst«, Bd. II/2, S. 747-51.
- (1927c): »Erwiderung an Oscar A.H. Schmitz«, Bd. II/2, S. 751-755.
- (1927d): »Neue Dichtung in Rußland«, Bd. II/2, S. 755-762.
- (1929): »Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, Bd. II.1, S. 295-310.
- (1930a): »Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, „Die Angestellten“«, Bd. III, S. 219-225.
- (1930b): »Theorien des deutschen Faschismus. zu der Sammelschrift „Krieg und Krieger«. Hrsg. von Ernst Jünger«, Bd. III, S. 238-250.
- (1930c): »Linke Melancholie. Zu Erich Kästners neuem Gedichtbuch«, Bd. III, S. 379-283.
- (1930c): »Krisis und Kritik <Memorandum>«, Bd. VI, 619-621.
- (1931a): »Karl Kraus«, Bd. II/1, S. 334-367.
- (1931b): »Kleine Geschichte der Photographie«, Bd. II/1, 368-385.
- (1933a): »Kierkegaard. Das Ende des philosophischen Idealismus«, Bd. III, S. 380-383.
- (1933b): »Erfahrung und Armut«, Bd. II/1, S. 213-219.
- (1934a): »Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schritstellers«, Bd. II/2, S. 776-803.
- (1934b): Ders Autor als Produzent«, Bd. II/2, S. 683-701.
- (1934): *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, Bd. IV/1, S. 235-304.
- (1935a): Johann Jakob Bachofen«, Bd. II/1, S. 219-233.
- (1935a): »Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts«, Bd. V/1, 45-59.
- (1935b): »Die glückliche Hand. Eine Unterhaltung über das Spiel«, Bd. IV/2, S. 771-777.
- (1935c): »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« *(Erste Fassung)*, Bd. I/2, 431-469.
- (1936a): »Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows«, Bd. II/2, S. 438-465.
- (1936b): »Pariser Brief (1). André Gide und sein neuer Gegner«, Bd. III, 482-495.
- (1937): »Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker«, D. II/2, S. 465-505.
- (1938): *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, Bd. I.2, S. 511-604.
- (1939a): »Zentralpark«, Bd. 1.2, S. 655-690.
- (1939b): »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« *(Zweite* [recte: *Dritte*] *Fassung)*, Bd. I/2, 471-508.
- (1939c): »Was ist das epische Theater?« <2>, Bd. II/2, S. 532-539.
- (1939c): »Über einige Motive bei Baudelaire«, Bd. I, S. 605-653.
- (1940): »Über den Begriff der Geschichte«, Bd. I/2, 691-704.
- *Das Passagen-Werk*, Bd. V.

(1978): *Briefe*. Hrsg. u. mit Anm. verseh. v. G. Scholem u. Th.W. Adorno. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 930).

BERENDT, Joachim E. (1992): *Das Jazzbuch. Von New Orleans bis in die achtziger Jahre*. Überarb. u. fortgefü. v. G. Huesmann. Frankfurt a.M.: Fischer (Taschenbuch; 10515).

BERGER, Johannes (1988): »Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie«, in: Honneth u. H. Joas (Hgg.) (1988), S. 254-277.

BERGIUS, Hanne (1989): *Das Lachen dadas. Die Berliner Dadaisten und ihre Aktionen*. Gießen: Anabas (Werkbund-Archiv; 19).

BERING, Dietz (1982): *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*. Frankfurt a. M./u.a.: Klett-Cotta/Ullstein.

BERKHOF, Hendrik (1939): *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*. Amsterdam: Vitgeversmaatschappij Holland.

BERMAN, Marshall (1982): *All that is solid melts into air. The experience of modernity*. New York: Simon and Schuster.

BERMBACH, Udo (1989): »Die Destruktion der Institutionen. Zum politischen Hintergrund des ›Ring‹«, in: Ders. (Hg.): *In den Trümmern der eigenen Welt. Richard Wagners „Der Ring des Nibelungen"*. Berlin/Hamburg: D. Reimer (Hamburger Beiträge zur öffent. Wiss.; 7), S. 111-144.

BERNSTEIN, Eduard (1901): »Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?«, in: *Ein revisionistisches Sozialismusbild*. Hrsg. u. eingel. v. H. Hirsch, 2. Aufl. Berlin/Bonn-Bad Godesberg: Dietz 1976 (Internationale Bibliothek; 95), S. 51-79.

BERNSTEIN, Richard J. (Hg.) (1985): *Habermas and Modernity*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press.

BISCHOF, Rita (1983): »Entzauberte Geschichte«, Nachwort zu: Th. Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. München: Matthes & Seitz 1983.

BLOCH, Ernst: *Gesamtausgabe in 16 Bände*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1959ff.
- *Geist der Utopie*. Bearb. Neuaufl. der 2. Fassung von 1923. Bd. 3.
- *Erbschaft dieser Zeit*. Bd. 4.
- *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Bd. 7.
- *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Bd. 10:
  »Bemerkungen zur „Erbschaft dieser Zeit"«, S. 31-53.
  »Aktualität und Utopie. Zu Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein"«, S. 598-621.
- *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*. Bd. 11.
- *Tendenz - Latenz - Utopie*. Erg.-Bd.

(1972): *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*. Mit einem Nachwort von O. Negt Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 534).

(1977): *Tagträume vom aufrechten Gang*. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, hg. v. A. Münster. Frankfurt a. M.

BLUMENBERG, Hans (1983): *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erw. u. überarb. Neuausg., 2. durchges. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983 (stw; 79).

BOCKHOLDT, Rudolf (1983): »Das Kunstwerk in der Musik«, in: *Kolloqium Kunst und Philosophie*, Bd. 3, hrsg. v. W. Oelmüller, Paderborn u.a.: Schöningh (UTB; 1276), S. 283-302.

BODEI, Remo (1992): »Las enfermedades de la tradición«, in: *Revista de Occidente*, Nr. 137, S. 157-176.

BOELLA, Laura (1987): »Wirklichkeit und Verwirklichung. Die Bedeutung der Verdinglichungskritik Lukács' für die Wendung Blochs in den zwanziger Jahren«, in: A. Münster, M. Löwy u. N. Tertulian (Hgg.) (1987), S. 307-325.

BOGDAL, Klaus-Michael (1975): »Franz Mehring als Literaturkritiker. Das Problem der Konstituierung einer ›marxistischen Spezialdisziplin‹«, in: *Arbeitsfeld: Materialistische Literaturtheorie. Beiträge zu ihrer Gegenstandbestimmung*. Hg. v. Ders., L. Burkhardt u. G. Plumpe. Frankfurt a. M.: Athenäum Fischer (FAT; 2079), S. 76-118.

BÖHLER, Dietrich (1972): *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und 'Theorie-Praxis-Vermittlung'*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

(1974): »Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses«, in: W. Dallmayr (Hg.) (1974), S. 349-368.

BOHRER, Karl Heinz (Hg.) (1983): *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 1144).

BOLLINGER, Hans (1985): »Dokumente: Einzelschriften, Almanache, Zeitschriften, Ausstellungskataloge, Programme und Einladungen, Tanzprogramme, Typoskripte, Plakate, Fotos«, in: H. Bollinger, G. Magnaguagno u. R. Meyer in Zusammenarbeit mit dem Kunsthaus Zürich: *Dada in Zürich*. Zürich: Arche/RaabeVitali, S. 178-285.

BOLTE, Gerhard (Hg.) (1989): *Unkritische Theorie: Gegen Habermas*. Beitr. v. H.-E. Schiller u.a. Lüneburg: zu Kampen.

(1989b): »Wertgesetz und Kapital. Zur geschichtlichen Tendenz der abstrakten Arbeit«, in: G. Schweppenhäuser u.a. (Hgg.) (1989), S. 23-35.

BOLZ, Norbert W. (1980): »Nietzsches Spur in der Ästhetischen Theorie«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 369-396.

(1984a): »Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung«, in: N. Bolz u. B. Witte (Hgg.) (1984), S. 137-162.

u. Bernd WITTE (Hgg.) (1984b): *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. München: W. Fink.

(1986): »Leiderfahrung und Wahrheitsfindung«, in: W. OELMÜLLER (Hg.) (1986), S. 9-19.

(1987): »Das Selbst und sein Preis«, in: W.v. Reijen u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1987c), S. 111-128.

(1989): »Entzauberung der Welt und Dialektik der Aufklärung«, in: *Macht des Mythos — Ohnmacht der Vernunft?* Hrsg. v. P. Kemper. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 223-241.

(1992): »Schwanengesang der Gutenberg Galaxis«, in: W.v. Reijen (Hg.) (1992b), S. 224-260.

BONß, Wolfgang u. Axel HONNETH (Hgg.) (1982): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 400).

u. Norbert SCHINDLER (1982b): »Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 31-67.

(1983): »Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 201-225.

BORCHMEYER, Dieter (1985): »Der Naturalismus und seine Ausläufer«, in: V. Žmegač (Hg.) (1985), Bd. 2, S. 153-233.

BOSCHERT-KIMMIG, Reinhold (1993): *Der Schrei. Theologie und Anthropologie im Werk Elie Wiesels*. Diss. Münster.

BOUSSET, Wilhelm (1915): *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (FRLANT; 6).

BRÄNDLE, Werner (1984): *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implicationen der Philosophie Theodor W. Adornos*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht (Forschungen zur systemat. u. ökumen. Theologie; 47).

BRANDT, Gerhard (1991): *Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung. Transformationen des modernen Kapitalismus. Aufsätze 1971-1987*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 780).

BRAUN, Carl (1982): *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*. Berlin/New York: de Gruyter (Kantstudien: Erg.-H.; 115).

(1984): »Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 31-58.

BRAUN, Eberhard (1992): *»Aufhebung der Philosophie«: Karl Marx und die Folgen*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

BRAUNECK, Manfred u. Christiane MÜLLER (Hgg.) (1987): *Naturalismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1880-1900*. Stuttgart: Metzler.

BRECHT, Bertolt (1967): *Gesammelte Werke*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

(1931a): »[Notizen über] Die Dialektische Dramatik«, Bd 15, S. 211-225.

(1931b): »Der Dreigroschenprozeß«, Bd. 18, S 139-209.

BRENTANO, Margherita von (1965): »Die Endlösung - Ihre Funktion in Theorie und Praxis des Faschismus«, in: H. Huss u. A. Schröder (Hgg.) : *Antisemitismus. Zur Pathologie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: EVA (»res novae«; 56), S. 35-76.

BRETON, André (1934): *Qu'est-ce que le surréalisme?* Brüsell: Henriquez.

(1937): *L'Amour fou*. Paris: Gallimard (Métamorphoses).

(1952): *Entretiens 1913-1952*. Mit A. Parinaud u.a. 6. Aufl. Paris: Gallimard.

(1955): *Les Vases communicants*. Paris: Gallimard (Idées)

(1962): *Manifestes du surréalisme*. Paris: Pauvert.

(1963): *Nadja*. Überarb. Ausg. (1. Ausg.: 1928). Paris: Gallimard.

(1967): *Le Clé des Champs*. (1. Aufl.:1953). Paris: Pauvert.

(1969): *Les Pas perdus*. 9., durchgeseh. u. verbess. Aufl. (1. Aufl.: 1924). Paris: Gallimard (Idées; 205).

(1970): *Point du jour*, Paris: Gallimard (Idées).

BREUER, Stefan (1985): *Aspekte totaler Vergesellschaftung*. Freiburg i.B.: Ça-Ira.

BRICK, Barbara u. Moishe POSTONE (1982): »Kritischer Pessimismus und die Grenzen des traditionellen Marxismus«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 179-239.

BROSE, Karl (1973): *Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Friedrich Nietzsches*. Bern/Frankfurt a. M.: H. Lang/P. Lang. (Europ. Hoschschulschriften; 20,5).

(1978): *Kritische Geschichte. Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels*. Frankfurt a. M./Bern /Las Vegas: P. Lang. (Europ. Hoschschulschriften; 20,35)

BRÜGGEMANN, Heinz (1972): »Theodor W. Adornos Kritik an der literarischen Theorie und Praxis Bertolt Brechts. Negative Dialektik des «autonomen» Werks oder kulturrevolutionäre Fundierung der Kunst auf Politik«, in: *Alternative*, Jg. 15, H. 84/85, S. 137-149.

BRUMLIK, Micha (1986): »Theologie und Messianismus im Denken Adornos», in: H. Schröter u. S. Gürtler (Hgg.): *Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschchitskonzeption der Moderne?* Münster: Ed. Liberacion (Schriften des Ev. Studienwerkes Villigst; 5), S. 36-52.

(1992): *Die Gnostiker: der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt a.M.: Eichbron.

BRUNKHORST, Hauke (1983a): »Mehr als eine Flaschenpost. Kritische Theorie und Sozialwissenschaften«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 314-326.

(1983b): »Paradigmen und Theoriedynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. Personen und Programme«, in: *Soziale Welt* 1, S. 22-56.

(1985): »Dialektische Positivismus des Glücks. Max Horkheimer materialistische Dekonstruktion der Philosophie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, H. 3, S. 353-381.

(1987a): »Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte«, in: W.v. Reijen u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1987c), S. 154-191.

(1987b): *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 1403).

(1990a): *Der entzauberte Intellektuelle: Über die neue Beliebigkeit des Denkens*. Hamburg: Junius.

(1990b): *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*. München/Zürich: Piper (SP; 1149).

BUBNER, Rüdiger (1980a): *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam. (Universal-Bibliothek; 9974).

(1980b): »Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 108-137.

(1983): »Adornos Negative Dialektik«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 35-40.

BUCHHOLZ, René (1991): *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*. Frankfurt a.M./ u.a.: P. Lang (Europäi. Hochschulschriften; 23/415).

BUCK-MORSS, Susan (1977): *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Hassocks/Sussex: The Harvester Press.

(1984): »Der Flaneur, der Sandwichman und die Hure. Dialektische Bilder und die Politik des Müßiggangs«, in: N. Bolz u. B. Witte (Hgg.) (1984b), S. 96-113.

BÜRGER, Christa u.a. (Hgg.) (1979): *Naturalismus/Ästhetizismus*. Beiträge v. P. Bürger u.a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BÜRGER, Peter (1971): *Der Französische Surrealismus. Studien zum Problem der avantgardistischen Literatur*. Frankfurt a.M.: Athenäum.

(1979): »Naturalismus - Ästhetizismus und das Problem der Subjektivität«, in: Ch. Bürger u.a. (Hgg.) (1979), S. 18-55.

(1980): »Das Vermittlungsproblem im der Kunstsoziologie Adornos«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 169-184.

(Hg.) (1982): *Surrealismus*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. (Wege der Forschung; 473).

(1983a): »Das Altern der Moderne«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 177-187.

(1983b): *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 419)

(1988): *Theorie der Avantgarde*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (SV; 727).

BULTMANN, Rudolf (1922): »Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage«, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Bd. I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. Hrsg. v. J. Moltmann. 5. Aufl. München: Kaiser 1985, S. 119-142.

(1948): »Heilsgeschichte und Geschichte. Zu O. Cullmann, Christus und die Zeit« in: *Theologische Literaturzeitung* 73 Jg., Nr. 11.

(1952a): *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Bd. II, Tübingen: Mohr.

(1952b): »Zum Problem der Entmythologisierung«, in: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. Bd. II. Hrsg. v. H.W. Bartsch. Hamburg: H: Reich. (Theo. Forschung).

(1960): *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Bd. III, Tübingen: Mohr.

(1967): *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*. Ausgewählt, eingeleit. u. hrsg. v. E. Dinkler. Tübingen: Mohr.

(1979): *Geschichte und Eschatologie*. [Von E. Krafft besorgte dt. Übers. d. vom 7. Februar - 2. März 1955 in Edinburgh gehaltenen „Glifford lectures"]. 3. photomechan. gedr. Aufl. Tübingen: Mohr.

(1980): *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Bd. I, 8. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 6. Aufl. Tübingen: Mohr.

(1983): *Jesus*. (1. Aufl.: 1926) Tübingen: Mohr (UTB; 1272).

(1984): *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Aufl., durchgesehen u erg. v. O. Merk. (1. Aufl.: 1948). Tübingen: Mohr (Neue Theolog. Grundrisse).

(1985): *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. 2. Aufl., Nachdr. d. 1941 erschienenen Fassung. Hrsg. v. E. Jüngel. München: Kaiser (Beitr. z. evange. Theo.; 96).

(1992): *Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. (1. Aufl.: 1949). München: dtv.

BURCKHARDT, Jacob (o.J.): *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Mit Einlei. u. textkriti. Anhang v. R. Stadelmann. Neske.

BURKERT, Walter (1989): »Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen«, in: D. Hellholm (Hg.) (1989), S. 235-254.

CABOT RAMIS, Mateu (1990): *Th.W. Adorno y la Modernidad. Una interpretación de la dialéctica negativa de Adorno en la perspektiva de la crisis de la modernidad*. Diss. Palma de Mallorca.

CALINESCU, Matei (1974): »„Avant-Garde": Some Terminological Cosiderations«, in: M. Hardt (Hg.) (1989), S. 90-112.

(1991): *Cinco caras de la modernidad. Modernismo, vanguardia, kitsch, posmodernismo*. Madrid: Tecnos (Metropolis), (Engl. Orig.: Duke University Press 1987).

CAMPENHAUSEN, Hans v. (1970): »Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des ersten und zweiten Jahrhunderts«, in: *Saeculum*, Jg. 21, S. 189-212.

CARNAP, Rudolf (1931/32): »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«, in: *Erkenntnis* 2, S. 219ff.

CASSIRER, Ernst (1932): *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr (Grundriss d. philoso. Wissenschaften; 7).

(1957): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 4. Stuttgart: Kohlhammer.

CEREZO, Pedro (1973): »La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas«, in: *Convicción de fe y crítica racional*. Hrsg. v. Instituto Fe y Secularidad. Salamanca: Sígueme, S.137-223.

CERUTTI, Furio (1983): »Habermas und Marx«, in: *Leviathan*, Jg. 11, S. 352-375.

(1986): »Georg Lukács und die Kritische Theorie«, in: *Georg Lukács — Ersehnte Totalität*. Bd. I des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik. Hrsg. v. G. Flego u. W. Schmid-Kowarki. Bochum: Germinal, S. 113-119.

CHÉNIEUX-GENDRON, Jacqueline (1984): *Le Surréalisme*. Paris: P.U.F.

CLAUSSEN, Detlev (1987): *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Frankfurt a.M.: Fischer (FT; 6634).

(1988): »Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos«, in: D. Diner (Hg.) (1988), S. 54-68.

(1990):»Fortzusetzen. Die Aktualität der Kulturindustriekritik Adornos«, in: F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 134-150.

COCHETTI, Stefano (1985): *Mythos und »Dialektik der Aufklärung«*. Königstein/Ts.: A. Hain (Monograph. z. philoso. Forschung; 229).
COGNI, Horacio (1989): »Oswald Spengler en la filosofía e ideología comtemporáneas«, in: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* Jg. 14, Nr. 14, S. 23-51.
COMTE, Auguste (1968ff.): *Œuvres*. Paris.
- *Cours de Philosophie Positive*. Bd. I-IV.
(1974): *Discours sur l'esprit positif*. Paris: J. Vrin 1974.
CONDORCET: (1976): *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Hrsg. v. W. Alff. Frankurt a. M.: Suhrkamp (stw; 175)
CONILL, Jesús (1988): *El crepúsculo de la metafísica*. Madrid: Anthropos (ATT, Filosofía; 21)
CONZELMANN, Hans (1958): »Eschatologie. IV. Im Urchristentum«, in: K. Galling (Hg.) (1957ff.), Bd. II, Spa. 665-672.
CORDUAN, Winfried (1978): »Hegel in Rahner. A study in philosophical hermeneutics«, in: *Harvard Theological Review*, Vol.71, S. 285-298.
CORTINA, Adela (1981): *Dios en la filosofía transcendental de Kant*. Salamanca: Uni. Pont. (Bibliotheca Salmanticensis-Estudios; 36).
(1985): *Crítica y utopía: La Escuela de Francfort*. Madrid: Ciencel (Historia de Filosofía; 34).
CROUZEL, Henri (1987): »L'Apocatastase chez Origène«, in: *Origeniana Quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origenes Kongresses (Innsbruck, 2.-6. Sept. 1985), hrsg. v. L. Lies. Innsbruck/Wien: Tyrolia (Innsbrucker theol. Studien; 19), S. 282-290.
CULLMANN, Oskar (1962): *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. 3. durchges. Aufl. mit e. „Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit". Zürich: EVZ.
(1965): *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr.
(1966): *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*. Hrsg. v. K. Fröhlich. Tübingen/Zürich: Mohr/-Zwingli.
DAHLHAUS, Carl (1970): »Soziologische Dechiffrierung von Musik. Zu Theodor W. Adornos Wagnerkritik«, in: *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* Vol. I, S. 137-146.
(1974): »Adornos Begriff des musikalischen Materials«, in: *Zur Terminologie der Musik des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. v. H.H. Eggerbrecht. Stuttgart: Musikwiss. Verlags-Gesell., S. 9-21.
(1978): *Schönberg und andere. Gesammelte Aufsätze zur Neuen Musik*. Mit einer Einleitung von Hans Oesch. Mainz u.a.; Schott.
(1980a): *Die Musik des 19. Jahrhunderts*. Wiesbaden/Laaber: Akademische Verlag Athenaion/Laaber-Verlag (Neues Handbuch der Musikwissenschaft; 6).
(1980b): »Zu Adornos Beethoven-Kritik«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 494-505.
(1983): »Vom Altern einer Philosophie«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 133-137.
(1989): *Vom Musikdrama zur Literaturoper. Aufsätze zur neueren Operngeschichte*. Überarb. Neuaus. München/Mainz: Piper/Schott (Sp; 8238).
DAHME, Heinz-Jürgen (1988): »Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber«, in: *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*. Hrsg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw; 736), S. 222-274.
DALLMAYR, Winfried (Hg.) (1974): *Materialien zu Habermas' ›Erkenntnis und Interesse‹*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 49).
DANNEMANN, Rüdiger (1987): *Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*. Frankfurt a.M.: Sendler.
DANUSER, Hermann (1984): *Die Musik des 20. Jahrhunderts*. Laaber: Laager-Verlag (Neues Handbuch der Musikwissenschaft; 7).

DELEUZE, Gilles (1965): *Nietzsche*. Paris: PUF.
(1971): *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama. (Orig.: Paris: PUF 1968)
DEMPF, Alois (1964): *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
DETHIER, Hubert (1985): »Ideologie-Interpretationen in der Nachfolge der Aufklärung«, in: *Ideologie - Aufklärung über Bewußtsein*, („Dialektik"; 10) Red. des H.: D. Krause u. A. Regenbogen. Köln: Pahl-Rugenstein, S. 84-97.
DEUSER, Hermann (1980): *Dialektische Theologie: Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*. München/Mainz: Kaiser/Grünewald (Gesellschaft und Theologie: Fundamentaltheol. Studien; 1).
DEUTSCHE KINEMATHEK E. V. (Hg.) (1970): *Caligari und Caligarismus*. Redaktion W. Kaul. Berlin (Schriftenreihe der DKB; 17).
DIERSE, U. (1984): »Ökonomie. II«, in: *HWPh* Bd. 6, Spa. 1153-1162.
/R. ROMBERG (1975): »Ideologie«, in: *HWPh*, Bd. 4, Darmstadt: Wiss. Buchgesell., S. 158-185.
/G. SCHOLTZ (1974): »Geschichtsphilosophie«, in: *HWPh*, Bd. 3, Sp. 416-438.
DIETSCHY, Beat (1988): *Gebrochene Gegenwart: Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*. Frankfurt a.M.: Vervuert.
DILTHEY, Wilhelm (1954ff): *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. B. Groethuysen. Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner - Vandenhoeck & Ruppert.
- *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Bd. I.
- *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Bd. VII.
DINER, Dan (Hg.) (1988): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Mit Beitr. über Theodor W. Adorno u.a. Frankfurt a.M.: Fischer (FT; 4398).
DJURIĆ, Mihailo (1984): »Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen«, in: M. Djurić u. J. Simon (Hgg.) (1984b), Bd. 2, S. 61-86.
/J. SIMON (Hgg.) (1984b): *Zur Aktualität Nietzsches*. Bd. 2. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
(1985): *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin/New York: de Gruyter (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; 16).
DÖMLING, Wolfgang (1982): *Igor Strawinsky: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt (rm; 302).
DRIJKONINGEN (1987): »Surrealismus und Anarchismus«, in: *Surrealismus. Fünf Erkundungen*. Hg. v. H.T. Siepe. Essen: Blaue Eule (Frankreich-Studien; 1), S. 115-150.
DUBIEL, Helmut (1975): »Ideologiekritik versus Wissenssoziologie. Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der Kritischen Theorie«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. 61. Jg., H. 2, S. 223-238.
(1978): *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 258).
(1982): »Die Aufhebung des Überbaus. Zur Interpretation der Kultur in der Kritischen Theorie«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 456-481.
(1983): »Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 293-313.
(1989): »Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie«, in: A. Honneth u.a. (Hgg.) (1989), S. 504-518.
DÜSING, Klaus (1989): »Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung«, in: H.-Ch. Lucas u. G. Planty-Bonjour (Hgg.) (1989), S. 127-145.
DÜVER, Lothar (1978): *Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk*. Bonn: Bouvier (Abhandlungen z. Philoso., Psycho. u. Pädag.; 113).
DUX, Günter (1988): »Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierter Gesellschaft«, in: A. Honneth u. H. Joas (Hgg.) (1988), S. 110-143.
EBACH, Jürgen (1985): »Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung«, in: *Einwürfe*. Bd 2, S. 5-61.

(1986): »Die Welt, „in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann" (G. Scholem) *oder:* Wider den „Trug für Gott"«, in: W. Oelmüller (Hg.) (1986), S. 20-27.
(1990): »„Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?" Klage vor Gott und Anklage Gottes im Scheitern«, in: *Concilium* (D) 26. Jg., H. 5, S. 430-436.

EBELING, Hans (1991): *Martin Heidegger. Ideologie und Philosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (re; 520).

EBERLE, Mathias (1989): *Der Weltkrieg und die Künstler der Weimarer Republik. Dix - Grosz - Beckermann - Schlemmer*. Stuttgart/Zürich: Belser.

EDER, Klaus (1976): *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 332).

EGBERT, Donald Drew (1967): »The Idea of „Avant-garde" in Art and Politics«, in: M. Hardt (Hg.) (1989), S. 44-65.
(1970): *Social Radicalism and the Arts, Western Europe; a cultural history from the French revolution to 1968*. New York: Knopf.

EHRARD, Jean (1970): *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*. Paris: Flammarion (Science de l'histoire).

EICKELPASCH, Rolf (1991): »Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritishen Theorie«, in: Ders.: *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag (Studien zur Sozialwissenschaft; 107), S. 35-96.

EIDAM, Heinz (1992): *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*. Würzburg: Könighausen und Neumann (Epistemata: Philosophie; 116).

EISLER, Hanns (1986): *Fragen Sie mehr über Brecht. Gespräche mit Hans Bunge*. Mit Nachw. v. St. Hermlin. Dramstadt/Neuwied: Luchterhand (SL; 679).

ELEY, Lothar (1984): »Konstruktive Phänomenologie und Kritische Theorie. Adornos Kritik der transzendentalen Phänomenologie Husserls. Eine Anmerkung zu Heideggers Seinsfrage«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 59-89.

ÉLUARD, Paul (1968): »Poésie involontaire«, *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard (Bib. de la Pléiade).

ENDERWITZ, Ulrich (1990): »Der Ideologiekritiker Adorno und seine Grenzen«, in: F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 99-110.

ENGELS, Friedrich: s.u. MARX, Karl/ENGELS, Friedrich: *Werke*.

ENGLISCH, Felicitas (1990): »Adorno und Hegel. Ein Mißverständnis über die Sprache«, in: F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 28-47.

ERD, Rainer u.a. (Hgg.) (1989): *Kritische Theorie und Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 1557)

EUCHNER, Eckart (1976): »Kant als Philosoph des politischen Fortschritts«, in: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Hg. v. Z. Batscha. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 171).

EUSEBIUS von Caesarea (1913): *Die Demostratio Evangelica*, in: *Eusebius Werke*. Bd. VI, hrsg. v. I.A. Heikel. Leipzig: Heinrichs (GCS; 23).
(1967): *Kirchengeschichte*. Hrsg. u. eingel. v. H. Kraft; übers. v. Ph. Heauser (Kempten 1932); Übers. übersehen v. H.A. Gärtner. München: Kösel.
(1974ff.) *La Préparation Évangélique*. Einl., griech. Text, franz. Übers. und krit. Anm. v. E. des Places u.a., in: *Sources chrétiennes* [SC], I. (*CS* 206); II-III. (*CS* 228); IV-V,17. (*CS* 262); V,18-VI . (*CS* 266); VII. (*CS* 215); XI. (*CS* 292); XII-XIII. (*CS* 307); XIV-XVII. (*CS* 338). Paris: Cerf.

FARINA, Raffaele (1966): *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Caesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*. Zürich: Pas (Bibliotheca Theologica Salesiana; I,2).

FAUCHEREAU, Serge (1976): *Expressionisme, dada, surréalisme et autres ismes*. 2 Bde. Paris: Denoël.

FÉHER, István M. (1989): »Die Unabgeschlossenheit von „Sein und Zeit"«, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 16, S. 15-31.

FETSCHER, Iring (Hg.) (1973): *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft (Wege der Forschung; 52).
(1976): *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*. München: Piper.

(1985): *Karl Marx und der Marxismus. Von der Ökonomiekritik zur Weltanschauung*. Überarb. u. erweit. Neuausg., 4. Aufl. München: Piper (SP; 374).

FEURICH, Hans-Jürgen (1987): »Theodor W. Adornos Kritik an Richard Wagner«, in: *Musik im Diskurs. Band 2: Adorno in seinen musikalischen Schriften*. Hrsg. v. B. Sonntag. Regensburg: G. Bosse, S. 21-34.

FIGAL, Günter (1977): *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur. Zur Interpretation der „Ästhetischen Theorie" im Kontext philosophischer Ästhetik*. Bonn: Bouvier (Abhandlungen z. Philoso., Psycho. u. Pädag.; 122).
(1988): *Matin Heidegger - Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
(1992): »Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers«, in: *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*. Hrsg. v. H. Rudolph u. H. Wismann, Stuttgart: Metzler, S. 43-61.

FIGL, Johann (1984): *Dialektik der Gewalt: Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. Düsseldorf: Patmos. (Beitr. z. Theo. und Religionswiss.).

FLEISCHER, Margot (1972): »Die Zeitlichkeit des Menschen. Nietzsches Analyse in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung«, in: *Weltaspekte der Philosophie* (Rudolph Berlinger zum 26. Okt. 1972), hrsg. v. W. Beierwalters und W. Schrader, Amsterdam: Rodopi, S. 67-81.

FONTAINE, Michael de la (1980): »Künstlerische Erfahrung bei Arnold Schönberg«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 467-493.

FOUCAULT, Michel (1974): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: *Von der Subversion des Wissens*, München: Hanser 1974, 83-109.

FREIER, Hans (1983): »Odyssee eines Pariser Bauern: Aragons „mythologie moderene" und der Deutsche Idealimus«, in: K.H. Bohrer (Hg.) (1983), S. 157-193.

FREITAG, Eberhard (1973): *Arnold Schönberg: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt (rm; 202).

FRIEDEBURG, Luwig von u. Jürgen HABERMAS (Hgg.) (1983): *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 460).

FRISBY, David (1989): *Fragmente der Moderne. Georg Simmel — Siegfried Kracauer — Walter Benjamin*. Aus d. Engl. v. A. Rinsche. Rheda-Wiedenbrück: Daedalus.

FRÜCHTL, Josef (1989): *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg: Königshausen u. Neumann (Epistemata: Philosophie; 28).
(1989): »Natur las Projektion und Adornos Modell von Wahrheit«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 2, S. 371-381.
(1990): »Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie Nietzsches als Herausforderung für Adorno und Habermas«, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 19, S. 430-461.
(1991): »Der Fluchtpunkt des Nichtidentischen. Theodor W. Adorno nach zwanzig Jahren«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 16, H. 1, S. 59-70.

FRÜHWALD, Wolfgang (1971): »Kunst als Tat und Leben. Über den Anteil deutscher Schriftsteller an der Revolution in München 1918/1919«, in: *Sprache und Bekenntnis*. Sonderband des Literaturwiss. Jahrbuchs. H. Kunisch zum 70. Geburtstag 27. Okt 1971. Hrsg. v. W. Frühwald u. G. Niggl. Berlin: Dunker & Humblot, S. 361-389

FULDA, Hans Friedrich (1966): »Zur Logik der Phänomenologie von 1807«, in: H.F. Fulda u. D. Henrich (Hgg.) (1973), S. 391-425.
u. Dieter HENRICH (Hgg.) (1973): *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973. (stw; 9).
(1975): »These zur Dialektik als Darstellungsmethode (im ›Kapital‹ von Marx)«, in: *Hegel-Jahrbuch 1974*. Hg. v. W.R. Beyer. Köln: Pahl-Rugenstein, S. 204-210.
(1978): »Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise«, in: R.-P. Horstmann (Hg.) (1989), S. 124-174.

FUNKE, Monika (1974): *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann (Problemata; 35).

FÜRNKÄS, Josef (1988): *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin — Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*. Stuttgart: J.B. Metzler.

FURTH, Peter (1991): *Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nachtotalitär*. Frankfurt a. M.: Fischer 1991. (Fischer Wissenschaft; 10570).
FÜSSEL, Kuno (1986): *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*. Freiburg (Schweiz): Exodus.
GADAMER, Hans Georg (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
(1984): »Martin Heidegger und die Marburger Theologie«, in: O. Pöggeler (Hg.) (1984b), S. 169-178.
GALLING, Kurt (Hg.) (1957ff.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. Aufl. 6 Bde., Registerband. Tübingen: Mohr.
GAMM, Gerhard (1985a): »Sur-realität und Vernunft. Zum Verhältnis von System und Kritik bei Th.W. Adorno«, in: G. Gamm (Hg.) (1985b), S. 115-191.
(Hg.) (1985b): *Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien der Kritischen Theorie*. Tübingen: Konkursbuchverlag.
GARCÍA DÜTTMANN, Alexander (1991): *Das Gedächtnis des Denkens. Versuch über Heidegger und Adorno*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
GARCÍA LABORDA, José Maria (1981): *Studien zu Schönbergs Monodram „Erwartung" op. 17*. Laaber: Laaber-Verlag.
GAY, Peter (1968): *Weimar Culture. The outsider as insider*. New York/Evanston: Harper & Row.
GENINAZZI, Luigi (1977): *Horkheimer & C. Gli intelettuali disorganici. Le origini della scuola di Francoforte*. Milano: Jaca Book (Die Fronte e Attraverso; 17).
GERAS, Norman (1972): »Marx and the Critique of Political Economy«, in: R. Blackburn (Hg.): *Ideology in Social Science*. New York, S. 284-307.
GERHARDT, Volker (1985): »Vom Willen zur Macht. Zur systematischen Konzeption des „Willens zur Macht" bei Nietzsche«, in: *Friedrich Nietzsche - Willen zur Macht und Mythen des Narziß*. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium. Hrsg. v. W. Gebhard. Frankfurt a. M./u.a.: Lang, S. 59-73.
(1988): *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam. (Universal-Bibliothek; 8504).
GERLITZ, Peter (1963): »Der mystische Bildbegriff (εἰκών und imago) in der frühchristlichen Geistesgeschichte. Die philosophischen Grundlagen der Entschatologisierung des altkirchlichen Dogmas«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Jg. 15, S. 244-256.
GEYER, Carl-Friedrich (1980): *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell.
(1982): »Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes«, in: *Franziskanische Studien*, Jg. 64,S. 1-18.
(1990): *Religion und Diskurs. Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie*. Stuttgart: Steiner.
GIVSAN, Hassan (1984): »Geschichte als absolute Voraussetzung der Hegelschen Logik«, in: *Hegel-Jahrbuch 1983*. Hrsg. v. W.R. Beyer. Rom: Jouvence, S. 83-92.
GÖDECKE, Monika (1987): *Geschichte als Mythos. Eusebs „Kirchengeschichte"*. Frankfurt a.M./u.a.: P. Lang (Hochschulschriften; 23, 307)
GOETZ, Hans-Werner (1980): *Die Geschichtstheologie des Orosius*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. (Impulse der Forschung; 32).
GOLDSCHMIDT, Victor (1953): *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
GOY, Karen (1991): »Hegels Geschichtsphilosophie im Vergleich mit anderen Geschichtskonzeptionen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 39. Jg. H. 1, S. 1-11.
GRAMER, Wolfgang (1976): *Musik und Verstehen. Eine Studie zur Musikästhetik Theodor W. Adornos*. Mainz: Matthias-Grünewald (Tübinger theologische Studien; 1976).
GRÄßER, Erich (1973): *Die Naherwartung Jesu*. Stuttgart: KBW (Stuttgarter Bibelstudien; 16).
(1977): *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*. 3., durch e. ausführl. Einl. u. e. Literaturverz. erg. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter (Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. u. d. Kunde d. alt. Kirche: Beih.; 22).

GRAU, Gerd-Günther (1985): »Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtung über Nietzsche. Ein Thesenpapier«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* Jg. 10, H. 1, S. 3-24.
GREBING, Helga (1977): *Der Revisionismus. Von Bernstein bis zum 'Prager Frühling'*. München: Beck.
GRENZ, Friedemann (1973): »„Die Idee der Naturgeschichte". Zu einem frühen, unbekannten Text Adornos«, in: *Natur und Geschichte*. Hrsg. v. K. Hübner u. A. Menne. Hamburg: F. Meiner, S. 344-350.
(1974): *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
(1983): »Zur Architektonischen Stellung der Ästhetik in der Philosophie Adornos«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 119-129.
(1984): »Negative Dialektik mit offenen Karten: Der Zweite Teil der *Negativen Dialektik* (137-207)«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 235-272.
GRILLMEIER, Aloys (1958): »Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas«, in: *Scholastik*, Jg. 33, S. 321-355 u. 528-558.
GRIMM, Reinhold u. Jost HERMAND (Hgg.) (1980): *Avantgarde und Faschismus*. Königstein/ts.: Athenäum.
GRIPP, Helga (1986): *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*. München/Wien/Zürich: Schöningh (UTB; 1420).
GRUNDEN, Gabriele (1989): *Die jüdische Apokalyptik und ihre Bedeutung für eine Theologie nach Auschwitz*. Unveröffentl. Diplomarbeit. Münster.
GRUNDMANN, Walter (1939)): »Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde«, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, Jg. 38, S. 45-73.
GUMNIOR, Helmut u. Rudolf RINGGUTH: *Max Horkheimer, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (rm; 208).
GÜNTHER, Horst (1993): *Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Fischer (FT; 11472).
GÜNTHER, Klaus (1985): »Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 39, H. 2, S. 229-260.
GUZZONI, Ute (1981): *Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie*. München: K. Alber (Fermenta philosophica).
(1976): »Hegels „Unwahrheit". Zu Adornos Hegel-Kritik«, in: *Hegel-Jahrbuch 1975*. Hrsg. v. W.R. Beyer. Köln: Pahl-Rugenstein, S. 242-246.
HAAG, Karl Heinz (1985): *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 579)
HABERMAS, Jürgen (1958): »Der befremdliche Mythos: Rekonstruktion oder Evokation?«, in: *Philosophische Rundschau*. Jg. 6, S. 215-228.
(1968): »Nachwort« zu: F. Nietzsche: *Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
(1970): *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 287).
u. Niklas LUHMANN (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1973a): *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw; 1).
(1973b): »Wahrheitstheorien«, in: *Wirklichkeit und Reflexion*. (FS W. Schulz), hrsg. v. H. Fahrenbach. Pfullingen: Neske, S. 211ff.
(1973c): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1976): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
(1978): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Neuausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 243).
(1981): *Kleine politische Schriften I-V*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
(1982): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 5., erw. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
(1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

(1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1985a): *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 1321).
(1985b): »Questions and Counterquestions«, in: R.J. Bernstein (Hg.) (1985); S. 192-216.
(1986a): »Entgegnung«, in: A. Honneth u. H. Jos (Hgg.) (1988), S. 327-405.
(1986b): »Nachwort«, in: M. Horkheimer u. Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer.
(1986c): »Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes«, in: A. Schmidt u. N. Altwicker (Hgg.) (1986b), S. 163-179.
(1987): *Eine Art Schadenabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 1453).
(1988a): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Bde. 4., durchges. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 1502)
(1988b): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw; 749).
(1988c): *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1991): *Philosophisch-politische Profile*. Erw. Ausg., 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw; 659).
(1991): *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 944).

HACKENESCH, Christa (1987): *Die Logik der Andersheit: eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Frankfurt a.M.: Athenäum (Monographien zur philosophischen Forschung; 234).

HAGER, Frithjof u. Hermann PFÜTZE (Hgg.) (1990): *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung*. Lüneburg: zu Klampen.

HARDT, Manfred (1983): »Zu Begriff, Geschichte und Theorie der literarischen Avantgarde«, in: M. Hardt (Hg.) (1989), S. 145-171.
(Hg.) (1989): *Literarische Avantgarde*. Darmstadt: Wiss. Buchges. (Wege der Forschung; 648).

HARNACK, Adolf v. (1909): *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*. 4. neu durchgearb. u. vermeh. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
(1985): *Das Wesen des Christentums*. Mit e. Geleitw. v. W. Trillhaas. 2. Aufl. Gütersloh: Mohn (Siebenstern; 227).

HASELBERG, Peter von (1983): »Wiesengrund-Adorno«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 7-21.

HAUG, Wolfgang (1985): »Das „Phänomen" Franz Pfemfert«, Vorwort zu: Franz Pfemfert: *Ich setze diese Zeitschrift wider diese Zeit. Sozialpolitische und literaturkritische Aufsätze*. Hrsg. v. W. Haug. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand (SL; 559), S. 7-62.
(1988): »Politik ist die öffentliche Verwirklichung unserer sittlichen Absichten« in: Ludwig RUBINER: *Künstler bauen Barrikaden. Texte und Manifeste 1908-1919*. Hrsg. v. W. Haug. Darmstadt: Luchterhand, (SL; 630). S. 7-35

HAUSMANN, Raoul (1972): *Am Anfang war Dada*. Hrsg. v. K. Riha u. G. Kämpf mit einem Nachwort v. K. Riha. Steinbach/Gießen: Anabas.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Werke in zwanzig Bänden* (Theorie-Werkausgabe), hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 601-621).
- *Phänomenologie des Geistes*. Bd. 3.
- *Wissenschaft der Logik*. Bde. 5-6.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Bd. 7.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Bd. 8-10.
- *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* III. Bd 20.
(1955): *Vernunft in der Geschichte*. 5. Aufl. Hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner 1955. (PhB; 171a).

HEIDEGGER, Martin (1957): *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
(1961): *Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen: Neske.
(1971): *Was heißt Denken?* 2. unverän. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
(1975): *Was ist Metaphysik?* 11., durchgeseh. Aufl. Frankfurt a.M: V. Klostermann.

(1978ff.): *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (1916): »Der Zeitbegriff in den Geschichtswissenschaft«, in: Bd. 1, S. 413-433.
- (1919): *Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie*. Bd. 56/57, S. 119-203.
- (1923): *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Bd. 63.
- (1925): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Bd. 20.
(1980): *Holzwege*. 6., durchges. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann. (1. Aufl. 1950).
(1986): *Sein und Zeit*. 16. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 15., Aufl. Tübingen: Niemeyer.
(1989): *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*. Hrsg. u. mit e. Nachw. v. H. Tietjen. Tübingen: Niemeyer.

HEIDER, Martin (1979): *Geschichte und Erfahrung. Zum Geschichtsbegriff Theodor W. Adornos*. Diss. Freiburg i.Br.

HEIMSOETH, Heinz (1961): »Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie«, in: Ders.: *Studien zu Philosophiegeschichte*. Köln: Kölner Universität-Verlag, S. 22-42.

HEINEMANN, Gottfried. (1988): *Natura desiderata. Das Abstrakte am Gebrauchswert< und die Antinomien der Mathematik*. Freiburg/München: Alber.

HEINZ, Marion (1982): *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstruktion der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heiddegers*. Würzbrug/Amsterdam: K&N/Rodopi.

HELLHOLM, David (Hg.) (1989): *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the Internat. Colloquium on Apocalypticism, Upsala, August 12-17, 1979. 2. Aufl. Tübingen: Mohr.

HENGEL, Martin (1973): *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr*. 2., durchgese. u. ergän. Aufl. Tübingen: Mohr.

HENRICH, Dieter (1987): *Hegel im Kontext*. 4., veränd. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 510).

HENTSCHEL, Rüdiger (1992): *Sache selbst und Nichtdenkungsgedanke. Husserls phänomenologische Region bei Schreber, Adorno und Derrida*. Wien/Berlin: Turia & Kant.

HEPP, Corona (1987): *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegung nach der Jahrhundertwende*. München: dtv 1987.

HERMAND, Jost (1980): »Das Konzept ›Avantgarde‹«, in: R. Grimm u. J. Hermand (Hgg.) (1980), S. 1-19.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1991): *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie". Zur „Zweiten Hälfte" von „Sein und Zeit"*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

HESSE, Heidrum (1984): *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt a.M.: Fischer (Taschenbuch; 7343).

HEUSSI, Karl (1932): *Krisis des Historismus*. Tübingen: Mohr.

HILLACH, Ansgar (1978): »„Ästhetisierung des politischen Lebens". Benjamins faschismustheoretischer Ansatz — eine Rekonstruktion«, in: B. Lindner (Hg.) (1985), S. 127-178.

HODDIS, Jacob von (1958): *Weltende. Gesammelte Dichtungen*. Hrsg. v. P. Pörtner. Zürich: Arche.

HOCHHUTH, Rolf (1989): »Spengler veränderte das Lebensgefühl Europas«, Nachwort zu: O. Spengler (1991), S. 1129-1176.

HOCHSTAFFL, Josef (1976): *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*. München: Kösel.

HOLLÄNDER, Hans (1970): »Ars inveniendi et investigandi: zur surrealistischen Methode«, in: P. Bürger (Hg.) (1982), S. 244-312.

HOLZ, Hans-Heinz (1956): »Prismatisches Denken«, in: *Über Walter Benjamin*. Mit Beitr. v. Th.W. Adorno u.a., 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968, S. 62-110.

HONNETH, Axel (1982): »Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 87-126.
(1986): *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
u. Hans HOAS (Hgg) (1988): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des Kommunikativen Handelns«*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 625).
u.a. (Hgg.) (1989): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. (FS J. Habermas). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HÖRISCH, Jochen (1978): »Identitätszwang und Tauschabstraktion. A. Sohn-Rethels soziogenetische Erkenntnistheorie«, in: *Philosophische Rundschau* Jg. 25, S. 43-54.

(1980): »Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 397-414.

(1985): »Objektive Interpretation des schönen Scheins«, in: *Walter Benjamin: profane Erleuchtung und rettende Kritik*. Hrsg. v. N. Bolz u. R. Faber. 2., vermehrte u. verb. Aufl. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 50-66.

HORKHEIMER, Max (1985ff.): *Gesammelte Schriften*, hg. v. A. Schmidt und G. Schmid Noerr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- (1922): *Zur Autonomie der teleologischen Urteilskraft*, Diss., Bd. 2, S. 13-72.
- (1925): *Über Kants ›Kritik der Urteilskraft‹ als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Bd. 2., S. 73-146.
- (1928?): »Zersplitterung und Einheitlichkeit der gegenwärtigen Soziologie (Fragment?)«, Bd. 11, S. 166-170.
- (1930): »Ein neuer Ideologiebegriff?«, Bd. 2, S. 271-294.
- (1926-31): »[Notizen zur *Dämmerung*]«, Bd. 11, S. 262-285.
- (1931a): »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung«, Bd. 3, S. 20-35.
- (1931b): »[Subjektivismus und Positivismus als Erben der Hegelschen Metaphysik. Vorbemerkungen zu einer empirischen Erkenntnislehre (Fragment)]«, Bd. 11, S. 221-229.

Theodor W. ADORNO u.a. (1931/32): »Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. Diskussionen über Themen zu einer Vorlesung Max Horkheimers«, Bd. 12, S. 349-397.

- (1932a): »Bemerkungen über Wissenschaft und Krise«, Bd. 3, S. 40-47.
- (1932b): »Geschichte und Psychologie«, Bd. 3, S. 48-69.
- (1933a): »Materialismus und Metaphysik«, Bd. 3, S. 70-105.
- (1933b): »Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften«, Bd. 3, S. 150-157.
- (1934): *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Bd. 2, S. 309-453.
- (1935): »Zum Problem der Wahrheit«, Bd. 3, S. 277-325.
- (1937): »Traditionelle und kritische Theorie«, Bd. 4, S. 162-216.
- (1938) »[Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung«]«, Bd. 12, S. 131-164.

/Theodor W. ADORNO (1939a): »[Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik]«, Bd. 12, S. 436-492.

/Theodor W. ADORNO (1939b): »[Diskussion über Dialektik]«, Bd. 12, S. 526-541.

- (1940): »Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie«, Bd. 4, S. 332-351.
- (1941a): »Neue Kunst und Massenkultur«, Bd. 4, S. 419-438.
- (1941b): »Autoritärer Staat«, Bd. 5, S. 293-319.
- (1942): »Vernunft und Selbsterhaltung«, Bd. 5, S. 320-349.

(1985): *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Fischer.

HORSTMANN, Rolf-Peter (Hg.) (1989): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 234).

HÖTTER, Gerd (1990): *Surrealismus und Identität. André Breton „Theorie des Kryptogramms". Eine poststrukturalistische Lektüre seines Werks*. Paderborn: Igel (Literatur- und Medienwissenschaft; 3).

HRACHOVEC, Herbert (1976): »Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83, S. 357-370.

HUBI, Christoph (1979): »Dialektik der Aufklärung und neue Mythen. Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer«, in: *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Hrsg. v. H. Poser. Berlin/New York: de Gruyten; S. 218-240.

HUELSENBECK, Richard (1920): *En avant Dada. Eine Geschichte des Dadaismus*. Hannover/u.a. (Reprint bei MaD Verlag Hamburg o.J.)

(1964): *Dada. Eine literarische Dokumentation*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Paperback; 33).

HULLOT-KENTOR, Bob (1984): »Introduction to Adorno's „Idea of Natural-History"«, in: *Telos* 60, S. 97-110.

HUSSERL, Edmund (1950ff): *Husserliana. Gesammelte Werke*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Bd. I, hrsg. v. St. Strasser, Photome. Nachdruck der 2. Aufl.
- (1973): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hsrg. v. W. Biemel, Neudruck.
- (1974): *Logische Untersuchungen*. I: *Prolegomena zur reinen Logik*. Bd. XVIII, hrsg. E. Holenstein.
- (1974): *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Bd. XVII, hrsg. v. P. Janssen.
- (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Bd. VI, hrsg. v. W. Biemel, Photome. Nachdruck der 2. Aufl. S. 1-276.
- (1976): »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«, Bd. VI, S. 314-348.
- (1976): *Ideen zu einer Phänomenologie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Bd. III/1, neu hrsg. v. K. Schuhmann.
- (1984a): *Logische Untersuchungen*. II/1-2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Bd. XIX/1-2, hrsg. v. U. Panzer.

(1956): »Persönliche Aufzeichnungen 1906«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vo. XVI, Nr. 8, S. 293-302.

(1965): *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hrsg. v. W. Szilasi. Frankfurt a.M.: V. Klostermann (Quellen der Philosophie; 1).

HUYSSEN, Andreas (1979): »Nochmals zu Naturalismus-Debatte und Linksopposition«, in: Ch. Bürger u.a. (Hgg.) (1979), S. 244-258.

HYPPOLITE, Jean (1956): *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*. Paris: Éd. Montaigne (1. Aufl. 1946).

ILJENKOW, E.W. (1972): »Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im 'Kapital' von Marx«, in: A. Schmidt (Hg.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt a. M. 4. Aufl. S. 87-127.

IRENÄUS VON LYON (1962ff): *Adversus Haereses*. Text, franz. Übers., Einl. und krit. Anm., in: *Sources chrétiennes* [*SC*], I-III. Hrsg. v. A. Rousseau u. L. Doutreleau, Paris: Cerf 1979-1982 (*SC* 263f.293f.210f); IV. Hrsg. v. A. Rousseau u.a., a.a.O., 1965 (*SC* 100); V. Hrsg. v. Diess., a.a.O., 1962 (*SC* 152f). Dt. Übers. v. E. Klebba in: *Bibliothek der Kirchenväter*. Bd. 24/1 u. 2. Kempten: Kösel 1912.

IZUZQUIZA, Ignacio (1990): *Hegel o la rebelión contra el límite*. Zaragoza: Prensas Uni. (Humanidades; 14).

JAEGGI, Urs u. Sven PAPCKE (1974): »Vorwort«, in: Dies. (Hgg.): *Revolution und Theorie 1: Materialien zum bürgerlichen Revolutionsverständnis*. Frankfurt a. M. 1974, S. 9-111.

JAESCHKE, Walter (1976): *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*. München: Kaiser (Beiträge zur evang. Theo.; 76).

JÄGER, Hans-Wolf (1989): »Zwischen Décadence und Expressionismus. „Revolution" bei Schnitzler, Heym, Henrich Mann und Klabund«, in: *Schreckensmythen, Hoffnungsbilder: die Französische Revolution in der deutschen Literatur. Essays*. Hrsg. v. H. Zimmermann. Frankfurt a. M.: Athenäum. (Athenäum Taschenbuch; 130) S. 222-250.

JANOVER, Louis (1980): *Surréalisme, art et politique*. Paris: Galilée.

JANZ, Rolf-Peter (1983): »Mythos und Moderne bei Walter Benjamin«, in: K.H. Bohrer (Hg.) (1983), S. 363-381.

JAUß, Hans Robert (1980): »Negativität und ästhetische Erfahrung. Adornos ästhetische Theorie in der Retrospektive«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 138-168.

(1983): »Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 95-130.

JAY, Martin (1976): *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung, 1923-1950.* Vorw. v. M. Horkheimer. Frankfurt a.M.: Fischer.
(1982): »Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 67-86.
(1983): »Adorno in America«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 354-387.
(1984): *Adorno.* London: Fontana Paperbacks.
(1985): »Habermas and Modernism«, in: R.J. Bernstein (Hg.) (1985), S. 125-139.
JIMÉNEZ, José (1989): *La vida como azar. Complejidad de lo moderno.* Madrid: Mondadori (Enfoques; 8).
JOHN, Ottmar (1982): *»...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.« Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz.* Theol. Diss. Münster.
(1988): »Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hemeneutik« in: *Concilium* (D), Jg. 24, H. 6, S. 519-526.
(1991): »Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr«, in: E. Arens, O. John u. P. Rottländer (1991a), S. 13-80.
JONAS, Hans (1966): *Gnosis und spätantiker Geist.* Teil 2,1: *Von Mythologie zur mystischen Philosophie.* 2., durchgese. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

JOSSA, Giorgio (1965): *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo.* Napoli: Morano.
JOST, Ekkerhard (1978): »Divergierende Tendenzen im Jazz der 70er Jahre«, in: *Avantgarde, Jazz, Pop. Tendenzen zwischen Tonalität und Atonalität.* Neue Vortragstexte. Hrsg. v. R. Brinkmann. Mainz/u.a.: Schott, S. 60-74.
JÜNGER, Ernst (1978): *Sturm. Sämtliche Werke.* Bd. 15. Stuttgart: Klett-Cotta 1978, S. 9-74.
KAGER, Reinhard (1988): *Herrschaft und Versöhnung: Einführung in das Denken Theodor W. Adornos.* Frankfurt a.M./New York: Campus.
KAISER, Gerhard (1974): *Benjamin. Adorno. Zwei Studien.* Frankfurt a.M.: Athenäum Fischer (FAT; 2062).
KAMBAS, Chryssoula (1983): *Walter Benjamin im Exil. Zum Verhältnis von Literaturpolitik und Ästhetik.* Tübingen: Niemeyer (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 11).
(1992): »Walter Benjamin liest Georges Sorel: „Réflexions sur la violence"«, in: M. Opitz u. E. Wizisla (1992), S. 250-269.
KAMPER, Dietmar (1990): »Adornos Unversöhnlichkeit«, in: *Das unerhört Moderne. Berliner Adorno-Tagung.* Hrsg. v. F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 118-122.
KANDINSKY, Wassily (1912): »Über die Formfrage«, in: *Der Blaue Reiter.* Hrsg. v. Ders. u. F. Marc. München, Dokumentarische Neuausg. v. K. Lankheit München: Piper 1965, S. 132-182.
KANT, Immanuel (1936/38): *Opus Postumum*, in: *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe). Bd. XXI u. XXII. Berlin/Leipzig: W. de Gruyter & Co.
(1983): *Werke in zehn Bänden.* Hrsg. v. W. Weischedel. Sonderausg. Darmstadt: Wiss. Buchgesell.
- *Kritik der reinen Vernunft.* Bd. 2-3
- *Grundlegung der Metaphysik der Sitten.* Bd, 6, S. 7ff.
- *Kritik der praktischen Vernunft.* Bd. 6, S, 103ff.
- *Metaphysik der Sitten.* Bd. 7, S. 303ff.
- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* Bd. 9, S. 31-50.
- *Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* Bd. 10,'S. 779-806.
KAPPNER, Hans-Harmut (1983): »Adornos Reflexionen über den Zerfall des bürgerlichen Individuums«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 44-63.
KARÁDI, Éva u. Erzsébet VEZÉR (1985): *Georg Lukács, K. Mannheim und der Sonntagskreis.* Aus dem Ungarischen übersetzt v. A. Friedrich. Frankfurt a.M.: Sendler.
KARÁDI, Éva (1987): »Bloch und Lukács im Werber-Kreis«, in: A. Münster, M. Löwy u. N. Tertulian (Hgg.) (1987), S. 30-47.
KÄSEMANN, Ernst (1960) *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Bd. I. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

(1965): *Exegetische Versuche und Besinnungen.* Bd. II. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
KAUTSKY, Karl (1892): *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil erläutert.* Nachdruck der 17. Aufl. (1922) Berlin/Bonn-Bad Godesberg: Dietz 1974.
(1927): *Die materialistische Geschichtsauffassung.* Bd. II: *Der Staat und die Entwicklung der Menschheit.* Berlin: Dietz.
KELLER, Carl-A. (1975): »Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik«, in: *Gnosis und Gnosticism.* Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept. 8th-13th 1975). Hrsg. v. M. Krause. Leiden: E.J. Brill (Nag Hammadi Studies; VIII).
KELLER, Ernst (1984): *Der Junge Lukács — Antibürger und wesentliches Leben: Literatur- und Kulturkritik 1902-1915.* Frankfurt a.M.: Sendler.
KELLNER, Douglas (1982): »Kulturindustrie und Massenkommunikation. Die Kritische Theorie und ihre Folgen«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 482-515.
KEMPER, Hans-Georg (1974): *Vom Expressionismus zum Dadaismus. Eine Einführung in die dadaistische Literatur.* Kronberg Ts.: Scriptor.
KENNY, Anthony (1975): *Wittgenstein.* Harmondsworth/Middlesex: Penguin Press (1. Aufl. 1973).
KETTLER, David (1967): *Marxismus und Kultur. Lukács in der ungarischen Revolution 1918/1919.* Neuwied/Berlin.
/u.a. (1980): »Karl Mannheims frühe kultursoziologischen Arbeiten«, in: Karl Mannheim (1980), S. 9-31.
KIESEL, Theodore (1983): »Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger (um 1925)«, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger.* Beitr. v. R. Bernet u. a. Freiburg i.B./München: Albert. (Phänomenologische Forschungen; 14), S. 192-211.

KIMMERLE, Gerd (1985): »Der eingebildete Zeuge«, in: G. Gamm (Hg.) (1985b), S. 11-69.
(1986): *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas.* Tübingen: Edition diskord im Konkursbuchverlag.
KIMMERLE, Heinz (1970): *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegel-Studien*, Beiheft 8, Bonn: Bouvier.
(1972): »Zur Genesis des Hegelschen Systembegriffs«, in: *NZSTh*, 14, S. 294-314.
KITTSTEINER, Heinz-Dieter (1980): *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens.* Frankfurt a.M./u.a.: Ullstein (Ullstein-Materialien; 35064).
(1984): »Walter Benjamins Historismus«, in: N. Bolz u. B. Witte (Hgg. (1984b), S. 163-197.
(1992): »Die geschichtsphilosophische Allegorie des 19. Jahrhunderts«, in: W.v. Reijen (Hg.) (1992b), S. 147-171.
KLAGES, Ludwig (1929): *Der Geist als Widersacher der Seele.* 2 Bde. Leipzig: Barth. Nun in: *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. E. Frauchiger u. a. Bonn: Bouvier 1966ff. Bde. I-II.
KLEIN, Richard (1991): *Solidarität mit der Metaphysik? Ein Versuch über die musikphilosophische Problematik der Wagner-Kritik Theodor W. Adornos.* Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistemata: Philosophie; 86).
KLEIN, Richard (Hg.) (1993): *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: eine Dokumentation.* Bd. 1. *Die Christen im heidnischen Staat.* Übers. der Texte P. Guyot. Ausw. u. Kommentar v. R. Klein. Darmstadt: Wiss. Buchges. (TzF; 60).
KLICHE, Dieter (1980): »Kunst gegen Verdinglichung. Berührungspunkte im Gegensatz von Adorno und Lukács«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 219-260.
KNAPP, Markus (1983): *»Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt«. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno.* Würzburg: Echter Verlag.
KNOPF, Jan u. Viktor ŽMEGAČ (1985): »Expressionismus als Dominante«, in: V. Žmegač (Hg.) (1985), Bd. 2, S. 413-500.
KOCH, Friedhelm (1985): *Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik der Geschichtsphilosophie.* Frankfurt a.M./Bern/New York: P. Lang (Europäi. Hochschulschriften; Philosophie; 174).
KOCH, Hal (1932): *Pronoia und paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus.* Berlin/Leipzig: Gruyter & Co.

KOCH, Klaus (1982): »Einleitung«, in: *Apokalyptik*. Hrsg. v. Ders. u. J.M. Schmidt. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. (WdF; 365); S. 1-29.
(1984): »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. II. Altes Testament«, in: G. Krause u. G. Müller (Hgg.) (1976ff.), Bd. XII, S. 569-586.
KOCH, Traugott, Klaus-Michael KODALLE u. Hermann SCHWEPPENHÄUSER (1973a): *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Stuttgart/u.a.: Kohlhammer.
u. Klaus-Michael KODALLE (1973b): »Negativität und Versöhung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart«, in: T. Koch u.a. (1973a), S. 7-54.
u. Klaus-Michael KODALLE (1973c): »Nachwort: Vom falschen Schein fiktiver Erlösung«, in: T. Koch u.a. (1973a), S. 91-96.
KODALLE, Klaus-M. (1987): »Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' „Theorie des komunikativen Handelns"«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 12, S. 39-66.
KOLINSKY, Eva (1970): *Engagierter Expressionismus. Politik und Literatur zwischen Weltkrieg und Weimarer Republik. Eine Analyse expressionistischer Zeitschriften*. Stuttgart: Metzler.
KONDYLIS, Panajotis (1986): *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München: dtv/Klett-Cotta. (1. Aufl. 1981).
(1991): *Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. Weinheim: VCH, Acta humaniora.
KÖNIG-OCKENFELS, Dorothee (1976): »Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea«, in: *Saeculum*. Jg. 27, S. 348-365.
KOPITZSCH, Franklin (1976): »Einleitung: Die Sozialgeschichte der deutschen Aufklärung als Forschungsaufgabe«, in: Ders. (Hg.): *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland. Zwölf Aufsätze*. München: Nymphenburger (ntw; 24), S. 11-169.
KORTHALS, Michiel (1985): »Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Mißverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 14, H. 4, S. 315-329.
KOSELLECK, Reinhart (1956): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. 6. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989. (stw; 36).
(1975): »Fortschritt«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hrsg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, Bd. 2, Sututtgart: Klett-Cotta, S. 404-405.
KOSLOWSKI, Peter (1992): »Theodizee als spekulative Onto-Theologie. Die tragische Theodizee des Gnostizismus«, in: W. Oelmüller (Hg.) (1992), S. 263-307.
KRACAUER, Siegfried (1930): »Über Arbeitsnachweise. Konstruktion eines Raumes«, in: *Text Kritik*, 68 (Okt.), S. 12-17.
(1958): *Von Caligari bis Hitler. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Films*. Hamburg: Rowohlt.
(1963): *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1978): *Schriften* 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
KRAFT, Viktor (1968): *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte*. 2., erw. u. verb. Aufl. Wien/New York: Springer.
KRAHL, Hans-Jürgen (1971): *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970. Frankfurt a.M.: Neue Kritik.
KRAMER, Sven (1989): »Aporien der Revolution«, in: G. Schweppenhäuser u.a. (Hgg.) (1989), S. 74-108.
KRATZ, Steffen (1980): *Sohn-Rethel zur Einführung*. 3. Aufl. Hannover: SOAK (Einführungen; 6).
KRAUSE, Gerhard u. Gerhard MÜLLER (Hgg.) (1976ff.): *Theologische Realenzyklopädie*. 30 Bde. Berlin: de Gruyter.
KRIEGER, Evelina (1961/62): »Die Grenzen der Vermittlungsmethode bei Hegel«, in: I. Fetscher (Hg.) (1973), S. 253-276.
KRUSEKAMP, Harald (1992): *Archäologen der Moderne: zum Verhältnis von Mythos und Rationalität in der Kritischen Theorie*. Opladen: Westdt. Verl. (Studien zur Sozialwiss.; 117).

KUHN, Elisabeth (1989): »Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des 'Modernen'«, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 18, S. 600-625.
KÜHN, Hellmut (1971): »Hans Sachs und die „insgeheim gesellschaftliche Phantasmagorie". Zur Kritik einer Idee von Theodor W. Adorno«, in: *Richard Wagner. Werk und Wirkung*. Hrsg. v. C. Dahlhaus. Regensburg: G. Bosse (Studien zur Musikgeschichte des 19. Jhr.; 26).
KUNNEMAN, Harry u. Hent de VRIES (Hgg.) (1989): *Die Aktualität der »Dialektik der Aufklärung«. Zwischen Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
KUNSTMANN, Wilfried (1985): »Geschichte als Konstruktion der Vernunft. Bemerkungen zur Evolutionstheorie von Jürgen Habermas«, in: *»Kritische Theorie« zwischen Theologie und Evolutionstheorie. Beiträge zur Auseinandersetzung mit der »Frankfurter Schule«*. Hrsg. v. W. Kunstmann u. E. Sander. München: W. Fink, S. 266-325.
KUNZLER, Martin (1991): *Jazz-Lexikon*. Bd. 1, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt (Handbuch; 6316).
KÜSTERS, Gerd-Walter (1980): *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers: Historisch-systematische Untersuchung zur Theoriegeschichte*. Frankfurt a.M./New York: Campus (Forschung; 165)
LAAK, Werner van (1990): *Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*. Sinzig: Sankt Meinrad (SthTSt; 11).
LACIS, Asja (1971): *Revolutionär im Beruf. Berichte über proletarisches Theater, über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*. Hg. v. H. Brenner. München: Rogner & Bernhard.
LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1981): *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Francfort*. Madrid: Alianza. (AU; 296).
LANCZKOWSKI, Günter (1984): »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. I. Religionsgeschichtlich«, in: G. Krause u. G. Müller (Hgg.) (1976ff.), Bd. XII, S. 565-569.
LANGE, Ernst Michael (1980): *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der 'Kritik der Politischen Ökonomie' von Karl Marx*. Frankfurt a. M. /u. a.: Ullstein.
LAVERDANT, Gabriel Désiré (1845): »Die Aufgabe der Kunst und die Rolle der Künstler« (übersetzte Auszüge), in: M. Hardt (Hg.) (1989), S. 17-25.
LEFEBVRE, Georges (1945): *Études sur la Révolution française*. Neue Aufl. Paris: P.U.F. 1963.
LE GOFF, Jacques (1985): *Les intellectuels au Moyen Age*. 2. Aufl. Paris: du Seuil.
LEIST, Anton (1986): »Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik«, in: *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlage der Marxschen Theorie*. Hrsg. v. E. Angehrn u. G. Lohmann. Königstein/Ts: Hain bei Athenäum, S. 58-79.
LENIN, Wladimir Iljitsch (1961ff): *Werke*, Berlin: Dietz.
- *Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*. Bd. 14.
LENK, Elisabeth (1971): *Der springende Narziß. André Bretons poetischer Materialismus*. München: Rogner & Bernard.

LENK, Kurt (Hrsg.) (1976): *Ideologie - Ideologiekritik und Wissensoziologie*. Mit einer problemgeschichtlichen Einleitung des Hrsgs. 7., überarbeit. Auf. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
(1986): »Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers«, in: A. Schmidt u. N. Altwicker (Hgg.) (1986b), S. 244-258.
LERSCH Philipp (1932): *Lebensphilosophie der Gegenwart*. Berlin: Junker & Dünnhaupt.
LESSING, Theodor (1919): *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. München: Matthes & Seitz 1983.
(1930): *Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist*. 5., völl. neu gearbeit. Auf. Leipzig: F. Meiner.
LICHTHEIM, George (1973): *Das Konzept der Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (SV; 676).
LIEBER, Hans-Joachim (1974): *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studie zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.
(1974b): »Einleitung«, in: Ders. (Hg.): *Ideologielehre und Wissenssoziologie. Die Diskussion um das Ideologieproblem in den zwanziger Jahren*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-44.

(1985): *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*. Paderborn/u.a.: Schöningh (UTB; 1358).

LIEDTKE, Rüdiger (1985): *Die Vertreibung der Stille. Wie uns das Leben unter der akustischen Glocke um unsere Sinne bringt*. München: dtv (10849).

LIES, Lothar (1992): *Origenes' ›Peri Archon‹. Eine undogmatische Dogmatik*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. (Werkinterpretationen).

LINDNER, Burkhardt (1978a): »Der Begriff der Verdinglichung und der Spielraum der Realismus-Kontroverse. Ausgehend von der frühen Differenz zwischen Lukács und Bloch«, in: *Der Streit um Georg Lukács*. Hrsg. v. H.-J. Schmitt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 579), S. 91-123.

(1978b): »Technische Reproduzierbarkeit und Kulturindustrie, Benjamins „Positives Barbarentum" im Kontext«, in: B. Lindner (Hg.) (1985), S. 180-223.

(1980a): »„Il faut être absolument moderne". Adornos Ästhetik: Ihr Konstruktionsprinzip und ihre Historizität«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 261-309.

/W. Martin LÜDKE (Hgg.) (1980b): *Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 122).

(1983): »Herrschaft als Trauma. Adornos Gesellschaftstheorie zwischen Marx und Benjamin«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 72-91.

(Hg.) (1985): *Walter Benjamin im Kontext*. 2. erw. Aufl., erw. um d. Dokumentation zur „Habilitationsakte Benjamin". (1. Auf u. d. T. Links hatte noch alles sich zu enträtseln...). Königstein/Ts.: Athenäum (Taschenbücher; 2183).

LINK, Thomas (1986): *Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos*. Köln/Wien: Böhlau (Böhlau philosophica; 8).

LIPPE, Rudolf zur (1984): *Autonomie als Selbstzerstörung. Zur bürgerlichen Subjektivität*. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Syndikat (EVA; 33).

LÖBIG, Michel u. Gerhard SCHWEPPENHÄUSER (1984): *Hamburger Adorno-Symposion*. Beitr. v. H. Schweppenhäuser u.a. Lüneburg: zu Kampen.

LOHMANN, Georg (1992): »Fragmentierung, Oberflächlichkeit und Ganzheit individueller Existenz. Negativismus bei Georg Simmel«, in: *Dialektischer Negativismus: Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*. Hrsg. v. E. Angehrn u.a. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, (stw; 1034), S. 342-367.

LOHNER, Edgard (1976): »Die Problematik des Begriffes der Avantgarde«, in: M. Hardt (Hg.), S. 113-127.

LOOFS, Friedrich (1930): *Theophilus von Antiocien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*. Leipzig: Heinrichs (TU; 46,2).

LÖVENICH, Friedhelm (1990): *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*. Würzburg: Könighausen u. Neumann (Epistemata: Philosophie; 79).

LÖWITH, Karl (1936): *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*. Luzern: Vita nova.

(1935): *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Berlin: Die Runde. Nun in: *Sämtliche Schriften*. Stuttgart: Metzler 1987, Bd. 6., S. 101-384.

(1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. (Engl. Orig. 1949) Stuttgart: Kohlhammer.

(1966): *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart/u.a.:Kohlhammer.

LÖWY, Michael (1983): »L'anarchisme messianique de Walter Benjamin«, in: *Les Temps Modernes*, Jg. 40, Nr. 447, S. 772-794.

LUCAS, Hans-Christian u. Guy PLANTY-BONJOUR (Hgg.) (1989): *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog (Spekulation und Erfahrung: Abt. 2, Untersuchungen; 10).

LÜDKE, W. Martin (Hg.) (1976): *„Theorie der Avantgarde" - Antworten auf Peter Bürgers Bestimmung von Kunst und bürgerlicher Gesellschaft*. Frankfurt a. M. Suhrkamp (es; 825).

(1980): »Zur ›Logik des Zerfalls‹. Ein Versuch, mit Hilfe der ›gezähmten Wildsau von Ernsttal‹ die Lektüre der Ästhetischen Theorie zu erleichtern«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 415-446.

(1981): *Anmerkungen zu einer »Logik des Zerfalls«: Adorno-Beckett*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 926).

(1983): »Der Kronzeuge. Einige Anmerkungen zum Verhältnis Th.W. Adornos zu S. Beckett«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 136-149.

LUDZ, Peter Christian (1955): *Der Ideologiebegriff des jungen Marx und seine Fortentwicklung im Denken von G. Lukács und K. Mannheim*. Phil. Diss. Berlin.

(1976) *Ideologiebegriff und marxistische Theorie - Ansätze zu einer immanenten Kritik*. Opladen.

LUKÁCS, Georg (1911): *Die Seele und die Formen. Essays*. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1971. (SL; 21).

(1920): *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Mit einem Vorwort von 1962. Neuwied/Berlin: Luchterhand 1971. (SL; 36).

(1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*.Sonderausg., 9. Aufl. Darmstadt/Neuwied 1983. (SL; 11).

(1971): *Werke*, Bd. 4: *Probleme des Realismus I. Essays über den Realismus*. Neuwied/Berlin: Luchterhand.

(1975): *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I, 1918-1920*. Hrsg. v. J. Kammler u. F. Benseler, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand (SL; 39).

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (1984): »„Genealogie de la morale" als Form von Geschichtsschreibung: Zur Rezeption Nietzsches im Werk Michael Foucaults«, in: *Friedrich Nietzsche, Strukturen der Negativität*. Bayreuther Nietzsche-Kolloquium 1982. Hrg. v. W. Gebhard. Frankfurt a. M./Bern/New York/Nancy: Lang. (Beyreuther Beitr. z. Literaturwiss.; 5), S. 157-181.

LUTZ-BACHMANN, Matthias (1991): »Materialismus und Materialismuskritik bei Horkheimer und Adorno«, in: M. Lutz-Bachmann u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1991b), S. 143-156.

/Gunzelin Schmid Noerr (Hgg.) (1991b): *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis*. (FS A. Schmidt) München: Hanser.

LYOTARD, Jean-François (1978): *Intensitäten*. Berlin: Merve.

(1984): *Essays zu einer affirmativen Ästhetik*. Berlin: Merve.

(1984): »Das Erhabene und die Avantgarde«, in. *Merkur* 38. Jg., März, S. 151-164.

(1985a): *Immaterialität und Postmoderne*. Berlin: Merve.

(1985b): *Grabmal des Intellektuellen*. Graz/Wien: Böhlau.

(1986): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Graz/Wien: Böhlau.

(1986): »Das Schöne und das Erhabene. Gespräch mit Gérard Raulet«, in: *Spuren* Nr. 17, Nov./Dez., S. 34-42.

(1987): *Der Widerstreit*. München: W. Fink.

LYPP, Bernhard (1980): »Selbsterhaltung und ästhetische Erfahrung. Zur Geschichtsphilosophie und ästhetischen Theorie Adornos«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 187-218.

MACPHERSON, Crawford Brough (1962): *The political Theory of Possesive Individualism*. Oxford: Clarendon Press.

MAEGAARD, Jan (1972): *Studien zur Entwicklung des dodekaphonen Satzes bei Arnold Schönberg*. Bd. 2. Kopenhangen: W. Hansen.

MANEMANN, Jürgen (1993): *»Weil es nicht nur Geschichte ist« (H. Sherman). Die Begründung der Notwendigkeit einer fragmentarischen Historiographie des Nationalsozialismus aus politisch-theologischer Sicht*. Diss. Münster.

MANN, Klaus (1985): »Über „Erbschaft dieser Zeit"«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1985), S. 162-164.

MANN, Thomas (1914): »Gedanken im Kriege«, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 13: Nachträge. Frankfurt a. M. Fischer 1974, S. 527-545.

MANNHEIM, Karl (1952): *Ideologie und Utopie*. 3., vermeh. Aufl. Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke.

(1964): *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*. Eingel. u. hrsg. v. K.H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand (Soziologische Texte; 28).

(1980): *Strukturen des Denkens*. Hrgs. v. D. Kettler u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw; 298)

MARCUSE, Herbert (1929): »Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode«, in: *Der Streit um die Wissenssoziologie*. Bd. II: *Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*. Hrsg. v. V. Meja u. N. Stehr. Frankfurt a. M. 1982, S. 459-473.
(1934): »Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung«, in: *Schriften*, Bd. 3: Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1931-1941. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
(1937): »Philosophie und kritische Theorie« II, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6, S. 631-647.
MARQUARD, Odo (1973): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Surkamp.
(1983): »Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis«, in: *Spiegel und Gleichnis*. (FS J. Taubes). Hrsg. v. N.W. Bolz u. W. Hübener. Würzburg: Königshausen u. Neumann, S. 160-167.
MARRAMAO, Giacomo (1982): »Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus. Zur Kritik des politiktheoretischen Paradigmas der Frankfurter Schule«, in: W. Bonß u. A. Honneth (Hgg.) (1982), S. 240-274.
(1989): *Poder y secularización*. Barcelona: Península. (homo sociologicus; 46). (Orig.: Roma 1983).
MARROU, Henri I. (1967): »La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne«, in: *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina (13-18 Aprile 1966). Hrsg. v. U. Bianchi. Leiden: E.J. Brill (Studies in the history of religions; XII), S. 215-226.
MARTENS, Gunter (1971): *Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive*. Stuttgart/u.a.: Kohlhammer (Studien z. Poetik u. Geschichte der Literatur; 22).
MARX, Karl (1955): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858. Anhang 1850-1858*. Berlin: Dietz.
/Friedrich ENGELS(1956ff.): *Werke*. Berlin: Dietz.
Karl MARX:
- *Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*. Bd. 1, S. 337-346.
- *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Bd. 1, S. 378-391.
- *Ökonomisch-politische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Ergänzungsband, 1. Teil, S. 465-588.
- *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort, Bd. 13, S. 7-11; Einleitung, S. 615-642.
- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bde. 23-25.
/Friedrich ENGELS: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Bd. 2, S. 7-233.
- *Die deutsche Ideologie*. Bd. 3, S. 9-530.
Friedrich ENGELS:
- *Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. Bd. 20, S. 16-303.
- *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*. Bd. 21, S. 263-307.
MARX, Wolfgang (1972): *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der ›Wissenschaft der Logik‹*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
MATE, Reyes (1990): *Mística y política*. Estella: Verbo Divino.
MAURER, Reinhart Klemens (1979): »Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik«, in: *Nietzsche-Studien* 8, S. 104-126.
(1981/82): »Nietzsche und die Kritische Theorie«, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 10/11, S. 35-79.
MAYER, Dieter (1984): »Die Epoche der Weimarer Republik«, in: V. Žmegač (Hg.) (1985), Bd. 3, S. 1-384.
MAYOS SOLSONA, G. (1989): *Entre Lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*. Barcelona: PPU.
MCCARTHY, Thomas (1989): *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*. 2. erw. Ausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 782)
MEDICK, Hans (1973): *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 5).

MEHRING, Walter (1959): *Berlin Dada. Eine Chronik mit Photos und Dokumenten*. Zürich: Arche (Horizont).
MEIER, Johann (1980): »Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?«, in: K.-W. Tröger (Hg.) (1980a), S. 239-258.
MEINECKE, Friedrich (1946): *Die Entstehung des Historismus*. 2 Bde. A. Aufl. München: Leibniz.

MENKE-EGGERS, Christoph (1988): *Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a.M.: Athenäum (Monographien Philosophie; 255).
MENNINGHAUS, Winfried (1980): *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1992): »Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Metamorphosen der Bilderlosigkeit«, in: *„Für Walter Benjamin": Dokumente, Essays und ein Entwurf*. Eine Publikation des Arbeitskreises selbständiger Kutur-Institute e.V. - AsKI, Bonn. Hrsg. v. I. u. K. Scheurmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 170-182.
MENSCHING, Günther (1984): »Zu den historischen Voraussetzungen der „Dialektik der Aufklärung"«, in: M. Löbig u. G. Schweppenhäuser (1984), S. 25-45.
MERKER, Barbara (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis — Zu Heiderggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
MERKLEIN, Helmut (1987): »Eschatologie im Neuen Testament«, in: *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*. Hrsg. v. H. Althaus. Mit Beit. v. R. Schaeffler u.a. Freiburg/Bael/Wien: Herder, S. 11-42.
METZ, Johann Baptist (1979): »Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden«, in: *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*. Hrsg. v. E. Kogon u. J.B. Metz, Freiburg i.Br./u.a.: Herder; S. 121-144.
(1985a): *Zur Theologie der Welt*. 5. Aufl. Mainz: Matthias-Grünewald (Topos-Taschenbücher; 11).
(1985b): »Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie«, in: *Entwürfe der Theologie*. Hrsg. v. J. Bauer. Graz/Wien/Köln: Styria.
(1987): »Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede«, in: *Kirche und Israel. Neukirchener Zeitschrift*. 1, S. 14-23.
(1989): »Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften«, in: Honneth u.a. (Hgg.) (1989), S. 773-778.
(1990a): »Theologie als Theodizee«, in: W. Oelmüller (Hg.) (1990), S. 103-118.
(1990b): »Theologie und Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus«, in: *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie* (Gießen 21.-26. Sept. 1987). Hrsg. v. O. Marquard unter Mitarb. v. P. Probst u. F.J. Wetz. Hamburg: F. Meiner, S. 170-186.
(1991): »Kirche nach Auschwitz«, in: *Israel und Kirche heute*. (FS E.L. Ehrlich). Hrsg. v. M. Marcus, E.W. Stegemann u. E. Zenger. Freiburg i.Br./u.a.: Herder, S. 110-122.
(1992a): »Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie«, in: W. Oelmüller (Hg.) (1992), S. 125-137.
(1992b): »Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«, in: *Stimmen der Zeit* 210, S. 311-320.
(1992c): *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 5. Aufl., Nachdr. der 4. Aufl. (1984) mit einem neuen Vorw. des Autors. Mainz: Matthias-Grünewald.
(1994): »Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit"«, in: *Diagnosen zur Zeit*. Mit Beitr. von J.B. Metz u.a. Düsseldorf: Patmos, S. 76-92.
METZOER, Heinz-Klaus (1980): »L'art contre l'art. Glossen zur Autonomie des Künstlerischen in Schönbergs Kompositionen«, in: H.-K. Metzger u. R. Riehm (Hgg.) (1980b), S. 202-222.
u. Rainer RIEHM (Hgg.) (1980b): *Arnold Schönberg*. München: Musik-Konzepte (Sonderbd.).
MEYER, Raimund (1985): »„Dada ist gross Dada ist schön". Zur Geschichte von „Dada Zürich"«, in: H. Bollinger, G. Magnaguagno u. R. Meyer in Zusammenarbeit mit dem Kunsthaus Zürich: *Dada in Zürich*. Zürich: Arche/RaabeVitali, S. 9-79.

MEYER, Reinhart u.a. (1973): *Dada in Zürich und Berlin 1916-120. Literatur zwischen Revolution und Reaktion.* Kronberg Ts.: Scriptor.
MICHEL, Karl Markus (1980): »Versuch, die ›Ästhetische Theorie‹ zu verstehen«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 41-107.
MIRBACH, Thomas (1979): *Kritik der Herrschaft: Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos.* Frankfurt a.M./New York: Campus (Forschung; 118).
MÖLLER, Horst (1980): »Oswald Spengler - Geschichte im Dienst der Zeitkritik«, in: *Spengler heute. Sechs Essays* / mit einem Vorwort von H. Lübbe. Hrsg. v. P.Ch. Ludz. München: Beck, S. 49-73.
MOLTMANN, Jürgen (1989): *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen.* München: Chr. Kaiser (Moltmann: Systematische Beiträge zur Theologie. 3).
MOMMSEN, Wolfgang J. (1983): »Rationalisierung und Mythos bei Max Weber«, in: K.H. Bohrer (Hg.) (1983), S. 382-402.

MONTER PÉREZ, José (1986): *La »Otreidad« en las dos Dialécticas de Th.W. Adorno (Dialektik der Aufklärung y Negative Dialektik).* Diss. Rom.
MORI, Massimo (1990): »Aufklärung und Kritizismus in Kants Geschichtsphilosophie«, in: *Aufklärung.* 5. Jg., H. 1, S. 81-102.
MORITZ, Peter (1992): *Kritik des Paradigmawechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas.* Lüneburg: zu Klampen (Kritische Studien; 3).
MORTLEY, Raoul (1984): »Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. V. Das frühchristliche Geschichtsverständnis«, in: G. Krause u. G. Müller (Hgg.) (1976ff.), Bd. XII, S. 604-608.
MOSSE, George L. (1980): »Faschismus und Avantgarde«, in: R. Grimm u. J. Hermand (Hgg.) (1980), S. 133-149.
MÜLLER, Karlheinz (1978): »Apokalyptik/Apokalypsen. III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale«, in: G. Krause u. G. Müller (Hgg.) (1976ff.), Bd. III, S. 202-251.
MÜLLER, Max (1991): »Metaphysik und Geschichte im Denken Martin Heideggers«, in: *Philosophisches Jahrbuch,* 98. Jg., S. 225-232.
MÜLLER, Rudolf Wolfgang (1977): *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike.* Frankfurt a.M./New York: Campus.
MÜLLER, Ulrich (1988): *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno: eine Philosophie der dritten Reflexion.* Frankfurt a.M.: Athenäum (Monografien: Philosophie; 249).
MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie.* Berlin/New York: Gruyter.
MÜNCHOW, Christoph (1981): *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
MÜNSTER, Arno (1982): *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw; 372).
/Michael Löwy u. Nicolas Tertulian (Hgg.) (1987): *Verdinglichung und Utopie: Ernst Bloch und Georg Lukács zum 100. Geburtstag.* Beiträge des internationalen Kolloquiums in Paris, März 1985, Frankfurt a. M.: Sendler.
NAEHER, Jürgen (1984a): *Oswald Spengler: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt (rm; 330).
(Hg.) (1984b): *Die Negative Dialektik Adornos: Einführung — Dialog.* Opladen: Leske (UTB; 1201).
(1984c):»„Unreduzierte Erfahrung" - „Verarmung der Erfahrung". Die Einleitung der *Negativen Dialektik* (13-66)«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 163-203
(1984d):»Das ontologische „Bedürfnis im Denken". Der Erste Teil der *Negativen Dialektik* (67-136): Zum Verfahren der ‚immanenten Kritik'«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 204-234.

NAESS, A. (1968): »Historia del término „ideología" desde Destutt de Tracy hasta Karl Marx«, in: Horowitz, I.L.: *Historia y elementos de la sociología del conocimiento.* Buenos Aires, S. 23-37. (Engl. Orig. 1956).
NAGLER, Norbert (1980a): »Restauration und Fortschritt. Schönbergs monarchistische Demokratisierung der Musik«, in: H.-K. Metzger u. R. Riehm (Hgg.) (1980b), S. 151-201.
(1980b): »Schönberg — ein Irrationalist?«, in: H.-K. Metzger u. R. Riehm (Hgg.) (1980b), S. 223-229.
NEGRO PAVÓN, Dalmacio (1985): *Comte: Positivismo y revolución.* Madrid: Cincel (Historia de la Filosofía; 19).
NEGT, Oskar (1972): »Ernst Bloch - der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution«, in: E. Bloch: *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 534)
NEUHAUS, Gerd (1982):*Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie.* Düsseldorf (Themen und Thesen der Theologie).
(1993): *Theodizee — Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* Freiburg i.Br./u.a.: Herder.
NEUHÄUSER, Rodolf (1987): »„Avantgarde" und „Avantgardismus". Zur Problematik von Epochenschwellen und Epochenstrukturen«, in: P.V. Zima u. J. Strutz (Hgg.): *Europäische Avantgarde.* Frankfurt a. M./u.a.: Peter Lang, S. 21-35.
NEUMANN, Franz (1977): *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944.* Hrsg. u. mit e. Nachw. v. G. Schäfer. Köln/Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
NIERAAD, J. (1971): »Abbildtheorie«, in: *HWPh,* Bd. I, S. 1-3.
NIETZSCHE, Friedrich (1969): *Werke in drei Bänden,* hrsg. v. K. Schlechta, 6. durchge. Aufl. München.
- *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus.* Bd. I, S. 7-134.
- *Unzeitgemäße Betrachtungen.* Bd. I, S. 135-434.
Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.
Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher.
- *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.* Bd. I, S. 435-1008.
- *Die fröhliche Wissenschaft (»la gaya scienza«).* Bd. II, S. 7-274.
- *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* Bd. II, S. 275-561.
- *Jenseits von Gut und Böse.* Bd. II, S. 563-759.
- *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* Bd. II, S. 761-900.
- *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert.* Bd. II, S. 939-1033.
- *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist.* Bd. II, S. 1063-1159.
- *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre.* Bd. III, S. 417-925.
Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. A. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1975ff.
NOTTER, Werner (1986): *Die Ästhetik der Kritischen Theorie.* Frankfurt a.M./Bern/New York: Lange (Philosophie; 172).
OEHLER, Dolf (1983): »Charisma des Nicht-Identischen, Ohnmacht des Aparten. Adorno und Benjamin als Literaturkritiker: Am Beispiel Proust«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 150-158.
OEING-HANHOFF, Ludger (1981): »Zur Geschichte und Herkunft des Begriffs „Fortschritt"«, in: *Fortschritt ohne Maß?* Hg. v. R. Löw u. a. München: Piper. (Piper Serie; 235).
OELMÜLLER, Willi (Hg.) (1986): *Leiden.* Mit Beitr. v. H.M. Baumgartner u.a. Paderborn/u.a.: F. Schöningh (Kolloquium Religion und Philosophie; 3).
(Hg.) (1990): *Theodizee — Gott vor Gericht.* München: Fink.
(Hg.) (1992): *Worüber man nicht schweigen kann: neue Diskussionen zur Theodizeefrage.* Mit Beitr. v. H.J. Adriaanse u.a. München: Fink.
OPITZ, Michael u. Erdmut WIZISLA (1992): *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her. Texte zu Walter Benjamin.* Leipzig: Reclam (R.-Bibliothek; 1425).

ORIGENES (1967ff): *Contre Celse,* in: *Sources chrétiennes* [*SC* 132, 136, 147, 150 u. 227)]. Griech. Text, Übers., Einl., und krit. Anm v. M. Borret s.j. I-II. (*SC* 132); III-IV. (*SC* 136); V-VI. (*SC* 147); VII-VIII. (*SC* 150). Paris: Cerf.

(1976): *Vier Bücher von den Prinzipien*. Hrsg., übers. mit krit. u. erl. Anm. vers. v. H. Görgemanns u. H. Karpp. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. (TzF; 24).
OSBORN, Eric Francis (1987): *Anfänge christlichen Denkens: Justin, Irenäus, Tertullian, Klemens*. Übers. bearb. u. hrsg. v. J. Bernard. Düsseldorf: Patmos.
OSTERMANN, Eberhard (1991): *Das Fragment. Geschichte einer ästhetischen Idee*. München: Fink.
OTT, H. (1959): »Heilsgeschichte«, in: K. Galling (Hg.) (1957ff.), Bd. III, Sp. 187-189.
OVERBECK, Franz (1963): *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Aus dem Nachlass hrsg. v. C.A. Bernoulli. 2. Aufl. (1. Aufl.: 1919). Darmstadt: Wiss. Buchgesell.
PABST, Walter (1983): *Französische Lyrik des zwanzigsten Jahrhunderts. Theorie und Dichtung der Avantgarden*. Berlin: Schmidt.
PANNENBERG, Wolfhart (1967a): »Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth«, in: J.M. Robinson u. J.B. Cobb, jr. (Hgg.) (1967), S. 135-169.
(1967b): »Stellungnahme zur Diskussion«, in: J.M. Robinson u. J.B. Cobb, jr. (Hgg.) (1967), S. 285-351.
(1968): *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (Kleine Reihe; 139/140).
(1971): *Theologie und Reich Gottes*. Gütersloh: G. Mohn.
(1972): *Grundzüge der Christologie*. 4. Aufl. Gütersloh: G. Mohn.
(1973): »Weltgeschichte und Heilsgeschichte«, in: *Geschichte — Ereignis und Erzählung*. Hrsg. v. R. Koselleck u. W.-D. Stempel. München: Fink (Poetik u. Hermeneutik; 5), S. 307-323.
(1977): *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
(1979a): *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
(1979b): »Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie«, in: *Kerygma und Dogma*, 25 Jg., S. 88-105.
(1980): *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
(Hg.) (1982a): *Offenbarung als Geschichte*. In Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilckens u. T. Rendtorff. 5., mit einem Nachw. erweit. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
(1982b): »Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung«, in: Ders. (Hg.) (1982a), S. 91-114.
(1982c): »Nachwort zur zweiten Auflage«, in: Ders. (Hg.) (1982a), S. 132-148.
(1983): *Anthropologie in theologischer Perspektive: Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
(1986): »Die Wahrheit Gottes in der Bibel und im christlichen Dogma«, in: *Wahrheitsansprüche der Religionen heute*. Hrsg. v. W. Oelmüller. Mit Beitr. v. H.M. Baumgartner u.a., Paderborn u.a.: Schöningh (Koll. Reli. u. Philo.; 2), S. 271-285.
(1987a): *Wissenschaftstheorie und Theologie*. (1. Auf. 1973). Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 676).
(1987b): »Neuer Wein in alte Schläuche. Eschatolologie und Geschichte im frühen Christentum«, in: *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. Hrsg. v. R. Herzog u. K. Koselleck. München: Fink (Poetik u. Hermeneutik; 12), S. 571-579.
(1988a): *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder.
(1988b): *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (Kleine Vandenhoeck; 1532).
(1988/91/93): *Sytematische Theologie*. 3 Bd. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
PEARSON, Birger A. (1986): »The Problem of ›Jewish Gnostic‹ Literature«, in: *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Chistianity*. Hrsg. v. C.W. Hedrik u. R. Hodgson. Peabody MA, S. 13-35.
PEÑALVER, Patricio (1989): *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*. Madrid: Anthropos. (ATT-F; 19).

PEPERZAK, Adriaan (1987): »Anamnesis. Hegel e il dibattito folosofico-teologico contemporaneo«, in: *Il Tempo della Memoria. La questione della verità nell'epoca della frammentazione*. Atti del Secondo Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata, 16-18 Maggio 1985). Hrsg. v. G. Ferratti. Torino: Marietti.
PETERS, Tiemo Rainer (1978): *Tod wird nicht mehr sein*. Zürich/u.a.: Benziger (Theol. meditationen; 48).
PETTAZZI, Carlo (1979): *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*. Firenze: La Nuova Italia.
(1983): »Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 22-43.
PEUKERT, Detlev J.K. (1989): *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (Kleine Vandenhoeck-Reihe; 1548).
PEUKERT, Helmut (1978): *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw; 231).
(1989): »Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie«, in: E. Ares (Hg.) (1989), S. 39-64.
PFEMFERT, Franz (1985): *Ich setze diese Zeitschrift wider diese Zeit. Sozialpolitische und literaturkritische Aufsätze*. Hrsg. v. W. Haug. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand (SL; 559).
PFLAUM, Michael (1967): »Die Kultur-Zivilisations-Antithese«, in: *Europäische Schlüsselwörter*, hrsg. v. J. Kobloch u.a., Bd. 3. München: Hueber, S. 288-427.
PFROMM, Rüdiger (1985): *Revolution im Zeichen des Mythos. Eine wirkungsgeschichtliche Untersuchung von Louis Aragons „Le Paysan de Paris"*. Frankfurt a.M./Bern/New York: Lang (Europ. Hochschulschriften 13; 106).
PHILIPP, Eckhard (1980): *Dadaismus. Einführung in den literarischen Dadaismus und die Wortkunst des 'Sturm'-Kreises*. München: Fink (UTB; 527).
PIECHA, Detlev u. Peter ZEDLER: »Die Erinnerung erziehen. *Negative Dialektik* und Erziehungswissenschaften«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 330-358.
PIEPMEIER, Reiner (1984): »Weltgeist — Erinnerung — Er-innerung«, in: *Hegel-Jahrbuch 1981-1982*, hrsg. v. W.R. Beyer. Rom: Jouvence, S. 145-155.
PLACES, Édouard des (1982): *Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture Sainte*. Paris: Beuachesne (Théologie Historique; 63).
PLATON (1990): *Werke: in 8 Bänden*. Griechisch u. deutsch. Hrsg. u. bearb. v. G. Eigler unter Mitar. v. H. Hofmann u.a. Sonderausg. Damrstadt: Wiss. Buchgesell.
PÖGGELER, Otto (1973): »Die Komposition der Phänomenologie des Geistes«, in: H.F. Fulda u. D. Henrich (Hgg.) (1973), S. 329-390.
(1983a): *Der Denkweg Martin Heideggers*. 2., um ein Nachw. erweit. Aufl. Pfullingen: Neske. (1. Aufl. 1963).
(1983b): »Zeit und Sein bei Heidegger«, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Beitr. v. R. Bernet u. a. Freiburg i.B./München: Albert. (Phänomenologische Forschungen; 14), S. 152-191.
(1984a): »Einleitung: Heidegger heute«, in: O. Pöggeler (Hg.) (1984b), S. 11-53.
(Hg.) (1984b): *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. 2. Aufl. Königstein/Ts.: Athenäum. (Athenäum Taschenbuch; 1513: Philosophie).
(1989): »Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel«, in: H.-Ch. Lucas u. G. Planty-Bonjour (Hgg.) (1989), S. 101-126.
(1992): *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg i.Br./München: Alber.
POPOV, Stephan (1982): *Am Ende aller Illusionen. Der europäische Kulturpessimismus*. Köln: Wissenschaft und Politik.
POSTONE, Moishe (1988): »Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch«, in: D. Diner (Hg.) (1988), S. 242-254.
PRÖPPER, Thomas (1991): *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 3. Aufl. München: Kösel.
PUECH, Henri-Charles (1978): *En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps*. Paris: Gallimard.

PUGLIESE, Orlando (1965): *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*. Freiburg/München: K. Albert. (Symposion; 18).
PÜTZ, Peter (1974): »Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie«, in: *Nietzsche-Studien*. Bd. 3, S. 175-191.
QUESADA, Julio (1988): *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Nietzsche*. Madrid: Anthropos. (ATT-F; 13).
RAABE, Paul (Hg.) (1965): *Expressionismus. Kampf um eine literarische Bewegung*. München: dtv.
(1972): *Index Expressionismus. Bibliographie der Beiträge in Zeitschriften und Jahrbüchern des literarischen Expressionismus. 1910-1925*.In 18 Bde. Nendeln/Lichtenstein: Kraus-Thomson.
(1985): *Die Autoren und Bücher des literarischen Expressionismus. Ein bibliographisches Handbuch*, in Zsarb. mit Ingrid Hannich-Bode. Stuttgart: Metzler.
RAD, Gerhard von (1962): *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*. 2. Aufl. München: Kaiser.
RADDATZ: Fritz J. (1979): *Revolte und Melancholie. Essays zur Literaturtheorie*. Hamburg: Albrecht Knaus.
RADEMACHER, Claudia (1993): *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*. Lüneburg: zu Klampen (Kritische Studien; 4).
RADERMACHER, Hans (1984): »Kritische Theorie und Geschichte«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 130-159.
RAHNER, Karl (1954ff.): *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger.
- (1954): »Zur Frage der Dogmenentwicklung«, in: Bd. I, S. 49-90.
- (1955): »Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychologie«, in: Bd. II, S. 279-297.
- (1956): »Trost der Zeit«, in: Bd. III, S. 169-189.
- (1960a): »Natur und Gnade«, in: Bd. IV, S. 209-236.
- (1960b): »Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen«, in: Bd. IV, S.401-428.
- (1962a): »Weltgeschichte und Heilsgeschichte«, in: Bd. V, S.115-135.
- (1962b): »Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«, in: *STh* V, S. 183-221.
- (1965a): »Theologie der Freiheit«, in: Bd. VI, S. 215-237.
- (1966a): »Vom Offensein für den je größeren Gott«, in: Bd. VII, S. 32-53.
- (1967): »Theologie und Anthropologie«, in: Bd. VIII, S. 43-65.
- (1972a): »Die Wahrheit bei Thomas von Aquin« in: Bd. X, S. 21-40.
- (1978a): »Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung«, in: Bd. XIII, S. 159-171.
- (1978b):»Nachfolge des Gekreuzigten«,in: Bd. XIII, S. 188-203.
- (1980): »Ewigkeit aus Zeit«, in: Bd. XIV, S. 422-432.
(1957): *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. 2., v. J.B.METZ überarb. u. ergän. Aufl. München: Kösel.
(1963): *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neu bearb. v. J.B. METZ. ([1]1941). München: Kösel.
(1965b): »Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung«, in: Ders. u. J. Ratzinger: *Offenbarung und Überlieferung*. Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder (QD; 25), S. 11-24.
(1966b): *Im Heute glauben*. 3. Aufl. Einsiedeln: Benziger (Theol. Meditationen; 9).
(1972b): »Grundlinien einer systematischen Christologie«, in: Ders. u. W. Thüsing: *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*. Freiburg i.Br/Basel/Wien: Herder, S. 17-78.
(1975): *Herausforderung des Christen. Meditationen - Reflexionen - Interviews*, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder (Herderbücherei; 538).
(1976): *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i.Br/Basel/Wien: Herder.
(1983): *Im Gespräch*. Bd. 2: 1978-1982, Hrsg. v. P. Imhof u. H. Biallowons. München: Kösel.

RANKE, Leopol v. (1874): *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, in: *Sämtliche Werke*. 33. u. 34 Bd. Leipzig: Dunker & Humblot.
RAPP, Friedrich (1992): *Fortschritt: Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
RATH, Norbert (1982): *Adornos Kritische Theorie. Vermittlung und Vermittlungsschwierigkeiten*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh. (Konstruktionen der Moderne; 1).
(1987): »Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos«, in: W.v. Reijen u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1987c), S. 73-110.
RECKI, Birgit (1988): *Aura und Autonomie. Zur Subjektivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*. Würzburg: Königshausen u. Neumann (Epistemata: Philosophie; 50)
RECTOR, Martin (1985): »Sozialdemokratische Literatur von 1890 bis 1918«, in: V. Žmegač (Hg.) (1985), Bd. 2, S. 234-255.
REESE-SCHÄFER, Walter (1992): »Adorno Lehrer Lyotards«, in: *Kritische Erziehungswissenschaft - Moderne - Postmoderne*. Hrsg. v. W. Marotzki u. H. Sünker. Weinheim: Deutscher Studien Verlag (Studien zur Philosophie und Theologie der Bildung; 14), S. 249-268.
REIJEN, Willem van (1987a): *Adorno zur Einführung*. [Mit Beitr. von P. Schiefelbein u.a.] Hamburg: Julius (SOAK-Einführungen; 31).
(1987b): »Die *Dialektik der Aufklärung* gelesen als Allegorie«, in: W.v. Reijen u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1987c), S. 192-209.
u. Gunzelin SCHMID NOERR (Hgg.) (1987c): *Vierzig Jahre Flaschenpost: ›Dialektik der Aufklärung‹ 1947 bis 1987*. Frankfurt a.M.: Fischer (Taschenbuch; 6566).
(1991): »Der Streit um die materialistische Dialektik zwischen Theodor W. Adorno und Walter Benjamin«, in: M. Lutz-Bachmann u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1991b), S. 160-177.
(1992a): »Innerlichkeit oder Begrifflichkeit? — Die Barockrezeption W. Benjamins und Th. W. Adornos«, in: W. Reijen (Hg.) (1992b), S. 17-31.
(Hg.) (1992b): *Allegorie und Melancholie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 1704).
RICHTER, Emmanuel (1992): *Der Zerfall der Welteinheit. Vernunft und Globalisierung in der Moderne*. Frankfurt a.M./New York: Campus (Theorie und Gesellschaft; 24).
RICHTER, Hans (1964): *Dada - Kunst und Antikunst. Der Beitrag Dadas zur Kunst des 20. Jahrhunderts*. Mit einem Nachwort v. W. Haftmann (Hg.). 2. vom Autor durchgeseh. und ergänz. Aufl. Köln: M. DuMont Schauberg.
RICOEUR Paul (1989): *Ideología y Utopía*. Kompiliert v. G.H. Taylor. Barcelona: Gedisa. (Engl. Orig: New York 1986).
RIEDEL, Manfred (1969): »Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie«, in: I. Fetscher (Hg.) (1973), S. 387-407.
(1978): *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaft*. Stuttgart: Klett-Cotta.
(1989): »Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl«, in: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. v. Ch. Jamme u. O. Pöggeler, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 843), S. 215-233.
RIES, Wiebrecht (1976): „„Die Rettung des Hoffnungslosen". Zur „theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, S. 69-81.
RINGER, Fritz K. (1987): *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*. München dtv/Klett-Cotta (engl. Orig. 1969).
RITSCHL, Albrecht (1887): *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*. 2. Aufl. (1. Aufl.: 1881). Bonn: Marcus.
RITSERT, Jürgen (1987): *Vermittlung der Gegensätze in sich. Dialektische Themen und Variationen in der Musiksoziologie Adornos*. Frankfurt a.M.: FB 3, WBE Methodologie d. J.-W.-Goethe-Univ. (Studien zur Sozialwissenschaft; 4).
RITTER, Adolf Martin (1984): »Platonismus und Christentum in der Spätantike«, in: *Theologische Rundschau* 49, S. 31-55.
RITZEL, Wolfgang (1984): »Theorie und Praxis. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 317-329.

ROBERTS, David (1983): »„Menschheitsdämmerung“: Ideologie, Utopie, Eschatologie«, in: *Expressionismus und Kulturkrise*. Hrsg. v. B. Hüppauf. Heidelberg: Winter, S. 85-103.

ROBINSON, James M. u. John B. COBB (Hgg.) (1967): *Theologie als Geschichte*. Zürich/Stuttgart: Zwingli (Neuland in der Theologie; 3).

RODRIGUES, Olinde (1825): *L'Artiste, le Savant et l'Industriel. Dialog*, in: *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*. Photomech. Nachdruck d. Ausg. v. 1865-1878. Bd. 39, Aalen: Otto Zeller 1964, 201-258.

RÖD, Wolfgang (1986): *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. 2., völlig neubear. Aufl. München: Beck.

ROHBECK, Johannes (1987): *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

RORTY, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princenton: University Press.

ROSSI, Pietro (1959): »Martin Heidegger. E l'analisi esistenziale della storicità«, in: *Revista di filosofia* 50, S. 15-37.

(1987): *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft: Heidelberger Max-Weber-Vorlesung 1985*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 699).

RÖTTGES, Heinz (1972): *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin/New York: Gruyter & Co. (Monogr. u. Texte z. Nietzsche-Forschung; 2).

RUBIN, William S. (1972): *Dada und Surrealismus*. Übersetzt v. H. Frank. Stuttgart: Gerd Hatje (Amer. Orig. New York 1968).

RUDOLPH, Kurt (Hg.) (1975): *Gnosis und Gnostizismus*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. (WdF; 262).

(1989): »„Apokalyptik in der Diskussion“«, in: D. Hellholm (Hg.) (1989), S. 771-789.

(1990): *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3., durchges. und erg. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (UTB; 1577).

RÜCKER, Silvie (1973): *Totalität bei G. Lukács und in nachfolgenden Diskussionen*. Diss. Münster.

RUDEL, Friedwart Maria (1985): *Video et cogito. Philosophie der Wahrnehmung und die kinematographische Technik*. Essen: Die Blaue Eule (GEN; 2).

RUETHER, Rosemary (1978): *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. (Orig. amer. 1974) München: Kaiser (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; 7).

RUPP, Gerhard (1985): »Der Diskurs in Nietzsches Nachlaß und der „Wille zur Macht“. Zur sozial- und Machtthematik im Spätwerk der 80er Jahre«, in: *Friedrich Nietzsche - Willen zur Macht und Mythen des Narziß*. Beyreuther Nietzsche-Kolloquium. Hrsg. v. W. Gebhard. Frankfurt a. M./u.a.: Lang, S. 85-98.

RYAN, Judith (1980): »Ezra Pound und Gottfried Benn: Avantgarde, Faschismus und ästhetische Autonomie«, in: R. Grimm u. J. Hermand (Hgg.) (1980), S. 20-34.

SÁNCHEZ MECA, Diego (1989): *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Madrid: Anthropos. (ATT-F; 25).

SANDERS, Hans (1979): »Naturalismus und Ästhetizismus. Zum Problem der literarischen Evolution«, in: Ch. Bürger u.a. (Hgg.) (1979), S. 56-102.

SANDKÜHLER, Hans Jörg (1985): »Aufklärung über Ideologie. Destutt de Tracy und Marx - Entwicklung eines wissenschaftlichen Konzepts«, in: *Ideologie - Aufklärung über Bewußtsein*. („Dialektik“; 10) Red. des H.: D. Krause u. A. Regenbogen. Köln: Pahl-Rugenstein, S. 21-43.

SASSO, Gennaro (1981): »Progresso«, in: *Enciclopedia del novecento*. Vol V. Roma: Instituto dell'Enciclopedia Italiana, S. 623-643.

SCHAEFFLER, Richard (1980): *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*. Freiburg i.Br/u.a.: Herder (QD; 82).

SCHAPER, Rainer-Michael (1984): »Ein Mikrokosmos unter Glas. Pariser Passagen bei Louis Aragon und Louis-Ferdinand Céline«, in: *Akzente* 2 (April, S. 153-172.

SCHEIBLE, Hartmut (1980): »Die Kunst im Garten Gethsemane. Ästhetik zwischen Konstruktion und Theologie«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 348-365.

(1983): »Geschichte im Stillstand. Zur Ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1983), S. 92-118.

(1988a): *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*. Reinbek b. Hamburg: rowohlt (re; 468).

(1988b): »„Dem Wahren Schönen Guten“. Adornos Anfänge im Kontext«, in: *Idee Gestalt Geschichte. Festschrift Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition*. Hrsg. v. G.W. Weber. Odense: Uni. Press, S. 625-712.

(1989): *Theodor W. Adorno: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek b. Hamburg: Rowohl (rm; 400).

SCHILLER, Hans-Ernst (1984): »Selbstkritik der Vernunft. Zu einigen Motiven der Dialektik bei Adorno«, in: M. Löbig u. G. Schweppenhäuser (1984), S. 99-120.

(1992): *Bloch-Konstellationen: Utopien der Philosophie*. Lüneburg: zu Kampen.

SCHLEICHERT, Hubert (Hg.) (1975): *Logischer Empirismus - Der Wiener Kreis*. Ausgewählte Texte mit einer Einleitung. München: (Kritische Information; 21).

SCHLICK, Moritz (1931/32): »Die Wende der Philosophie«, in: *Erkenntnis* 1, S. 4-11.

SCHLUCHTER, Wolfgang (1976): »Die Paradoxie der Rationalisierung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 5, S. 256-284.

(1979): *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftstheorie*. Tübingen: Mohr.

SCHLÜTER, Carsten (1987): *Adornos Kritik der apologetischen Vernunft*. 2 Bde. Würzburg: Könighausen + Neumann (Epistemata: Philosophie; 46).

(1990):»Praxisverzicht und Kritik der Praxis«, in: F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 63-87.

SCHMID NOERR, Gunzelin (1988): »Flaschenpost. Die Emigration Max Horkheimers und seines Kreises im Spiegel seines Briefwechsels«, in: *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*. Hrsg. v. I. Srubar. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 702), S. 252-280.

(1990): *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

SCHMIDT, Alfred (1974): »Frühe Dokumente der Kritischen Theorie«, in: Ders.: *Kritische Theorie — Humanismus — Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969-1979*. Stuttgart: Reclam (Univ.-Biblio.; 9977), S. 9-26.

(1976): *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München: Hanser.

(1978): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. 3. unveränd. Aufl. d. 2., überarb. u. ergän. Neuausg. Frankfurt a.M./Köln: EVA.

(1979): *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Horkheimers*. Frankfurt a.M./u.a.: Ullstein.

(1983): »Begriff des Materialismus bei Adorno«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 14-31.

(1986a): »Aufklärung und Mythos im Werk Max Horkheimers«, in: Ders. u. N. Altwicker (Hgg.) (1986b), S. 180-243.

u. Norbert ALTWICKER (Hgg.) (1986b): *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt a.M.: Fischer.

(1987): »Die in Naturgeschichte verstrickte Menschheit«, in: G. Schweppenhäuser/u.a. (1987): *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*. Bd. 1. Lüneburg: zu Klampen. S. 9-12.

SCHMIDT, Friedrich W. (1987): »Die Vergeblichkeit des Opfers und die Irrealität des Todes«, in: W.v. Reijen u. G. Schmid Noerr (Hgg.) (1987c), S. 129-153.

SCHMIDT, Gerhart (1984): »Nietzsches Bildungskritik« in: M. Djurić u. J. Simon (Hgg.) (1984b), S. 7-16.

SCHMITHALS, Walter (1973) :*Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

(1984): *Neues Testament und Gnosis*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell. (EF; 208).

SCHMITT, Hans-Jürgen (1973): *Die Expressionismusdebatte. Materialien zur einer marxistischen Realismuskonzeption*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (es; 646)

SCHMUCKER, Josef F. (1977): *Adorno, Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog (problemata; 67).

SCHNÄDELBACH, Herbert (1974): *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus.* Freiburg/München: K. Alber.
(1987): *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (stw; 683).
(1989): »Die Aktualität der *Dialektik der Aufklärung*«, in: H. Kunneman u. H.de Vries (Hgg.) (1989), S. 15-35.
(1991): *Philosophie in Deutschland 1831-1933.* 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (stw; 401). (1. Auf.: 1983).
SCHOCH, Bruno (1988): »Ernst Bloch: Hoffnung - aus Verzweiflung«, in: *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz.* Mit Beiträg. v. S. Benhabib u.a. Hrsg. v. D. Diner. Frankfurt a. M.: Fischer.
SCHOLTZ, G. (1974): »Historismus, Historizismus«, in: *HWPh*, III, S. 1141-1147.
SCHÖNBERG, Arnold (1922): *Harmonielehre.* 3. Aufl. Wien: Universal Edition.
(1976): *Stil und Gedanke. Aufsätze zur Musik. Gesammelte Schriften* 1, hrsg. v. I. Vojtěch. Frankfurt a.M.: Fischer.
SCHOPENHAUER, Arthur (1989): *Sämtliche Werke.* Textkrit. bearb. u. hrsg. v. W. Frhr v. Löhneysen. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Bde. I-II.
SCHOTTROFF, Loise (1989): »Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien«, in: D. Hellholm (Hg.) (1989), S. 707-728.
SCHRÖTER, Hartmut (1982): *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches.* Mittenwald: Mäander.
SCHRÖTER, Manfred (1922): *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker.* München: Beck.
SCHUHMANN, Klaus (Hrsg.) (1991): *Sankt Ziegenzack springt aus dem Ei. Texte, Bilder und Dokumente zum Dadismus in Zürich, Berlin, Hannover und Köln.* Mit Einleitungen und Kommentaren des Hrsgs. Leipzig/Weimar: G. Kiepenheuer.
SCHUPP, Franz (1990): *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung.* Düsseldorf: Patmos.
SCHWARZ, Arturo (1977): *André Breton, Trotsky et l'anarquie.* Paris: U.G.d'E.
SCHWARZ, Ullrich (1980): »Entfesselung der Produktivkräfte und ästhetishe Utopie. Zu Adornos geschichtsphilosophischer Fundierung der ästhetischen Theorie«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 447-466.
SCHWEITZER, Albert (1913): *Geschichte der Leben Jesu-Forschung.* 2. Aufl. Tübingen: Mohr.
SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard u.a. (Hgg.) (1989): *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie.* Bd. 2. Lüneburg: zu Klampen.
(1993): *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie.* Hamburg: Argument (AS; 213).
SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (Hg.) (1971a): *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1971b): »Die Religion in der Kritischen Theorie«, in: *Evangelischer Erzieher.* Jg. 23, S. 173-181.
(1972): *Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft.* Frankfurt a.M.: Subrkamp.
(1973a): »Negativität und Intransingenz. Widereine Reidealisierung Adornos«, in: T. Koch u.a. (1973a), S. 55-90.
(1973b): »Schlußbemerkung«, in: T. Koch u.a. (1973a), S. 97-100.
(1986): *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge.* Lüneburg: zu Klampen.
(1991): *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminischen Denkens.* Lüneburg: Zu Klampen.
SEEL, Martin (1985): *Die Kunst der Entweihung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1988): »Die zwei Bedeutungen ›kommunikativer‹ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft«, in: Honneth u. H. Joas (Hgg.) (1988), S. 53-72.

SEELIGER, Hans Reinhard (1981): »Apologetische und Fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung«, in: *Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart.* Jg. 44, S. 58-72.
SEIDEL, Alfred (1927): *Bewußtsein als Verhängnis.* Aus dem Nachlaß hrsg. v. H. Prinzhorn. Bonn: Cohen.
SELIGER, Martin (1977): *The Marxist Conception of Ideology.* Cambridge.
SHEVTSOVA, Maria (1983): »Die Brecht-Lukács-Debatte gegen den Expressionismus: für den Realismus — im deutschen und sowjetischen Zusammenhang«, in: *Expressionismus und Kulturkrise.* Hg. v. B. Hüppauf. Heidelberg: Winter (Siegen; 42), S. 263-289.
SHORT, Robert S. (1982): »Die Politik der surrealistischen Bewegung 1920-1936«, in: P. Bürger (Hg.) (1982), S. 341-369.
SIEFERLE, Rolf Peter (1991): »Ernst Jüngers Versuch einer heroischen Überwindung der Technikkritik«, in: *Selbstverständnisse der Moderne: Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie.* Hrsg. G. Figal u. R.P. Sieferle. Stuttgart: Metzler (Bibliothek Metzler; 1), S. 133-173.
SIEPE, Hans T. (1987): »Das Paris der Surrealisten — Die Passagen, Aragon und Walter Benjamin«, in: Ders. (Hg.): *Surrealismus. Fünf Erkundungen.* Essen: Die Blaue Eule (Frankreich-Studien; 1), S. 71-113.
SIMMEL, Georg (1896): »Soziologische Aesthetik«, in: *Die Zukunft* 17, S. 204-216.
(1923): *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne.* (3. Aufl. Postdam). Gesammelte Essays. Mit einem Vorwort von J. Habermas. Berlin: Klaus Wagenbach 1986. (WAT; 133).
(1930): *Philosophie des Geldes.* 5., unveränd. Aufl. München/Leipzig: Duncker & Humbolt.
(1957): *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft.* Im Verein mit M. Susman hrsg. v. M. Landmann. Stuttgart: Koehler.
SIMON, Josef (1989): »Aufklärung im Denken Nietzsches«, in: J. Schmidt (Hg.): *Aufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart.* Darmstadt: Wiss. Buchges., S. 459-474.
SIMPSON, Gary M. (1989): »Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion«, in: E. Arens (Hg.) (1989a); S. 145-159.
SIRINELLI, Jean (1961): *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne.* Dakar: Uni. de Dakar (Publications de la section de Langues et Littératures; 10).
SLOTERDIJK, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft.* 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 1099).
SOHN-RETHEL, Alferd (1978): *Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 904).
(1985): *Soziologische Theorie der Erkenntnis.* Vorw. v. J. Hörisch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 1218).
(1989): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte.* Rev. u. erg. Neuaufl. Weinheim: VCH, Acta humaniora.
SÖLLNER, Alfons (1979): *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
(1983): »Angst und Politik. Zur Aktualität Adornos im Spannungsfeld von Politikwissenschaft und Sozialpsychologie«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 338-349.
SOMMER, Manfred (1977): *Die Selbsterhaltung der Vernunft.* Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog (problemata; 66).
SONNEMANN, Ulrich (1984): »Metaphysische Bestürzung und stürzende Metaphysik. Anmerkungen über ein Denken, das dem Schlußsatz der *Negativen Dialektik* genügen konnte«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 293-316.
(1990): »Die verwaltete Welt und das Unverfügbare«, in: F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 111-117.
SPECHT, Silvia (1981): *Erinnerung als Veränderung. Über den Zusammenhang von Kunst und Politik bei Theodor W. Adorno.* Mittenwald: Mäander (Kunsterfahrung und Zeitkritik; 2).

SPENGLER, Oswald (1989): *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte.* (Ungekürzte Ausg. in 1 Bd. Lic.-Ausg.) Gütersloh: Bertelsmann (Klassiker des modernen Denkens).

(1931): *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens.* München: Beck.

SPREAFICO, Ambrogio (1985): *Esodo: Memoria e Promessa. Interpretazioni profetiche.* Bologna: Edizioni Dehoniane (Supple. Riv. Biblica; 14).

STAHL Joachim (1991): *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno.* Frankfurt a.M./u.a.: P. Lang (Europä. Hochschulschr.: Philoso.; 205).

STAMBAUGH, Joan (1959): *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche.* Den Haag: Nijhoff.

STARK, Michael (1982): *Für und wider den Expressionismus. Die Entstehung der Intellektuellendebatte in der deutschen Literaturgeschichte.* Stuttgart: Metzler.

STEINACKER, Peter (1981): »Verborgenheit als theologisches Motiv in der Ästhetik«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie.* Bd. 23, S. 254-271.

STEINERT, Heinz (1989): *Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung.* Wien: Verl. für Gesellschaftskritik.

STEINHAGEN, Harald (1979): »Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie«, in: *Formen und Funktionen der Allegorie.* Hrsg. v. W. Haug. Stuttgart: Metzler (Germanistische Symposien der DFG; 3), S. 666-685.

STENZL, Jürg (1986): »Die Apokalypse einer Liebe. Arnold Schönbergs Monodram „Erwartung" (1909)«, in: *Bericht über den 2. Kongreß der Internationalen Schönberg-Gesellschaft: „Die Wiener Schule in der Musikgeschichte des 20. Jahrhunderts".* Wien 12. bis 15. Juni 1984. Im Auftrag der Gesellschaft hrsg. v. R. Stephan u. S. Wiesmann. Wien: E. Lafite (Publikationen der Inter. Schönberg-Gesell.; 2), S. 64-72.

STERN, Fritz (1986): *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland.* München: dtv (Bern/Stuttgart: Alfred Scherz 1963). (Orig.: Berkeley 1961).

STRASSER, Peter (1986): *Die verspielte Aufklärung.* Frankfurt a M.: Suhrkamp (SV; 1342).

STRESIUS, Lothar (1982): *Theodor W. Adornos negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion.* Frankfurt a.M./Bern: P. Lange (Disputationes theologicae; 11).

SÜNNER, Rüdiger (1986): *Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno.* Frankfurt a.M./u.a.: P. Lang (Berliner Beiträge zur neueren deutschen Literaturgeschichte; 10).

SZIBORSKY, Lucia (1979): *Adornos Musikphilosophie. Genese — Konstitution — Pädagogische Perspektiven.* München: Fink.

(1984): »Dialektik aus dem Geist der Musik. Verborgene werkgeschichtliche Voraussetzungen der ›Negativen Dialektik‹«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 90-129.

(1994): *„Rettung des Hoffnungslosen". Untersuchungen zur Ästhetik und Musikphilosophie Theodor W. Adornos.* Würzburg: Könighausen & Neumann.

TATSUMURA, Ayako (1987): *Musik zwischen Naturbeherrschung und Naturideologie. Theodor W. Adornos Theorie und die heutige musikalische Situation.* Diss. Berlin.

TAUBES, Jacob (1991): *Abendländische Eschatologie.* (Reprint mit einem Anhang). München: Matthes & Seitz (Batterien; 45).

TERRICABRAS, Josep-Maria (1978): *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation.* Freiburg i. Br./München: Alber.

THEUNISSEN, Michael (1970): *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* Berlin: de Gruyter

(1975a): »Krise der Macht - Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs«, in: *Hegel-Jahrbuch 1974.* Hg. v. W.R. Beyer. Köln, S. 318-329.

(1975b): »Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs«, in: R.-P. Horstmann (Hg.) (1989), S. 324-359.

(1981): *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien.* 2. Aufl. verm. um e. Laudatio für J. Habermas, anlässl. d. Verleihung d. Theodor-W.-Adorno-Preises d. Stadt Frankfurt am Main. Berlin/New York: de Gruyter (Studienbuch).

(1983): »Negativität bei Adorno«, in: L.v. Friedeburg u. J. Habermas (Hgg.) (1983), S. 41-65.

THYEN, Anke (1989): *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

TICHY, Matthias (1977): *Theodor W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie.* Bonn: Bouvier (Abhand. z. Philoso., Psycho. u. Pädag.; 129)

TIEDEMANN, Rolf (1983): *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins* Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 445).

(1984): »Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis«, in: M. Löbig u. G. Schweppenhäuser (1984), S. 67-78.

TIETJE, Hartmut (1989): »Nachwort des Herausgebers«, in: M. Heidegger: *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924.* Hrsg. u. mit e. Nachw. v. H. Tietjen. Tübingen, S. 29-32.

TÖNNIES, Ferdinand (1963): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie.* (Fotomechan. Nachdruck d. 8., verb. Aufl. Leipzig 1935). Darmstadt: Wissens. Buchgesell.

TREBOLLE, Julio (1993): *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia.* Madrid: Trotta (Estructuras y Procesos: Religión).

TRIAS, Eugenio (1975): *Teoría de las ideologías.* 2. Aufl. Barcelona: Península.

TRÖGER, Karl-Wolfgang (1980a): *Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel".* Gütersloh: Mohn.

(1980b): »Gnosis und Judentum«, in: K.-W. Tröger (Hg.) (1980a), S. 155-168.

TRAMSEN, Eckhard (1990): »Massenkultur, what's that?«, in: F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 123-133.

TÜRCKE, Christoph (1990): »Praxis und Praxisverweigerung nach Adorno«, in: F. Hager u. H. Pfütze (Hgg.) (1990), S. 48-62.

TZMALIKOS, Panayiotis (1991): *The concept of time in Origen.* Bern/u.a.: Lang.

ULLMANN, Wolfgang (1980) : »Apokalyptik und Magie im gnostischen Mythos«, in: K.-W. Tröger (Hg.) (1980a), S. 169-194.

UNNIK, Willen Cornelius van (1978): »Gnosis und Judentum«, in: *Gnosis.* (FS H. Jonas). Hrsg. v. B. Aland. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, S. 65-86.

UREÑA, Enrique M. (1977): *Karl Marx economista. Lo que Marx realmente quiso decir.* Madrid: Tecnos.

VATTIMO, Gianni (1980): *Le avventure della differencia.* Milano: Garzanti.

(1986): *Introducción a Heidegger.* Barcelona: Gedisa. (Hombre y Sociedad; Mediaciones; 16). (Orig: Roma 1985).

(1987): *Introducción a Nietzsche.* Barcelona: Península. (NeXos; 20) (Orig.: Roma/Bari 1985).

VAßEN, Florian (1985): »Sozialistische Literatur von 1849 bis 1890«, in: V. Žmegač (Hg.) (1985), Bd. 2, S. 109-140.

VERMAL, Juan Luis (1987): *La crítica de la metafísica en Nietzsche.* Madrid: Anthropos. (ATT-F; 8).

VIETTA, Silvio u. KEMPER, Hans-Georg (1975): *Expressionismus.* 4. unveränd. Aufl. München: Fink 1990. (UTB; 362).

VITTINGHOFF, Friedrich (1964): »Zum Geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike«, in: *Historische Zeitschrift* 198, S. 529-574.

VOGEL, Martin (1984): *Schönberg und die Folgen. Die Irrwege der Neuen Musik.* Teil 1: *Schönberg.* Bonn: Verl. für Systemat. Musikwiss.

VOGT, Jochen: (1985): »Nicht nur Erinnerung: „Hitlers Gewalt". Ernst Blochs Beitrag zur Faschismustheorie«, in: H.L. Arnold (Hg.) (1985), S. 98-123.

VOGT, Ulrich (1982): *Le point noir: Politik und Mythos bei André Breton.* Frankfurt a.M./Bern: P. Lang (Französ. Sprache u. Litera.; 79)

VONDUNG, Klaus (1987): »Inversion der Geschichte. Zur Struktur des apokalyptischen Geschichtsdenkens«, in: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne.* Hrsg. v. D. Kemper u. Ch. Wulf. Frankfurt a.M.: Athenäum (Die weiße Reihe), S. 600-623.

VOVELLE, Michel (1989): *Die französischen Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten.* Mit einem Nachwort des Autors u. einer Einfüh. v. R. Reichardt. Übersetzt. v. P. Schöttler. Frankfurt a. M.: Fischer. (Ital. Orig.: Rom 1979).

VRIES, Hendrik de (1989): *Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'.* Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.

VRIES, Josef de (1980): *Grundbegriffe der Scholastik.* Darmstadt: Wiss. Buchgesell.

WACHTEL, Alois (1960): *Beiträge Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus.* Bonn: L. Röhrscheid (Bonner Historische Forschungen; 17).

WAGNER, Richard (1984): *Oper und Drama.* Hrsg. u. kommen. v. K. Kropfinger. Stuttgart: Reclam (U.-B.; 8207).

WEBER, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie.* 5. rev. Aufl., Studienausg., besorgt. v. J. Winckelmann. Tübingen: Mohr.

(1988): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Hrsg. v. J. Winckelmann, 7. Aufl. Tübingen: Mohr, (UTB; 1492).

(1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Bd. I. Tübingen: Mohr, (UTB; 1488).

WEBERN, Anton (1960): *Wege zur Neuen Musik.* Hg. v. W. Reich. Wien: Universal Edition.

WEIß, Johannes (1964): *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.* 3. Aufl. Hrsg. v. F. Hahn. Mit e. Geleitw. v. R. Bultmann. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

WELLMER, Albrecht (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

(1977): »Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur „sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie«, in: *Theorien des Historischen Materialismus.* Hrsg. v. U. Jaeggi u. A. Honneth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 182), S. 465-500.

(1985a): *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw; 532).

(1985b): »Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*«, in: R.J. Bernstein (Hg.) (1985), S. 35-66.

(1988): »„Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes"«, in: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1978.* Hrsg. v. D. Henrich u. R.-P. Horstmann. Stuttgart: Klett-Cotta (Veröffent. d. Internatio. Hegel-Vereinigung; 17), S. 767-783.

WELSCH, Wolfgang (1987): *Unsere postmoderne Moderne.* Weinheim: VCH, Acta humaniora.

(Hg.) (1988): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion.* Mit Beitr. v. Baudrillard u.a. München: VCH, Acta humaniora.

(1991): *Ästhetisches Denken.* 2. Aufl. Stuttgart: Reclam (Uni.-Bib.; 8681).

WETZEL, Klaus (1986): Der heilsgeschichtliche Entwurf der Föderaltheologie«, in: *Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie.* Hrsg. v. H. Stadelmann. Gießen/Basel/Wuppertal: Brunnen/Brockhaus (Monographien u. Studienbücher).

WIDMANN, Martin (1957): »Irenäus und seine theologischen Väter«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Jg. 54, S. 156-173.

WIGGERSHAUS, Rolf (1986): *Die Frankfurter Schule: Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Entwicklung.* München: Hanser.

WILKEN, Robert L. (1979): »Kollegien, Philosophenschulen und Theologie«, in: *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt.* Hrsg. v. W.A. Meeks. München: Chr. Kaiser (Theol. Bücherei; 62: Hist. Theol.), S. 165-193.

WILSON, R. McL. (1974): »„Jewish Gnosis" and Gnostic Origins. A Survey«, in: *Hebrew Union College Annual* 45, S. 177-189.

WISCHKE, Mirko (1993): *Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno.* Frankfurt a.M./u.a.: P. Lang (Europä. Hochschulschr.: Philosophie; 396).

WITTE, Bernd (1976): »Krise und Kritik. Zur Zusammenarbeit Benjamins mit Brecht in den Jahren 1929 bis 1933«, in: P. Bebhardt u.a.: *Walter Benjamin — Zeitgenosse der Moderne.* Kronberg/Ts.: Scriptor (Monographien Lieraturwiss.; 30).

(1976): *Walter Benjamin — Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk.* Stuttgart: Metzler.

(1984b): »Statt eines Vorworts. I. Ein ungeschriebenes Buch lesen«, in: N. Bolz u. B. Witte (Hgg.) (1984), S. 7-12.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1960): *Schriften,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- *Tractatus-Logico-Philosophicus.* Bd. I, S. 7-83.

WIZISLA, Erdmut (1992): »„Krise und Kritik" (1930/31). Walter Benjamin und das Zeitschriftprojekt«, in: M. Opitz u. E. Wizisla (Hgg.) (1992), S. 270-302.

WOHLFARTH, Irving (1978): »Der „Destruktive Charakter". Benjamin zwischen den Fronten«, in: B. Lindner (Hg.) (1985), S. 65-99.

(1980): »Dialektischer Spleen. Zur Ortsbestimmung der Adornoschen Ästhetik«, in: B. Lindner u. W.M. Lüdke (Hgg.) (1980b), S. 310-347.

(1984): »Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler«, in: N. Bolz u. B. Witte (Hgg.) (1984), S. 70-95.

(1986): »„Das Leben lebt nicht". Adornos Pathos - am Beispiel der Minima Moralia«, in: *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg.* Hrsg. v. A. Honneth u. A. Wellmer. Berlin/New York: de Gruyter, S. 35-58.

WOHLRAPP, Harald (1975): »Materialistische Erkenntnistheorie? — Kritik an Alfred Sohn-Rethels Ableitung des abstrakten Denkens und Erörterung einiger grundlegender Gesichtspunkte für eine mögliche materialistische Erkenntnistheorie«, in: *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie.* Hrsg. v. J. Mitteltraß, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (SV; 742), S. 160-243.

ZAHN, Lothar (1984): »Der Ausklang der *Negativen Dialektik.* Adornos Variationen zur ‚Metaphysik' nach Kant, Hegel und Nietzsche. Zum Dritten Teil der *Negativen Dialektik* (354-400)«, in: J. Naeher (Hg.) (1984b), S. 273-290.

ZELENÝ, Jindřich (1968): *Die Wissenschaftslogik und »Das Kapital«.* Berlin: Akademie-Verl.

ZENCK, Martin (1977): *Kunst als begriffslose Erkenntnis. Zum Kunstbegriff der ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos.* München: Fink.

(1979): »Phantasmagorie — Ausdruck — Extrem. Die Auseinandersetzung zwischen Adornos Musikdenken und Benjamins Kunsttheorie in den dreißiger Jahren«, in: *Adorno und die Musik.* Hrsg. v. O. Kolleritsch. Graz: Universal Edition (Studien z. Wertungsforschung; 12), S. 203-239.

ZENGER, Erich (1987): »Der Gott des Exodus in der Botschaft der Propheten — am Beispiel des Jesajabuches«, in: *Concilium* (D), Jg. 23, H. 1, S. 15-22.

ZIMA, Peter V. (1978): »Dialektik zwischen Totalität und Fragment«, in: *Der Streit um Georg Lukács.* Hrsg. v. H.-J. Schmitt, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (SV; 579), S. 124-172.

ZIMMERLI, Walter Ch. (1983): »Die vielen Gesichter des Kunstwerks. Marginalien zur Musikästhetik«, in: *Kolloqium Kunst und Philosophie,* Bd. 3, hrsg. v. W. Oelmüller, Paderborn u.a.: Schöningh (UTB; 1276), S. 140-153.

ZIMMERMANN, Norbert (1989): *Der ästhetische Augenblick. Theodor W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und ästhetischer Erfahrung.* Frankfurt a.M./u.a.: P. Lang (Europä. Hochschulschr.: Deut. Sprache und Literatur; 1113).

ŽMEGAČ, Viktor (Hg.) (1985): *Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jhr. bis zur Gegenwart.* 3 Bde. 2. Auf. Königstein/Ts.: Athenäum.

(1985b): »Ästhetizistische Positionen: Zeitgenossen und Gegner des Naturalismus. Der Stilpluralismus der Jahrhundertwende«, in: V. Žmegač (Hg.) (1985), Bd. 2, S. 303-341.

ZOTZ, Volker (1990): *André Breton mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (rm; 374).