

Stieber | Steinkamp | Schmitt | Izzi | Geffke [Hrsg.]

Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt

VERLAG KARL ALBER



Studien zur Kritischen Theorie
Herausgegeben von
Maxi Berger und Philip Hogh
Band 8

Mirko Stieber | Niklas Steinkamp | Jonas Schmitt
Niccolò Izzi | Leonhard Geffke [Hrsg.]

Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt

VERLAG KARL ALBER



Diese Veröffentlichung wurde aus Mitteln des Publikationsfonds
NiedersachsenOPEN, gefördert aus zukunft.niedersachsen, unterstützt.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© Die Autor:innen

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-98931-9

ISBN (ePDF): 978-3-495-98932-6

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495989326>



Onlineversion
Inlibra



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Mirko Stieber, Niklas Steinkamp, Jonas Schmitt, Niccolò Izzi und Leonhard Geffke

Dialectique de la Raison
Vernunftkritik aus Paris und Frankfurt 9

Kapitel 1: Das System und seine Sprengung.
Hegel, Husserl und Nietzsche 41

Michael Rahlwes
Althusser oder Adorno?
Zum Verhältnis zweier Hegellektüren aus Frankfurt und Paris . . 43

Adrian Paukstat
Chiffren des Unverfügbaren
Die Logifizierung der Spekulation bei Hegel und deren
messianische Sprengung bei Adorno und Derrida 61

Frank Müller
Nietzsche zwischen Frankfurt und Frankreich 85

Leonhard Riep
**Philosophische Erfahrung und Kritik der
wissenschaftlichen Vernunft**
Korrespondenzen zwischen dem frühen Benjamin und dem
frühen Foucault 117

Kapitel 2: Das Mythische – Grenzen der Vernunft 141

Mirko Stieber

Animalität und Sakralität
Kritische Theorie und das Collège de Sociologie 143

Ben Seel

Surrealismus und Königsmord
Der 21. Januar 1793 aus Sicht des Collège de Sociologie und der Kritischen Theorie 179

Markus Hennig

Gemeinsam gegen den Faschismus?
Bataille und Benjamin über die Möglichkeit kollektiver Erfahrung 209

Thomas Ebke

Politik des Furors
Benjamin und Dumézil über mythische und heilige Gewalt . . . 235

Kapitel 3: Erpresste Versöhnung?
Geschichtsphilosophie *en panne* 271

Paul Erxleben

Beziehungsweisen der französischen und deutschen Traditionen der Vernunftkritik
Reflexionen Adornos und Foucaults auf Aufklärung, Herrschaft und Rationalität 273

Lukas Krönert

Die Frage nach dem Subjekt
Michel Foucault, die frühe Kritische Theorie und das Erbe von Karl Marx 293

Niklas Steinkamp

Auf Messers Schneide

Die Adorno-Rezeption J.-F. Lyotards 315

Jonas Schmitt

Verschwiegene Narben der Entfremdung

Der „wesentliche Bruch“ im Epochenmodell Foucaults und der
frühen Kritischen Theorie 341

**Kapitel 4: Das Andere. Form, Formlosigkeit und
Materialität der Erfahrung 367**

Christine Edelmann

Derrida und Adorno

Sich selbst aufs Spiel setzen 369

Iphigenia Andreou

Der traumbegabte Mensch

Das Erwachen der ästhetischen Subjektivität bei Elisabeth
Lenk. 397

Lorenz Mayr

Der Rest und der Abfall der Natur

Technische Reproduzierbarkeit bei Roger Caillois und Siegfried
Kracauer 421

**Kapitel 5: Eingrenzen, begrenzen, entgrenzen.
Politik und Kritik 447**

Melanie Reichert

**Von der Kommodifizierung der Kritik zur Rettung der
Dinge**

Aporetik, Ästhetik und Ambiguität bei Adorno, Benjamin und
Barthes 449

Leonhard Geffke

Klassifikation als Grundproblem der Vernunft- und Gesellschaftskritik

Ein Gesprächsversuch zwischen Theodor W. Adorno und Pierre Bourdieu 477

Janis Walter

Die ‚Differenz‘ und das ‚Nichtidentische‘

Zu Philosophie und Begriff bei Gilles Deleuze und Theodor W. Adorno 513

Niccolò Izzi

Kritische Theorie aus Fort-de-France

Ästhetische Vernunftkritik nach Theodor W. Adorno und Édouard Glissant – zwischen Autonomie und Relation. 529

Autor:innenverzeichnis 559

Anhang: Krakauer und Caillois 563

Mirko Stieber, Niklas Steinkamp, Jonas Schmitt, Niccolò Izzi
und Leonhard Geffke

Dialectique de la Raison

Vernunftkritik aus Paris und Frankfurt

Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht,
Aufzubrechen. So komm! daß wir ins Offene schauen,
Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.

(Friedrich Hölderlin, Brod und Wein)

1 Die Vernunft und ihre Grenzen

In den 1980er-Jahren stellte Jürgen Habermas in seiner Vorlesungsreihe *Der philosophische Diskurs der Moderne* zahlreiche inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen der Theorietradition der Kritischen Theorie und dem zeitgenössischen französischen Denken fest.¹ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno beschrieben in ihrem Werk *Dialektik der Aufklärung* die tiefgreifende Verstrickung der Aufklärung in Unterdrückung, Ausbeutung und Gewalt, die aus einer instrumentellen, das heißt einer auf Naturbeherrschung basierenden Rationalität erwächst. Ebenso beabsichtigten beispielsweise Jacques Derridas Dekonstruktion tradierter Dualismen, Michel Foucaults Machtanalytik oder Cornelius Castoriadis' Begriff des Imaginären eine grundsätzliche Kritik moderner Rationalität. Als wichtige Vorläuferin für das sogenannte poststrukturalistische Denken führte Habermas zudem die vom Surrealismus beeinflusste Philosophie des Heterogenen von Georges Bataille an, die gegen die positivistisch verengten Imperative des Nützlichen, der Normalität und der Nüch-

1 Vgl. Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985.

ternheit die ekstatischen Kräfte des Rausches, des Traumes, des Sakralen und des Triblebens hervorhob.

Erblickte Habermas in dieser „radikalen Vernunftkritik“ Frankfurter und Pariser Provenienz einen Rückfall in den Irrationalismus und damit überwiegend eine Gefährdung für das „Projekt der Moderne“;² so verliert seine immer schon umstrittene Kritik weiter an Evidenz. Angesichts des Wiedererstarkens des Autoritarismus, der sich gegenüber jedem rationalen Argument als immun erweist, gewinnt eine Reflexion über die affektiven Grundlagen der Vernunft zunehmend an Dringlichkeit. Zusätzlich wirft die sich vollziehende ökologische Katastrophe erneut die Frage auf, ob der „Logozentrismus“ der westlichen Aufklärung nicht auf ein grundlegend verfehltes Naturverhältnis verweist, das für das Andere der Vernunft keine angemessene Sprache zu finden scheint.

Eine einfache Apologie der Vernunft, die Rationalität und die Kritik an ihr in eine starre Opposition stellt, war die Philosophie der Aufklärung selten. Vielmehr zählte die Vernunftkritik als Selbstreflexion der Vernunft über ihre eigenen Grenzen und Voraussetzungen von Anfang an zu ihren zentralen Merkmalen. Immanuel Kants Transzendentalphilosophie fragt bekanntlich nach den Bedingungen der Möglichkeit jeder begrifflichen Erkenntnis. Sie versteht sich ausdrücklich als *Kritik der reinen Vernunft* und prüft, was wir als Vernunftwesen überhaupt wissen können. In diesem Sinne grenzt Kant die vernünftige Erkenntnis ein und ist weit entfernt von einer einfachen Apologie; ebenso reduziert er sie nicht auf Nützlichkeits-erwägungen von Individuen oder Kollektiven. Auch der Glaube findet in Kants philosophischem System durchaus seinen Platz als Postulat der praktischen Vernunft, durch das moralisches Handeln erst möglich wird.

Wenngleich Kants Vernunftkritik auch darauf zielt, dem Glauben einen Platz zu verschaffen, sind ihre Grenzziehungen stets in einem dialektischen Sinne zu verstehen: Indem er die Grenzen der Vernunft auslotet, beschränkt er auf der anderen Seite zugleich die epistemologische Reichweite des religiösen Erbes, das sich größtenteils mithilfe von Dogmen und Ritualen und damit leiblich-vorreflexiv tradiert. Aufklärung als Vernunftkritik und Säkularisierung sind demnach untrennbar miteinander verbunden. Die Religion schöpft

2 Ebd.

ihren Wahrheitsanspruch letztlich aus sakralen Erfahrungen, die sich im Medium des Begriffs nicht vollständig einholen lassen. Dieses religiöse und metaphysische Erbe setzt das Ziel der Erkenntnis in wesentlicher Hinsicht bereits ontologisch voraus – etwa in der Vorstellung eines geordneten (göttlichen) Kosmos – und überschreitet damit nach Kant regelmäßig die Grenzen dessen, was Vernunftwesen überhaupt wissen können. Solche Annahmen müssen sich Kant zufolge vielmehr erst vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ bewähren, bevor sie einen allgemeingültigen Charakter für sich beanspruchen dürfen.

Dieser Gerichtshof ist für Kant kein göttliches Weltgericht mehr, sondern eine Angelegenheit und Aufgabe der diesseitigen Lebewesen, denen das Vermögen der Vernunft zukommt. Gesicherte Erkenntnisse vor aller Erfahrung sind – im Sinne der Transzendentalphilosophie – im Subjekt selbst zu verorten, bei Kant in den reinen Anschauungsformen und den Kategorien des Verstandes, die als regulative wie konstitutive Bedingungen die Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt erst begründen. Auch Hegels Kritik an der Transzendentalphilosophie sowie Marx' Kritik am Deutschen Idealismus bewegen sich noch innerhalb dieses humanistisch-säkularen Deutungsrahmens, wenngleich sie das Transzendente nun geschichtsphilosophisch oder gesellschaftstheoretisch situieren.

Diese Hinwendung zum Subjekt, das sich als isoliert erfährt und objektive Gewissheiten, sofern sie überhaupt noch möglich sind, vorrangig in sich selbst vermutet, gilt häufig als Charakteristikum neuzeitlicher und moderner Subjektivität. Dies zeigt sich bereits in Descartes' *Meditationen über die Erste Philosophie* oder in Pico della Mirandas *Rede über die Würde des Menschen*. Adorno und Horkheimer widersprechen dieser Erzählung nicht, sondern erweitern den Begriff von Aufklärung und Subjektivität bis zu Homers mythischen Erzählungen – insbesondere verkörpert in der Figur des Odysseus, der sich im Ringen mit dem mythischen Erbe bereits als eine Urform des Subjekts herausbildet. Ihren Ursprung bestimmen sie sogar noch weiter zurück im Präanimismus, also in archaischen religiös-mythischen Denkformen, in denen bereits eine Spaltung zwischen „Belebtem und Unbelebtem“ sowie zwischen heiligen und

profanen Orten angelegt gewesen und damit die erste Form der Subjekt-Objekt-Trennung entstanden sei.³

Nach Adorno und Horkheimer sind bereits die ersten basalen Grenzziehungen zwischen Subjekt und Objekt ein wesentlicher Bestandteil des Aufklärungsprozesses, in dem sich das Subjekt als von der ursprünglichen „Verschlungenheit des Natürlichen gegenüber dem einzelnen Glied“ verschieden erfährt.⁴ Sie würden demnach vermutlich Foucault zustimmen, der im Anschluss an Kant die Aufklärung nicht als ein „Weltalter“, „zu dem man gehört“, versteht,⁵ sondern als ein spezifisches *Ethos*,⁶ das sich nicht auf die europäische Epoche der Aufklärung im engeren Sinne beschränken muss – und daher keinesfalls als „vollendet“ betrachtet werden kann.⁷ Vielleicht würden sie Foucault auch darin folgen, dieses Ethos als eine „Grenzhaltung“ zu beschreiben⁸ – eine Haltung, die versucht, zwischen Begriff und Bild, Subjekt und Objekt, Philosophie und Kunst, Identität und Nichtidentischem, Aufklärung und Mythos, Vernunft und Affekt streng zu unterscheiden.

Vernunftkritik lässt sich demnach als eine Form der *Grenzziehung* kennzeichnen, die Unterscheidungen und Urteile trifft und sich in Kants Transzendentalphilosophie besonders pointiert zeigt, aber – wie aufgezeigt – als Ethos historisch deutlich weiter zurückreicht. Die „radikale Vernunftkritik“, wie sie im 20. Jahrhundert vor allem in der Kritischen Theorie und im Poststrukturalismus ihren Ausdruck findet, ist dagegen schwerpunktmäßig als eine Kritikform der *Grenzüberschreitung* zu charakterisieren, die etablierte Trennlinien gezielt herausfordert – wenngleich Grenzziehung und -überschreitung zwei idealtypische Seiten der Vernunftkritik darstellen, die tatsächlich im jeweiligen Denken in Mischformen auftreten.

3 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 3). Frankfurt a. M. 1986 (= DA), S. 31.

4 Ebd.

5 Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Forst, Rainer/Honneth, Axel et al. (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1990, S. 35–43, hier S. 37.

6 Vgl. ebd., S. 45f.

7 Vgl. ebd., S. 37.

8 Ebd., S. 48.

Vernunftkritik ist folglich von einem *doppelten Ethos* geprägt: Einerseits versteht sie sich als Kritik an fragwürdigen Vermischungen und Grenzüberschreitungen, wenn sie beispielsweise auf die Unmöglichkeit eines rein rationalen Gottesbeweises hinweist oder die undurchsichtige und verhängnisvolle Durchdringung von Ökonomie und latenter Theologie als „Warenfetisch“ kritisiert. Auch Habermas' normative Konzeption einer kommunikativen Vernunft, die sich gegen eine bloß funktionale Vernunft abzugrenzen versucht, ließe sich durchaus noch in dieser Traditionslinie verorten. Andererseits zielt Vernunftkritik gerade auf die Kritik etablierter Grenzziehungen und auf eine Öffnung gegenüber dem, was sich der begrifflichen Identifikation entzieht – und doch Gegenstand aller Erkenntnis ist. Diesen beiden Momenten der Vernunftkritik gerecht zu werden bedeutet demnach auch, sich der „geistigen und politischen Erpressung des Für-oder-Gegen-die-Aufklärung-Seins“ zu entziehen.⁹

Foucault plädierte seinerzeit für die zweite Dimension der Vernunftkritik und für eine „Überschreitung“ der theoretischen und praktischen Grenzen,¹⁰ die etwa die „Beziehungen der Autorität, die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern“ sowie „Wahnsinn oder Krankheit“ betreffen.¹¹ Er sieht diese Überschreitungen unter anderem in seinem genealogischen Vorgehen verwirklicht, das die historische Kontingenz solcher Grenzziehungen aufzuzeigen versucht. Mit Bataille ließe sich auch von „Transgressionen“ sprechen, die bei ihm, wie bereits ausgeführt, ausdrücklich als ekstatische Praktiken verstanden werden, die – vielleicht noch deutlicher als bei Foucault – in Verbindung mit Erotik, Tod und dem Sakralen stehen. Wie die beiden Formen der Vernunftkritik als Grenzziehung und Überschreitung gewissermaßen ein Spektrum bilden, so gilt dies auch für die Gegenstände innerhalb der radikalen Vernunftkritik selbst: Sie reichen von eher seriösen Themen, wie kanonisierten philosophischen Systemen – vor allem Hegels – über Mythen und Feste (etwa bei Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* oder den Denkern im Umfeld des Collège de sociologie) bis hin zu Träumen (Elisabeth Lenk) oder sogar Wahnvorstellungen wie der sogenannten „legendären Psychasthenie“ (Roger Caillois).

9 Ebd., S. 48.

10 Ebd.

11 Ebd., S. 50.

Dieses Spektrum der Grenzüberschreitungen umfasst jedoch nicht nur die behandelten Gegenstände, sondern – vielleicht noch entscheidender – auch die verwendeten Darstellungsformen, die etwa die Gattungsgrenzen zur Literatur herausfordern. Als Vorbilder dienen hier – sowohl für die Frankfurter als auch für die Pariser – vor allem die Formexperimente Friedrich Nietzsches, der aus seiner inhaltlichen Kritik an den tradierten philosophischen Systemen zugleich Konsequenzen für die Form des philosophischen Schreibens zog. So schreiben Benjamin und Adorno unter anderem in Aphorismen und Fragmenten oder orientieren sich am Essay; Derrida experimentiert zusätzlich mit Typografie und der technischen Materialität des Textes, während Bataille sich sogar dem pornografischen Schreiben als philosophische Form öffnet. Neben den genannten Gegenständen der Vernunftkritik greifen die Autor:innen des Sammelbandes auch einige dieser form- und stilbezogenen Experimente auf und diskutieren sie eingehender.

Im Hinblick auf die gegenwärtige Zeit ließe sich einwenden, dass Grenzziehungen aber auch zu verteidigen seien, etwa wenn Verschwörungstheorien zunehmend als legitime wissenschaftliche oder politische Positionen gehandelt werden. Ein solcher Einwand trifft zweifelsohne zu. Dennoch würde die Perspektive der radikalen Vernunftkritik betonen, dass daraus keine starre Affirmation der tradierten Grenzziehung folgen dürfe – etwa zwischen objektiver Vernunft und subjektiven Affekten. So umfasst doch der als subjektiv markierte Bereich, zu dem Neugier, Experimentierfreude oder auch Wut über vermeidbares Leid zählen, die notwendigen Voraussetzungen für Wissenschaft, Gesellschaft und Demokratie. Zudem liegt in der Öffnung für das Nicht-Begriffliche, Affektive und Imaginäre – wie sie trotz zahlreicher Differenzen sowohl in Paris als auch in Frankfurt erprobt und praktiziert wurde – weiterhin ein unverwirklichtes Potenzial. Dieses eröffnet den Raum für eine grundsätzliche Kritik reduktionistischer Vernunftauffassungen, wie sie bis heute in Wissenschaft und Politik hegemonial sind.

2 Über den Rhein und zurück. Eine Rezeptionsgeschichte

Die Öffnung der Kritischen Theorie für die radikale Vernunftkritik französischer Prägung hat sich in der deutschen Debatte der letzten

Jahrzehnte häufig an der Frage entzündet, ob das „K“ in „Kritische Theorie“ nicht treffender mit einem kleinen „k“ geschrieben werden sollte. Eine kritische Theorie wäre dann nicht auf einen Kanon von Texten oder gar auf die Zugehörigkeit zu einem institutionellen Zusammenhang beschränkt, sondern orientierte sich an verwandten inhaltlichen Motiven, etwa an einer weitreichenden Vernunftkritik. Eine solche Bestimmung schlosse potenziell auch andere europäische und außereuropäische Ansätze mit ein. Der Terminus „Kritische Theorie“ bezeichnete in diesem Fall im engeren Sinne den historischen Zusammenhang, wie er sich vor allem im Umfeld des Instituts für Sozialforschung herausgebildet hat.

Da jedoch der vorliegende Sammelband wie die ihm vorausgegangene Tagung an der Universität Hildesheim *Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt* benannt ist, folgt er nicht nur der Konvention der Großschreibung des Titelanfangs, sondern auch einem historischen Interesse. Denn es gab – vor allem über Walter Benjamin vermittelt, der ab 1933 in Paris lebte – durchaus auch persönliche und theoretische Austauschbeziehungen zwischen den Vertretern der Kritischen Theorie und Denkern wie Bataille und Caillois, die als Vorläufer des Poststrukturalismus gelten dürfen. So nahm Benjamin an einigen Sitzungen des Collège de sociologie teil, das unter anderem von Bataille und Caillois gegründet worden war, und Adorno erwog zeitweilig sogar, sie als Autoren für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu gewinnen.¹² Ebenso ist etwa an Elisabeth Lenk zu erinnern, eine Schülerin Adornos, die mit diesem in engem Austausch stand und in den 1960er-Jahren ihr Studium unter anderem bei Roland Barthes und Michel Foucault fortsetzte. Einige Beiträge des Sammelbandes verknüpfen die inhaltlichen Fragestellungen im Hinblick auf eine umfassende Vernunftkritik mit diesen historischen Zusammenhängen.

Wenngleich das Festhalten am großen „K“ in „Kritische Theorie“ durchaus einen kritischen Stachel bewahren kann – etwa insofern es als Ausdruck einer fortdauernden Verpflichtung zur Vernunftkritik im Ausgang der *Dialektik der Aufklärung* verstanden wird – erscheinen sowohl „Kritische Theorie“ als auch „Poststrukturalismus“ doch in erster Linie als historische Kategorien. Die Redeweise von „Kri-

12 Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: Briefe und Briefwechsel, Bd. 1. Frankfurt a. M. 2020, S. 257.

tischer Theorie“, oft auch schlicht mit „Frankfurter Schule“ gleichgesetzt, suggeriert einen bestimmten Ort sowie eine Abfolge von Generationen. Doch sagt dies letztlich wenig darüber aus, ob das entsprechende Ethos – Horkheimer sprach bekanntlich von einem „kritischen Verhalten“¹³ – an diesem Ort tatsächlich noch anzutreffen ist. Ähnliches gilt für die französische Perspektive: Der Begriff „Poststrukturalismus“ mag in Frankreich selbst kaum gebräuchlich sein, beschreibt jedoch eine gemeinsame Generation, die unter anderem mit den Namen Foucault, Derrida und Baudrillard verbunden wird und die ihr Denken in der Abwendung vom Ende der 1960er-Jahre dominanten Strukturalismus als Kritik an der Identitätslogik entfaltet. In diesem Sinne ist er präziser als etwa der Begriff *French Theory*¹⁴, der lediglich die französische Herkunft markiert, dabei allerdings stärker eine US-amerikanische Rezeption widerspiegelt als einen genuin französischen Diskussionszusammenhang – was freilich in Teilen auch für die deutsche Rezeption des „Poststrukturalismus“ gilt. Demgegenüber orientiert sich eine *kritische Theorie* an inhaltlich verwandten Motiven der Vernunftkritik, für die sowohl die Kritische Theorie als auch der Poststrukturalismus bleibende und kaum zu überschätzende Bezugspunkte darstellen.

Der durch Habermas und Manfred Frank angeregte deutsche Theorie-Import aus Frankreich und die Debatten ab den 1990er-Jahren zur Schreibweise von „Kritischer Theorie“ mit kleinem oder großem „K“ verliefen stellenweise sehr polemisch. Die Rezeption der „Frankfurter“ in Frankreich hingegen geschah weitgehend verhalten und zögerlich.¹⁵ Die zarten Verbindungen, die sich in der Zeit des Collège de sociologie zwischen der deutschsprachigen und einer französischen kritischen Theorie entwickelt hatten, überstanden den Nationalsozialismus nicht. Die Werke Adornos wurden ab den 1960er-Jahren nur langsam übersetzt und rezipiert. Die kri-

13 Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4. Frankfurt a. M. 1988, S. 162–216, hier S. 181.

14 Siehe dazu Cusset, François: *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Paris 2005.

15 Zur Adorno-Rezeption in Frankreich vgl. die aufschlussreichen Überblicksartikel: Müller, Frank: Die Rezeption der Frankfurter Schule in Frankreich. In: *Zeitschrift für politische Theorie* 8, 2 (2017), S. 235–246; Aubert, Isabelle: *L'accueil d'Adorno et de Marcuse en France: deux réceptions contrastées*. In: *Philonsorbonne* 17 (2023), S. 97–119.

tische Theorie aus Frankfurt gelangte zu spät an die Seine, um den „Kanon“ des Poststrukturalismus zu beeinflussen. Erst in den 1970er-Jahren mehrten sich die Übersetzungen; es begann eine Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule, die sich bis heute stetig intensiviert hat. Über diese nur marginale Beeinflussung legt beispielsweise Derridas Rede bei der Entgegennahme des Adorno-Preises im Jahr 2001 Zeugnis ab.¹⁶ Auch Foucaults verschiedene anerkennende Äußerungen¹⁷ über die Ähnlichkeiten zwischen der Kritischen Theorie und seinem Denken belegen eher eine verpasste Begegnung als eine deutsch-französische Diskussion. Einzig bei Jean-François Lyotard lässt sich ein Einfluss Adornos und eine Beschäftigung mit Ernst Bloch, Alfred Schmidt und Herbert Marcuse feststellen, die in seinem Denken Spuren hinterlassen haben. Währenddessen zählen französische Autoren wie Jean-Marie Vincent oder Gérard Raulet, die sich seit den 1970er-Jahren intensiv mit der Kritischen Theorie befassen, wiederum nicht zu den von Habermas attackierten Vernunftkritikern.

Trotz des Altersunterschieds der Protagonist:innen fällt der Theorietransfer sowohl der Pariser kritischen Theoretiker nach *outré-Rhin* als auch die Entdeckung der Frankfurter in der V. Republik in den gleichen Zeitraum: Ab Mitte der 1970er-Jahre intensivierte sich die Auseinandersetzung mit Adorno in Paris, während der Poststrukturalismus nach Deutschland kam. Die Geschichte der Begegnung der kritischen Theorien aus Paris und Frankfurt entspricht somit nicht der Chronologie dieser Theoriebildungen selbst. Habermas' Kritik prägte dabei sowohl in Frankreich als auch in Deutschland das Streitgespräch von Frankfurt und Paris: Sein Angriff auf die von ihm sogenannte „neokonservative Postmoderne“ forderte Ende der 1970er-Jahre Foucault, Derrida und Lyotard heraus, sich mit seiner Philosophie und der seiner Lehrer auseinanderzusetzen. Erst die von Habermas und Manfred Frank entfachte Kontroverse führte schließlich dazu, dass sich so unterschiedliche Philosophen wie Foucault und Lyotard unter derselben Sammelbezeichnung „Postmoderne“ wiederfanden.

16 Derrida, Jacques: Fichus. Frankfurter Rede. Wien 2003.

17 Bspw. Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 51–118, hier S. 90f.

Im selben Sinne, wie es sich bei der *French Theory* zwar um französische Autoren, ansonsten allerdings um ein überwiegend US-amerikanisches Produkt handelt, existiert eine an deutschen Theoriebedürfnissen orientierte Aneignung der französischen Philosophie.¹⁸ Die Franzosen dienten dabei vor allem als zentrale Referenzen in einer innerlinken Auseinandersetzung, die sich kritisch gegenüber dem Marxismus positionierte. Diese neu entstehende Linke, die sich als postmodern verstand und sich auch von der Kritischen Theorie abgrenzte, schien Habermas recht zu geben: Die Adaption des Poststrukturalismus ging hier mit einer Abkehr von der marxistischen, aber auch der bürgerlichen Vorstellung universeller Emanzipation und der klassischen Ideologiekritik einher – zugunsten eines „Patchworks der Minderheiten“¹⁹. Mit diesem Titel stellte der Merve-Verlag²⁰ Mitte der 1970er-Jahre einen Sammelband mit Texten von Jean-François Lyotard zusammen und richtete zunehmend sein Programm von marxistischer auf poststrukturalistische Literatur aus. Dieses programmatische Substantiv ist allerdings vom Autor selbst nie gebraucht worden. Das von Lyotard mehrheitlich adjektivisch, im Kontext der Neuen sozialen Bewegungen und insbesondere der Frauenbewegung verwendete *Minoritaire* bezeichnet den Verzicht darauf, ein Singuläres zu einem Allgemeinen und Repräsentativen aufzuspreizen – und verweigert sich auf diese Weise seiner identitätslogischen Verengung. Während eine „minoritäre Singularität“²¹ eine undefinierbare Transition *hic et nunc* bezeichnet, stellt eine „singuläre Minorität“ im Gegenteil eine unverwechselbare Eigenheit eines Kollektivs vor. So wurde „den Minderheiten“ die Ehre zuteil, zu einem Substitut des revolutionären Subjekts zu werden. Es ist diese spezifisch deutsche Kompilation der französischen Philosophie, die

18 Vgl. zur Verbreitung der *French Theory* in Deutschland: Birnstiel, Klaus: Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Eine kurze Geschichte des Poststrukturalismus. Paderborn 2016, S. 351–412.

19 Lyotard, Jean-François: Das Patchwork der Minderheiten. Berlin 1977.

20 Vgl. zur Geschichte des für die poststrukturalistische Rezeption in Deutschland wichtigen Verlags: Felsch, Philipp: Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte. München 2015.

21 Die dem Titel am nächsten kommende Formulierung spricht in einem Nebensatz von einem „große[n] patchwork aus ganz minoritären Singularitäten“. Lyotard, Jean-François: Expédient dans la décadence. In: Rudiments païens. Paris 1977, S. 115–156, hier S. 145.

ab den 1980er-Jahren eine regelrechte Mode auch an den hiesigen Universitäten wurde.²²

Anders als die Kritische Theorie besaß die poststrukturalistische Philosophie keinen institutionellen Zusammenhang und nur wechselhafte personelle Verbindungen. Bereits die Begriffe „Poststrukturalismus“ und „Postmoderne“ belegen diese Verlegenheit, die jeder „Post“-Bezeichnung eigen ist: Sie erlauben eine Charakterisierung nur über gemeinsame Gegner und Abstoßungspunkte, so die Kritik am Strukturalismus, der als rationalistisches und formalistisches Theoriemodell das Denken in den ersten zehn Jahren der V. Republik dominierte. In Frankreich ist keine Sammelbezeichnung für diese äußerst reiche Epoche des Denkens zwischen 1960 und 1980 bekannt.²³ Dennoch eint sie ähnliche historische Erfahrungen: Derida, Deleuze, Lyotard, Baudrillard und Foucault entstammen alleamt den Jahrgängen 1924 bis 1930, die die Besatzung Frankreichs durch die deutschen Truppen als Kinder und Jugendliche erlebt haben. Eine ältere, „strukturalistische“ Generation, die ihren Durchbruch bereits Anfang und Mitte der 1960er-Jahre oder bereits in den 1950ern erlebte, ließe sich auf die Jahrgänge 1900–1920 eingrenzen. Zu ihnen lassen sich Louis Althusser, Roland Barthes und Jacques Lacan zählen, deren Kurse die Poststrukturalisten besuchten und die so das intellektuelle Klima prägten, in denen sich der Poststrukturalismus formierte. Prägende Erfahrungen dieser Generation sind der Algerienkrieg, die Gründung der V. Republik 1958, die Niederschlagung des Ungarnaufstands und „die Ereignisse“ des Mai 1968.

Wenngleich es kein direktes Äquivalent zum Institut für Sozialforschung gab, kreuzten sich doch die institutionellen Wege – mal enger verflochten, mal lockerer verbunden – innerhalb des Pariser Intellektuellenmilieus: Die Poststrukturalisten wirkten insbesondere an der École normale supérieure, den jungen Universitäten von

22 Bis heute sind einige Werke des Poststrukturalismus unübersetzt, manche Übersetzungen sind eigenwillig. Zu dieser Schwierigkeit kommt noch der Verlust hinzu, den jede Übersetzung notwendigerweise sprachlich wie auch kulturell bedeutet.

23 Es sei hier der Vollständigkeit halber angemerkt, dass die 1950er-Jahre eine unterschätzte, ebenfalls produktive Episode des französischen Denkens darstellen, die von der Generation der 1900 bis 1910 Geborenen wie Sartre und Merleau-Ponty, vom Marxismus und von der Phänomenologie geprägt war. Vgl. Bianco, Giuseppe/Fruteau de Laclos, Frédéric (Hrsg.): *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*. Paris 2016.

Nanterre und Vincennes sowie dem Collège international de philosophie, das heißt außerhalb der „alten“ Sorbonne. Ihre Bekanntheit wie auch ihren Sammelbegriff verdanken diese Philosophen dem Theorie-Export in die Vereinigten Staaten, in denen sie mit der Ausnahme von Deleuze wiederkehrend lehrten. Zu einer zweiten Generation lassen sich wiederum Autor:innen wie Jacques Rancière, Hélène Cixous, Jean-Luc Nancy und Alain Badiou zählen, die, zwischen 1935 und 1940 geboren, stark von den Poststrukturalisten beeinflusst wurden und auch bei diesen studierten. Ihre politisch-sozialen Erfahrungen wichen dabei wiederum von denen der ersten Generation ab: So erlebten diese Jahrgänge den Weltkrieg als jüngere Kinder, den Mai 1968 und die darauffolgende *Mao-Mania* in Frankreich jedoch aktiv als Studierende und Dozenten. Ihre philosophischen Positionen differierten zum Teil erheblich von denen ihrer „Lehrer“.

So schematisch die Bestimmung des Poststrukturalismus bleiben muss, eint die erste Generation auf der inhaltlichen Ebene eine Kritik an der Herrschaft des (philosophischen) Diskurses und der Theorie, der Repräsentation und der Dominanz des Bewusstseins sowie ein positiver Bezug auf ein Nichtdiskursives, das sich der Theorie und der *ratio* notwendig entzieht. Habermas' Feststellung einer radikalen Vernunftkritik sowohl in der *Dialektik der Aufklärung* als auch bei den Franzosen entbehrt somit nicht jeder Grundlage. Der Vorwurf jedoch, „die Franzosen“ würden sich aus konservativ-reaktionären Motiven der Vernunft entledigen wollen, erscheint eher als Versuch, der Herausforderung einer weitreichenden Vernunftkritik zu entgehen, weniger als eine angemessene Wiedergabe des Vorhabens von Deleuze und Co. Auf diesem Wege fand auch die „französische“ Kritik an Grundannahmen der Kritischen Theorie, wie sie beispielsweise Lyotard an der Voraussetzung der Begriffe des Subjekts und der versöhnten Menschheit artikuliert hatte, keine Berücksichtigung. So, wie die Kritische Theorie eine (Selbst-)Kritik der Vernunft beabsichtigte, suchten die Poststrukturalisten auf sehr verschiedenen und unterschiedlich erfolgreichen Wegen deren selbstständige Allmacht zu kritisieren.²⁴

24 Ein Beispiel: „Der Grund der kritischen Vernunft liegt weder in der Logik, der Pragmatik noch in der subjektiven Gewissheit, sondern der ursprünglichen Passibilität gegenüber dem Ereignis, das das Gegebene ist. Ohne diesen Empfang

Foucault selbst hatte die unterschiedliche sprachliche Bedeutung der Vernunft im französischen wie im deutschen Kontext herausgestellt; es war diese Kritik der Rationalität, in der er die Verwandtschaften seines Denkens mit der Kritischen Theorie erkennen konnte.²⁵ In einem Land, das der Vernunft auf dem Höhepunkt des revolutionären Terrors Tempel baute, besitzt dieser Begriff eine andere Bedeutung als dort, wo sich die bürgerliche Gesellschaft wesentlich nur durch militärischen Druck anderer Nationen etablieren konnte. Dennoch gingen die Pariser kritischen Theoretiker der Spur einer Verwandtschaft mit dem Institut für Sozialforschung nicht weiter nach, wahrscheinlich weil ihr Gegenüber Habermas den Faden einer Kritik der modernen Rationalität, der Paris und Frankfurt hätte in ein Gespräch verwickeln können, selbst fallen gelassen hat. Habermas hatte in der Vernunftkritik in der Tat eine Parallele von Paris und Frankfurt entdeckt, diese allerdings sofort mit seinem Begriff einer kommunikativen Vernunft verdrängt. Unter den Erben von Adorno und Horkheimer wiederum wirkt bis heute Habermas' Urteil über den „Neokonservatismus“ und Irrationalismus der Postmoderne fort und blockiert eine tiefere Rezeption.

3 Kapitel und Beiträge

Diese nur teilweise geglückte wechselseitige Rezeption war der Anlass für die Tagung *Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt. Zur Frage der Vernunftkritik*. Der vorliegende Tagungsband, der fast alle Beiträge in erweiterter Form versammelt, möchte zu einer Neubelebung dieser Diskussion beitragen. War das Ziel der Tagung eine Betrachtung des Verhältnisses zwischen den kritischen Theorien aus Paris und Frankfurt, so klingt in dieser Formulierung auch die Frage

des Anderen, das Geheimnis der Kritik, gibt es nichts zu denken.“ Lyotard, Jean-François: Argumentation et présentation. La crise des fondements. In: Jacob, André (Hrsg.): *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. I: *L'univers philosophique*. Paris 1989, S. 738–750, hier S. 746.

- 25 „Im Deutschen hat ‚Vernunft‘ eine andere Bedeutung als ‚raison‘ im Französischen. Der deutsche Vernunftbegriff hat eine ethische Dimension, der französische dagegen eine instrumentelle, technische. Im Französischen ist Folter Vernunft.“ Foucault, Michel: Folter ist Vernunft. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Schriften. Bd. 3: 1976–1979. Frankfurt 2003, S. 505–514, hier S. 511.

an, wie es heute um die Kritische Theorie bestellt ist. Was in der Flüchtigkeit von Vortrag und mündlichem Austausch als Suchbewegung begann, versucht der Sammelband in die geduldigere Form der Schrift zu übersetzen und so einen Grundstein für eine weiterführende Selbstverständigung zu legen. Dabei greifen die versammelten Beiträge in verschiedener Gestalt die Frage nach den Grenzen und Grenzüberschreitungen der Vernunft auf, deren Ambivalenz in der rationalistischen Spielart der Kritischen Theorie der „zweiten Generation“ mitunter vernachlässigt wurde.

Die Suche nach Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten hatte bereits während der Tagung eine geteilte Problemlage sichtbar werden lassen, wenngleich die Größe des Unterfangens ebenfalls schnell deutlich wurde. Bestimmte Themen und Denker sind überrepräsentiert, während andere Perspektiven auf eine kritische Theorie aus Paris und Frankfurt unterbelichtet bleiben mussten. So widmete sich beispielsweise kein Beitrag Jean Baudrillard, Karl Heinz Haag oder Luce Irigaray, mehrere andere jedoch Michel Foucault oder Theodor W. Adorno. Die vielen im Rahmen der Vorträge und Aufsätze entstandenen Fragen verlangen nach einer weiterführenden Auseinandersetzung. Eine Kartografie deutsch-französischer Vernunftkritik steht somit noch am Anfang.

Das System und seine Sprengung. Hegel, Husserl und Nietzsche

Beide, Frankfurter und Pariser kritische Theorie, entwickelten sich wesentlich als eine Kritik Hegels, der in Form des idealistischen Systems die vielleicht avancierteste Ausarbeitung des Rationalismus vorlegte. Das System strebt eine umfassende begriffliche Durchdringung der Welt an und ist von der Annahme beseelt, dass es „nichts gibt, weder im Himmel noch in der Natur noch im Geiste“²⁶, was sich letztlich dem Systemdenken entziehen könnte. Hegel ging über die von der kantischen Philosophie gezogenen Grenzen der Vernunft hinaus: „Die Vernunft aber, das Denken, sollte nicht über die Schranke hinausgehen können, – sie, die [...] nur das Hinausgehen

26 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Wissenschaft der Logik. Seinslogik (Werke, Bd. 5). Frankfurt a. M. 1979, S. 65.

über die Schranke ist.“²⁷ Die Philosophie erlebte einerseits unter Hegels Anleitung eine Erweiterung ihrer Gegenstände, denen sie sich in ihrer Besonderheit und Differenz öffnete, andererseits bezahlten die Gegenstände diese Aufnahme mit ihrem totalen Einschluss in das Medium des Begriffs: Der Begriff als „das Kapital, das sich den Anschein zu arbeiten gibt“²⁸, wird selbst zur Grenzsetzung und -überschreitung, seine Offenheit zum Imperialismus.

Das Verhältnis der Frankfurter wie der Poststrukturalisten zu Hegel war deshalb ambivalent: Einerseits war die Möglichkeit, nach Auschwitz²⁹ und allgemein den Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu philosophieren, einzig in der Überschreitung des Systemdenkens und der Allherrschaft des Begriffs gegeben, andererseits ließ sich die Philosophie nicht von ihrem genuinen Medium lösen. So war Hegel für Derrida „der letzte Philosoph des Buches und der erste Denker der Schrift“³⁰, das heißt Vollender wie Überwinder der alten Metaphysik der Präsenz. Die Versuche, die Systemphilosophie zu kritisieren, haben so zu einer intensiven Beschäftigung mit dem Werk Hegels geführt – auch im Klima des „verallgemeinerten Anti-hegelianismus“³¹ der französischen Philosophie um 1970. Gegenüber diesem Impuls, die Grenzen der Philosophie Hegels zu überschreiten, suchte Adorno „seiner Philosophie dort sich zu stellen, [...] wo ihre Unwahrheit offenbar ist, die Wahrheit ihr zu entreißen.“ Das Adorno'sche Denken ist somit eine Kritik an einer Hegel'schen Philosophie, die sich in ihrer Unwahrheit „apologetisch auf die Seite des Seienden [schlägt]“, während es den Anspruch auf Versöhnung der Wirklichkeit und der Vernunft aufrechterhält.³²

Michael Rahlwes rekonstruiert in diesem Band, inwieweit die Beschäftigung mit Hegel Adorno und Althusser auf unterschiedliche Weise die Möglichkeit gab, den Marxismus einer Selbstreflexion und Erneuerung zu unterziehen, und stellt ebenso die „Fallstricke“ eines

27 Ebd., S. 146.

28 Lyotard, Jean-François: *Économie libidinale*. Paris 1974, S. 22.

29 Vgl. Lyotard, Jean-François: *Le différend*. Paris 1983, S. 130–157; Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Frankfurt a. M. 2003 (= ND), S. 354–358.

30 Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Frankfurt 1974, S. 48.

31 Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. München 1992, S. 11.

32 Adorno, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1970, S. 247–382, hier S. 323.

solchen Bezugs auf Hegel dar. Ein geteiltes, theologisches Motiv des Messianischen findet Adrian Paukstat bei den säkularisierten jüdischen Philosophen Derrida und Adorno, das sich ebenfalls anhand einer Kritik von Hegels „Immanentismus“ entfaltet. Derrida wie Adorno versuchen, aus der Identität und dem Abschluss des begrifflichen Systems auszubrechen, was zu einer Re-Theologisierung der Negation führt, wenn auch das Adorno'sche Denken sich näher an den Begriffen Hegels hält. Paukstat und Rahlwes zeigen beide auf, dass Adorno, Althusser und Derrida aller Kritik am Hegel'schen Denken zum Trotz diesem noch verbunden bleiben. Um die weiten und doch engen Grenzen der Identitätsphilosophie einzureißen, bezogen sich die kritischen Theoretiker auf Nietzsche, der als gegensätzlicher Pol eines gemeinsamen „deutschen Erbes“ der französischen wie der Frankfurter kritischen Theorie gelten kann. Friedrich Nietzsche repräsentiert den Versuch, die Möglichkeit des Philosophierens in einem anderen literarischen Medium zu suchen.

Dass Nietzsche nicht nur, wie oft behauptet, als Stichwortgeber der französischen Philosophie der 1960er- und 1970er-Jahre, sondern auch der Kritischen Theorie gelten kann, weist Frank Müller nach. Insbesondere anhand der Interpretationen Jean Wahls und Karl Jaspers' verdeutlicht er die Spezifik der zwei Rezeptionslinien östlich wie westlich des Rheins. An Nietzsche anknüpfend stellten die kritischen Theoretiker die Vorherrschaft des Begriffs und die Selbstverständlichkeit der *ratio* in der Philosophie infrage, um sowohl die affektiv-materialistische Seite der Vernunft zu begreifen als auch die Suche nach anderen literarischen Formen zu vertiefen, in denen sich der philosophische Gedanke entfalten kann.

Leonhard Riep wiederum zeigt auf, dass ein von Husserl geprägter Erfahrungsbegriff eine Parallele des frühen Walter Benjamin und des frühen Michel Foucault darstellt, die sich bei beiden als Kritik des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes entfaltet. Die Bedeutung der besonders mit den Namen Edmund Husserl und Martin Heidegger³³

33 Die weitgehende Abwesenheit von Martin Heidegger in den hier vorgelegten Beiträgen zeigt, dass über den Poststrukturalismus auch ohne Rekurs auf diesen angeblichen „Vordenker“ zu sprechen möglich ist. Da die Verhältnisse der Poststrukturalisten weitaus komplexer als oft behauptet sind und auch Adorno seine Philosophie in enger Auseinandersetzung mit Heidegger entwickelte, bedürfte es an anderer Stelle einer gründlichen Betrachtung der Rolle des Freiburger Philosophen für die Pariser und die Frankfurter kritische Theorie.

verknüpfte Phänomenologie sowohl für den Poststrukturalismus als auch für die Kritische Theorie wird so ersichtlich.

Das Mythische – Grenzen der Vernunft

Das „Projekt der Aufklärung“ verstand sich häufig im Gegensatz zu einer mythischen Vorgeschichte: Das *siècle des Lumières* sollte Licht in eine dunkle Vorzeit werfen, geprägt von Aberglauben, dogmatischer Tradition und bloß zufälligen Entdeckungen. Adorno und Horkheimer widersprechen dieser einfachen Gegenüberstellung von Aufklärung und Mythos: „Schon der Mythos ist Aufklärung“, heißt es bekanntlich in der *Dialektik der Aufklärung*.³⁴ Indem der Mythos mithilfe von Erzählungen Phänomene und Ereignisse berichtet und festhält, ist er bereits ein Versuch, die Welt zu erklären und ihre Zusammenhänge als regelhafte Muster darzustellen.

Das homerische Epos bildet dabei eine fortgeschrittene Form des „solare[n], patriarchale[n] Mythos“, der sich der älteren Sagen (matriarchaler)³⁵ „Volksreligionen“ bemächtigt, sie unterordnet und zunehmend systematisiert.³⁶ Zugleich bleibt er jedoch an den archaischen Mythos gebunden, der seinerseits auf mythischen bzw. sakralen Erfahrungen beruht, die in der frühen Menschheit etwa noch als „Mana“ verehrt wurden. Diese Erfahrungen bringen nach Adorno und Horkheimer einerseits den „Schrecken“ vor der „Übermacht der Natur“ zum Ausdruck, andererseits bezeugen sie jedoch auch ein Naturverhältnis, in dem der Mensch noch in Einheit mit ihr stand.³⁷ Die „Verleugnung“ dieser Verbundenheit – sowohl mit der äußeren Natur als auch mit der eigenen, inneren, triebhaften Natur – ist schließlich der „Kern aller zivilisatorischen Rationalität“, wie sie sich exemplarisch bereits in Homers Odysseus verkörpert.³⁸

34 DA, S. 15.

35 Benjamin, Adorno und Horkheimer gehen – in Anlehnung an Johann Bachofen und Friedrich Engels – von einer matriarchalisch verfassten Stammesgesellschaft zu Beginn der Menschheit aus.

36 Vgl. DA, S. 27.

37 Vgl. DA, S. 31: Was der Indigene „dabei als übernatürlich erfährt, ist keine geistige Substanz als Gegensatz zur materiellen, sondern die Verschlungenheit des Natürlichen gegenüber dem einzelnen Glied.“

38 Vgl. DA, S. 73.

Das Mythische als Gegenstand und Grundlage des Mythos wird von Adorno und Horkheimer – im Anschluss an Benjamin – in eine enge Beziehung zur Natur gerückt, stellenweise sogar mit ihr gleichgesetzt und „übersetzt“.³⁹ Ähnlich wie der Naturbegriff in der Kritischen Theorie zwischen bloßer Selbsterhaltung und ihrem „Eingedenken“ als Bedingung von Glück und Freiheit schwankt, zeigt sich auch beim Begriff des Mythischen eine vergleichbare Ambivalenz: Einerseits steht das Mythische für schicksalhafte Notwendigkeit, den „Bann“ und „Schuldzusammenhang des Lebendigen“⁴⁰ bzw. – in Form der „mythische[n] Gewalt des Natürlichen“⁴¹ – für den Kreislauf des „Fressen[s] und Gefressenwerden[s]“,⁴² der sich im Zivilisationsprozess auf rationalisierte Weise fortsetzt. Andererseits verweist das Mythische auf eine noch nicht durch die Vernunft domestizierte „Vieldeutigkeit“ der Welt.⁴³ Die „matriarchalen und mimetischen Entwicklungsstufen“⁴⁴ der frühen Menschheit beruhen noch auf einer Ähnlichkeit und Verwandtschaft zum Objekt, die – als ausdrücklich „idealisierte Urgeschichte“ – zu erinnern sei.⁴⁵

Der Poststrukturalismus entfaltet die Kritik an Mythos und Natur vehementer als die Kritische Theorie, was sich insbesondere aus der Abgrenzung gegenüber dem Strukturalismus heraus erklärt. Dessen (positivistischen) Mythosbegriff denunziert Lyotard als Ideologie, die ihren Gegenstand als rein diskursives Gebilde begreift und somit die figurale Wirkung des Mythos als Wunscherfüllung unterschlägt, um selbst ein unmittelbar sprechendes Sein zu suggerieren – und so als Wissenschaft selbst zum Mythos zu werden.⁴⁶ Derrida dekon-

39 Vgl. Adorno, Theodor W.: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1. Frankfurt a. M. 2003, S. 345–365, hier S. 345: „Zur Erläuterung des Naturbegriffes, den ich auflösen möchte, ist soviel zu sagen, daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der, wenn ich ihn in die übliche philosophische Begriffssprache übersetzen wollte, am ehesten mit dem Begriff des Mythischen übersetzt werden könnte.“

40 Benjamin, Walter: Schicksal und Charakter. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1991, S. 175.

41 Vgl. ND, S. 341.

42 Ebd., S. 349.

43 Vgl. DA, S. 47.

44 Ebd., S. 286.

45 Vgl. ebd., S. 89.

46 Vgl. Lyotard, Jean-François: Les Indiens ne cueillent pas les fleurs. In: *Annales* 20 (1965), S. 62–83.

struiert den Ursprungsmythos des großen Festes, des „Tanzes um die Wasserstelle“⁴⁷ bei Rousseau und Lévi-Strauss, an dem die Differenz von Natur und Kultur noch nicht eingebrochen ist, als immer schon zersprungene, unmögliche Einheit. Der *Anti-Ödipus* tritt – bereits im Titel – als Kritik des schicksalhaften Banns an, in dem mythische Figuren das Unbewusste als Inszenierung eines immergleichen Szenarios halten, und wendet sich so gegen „die Rückkehr zum Mythos“.⁴⁸ Dennoch sind bei den Poststrukturalisten dieselben Sujets des Mythischen und – trotz der in Frankreich unmittelbar auf der Hand liegenden Assoziation mit Rousseau – der Natur zu finden, die die Kritische Theorie unaufhörlich beschäftigten. So begegnet Derrida in seiner Auseinandersetzung mit dem Tier einem anderen, nicht präsentistischen Naturbegriff, während Lyotard der Auflösung des Figuralen im Begriff widerspricht.⁴⁹ Der energische Angriff auf den Mythos des Ödipus ist bei Deleuze und Guattari mit einem prozessual-produktiven Naturbegriff verbunden, den die Autoren anhand von etlichen Mytheninterpretationen explizieren.⁵⁰

Auf diese Ambivalenz des Mythischen nehmen die Autor:innen in unterschiedlicher Weise Bezug. Besonders deutlich wird diese Ambivalenz des Mythosbegriffs im Verhältnis der Kritischen Theorie zum Collège de sociologie, auf das die Beiträge von Mirko Stieber und Ben Seel jeweils Bezug nehmen. Stieber geht mit der *Dialektik der Aufklärung* und einigen Überlegungen des Collège de sociologie der Figur einer verdrängten mythischen Sakralität der Moderne nach. Sowohl das Collège de sociologie als auch die Kritische Theorie sehen in der Reduktion der Aufklärung auf reine Zweckrationalität den Nährboden des Faschismus. Dieser versucht, das metaphysische Vakuum der Moderne mit einem trügerischen „Talmi-Mythos“ zu füllen, wodurch die verdrängte Sakralität in katastrophaler Form wiederkehrt. Stieber zeigt darüber hinaus, dass sich in beiden Ansätzen Momente eines Eingedenkens des sakralen und mythischen Erbes finden lassen, wobei die Kritischen Theoretiker hier deutlich

47 Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Paris 1967, S. 435.

48 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *L'Anti-Œdipe*. Paris 1972, S. 64, 140.

49 Derrida bezog sich dabei auf Adorno: Derrida, Jacques: *L'Animal que donc je suis*. Paris 2006, S. 139–143. Vgl. Lyotard, Jean-François: *Discours, figure*. Paris 1971, S. 166f.

50 Besonders bekannt ist die Interpretation der Dogon-Mythologie im Verhältnis zum „organlosen Körper“: Vgl. Deleuze/Guattari, *Anti-Œdipe*, S. 181–195.

vorsichtiger bleiben. Während das Sakrale aus ihrer Sicht tendenziell als frühe Form der Naturbeherrschung gedeutet wird, beschreibt es das Collège vielmehr als eine kuratierte, lustvolle Regression, die auf ein weniger repressives Verhältnis zur Natur verweist.

Auch Seel gründet im Anschluss an das Collège de sociologie seine Analysen auf ein mythisches Moment, das für die Moderne konstitutiv ist: den Königsmord. Er deutet die Hinrichtung Ludwigs XVI. als konstitutiven Nullpunkt der Moderne, in dem tragisch-mythische Schuld und revolutionäre Gewalt zusammenfallen. Die Guillotine verdichtet den paradoxen Moment, in dem der sakrale König und der profane Bürger „Capet“ ineinander übergehen – ein Urteil im Futur II („Louis wird König gewesen sein“). Der Königsmord erscheint damit zugleich als Versprechen auf Gleichheit und, in seiner Verstrickung in eine bloß formale Vernunft, als offene Wunde der Moderne.

Markus Hennig beschreibt ebenfalls die Verstrickung von (mythischer) Gewalt und Moderne. Er zeigt auf, dass sowohl Benjamin als auch Bataille den Faschismus als Reaktion auf eine moderne Erfahrungsarmut deuten, die aus bürgerlicher Verdrängung und Entfremdung hervorgeht. Während Benjamin ihn als verdrängenden „Mythos“ analysiert, versteht Bataille ihn als Mobilisierung des verdrängten „Heterogenen“. Dieser gemeinsame Ausgangspunkt führt nach Hennig jedoch zu einem grundlegenden Gegensatz: Batailles Streben nach unmittelbarer, ekstatisch-sakraler Gemeinschaftserfahrung münde in ein verdrängendes „Schweigen“, das das Subjekt auflöst. Demgegenüber setzt Benjamin auf ein „magisches Lesen“ von „Vexierbildern“, durch das verdrängte kollektive Erfahrungen erneut mitteilbar werden.

Auch Thomas Ebke legt den Schwerpunkt seiner Analysen auf das Fortleben des Mythischen in modernen Gesellschaften. So beschreibt er als gemeinsames „Scharnier“ der deutschen und französischen kritischen Theorie die Differenz zwischen mythischer und heiliger Gewalt. Ausgangspunkt ist dabei ein fiktives Gespräch zwischen Walter Benjamin und Georges Dumézil im Umfeld des Collège de sociologie. Ebke verweist in diesem Zusammenhang auf das nicht ungefährliche, von Frankfurt und Paris geteilte Motiv eines „sakralen Spontaneismus“ sowie einer „Metaphysik der Gewalt“.

Erpresste Versöhnung? Geschichtsphilosophie *en panne*

Vernunftkritische Positionen lassen sich weiterhin an der kritischen Auseinandersetzung mit der historischen Kontextualisierung des eigenen Denkens, also an ihrem Bezug zum jeweiligen Zeitkern erkennen. Bedeutet die kritische Abgrenzung zur geschichtsphilosophischen Systemphilosophie eine Überwindung der logozentristischen Grenzsetzung Hegels, die dem begrifflichen Denken immer den Vorrang gewährt und damit riskiert, historische Phänomene zugunsten des Systems zu deformieren, so sieht sich jede kritische Theorie mit dem Problem konfrontiert, dass auch sie narrativ arbeitet. Sie ist ebenfalls gezwungen, mit überzeitlichen Begriffen und Epochenmodellen zu operieren, um historische Tendenzen, Transformationsprozesse und Differenzen aufzeigen zu können, und auch für sie stellt sich die Frage nach einer Letztbegründung der eigenen theoretischen Praxis. Sowohl die Kritische Theorie als auch der Poststrukturalismus haben eine geschichtsphilosophische Dimension, die beide „Formationen“ in ihrer kritischen Position gegenüber dem bloßen Aneignen von Wissen vereint, das sich blind dem Fortschrittsoptimismus oder einer wie auch immer gearteten starren Systematik verschrieben hat. Beide reflektieren ihre Vorbedingungen, um sich immer wieder von der Grenzsetzung durch das ererbte Begriffsrepertoire abstoßen zu können.

Gleichzeitig hat auch diese Bewegung eine Grenze – im Umgang mit dem kulturellen und humanistisch-idealistischen Erbe tut sich ein besonderes Spannungsverhältnis auf: Die Frage, wie die nötige Distanz zur bloß ins Säkulare umgemünzten theologischen Dimension idealistischer Philosophie einzunehmen sei, kristallisiert sich am Begriff der Versöhnung als einem spezifischen Moment der Grenzziehung heraus. Darf auf Versöhnung noch gehofft oder muss die daran geknüpfte Hoffnung endgültig verworfen werden, da Versöhnung stets autoritär und „erpresst“ wäre?⁵¹ Eine mögliche Hinfälligkeit würde sich auf viele weitere Begriffe auswirken, beispielsweise auf den des Subjekts, der Entfremdung und Verdinglichung, des Humanismus etc. Ist in der frühen Kritischen Theorie die Tendenz

51 Vgl. Adorno, Theodor W.: Erpreßte Versöhnung. Zu Georg Lukács: 'Wider den mißverstandenen Realismus'. In: Ders.: *Noten zur Literatur*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, S. 251–281; Lyotard, *Discours*, S. 293.

noch stark, sich trotz der Abwendung von Hegels synthetisierendem Verfahren dieser und vieler weiterer durch Hegel eingefärbten Begriffe über den Weg der Negation zu bedienen, führte dies später immer wieder zu großen Missverständnissen. Entgegen dem unermüdlich aufs Neue erhobenen Vorwurf gegen Horkheimer und Adorno, der sich im Bild „Grand Hotel Abgrund“ zynisch artikuliert, ist die Versöhnung stets Trägerin eines latent utopisch-messianischen Gehalts.⁵² Weder werden damit Hegels metaphysische Annahmen lediglich fortgesetzt, noch dient die negative Versöhnung allein der Selbstvergewisserung des freischwebenden Intellektuellen, der rechtshaberisch auf ihr ewiges Ausbleiben verweist.

Es ist wichtig zu betonen, dass Versöhnung als zentrale Kategorie nicht nur auf Hegel zurückgeht, in die seine spekulative Philosophie schließlich münden soll; auch führt der Begriff tief hinein in die Verstrickung der Kritischen Theorie mit der christlichen und jüdischen Theologie – eine Dimension, die auch poststrukturalistischen Denkern nicht fremd war. Differiert das Verhältnis zu diesem Begriff bereits bei Benjamin, Horkheimer und Adorno, so ist eine Einheitsdefinition im Kontext des Poststrukturalismus erst recht schwer zu erreichen. Dementsprechend komplex müssen die Lesarten ausfallen, die den Begriff der Versöhnung und viele weitere geschichtsphilosophisch belastete Begriffe im Vergleich zwischen der frühen Kritischen Theorie und der sie beerbenden französischen kritischen Theorie erarbeiten. Der Band tastet sich vorwärts, indem er nach geteilten begrifflichen Vorbedingungen, ideengeschichtlichen Implikationen und möglichen Widersprüchen fragt. Der besondere Begriff der „Versöhnung“ als leuchtendes Relikt der idealistischen Philosophie Hegels und der humanistischen Tradition markiert sowohl die Bedingtheit als auch die Abgrenzung von den Nachfahren der Aufklärung sowie wirkmächtiger theologischer Motive.

Mehrere „Kraftfelder“ der Vernunft- und Herrschaftskritik Adornos und Foucaults macht Paul Erxleben anhand der Differenzen und Ähnlichkeiten der Problembezüge ihrer Arbeiten, ihrer Historizitätsbezüge sowie ihrer Eingriffe in das Theorie-Praxis-Gefüge ausfindig. Ideengeschichtliche Missverständnisse sollen – nicht zuletzt

52 Vgl. Lukács, Georg: Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied 1962, S. 219. Stuart Jeffries fasst die frühe Kritische Theorie schließlich unter diesem Titel zusammen: Vgl. Jeffries, Stuart: Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit. Stuttgart 2019.

auf der Basis einer Reflexion ihrer verschiedenen Vernunftbegriffe – ausgeräumt, Gemeinsamkeiten und Komplementaritäten für kommende Arbeiten fruchtbar gemacht werden.

Die Arbeiten Foucaults, Adornos und Horkheimers exemplarisch miteinander vergleichend, diskutiert Lukas Krönert die Subjektkonzeptionen der Kritischen Theorie und des Poststrukturalismus, wobei insbesondere ihre unterschiedlichen Bezüge auf das Marx'sche Werk sowie dessen oftmals unterschätzte Relevanz für Foucaults Subjektanalyse freigelegt werden. Trotz ähnlicher Thesen zur Entstehung und Mobilisierung des Subjekts in der Moderne arbeitet er ideengeschichtlich und systematisch die Unterschiede ihrer Konzeptionen zwischen Individuum und Subjektivierung, zwischen normativer und deskriptiver Theorie heraus.

Um die oft ignorierte Tatsache zu belegen, dass die Philosophie der Postmoderne von Adorno beeinflusst ist und mit diesem ein marxistisches Erbstück teilt, rekonstruiert Niklas Steinkamp die Adorno-Rezeption Jean-François Lyotards. Lyotard habe sich Adorno einerseits angenähert, andererseits aber die Idee einer versöhnten Menschheit und das Festhalten am Subjekt als Residuen des Positiven kritisiert.

Schließlich arbeitet Jonas Schmitt anhand einer überraschenden Ähnlichkeit zwischen dem jungen Georg Lukács und Foucault die zentrale geschichtsphilosophische Rolle der Romanfigur Don Quijotes für beide Autoren heraus, um einen von beiden festgestellten „wesentlichen Bruch“ in der abendländischen Geschichte zu rekonstruieren. Dem Foucault der *Les mots et les choses* kann damit eine nostalgische Latenz nachgewiesen werden, die ihn weitaus stärker mit Benjamin und Adorno verbindet, als sich vermuten ließe.

Das Andere. Form, Formlosigkeit und Materialität der Erfahrung

Fragen des Inhalts betreffen aus der Perspektive kritischer Theorien immer auch Fragen der Form. Indem die Tagung und der Band einem komparatistischen Impetus folgten, sind anhand verschiedener Formen des Vergleichs unterschiedliche Spielarten sichtbar geworden, wie eine Annäherung zwischen Autor:innen entwickelt werden kann, ohne gleichzeitig deren Differenz zu unterschlagen. Implizit stellte sich dabei die Frage nach dem Schreiben als hand-

werkliche Praxis. Das „Wie schreiben?“ musste neben den vielen inhaltlichen Fragen, die anhand eines Vergleichs zwischen Paris und Frankfurt entstanden, gleichermaßen erarbeitet – und sollte auch weiter erprobt und weitergedacht werden. Vielleicht beinhaltet diese Frage sogar *in nuce* die zentrale Frage des Bandes, möchte man der Annahme folgen, dass die Form den Inhalt wesentlich bestimmt, da der Inhalt durch die Form präfiguriert ist.

Denn jede kritische Theorie ist mit dem Problem konfrontiert, wie dasjenige zu fassen sei, das gerade nicht unter den Begriff subsumiert werden kann. Damit steht Philosophie, die sich der (selbst-)kritischen Annahme unterwirft, keine zeitlosen Wahrheiten zu produzieren, immer auch in einem kritischen Verhältnis zur Sprache und zu den Darstellungsformen ihres anvisierten Gegenstandes. Sie weiß darum, dass sich der Gegenstand immer wieder aufs Neue entzieht – dass der Grenzbereich zwischen ihr und dem Objekt durch das denkende Subjekt niemals beherrscht werden kann. Daraus lässt sich schließen: Wie ein Kunstwerk ein *anderes Medium* von Erkenntnis ist, wobei eben diese Erkenntnis nicht einem an den Naturwissenschaften orientierten Verständnis von Wahrheit gleichgemacht werden kann, so können auch philosophische Texte als *andere neben anderen* stehen, um in ihrer je eigenen Form eigene Wege zum Problem des Vergleichs zu erarbeiten. Dieses Problem drückt sich in einer Frage der Balancierung aus: Wie können Ähnlichkeiten herausgestellt werden, ohne die Differenz aus dem Blick zu verlieren?

Durchweg disqualifizieren sich damit Formen objektiver Wissenschaftlichkeit, die sich auf Darstellbarkeit und einfache Vermittlung, das Vermeiden von Redundanz und Literarizität, auf den einen Stil etablierter Argumentationsführung berufen – kurz: auf Formen reduktionistischer Einheitlichkeit. Die hier versammelten Texte wissen alle um die Konsequenz ihrer je spezifischen Form – dementsprechend gewinnen sie ihren philosophischen Gehalt aus der Reflexion über das Medium, nehmen perspektivische Umwege über der Literatur nahestehende Schreibversuche in Kauf und tauchen ab in die unsichere subjektivistische Form des Traumes. Gebrochen wird mit der Vorstellung, der philosophische Text sei anderen Medien der Erkenntnissuche übergeordnet, vor allem, wenn philosophisches Schreiben sich nur im Modus der logisch-stringenten Abhandlung vollziehen dürfe. Demnach erfordert es eine die funktionalistische

Argumentation übersteigenden Flexibilität des Denkens und des Schreibens: in Widersprüchen, in sprachlichen Bildern, in die wissenschaftliche Eintönigkeit überwindenden Formen, in der bewussten Integration des *Anderen* des Inhalts. Die folgenden Beiträge problematisieren klassische Vorstellungen von Form und thematisieren eine *Form der Formlosigkeit*. Der materielle, nicht in Begriffen aufgehende Anteil von Erfahrung wird in den Texten dieses Kapitels reflektiert – in der technischen Bildproduktion, in der experimentellen Produktion antisystematischen Schreibens und im ästhetischen Medium des Traums.

Trotz unterschiedlicher Traditionen verkörpern Derrida und Adorno laut Christine Edelmann ein dynamisches, „anti-systematisches“ Denken. Derridas Methoden der Dekonstruktion, *différance* und *dissémination* – manifest in der experimentellen Textgestaltung –, entsprechen Adornos Konzept des „teppichhaften“ Essays. Beide setzen sich durch offene, vulnerable Schreibweisen „aufs Spiel“, verweigern geschlossene Systeme und praktizieren eine erfahrungsbaasierte Philosophie, die Irritation aushält. Ihr Arbeiten an den Grenzen des Begriffs, die Nutzung ästhetisch-experimenteller Formen und die Infragestellung „logozentrischer“ Hierarchien zeugen von einer verwandten Schreibpraxis, die eine Offenheit gegenüber dem Nicht-Begrifflichen bewahrt.

Iphigenia Andreou untersucht in Anknüpfung an Elisabeth Lenk den Traum als autonome ästhetische Form und Ausdruck unterdrückter Subjektivität, die – anders als bei Freuds Deutung des Traumes als verschlüsselte Botschaft – als unlösbare Einheit von Form und Inhalt begriffen wird. Inspiriert von Adorno und von Bretons Surrealismus sieht Andreou im Traum und in der Kunst ein mimetisches Vermögen, das die Trennung von Kunst und Leben aufhebt. Diese ästhetische Dimension des Traums fungiert als gesellschaftskritische Kraft, die die Verdrängungen des Leiblichen offenlegt und Versöhnung mit der Natur ermöglicht. Gegen die Dominanz instrumenteller Vernunft und die Institutionalisierung oder Verdrängung ästhetischer Subjektivität plädiert Andreou für eine „psychologische Revolution“: Die Wiederaneignung der phylogenetisch (im REM-Schlaf) verankerten Traumform als archaische Ausdrucksweise soll der entfremdeten Rationalität eine subversive Instanz entgegensetzen.

Parallelen zwischen den Medienbegriffen von Roger Caillois und Siegfried Kracauer arbeitet Lorenz Mayr heraus. Beide Denker brechen mit einem traditionellen Kunstbegriff und begreifen Medien wie Fotografie und Film als technische Reproduktion, die durch automatische, entmächtigende Prozesse (Caillois' „Psychasthenie“ und mimetische Angleichung ans Formlose, Kracauers Erfassung bedeutungsentleerter „Naturreste“) Momente von Kontingenz erzeugen und eine jenseits der Intentionalität liegende Erfahrung der Faszination bzw. ein „Außen“ öffnen. Ihr gemeinsamer Ansatz mündet in einem „kuriosen Humanismus“, der Befreiungspotenziale im Durchgang durch die Verdinglichung und in der Einsicht sieht, dass die Welt selbst zum Reproduktionsmedium geworden ist. Die Aufgabe von Kunst wäre es, diese Technik freizulegen und für neue Anordnungen im „Vabanque-Spiel der Geschichte“ zu verwenden.

Eingrenzen, begrenzen, entgrenzen. Politik und Kritik

Das begriffliche Urteilen bedeutet in der westlichen Philosophie-tradition immer auch einzugrenzen. Indem die Vielseitigkeit der prozessualen Wirklichkeit sowie die Heterogenität der sinnlichen Erfahrung durch das Erkenntnissubjekt in das abstrakte Medium des Denkens gezwängt wird, „schiebt [sich] begriffliche Ordnung vor das, was Denken begreifen will“⁵³: Es umgrenzt, was als allgemein gültig gilt, und subsumiert dasjenige, was als besondere Spezifikation des Ganzen erscheint. Eingrenzen heißt damit stets auch begrenzen. Der geistige, ordnende Eingriff als begriffliche Grenzziehung ist dabei keineswegs „neutral“, die logische Operation vielmehr unmittelbar eine politische. Die begriffliche Abstraktion markiert ein Eingreifen in die soziale Wirklichkeit, die somit immer schon entlang bestimmter Prinzipien nach Ähnlichkeiten und Differenzen strukturiert, hierarchisiert und legitimiert ist. Die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem ist daher zugleich eine epistemologische wie auch eine politische: Begriffliche Grenzen schlagen sich stets in materiellen und sozialen nieder, die ihrerseits ihre Reflexion im Denken finden und so die Frage nach dem inhärent repressiven Charakter des begrifflichen Mediums aufwerfen.

53 ND, S. 17.

Wie die Beiträge dieses Bandes verdeutlichen, hat die Frankfurter und Pariser Vernunftkritik zum Ziel, begriffliche Hierarchisierungen offenzulegen und zu überschreiten. Vernunftkritik versteht sich damit als gesellschaftliche, ja politische *Entgrenzung*: als Eröffnung und Verschiebung ebenjener logischen Barrieren und Schranken, die die soziale und politische Wirklichkeit prägen, in denen sich allerdings auch die gesellschaftlichen Grenzen geistig widerspiegeln. Vernunftkritik ist deshalb mit der Frage konfrontiert, inwieweit sich methodische und inhaltliche Grenzsetzungen aufheben lassen – besonders in einem Produktionssystem, das gleichzeitig seine eigene „wahre Schranke“⁵⁴ und dessen wiederholte Überschreitung ist. In diesem Gesamtzusammenhang wird das Individuum austauschbar gemacht, es wird seiner Partikularität beraubt und in härtester Konsequenz wortwörtlich eingesperrt oder gar getötet. Sowohl Paris als auch Frankfurt haben diese Öffnung unter anderem im Ästhetischen gefunden, dem so ein widerständiges Potenzial zuerkannt wurde.

Eine methodische und inhaltliche Öffnungsbewegung drängte die Philosophie auch zu einem „Äußeren“, so zum Beispiel in die empirische Sozialforschung (Adorno, Horkheimer, Bourdieu), zur Ethnologie, Anthropologie und Biologie (Deleuze und Guattari) oder zur Theologie (Bataille, Derrida, Benjamin). Vernunftkritik bedeutet nicht zuletzt, der inneren Begrenztheit einer Philosophie gewahr werden, die sich allein auf die logische Abstraktion beruft und streng dem begrifflichen Denken einen Vorrang einräumt. Eine kritische Theorie unter dem Vorrang des Objekts hat sich demgegenüber auf eine Weise ihren Gegenständen zu öffnen, dass sie sowohl die Grenzen der reinen Philosophie als auch die der „wissenschaftlichen Disziplinen“ überschreitet. Die im Band versammelten Beiträge folgen somit nicht der disziplinären, an den Universitäten institutionell fixierten Arbeitsteilung, sie unternehmen Streifzüge in die Kunst, die Geschichte oder auch die Politik. Sie überschreiten auf diesem Wege eine Philosophie, die gegenüber ihrem Äußeren kein Interesse zeigt. Die Differenzen zwischen solchen Streifzügen gehen einerseits aus der institutionell verankerten Arbeitsteilung der „Fachdisziplinen“ hervor und spiegeln andererseits die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit wider – der Band versteht sich als deren Sammlung und Kultivierung.

54 Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 3 (MEW 25). Berlin 1964, S. 260.

Trotz dieser Programmatik einer auf das Nichtidentische und Differente gerichteten, für selbstreflexiv-kritische Erkenntnisweisen jeder Art offenen Philosophie bewegen sich beide Traditionen in dem, was sie in den Fokus rücken, selbst überwiegend in spezifischen geografischen Begrenzungen. Sie lassen sich hinter den Grenzen Zentraleuropas verorten.⁵⁵ Vereint die Frankfurter Kritische Theorie vor allem das Verlangen nach einer gebrochenen Fortsetzung des europäischen „Projekts“ der Aufklärungen, so deutet sich zumindest in Frankreich eine Denkbewegung über die Grenzen der westlichen Welt hinaus an: Nicht zuletzt vermittelt durch die staatlich erzwungenen Aufenthalte im besetzten Algerien fanden Themen und Diskussionen, die den europäischen Akademien unbekannt waren und durch den Kolonialismus zu ersticken drohten, Eingang in die eigenen Studien. Eine Kritik der polit-ökonomischen Vernunft, die sich von Europa ausgehend kolonial der Welt bemächtigt hat, ist deshalb gehalten, sich zu einer Kritik dieser (post-)kolonialen Verhältnisse zu erweitern. Was allgemein gilt, wird in diesem Punkt in besonderer Deutlichkeit ersichtlich: Eine umfassende Selbstkritik der Vernunft schließt die Kritik der Verstricktheit der eigenen Theorie und Praxis in (inter-)nationale Macht- und Gewaltverhältnisse ausdrücklich mit ein.⁵⁶ Gerade die wegweisenden Arbeiten frankophoner Autoren wie Aimé Césaire und Frantz Fanon bei der Entfaltung einer dekolonialen Kritik ermutigen dazu, die Suche nach Formen der Vernunftkritik aus Paris und Frankfurt auf Räume auszuweiten, die an den Rändern der europäischen intellektuellen Hegemonie liegen.

Das dekoloniale Vorhaben gegenüber kritischen Theorien ist dabei nicht als äußerliche Kritik an der westlichen Rationalität, sondern vielmehr als notwendige Folge einer immanenten Selbstkritik

55 Vgl. Ott, Michaela: Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik. Wien/Berlin 2018.

56 In dieser Hinsicht zeigt die dekoloniale Kritik eine bemerkenswerte Affinität zur Frankfurter Kritischen Theorie, deren Einfluss sich bei einigen Vertreter:innen der angloamerikanischen *Critical Race Theory* erkennen lässt, wie bei den musikwissenschaftlichen Arbeiten von Fred Moten oder der Reflexion über Geschichtlichkeit, Katastrophe und Erinnerung bei Saidya Hartman: Vgl. Kohpeiß, Henrike: Bürgerliche Kälte. Affekt und koloniale Subjektivität. Frankfurt a. M. 2023, S. 16, Fn. 20. Als weiteres Beispiel gilt der Rückgriff auf Benjamins Ästhetik in der bahnbrechenden Arbeit von Gilroy, Paul: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London/New York 1993.

der Vernunft zu verstehen. Diese bedarf hierbei ständig einer kritischen Kontamination mit alternativen, bis heute marginalisierten Perspektiven – sowohl innerhalb als auch außerhalb Europas –, um ihre methodologischen und systematischen Grenzen erodieren zu lassen. Nur mittels einer solchen Verunreinigung bleibt kritische Theorie fähig für eine politische Analyse der gegenwärtigen Welt. Ein ähnliches Argument lässt sich für andere Modelle der Vernunftkritik anführen, die gleichermaßen in der Lage sind, Aspekte der Frankfurter wie der Pariser kritischen Theorie zu transformieren, allen voran die feministische Kritik.⁵⁷ Auch sie erweist sich als eine Form der Selbstkritik westlicher Vernunft, indem sie den inhärent repressiven und ausschließenden Charakter abstrakter Begriffe und binärer Identitäten sichtbar macht. Der Mangel an solchen Perspektiven innerhalb des vorliegenden Bandes unterstreicht die Dringlichkeit einer Reflexion über die Möglichkeit einer transformativen Entgrenzung zwischen Modellen kritischer Theorie, die über die europäischen Grenzen und die heteropatriarchale Binarität hinausweisen. Wenn eine Einsicht negativ wie positiv aus den hier versammelten Beiträgen folgt, dann gerade diese: Vernunftkritik ist keine saubere Sache.

Vier Artikel entfalten diesen Zusammenhang von Eingrenzung, Begrenzung und Entgrenzung im Hinblick auf den Zusammenhang von Politik und Kritik. Der politischen Doppeldeutigkeit des Ästhetischen zwischen Reproduktion und Subversion bestehender sozialer Verhältnisse geht Melanie Reichert nach. Ein gemeinsames Anliegen von Adorno, Benjamin und Barthes sieht sie in der Notwendigkeit einer (Selbst-)Reflexion über die Rolle des Intellektuellen in einem kommodifizierten Produktionssystem. Zwingt dieses die Kulturkritik zu einer harmlosen Wiederholung etablierter Sinngehalte und Bedeutungen, verspricht die sinnliche Inkommensurabilität ästhetischer Medien dagegen die Freilegung eines subversiven Potenzials. Der Erfolg dieses kritischen Unterfangens bleibt jedoch stets prekär: Die unvorhersehbare Singularität des Ästhetischen vermag nur die Grenzen der Wahrnehmung aufzuzeigen und damit verdinglichte Routinen zu sabotieren.

57 Obwohl die Frankfurter Theorie weniger offen für feministische Ansätze als die Pariser war, eröffnet ihre Selbstreflexivität eine mögliche Begegnung beider Strömungen. Vgl. Ferrarese, Estelle: (Re)faire de la Théorie critique. Pour une (re)lecture féministe de l'École de Francfort. In: *Cités* 73 (2018), S. 43–56.

Mit interdisziplinärem Anspruch bringt dagegen Leonhard Geffke Theodor W. Adorno und Pierre Bourdieu miteinander ins Gespräch, um die Klassifikation als Grundproblem der Vernunft- und Gesellschaftskritik zu rekonstruieren. Klassifikation – stets einhergehend mit der Subsumtion von Besonderem unter ein Allgemeines – gerät dabei epistemologisch und gesellschaftstheoretisch in den Blick. Aufgezeigt wird, wie sich die philosophische Analyse der Entgrenzung eines auf Ähnlichkeit zielenden Identitätszwangs innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft des (Spät-)Kapitalismus bei Adorno und die soziologische Analyse eines auf Grenzziehungen zielenden Differenzzwangs in der symbolischen Alltagspraxis von Pierre Bourdieu theoriesystematisch zueinander verhalten. Jede vernunft- und gesellschaftskritische Suche nach Erkenntnis und Befreiung – so wird verdeutlicht – ist auf einen reflexiven Umgang mit der sowohl für Erkenntnis und Gesellschaft notwendigen als auch mit Beherrschung vermittelten Klassifikation angewiesen.

Der Frage, wie eine solche Erkenntnis- und Sozialpraxis beschaffen sein könnte, geht Janis Walter anhand eines Vergleichs der Begriffe des Nichtidentischen und der Differenz bei Adorno und Deleuze nach. Walter zeigt dafür zunächst die politischen Konsequenzen begrifflicher Allgemeinbestimmungen, der Dialektik von Allgemeinem und Besonderem sowie der Subsumtionslogik von Regel und Fall auf. Dabei bezieht er seine Rekonstruktion auf eine Analyse der zeitgenössischen deutschen Migrationspolitik – einer Realpolitik der Grenzen. Der Vergleich der Philosophien Adornos und Deleuzes bezeugt ein Näheverhältnis: Beide werden zu Kronzeugen für Walters epistemologische und politische Kritik an identifikatorisch-differenzierenden Allgemeinbestimmungen und darüber hinaus zu Wegbereitern anderer Formen des Denkens und Erfahrens.

Zu einer dekolonialen Entgrenzung kritischer Philosophie trägt abschließend Niccolò Izzi mit einer Betrachtung zur Ästhetik in den Werken von Adorno und Édouard Glissant bei. Izzi fragt nach dem emanzipatorischen Potenzial der Adorno'schen Ästhetik, indem er sie mit der dekolonialen Kritik konfrontiert. Die ästhetische Autonomie, deren befreiendes Potenzial Adorno unablässig hervorhebt, wiederholt jenen kolonialen Gestus, in dem soziale Relationen, die ästhetischen Formen zugrunde liegen, im Namen einer Selbstgenügsamkeit des Kunstwerks getilgt werden. Dieser europäischen Idee der Autonomie stellt Glissant eine ästhetische Relationalität entgegen.

gen. Und doch findet sich gerade hier ein unerwarteter Berührungspunkt beider Autoren: Am Adorno'schen Begriff des Naturschönen zeigt Izzi, dass ästhetische Autonomie selbst als eine dem Ästhetischen eigene Relationalität zu verstehen sei, die Teil einer Naturschicht ist.

Vernunftkritik ist somit als Kontamination wirksam. Sie ist ein Denken, das seine Schärfe gerade aus der Überschreitung der klinischen Identität des Begriffs zieht. Dies betrifft ihre Gegenstände und Formen gleichermaßen. Sie widersetzt sich etablierten Grenzregimen unterschiedlichster *couleur* – seien sie politischer oder philosophischer Art.

Eine kritische Theorie, deren Territorium einzig eine Heimat ohne Grenzstein sein kann, kommt ohne Papiere aus – und wird von ihren Freund:innen niemals nach einem Visum gefragt.⁵⁸

Wir danken der Universität Hildesheim, Prof. Andreas Hetzel und seinen Mitarbeiter:innen für die Bereitstellung der Örtlichkeit, Infrastruktur und Technik sowie für die Unterstützung bei der Durchführung der Tagung *Kritische Theorie aus Paris und Frankfurt*, die vom 4. bis zum 6. Oktober 2024 stattfand und die Grundlage des hier vorliegenden Bandes bildet. Ermöglicht wurde der Sammelband von der großzügigen finanziellen Förderung des Programms NiedersachsenOPEN des Landes Niedersachsen und der Unterstützung von Andreas Hetzel, dem wir an dieser Stelle zu besonderem Dank verpflichtet sind.

Wir möchten zudem der Hans-Böckler-Stiftung, dem Programm Pro*Niedersachsen, dem Herder-Kolleg – Zentrum für transdisziplinäre Kulturforschung, der Sparkasse Hildesheim Goslar Peine, der Universität Hildesheim sowie der Deutschen Gesellschaft für französischsprachige Philosophie unseren herzlichen Dank für die Förderung der Tagung aussprechen.

Für die im Anhang abgedruckten Dokumente aus dem Nachlass Siegfried Kracauers danken wir Lorenz Mayr, der uns auf deren Existenz aufmerksam gemacht und die Reproduktionen beschafft hat. Wir danken dem Deutschen Literaturarchiv Marbach für die Bereitstellung der Scans und dem Suhrkamp Verlag für die Erlaubnis, sie hier abdrucken zu dürfen.

58 Derrida, Jacques: *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris 2001, S. 337.

Schließlich wollen wir uns beim Karl Alber Verlag und bei Frau Dr. Monika Mühlpfordt für die Möglichkeit bedanken, die Ergebnisse der Tagung vor der Flüchtigkeit des gesprochenen Wortes zu bewahren.

Kapitel 1: Das System und seine Sprengung. Hegel, Husserl und Nietzsche

Althusser oder Adorno?

Zum Verhältnis zweier Hegellektüren aus Frankfurt und Paris

1 Einleitung

Wenige französische Philosophen des 20. Jahrhunderts dürften derart vehement als Kritiker von Hegels Philosophie und ihrer Wirkung in der marxistischen Theorie aufgetreten sein wie Louis Althusser.¹ Umso überraschender ist, dass Althusser seine philosophische Karriere mit einer Arbeit über Hegel begonnen hat – von der gesagt werden kann, dass ihr Stellenwert für sein Werk bislang unterschätzt worden ist.² Althusser hat 1947/48 seine Abschlussarbeit³ in Philosophie mit einer Arbeit *Über den Begriff des Inhalts bei G. W. F. Hegel*⁴

- 1 Vgl. hierzu die Einschätzung von Schneider, Ulrich Johannes: Einleitung. Der französische Hegel. In: Ders. (Hrsg.): Der französische Hegel. Berlin 2007, S. 7–18, hier S. 7.
- 2 Erst in den letzten Jahren wurde die Bedeutung dieses frühen philosophischen Versuchs Althussters herausgearbeitet, vgl. bspw. Cesarale, Giorgio: Philosophy and Forms of Objectivity: Althusser vis-à-vis Hegel. In: Parallax 21, 4 (2015), S. 375–395, hier S. 376. Vgl. auch Erdem, Erinc: Althusser's Relation to Hegel. French Hegelianism, Marxism, and Aleatory Materialism. In: Rethinking Marxism 31 (2019), S. 380–401, hier S. 381: „In his engagement with Hegel, through which he establishes a critique of French Hegelianism, Althusser begins to construct his conceptualizations of *philosophy* and *history*, two building blocks of his structural Marxism and, later, of aleatory materialism.“
- 3 Althusser hat mit seiner Arbeit das Diplôme d'études supérieures erworben, was wohl mit einer heutigen Masterarbeit vergleichbar wäre. Die Arbeit wurde an der École Normale Supérieure (ENS) von Gaston Bachelard betreut.
- 4 Ich beziehe mich im Folgenden auf die französische Ausgabe des Textes von Althusser, Louis: Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel. In: Ders.: Écrits philosophiques et politiques. Paris 1994, S. 59–238. Eine deutschsprachige Übersetzung liegt bislang nicht vor. Ich habe mich bei den im Folgenden ins Deutsche übertragenen Textstellen an einer von Frieder Otto Wolf im Sommersemester

geschrieben. Wenigstens zwei Gesichtspunkte können für die Relevanz des Textes für Althussers Denken angeführt werden. *Erstens* wird in ihm die lebenslange Beschäftigung Althussers mit der politischen Philosophie grundgelegt, die sich in unterschiedlicher Weise dann in den 1960er-Jahren in Vorlesungen zu Rousseau und Hobbes fortsetzte⁵ und schließlich in den 1970er-Jahren in die Diagnose von der „Krise des Marxismus“ und in die Erneuerung von Marx' Kritik der Politik mündete.⁶ *Zweitens* ist in Althussers Hegel-Lektüre eine philosophische Praxis angelegt, die sich als dekonstruktive Praxis beschreiben lässt und auch für Althussers folgende philosophische Interventionen von Bedeutung ist.⁷ Es ist der zweite Gesichtspunkt, der, so meine Vermutung, eine systematische Auseinandersetzung mit einer anderen, für den deutschsprachigen Raum besonders einflussreichen kritischen Hegel-Lektüre zulässt:⁸ mit der kritischen Auseinandersetzung von Theodor W. Adorno mit Hegels Philosophie, wie er sie in zahlreichen Aufsätzen und Vorlesungen seit den 1950er-Jahren und dann insbesondere im Vorlauf zur *Negativen Dialektik* in den 1960er-Jahren entwickelt hat. Denn auch Adorno praktiziert in dieser Zeit ein gleichsam subversives Verhältnis zu Hegel.⁹ Er bezieht sich ebenfalls mit der Absicht auf Hegel, die von Marx

2021 für das Seminar „Althussers Hegel“ an der Freien Universität Berlin angefertigten Übersetzung orientiert. Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf die französische Ausgabe.

- 5 Vgl. Althusser, Louis: *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*. Paris 2006.
- 6 Hiermit wird allerdings keine Kontinuität in der Art und Weise der Problematisierung von Politik bei Althusser behauptet. Vielmehr scheint mir Althusser seit seiner Beschäftigung mit Marx' früher Kritik an Hegels Staatsphilosophie, die ebenfalls in dem Text von 1947/48 erfolgte, die Erneuerung der von Marx in seinem Spätwerk nicht fortgesetzten Kritik der Politik projiziert zu haben.
- 7 Ich meine hiermit nicht nur eine kritische Haltung zu den Texten Hegels, sondern auch eine philosophische Praxis, die durch die Lektüre dieser Texte eine neue Problematik zu erschließen versucht.
- 8 Offenbar hat Adorno im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik in den 1960er-Jahren dann auch die französische Hegel-Lektüre, d. h. die 1958 erstmals ins Deutsche übertragenen Vorlesungen Alexandre Kojèves zur *Phänomenologie des Geistes*, zur Kenntnis genommen; vgl. hierzu Adorno, Theodor W.: *Fragen der Dialektik* (Nachgelassene Schriften, Bd. II). Berlin 2011, S. 18.
- 9 Adorno selbst begründet sein kritisches Verhältnis zu Hegel in den „Vorlesungen zur Negativen Dialektik“ von 1965/66 mit dem zwar selbst dynamischen Denken Hegels, das aber letztlich zu sehr an „unveränderlichen Begriffsstrukturen“

begründete kritische Theorie der Gesellschaft zu erneuern. Im Folgenden werde ich ausgehend von der Beobachtung einer möglichen Nähe zwischen dem jungen Althusser und Adornos Hegel-Lektüre versuchen, einen Dialog zwischen diesen beiden kritischen Theorien aus Frankfurt und Paris zu entwickeln. Möglicherweise können auf diese Weise neue Rezeptionswege skizziert werden, wie sie durch bisherige Interpretationen eher blockiert waren.¹⁰

2 Althussters Hegel-Lektüre von 1947/48

Althussters Hegel-Lektüre fällt in eine Zeit, die mit Blick auf sein Werk als „Vorbereitungszeit“¹¹ bezeichnet werden kann: Althusser bereitet mit seinem Studienabschluss in Philosophie an der ENS eine jahrzehntelange akademische Lehr- und Publikationstätigkeit vor. Darüber hinaus entwickelt er über den Umweg Hegels – neben der bereits angeführten kritischen, philosophischen Praxis – einen Zugang zu Marx' Philosophie, der maßgeblich an der Vertiefung einer kritischen Gesellschaftstheorie und an der Entwicklung einer Kritik der Politik interessiert ist. Philologisch betrachtet ist Althussters Arbeit als eine Auseinandersetzung mit dem Inhalt von Hegels Denken in der *Phänomenologie des Geistes* und der *Logik* angelegt.¹² Es liegt aber nahe, sie auch im Kontext der französischen Philosophie der Vor- und Nachkriegszeit zu situieren.¹³ Insofern dürften die ersten Sätze des Textes programmatisch nicht nur auf die historische Gegenwart Hegels, sondern auch auf die Situation der Nachkriegszeit bezogen sein:

festhalte. Adorno, Theodor W.: Vorlesungen über Negative Dialektik (1965/66) (Nachgelassen Schriften, Bd. 16). Frankfurt a. M. 2003, S. 28.

- 10 Hier ist das Buch *Geschichte und Struktur* des Adorno-Schülers Alfred Schmidt zu nennen. Schmidt lehnt Althussters Kapital-Lektüre ab, weil sie (vermeintlich) ein materialistisches Geschichtsdenken aus dem Marx'schen Denken tilge. Vgl. Schmidt, Alfred: *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*. München 1971, S. 16.
- 11 Wolf, Frieder Otto: Althusser. In: Bedorf, Thomas; Röttgers, Kurt (Hrsg.): *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*. Darmstadt 2009, S. 15–21, hier S. 16.
- 12 Die Relevanz dieser Thematik für Hegel begründet Althusser auch damit, dass Hegel den Begriff mehr als dreitausend Mal in der *Phänomenologie* verwendet (vgl. Althusser, *Du contenu*, Fn. 228).
- 13 Vgl. hierzu Erdem, Althusser's Relation, S. 388.

Das Problem des Inhalts ist in der Philosophie Hegels zunächst ein Problem der Geschichtsschreibung. Wenn die Wahrheit ohne ihr Werden nichts ist, dann offenbart sich das Werden der Wahrheit als die Wahrheit der Wahrheit, als ihre Entwicklung, als die Erscheinungsform dessen, was sie an sich ist. In gewissem Sinne verschafft die Geschichte der Hegelschen Philosophie [*hégélianisme*] das Moment, welches ihr fehlt, den Beweis [*épreuve*] des Für-Sich-Seins.¹⁴

Der Inhalt von Hegels Philosophie kann nur, so lässt sich diese Ausgangsüberlegung Althussters verstehen, mit Blick auf die Geschichte von Hegels Denken, seine Zeit *und* die Geschichtlichkeit seiner Philosophie rekonstruiert werden. Althusser folgt damit zunächst einem recht konventionellen Verständnis von Hegels Philosophie: Ihr Gegenstand ist die Geschichte, und der Hegel'sche Begriff soll den historischen Prozess begreifen. Zugleich nimmt Hegels Philosophie diesen Gegenstand in sich auf, macht ihn zu einem „Für-Sich-Sein“ des Begriffs und erzeugt damit das, was Adorno die „Identität von Begriff und Sache“¹⁵ nennt.¹⁶ Hegels Philosophie steht demnach nicht außerhalb der Geschichte, sie ist immanenter Teil der Geschichte – und insofern können wir mithilfe der Reflexion auf den Inhalt von Hegels Philosophie auch etwas über das Denken der Geschichte und den historischen Ort von Hegels Philosophie erfahren.

Althussters Interesse an Hegels Philosophie ist also nicht bloß philosophisch motiviert, artikuliert sich doch in Hegels Philosophie auch der historische Moment, in dem er philosophiert hat. Und dieser historische Moment¹⁷ ist, wie auch die Nachkriegszeit, in der Althus-

14 Althusser, *Du contenu*, S. 61.

15 Adorno, *Vorlesungen über Negative Dialektik*, S. 26.

16 In der jüngeren Hegel-Forschung wird diese kritische Lektüre Hegels, wie sie bei Althusser und Adorno in ähnlicher Weise vorliegt, insbesondere von Andreas Arndt zurückgewiesen. Hegel vertritt ihm zufolge gar nicht die Position, den Gegenstand gewaltsam dem Begriff unterzuordnen. Denn es müsse bei Hegel zwischen Logik und Realphilosophie unterschieden werden – und in der Logik sei der Begriff tatsächlich „selbstbezüglich“ (Arndt, Andreas: *Die Sache der Logik. Begriff und Realität bei Hegel*. Hamburg 2023, S. 11). In der Realphilosophie bestimme dann aber der Gegenstand, wie die Begriffe angeordnet seien.

17 Dass es bei Hegel um die Reflexion auf einen historischen Moment des Übergangs geht, betont in der jüngeren Hegel-Debatte auch Ruda, Frank: *Indifferenz und Wiederholung. Freiheit in der Moderne*. Konstanz 2018. Dieser historische Moment kann mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise und

ser schreibt, einer des Übergangs. Es ist diese Überlegung, die Althusser's Interesse an Hegel im Jahr 1947/48 maßgeblich ausgemacht haben dürfte: Wenn wir über den Inhalt von Hegels Philosophie nachdenken, dann können wir auch etwas über den historischen Prozess und die Möglichkeit von Praktiken der Befreiung erfahren, wie sie für Althusser in der historischen Situation der Nachkriegszeit zumindest möglich erschienen.

Mit diesen Überlegungen greift Althusser nicht nur den von Alexandre Kojève erreichten Stand der philosophischen Debatte zu Hegels *Phänomenologie* auf – er versucht zugleich, wie Franck Fischbach es für zahlreiche französische Intellektuelle der Nachkriegszeit beschrieben hat, Kojève zu entkommen.¹⁸ Kojève hatte in seinen Vorlesungen zur *Phänomenologie des Geistes* eine Kritik an metaphysischen Interpretationen des Hegel'schen Geistbegriffs entwickelt und die Geschichte als von den Menschen hervorgebracht konzipiert.¹⁹ Die Distanznahme Althusser's entzündet sich nun an Kojève's These, der zufolge die Geschichte zu einem Ende gekommen sei und sich die Möglichkeiten einer befreienden Praxis erschöpft hätten.²⁰ Beides ist für Althusser problematisch: 1947/48 ist für ihn ein offener

des modernen Staates beschrieben werden, wobei Hegel durchaus auch andere Verhältnisse, wie die Familie, in den Blick nimmt.

- 18 Vgl. Fischbach, Franck: Der französische Neo- und Anti-Hegelianismus als Quietismus. In: Schneider, Ulrich (Hrsg.): Der französische Hegel. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 12. Berlin 2007, S. 113–128, hier S. 116; vgl. auch Erdem, Althusser's Relation, S. 384.
- 19 Vgl. Erdem, Althusser's Relation, S. 383: „Against theological/metaphysical interpretations of the Spirit, which ignores its temporality of development and assert the Logic represents God's mind, Kojève undertook an anthropological reading of the *Phenomenology* by emphasizing the history of 'Man's' unfolding of itself in Time and struggle toward freedom.“
- 20 Vgl. hierzu Fischbach, Neo- und Anti-Hegelianismus, S. 126. Knut Ebeling berichtet, dass Walter Benjamin in den 1930er-Jahren in Paris Vorlesungen Kojève's besuchte und an Horkheimer berichtete, dieser sei Stalinist. Vgl. Ebeling, Knut: Alexandre Kojève. Ein Snobismus *sans réserve*. In: Schneider, Ulrich (Hrsg.): Der französische Hegel. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 12. Berlin 2007, S. 49–64, hier S. 58. Es ist einigermaßen kurios, dass genau dieser Stalinismus-Vorwurf lange Zeit in der deutschsprachigen Diskussion Althusser gemacht wurde, obwohl dieser offensichtlich bereits zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn eine kritische Haltung zu Kojève einnahm – und diese sich mit Blick auf die Ablehnung des theoretischen Humanismus wohl eher noch verschärft haben dürfte.

historischer Moment, die kapitalistische Produktionsweise ist durch Faschismus und Krieg infrage gestellt. Nicht zuletzt deshalb beansprucht er, Hegel von Interpretationen zu befreien, die die in ihm angelegten kritischen Impulse einhegen wollen. Hinzu kommt: Mit Hegel wird, so lässt sich Althussers Ausgangsthese reformulieren, ein Vorher und ein Nachher des historischen Moments begreifbar – aber um diesen Übergang denken zu können, ist eine kritische Prüfung sowohl des Inhalts von Hegels Philosophie als auch ihrer Rezeption im „französischen Moment der Philosophie“²¹ notwendig.

2.1 Die Geschichte als Inhalt von Hegels Philosophie

Althussers Text ist in drei Abschnitte eingeteilt, die sich (in dieser Reihenfolge) dem Ursprung des Begriffs des Inhalts bei Hegel, der Hegel'schen Erkenntnispraxis und den systematischen Problemen von Hegels Philosophie widmen. Hieraus lassen sich im Prinzip drei Themen ableiten, die Althusser in seinem Text beschäftigen: *Erstens* der Ursprung des Begriffs und seine Rekonstruktion bei Hegel, *zweitens* die Erkenntnis des Ganzen, das sich aus der Rekonstruktion des absoluten Wissen (und damit des gesamten Inhalts) ergibt, und *drittens* Marx' Kritik an Hegels Staatsphilosophie, die Althusser als eine Möglichkeit der Problematisierung der praktischen Philosophie als eines Teilbereichs von Hegels Philosophie versteht.

Althusser beginnt seine Beschäftigung mit dem Inhalt von Hegels Philosophie einigermaßen ungewöhnlich – nämlich mit Überlegungen zu Hegels Leben selbst: Hegel habe sich zeitlebens nicht politisch engagiert, sondern sich immer seiner Philosophie und der Reflexion seiner Zeit gewidmet. Als Beispiel hierfür führt Althusser Hegels Zeitgenossenschaft mit Napoleon an:

Der Professor vermittelt dem Kaiser die Offenbarung des Sinns seines eigenen Handelns. Napoleon hat die Einheit Europas bewirkt, aber

21 Die Rede vom „französischen Moment der Philosophie“ geht auf Alain Badiou zurück, der mit ihr zwei auch für diesen Text wichtige Gesichtspunkte benennt: Der kritische Impuls der französischen Nachkriegsphilosophie ist durch eine eigenständige Lektüre des deutschen Idealismus (insb. von Hegel) und die Verbindung von Politik und Philosophie gekennzeichnet. Vgl. Badiou, Alain: *The Adventure of French Philosophy*. In: *New Left Review* 35 (2005), S. 76.

ohne dies zu wissen – und weil Hegel seinerseits dies weiß, gibt er dem Demiurgen seine Wahrheit zurück, versöhnt ihn mit sich selbst und führt auf diese Weise die Offenbarung Gottes herbei.²²

Hegels Leben wie auch seine philosophischen Erfahrungen sind eng mit dem historischen Prozess verbunden. Durch die Reflexion auf den historischen Prozess, so Althusser weiter, löst sich seine Philosophie aber vom konkreten Subjekt Hegel ab. Sie wird im Medium der Sprache und des Begriffs universell. Mit dieser Feststellung beschreibt Althusser eine Dialektik: Das philosophierende Subjekt Hegel reflektiert seine Zeit und den in ihr vorhandenen vernünftigen Gehalt. Damit trennt sich aber die Philosophie von dem Autor-Subjekt Hegel, sie wird zu einem eigenen Gegenstand. Systematisch geht Althusser deshalb einen Schritt weiter und fragt nach dem historischen Gehalt, wie er sich in Hegels Philosophie sedimentiert: Wieso und auf welche Weise stellt sich für Hegel eigentlich die Frage nach dem Inhalt des historischen Prozesses?

Um diese Frage zu beantworten, greift Althusser auf den Begriff der „Leere“ (*vide*)²³ zurück. Die Aufklärung habe eine „Leere“ produziert, indem sie mit ihrer Religionskritik den Sinn aus der Welt geschafft hat. Ausgehend von dieser Leere gibt es für die Philosophie kein Fundament mehr, keine Garantie ewiger Wahrheiten: „Es ist ziemlich bemerkenswert, dass Hegel sich dieses historischen Moments bewusst geworden ist – als eines Moments der Leere, zugleich auf den Ebenen der Religion, der Politik und der Philosophie.“²⁴ Althusser entwickelt mit dem Bezug auf den Begriff der Leere zugleich eine Alternative zur Hegel-Lektüre Alexandre Kojèves, der für die *Phänomenologie des Geistes* das Nichts als zentralen Begriff erkannt hatte.²⁵ Ihm zufolge muss der historische Prozess ausgehend von der Dialektik von Herr und Knecht verstanden werden. Demgegenüber weist Althusser auf die Erfahrung des Sinnverlusts hin, die keinerlei Fundierung des Denkens mehr erlaube. Der Inhalt von Hegels Philosophie ist demnach die Reflexion des wirklichen historischen Prozesses selbst.

22 Althusser, Du contenu, S. 70.

23 Ebd., S. 81.

24 Ebd., S. 71.

25 Vgl. Kojève, Alexandre: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M. 1975, insb. Kap. V.

Dies verdeutlicht Althusser im Fortgang seiner Rekonstruktion anhand der verschiedenen Strategien Hegels, die von ihm beobachtete Leere zu füllen. In seinen frühen Schriften blicke Hegel entweder nostalgisch auf die griechische Polis zurück oder affirmiere die Liebe; er komme aber im Laufe seines Denkens und in der Auseinandersetzung mit Kant letztlich zu einem Verständnis von Philosophie, das nicht mehr auf ein vorgängiges Fundament zurückgreifen müsse. Kant habe es geschafft, „die Bedeutung und den Sinn eines Inhalts der Leere freilegen zu können“.²⁶ Er habe ein „Bewusstsein der Leere“ entwickelt und damit den Weg eröffnet, dass sich die Philosophie selbst begründen müsse. Die Auseinandersetzung mit Kant ist für Althussters Hegel-Lektüre also vor allem aus folgendem Grund relevant: Anhand des Verhältnisses von Hegel und Kant versucht Althusser, Hegel als einen Denker verstehbar zu machen, der nicht von einem „Gegebenen“ ausgeht, sondern auf die „Vernichtung [*anéantissement*] des Gegebenen“²⁷ abzielt. Durch die Kritik an Kants Erkenntnispraxis, so Althusser weiter, gelangt Hegel dann zur „Wahrheit seines eigenen Bewusstseins“.²⁸ Und dieses Bewusstsein ist die Einsicht, dass der Inhalt der eigenen Philosophie in der Reflexion auf den historischen Prozess besteht.

Tatsächlich ist mit den Überlegungen zum Verhältnis von Kant und Hegel der Kern von Althussters früher Arbeit erreicht. Denn Kant (und durch seine Kritik hindurch auch Hegel) reflektieren auf die Durchsetzung moderner Verhältnisse, die vor allem durch die Vereinzelung der Individuen gekennzeichnet sind. Kant habe in diesem Sinne das „Verhältnis zwischen den Dingen umgewälzt“; insofern er die „reflexiven Bedingungen des Seins in reflexive Beziehungen des Subjekts verwandelt“ – an die „Stelle einer Philosophie der Welt“ trete eine „Philosophie des Ich“.²⁹ Diese „Philosophie des Ich“, und das ist Althusser zufolge der Kern von Hegels Kant-Kritik, ist allerdings nicht in der Lage, die Wirklichkeit zu erkennen: „Kant ist für Hegel derjenige Philosoph, welcher seine Erkenntnisse erkennen will, noch bevor er etwas erkennt, und der von dieser Erkenntnis seiner Erkenntnis die Erkenntnis der Grenzen seiner Erkenntnis

26 Althusser, *Du contenu*, S. 78.

27 Ebd., S. 64.

28 Ebd., S. 81.

29 Ebd., S. 82.

erwartet.“³⁰ Kant stelle Regeln für die Erkenntnis auf, könne aber den historischen Prozess selbst nicht reflektieren und produziere auf diese Weise eine „leere Tiefe“³¹ bzw. ein „Nichts des formalen Denkens“.³² Der Inhalt des historischen Prozesses müsse demgegenüber zunächst einmal gedacht und erkannt werden. Insofern gehe es Hegel darum, „jedes Bezugssystem zu zerstören, jedes *reine Gegebene*“.³³

Althussters Hegel-Lektüre ist folgenreich und kommt zu mehreren überraschenden Resultaten: *Erstens* geht es Hegel, Althusser zufolge, nicht um die Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit, sondern um ein begriffliches Verständnis des historischen Prozesses. *Zweitens* ist die Hegel'sche Totalität oder das Ganze (sowohl mit Blick auf die Erkenntnis als auch auf die Gesellschaft) als konstituiertes Resultat eines Erkenntnisprozesses zu verstehen – und nicht als immer schon gegeben. *Drittens* ermöglicht der von Hegel hergestellte immanente Zusammenhang zwischen der philosophischen Reflexion und dem Inhalt des historischen Prozesses es, auf Letzteren zu reflektieren. Hiermit soll die historische Bewegung durchsichtig werden, die zur offenen Situation von 1947/48 geführt hat.

Bevor ich auf Althussters Auseinandersetzung mit Marx' früher Hegel-Kritik eingehe, scheint es mir wichtig, auf den letzten Gesichtspunkt noch einmal kurz genauer einzugehen. So teilt Althusser im Prinzip in diesem frühen Text die von Hegel nahegelegte Immanenz von philosophischer Reflexion und historischem Prozess – was sich auch in der Äußerung artikuliert, es genüge, Hegel „zu lesen“.³⁴ Gleichwohl ist diese Lektüre keine affirmative, sie argumentiert nicht für eine unkritische Identität zwischen der Form der

30 Ebd., S. 82f. Althusser verweist auch in späteren Texten immer wieder auf diese Einsicht Hegels, die er in dem Bonmot verdichtet, es sei nicht möglich, schwimmen zu lernen, ohne tatsächlich zu schwimmen.

31 Ebd., S. 82.

32 Ebd., S. 92.

33 Ebd., S. 107.

34 Ebd., S. 61. Mit Blick auf die von Althusser in den 1960er-Jahren entwickelte *symptomale Lektüre* gelingt dem jungen Althusser zwar mehr, als einfach nur „zu lesen“, denn er legt durchaus die Problematik der Hegel'schen Philosophie frei und befragt sie nicht nur auf ihre Plausibilität hin. Letztlich gelingt es ihm aber nicht, Hegels immanenzphilosophische Annahmen auf eine hinreichende Distanz zu bringen. Auf dieser Grundlage wird es dann aber schwierig, über die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen nachzudenken, wenn sich die Offenheit einer historischen Situation schließt.

Philosophie und ihrem Inhalt, zwischen historischem Prozess und philosophischer Reflexion. Allerdings scheint es ihr doch schwer zu fallen, sich von der Immanenz des historischen Prozesses zu lösen.

2.2 Marx' frühe Hegel-Kritik

Im dritten Teil seines Textes geht Althusser auf Kritiken an Hegels Philosophie ein und bezieht sich aus guten Gründen auf Marx' Kritik an Hegels Staatsbegriff von 1843. Marx zeigt dort, dass Hegel keineswegs den Inhalt des modernen Staates, den Marx nämlich in der konstituierenden Macht des Volkes bestimmt, angemessen begreift. Dieser Bezug auf den jungen Marx ist nicht nur interessant, weil Marx hier eine radikaldemokratische Position entwickelt,³⁵ sondern auch, weil Althusser, vermittelt durch den affirmativen Bezug auf den jungen Marx, gleichsam selbst gegen die von ihm in den ersten beiden Teilen seiner Arbeit implizit geteilte immanenzphilosophische Perspektive Hegels andenkt.

Althusser verfolgt dabei zunächst eine recht konventionelle Lektüre der *Rechtsphilosophie*: Hegel rekonstruiere einen „Vermittlungszusammenhang“, der von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft über den Staat bis schließlich zum Monarchen (bzw. Fürsten) reiche. Die entscheidende Einsicht von Marx sei es nun, dass es Hegel letztlich nicht gelinge, diesen Vermittlungszusammenhang überzeugend herzustellen.³⁶ Tatsächlich kann der Monarch für Marx unter keinen Umständen das Allgemeininteresse vertreten – denn die einzige Begründung, die Hegel für die Existenz eines Monarchen anführt, ist die einer monarchischen Erbfolge. Hegel müsste ihn aber seinem eigenen Anspruch nach aus dem bereits erreichten Stand der Freiheit und der Vernunft begründen. Althusser kommentiert zutreffend: „Damit flüchtet sich also die Unmittelbarkeit des Allgemeinen in

35 Dies wurde prominent von Abensour, Miguel: *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment*. Frankfurt a. M. 2012, herausgearbeitet. Vgl. auch Schuringa, Christoph: *Karl Marx and the Actualization of Philosophy*. Cambridge/New York 2025, S. 39ff.

36 Auch in der jüngeren Debatte zur frühen Hegel-Kritik von Marx wird dies immer noch als zentraler Einsatzpunkt gesehen; vgl. etwa Schuringa, *Actualization of Philosophy*, S. 52f.

die Unvernünftigkeit der natürlichen Bestimmtheit.³⁷ Fällt aber der Fürst als Glied des Vermittlungszusammenhangs weg, dann scheitert auch Hegels Rekonstruktion des modernen Staates. Und es ist genau dieser Punkt, an dem für Althusser der junge Marx relevant wird. Denn Marx durchbreche die Hegel'sche Reihe, indem er auf ein „drittes Moment“ zurückgreift: „Marx deckt diesen Schwindel auf und greift gegen Hegel selber auf die wahrhaft Hegel'sche Auffassung vom dritten Moment zurück.“³⁸ Und dieses „dritte Moment“ besteht in Folgendem: „Dieser eigentlich ‚dritte Begriff‘ ist für Marx die Volksvertretung, als konstituierende und gesetzgebende Gewalt, die souveräne Volksversammlung, der kreisförmige Prozess der Macht der Menge der Vielen [...]“³⁹ Diese Macht der Menge ist es dann, die das „konkrete Allgemeine“ in Form einer „wahrhaften Demokratie“ konstituiert. Marx deckt damit aber nicht nur, wie Althusser argumentiert, eine ganz „erstaunliche Verkehrung“⁴⁰ bei Hegel auf, sondern er praktiziert auch etwas, das Althusser für sich selbst beansprucht: Er reißt Hegel aus seiner Zeit, indem er sich auf ein Moment in der Wirklichkeit bezieht, das über diese Wirklichkeit hinausweist: die konstituierende Macht der Menge.⁴¹

Althusser legt beim jungen Marx insgesamt ein interessantes Verfahren frei, das er selbst allerdings nicht weiter verfolgt: Marx treibt die Immanenz der Argumentation von Hegel in dem Abschnitt zum Staat in der *Rechtsphilosophie* so weit, bis sie mit einem Moment der Wirklichkeit konfrontiert wird, das in ihr selbst nicht aufgeht. *Einerseits*, so ließe sich sagen, gelingt es Hegel, seine Philosophie auf den historisch erreichten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung zu bringen: Er kann Kants „Philosophie des Ich“ als Resultat und Reflexion der vereinzelnden Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft erklären. *Andererseits* erkennt Hegel einen zentralen Gehalt moderner Gesellschaften, nämlich die konstituierende Macht (und die

37 Althusser, Du contenu, S. 172.

38 Ebd., S. 174.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 175.

41 Wobei Althusser übersieht, dass Marx 1843 das von ihm gegen Hegel in Stellung gebracht Subjekt der Befreiung in der Wirklichkeit nicht näher bestimmen kann. Es ist deshalb durchaus naheliegend, dass Marx sich bereits Ende 1843 in Paris dem Studium dieser Wirklichkeit (in Form der Texte von Adam Smith und David Ricardo) zuwendet.

Praktiken) der Vielen, die über den von Hegel rekonstruierten Vermittlungszusammenhang hinausweisen. Dass Althusser überhaupt in der Lage ist, über die im ersten Teil der Arbeit durchaus affirmierte immanenzphilosophische Perspektive hinauszugehen, liegt aber nicht an einem kontingenten Bezug auf den jungen Marx, sondern an der systematischen Perspektive, nicht von einem Gegebenen auszugehen. Selbst wenn es sich hierbei nur um ein konstruktives Missverständnis von Hegels Philosophie handeln sollte: Althusser rekonstruiert bei Hegel ein Denken, das die gesellschaftlichen Verhältnisse als konstituierte begreift und in ihnen ein Moment rekonstruiert, das über sie hinausweist. Mehr noch: Die philosophische Praxis Althussters präsentiert sich hier als eine, die mit dem selbstreferenziellen Diskurs der Philosophie bricht und nach den existierenden Praktiken der Befreiung in der Wirklichkeit fragt.

3 Adornos Hegel-Lektüre

Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.⁴²

Philosophie ist die Kraft des *Widerstandes*: ich glaube, eine andere Bestimmung von Philosophie als die als geistige Kraft des Widerstandes gibt es überhaupt nicht; Kraft des Widerstands dadurch, daß sie sich nicht abpeisen läßt mit dem, was ihr wesentliches Interesse ihr ausreden will; nicht abpeisen läßt mit den Fakten [...].⁴³

Auch Adorno geht es in den späten 1950er- und dann auch in den 1960er-Jahren um einen, wie er in den *Drei Studien zu Hegel*⁴⁴ schreibt, „veränderten Begriff von Dialektik“.⁴⁵ Und obwohl Adorno

42 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Frankfurt a. M. 2003, S. 15.

43 Adorno, Vorlesungen über Negative Dialektik, S. 148.

44 Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf den Text *Aspekte* aus den *Drei Studien zu Hegel*. Aus meiner Sicht eignet sich dieser Text besonders gut, um Problematisierungen herauszuarbeiten, die einen Vergleich mit Althusser zulassen. Allerdings ist die mittlerweile verfügbare Literatur durch die publizierten Vorlesungen Adornos derart umfangreich, dass dies nur ein erster Diskussionsanstoß sein kann, der durch ausführlichere Studien noch vertieft werden müsste.

45 Adorno, Theodor W.: *Aspekte*. In: Ders.: *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt a. M. 1974, S. 8.

zu einem anderen historischen Zeitpunkt als Althusser schreibt, ist sein Zugriff auf Hegel dem Althussters, wie mir scheint, durchaus ähnlich. Es dürfe nämlich, so Adorno, nicht von oben über Hegel geurteilt werden: „Will man nicht mit dem ersten Wort von ihm abprallen, so muß man, wie unzulänglich auch immer, dem Wahrheitsanspruch seiner Philosophie sich stellen, anstatt sie bloß von oben und darum von unten her zu bereden.“⁴⁶ Auch für Adorno kann Hegel nur vom Inhalt seiner Philosophie her – und durch dessen kritischen Nachvollzug – angemessen verstanden werden.

Es sind die „inhaltlichen Einsichten Hegels“, die Adorno interessieren – und die er in der Erkenntnis der „Unversöhnlichkeit der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft“,⁴⁷ in Hegels Bezug auf die Wirklichkeit und in Hegels Anspruch, den Zusammenhang der gesellschaftlichen Verhältnisse als Totalität zu denken, erkennt. Systematisch geht Adorno – und auch hier ist er ganz nah an Althussters Rekonstruktion – davon aus, dass Hegel dies nicht mit den Mitteln des Empirismus, der einfach die Wirklichkeit als solche glaubt in den Blick nehmen zu können, noch mit einer allein an logischen Begriffen orientierten Philosophie tut. Im Gegenteil: Bei Hegel besteht demgegenüber ein Zusammenhang zwischen der begrifflichen Rekonstruktion der Wirklichkeit und der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst: „Die inhaltlichen Einsichten Hegels [...] sind nicht von der Spekulation [...] wie von einer lästigen Zutat zu sondern.“⁴⁸ Auch für Adorno soll also die Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels zu einer Vertiefung der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Widersprüche führen.

Diese Vertiefung der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft erfolgt bei Adorno allerdings nicht durch einen Bezug auf den jungen Marx, sondern durch einen Bezug auf Marx' Kritik der politischen Ökonomie. Im Hinblick auf den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft können bei Adorno zwei Register unterschieden werden: Adorno weist, um den Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft zu beschreiben, auf Marx' Begriff der „gesellschaftliche[n] Arbeit“⁴⁹ hin. Durch sie wird der bereits angesprochene

46 Ebd., S. 9.

47 Ebd., S. 10.

48 Ebd., S. 9.

49 Ebd., S. 23.

„Vermittlungszusammenhang“ erzeugt: Die Gesellschaft stellt sich (gewaltsam) durch die die „Gattung reproduzierenden Subjekte“⁵⁰ her. Demnach strukturiert die Arbeit alle gesellschaftlichen Verhältnisse und ist noch die Grundlage von Philosophie, Kunst und Wissenschaft: „Was der Philosoph arbeitet, will eigentlich nichts anderes als dem zum Worte verhelfen, was an der Sache selbst tätig ist, *was als gesellschaftliche Arbeit den Menschen gegenüber objektive Gestalt hat* und doch die Arbeit von Menschen bleibt.“⁵¹ Für Adorno ist mit Blick auf den Begriff der gesellschaftlichen Arbeit der Vermittlungszusammenhang hier ein „gegebener“. Das erste Register seiner Argumentation zum Inhalt der Philosophie Hegels ließe sich also mit Althusser als eines beschreiben, das von einer bereits konstituierten Totalität – im Unterschied zu einer voraussetzungslosen – ausgeht. Für Adorno scheint hier die Vorstellung eines „dritten Moments“, das die Immanenz der Verhältnisse durchbricht, nicht plausibel. Auf der Grundlage dieses Registers, das die gesellschaftliche Totalität als durch die gesellschaftliche Arbeit strukturiert begreift, kann Adorno folglich nur das Gegebene der Verhältnisse in den Blick bekommen.

Anders verhält es sich meinem Eindruck nach, wenn Adorno in Zusammenhang mit dem Begriff der Totalität in dem Aufsatz *Aspekte* auf das Scheitern des Hegel'schen Geistes an der „real antagonistischen Welt“⁵² zu sprechen kommt. Hier zeichnet sich ein zweites Register ab, das im Prinzip auch von einem konstituierenden Moment ausgeht. Adorno schreibt: „Die bürgerliche Gesellschaft ist eine antagonistische Totalität. Die erhält einzig durch ihre Antagonismen hindurch sich am Leben und vermag sie nicht zu schlichten.“⁵³ Hier ist es nicht eine bereits gegebene gesellschaftliche Arbeitsteilung oder ein verallgemeinertes Tauschverhältnis, das die gesellschaftlichen Verhältnisse strukturiert. Vielmehr ist die Totalität selbst antagonistisch verfasst. Adorno hat diesen Gedanken im weiteren Verlauf seines Denkens keineswegs aufgegeben, vielmehr hat er ihn in seinen Vorlesungen aus den 1960er-Jahren weiter verfolgt und vertieft.

50 Ebd., S. 25.

51 Ebd., S. 27 (Herv. M. R.).

52 Ebd., S. 31.

53 Ebd., S. 32.

In der Vorlesung zu *Fragen der Dialektik* beschreibt Adorno seine negative Dialektik als „Kritik am System“⁵⁴. Marx formuliere in diesem Sinne eine „negative Ontologie der antagonistisch fortschreitenden Gesellschaft“⁵⁵. In den Vorlesungen zur *Negativen Dialektik*, die nur als Vorlesungsmanuskripte erhalten sind, werden diese Andeutungen dann noch einmal radikalisiert: Nun spricht er davon, dass es ihm um eine „Philosophie in einem verbindlichen Sinn ohne System und ohne Ontologie“⁵⁶ gehe und die *Negative Dialektik* „emphatisch a-systematisch oder antisystematisch ist“.⁵⁷ Dieser Hinweis von Adorno dürfte sich auch daraus erklären, dass er versucht, sich dem Hegel’schen Totalitätsbegriff zu entziehen. Die Totalität ist demzufolge nicht einfach gegeben, sondern muss durch vielfältige Praktiken und Prozesse hindurch reproduziert werden. In diesem Sinne scheint es mir sinnvoll, Adornos Hinweis ernst zu nehmen, das Modell der *Negativen Dialektik* sei die „antagonistische Gesellschaft“.⁵⁸

Letztlich scheint Adorno, wenigstens in den *Drei Studien zu Hegel*, zwischen den beiden rekonstruierten Registern zu changieren:⁵⁹ Er kommt in seinen Überlegungen (noch) nicht dahin, das von Althusser aus der Hegel-Kritik des jungen Marx rekonstruierte „dritte Moment“ in den Blick zu bekommen. Das wird auch an seinem Bezug auf Hegels Überlegungen zum Staat deutlich, die im Register des „Gegebenen“ verfasst sind: Der Staat stehe bei Hegel „jenseits dieses Kräftespiels [gemeint: der Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft]“⁶⁰ und werde von Hegel als Ort des Absoluten gefasst. Aus meiner Sicht verkennt Adorno hier, dass der junge Marx gerade die, wie Adorno es nennt, „Nichtidentität des Antagonistischen“⁶¹

54 Adorno, *Fragen der Dialektik*, S. 259.

55 Ebd., S. 177.

56 Adorno, *Vorlesungen über Negative Dialektik*, S. 53.

57 Ebd., S. 59.

58 Ebd., S. 20.

59 Vielleicht würde Adorno auch gar keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Registern sehen und argumentieren, dass die gesellschaftliche Totalität als solche vor den Subjekten existiert und dennoch durch den Antagonismus hindurch reproduziert werden muss. Dennoch muss m. E. gefragt werden, wieso Adorno nicht die Perspektive der „antagonistischen Totalität“ hin zu einer Marx weiterführenden Kritik der Politik vertieft hat.

60 Adorno, *Aspekte*, S. 32.

61 Ebd., S. 35.

freilegt – und auf diese Weise eine neue Problematik erschließt, die mit Bezug auf die konstituierende Macht der Menge über den modernen Staat hinausweist.

Insgesamt können drei Momente aus Adornos Hegel-Lektüre festgehalten werden, die nicht nur einen systematischen Dialog mit Althussers Denken erlauben, sondern auch für gegenwärtige philosophische Debatten relevante Impulse liefern. *Erstens* bürstet auch Adorno die Hegel'sche Philosophie an einigen zentralen Stellen gegen den Strich, das heißt, er bleibt nicht bloß auf der Ebene des Textes stehen, sondern befragt die Hegel'schen Begriffe auf ihr Verhältnis zu den modernen Herrschaftsverhältnissen (zur kapitalistischen Produktionsweise und zum Stoffwechsel mit der Natur) hin. *Zweitens* geht es auch Adorno in seinem Bezug auf Hegel um die Vertiefung der Selbstreflexion der Kritischen Theorie – wobei Adorno nicht, wie Kant, bei einem „Formalismus der Theorie“ (Althusser) stehenbleibt, sondern die Begriffe auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bezieht. *Drittens* wirft Adorno die Frage auf, *wie*, das heißt: in welchen Begriffen Gesellschaft gedacht wird – und er ist in seinen Überlegungen auch dafür offen, den Rahmen der Hegel'schen Begriffe zu überschreiten.

4 Schluss

In den gegenwärtigen philosophischen Debatten kann wieder einmal eine Renaissance der kritischen Hegel-Lektüre beobachtet werden: „Wer heute über Philosophie als eine Form der Kritik nachdenkt, wird unweigerlich mit einem Hegel'schen Erbe konfrontiert – und das gilt auch und vielleicht gerade dann, wenn man Hegels Philosophie infrage stellt oder rundweg ablehnt.“⁶² Das Besondere an den gegenwärtigen Debatten zu Hegels Philosophie ist, so Dirk Quadflieg, dass Hegels Philosophie auf ihr „Potenzial zur Transformation“⁶³ hin befragt wird.⁶⁴ Ohne Zweifel stellen Althusser und Adorno Hegels Philosophie infrage und sie fragen auch nach ihrem

62 Quadflieg, Dirk: Situierete Dialektik. Zur Immanenz der Kritik. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 49, 2 (2024), S. 205–224, hier S. 205.

63 Ebd., S. 206.

64 Hier können auch die Interventionen von Frank Ruda (Ruda: Indifferenz) und Christoph Schuringa (Schuringa: Actualization of Philosophy) angeführt

„Potenzial zur Transformation“. Insofern dürfte die hier gestellte Frage, *wie* Althusser und Adorno mit Hegels Philosophie umgehen, *wie* sie mit Hegel in einen kritischen Dialog eintreten, um letztlich auch über ihn hinauszugehen, von einiger Relevanz sein, handelt es sich doch um besonders elaborierte Versuche, eine kritische Theorie der Gesellschaft zu erneuern. Im Sinne des eigenen Anspruchs beider Theorien, nämlich das Projekt von Marx zu erneuern, dürfte dabei allerdings die Frage, ob Adorno oder Althusser Hegelianer gewesen sind oder nicht, von sekundärem Interesse sein. Die Frage ist vielmehr, *ob* und *wie* sie durch eine kritische Auseinandersetzung mit Hegel in der Lage sind, ihre theoretischen Projekte voranzubringen.

Insgesamt scheinen mir in dieser Hinsicht vier Resultate der Hegel-Lektüren von Adorno und Althusser weiterführend zu sein. *Erstens* führt der Bezug auf Hegel zu einer Selbstreflexion der eigenen theoretischen Anstrengungen und dies immer auch mit Bezug auf die Wirklichkeit. Kritische Theorie darf nicht, so könnte mit Althusser gefolgert werden, in einem Formalismus der Theorie erstarren. *Zweitens* findet sich bei Althusser ein Denken, das die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht einfach als Gegebenes begreift. Und auch Adorno fordert dazu auf, die bestehenden Verhältnisse nicht einfach hinzunehmen. *Drittens* plädiert Adorno dafür, mit Hegel zu fragen, *wie* die gesellschaftlichen Verhältnisse und ihre Vermittlungsformen gedacht werden müssen. Für Adorno sind dabei die kapitalistische Produktionsweise, ihr Naturverhältnis und das Tauschverhältnis die zentralen Vermittlungsformen. Althusser scheint in dieser Hinsicht aber weiter gegangen zu sein: Sein Bezug auf Hegel und die Überlegung, Gesellschaft nicht einfach als gegeben zu verstehen, hat es ihm im weiteren Verlauf seines Denkens ermöglicht, den Totalitätsbegriff auch für das Verständnis von weiteren Herrschaftsverhältnissen zu öffnen.⁶⁵ Schließlich scheint mir *viertens* die Art und Weise, wie Althusser die radikaldemokrati-

werden. Zur gegenwärtigen Hegel-Debatte vgl. auch Rahlwes, Michael et al.: Ist mit Hegel ein Denken von Befreiung möglich? In: Philosophische Rundschau 68 (2021), S. 390–412.

- 65 Étienne Balibar hat in den 1980er-Jahren bekanntlich Althusser's Gesellschaftsverständnis für rassismuskritische Analysen geöffnet (vgl. Balibar, Étienne; Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg 1998) – was aus meiner Sicht eben nicht zufällig ist, sondern an Althusser's offenem Totalitätsbegriff liegt. Zu nennen wären hier mindestens auch noch die Geschlechterverhältnisse, das Naturverhältnis und die internationalen Abhängigkeitsbeziehungen.

schen Positionen des jungen Marx aufgreift, weiterführend. So geht es Althusser um die Frage, in welchem Verhältnis die philosophischen Begriffe und systematischen Analysen zu den (vielfältigen) konstituierenden Praktiken der Befreiung stehen. Vermutlich ist der letztgenannte Gesichtspunkt dann tatsächlich einer, an dem sich beide „Schulen“ letztlich voneinander trennen.

Trotz dieser aus meiner Sicht weiterführenden Überlegungen weisen beide Projekte auch Schwächen auf: Verbleibt bei Althusser die kritische Philosophie 1947/48 in der Immanenz des historischen Verlaufs – ein Umstand, der ihn später möglicherweise umso mehr von Hegels Philosophie weggestoßen haben dürfte –, so kann sich auch Adorno nicht – jedenfalls nicht in den *Drei Studien zu Hegel* – vollständig von der Vorstellung befreien, die gesellschaftlichen Verhältnisse als gegebene zu begreifen. Allerdings zeichnet beide Philosophen aus, dass sie hierbei nicht stehen bleiben. Adorno formuliert in seinen *Vorlesungen zur Negativen Dialektik* deutlich, dass an diesem Punkt über Hegel hinauszugehen wäre: Hegel verflüssige das begriffliche Denken nicht radikal genug und halte letztlich an der Verselbstständigung des Begriffs gegenüber dem Gegenstand fest.⁶⁶ Althusser hat hieraus in den 1960er-Jahren die radikale Konsequenz gezogen, sich von den Hegel'schen Begriffen zu lösen. Im weiteren Verlauf seines Denkens hat er dann die gesellschaftlichen Verhältnisse immer mehr unter dem Gesichtspunkt der Kontingenz begriffen.

Ungeachtet dieser Differenzen kann für beide philosophischen Projekte eine wichtige Gemeinsamkeit festgehalten werden: Um über die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse oder eine gegebene historische Situation hinauszudenken, werden die reflexiven Potenziale der Hegel'schen Philosophie bemüht. Und sind wir nicht heute in einer vergleichbaren Situation, in der sich anhand der vielfältigen Krisendynamiken und gescheiterten Versuche der Befreiung die Frage nach einer Erneuerung kritischen Denkens erneut und nicht weniger dringlich stellt? Braucht es nicht wieder Versuche, über Verhältnisse hinauszudenken, die doch nicht so vernünftig und frei sind? Von Althusser und Adorno können wir dabei lernen, in welche Fallstricke sich auch ein kritischer Bezug auf Hegel bewegen kann – und welche Impulse für Praktiken der Befreiung er geben kann.

66 Adorno, *Vorlesungen über Negative Dialektik*, S. 18.

Chiffren des Unverfügbaren

Die Logifizierung der Spekulation bei Hegel und deren messianische Sprengung bei Adorno und Derrida

1 Einleitung

Wenngleich die Zeiten einer verhärteten Frontstellung zwischen Kritischer Theorie und poststrukturalistischer Tradition – für die Habermas' Generalabrechnung in *Der philosophische Diskurs der Moderne* wohl das wirkmächtigste Beispiel ist¹ – mittlerweile vorbei sein dürfen, so werden beide immer noch allzu oft im Modus eines unproduktiven Antagonismus diskutiert. Ein wesentlicher Beitrag dazu, beide Denkkzusammenhänge produktiv in Bezug zueinander zu setzen, kann angesichts dessen in der ideengeschichtlichen Rekonstruktion liegen, hat diese doch das Potenzial, gemeinsame Problemstellungen herauszuarbeiten und auf geteilte Traditionen zu verweisen. Besonders eindrücklich lässt sich dies an zwei Galionsfiguren beider Denkrichtungen darstellen: Theodor W. Adorno und Jacques Derrida, deren Philosophie in unterschiedlicher Form als eine Kritik dessen gelesen werden kann, was Derrida die „Metaphysik der Präsenz“² nannte.

Dieser Sachverhalt soll im vorliegenden Beitrag primär an Adornos und Derridas ineinander verflochtener Auseinandersetzung mit Hegel einerseits, dem jüdischen Erbe andererseits dargestellt werden. Hierbei wird zu demonstrieren sein, inwiefern beide ihre Philosophien einer Kritik der idealistischen Identität von Geist und Sein in Auseinandersetzung mit Hegel erarbeiten, sie dabei jedoch stets auf jenen Kern der Hegel'schen Dialektik rückbeziehen, der in beiden Umgangsformen mit Hegel immer wieder als zentrales Motiv hervortritt.

1 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1991.

2 Derrida, Jacques: *Grammatologie*. 12. Aufl. Frankfurt a. M. 2013, S. 43.

Dreh- und Angelpunkt der Konzeptionen beider ist die Logifizierung der Spekulation bei Hegel, das Denken des Absoluten als Sinnhorizont einer metaphysisch-rationalen Begriffslogik. Sowohl für Adorno als auch für Derrida ist die als System konzipierte spekulative Begriffslogik Hegels gleichermaßen Bezugs- wie Abgrenzungspunkt. Beide kritisieren aus unterschiedlichen Perspektiven einen sich aus dieser Begriffslogik ergebenden metaphysischen Immanentismus, den beide im Rekurs auf theologische Motive, die sie wiederum der jüdischen Tradition entnehmen, aufzubrechen versuchen.

2 Metaphysik als Bewegung des Begriffs bei Hegel

Nach Hegel entfaltet sich die dialektische Bewegung aus den Widersprüchen begrifflichen Denkens. Die Konfrontation des Begriffs mit dem in ihm nicht Aufgehenden bringt diese Bewegung in Gang. Begriff im emphatischen Sinne ist das, was widersprüchliche Attribute vor dem Sinnhorizont ihrer Einheit im Absoluten vermittelt: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.“³

Ausdruck findet diese Form der Vermittlung in dem, was Hegel den „spekulativen Satz“ nennt. In ihm artikuliert sich die spekulative Einheit von Allgemeinem und Partikularem im Medium des Begriffs. Als Beispiel hierfür führt Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* den Satz „Gott ist das Sein“⁴ an. Augenscheinlich vollzieht der Satz schlicht die Prädizierung des Subjekts „Gott“. Dadurch entsteht allerdings ein Spannungsverhältnis zwischen begrifflicher Allgemeinheit und dem dadurch zu prädizierenden Subjekt des Satzes. Gott droht in den Begriff des Seins aufgelöst zu werden. Dementsprechend, so Hegel, wird das Denken in einem „Gegenstoß“⁵ wieder auf das Subjekt des Satzes zurückgeworfen. Die Aufgabe begrifflicher Bestimmung – unter der Prämisse, dass diese als spekulatives Unternehmen zu verstehen sei, mithin also vom Sinnhorizont des Absoluten geleitet

3 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie. In: Ders.: Theorie-Werkausgabe, Bd. 2. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986, S. 7–138, hier S. 96.

4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M. 1986, S. 59.

5 Ebd., S. 58.

wird – wird so dynamisiert und prozessualisiert. Sie entwindet sich der prädikativen Logik simpler Aussagesätze, eben weil die spekulative Einheit des Absoluten als Identität von Identität und Nichtidentität in ihnen nicht gefasst werden kann.

Die begriffliche Konkretion eines Sachverhalts konstituiert stets eine attributive Einschränkung in Form bestimmter Negation. Zu sagen, was etwas ist, impliziert zu sagen, was es nicht ist. Begriffliche Erfassung scheidet Nichtidentisches aus – und bleibt darin dennoch auf dieses bezogen. Der Sinnanspruch eines Absoluten kann somit nicht bei der einfachen, in Hegels Worten: der bloß abstrakten Negation stehen bleiben. Das Allgemeine lässt sich nicht vom Partikularen trennen, jedoch sind beide zugleich auch nicht einfach identisch. Die spekulative Bewegung ergibt sich vor diesem Hintergrund aus der notwendigen Prozessualität der Darstellung der Identität von Identität und Nichtidentität. Wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* deutlich macht, kann diese spekulative Darstellung nur mittels der Sprache zu ihrem Ausdruck kommen. Die Aufhebung der Widersprüche des spekulativen Satzes kann somit nur auf eine Weise erfolgen – durch die Bildung weiterer Sätze:

Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf *unmittelbare* Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß *dargestellt* sein. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das *wirkliche* Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung. Als Satz ist das Spekulative nur die *innerliche* Hemmung und die *nichtdaseiende* Rückkehr des Wesens in sich.⁶

An anderer Stelle beschreibt Hegel diese Prozessualität spekulativer Darstellung als „Fortgehen des Begriffes“.⁷ Der einzelne, isolierte Satz ist nach Hegel durch „innerliche Hemmung“ charakterisiert und beschreibt die „nichtdaseiende Rückkehr des Wesens in sich“. Denn, wie Hegel bereits in der Differenzschrift hervorhebt: „[E]in

6 Ebd., S. 47.

7 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M. 1986, S. 308.

Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes und bedarf einen anderen zu seiner Begründung usf. ins Unendliche“.⁸ Ihm fehlt in seiner Isolation jene dialektische Bewegung, die den Begriff erst zum Begriff im dialektischen Sinne macht. Deutlicher beschreibt Hegel dies in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*:

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.⁹

Demgegenüber steht:

Was gewöhnlich unter *Begriffen* verstanden wird, sind *Verstandesbestimmungen*, auch nur allgemeine *Vorstellungen*: daher überhaupt *endliche* Bestimmungen. [...] Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche *Historie*. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs *der lebendige Geist des Wirklichen*, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was *kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr* ist.¹⁰

In diesem Sinne gilt, wie Günter Wohlfahrt hervorgehoben hat:

Der durch die Identität der Identität und der Nichtidentität von Subjekt und Prädikat zu kennzeichnende spekulative Satz ist der Satz, insofern er sich der denkenden Betrachtung [...] darstellt als solcher, der sich selbst zerstört, der die Bewegung hat, durch sich selbst als Satz zu verschwinden.¹¹

Es gehe mithin, so Wohlfahrt, um „die in einem Satz nicht auszusprechende dialektische Bewegung des Satzes“.¹² Bereits in diesen Ausführungen klingt an, was auch Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Hegel als zentrale Prämisse bestimmt, nämlich „dass

8 Hegel, Differenz, S. 36.

9 Hegel, Enzyklopädie I, S. 308.

10 Ebd., S. 310.

11 Wohlfahrt, Günter: Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel. Berlin 1981, S. 196f.

12 Ebd., S. 197; vgl. auch Schubert, Alexander: Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Berlin 2021, S. 415–418.

der Platz der Semiologie im Zentrum [...] der Hegelschen Logik¹³ zu verorten sei. Die Vorstellung von Sprache als dem Medium der spekulativ-dialektischen Bewegung macht auch Hegel selbst an anderer Stelle explizit. So spricht er vom „spekulative[n] Geist“ der Sprache als Sprache¹⁴ und macht diesen vor allem am Charakter des Zeichensystems Sprache als einer entäußert-verobjektivierten Allgemeinheit fest:

[I]n der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht. Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*.¹⁵

Sprache ist durch den ihr eingeschriebenen Widerspruch geprägt, dass sie zum einen der prädikativen Logik des syntaktischen Satzbaus folgt, ihr zum anderen aber eine Intention auf Allgemeinheit eingeschrieben ist, die an Wahrheitsgehalte heranzureichen beansprucht, die ihrerseits wieder die bloß prädikative Logik sprengen. Die Prozessualität spekulativ-dialektischen Denkens entspricht so der wesensmäßigen Prozessualität der Sprache selbst, die bereits *in sich* vom paradoxalen Mit- und Gegeneinander von spekulativem Anspruch und identitär-prädikativer Form geprägt ist. Aus dieser intrinsischen Widersprüchlichkeit entsteht die wesensmäßige Prozessualität des Sprachgeschehens. In der Sprache Derridas: Zeichen verweisen auf weitere Zeichen.

In diesem Kontext gilt es hervorzuheben, dass der spekulative Referenzpunkt der besagten sprachförmig dialektischen Bewegungen seine historischen Vorläufer im Theologischen hat, als deren Säkularisat er zu verstehen ist. Es ist kein Zufall, dass Hegel zur Erläuterung des spekulativen Satzes gerade den Satz „Gott ist das

13 Derrida, Jacques: Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die hegelsche Semiologie. In: Engemann, Peter (Hrsg.): Die *différance*. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2004, S. 150–217, hier S. 150.

14 Hegel, Enzyklopädie I, S. 205.

15 Ebd., S. 74; vgl. auch: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Frankfurt a. M. 1986, S. 80.

Sein“ heranzieht. So schreibt Hegel in der *Enzyklopädie* über den Wahrheitsanspruch von Philosophie und Offenbarungsreligion, dass „[d]er Gehalt [...] derselbe“¹⁶ sei. Und in der *Wissenschaft der Logik* wird dieser Gehalt explizit als ein Konvergieren von spekulativer Logik und Theologie beschrieben:

Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*¹⁷

Hegels spekulative Metaphysik des Begriffes markiert hierin zuvorderst einen, wie Peter Koslowski hervorhob, „Übergang vom Supernaturalismus der philosophischen Theologie und Geschichtstheologie zum Naturalismus und zur Geschichtsphilosophie“.¹⁸ Durch diese Verschränkung von Immanenz und Transzendenz bildet sie einen paradoxen, typisch postmetaphysisch-metaphysischen Denkmodus aus, in welchem die Welt zugleich auf sich selbst reduziert wird und über sich selbst hinausweist. Eine Denkbewegung, die für den deutschen Idealismus im Ganzen charakteristisch ist und an die, wie noch zu zeigen sein wird, sowohl Adorno als auch Derrida anknüpfen werden:

Hegels Philosophie ist die philosophische Säkularisation von Theologie und die theologische Erweiterung der Metaphysik zur metaphysischen Logik des absoluten Geistes. Philosophie wird zur Theologie erweitert, Theologie zur metaphysischen Logik säkularisiert. [...] die metaphysische Logik Hegels hat [...] die Verweltlichung und Verzeitlichung des Absoluten, seine philosophische Säkularisation zur Folge.¹⁹

Dies kommt bereits im Frühwerk Hegels zum Ausdruck, wo dieser selbst den Säkularisierungsanspruch der eigenen Philosophie hervorhob:

16 Hegel, *Enzyklopädie* I, S. 24.

17 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik* I. Die objektive Logik. Frankfurt a. M. 1986, S. 44.

18 Koslowski, Peter: Säkularisation und Desäkularisation der Ersten Philosophie. Desäkularisation als Kritik der säkularisierten Philosophie des Deutschen Idealismus. In: *Archivio di Filosofia* 79, 2 (2011), S. 173–184, hier S. 174.

19 Ebd., S. 175.

[Es] blieb [...] unseren Tagen aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie zu vindizieren.²⁰

In dieser Verschränkung von spekulativer Begriffslogik und säkularisierter Theologie zeigt sich ein über Hegel hinausreichender, allgemeiner Zug des postkantischen Denkens, der zugleich ein geistesgeschichtliches Signum der Moderne konstituiert. Die kantische Metaphysikkritik überführte die Wahrheitsansprüche dogmatischer Metaphysik ihrer Antinomien und machte so den naiven Glauben an die unmittelbare Zugänglichkeit metaphysischer Wahrheitsgehalte sowohl durch theoretische Vernunft als auch durch Offenbarung unmöglich. Zugleich jedoch war klar, dass Metaphysik durch diese Kritik der reinen Vernunft nicht einfach abzuschaffen war. Kant war sich vielmehr der Tatsache bewusst, dass es, vor allem aus der Perspektive praktischer Vernunft, metaphysische Bezüge gibt, die „sich die Vernunft genötigt [sieht] anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen.“²¹ Die ambivalente Säkularisierung, die der deutsche Idealismus hierin vollzog, war auch für die Philosophie Adornos zentraler Gegenstand der Auseinandersetzung:

Die idealistische Lehre vom Absoluten möchte theologische Transzendenz als Prozeß absorbieren, einer Immanenz zubringen, die kein Absolutes, von ontischen Bedingungen unabhängiges duldet. Vielleicht ist es die tiefste Unstimmigkeit des Idealismus, daß er einerseits Säkularisation zum Äußersten vollziehen muss, um nicht seinen Totalitätsanspruch zu opfern, andererseits jedoch sein Phantom vom Absoluten, die Totalität, allein in theologischen Kategorien aussprechen kann.²²

Dieses Dilemma einer postmetaphysischen Metaphysik prägte die Konzeptionen des deutschen Idealismus und artikulierte sich in Form eines Einwanderns der ehemals in außerweltlichen Theologumena verankerten, unvermittelten Transzendenzgehalte in Kategorien weltlicher Immanenz. In diesem Sinne repräsentiert auch die Hegel'sche Begriffsmetaphysik ein solches Einwandern der Trans-

20 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Positivität der christlichen Religion. In: Ders.: Theorie-Werkausgabe, Bd. 1: Frühe Schriften. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M. 1986, S. 104–229, hier S. 209.

21 Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage. Akademie-Ausgabe, Bd. 3). 2. Aufl. Berlin 1911, S. 526.

22 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2013, S. 201.

zendenz in die Immanenz. Die Bewegung des Begriffes verweist auf jene spekulativen Sinnhorizonte, die im einzelnen Begriff nicht aufgehen. Logik treibt spekulativ-metaphysische Gehalte vermöge ihrer eigenen Erkenntnisansprüche aus sich selbst heraus.

Wie in den folgenden Kapiteln zu zeigen sein wird, nehmen sowohl Adorno als auch Derrida den Faden der Hegel'schen Begriffsspekulation auf und verfolgen eine ähnliche Strategie in Bezug auf die Überwindung der von ihnen ähnlich wahrgenommen Probleme der Hegel'schen Begriffsmetaphysik. Bei beiden besteht diese in Form einer Art gebrochenen Re-Theologisierung des säkularisierten Charakters der Hegel'schen Metaphysik.

3 *Différance* und bestimmte Negation: Hegel und Derrida

Dreh- und Angelpunkt der Hegel'schen Dialektik ist die wesensmäßige Prozessualität metaphysischer Wahrheitsgehalte, die sich aus deren Säkularisierung ergibt. Erst durch diese nimmt Metaphysik die paradoxe Form einer in sich in der Immanenz selbst artikulierenden Transzendenz an. Spekulation erscheint dementsprechend als Prozess des notwendigen Weiterverweisens von Sinn im Medium des Logos, verstanden im doppelten Sinne als Sprache und Vernunft.

Diese Form der „Logifizierung der Spekulation“²³ korrespondiert mit Derridas Konzept der Dekonstruktion, das auf seiner Kritik am „Phonologozentrismus“ beruht und für das Hegel eine doppelte Rolle erfüllt: „Hegel is not only the most complete manifestation of that which deconstruction seeks to undo. Hegel also opens up the possibility of the task of thinking difference.“²⁴

Mit dem Begriff des Phonologozentrismus beschreibt Derrida die epistemologische Privilegierung der gesprochenen gegenüber der Schriftsprache. Der Phonologozentrismus, so Derrida, privilegiere das gesprochene Wort, da die Gleichzeitigkeit von Artikulation und mentaler Repräsentation mit dessen Grundprämisse korrespondiere, der Vorstellung von Sinn als „Präsenz“ und somit unmittelbarer

23 Sieverding, Judith: Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty. Münster 2007, S. 64.

24 Barnett, Stuart: Introduction: Hegel Before Derrida. In: Ders. (Hrsg.): Hegel after Derrida. 2. Aufl. London 2001, S. 1–38, hier S. 27.

Verfügbarkeit. Die Schriftsprache erscheine dementsprechend als Nicht-Präsenz und Unverfügbarkeit von Sinn und somit als reines Derivat des als ursprünglicher angenommenen gesprochenen Wortes. In diesem Sinne charakterisiert Derrida nahezu die gesamte abendländische, mindestens aber die cartesianische philosophische Tradition mit dem Begriff „Metaphysik der Präsenz“.²⁵

Derridas wesentlicher Einwand gegen diese Tradition besteht in dem Argument, dass weder in der Schriftsprache noch in der verbalen Sprache der Sinn jemals wirklich „präsent“ ist. Hier setzt der Begriff der *différance* an. In Anlehnung an den Strukturalismus Ferdinand de Saussures definiert Derrida Sinn als relational statt als substantiell. Somit existiere Sinn nur im Relationsgefüge der Zeichen untereinander, von denen jedes einzelne nur die Funktion habe, sich von allen anderen zu unterscheiden. „Sinn“ erscheine so nur als ständiges Weiterverweisen von Signifikanten auf andere Signifikanten, da kein Zeichen eine positive, sondern lediglich eine negative und relationale Bedeutung aufweist. Diesen Prozess bezeichnet Derrida auch als „Spur“, eine Spur allerdings, die niemals zu einem konkreten „Sinn“ führt, dennoch aber als Prozess der zeichenhaften Artikulation Bedingung alles als solchen verstandenen Sinns ist: „Die Spur *ist nichts*, ist nicht ein Seiendes; sie übersteigt die Frage *Was ist* – und macht sie vielleicht erst möglich.“²⁶

In dieser Verschränkung eines gleichzeitig physisch-präsent gemeinten Unterschieds mit dem komplementären Aspekt eines Unterscheidens im zeitlichen Sinne – im Sinne eines Aufschubs – liegt auch die Bedeutung des Derrida'schen Neologismus *différance*. Dieser verbindet das französische Wort für „Unterschied“, „*différence*“, mit der Verlaufsform „*différant*“ (in etwa: „unterscheidend“, aber auch: „aufschiebend“), die den zeitlichen Aspekt betont.²⁷

Der, wie Derrida selbst betont, „Punkt fast absoluter Nähe zu Hegel“²⁸ zeigt sich hierbei vor allem im Stellenwert der Negativität bei beiden Denkern, die sowohl als Vollzug der Unterscheidung als auch als faktisch-präsentischer Unterschied gedacht wird. Die

25 Derrida, *Grammatologie*, S. 43.

26 Ebd., S. 131; vgl. außerdem S. 107–114, 122–129.

27 Derrida, Jacques: *Die différance*. In: Peter Engelmann (Hrsg.): *Die différance*. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2004, S. 110–149, hier S. 117–120.

28 Derrida, Jacques: *Positionen*. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. 2. Aufl. Wien 2009, S. 69.

ontologischen Kategorien werden so wesentlich prozessual. Bei Hegel wird diese Form der Negativität zu Beginn der großen Logik hervorgehoben:

Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber eben sosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß *sie nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung des unmittelbaren Verschwindens* des einen in dem anderen: *das Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.²⁹

Eine ähnliche Struktur zeigt sich in Derridas Bestimmung der *différance*:

Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte „gegenwärtige“ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal [...] des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt [...].³⁰

Grundsätzlich lässt sich hierbei, vor allem in Bezug auf die Begriffe der *différance* bei Derrida und der bestimmten Negation bei Hegel, von einem gemeinsamen Ausgangspunkt in der generativen Kraft des Negativen in Form der Unterscheidung sprechen, die dabei auf Bedeutung als Sinnhorizont konstitutiv bezogen bleibt.³¹

Nichtsdestoweniger interpretiert Derrida sein eigenes Projekt der Dekonstruktion in Abgrenzung zu Hegel, denn auch dieser wird von Derrida als ein Denker der Metaphysik der Präsenz gelesen:

Die Bewegung, in der Hegel den Unterschied (*différence*) zum Widerspruch bestimmt [...], ist genau dazu ausersehen, die letzte (onto-theo-teleo-logische) Aufhebung des Unterschieds möglich zu machen. Die

29 Hegel, Wissenschaft der Logik I, S. 83.

30 Derrida, Die *différance*, S. 125.

31 Ein verwandter Gedankengang findet sich bei Wilhelm Lütterfelds, der den Begriff der *différance* dem des „Negativen überhaupt“ bei Hegel annähert. Lütterfelds, Wilhelm: Das Erklärungsparadigma der Dialektik. Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels. Würzburg 2006, S. 251–254.

différance – die also nicht der dialektische Widerspruch in jenem Hegelschen Sinne ist – markiert die kritische Grenze der Idealisierungsvermögen der Aufhebung überall da [...], wo sie operieren können.³²

Bestimmte Negation wird somit von Derrida als immer schon teleologisch verstanden: „Der Begriff der Aufhebung“ sei dadurch charakterisiert, dass er „alle Negativität wiederanzueignen sich abquält.“³³ Die Abgrenzung der *différance* von Hegels Begriff der bestimmten Negation entspringt der Vorstellung, dass im Hegel’schen System jedweder Negativität nur die Rolle ihrer eigenen letztendlichen Aufhebung in einer präsentischen Metaphysik zukomme. Dem entsprechend legt Derrida großen Wert auf die wesensmäßige Unterscheidung seines eigenen, im Konzept der *différance* auf den Begriff gebrachten Verständnisses von Negativität von jenem, das er Hegel zuschreibt:

[Ich] habe [...] versucht, die *différance* [...] von der Hegel’schen Differenz zu unterscheiden. Und dies eben gerade an dem Punkt, wo Hegel, in der großen *Logik*, die Differenz als Widerspruch bestimmt, mit dem alleinigen Ziel, sie mit Hilfe des syllogistischen Prozesses der spekulativen Dialektik in die Selbstpräsenz einer onto-theologischen oder onto-teleologischen Synthese aufzulösen, zu interiorisieren, aufzuheben.³⁴

Diese Vorstellung einer letztlich immer schon in substanzieller Teleologie aufgehobenen Negativität als Grundcharakteristikum des Hegel’schen Denkens, mithin also einer Prozessualität, deren Telos immer schon a priori feststeht, durchzieht Derridas Auseinandersetzung mit Hegel in all seinen Werken:

This is Derrida’s fundamental criticism of Hegel’s *Aufhebung* both here and in virtually all his other texts where Hegel figures: the sublating that operates within the Hegelian system is always and already *teleological*. It can never surpass its own trajectory, since its vectors are always favoured within the preordainment of its system. It is always factoring negation towards presence and meaning.³⁵

32 Derrida, Jacques: *Dissemination*. Wien 1995, S. 15.

33 Derrida, Jacques: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus. In: Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1976, S. 380–421, hier S. 389.

34 Derrida, *Positionen*, S. 69.

35 Hass, Andrew: *Hegel and the Art of Negation. Negativity, Creativity and Contemporary Thought*. London 2013, S. 94f.

Vor allem in Derridas Auseinandersetzung mit Hegel in *Der Schacht und die Pyramide* bezieht er diese grundsätzlichen Vorbehalte gegen das Hegel'sche Denken explizit auf dessen Semiologie und bescheinigt dieser „Phonologozentrismus“:

[D]ie der Stimme verliehene Autorität [steht] in einem grundlegenden Zusammenhang mit dem ganzen Hegelschen System [...], mit seiner Archäologie, seiner Teleologie, seiner Eschatologie, mit dem Willen zur Parusie und mit allen Grundbegriffen der spekulativen Dialektik, besonders denen der Negativität und der *Aufhebung*.³⁶

Letztlich zeigt sich aber trotz Derridas Distinktionsgesten eine Wahlverwandtschaft zwischen beiden Denkern, was die Beschreibung des *Prozesses* der Signifikation angeht. Hierbei bringt Derridas Abarbeiten an der Hegel zugeschriebenen präsentischen Teleologie der Signifikation auch und vor allem seine eigene Ambivalenz in diesen Fragen zum Ausdruck. Denn, wie in Kapitel 5 noch zu zeigen sein wird, kommt Derrida selbst nicht umhin, eine Teleologie der Signifikation anzunehmen. Schon der Begriff der Spur zeigt an, dass Zeichen nur deswegen auf andere Zeichen verweisen, weil der Impetus der Signifikation im Sinnhorizont eines zu erreichenden Sinns liegt. Diese Ambivalenz eines postmetaphysischen Denkens, das sich dennoch der metaphysischen Gesten bedient und bedienen muss, beschreibt auch Johannes-Georg Schüle in seiner Studie zu *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*:

Um das zu denken, was sich der Philosophie als Metaphysik entzieht, kann auf Philosophie als Metaphysik weder zur Gänze vertraut noch völlig verzichtet werden. [...] In einer doppelten Geste an Metaphysik festzuhalten, um mit ihr über sie hinauszudenken, stellt er [Derrida] als eine Grundbewegung der Dekonstruktion vor.³⁷

36 Derrida, Schacht, S. 177.

37 Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*. Hamburg 1993, S. 12.

4 Systemphilosophie und Immanentismus: Adorno und Hegel

Adorno gelangt auf anderem ideengeschichtlichem Wege zu seiner Auseinandersetzung mit Hegel. Zur Zeit der intellektuellen Sozialisation Adornos war der Neukantianismus die dominante Schulphilosophie. In Adornos eigener intellektueller Distinktionsbewegung war der Rekurs auf Hegel zuvorderst ein Mittel, sich der trockenen rationalistischen Strenge der kantischen und neukantischen Tradition zu entziehen. In diesem Sinne griff Adorno Hegels spekulative Dialektik zunächst als ein Mittel auf, die starren Antinomien der kantischen Erkenntniskritik zu verflüssigen, die, so Adorno, „terroristisch wird mit dem Verbot[,] das Absolute zu denken“, und so „unaufhaltsam zum Denkverbot schlechthin“³⁸ tendiere. Adorno hebt in diesem Kontext die Negativität spekulativer Dialektik als herrschafts- und identitätskritisch hervor. Dennoch wird bei Hegel, so argumentiert Adorno in nicht unähnlicher Weise wie auch Derrida, die bestimmte Negation gerade dadurch, dass sie letztendlich wieder in einem harmonischen Ganzen aufgehoben wird, ihres kritischen Impetus beraubt. In den *Minima Moralia* bringt Adorno diese Ambivalenz auf den Punkt:

Die Dialektik ist der Sophistik entsprungen, ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern und [...] das mindere Wort zum Stärkeren zu machen. [...] Aber sie war als Mittel[,] Recht zu behalten, von Anbeginn auch eines zur Herrschaft.³⁹

Als „Mittel[,] recht zu behalten“, verschluckt die dialektische Bewegung jeden ihr entgegengesetzten Widerspruch, indem sie ihn affirmiert. Was auch immer gegen sie vorzubringen wäre, ist bereits Teil ihrer selbst. Genau dieses Umschlagen in Herrschaft meint Adorno im Hegel'schen Werk zu identifizieren, wenn er schreibt:

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 an-

38 Adorno, Negative Dialektik, S. 381.

39 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. 2003, S. 280.

tidialektische Prinzip die Oberhand, jene traditionelle Logik, welche more arithmetico minus mal minus als plus verbucht.⁴⁰

Der ökonomisch-mathematischen Metaphorik bedient sich Adorno auch an anderer Stelle. So schreibt er in den *Drei Studien zu Hegel*:

Die Nichtidentitäten werden schwer betont, aber gerade wegen ihrer extremen spekulativen Belastung nicht anerkannt. Wie in einem gigantischen Kreditsystem sei jedes Einzelne ans andere verschuldet – nichtidentisch –, das Ganze jedoch schuldenfrei, identisch.⁴¹

Sehr ähnlich spricht auch Derrida von der Hegel'schen Aufhebung in ökonomischen und Aneignungskategorien:

Der Begriff der Aufhebung [...], der alle Negativität wiederanzueignen sich abquält und alles tut, um den Einsatz beim Spiel in eine Investition zu verwandeln, die die Ausgaben absolut amortisieren [...] soll.⁴²

Adorno liest Hegel als einen Denker prozessualisierender Negativität, wirft ihm jedoch vor, dass er genau dieser Prämisse dadurch untreu wird, dass er der Prozessualität bestimmter Negation in letzter Konsequenz doch wieder Einhalt gebietet. Somit wird bei Adorno, anders als bei Derrida, Hegel nicht *nur* als Denker metaphysischer Präsenz gelesen. Vielmehr bedient sich Adorno einer immanenten Kritik Hegels. In diesem Sinne schreibt er, dass Hegel

seinen eigenen Begriff von Dialektik [verletzt], der gegen ihn zu verteidigen wäre, indem er ihn nicht verletzt, ihn zur obersten widerspruchsfreien Einheit zusammenschließt. Aber das Moment des Nichtaufgehenden, das in ihr [der Dialektik] mitgesetzt ist, vermag sie nicht ohne Münchhausenkunststück wegzuschaffen. Was ihr Ärgernis bereitet, ist der Wahrheitsgehalt, der ihr erst abzugewinnen wäre. Stimmig würde sie einzig in der Preisgabe von Stimmigkeit aus der eigenen Konsequenz. Um nichts geringeres ist Hegel zu verstehen.⁴³

Die Hegel'sche Begriffsspekulation droht trotz bestimmter Negation in den Immanentismus abzurutschen, vor allem da er die Prozessualität selbst in Form des Geschichtsbegriffs metaphysisch auflädt. In der Geschichte ist das Absolute als Geschichte *präsent*. Dies

40 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 161.

41 Adorno, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 2003, S. 247–381, hier S. 375.

42 Derrida, *Hegelianismus*, S. 389.

43 Adorno, *Drei Studien*, S. 375.

impliziert, dass seine Vermittlung mit dem Empirischen beständig droht, die Möglichkeit zu untergraben, ein Sollen zum Ausdruck zu bringen, das mit dem Sein nicht immer schon identisch ist. Hier läuft Hegels Begriff des Weltgeistes Gefahr, wieder in eine Form der Herrschaftslegitimation umzuschlagen, die dem bloß Seienden metaphysische Weihen verleiht:

Im Begriff des Weltgeistes war das Prinzip der göttlichen Allmacht zum einheitssetzenden säkularisiert, der Weltplan zur Unerbittlichkeit des Geschehenden. Der Weltgeist wird wie die Gottheit verehrt; ihrer Personalität und all ihrer Attribute von Vorsehung und Gnade wird sie entkleidet. Damit vollstreckt sich ein Stück Dialektik der Aufklärung: der entzauberte und konservierte Geist bildet sich dem Mythos an oder regrediert bis zum Schauer vor einem zugleich Übermächtigen und Qualitätslosen. Solchen Wesens ist das Gefühl, vom Weltgeist berührt zu sein oder sein Rauschen zu vernehmen. Es wird zum Verfallensein ans Schicksal. Gleich dessen Immanenz ist der Weltgeist mit Leiden und Fehlbarkeit durchtränkt. Seine Negativität wird durch die Aufspreizung der totalen Immanenz ins Wesenhafte zum Akzidens bagatellisiert.⁴⁴

Adorno interpretiert die Hegel'sche Geschichtsmetaphysik als eine „Theodizee des Diesseits“,⁴⁵ eine immanentistische Legitimation dessen, was ist, die dem nackten empirischen Dasein jenen letzten Sinn abliest, der in der Religion noch ins Außerweltliche verlegt worden war. Im Gegensatz hierzu geht es Adornos negativer Dialektik darum, „wider Hegels spekulativen Idealismus, auf dem unversöhnlichen Unterschied von Immanenz und Transzendenz“⁴⁶ zu beharren.

Adornos Kritik an Hegels geschichtsphilosophisch verbrämtem Immanentismus korrespondiert mit Derridas Einordnung Hegels in den Phonologozentrismus. Was Adorno als den „totalen Immanentismus“ Hegels bezeichnet, wird bei Derrida zum Ausdruck einer „Metaphysik der Präsenz“. Letztlich verweist das Begriffspaar Immanenz/Präsenz bei beiden Denkern auf einen ähnlichen Kritikpunkt: die – sei es geschichtsphilosophische, sei es semiologische – Vorstellung der Verfügbarkeit von Sinn. Gegen dieses Phantasma der Verfügbarkeit, das – je nach Deutung – den negativen, kritischen Gehalt der Hegel'schen Dialektik entweder untergräbt oder ihr bereits kon-

44 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 300.

45 Ebd.

46 Adorno, Theodor W.: *Blochs Spuren*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2020, S. 233–250, hier S. 241.

stitutiv eingeschrieben ist, versuchen beide Chiffren des Unverfügbaren aus Quellen jüdischer Tradition in Anschlag zu bringen.

5 Adorno, Derrida und die deutsch-jüdische Tradition

Ein wesentlicher Aspekt des Denken Adornos und Derridas ist die Verwurzelung beider in der deutsch-jüdischen intellektuellen Tradition, die sich vor allem in der Aufnahme theologischer Motive zeigt. Besagte Verwurzelung stiftet vor allem deswegen ein wesentliches Moment für die Möglichkeit, beide Denker produktiv miteinander in Bezug zu setzen, weil sich dadurch ein mal offener, mal eher subkutaner Einfluss des ethischen Monotheismus auf die Konzeptionen beider rekonstruieren lässt. Im vorliegenden Kontext ist dieser vor allem deswegen von Relevanz, weil die dadurch errichteten Transzendenzbezüge beiden Denkern die Möglichkeit bieten, den Immanenzzusammenhang der Hegel'schen Begriffsspekulation – der von Adorno geschichtsphilosophisch, von Derrida semiologisch ausgedeutet wird – messianisch aufzusprengen.

Herrschaft hat ihren Kern in der Vergötzung des Diesseitigen, beruhend auf dem Phantasma der präsentischen Verfügbarkeit von Sinn. Das ethische Prinzip aus jüdischen Quellen, das sowohl Derrida als auch Adorno in verschiedenen Variationen hiergegen in Anschlag bringen, ist die Vorstellung der Bilderlosigkeit Gottes, also das Verbot, Gott mit Seiendem zu identifizieren.

Das Werk Derridas ist durchzogen von der Auseinandersetzung mit zentralen Protagonisten der deutsch-jüdischen Tradition, vor allem Franz Rosenzweig und Gershom Scholem. Am prominentesten artikuliert sich der Einfluss jüdischer Theologumena in Derridas Diskussion des „Messianischen“ in *Marx' Gespenster*, wo er am Erbe der marxistischen Tradition ein „messianisches Versprechen“⁴⁷ herausarbeitet. Das Messianische, von dem Derrida vor allem in seinem demokratie- und gerechtigkeits-theoretischen Spätwerk immer wieder spricht, markiert dabei zuvorderst die ontologische Struktur des Normativen als konstitutiv zukunftsgebunden. Das Moment des Unverfügbaren, Nicht-Präsentischen, das ihm innewohnt, findet Ausdruck im religiösen Vokabular:

47 Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2016, S. 129, 227.

[D]as Religiöse [formt] [...] zusammen mit dem Messianischen und dem Eschatologischen, und sei es auch in der notwendig unbestimmten, leeren, abstrakten und trockenen Form, der wir hier den Vorzug geben, jenen „Geist“ des emanzipatorischen Marxismus, dessen Verfügung wir hier erneut bekräftigen, so verborgen oder widersprüchlich sie auch erscheinen mag.⁴⁸

Wiederholt spricht Derrida von der „Öffnung auf die Zukunft“,⁴⁹ der „Figur des Ankommenden“ oder der „nicht antizipierbaren Zukunft“,⁵⁰ die das Messianische signifiziert, ohne hierbei im unmittelbaren Sinne Theologisches zu intendieren,⁵¹ auch und vor allem weil das Messianische für Derrida eine „universale Struktur der Erfahrung“⁵² darstellt. Gerade weil der Bezug der Subjekte zu dieser Art von Erfahrung notwendig die Form des Glaubens annimmt, dieser aber weder auf die religiöse Sphäre eingegrenzt werden kann noch überhaupt einen positiv fassbaren Bezugspunkt hat, sondern sich vielmehr auf die Erwartung des Ereignisses als ontologische Struktur bezieht, spricht Derrida von einem „Messianischen ohne Messianismus“.⁵³ Dieses Messianische könne, so Derrida, nicht seinerseits dekonstruiert werden, da es die Bedingung der Möglichkeit aller Dekonstruktion konstituiere. In diesem Sinne bezeichnet Derrida das Messianische als „quasi-transzendental“.⁵⁴

Diese Semantiken des unverfügbar Kommenden durchziehen, wie bereits erwähnt, auch Derridas Werke zur Demokratie und zum Begriff der Gerechtigkeit. So beschreibt Derrida in *Gesetzeskraft* die Gerechtigkeit in ähnlich liminaler, quasi-regulativer Form als irreduzible Erwartung des „Kommen[s] des Anderen“.⁵⁵ Demokratie nennt er an anderer Stelle nach ähnlichem Muster eine „unendliche

48 Ebd., S. 227.

49 Ebd., S. 228.

50 Ebd., S. 229.

51 Derrida, Jacques: *Marx and Sons*. Frankfurt a. M. 2004, S. 81ff.

52 Ebd., S. 78.

53 Ebd., S. 90f.

54 Ebd., S. 86.

55 Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*. Der „mystische Grund der Autorität“. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 2017, S. 51f., 56; Ders.: *Politik der Freundschaft*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2018, S. 233ff.

Aufgabe“;⁵⁶ obgleich er sich hierbei beständig jedweden klaren – vor allem kantischen – Traditionsbezug entzieht.⁵⁷

Diese Konzeptionen korrespondieren, wie auch Derrida selbst hervorhebt, mit seinem in der *Grammatologie* ausgeführten Begriff der „Spur“.⁵⁸ Ebenso wie die Hegel'sche Logifizierung der Spekulation beruht das beständige Weiterverweisen der Signifikanten auf andere Signifikanten auf dem regulativen Bezugspunkt eines zu erreichenden und dementsprechend erwarteten Gehalts dieser sich ständig weiterbewegenden Sprachspiele. Ohne diesen Bezugspunkt, ohne die erkenntnistheoretische Utopie einer sich irgendwann einstellenden Präsenz des Sinns, die die Sprachspiele in jeder konkreten Artikulation unaufhörlich anrufen, gäbe es keinen motivationalen Impetus des Sprechens. Der Begriff der Spur verweist in diesem Sinne auf eine Art Inversion Wittgensteins: Wir sprechen überhaupt nur, weil wir sagen wollen, was nicht gesagt werden kann.

Auch diesen konstitutiven Transzendenzbezug der Sprache diskutiert Derrida am Gegenstand der deutsch-jüdischen Tradition. Er tritt insbesondere in seiner Lektüre des Briefwechsels von Gershom Scholem und Franz Rosenzweig in *Die Augen der Sprache* hervor. In besagtem Briefwechsel diskutieren Scholem und Rosenzweig den Zionismus am Gegenstand der neuhebräischen Sprache. In der Säkularisierung des Hebräischen zur Amtssprache des zionistischen Gemeinwesens, so Scholem, glaube der Zionismus die apokalyptisch-sakralen Energien der Sprache in vermeintlich geordnete nationalistische und nationalstaatliche Bahnen gelenkt zu haben, ohne sich der Tatsache bewusst zu sein, dass diese Transzendenzgehalte dadurch weniger abgeschafft als vielmehr verdrängt würden. Das eschatologische Gewicht der Idee einer Rückkehr nach Jerusalem lasse sich nicht einfach vollumfänglich auf die profanen Notwendigkeiten des Staatsaufbaus umpolen. Die metaphysischen Gehalte hingen so wie ein Damoklesschwert über dem zionistischen Gemeinwesen, dazu bestimmt, sich eines Tages apokalyptisch zu entladen.⁵⁹

56 Derrida, Jacques: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Frankfurt a. M. 1992, S. 91, 96.

57 Derrida, Gesetzeskraft, S. 52.

58 Derrida, *Grammatologie* S. 113f., 130ff., 169.

59 Derrida, Jacques: *Die Augen der Sprache*. Abgrund und Vulkan. 2. Aufl. Wien 2021, S. 21f., 44.

Dies verweist auf der ontologischen Ebene auf jenes Über-sich-Hinausweisen der Sprache selbst, das Derrida im Begriff der Spur reflektiert. Die epistemologische Utopie des Sinns trägt Sprache teileologisch und lässt sich nicht bannen, indem es auf die profanen Vorhandenheiten des Seienden vereidigt wird. Dieses „Gespenst“, von dem Derrida im Marxbuch spricht, sucht die Gewordenheiten objektiven Geistes beständig heim. In den Kategorien Hegel'scher Begriffsspekulation: Die Dinge entsprechen ihren Begriffen nicht.

Die Tatsache, dass sich Derridas Spekulationen über das Messianische im marxistischen Erbe vor allem als Gegenprogramm zu Fukuyamas Postulat vom liberalen „Ende der Geschichte“ verstehen,⁶⁰ bezeugt, dass die theoriestrategische Funktion der messianischen Geste im Aufsprengen jenes panlogischen Immanenzzusammenhangs der Hegel'schen Variante der Begriffsmetaphysik liegt, dessen sich auch Fukuyamas geschichtsphilosophische Spekulationen bedienen und in deren Kontext das Sollende mit dem Seienden immer schon zusammenfällt.

Diese Funktion des theologischen Vokabulars als eines irreduziblen Transzendenzmarkers findet sich in ähnlicher Form, aus ähnlichen Quellen, auch bei Adorno. Im Briefwechsel mit Walter Benjamin brachte er die paradoxe Inanspruchnahme des Theologischen und doch nicht Theologischen auf den Begriff einer „inversen Theologie“:

[D]as Bild von Theologie, in dem ich gern unsere Gedanken verschwinden sähe, [ist] kein anderes [...] als das, aus dem hier ihre Gedanken gespeist werden – es mag wohl ‚inverse‘ Theologie genannt werden. Der Standort gegen naturale und supranaturale Interpretation zugleich, der darin erstmals in aller Schärfe formuliert ist, dünkt mir aufs genaueste mein eigener [...].⁶¹

Der von Adorno in Anspruch genommene „Standort gegen naturale und supranaturale Interpretation zugleich“ korrespondiert, in seinem paradoxalen Oszillieren zwischen Immanenz und Transzendenz, mit Derridas Messianischem ohne Messianismus. Wie Peter Gordon hervorhob:

Adorno remains committed to a dialectical conception of secularization. On his view, the practice of negative dialectics is directed toward profane

60 Derrida, Marx' Gespenster, S. 97; Derrida, Das andere Kap, S. 27f.

61 Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel, Bd. I. Frankfurt a. M. 1994, S. 90.

reality, but this very critical practice would not be possible without some concept of what transcends current conditions. The form of his argument is broadly transcendental: if we take ourselves to be capable of achieving a kind of critical perspective on social reality, then we are compelled to postulate [...] a standpoint that is removed, at least conceptually, from the world we confront before us and whose conditions we take for granted as factually given. The appeal to such a critical standpoint is what Adorno would characterize as 'theological.' Adorno is careful to say, however, that such an appeal is merely conceptual. The notion of this theological vantage on the world is postulated in thought alone, and it does not entail any sort of corresponding metaphysical reality.⁶²

Dies meint Adorno, wenn er von der „Säkularisierung der Theologie um ihrer Rettung willen“⁶³ spricht. Diese bringt die notwendig paradoxe Verfasstheit metaphysischer Wahrheitsansprüche in der postmetaphysischen Moderne zum Ausdruck.

[D]ie Polarität von kritischer Rationalität auf der einen Seite, verbunden mit dem Pathos der Rettung auf der anderen Seite, das ist das, was [...] die Geschichte der traditionellen Metaphysik hindurch, ihr Wesen bezeichnet hat. Metaphysik wäre zu definieren demnach als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst.⁶⁴

Seinen wohl berühmtesten Ausdruck fand dieser Zugang im letzten Aphorismus der *Minima Moralia*:

Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: 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 Schrunde offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen

62 Gordon, Peter: *Migrants in the Profane. Critical Theory and the Question of Secularization*. New Haven 2020, S. 112.

63 Adorno, Theodor W.: Einleitung zu Benjamins Schriften. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2020, S. 567–582, hier S. 573.

64 Adorno, Theodor W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme*. In: Ders.: *Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen*, Bd. 14. Frankfurt a. M. 2006, S. 35.

heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.⁶⁵

Adornos Rede vom „Licht der Erlösung“ verweist auf den transzendenten Gehalt theologischer Begriffe, derer er sich bedient, ohne das eigene Denken als unmittelbar theologisches zu verstehen oder die Problematik metaphysischer Wahrheitsansprüche im postmetaphysischen Zeitalter zu ignorieren. Adorno formuliert eine erkenntnistheoretische Utopie: den Versuch, die Welt so zu sehen, wie sie aus der Perspektive einer erlösten Welt aussähe. Auf diese innerweltliche Unverfügbarkeit zielt der Begriff der Erlösung. Er markiert das Paradox eines notwendigen und zugleich notwendig unverfügbaren Standpunktes wahrer Erkenntnis:

Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, 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 Bedingte sein 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.⁶⁶

In nicht unähnlicher Form wie Derrida widersetzt sich auch Adorno der unmittelbar theologischen Deutung seiner Ausführungen. So wie es Derrida auf ein „Messianisches *ohne* Messianismus“ ankommt, so weist auch Adorno die Zuschreibung einer „negativen Theologie“ zurück, obwohl er von seinen Lesenden nicht selten in die Nähe einer solchen gerückt wurde.⁶⁷ Dies tritt auch im Briefwechsel mit Gershom

65 Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

66 Ebd., S. 283.

67 Vgl. Gordon, *Migrants*, S. 138; Wellmer, Albrecht: *The Persistence of Modernity. Aesthetics, Ethics and Postmodernism*. Cambridge 1991, S. 7; Liedke, Ulf: *Naturgeschichte und Religion. Eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*. Frankfurt a. M. 1997, S. 438f. Thomas

Scholem hervor, in dem dieser an Adorno über seine Lektüre der *Minima Moralia* schrieb, er „glaube in [Adornos] Traktat eines der bemerkenswerten Dokumente der negativen Theologie wahrzunehmen“. ⁶⁸ Adorno antwortet Scholem mit der – durchaus an die dekonstruktiven Gesten Derridas erinnernden – Verweigerung, den eigenen Standpunkt anders als paradoxal zu markieren:

Gegen ihre Auffassung des Aphorismenbuchs als negative Theologie habe ich nichts einzuwenden, wofern diese Auffassung selber ebenso esoterisch bleibt wie die Sache; wenn man freilich [...] das Buch ungebrochen in die theologischen Kategorien übersetzt, dann ist dem Buch, und vermutlich auch den Kategorien, nicht wohl zumute. ⁶⁹

Weder Derrida noch Adorno geht es um Theologie um ihrer selbst willen, sondern um das sich in theologischen Kategorien artikulierende Moment der Transzendenz, von dem sich beide die Möglichkeit erhoffen, die hermetische Immanenz der Hegel'schen Begriffs-
metaphysik aufzusprengen.

6 Schluss

Adorno und Derrida entwerfen beide im Versuch der Überwindung/Aufhebung Hegels eine Philosophie der Kritik der Identität von Geist und Sein, die in den beiden Entwürfen der negativen Dialektik und der Dekonstruktion mündet. Derrida und Adorno ist die Kritik an der immanentistischen Systematizität des Hegel'schen Denkens gemeinsam. Beide greifen die Prozessualität der Hegel'schen Begriffsmetaphysik auf, sei es aus geschichtsphilosophischer Perspektive bei Adorno oder aus semiologischer bei Derrida. Sie treiben die konstitutive Prozessualität des Hegel'schen Denkens über Hegel hinaus, wobei sie zugleich an dessen metaphysischen Ansprüchen in gebrochener Form festhalten und diese nutzen, in-

Rentsch klassifiziert Adornos Erkenntnistheorie gar als „eschatologisch[...]“; Rentsch, Thomas: *Negativität und praktische Vernunft*. Frankfurt a. M. 2000, S. 264. Für eine zusammenfassende und sehr nuancierte Diskussion des Verhältnisses negativer Dialektik zur negativen Theologie vgl. Brittain, Christopher Craig: *Adorno and Theology*. London 2010, S. 5, 91ff.

⁶⁸ Adorno, Theodor W.: *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 8. Frankfurt a. M. 2015, S. 83.

⁶⁹ Ebd., S. 84.

dem sie deren säkularisierten Charakter re-theologisieren. Den Immanentismus des Hegel'schen Denkens machen dabei beide an Hegels Prätentation der Präsenz des Sinns fest. Geschichtsphilosophisch erscheint diese bei Adorno als Präsenz des Absoluten in der unmittelbaren Geschichtlichkeit selbst, semiologisch bei Derrida als Phonologozentrismus des Hegel'schen Denkens.

Die Idee des Negativen – sei es als *différance*, bestimmte Negation oder Nichtidentisches – als wesentliches Movens einer konstitutiven Prozessualität des Seins prägt Hegels Dialektik, die negative Dialektik und auch die Dekonstruktion. Wenn auch in unterschiedlichen Formen und aus unterschiedlichen Blickwinkeln, gehen Adorno und Derrida gleichermaßen davon aus, dass Negativität bei Hegel auf das Moment einer Investition in die Erfüllung bzw. Präsenz metaphysischer Sinnbezüge reduziert wird.

Dennoch bestehen zentrale Unterschiede bei beiden Denkern – zunächst vor allem in ihrer jeweiligen Form der Hegelkritik. Adorno stellt dem Panlogismus der idealistischen Tradition das im Begriff nicht Aufgehende als Nichtidentisches gegenüber; seine als immanente Kritik konzipierte Philosophie will den Hegel'schen Immanentismus aber im Medium der Hegel'schen Kategorien selbst überwinden. Adornos rhetorische Strategie zieht Hegel der Untreue gegenüber dem Kernanliegen der Dialektik. Die Idee einer prozesshaften Vermittlung der inhärenten Widersprüchlichkeit des Seien- den werde insbesondere in Hegels Geschichtsphilosophie unter der Hand zur Legitimation des Bestehenden, so Adorno.

Wiewohl Derridas Dekonstruktion eine subkutane Korrespondenz mit der Hegel'schen Begriffslogik unterhält, auch und vor allem, da beide als Philosophien sprachförmiger Vernunft gelten können, in deren Zentrum die generative Kraft der Negativität und Relationalität steht, so versteht Derrida seine Kritik dennoch nicht als immanente, sondern viel mehr als ein Denken gegen Hegel. Dieser tritt bei Derrida zuvorderst als prominentestes Beispiel der phonologozentrischen Ausrichtung der abendländischen Metaphysik als Ganzes auf.

Trotz aller Kritik findet sich sowohl bei Adorno als auch – in impliziter Form – bei Derrida ein Nachhall des metaphysischen Gehalts der Hegel'schen Begriffslogik. Auch in Adornos negativer Dialektik ist es die Intention auf das Absolute, die den dialektischen Prozess in Gang setzt und hält, ebenso wie in der Semiologie Derrida

das Zeichen nur deswegen auf weitere Zeichen verweisen, weil der Prozess als Ganzes von der Hoffnung getragen wird, dass die Spur letztlich doch zu einem Sinn führt. So sehr im postmetaphysischen Zeitalter auch der Glaube schwinden mag, so wird Signifikation dennoch das messianisch-metaphysische Gespenst, die prekäre Teleologie eines erreichbaren Sinns, nicht los.

Gerade an diesem Punkt zeigt sich eine Gemeinsamkeit Adornos und Derridas nicht nur als in der Tradition des deutschen Idealismus verwurzelte, sondern auch als dezidiert jüdische Denker. Auffallend ist, dass beide den Vorschein utopischer Sinnhorizonte mit theologischen Begriffen umstellen, die sie nicht zuletzt ihrer Rezeption der deutsch-jüdischen Tradition entnehmen. So artikuliert sich Adornos Solidarität „mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“⁷⁰ in der regulativen Idee der Einnahme eines epistemologischen Standpunkts der Erlösung, den das Denken gleichsam antinomisch einnehmen muss und doch nicht kann. Diese Konzeption korrespondiert mit sehr ähnlichen theologischen Metaphern Derridas. Dieser bezieht sich, trotz allem antimetaphysischen Gestus, in seinem Spätwerk auf einen aus gleichen ideengeschichtlichen Quellen schöpfenden und gleichermaßen paradox verfassten Begriff des Messianischen ohne Messianismus. Beide führen so in die Bewegung des Begriffs ein Transzendenzmoment ein, das seinen ideengeschichtlichen Ursprung im ethischen Monotheismus des Judentums hat.

Letztlich halten beide in paradoxaler Form der ursprünglichen Hegel'schen Konzeption einer sprachförmigen Vernunftlogik, die metaphysische Sinnhorizonte im Zuge ihrer dialektischen Bewegung aus sich selbst her austreibt, eine prekäre Treue und verdeutlichen, dass sprachförmige Vernunft auf ein konstitutives Anderes ihrer selbst verwiesen bleibt. Nicht zuletzt deswegen repräsentieren Adorno und Derrida in ihrem Denken mit und gegen Hegel zwei prototypische Formen der modernen Kritik am Immanentismus der idealistischen Tradition, dessen erneute Befragung Teil einer Selbstverständigung Kritischer Theorie sein kann, die den konstitutiven Stellenwert sowohl der Vernunftkritik als auch metaphysischer Sinnbezüge für Letztere wieder hervorhebt.

70 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 400.

Nietzsche zwischen Frankfurt und Frankreich

An der Figur Friedrich Nietzsches scheiden sich die Geister. So ließe sich ein nichtssagender Satz bemühen, der außerdem falsch ist, wenn man der Rezeption der jüngeren französischen Nietzschelektüren in der späteren Frankfurter Schule folgt: Nietzsche hat ihr zufolge anstatt eines kritischen Unterscheidens eine generelle Subversion der Ausübung von Kritik versucht, bei der freilich von Geistern in keinem Fall mehr die Rede ist. So spielt Nietzsche in Jürgen Habermas' Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* von 1983 eine wichtige Rolle, um einen Begriff von Kritik darzustellen, der die Unterscheidung von Linkshegelianern und Rechtshegelianern noch überbieten soll: „Nietzsche schließlich will die Dramaturgie des ganzen Stückes entlarven, in dem beide, die revolutionäre Hoffnung und die Reaktion darauf, ihren Auftritt haben“, heißt es bei Habermas, und wenig später schreibt er: „Nietzsche will den Rahmen des okzidentalen Rationalismus, in dem sich die Kontrahenten des linken wie des rechten Hegelianismus immer noch bewegen, sprengen. Dieser Antihumanismus [...] ist für den Diskurs der Moderne die eigentliche Herausforderung.“¹ Für Habermas steht Nietzsche somit für den „Eintritt in die Postmoderne“; er gilt ihm „als Drehscheibe“ in die Postmoderne.² Habermas hat damit eine Diskussionslinie bekräftigt, die den Kritikbegriff der kritischen Theorie von einem nietzscheanischen Kritikmodell unterscheidet.

Das Bild Nietzsches, auf das sich Habermas dabei bezieht, ist jedoch seinerseits bereits durch mehrfache, vor allem französische Interpretationen überformt. Nietzsche war bereits in den 1930er-Jahren ein kontroverser Diskussionsgegenstand für eine Gruppe von Intellektuellen, die später als Frankfurter Schule bekannt wurde,

1 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1983, S. 71, 93.

2 Ebd., S. 104–129.

aber auch für französische Intellektuelle, die in der Folge die Entwicklung eines Poststrukturalismus beeinflussten. Schon in diesen Jahren wurden die wesentlichen Elemente für die Einschätzung von Nietzsches Philosophie, wie sie die Diskussionen in den folgenden Jahrzehnten prägten, formuliert. Die folgenden Ausführungen sollen in erster Linie diesen historischen Zusammenhang rekonstruieren. Sie nehmen einen Zeitraum Mitte der 1930er-Jahre in den Blick, als es im engeren Sinn noch keine Frankfurter Schule gab, sondern nur das Institut für Sozialforschung aus Frankfurt am Main – also die Gruppe um Max Horkheimer –, aus dem sie später hervorging: das Institut befand sich durch die Machtübernahme des Nationalsozialismus seit 1933 im Exil und unterhielt lange Jahre eine Zweigstelle in Paris, über die nur wenig bekannt ist und durch die sie mit französischen Intellektuellen unmittelbar in Kontakt war.³ Das Institut hatte im Exil durch die legendäre *Zeitschrift für Sozialforschung* eine gemeinsame Basis, die nach ihrer Neugründung im Jahr 1931 in Deutschland von 1933 bis 1939 auf Deutsch, Französisch und Englisch im Verlag Félix Alcan in Paris erschien.⁴ Auf ausgewählte

3 Max Horkheimer war ab 1931 der Direktor des Instituts für Sozialforschung, das bereits 1932 seinen Sitz nach Genf verlegte und nach der Einrichtung von Zweigstellen in Paris und London schließlich der Columbia University in New York angegliedert wurde, bevor die zentralen Personen Horkheimer, Fritz Pollock und dann Theodor W. Adorno in einer letzten Phase des Exils ihren Wohnort nach Kalifornien verlegten, wo die *Dialektik der Aufklärung* entstand. In Paris wurde von 1933 bis mindestens 1939 eine Zweigstelle im sogenannten Centre de documentation sociale an der École Normale Supérieure betrieben. Das Institut für Sozialforschung hatte also in den 1930er-Jahren noch einen Fuß in Paris und war über die Aktivitäten der französischen Intellektuellen unmittelbar informiert.

4 Horkheimer war neben der Institutsleitung auch Herausgeber der *Zeitschrift für Sozialforschung*. Alle Zeitschriften werden im Folgenden nach einer ersten vollständigen Nennung des jeweiligen Artikels abgekürzt nach Jahrgang und Seitenzahlen zitiert. Französische Aufsatztitel werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben, bei der ersten Nennung wird in eckigen Klammern das französische Original angegeben. Zeitschriftentitel werden auf Französisch belassen, alle Übersetzungen, für die nicht eigens eine deutsche Quelle genannt wird, stammen vom Verfasser dieses Artikels. Siehe für die Situation des Instituts für Sozialforschung und der *Zeitschrift für Sozialforschung* bereits in Bezug auf Nietzsche: Chaves, Ernani: „Man kann von Nietzsche nicht sprechen, ohne ihn eindeutig zur Aktualität in Beziehung zu bringen“. Zur Auseinandersetzung mit der französischen Nietzsche-Rezeption in der Zeitschrift für Sozialforschung. In: Pornschlegel, Clemens/Stingelin, Martin (Hrsg.): Nietzsche und Frankreich. Berlin/Boston 2009, S. 209–221.

Artikel der *Zeitschrift für Sozialforschung*, die Nietzsche zum Gegenstand haben, wird nun eingegangen, ebenso wie auf Beiträge in französischen Zeitschriften aus demselben Zeitraum, wie den *Recherches Philosophiques* (1931–1937) und *Acéphale* (1936–1939), in denen vor allem die französischen Intellektuellen Georges Bataille und Jean Wahl teilweise im selben Jahre ebenfalls über Nietzsche publizierten.⁵ Diese Zeitschriften bildeten ihrerseits eine ganz spezifische Subkultur. Sie wurden Stichwortgeber und Vorläufer des späteren französischen Poststrukturalismus, der dann – nicht zuletzt durch *Der philosophische Diskurs der Moderne* von Habermas spätestens seit 1980 – immer mehr für die „französische Theorie“ schlechthin stand.

In diesem Kontext entstanden die einander völlig entgegengesetzten Positionen der deutschen und französischen Nietzsche Rezeption, die sich in der *Zeitschrift für Sozialforschung* und in den genannten französischen Zeitschriften in einem relativ kurzen Zeitraum zwischen 1936 und 1937 artikulierten. Der Gegensatz bildete sich dabei an der Nietzsche-Interpretation von Karl Jaspers aus, an seinem Nietzschebuch von 1936 mit dem Titel *Nietzsche. Einführung in*

5 Die französische Zeitschrift *Recherches Philosophiques* erschien von 1931 bis 1937 in sechs Bänden in dem Pariser Verlag Bovin & Cie, Éditeurs. Sie war maßgeblich an der Vermittlung der neueren deutschsprachigen Philosophie nach Frankreich beteiligt, hatte aber eine anthropologische und phänomenologische Ausrichtung: Bekannte deutsche Autoren wie Martin Heidegger, Edmund Husserl, Ernst Cassirer, Ernst Bloch, Hans Plessner und andere deutschsprachige Publikationen wurden umfassend berücksichtigt, jedoch nicht Horkheimer, Adorno oder Benjamin. Auch später bekannte und einflussreiche französische Autoren wie Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Roger Caillois, Georges Bataille, Emmanuel Lévinas und Jean-Paul Sartre publizierten in ihr wichtige Texte. Die französische Zeitschrift *Acéphale* wurde 1936 von Georges Bataille gegründet und mit den Zeichnungen von André Masson in ikonografischer Weise illustriert: Der Titel *Acéphale* – wörtlich: kopflos – war provokantes Programm. Die Zeitschrift war von Anfang an als kritische Intervention in die zeitgenössischen Diskurse angelegt. Während Nietzsche in den *Recherches Philosophiques* nur selten vorkam, war der Bezug auf Nietzsche für *Acéphale* ganz zentral. Das gesamte Zeitschriftenprojekt stand im Zeichen eines neu entdeckten, heterodoxen Nietzscheanismus. Siehe für die anfänglich marginale Position dieser Zeitschriften: Agard, Olivier: Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Zeitschriften zwischen 1933 und 1945. In: Heinz, Marion/Gretić, Goran (Hrsg.): Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus. Würzburg 2006, S. 23–43.

*das Verständnis seines Philosophierens.*⁶ Während Löwith und Horkheimer in Jaspers' Darstellung einer angeblich transzendierenden Bewegung bei Nietzsche, die in einen Möglichkeitsraum von individuellen, existenziellen Situationen und politischen Optionen mündet, als eine problematische Loslösung Nietzsches aus Geschichte und Gesellschaft sehen, befürworten Wahl und Bataille gerade diese Tendenz von Jaspers' Nietzschelektüre, um entweder ein affirmatives Sein, das die Widersprüche überbrückt und als positiver Sinn in den Widersprüchen erfahren werden kann, oder eine verwirrende Strategie, die den gewohnten Rahmen eines politischen Links-rechts-Schemas unterläuft und einen Ursprung des Politischen erfahrbar werden lässt, zu entwickeln. Während Löwith und Horkheimer die existenzphilosophischen und scheinbar liberalen Aspekte der Nietzschelektüre von Jaspers kritisieren, werden genau diese Aspekte von Wahl und Bataille positiv aufgenommen und affirmiert. Dieser Unterschied hat sich in der weiteren Entwicklung von Frankfurter Schule und französischem Poststrukturalismus noch vertieft. Die Konstellation wirft also ein ausgesprochen interessantes Licht auf die Entstehung und das spätere Verhältnis von Frankfurter Schule und französischer Theorie: sie bildet ihre nietzscheanische Urszene.

Es ist dabei nicht ganz ohne Ironie, sich dieser Konstellation über Nietzsche und den Nietzscheanismus zu nähern. Ihre Darstellung wäre ebenso über Hegel und vor allem den französischen Hegelianismus der 1930er-Jahre möglich. Die Wahl von Nietzsche bedeutet somit keine theoretische Positionierung, sondern beruht allein auf der Entdeckung, dass gerade die Arbeiten über Nietzsche, die die Entstehung von Frankfurter Schule und französischem Poststrukturalismus begleiteten, insgesamt relativ wenig erforscht sind.⁷ Die jeweiligen Auseinandersetzungen mit Hegel und mit Nietzsche

6 Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin 1936. Siehe als Darstellung der Nietzsche-Interpretation von Jaspers: Paimann, Rebecca: „Warum schreibst Du ein Buch über ihn?“ Materialien zu Jaspers' Nietzsche-Interpretation. Berlin 2015; Paimann, Rebecca: Karl Jaspers' Nietzsche: Nähe ohne Verständnis. In: Brock, Eike/Georg, Jutta (Hrsg.): „– ein Leser wie ich ihn verdiene“. Berlin 2019, S. 51–74.

7 Zwei bekannte Beispiele, die sowohl die frühe Frankfurter Schule als auch den französischen Kontext kennen, sind: Peter Bürger: Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus. Frankfurt a. M. 1992; Rita Bischof: Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale. Berlin 2010.

sind allerdings nicht zu verstehen ohne die Interpretationshypothesen, mit denen beide jeweils gelesen wurden. Es handelt sich auf französischer Seite durch den Einfluss der damals zeitgenössischen deutschen Philosophie, insbesondere von Karl Jaspers und Martin Heidegger, um eine erkennbar existenzphilosophische, noch bevor der französische Existenzialismus mit Jean-Paul Sartres *Das Sein und das Nichts* von 1943 eine breitere Strömung wurde.⁸ Im Frankfurter Kontext hingegen wird eine gesellschaftstheoretische Perspektive im weitesten Sinne verfolgt, die in Horkheimers programmatischem Artikel *Traditionelle und kritische Theorie* von 1937 formuliert wird, durch den die eigene Theoriebildung fortan als kritische Theorie betrachtet und bezeichnet wurde.⁹ Vor diesem Hintergrund entstand sowohl die Kritik der Frankfurter Schule an der existenzphilosophischen Nietzsche-Interpretation der 1930er-Jahre als auch die Affirmation der existenzphilosophischen Interpretation durch die französischen Intellektuellen.

1 Nietzsche bei den Frankfurtern

Eine erste ausführlichere Berücksichtigung von Nietzsche in der *Zeitschrift für Sozialforschung* findet sich 1934 in einem französischen Artikel von Paul Honigsheim, der bis 1936 offiziell Leiter der Pariser Zweigstelle des Instituts für Sozialforschung war.¹⁰ Honigsheim erwähnt fast die gesamte jüngere Literatur einer ersten Phase der französischen Nietzsche Rezeption und zeichnet ein sehr klassisches Bild der französischen Philosophietradition.¹¹ Politische Implikationen der aktuellen Nietzschelektüren werden nur kurz gestreift, insgesamt erscheint Honigsheims Artikel resümierend und unproblematisch. Anders sieht es bei Ernst von Aster aus, der in einer Rezension von Karl Jaspers' Groninger Vorträgen *Vernunft*

8 Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek 1993.

9 Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung* (= ZfS) 6 (1937), S. 245–294.

10 Honigsheim, Paul: *Taine, Bergson und Nietzsche in der neueren französischen Literatur* [Taine, Bergson, et Nietzsche dans la nouvelle littérature française]. In: *ZfS* 2 (1934), S. 409–415.

11 Ebd., S. 413f.

und Existenz von 1935 die nietzscheanischen Aspekte so sehr hervorhebt, dass aus dem Text ein existenzphilosophisches Plädoyer für Nietzsche wird, das keineswegs mehr den Vorstellungen des Instituts entspricht.¹² Horkheimer wird dadurch veranlasst, sich mit einer diplomatisch formulierten Fußnote von der Rezension zu distanzieren: „Das obige Referat ist von einem fachphilosophischen Standpunkt aus geschrieben. Der ausweichende Formalismus der angeblich konkreten Existenzphilosophie, der sich in Jaspers' neuem Buch wiederum bekundet, fordert freilich dazu heraus, den Rahmen einer immanenten Kritik zu überschreiten.“¹³ Adorno stimmt zu und schreibt in einem langen Brief an Horkheimer, in dem er auch über die Situation in Paris berichtet, weniger diplomatisch: „Nie wieder Aster!“¹⁴ Mit dem Aufruf, über eine bloß immanente Kritik hinauszugehen, ist die Diskussion um die existenzphilosophische Interpretation Nietzsches eröffnet, in der sich auch Horkheimer selbst engagieren wird.

Horkheimer vergibt dann eine Rezension von Jaspers' Buch *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* an Karl Löwith. Löwith habilitierte sich bei Martin Heidegger, qualifizierte sich aber bereits seit Jahren als Spezialist für Nietzsche und hatte 1935 soeben sein Buch *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* veröffentlicht.¹⁵ Löwith, der politisch weitgehend moderat bleibt, ist der interessante Fall eines Autors, der in den 1930er-Jahren im Exil sowohl in deutschen als auch in französischen Zeitschriften publiziert: In den *Recherches Philosophiques* veröffentlicht er auf Französisch eine Folge von zwei Aufsätzen über Hegel, Kierkegaard und Marx, in der *Zeitschrift für Sozialforschung* publiziert er mehrere Rezensionen, 1937 etwa erscheint dort seine Rezension

12 von Aster, Ernst: Karl Jaspers. Vernunft und Existenz. In: ZfS 5 (1936), S. 267–269.

13 Ebd., S. 267.

14 Horkheimer, Max: Briefwechsel 1913–1936 (Gesammelte Schriften, Bd. 15). Frankfurt a. M. 1995, S. 667: Adorno an Horkheimer, Oxford, 12. Oktober 1936.

15 Löwith, Karl: Nietzsche und die ewige Wiederkehr des Gleichen. Berlin. 1935. Löwith wurde schon 1923 mit einer Arbeit über Nietzsche in München promoviert und hatte sich 1927 bei Heidegger in Marburg habilitiert. 1934 musste er wegen seiner jüdischen Herkunft Deutschland in Richtung Italien verlassen, später ging er nach Japan und schließlich in die USA.

von Jaspers' Nietzschebuch.¹⁶ Umgekehrt gibt es aber auch Besprechungen seines eigenen Nietzschebuchs von 1935 in französischen Zeitschriften.¹⁷ Löwiths Arbeiten bilden so einen unerwarteten Knotenpunkt zwischen deutschen und französischen Diskussionen. Sein Nietzschebuch von 1935 und seine Kritik an Jaspers' Nietzsche, wie er sie in der *Zeitschrift für Sozialforschung* formuliert hat, wurden auch in Frankreich, wenn auch über andere Kanäle, etwa in Texten von George Bataille, Pierre Klossowski und Jean Wahl rezipiert, wie ein Brief Löwiths an Jean Wahl zeigt, von dem ein Ausschnitt in den *Recherches Philosophiques* abgedruckt ist.¹⁸ Nicht nur die Nietzschelektüren einer deutschsprachigen Existenzphilosophie, sondern auch die aktuelle Diskussion in Frankreich legten also eine Auseinandersetzung mit Nietzsche nahe. Diese Situation wird nun im Rückgriff auf Texte aus den beiden Kontexten, die sich einschlägig auf das Nietzschebuch von Jaspers beziehen, dargestellt: Bevor auf Löwith eingegangen wird, soll zuerst die Position Horkheimers skiz-

-
- 16 Löwith, Karl: Die Vollendung der klassischen Philosophie durch Hegel und ihre Auflösung bei Marx und Kierkegaard [L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard]. In: *Recherches Philosophiques* 4 (1934/35), S. 232–267; Löwith, Karl: Die hegelsche Versöhnung [La conciliation hégélienne]. In: *Recherches Philosophiques* 5 (1935/36), S. 393–404. Die ersten Rezensionen stehen in: *ZfS* 5 (1936), S. 104–107, sowie *ZfS* 5 (1936), S. 265–267. Die Rezension von Jaspers' Nietzsche ist in: *ZfS* 6 (1937), S. 405–407. Die letzte Rezension findet sich in: *ZfS* 7 (1938), S. 227–228.
- 17 Landsberg, Paul-Louis: Comptes Rendus. In: *Recherches Philosophiques* 5 (1935/36), S. 535–536; Klossowski, Pierre: Deux interprétations récentes de Nietzsche. In: *Acéphale* 1–2 (1937), S. 29–32; Jean Wahl: Notes. In: *Nouvelles Revue Française* XLVIII (1937), S. 792–793.
- 18 Wahl, Jean: Jaspers' Nietzsche [Le Nietzsche de Jaspers]. In: *Recherches Philosophiques* 6 (1936/37), S. 362. Jean Wahl ist einer der einflussreichen und vielseitigsten französischen Philosophen dieser Zeit. Neben seinem Interesse für den angloamerikanischen Pragmatismus hat er 1929 ein wichtiges Buch über Hegel vorgelegt, um schließlich mit Kierkegaard in der französischen Diskussion einen existenzphilosophischen Ansatz zu vertreten (Wahl, Jean: Die pluralistischen Philosophien in England und Amerika [Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique]. Paris 1920; Ders.: Das Unglück des Bewusstseins in der Philosophie Hegels [Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel]. Paris 1929; Ders.: Kierkegaard Studien [Études kierkegaardiennes]. Paris 1938). Die Schriften Wahls sind weitgehend nicht ins Deutsche übersetzt, die unten zitierten Übersetzungen stammen vom Verfasser des vorliegenden Artikels.

ziert werden, um dann den philosophischen Beitrag von Wahl und die ungleich politischere Position von Bataille vorzustellen.

2 Nietzsche bei Horkheimer

Horkheimer selbst kannte die nietzscheanische Thematik schon lange aus eigener Anschauung. Er hat Nietzsche in seinem ersten Buch *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* von 1930 erwähnt und auch in der Aphorismensammlung *Dämmerung*, die noch vor 1931 entstand.¹⁹ In seinen Aufsätzen in der *Zeitschrift für Sozialforschung* ab 1932 bildet sich dann seine Auffassung von Nietzsche als individualistischem Kritiker heraus, der aus „Unkenntnis der Dialektik“ und einer mangelnden „Geschichtstheorie“ allerdings in einem subjektiven Rahmen verbleibe („Er wütet gegen sich selbst“), auch wenn er laut Horkheimer als feiner Psychologe des Bürgertums zugleich eine Herrschaftskritik formuliert.²⁰ In den *Studien über Autorität und Familie*, die 1936 in Paris auf Deutsch publiziert werden, verfolgt Horkheimer die nonkonformistischen Aspekte bei Nietzsche weiter und betont, dass die Vorstellung von Autorität nicht nur auf Abrichtung oder Gewohnheit, sondern auch auf der psychologischen Dimension von affirmativem Einverständnis beruht.²¹ In dieser Zeit versucht Adorno, Horkheimer zu einem Aufsatz über Dekadenz anzuregen, wozu es bei Nietzsche „viel zu holen“ gebe.²² Horkheimer reagiert zögerlich, auch wenn er einräumt, dass „eine verbindliche Äußerung über Nietzsche von unserer Seite“ angebracht sei.²³ Horkheimer schreibt in dieser Zeit vermutlich bereits an dem längeren Aufsatz *Egoismus und Freiheitsbewegung* für die

19 Horkheimer, Max: Philosophische Frühschriften 1922–1932 (Gesammelte Schriften, Bd. 2). Frankfurt a. M. 1995, S. 249–251, 338.

20 Horkheimer, Max: Materialismus und Moral. In: ZfS 2 (1933), S. 178; Ders.: Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. In: ZfS 3 (1934), S. 36f., 44f.

21 Horkheimer, Max (Hrsg.): Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Paris 1936, S. 11–12, 46–49, 58–50, 71–73.

22 Horkheimer, Briefwechsel 1913–1936, S. 450: Adorno an Horkheimer, Oxford, 31. Januar 1936.

23 Ebd., S. 452: Horkheimer an Adorno, [Paris] 4. Februar 1936.

Zeitschrift für Sozialforschung, in dem Nietzsche vor allem in Zusammenhang mit der Kritik an einer affirmativen, bürgerlichen und letztlich exklusiven Kultur sowie am Ende als Kritiker einer falschen Psychologie dargestellt wird.²⁴ Nietzsche gilt ihm als raffinierter Psychologe beim Erfassen einer rationalisierten Grausamkeit, wie sie modernen Herrschaftsformen zu eigen ist, sowie als Kritiker einer allgemeinen Geschichtsphilosophie, wobei ihm am Ende, in dialektischer Wendung der Auffassungen von Nietzsche, sogar emanzipatorische Gehalte zugestanden werden, sofern eine „Befreiung von der asketischen Moral“, die Nietzsche negativ als Sklavenmoral darstelle, „eine menschliche Veränderung in umgekehrtem Sinne zu bewirken vermag“, vor allem wenn die psychischen Momente der Sklavenmoral, wie etwa Autoritätsglaube und Furcht, als ideologische Momente durchschaut werden.²⁵ Mit Horkheimer kann Nietzsche somit umgekehrt nicht für eine Apologie, sondern für eine Analyse von Herrschaft zum Zweck ihrer Widerlegung verwendet werden. Die französische Nietzschediskussion fällt bei Horkheimer dann in eine Zeit, in der er erneut auf Nietzsche zurückkommt und sich bereits Überlegungen der späteren *Dialektik der Aufklärung* herausbilden, für die Nietzsche ebenfalls eine Rolle spielt.²⁶

Eine Art „verbindliche Äußerung über Nietzsche“ formuliert Horkheimer schließlich in seinen *Bemerkungen zu Jaspers' ‚Nietzsche‘*, die sich in der *Zeitschrift für Sozialforschung* von 1937 an Löwiths Rezension von Jaspers' Nietzschebuch anschließen, wobei er in diesem Text in der Verteidigung Nietzsches weiter geht als in seinen anderen Publikationen.²⁷ Zusammen mit Löwiths Rezension bilden Horkheimers *Bemerkungen*, obwohl es sich um kleinere Texte und keine ganzen Aufsätze handelt, einen Nietzsche-Schwerpunkt der *Zeitschrift für Sozialforschung*. Gleich anfangs stellt Horkheimer klar, dass Jaspers Nietzsche an einem impliziten Identitätsanspruch und einer bestimmten Gemeinschaftsvorstellung messe, wenn er be-

24 Max Horkheimer: Egoismus und Freiheitsbewegung. In: ZfS 5 (1936), S. 219f., 229–231.

25 Ebd., S. 230f.

26 Vor allem im „Exkurs II“ mit dem Titel „Juliette oder Aufklärung und Moral“: Horkheimer, Max: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950 (Gesammelte Schriften, Bd. 5). Frankfurt a. M. 1987, S. 104–143.

27 Max Horkheimer: Bemerkungen zu Jaspers' ‚Nietzsche‘. In: ZfS 6 (1937), S. 407–414.

dauernd schreibe, dass Nietzsche „nie eins werden kann mit einem Menschen, mit der Idee eines Berufes, mit dem Vaterlande.“²⁸ Jaspers könne Nietzsche so zur großen Ausnahme stilisieren, die enthistorisiert wirke, da sie nur ästhetischen Interessen folge: „Er ist eins allein mit seinem Werke.“²⁹ Die Trias aus Familie, Beruf, Vaterland, an der Jaspers Nietzsche implizit misst, ist durch ihre mindestens konservativen Anklänge ideologisch stark vorbelastet. Für Horkheimer ist der Tonfall, mit dem Jaspers in das Verständnis Nietzsche einführt, symptomatisch: „Der Spiessbürger führt das Wort.“³⁰ Für Jaspers scheinen solche ideologischen Konnotationen nicht einmal vorstellbar zu sein, und gerade diese fließenden Übergänge in zumindest konservative Ideologeme durch die Semantik seines Ausdrucksgebrauchs bleiben ein problematischer Aspekt seiner scheinbar nur liberalen Nietzschelektüre.

Bevor Horkheimer jedoch explizit auf politische oder historische Implikationen eingeht, zeigt er, durch welchen Philosophiebegriff eine solche Auffassung möglich wird. Horkheimer sieht Jaspers' Existenzphilosophie durchaus als eine Folge der akademischen Philosophie nach Hegel, die etwa im Neukantianismus einen „formalistische[n] Idealismus“ ausgebildet habe, der die Möglichkeit biete, „über die Welt nachzudenken, ohne mit ihr in Konflikt zu geraten.“³¹ Auf diesen formalen Idealismus versuche die Existenzphilosophie eine Antwort, die aber unzureichend bleibe: „Die Reaktion auf diesen Idealismus, der von der Hegelschen Metaphysik nur das schlechteste Erbteil bewahrte, die Verklärung gegebener Formen des gesellschaftlichen Lebens, war die Wendung zum ‚Realismus‘“ oder „zum ‚Konkreten‘, das ‚existentiell‘“ aufgefasst werde.³² Diese Existenzphilosophie wird Horkheimer zufolge ihrem eigenen Anspruch auf Konkretisierung nicht gerecht, sondern kombiniert nur eine

28 Ebd., S. 407.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 408. Es handelt sich nicht nur um konservatives Spießbürgertum: Die Parole „Arbeit, Familie, Vaterland“ wurde in den 1930er-Jahre von französischen rechtsextremen Organisationen benutzt und wurde später das Motto des französischen Vichy-Regimes unter General Pétain, das mit der deutschen Besatzung kollaborierte. Siehe für diese Ideengeschichte: Sternhell, Zeev: *Ni gauche, ni droite. L'idéologie faciste en France*. Paris 1983.

31 ZfS 6 (1937), S. 408.

32 Ebd.

metaphysische Redeweise mit einem „volkhafte[n] Stil“.³³ So könne der Eindruck erweckt werden, man könne sich den letzten Fragen der Menschheit stellen, ohne sozusagen eine solide Haftung im Dasein zu verlieren, sofern auf gesellschaftstheoretische Fragestellung verzichtet werde. Von diesem Philosophieverständnis aus lese Jaspers nun Nietzsche: „Er bringt das Kunststück fertig, ihn darzustellen, ohne anzustossen. Dabei braucht er sich selbst keine Gewalt anzutun. Seine verbindliche Sprache bezeugt ihre Herkunft aus der liberalistischen Ideologie noch dadurch, dass in ihrem Medium alle Gegensätze untergehen.“³⁴

Im Weiteren geht Horkheimer über eine philosophische, in seinem Sinne immanente Kritik hinaus und zeigt an einzelnen, konkreten Aussagen Nietzsches, was gegenüber der vereinnahmenden Interpretation durch Jaspers zu retten wäre. Als Psychologe ist Nietzsche bei Horkheimer „ein Utopist“ mit ideologiekritischen Ambitionen, denn „jede Art, die gegebene Wirklichkeit zu vernebeln, erschien ihm als Vorzeichen einer neuen Barbarei. Die Ersatzbefriedigungen des Kleinbürgertums, metaphysische und andere Sekten, den Germanenkult, den Antisemitismus, hat er verabscheut. Sein Ziel war eine Zukunft, in der auf Grund äusserst gesteigerter Naturbeherrschung unbestimmbar viele menschliche Kräfte freiwerden.“³⁵ Diese utopische Dimension habe Nietzsche mit der Konzeption des „Übermenschen“ gemeint, da ihm „der Begriff der klassenlosen Gesellschaft [...] durch ihre Träger“, also durch die zeitgenössische Sozialdemokratie, „verleidet“ gewesen sei.³⁶ Er habe weder die Arbeiten von Marx noch einen brauchbaren Begriff der Arbeit gekannt:

Die Massenbeherrschung erschien ihm daher als Bedingung des Übermenschen. Hinter seinen scheinbar menschenfeindlichen Formulierungen steckt aber nicht so sehr dieser Irrtum als der Hass gegen den geduldigen, sich duckenden, mit der Gegenwart ausgesöhnten, passiven und konformistischen Charakter.³⁷

Für Horkheimer ist Nietzsche somit anders als bei Jaspers ein erklärter Kritiker seiner zeitgenössischen Gesellschaft: „Die schön-

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 408f.

36 Ebd., S. 409.

37 Ebd.

rednerische Überdeckung des Widerspruchs von Nietzsches Lehre zur Gesellschaft der Epoche korrumpiert J.' gesamte Darstellung."³⁸ Ebenso wenig wie Nietzsches Widerspruch zu seiner Zeit werde in Jaspers' Darstellung Nietzsches ein Widerspruch zur Gegenwart der 1930er-Jahre erkennbar. Sollte Nietzsche also vor einer Vereinnahmung durch den Nationalsozialismus bewahrt werden, dann nicht durch das Verfahren von Jaspers: „Er entschuldigt ihn, er macht ihn akzeptabel“, dabei vertrete Jaspers die Auffassung: „Man darf nicht ‚fälschlich dogmatisieren‘, soll sich nicht an ‚falsche Vergegenständlichungen, Verfestigungen, Verabsolutierungen, Naturalisierungen‘ halten, kurz ihn um jeden bestimmten Inhalt bringen.“³⁹ Horkheimer betont im Gegensatz dazu gerade die Inhalte Nietzsches und stellt im Weiteren Nietzsches Wortlaut den Interpretationsversuchen Jaspers' entgegen. Horkheimer zeigt so, wie Nietzsche bereits in seiner Zeit völkisches Denken, Antisemitismus und Nationalismus kritisiert und sich letztlich als „guter Europäer“ gegen jede Deutschtümelei ausgesprochen habe: „Daß Nietzsche nicht bloss an der Oberfläche ein ‚freier Geist‘, ein ‚guter Europäer‘ war und den Nationalismus, ‚die Krankheit dieses Jahrhunderts‘, nie zu hassen aufhörte, erhellt aus der Schärfe seiner sozialpsychologischen Urteile über den sogenannten deutschen Charakter. ‚Deutschland in seiner Aktion und Reaktion zeigt sich barbarisch.‘“⁴⁰ Solche Aussagen Nietzsches kontrastiert Horkheimer mit Jaspers' Darstellung, über die er schreibt: „Und wirklich ‚entscheidet‘ J. über ihn: Er macht ihn zum wahren Deutschen.“⁴¹

Laut Horkheimer entgeht Jaspers das kritische Potenzial Nietzsches völlig, weshalb er eine Vereinnahmung Nietzsches gerade nicht ausschließen könne: „Der Umstand, dass J. die Verwechslung zwischen der von Nietzsche gemeinten Zukunft und der heutigen Gegenwart infolge seines Stils und seiner existenziellen Pose nicht auszuschliessen vermag und sogar nahezulegen scheint, zeigt vielleicht besser als alles übrige die Unangemessenheit dieser ‚Einführung‘. Nach ihr muss Nietzsche dem Leser erscheinen, wie ihm selbst Richard Wagner erschienen ist, nämlich als ein wohlgeratener

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 412.

41 Ebd.

‚Typus deutscher Unklarheit‘ [...].“⁴² Nach der Kritik am Deutschtum lenkt Horkheimer den Blick auf den internationalen Kontext und die Kritik an der Aktualität Nietzsches, in der er mit Löwith übereinstimmt. Im Unterschied zu Horkheimer geht Löwith aber auf die philosophische Argumentation von Jaspers genauer ein.

3 Nietzsche bei Löwith

Löwith beginnt seine Rezension ebenfalls mit der These, dass Jaspers’ Darstellung Nietzsche enthistorisiere: „In Jaspers’ neuem Buch ist von Nietzsches Aktualität schlechthin nichts zu verspüren.“⁴³ Dann nimmt Löwith indirekt auf die frühere Rezension von Aster und dessen Engführung von Jaspers und Nietzsche Bezug, indem er in der Struktur von Jaspers’ Nietzschebuch dessen eigene Trilogie *Philosophie* von 1931 mit den Einzelbandtiteln *Philosophische Weltorientierung*, *Existenzerhellung*, *Metaphysik* erkennt: „Das Schema, nach dem J. Nietzsches Schrifttum zergliedert und auslegt, ist durch die Unterscheidung von blossem ‚Dasein‘, eigentlicher ‚Existenz‘ und ‚Transzendenz‘, d. h. durch J.’ eigene, dreibändige Philosophie bestimmt.“⁴⁴ Als einen weiteren Punkt kritisiert er, Jaspers weiche einer tendenziell naturphilosophischen oder sogar materialistischen Orientierung Nietzsches existenzphilosophisch aus: „Die an der Physis orientierten Lebensbegriffe von Nietzsche werden von J. durchgehends umgedeutet zu seelischen Existenzbegriffen [...].“⁴⁵ Nach diesen vorausgeschickten Punkten ist Löwith bei seinem Hauptkritikpunkt angelangt: Jaspers löse jede Konkretion in der Philosophie Nietzsches in vage Möglichkeiten auf, wodurch herrschaftskritische Aspekte aus ihnen entschwinden. „Die Rangordnungen des natürlichen Lebens verdunsten zu ‚Möglichkeiten‘ der Existenz, und soweit Nietzsches Metaphysik des Lebens und seine Ideen zur ‚grossen Politik‘ unbestimmt bleiben, wird diese Unbestimmtheit von J. nicht etwa als Ansatz zu einer positiven Kritik benutzt, sondern als Anzei-

42 Ebd., S. 413.

43 Löwith: Rezension zu Jaspers’ Nietzsche. In: ZfS 6 (1937), S. 405–407, hier S. 405.

44 Ebd.

45 Ebd.

chen einer philosophischen ‚Offenheit‘ ausgelegt, als ‚Möglichkeitsreichtum‘ und Freiheit von dogmatischen Fixierungen.“⁴⁶ Völlig aus dem Blick gerieten so die sozialphilosophischen Auffassungen von Nietzsche, seine Rhetorik von Herrschaft und Willen. „Nietzsches Gedanken über die künftig Herrschenden werden zu einer ‚unsichtbaren‘ Herrschaft verinnerlicht und vergeistigt.“⁴⁷

Neben diesen Aspekten kritisiert Löwith an Jaspers’ Nietzschebuch jedoch vor allem auf philosophischer Ebene eine inszenierte Unbestimmtheit, in der jeder Unterschied zwischen Ja und Nein verschwimme: „Der Sinn von Nietzsches ‚Überwindungen‘ sei, dass er sich an kein Positives und kein Negatives endgültig hingibt, sondern stets unterwegs, in Bewegung und in der Schwebelage bleibe. Wo Nietzsche ein eindeutiges Ja und Nein festsetzt, kann J. nur dogmatische Verfestigungen einer transzendierenden Bewegung erkennen.“⁴⁸ Diese transzendierende Bewegung ist eine Perspektive, die Jaspers mit seinem Anspruch, Nietzsche auszulegen, Nietzsche unterlege, obwohl sie eigentlich auf ihn selbst zurückgehe, wie Löwith klarstellt.

Das gesuchte Ganze von Nietzsches Philosophie ist nicht das ‚unbestimmte Grenzenlose‘, was übrigbleibt, wenn man von allen einzelnen Gegenständen, Inhalten, Positionen und Alternativen, in denen sich Nietzsches Denken bewegt, abstrahiert, sondern das Entscheidende, welches in Nietzsches Willen zu einer radikalen Entscheidung zwischen Antike und Christentum liegt. Nicht Nietzsche verkehrt sein eigenes Transzendieren, [...] sondern Jaspers verwechselt sich selbst mit Nietzsche [...].⁴⁹

Die „Öde“, die Jaspers bei seiner Beschäftigung mit Nietzsche befalle, sei deshalb vielmehr das Produkt seiner eigenen Interpretation Nietzsches auf eine endlose transzendierende Bewegung hin. Sie münde letztlich in eine Leere, die Jaspers allerdings positiv darstelle: „Diese Leere erklärt J. jedoch positiv aus der Bewegung des Transzendierens, die alles Bestimmte und Positive zum Verschwinden bringe.“⁵⁰ In Jaspers’ Interpretation Nietzsches finde sich also letzt-

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd., S. 406.

50 Ebd.

lich in positiver Verkleidung eine Art inhaltloser Nihilismus, der in keine produktive Auseinandersetzung mit Nietzsche geraten könne.

Tatsächlich kann man Nietzsche Löwith zufolge nur gerecht werden, wenn man seine konkreten Bestimmungen ernst nimmt, auch wenn sie problematisch sind. „Was Nietzsche von Anfang an und bis zum Ende wollte, war vielmehr jene alte, ‚endliche‘ Welt, von der die ewige Wiederkunft handelt, und zugleich ein ‚neues Wozu‘ oder Ziel.“⁵¹ Der Widerspruch bei Nietzsche zwischen einer dionysischen, zyklischen Welt der ewigen Wiederkehr und der utopischen Hoffnung auf eine neue Welt des Übermenschen, welche die Überwindung eines zyklischen Weltbilds bedeuten würde, lässt sich für Löwith nicht wie bei Jaspers dialektisch fassen:

Dass aber Nietzsches menschlicher Wille zu einem neuen Wozu in einem fundamentalen Widerspruch steht mit seiner dionysisch geschauten Welt, das ist kein ‚dialektischer‘ Widerspruch, den man nach J. Methode in einer Gesamtbewegung auflösen kann. Die Form von Nietzsches Philosophie ist keine vage Dialektik [...].⁵²

Löwith sieht vielmehr einen Selbstwiderspruch zwischen Jaspers’ (positiver) Absicht, mit seiner Nietzscheauslegung „das eindeutige Grundproblem des scheinbar so vieldeutigen Nietzsche“ im „Weg vom Nichts zum Sein“ zu sehen, und dem unbestimmten Resultat seines Vorgehens.⁵³ Jaspers’ Interpretation werde so Nietzsches Radikalität nicht gerecht und verkomme zu einer Art akademischem Glasperlenspiel, wie Löwith im Anschluss an die Metaphorik aus dem Vorwort von Jaspers’ Nietzschebuch resümiert:

Der Sprengstoff in Nietzsches Philosophie scheint bei J. wie ausgelagt und in einem kunstvollen Netz von farblosen Begriffen seiner geschichtlichen Wahrheit und Wirkung beraubt, wobei sich die Ohnmacht gegenüber dem Angriff, der Nietzsche ist, als überlegen, umgreifende Führung durch eine gedankliche Formenwelt gibt: ein Monolog am Grabe von Nietzsches sämtlichen Werken, aber keine produktive Auseinandersetzung mit ihm [...].⁵⁴

In der Kritik an aktuellen Vereinnahmungen Nietzsches ist sich Löwith mit Horkheimer also einig, auch wenn sie an Jaspers’ Nietz-

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 407.

schebuch in einer Art Arbeitsteilung herangehen. Während Löwith sich vor allem der Kritik von Jaspers' Nietzsche-Interpretation widmet, stellt Horkheimer im Ausgang von Jaspers' Buch die Interpretation Nietzsches in einen weiteren, gesellschaftlichen und internationalen Horizont, um auf Rezeption und Wirkung von Jaspers' Buch zu verweisen:

Im Ausland ist Nietzsche so unbekannt, dass er selbst von vielen fortgeschrittenen Geistern als ein Vorläufer der gegenwärtigen Zustände angesehen wird. Man denkt ihn etwa als eine Mischung von grössenhafnem Genie und bramarbasierendem Feldwebel. Das J'sche Buch wirkt daher zuweilen wie die mutige Zerstörung einer Legende. Es wird also hüben und drüben toleriert.⁵⁵

Eine bloße Toleranz ist aber angesichts der aktuellen Lage nicht mehr angebracht: „Man kann von Nietzsche nicht sprechen, ohne ihn eindeutig zur Aktualität in Beziehung zu bringen. Er war nicht ‚eins allein mit seinem Werke‘, sondern hatte bestimmte historische Ziele, auf deren Verwirklichung es ihm ernsthaft ankam.“⁵⁶ Diese Ziele liegen für Horkheimer in „Nietzsches Kritik der gegenwärtigen Zustände und des gegenwärtigen herrschenden Menschentypus, die beide inzwischen noch viel schlimmer geworden sind“, also in einer ideologiekritischen Dimension: „Ohne sie gibt es [...] kein Verständnis Nietzsches.“⁵⁷

4 Nietzsche in Frankreich

Nietzsche hat in Frankreich Mitte der 1930er-Jahre Konjunktur, in der auch Jaspers' Nietzschebuch eine wichtige Rolle spielt, wobei die politischen oder ideologischen Anklänge seiner Sprache nicht thematisiert werden und gerade seine existenzphilosophische Orientierung begrüßt wird. Unter anderem Georges Bataille, Pierre Klossowski und Jean Wahl sind im Begriff, Nietzsche erst richtig für sich zu entdecken, wie größere und kleinere Texte vor allem in den Zeitschriften *Recherches Philosophique* und *Acéphale* zeigen:

55 Horkheimer in ebd., S. 414.

56 Ebd.

57 Ebd.

Vor allem die Doppelnummer von *Acéphale* Anfang 1937 mit den beiden Titeln *Nietzsche und die Faschisten* bzw. *Wiedergutmachung an Nietzsche* bildet einen Nietzsche-Schwerpunkt auf französischer Seite, in dem in vielfacher und unkonventioneller Weise auf Nietzsche Bezug genommen wird.⁵⁸ In diesen Texten wird gerade die existenzphilosophische Perspektive, sowohl die philosophische Konstruktion einer umfassenden transzendierenden Bewegung als auch die Eröffnung eines Möglichkeitsraums, die Horkheimer und Löwith kritisieren, explizit positiv aufgenommen.

5 Jaspers bei Wahl

Als einer der Ersten schreibt Wahl über das Nietzschebuch von Jaspers einen längeren Aufsatz unter dem eindeutigen Titel *Der Nietzsche von Jaspers*, wobei er – am Rande – auch einen Brief erwähnt, den er von Löwith offenbar vor einigen Monaten erhalten hat.⁵⁹ So entsteht immer wieder der Eindruck, dass er die Kritik Löwiths an Jaspers bereits kennt und ihr zu begegnen versucht. Die meisten Punkte von Löwiths Kritik, wie etwa der transzendierende, formale, geschichtsferne, vage die wirklichen Widersprüche auflösende

58 In der Doppelnummer von *Acéphale* aus dem Jahr 1937 werden sowohl Jaspers als auch Löwith besprochen unter dem Titel *Zwei aktuelle Interpretationen Nietzsches* [*Deux interprétations récentes de Nietzsche*] (*Acéphale* 1–2 (1937), S. 28–32). Die Autorenschaft dieser Texte ist nicht ganz leicht erkennbar, allem Anschein nach formuliert Bataille die einleitenden Worte bei der ersten Rezension und Klossowski trägt die Übersetzung einer längeren Passage aus Jaspers' Nietzschebuch bei (*Acéphale* 1–2 (1937), S. 28). Klossowski selbst verfasst dann die zweite Rezension, die Löwiths Nietzschebuch von 1935 zum Gegenstand hat (*Acéphale* 1–2 (1937), S. 29–32). Jean Wahl schreibt eine längere Besprechung von Jaspers' Nietzschebuch für die *Recherches Philosophiques*, aus der dann einige Ausschnitte in *Acéphale* republiziert werden: Wahl, Jean: Der Nietzsche von Jaspers [Le Nietzsche de Jaspers]. In: *Recherches Philosophiques* 6 (1936/37), S. 346–362; Wahl, Jean: Nietzsche und der Tod Gottes. Notiz anlässlich des „Nietzsche“ von Jaspers [Nietzsche et la mort de Dieu. Note à propos du „Nietzsche“ de Jaspers]. In: *Acéphale* 1–2 (1937), S. 22–23.

59 Wahl: Der Nietzsche von Jaspers. In: *Recherches Philosophiques* 6 (1936/37), S. 362.

Charakter von Jaspers Darstellung sind tatsächlich in dem bereits erwähnten Brief Löwiths an Wahl formuliert.⁶⁰

So räumt Wahl gleich am Anfang ein, dass man Jaspers' Nietzschebuch auch als eine große Enttäuschung sehen könne, da es der Eigenart Nietzsches nicht wirklich gerecht werde und Jaspers ihn zu sehr im Lichte seiner eigenen Philosophie interpretiere.⁶¹ Wahl unterscheidet also Nietzsches Philosophie von Jaspers' Interpretation, um sie dann sogleich wieder zusammenzuziehen, denn gerade Jaspers' Philosophie werde durch die Auseinandersetzung mit Nietzsche lebendiger.⁶² Nietzsche wird zum „Ereignis“ erklärt, dem sich Jaspers' Interpretation zu stellen versuche, wobei Wahl seinerseits einige Elemente dieser Interpretation zustimmend übernimmt, wie etwa die Auffassung, dass bei Nietzsche zu jeder Aussage auch die gegensätzliche Aussage stehe: „[E]s gibt keine Behauptung von Nietzsche, der man nicht eine gegensätzliche Behauptung gegenüberstellen könnte, die sich ebenfalls bei ihm findet.“⁶³ Wahl teilt auch, dass man aus diesen Widersprüchlichkeiten bei Nietzsche eigene Rückschlüsse ziehen müsse, indem man wie Jaspers den positiven Sinn, die Grundgedanken und das Ganze von Nietzsches Philosophie zu verstehen versuche, die dieser selbst nicht artikuliert habe und die sich erst in einem Schweigen, einem passiven wie aktiven Schweigen, einer Meditation einstellen.⁶⁴ Wahl hält kategorisch fest: „Nietzsche ist ein Existenzphilosoph.“⁶⁵

Die existenzphilosophische Interpretation Nietzsches, die Löwith und Horkheimer kritisieren, wird also vollständig akzeptiert und sogar noch affirmiert. Sie bedeutet, dass Nietzsche philosophische Widersprüche in seinem Leben aktiv durchspielt, dass der Unterschied zwischen Denken und Leben tendenziell reduziert wird. In diesem Sinne interessieren Wahl besonders die „Zustände“, in denen Nietzsche sich bisweilen befindet und die noch keine festen philosophischen „Gegenstände“ bilden, genauso wie Jaspers es hervorhebt.⁶⁶ Solche „Zustände“ fänden sich vor allem als ein „Gefühl des Ja“,

60 Ebd.

61 Ebd., S. 346.

62 Ebd.

63 Ebd., S. 346f.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 347.

66 Ebd., S. 348. „Zustände“ und „Gegenstände“ stehen im Original auf Deutsch.

ein „Gefühl des Heldentums, insofern es beim Helden einen Willen zum Verlust gibt, ein dionysisches Gefühl, das Trunkenheit und Verwandlung ist.“⁶⁷ Dieses affirmative Gefühl ergebe den nietzscheanischen Perspektivismus, der alles gemäß der jeweiligen Stimmung einer Interpretation oder Wertung unterziehe und dem für Wahl letztlich auch der Existenzphilosophie entspricht: „Die Existenz ist wesentlich perspektivisch.“⁶⁸ Von diesem Hintergrund aus erwähnt Wahl dann auch die „reale Dialektik“, die schon Jaspers bei Nietzsche sehe und die dann freilich mit dialektischem Denken in genauerem Sinn weniger zu tun habe, weil sie lediglich Widersprüche bezeichne, die in der Person Nietzsches individuell ausgetragen würden.⁶⁹ Insofern entsprechen sie Horkheimers Beobachtung an Nietzsche: „Er wütet gegen sich selbst.“ Es soll sich zwar um Widersprüche der Realität handeln, zugleich aber ergibt sich so nur eine Dialektik, die jedes greifbare Denken in einem endlosen Prozess zum Verschwinden bringe: „Das Denken Nietzsches ist eine haltlose Bewegung.“⁷⁰

Die Feststellung Wahls, bei Nietzsche werde so jede Affirmation, also jede Bejahung, jede feste Behauptung, Position oder Zustimmung zerstört, ist aber mehr rhetorischer Natur. Tatsächlich geht es Wahl um seine Vorstellung einer umfassenden, nietzscheanischen Bejahung, das solche „dialektischen“ Widersprüche letztlich übersteigen soll. Eine solche nietzscheanische Bejahung soll nicht nur einer unablässigen, endlosen negativistischen „Dialektik“, wie sie eben als haltlose Bewegung bezeichnet wurde, überlegen sein, sondern erst aus dem Durchgang durch einen Nihilismus resultieren. Diese negativistische Dialektik oder dieser Nihilismus beruht angeblich auf der Austauschbarkeit von positiven und negativen Behauptungen, von Affirmation und Negation, von Ja und Nein, laut Wahl gibt es aber tatsächlich einen logischen Vorrang der Affirmation gegenüber der Negation, insofern auch eine negative Aussage positiv geäußert, also eine Affirmation bilden muss: „Wenn das Ja immer das Nein herbeiruft, und das Nein das Ja, so ist das Ja dem

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Ebd., S. 348f.

70 Ebd., S. 349f.

Nein trotzdem überlegen.⁷¹ Eine weitere Facette eines solchen affirmativen Denkens ist dann eine regelrecht metaphysische Dimension von Affirmation, die Wahl über eine Auseinandersetzung mit den nietzscheanischen Themen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und des Willens zur Macht einführt, die vor allem im Horizont einer gottlosen, nihilistischen Zeit eine Rolle spielen.

Die Bejahung [*affirmation*] der ewigen Wiederkehr, [das ist] das Zentrum, nach Nietzsche selbst, seines Denkens [...]. Dass alles wiederkehrt, ist für eine Welt des Werdens die größtmögliche Annäherung an eine Welt des Seins. Das Siegel des Seins wird durch die ewige Wiederkehr dem Werden eingeprägt. Aus der extremen Form des Nihilismus taucht die Affirmation des Seins auf. Ist hier nicht der höchste Wille zur Macht?⁷²

In anthropologischer, subjektiver Hinsicht hat ein solcher Wille zur Macht bei Wahl dann ein ethisches Moment: „Das Ja, das ich zu meinem Sein sage, ist ein Ja, das ich zu allem Sein sage. Es ist nicht etwas Allgemeines, es ist nicht etwas Besonderes. Man hat das Allgemeine und das Besondere überwunden.“⁷³ Diese umfassende Affirmation soll also alle Affirmationen und Negationen, alle Widersprüchlichkeiten, aber auch alle konkreten Bestimmungen in sich schließen. Bei Wahl ist so der wichtigste Punkt seiner Nietzschelektüre erreicht, den er wiederum als einen existenzphilosophischen bezeichnet: „Hier erreichen wir die existenzielle Lösung der Widersprüche: hier sind das Ja und das Nein soeben verschmolzen.“⁷⁴ Gegensätzliche Momente, die „sich zuerst zu widersprechen schienen, sind soeben ineinandergefallen“: In einer solchen Einheit der Gegensätze sieht Wahl den tragenden „Schlussstein“ [„*clef de voûte*“] der Architektur Nietzsches.⁷⁵ Er bezeichnet ihn später auch einfach als (affirmatives) Sein.

Mit diesen Schlussfolgerungen hat sich Wahl nun aber, im Ausgang von Jaspers, deutlich von den kritischen – auch negativen, wenn nicht nihilistischen – Elementen bei Nietzsche entfernt, um ein affirmatives Denken des Seins einzuführen. Viele der beschriebe-

71 Ebd., S. 350.

72 Ebd., S. 351.

73 Ebd., S. 352.

74 Ebd.

75 Ebd.

nen Momente finden sich bereits bei Jaspers, es ist jedoch bezeichnend, dass Wahl gerade diese affirmativen Aspekte unterstreicht und in die französische Diskussion vermittelt. Alle weiteren wichtigen Konzepte in Wahls Aufsatz schließen an diesen Gedanken der Affirmation an. So werden einige Momente, die sich bereits bei Jaspers finden und von Löwith und Horkheimer kritisiert werden, subtil in diesem Sinne verändert.

So stellt Wahl, wenn er den Gedanken von der ewigen Wiederkehr als eine „Affirmation der Immanenz“ in physikalischer oder naturwissenschaftlicher Hinsicht durchspielt, fest, dass man bei Nietzsche – der tatsächlich Jaspers ist – in einen bloßen Wechsel von Endlichem und Unendlichem und eine gewisse „Leere“ gerate – so wie es Löwith unter anderem als das „unbestimmte Grenzenlose“ bei Jaspers bereits problematisiert hat.⁷⁶ Allerdings wertet Wahl, wie Jaspers, diese Leere als existenziell und wendet sie positiv: „Wir kommen auf den Grund von Nietzsche [...]. Nietzsche berührt die Existenz in ihrer tiefen Geschichtlichkeit, die ihn, in ihrem Lauf selbst, entweder auf naturalistische Behauptungen ohne jedes Interesse bringt oder in die Vagheit einer Dialektik ohne Gegenstand und ohne Ende; so enthüllt er durch kurze Einblicke (und für Jaspers ist es die einzige Art und Weise, in der sie enthüllt werden könnte) die Realität des Existenziellen.“⁷⁷ Wahl folgt Nietzsche zwar explizit in seiner Orientierung auf Immanenz, aber in dieser Immanenz taucht ihm selbst zufolge eine Transzendenz wieder auf, in der sich das Sein bemerkbar mache – und so wird die bereits mehrfach kritisierte, abstrakt transzendierende Bewegung, die Jaspers bei Nietzsche behauptet, nicht als gegenstandslos aufgefasst, sondern positiv gewertet. Letztlich wird diese Transzendenz selbst, die sich in der Immanenz bemerkbar macht, als affirmatives Sein aufgefasst. Wahl kann so, ähnlich wie Jaspers, besser für Nietzsche sprechen als dieser selbst. „Nietzsche wird erschüttert, dann durchdrungen von der Idee dieser Transzendenz, die er verneint.“⁷⁸

Erst am Ende seines Aufsatzes versucht sich Wahl noch einmal gegenüber Jaspers selbst zu positionieren und offenbar indirekt auf bekannte Kritiken einzugehen, wenn er schreibt, Jaspers sei mit die-

76 Ebd., S. 353f.

77 Ebd., S. 355f.

78 Ebd., S. 356.

ser transzendierenden Bewegung und im Grunde genommen auch mit einem solchen affirmativen Seinsbegriff nicht zufrieden gewesen. Die Unzufriedenheit, die Jaspers laut Wahl gegenüber Nietzsche empfindet, deckt sich in erstaunlicher Weise mit der Kritik, die Horkheimer an Nietzsche formulierte, so als würde Wahl Horkheimers Kritik kennen. Wahl merkt zum einen an, Nietzsches Ideen mangle es an historischer Tiefe, zum anderen verweist er darauf, Nietzsches Vorstellungen seien eben in permanenter Bewegung.⁷⁹ Wahl führt weiter aus, dass die Transzendenz sich dem Begreifen immer gerade entziehe oder aber sich entweder in positive empirische Realität oder bloße Möglichkeit verwandle (verdingliche), wie es Löwith und Horkheimer als ein echtes Problem anmerken würden – aber als ein Problem in der Konstruktion von Jaspers und eben nicht als ein objektives Problem der Vorstellung von Sein oder als ein Problem bei Nietzsche.⁸⁰ Eine „ontologische“ Erklärung für dieses „Scheitern“ Nietzsches am Sein, das seinerseits wiederum nur Jaspers als Kriterium ausgibt, gilt bei Wahl als ein gutes Komplement der „existenziellen“ Erklärung, wie sie laut Jaspers von Nietzsche gelebt wird.⁸¹ Nietzsche sei entsprechend auch ein „Opfer“ – nicht etwa von Jaspers oder Wahl, sondern seiner historischen Umstände, die manche seiner begrenzten Ansichten, aber auch seine Zerstörungswut erklärten; „Opfer“ ist er auch durch das glatte Gegenteil, durch die Loslösung von seinen historischen Umständen – die tatsächlich nicht in dieser Form vorlag, wie Horkheimer nachgewiesen hat –, wie sich etwa an seiner Einsamkeit zeigt. Für Wahl ist Nietzsche deshalb – im Übrigen genauso wie für Jaspers – vor allem eine Ausnahmerecheinung: Zugleich Ausnahme und Opfer der historischen Umstände zu sein, sei bei Nietzsche schicksalhaft („*fatum*“). Diese Dramatik, dieser geistige Heroismus zeige jedoch nun wiederum einen „nicht-existenziellen Aspekt in der Philosophie Nietzsches“, der bislang durch die Betonung der „Existenzialität“ unter den Tisch gefallen sei – und nun zitiert Wahl exakt denselben Gedanken bei Jaspers, mit dem auch Horkheimer seine Kritik einrahmt: „Nietzsche ist als Ausnahmerecheinung ohne Beruf (ab einem bestimmten Zeitraum), getrennt von den anderen

79 Ebd., S. 357.

80 Ebd., S. 358.

81 Ebd.

Menschen. Er bleibt allein mit seinem Werk.⁸² Nietzsches Position bleibt also gleichsam abstrakt, er kann nicht zur vollen Existenz gelangen. Doch Wahl und Jaspers bewerten sogar diese Loslösung Nietzsche von seinen Umständen als positiv, indem sie behaupten, je mehr Ausnahme er sei, je wesensfremder und substanzloser er sei, umso mehr sei er fürs Sein sensibilisiert und umso mehr könnte er es wahrnehmen, umso besser sehe er die „existenziellen Möglichkeiten“. Nietzsche wird also so weit wie möglich von allen Inhalten entfernt. Gerade diese Tendenz, Nietzsche zu neutralisieren, ist es, die Horkheimer kritisiert; seinerseits hebt er den Aspekt, dass Nietzsche beruflich, national oder „völkisch“ kaum einzuordnen ist, positiv hervor, sieht darin aber keinen existenziellen Mangel, sondern eine gesellschafts- und herrschaftskritische Position, die provoziert.

Die existenzphilosophische Nietzsche-Interpretation verändert und erweitert die Akzente von Nietzsches Philosophie also erheblich, doch selbst ein möglicher Konflikt zwischen einer „positiven Kosmologie“ (bei Nietzsche) und einer letztlich „negativen Theologie“ (bei Jaspers), den Wahl am Ende noch erwähnt, wird nicht als Problem aufgefasst, sondern ebenfalls offengelassen.⁸³ Mit dieser demonstrativen Offenheit bestätigt sich die existenzphilosophische Interpretation selbst, der Gedanke trägt aber zum Verständnis von Nietzsche Eigenart wenig bei. Von historischen Umständen, politischen Positionen oder kritischen Intentionen hat sich Wahl vollständig entfernt. Die Frage aus Löwiths Brief, wie man die Möglichkeit des zeitgenössischen Missbrauchs von Nietzsche durch ein Moment bei Nietzsche selbst und somit gerade durch eine Kritik an Nietzsche erklären kann, beantwortet Wahl nicht.⁸⁴ Jaspers' Interpretation, auf die sich Wahl vor allem positiv bezieht, steht gleichsam zwischen ihm und Nietzsche. Bataille versucht nun, wenigstens auf den ersten Punkt von Löwith einzugehen, um den zeitgenössischen Missbrauch Nietzsches einzuschränken – eine Kritik Nietzsches findet sich aber auch bei ihm nicht.

82 Ebd.

83 Ebd., S. 361.

84 Ebd., S. 362.

6 Jaspers bei Bataille

Bei Bataille wird eine politische Dimension dieser philosophischen Überlegungen unmittelbar greifbar. Er gibt nicht nur die Zeitschrift *Acéphale* heraus, in der die Politisierung Nietzsches und insbesondere auch das Nietzschebuch von Jaspers große Berücksichtigung findet. Bataille publiziert in der ersten Nummer von *Acéphale* vom Jahr 1937 mit dem signifikanten Untertitel *Réparation à Nietzsche* [Wiedergutmachung an Nietzsche] auch seinen langen Artikel *Nietzsche und die Faschisten*.⁸⁵ In diesem Artikel bezeichnet er die Schwester Nietzsches, Elisabeth Foerster-Nietzsche, die sich für ein Archiv Nietzsches in Naumburg bei Weimar sowie erste Ausgaben seiner Schriften engagierte, als „Elisabeth Judas-Nietzsche“, weil sie – so wie der biblische Jünger Judas den historischen Jesus Christus – durch antisemitische Fälschungen das Werk Nietzsches und sein intellektuelles Erbe verraten habe. In seiner Polemik geht es Bataille darum, Nietzsche gegen den Verdacht des Antisemitismus und die Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten in Schutz zu nehmen, in die er durch das Engagement seiner Schwester geraten sei und denen er Nietzsches Notiz entgegenstellt: „[M]it keinem Menschen umgehn, der an dem verlognen Rassen-Schwindel Antheil hat.“⁸⁶ Bataille weist antisemitische Fälschungen in den hinterlassenen Schriften Nietzsches auf, die er auf den Einfluss des Ehemanns seiner Schwester, des antisemitischen Aktivisten Bernhard Förster, aber auch auf den Nietzsche-Herausgeber Richard Oehler, der überzeugter Nationalsozialist war, zurückführt; ferner setzt er

85 Die meisten Nietzsche-Texte von Bataille aus *Acéphale* liegen in dem Band: Bataille, George: Wiedergutmachung an Nietzsche. München 1999, vor. Lediglich der kurze Text über Jaspers' Nietzschebuch, um den es in dem vorliegenden Artikel geht, ist in dieser Ausgabe nicht enthalten. Die Übersetzungen aus diesem Text stammen entsprechend vom Verfasser des vorliegenden Artikels. Siehe für die Position von *Acéphale* auch Sapin, Hélène: Die „Entnazifizierung“ von Nietzsche bei Georges Bataille und Thomas Mann: Anmerkungen zu „Wiedergutmachung an Nietzsche“ („Réparation à Nietzsche“) und „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“. In: Kaufmann, Sebastian/Winkler, Markus (Hrsg.): Nietzsche, das „Barbarische“ und die „Rasse“. Berlin/Boston 2022, S. 221–234.

86 *Acéphale* 1–2 (1937), S. 3. Siehe auch: Bataille: Wiedergutmachung, S. 145. Die Schreibung dieser Notiz in Großbuchstaben aus *Acéphale* wird nicht beibehalten.

sich ausführlich mit der weiteren faschistischen und nationalsozialistischen Nietzscheliteratur von Mussolini, Alfred Rosenberg und Alfred Baeumler auseinander.⁸⁷

Bataille formuliert in seinem Artikel aber auch die Perspektive, die für seine weitere Einschätzung der politischen Position Nietzsches zentral werden wird. Er weist Bestrebungen zurück, Nietzsche für politische Zwecke einzuspannen und zu benutzen: „Nietzsches Lehre kann nicht dienstbar gemacht werden. Sie kann nur befolgt werden.“⁸⁸ Eine solche Nachfolge Nietzsches wird Bataille in den nächsten Jahren selbst versuchen und sich dabei an dem Bild Nietzsches als „freier Geist“ orientieren.⁸⁹ Durch Nietzsche soll der gewohnte politische Rahmen von regressiv und progressiv, von „rechts“ und „links“ gesprengt werden: „Nietzsches Denkbewegung als solche schließt den Zusammenbruch der verschiedenen möglichen Begründungen von Politik ein.“⁹⁰ Nietzsches „Lehre“ wird allerdings eine gewisse politische Kraft zugesprochen, die gleichsam eine Art Basis des Politischen bilde und von den jeweiligen linken wie rechten Parteien gerne genutzt werde: „Nietzsches Lehre ‚mobilisiert‘ den Willen und die aggressiven Triebkräfte: es war unvermeidlich, daß die bestehenden Aktionen versuchen würden, diese Willens- und Triebkräfte, die mobil geworden und *ungenutzt* [*inemployé*] geblieben waren, in ihre Bewegung hineinzuziehen.“⁹¹ Eine nietzscheanische Politik selbst aber stehe jenseits dieser Unterscheidungen. Wegen dieser politischen „Unbrauchbarkeit“ Nietzsche lehnt Bataille auch die Konstruktion eines Rechts- und Linksnietzscheanismus nach dem Schema von Rechts- und Linkshegelianismus ab, da es dafür in Nietzsches Denken, im Unterschied zum dialektischen Denken in Gegensätzen bei Hegel, keine inhaltlichen Anhaltspunkte gebe.⁹²

Am Ende seines Artikels kommt Bataille auf diese politische Einschätzung Nietzsches noch einmal zurück. Er schlägt eine nietzscheanische Zukunftsperspektive in Konkurrenz zu nationalsozialis-

87 Acéphale 1–2 (1937), S. 3. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 145.

88 Acéphale 1–2 (1937), S. 4. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146.

89 Acéphale 1–2 (1937), S. 4. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146.

90 Acéphale 1–2 (1937), S. 5. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146.

91 Acéphale 1–2 (1937), S. 5. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 146f.

92 Acéphale 1–2 (1937), S. 5. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 147.

tischen Interpretationen unter Berufung auf das Ende von Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* unter dem Schlagwort „Wir Heimatlosen!“ vor, das eine nicht-nationalistische Zukunftsvision formuliert.⁹³ Aber obwohl Bataille den biologischen Wahn nationalsozialistischer Nietzschelektüren kritisiert, formuliert er diese Perspektive mithilfe eines Konzepts des Lebens, das nun eine gleichsam dritte Position zwischen rechts und links stützt:

Die Bewegung des Lebens verschmilzt nur unter bestimmten Bedingungen mit den begrenzten Bewegungen politischer Formationen; unter anderen Bedingungen geht sie weit darüber hinaus, und gerade dorthin, wohin Nietzsches Blick sich verirrt.⁹⁴

Bataille meint jedoch weniger das biologische Lebenskonzept des Nationalsozialismus, sondern das existenzphilosophische Lebenskonzept einer Pluralität von Möglichkeiten – und an dieser Stelle taucht auch ein entscheidender Verweis auf Jaspers auf, dem der Satz vorangeht:

Auf dieses Labyrinth, das allein die unzähligen Möglichkeiten des Lebens umschließt, nicht auf die Plattheiten der Aktualität, richtet sich das widersprüchliche Denken Nietzsches mit der Laune einer argwöhnischen Freiheit.⁹⁵

Und die angeschlossene Fußnote lautet: „Dieser Interpretation von Nietzsches ‚politischem Denken‘, der einzig möglichen, hat Jaspers auf bemerkenswerte Weise Ausdruck verliehen.“⁹⁶ Bataille führt diesen Gedanken in seinen späteren Bemerkungen über Jaspers’ Nietzschebuch am Ende derselben Ausgabe von *Acéphale* aus.

In diesen Bemerkungen, die eine kleine Einleitung zu einem längeren Zitat aus Jaspers’ Buch darstellen, sieht Bataille bei Jaspers gerade keinen professoralen Ton, sondern „einen von denjenigen, die der großen deutschen Philosophie wieder Leben geben“, gerade weil er im Sinne der Existenzphilosophie ein Philosoph der Tragödie sei: „Weil er ein Philosoph der Tragödie ist, war es Jaspers möglich, in die Philosophie Nietzsches einzudringen, ihrer Bewegung zu fol-

93 *Acéphale* 1–2 (1937), S. 10f. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 166.

94 *Acéphale* 1–2 (1937), S. 10f. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 166.

95 *Acéphale* 1–2 (1937), S. 11. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 166f.

96 *Acéphale* 1–2 (1937), S. 13. Siehe auch: Bataille, Wiedergutmachung, S. 167.

gen, ohne sie je auf vorgefertigte Begriffe zu reduzieren.“⁹⁷ Es findet sich also vorläufig keine Spur von Horkheimers und Löwiths Kritik an der formalen Sprache Jaspers' – und doch merkt Bataille im nächsten Moment an, wegen seiner großen Nähe zu Nietzsche ziehe Jaspers zu wenig (politische) Konsequenzen und schlage nur „vage Möglichkeiten“ vor, gerade so, als würde Bataille die Kritik von Löwith und Horkheimer kennen und sich durch eine vorsichtige Geste gegenüber dieser Kritik absichern wollen. Jaspers „gelangt an einen Punkt, der zu einer Auflösung von Konsequenzen führen kann: Auf die Herausforderungen Nietzsches, die im Fieber formuliert sind, antwortet Jaspers nur, indem er sie verwirft, mit vagen Möglichkeiten: ‚Nichts ist uns als erreicht gegeben als in dem Maße, in dem wir es erringen,‘ behauptet er.“⁹⁸ Auf diese Formulierung von Jaspers reagiert Bataille mit dem ironischen Satz: „Wie soll man vermeiden, dass man angesichts eines so schönen Satzes nur ein weiteres Mal den stillschweigenden Starrsinn empfindet, der dem Denken die Möglichkeit, sich in Handlungen statt in Glossen auszudrücken, verweigert.“⁹⁹ Für Bataille fehlt es also an einem Sinn für Aktivismus, Praxis oder Handeln – und umso überraschender ist es, dass er im nächsten Moment in einer eigenwilligen Volte behauptet, dass gerade die Position von Jaspers politische Mittel bereitstelle:

Aber im politischen Bereich, gesetzt, dass man nicht die letzten Probleme, sondern die Mittel in den Blick nimmt, erweisen sich der Wille, sich nicht binden zu lassen, und die Beweglichkeit der Analyse allein als geeignet, um eine verwirrende Haltung einzunehmen. Die Darstellung von Jaspers bricht letztlich den vorgegebenen Rahmen, in den man die ‚Politik‘ Nietzsches eintragen wollte, indem man sie verstümmelte.¹⁰⁰

So legt sich für Bataille schließlich doch wieder die Interpretation von Jaspers über sein Konzept nietzscheanischer Politik und beide kommen zur Übereinstimmung. In dem langen, anschließenden Zitat aus dem Abschnitt „Große Politik“ in Jaspers' Nietzschebuch wird dann die bereits häufig erwähnte „Offenheit“ bei Nietzsche ausdrücklich gelobt, denn im Unterschied zu anderen politischen Denkern, die eine „abgegrenzte Bestimmtheit des Politischen“ (He-

97 Acéphale 1–2 (1937), S. 28.

98 Ebd.

99 Ebd.

100 Ebd.

gel, Machiavelli) anstreben, denke Nietzsche „aus der allumgreifenden Sorge um das Menschsein“, er „erdenkt den entscheidenden Ursprung des politischen Geschehens ...“¹⁰¹ Es gehe ihm um „die umfassende Haltung zum Ganzen des *Seins*, [...] [die] nicht mehr nur Politik, sondern Philosophie [ist], aus der heraus im Reichtum des Möglichen ohne rationales Prinzip das Entgegengesetzte und das Widersprüchliche versucht werden kann unter der einzig leitenden Idee der Rettung und der Steigerung des Menschseins.“¹⁰² In dieser scheinbar anthropologischen Verlagerung des Erkenntnisinteresses auf ein existenzphilosophisches Menschenkonzept werden begriffliche Unterscheidungen – wie etwa zwischen Gegensatz und Widerspruch – kurzerhand eingeebnet, und der nicht ganz rationale Charakter der Überlegungen wird sogar noch gerechtfertigt, insofern es für ein Verständnis von Nietzsches Politik einer „durchgeführten, bestimmten Begrifflichkeit“ gar nicht bedürfe, denn wichtiger sei die „einheitliche Atmosphäre“, selbst „wenn sich sein Gehalt auch jeder eindeutigen Aussage entzieht.“¹⁰³ „Sofern Nietzsches politisches Denken diese Atmosphäre erzeugen will, meidet es alles, was nach Doktrin aussehen könnte. Die verschiedenartigsten Möglichkeiten werden mit gleicher Vehemenz durchversucht, ohne sie in einem eindeutigen Ziel zusammenzufassen.“¹⁰⁴ Es findet sich also wieder Jaspers' Auffassung, bei Nietzsche stehe zu jeder Behauptung auch ihr Gegenteil. Gewonnen werde mit einer solchen „Begrifflichkeit“ ein „Mittel grenzenloser Biegsamkeit“ sowie ein „Maximum suggestiver Schlagkraft“, so Jaspers: „Nur wer diese *Kraft des Ausdrucks* zusammennimmt mit der *Verwandlungsfähigkeit*, macht sich den Sinn solchen Denkens zu eigen“, der im Durchleben seiner „*Gegensätzlichkeiten*“ liege.¹⁰⁵ Im Unterschied zu Wahl gibt Bataille somit Jaspers' Nietzsche keinen „positiven Sinn“, indem er ein affirmatives Sein annimmt, sondern nutzt die transzendierende, leere Bewegung von Möglichkeiten gerade in ihrer Negativität und ohne gesicherten

101 Anstatt einer Rückübersetzung der verwendeten Stellen ins Deutsche wird auf die *Karl Jaspers Gesamtausgabe* zurückgegriffen, die den seit 1936 im Wesentlichen unveränderten Text von Jaspers' Buch wiedergibt: Jaspers, Karl: Nietzsche (Gesamtausgabe, Bd. 1/18). Basel 2022, S. 221.

102 Ebd.

103 Ebd., S. 222.

104 Ebd.

105 Ebd.

Ausgang in einem subversiven Sinn gegen die bestehende (politische) Ordnung.

7 Schluss

In der skizzierten Konstellation von deutsch-französischen Nietzsche-Lesarten geht es weder nur um eine Widerlegung der politischen Vereinnahmung Nietzsches durch den zeitgenössischen Nationalsozialismus mithilfe von Jaspers, wie Bataille sie versucht, noch um eine einfache Einschätzung der politischen Position von Jaspers, wofür Horkheimer einzelne Elemente formuliert, indem er Aussagen Nietzsches der Interpretation von Jaspers direkt gegenüberstellt. In der vorliegenden Konstellation geht es vielmehr um die Frage einer starken Interpretation sowie um die Frage, welche methodischen Konsequenzen daraus gezogen werden. Jaspers selbst war sicherlich nicht der politisch radikale Philosoph, als der er in Frankreich gelesen wurde, hat sich aber auch nicht weiter politisch kompromittiert, wie es Horkheimer anhand mancher Formulierungen vermuten konnte. Für jede, auch für jede politische Behauptung kann bei Nietzsche die entgegengesetzte Behauptung gefunden werden, wie Jaspers behauptet. Die Frage ist dann, wie das Resultat dieser Beobachtung, die transzendierende Bewegung (gemäß der existenzphilosophischen Auffassung) oder der Prozess der Reflexion gegensätzlicher Behauptungen (gemäß einer gesellschaftstheoretischen Auffassung), selbst zu interpretieren ist. Auf dieser Ebene zeigen sich die Unterschiede und auf dieser Ebene argumentieren Löwith und Wahl. Von Löwith, aber auch von Horkheimer wird diese Interpretation selbst schon als problematisch aufgefasst, weshalb sie kritisch-abgrenzend reagieren und den Unterschied zwischen Nietzsche und Jaspers betonen. Von Wahl, aber auch von Bataille wird Jaspers' Interpretation durchwegs positiv aufgefasst, weshalb sie die Lesart von Jaspers in ihrer Darstellung mit Nietzsche verschmelzen und daraus affirmativ-produktiv eine eigene Position zu entwickeln versuchen. Diese verschiedenen Einschätzungen beruhen auf einem jeweils völlig anderen Begriff von Affirmation: einem negativen Begriff von Affirmation auf der einen Seite, denn affirmiert wird von Löwith und Horkheimer die Möglichkeit des Unterscheidens, also der Negation, und einer positiven Auffassung von Affirmation auf

der anderen Seite, insofern Bataille und Wahl die Möglichkeit einer dritten Position jenseits von entgegengesetzten Unterscheidungen affirmieren oder im Anschluss an Jaspers' Existenzphilosophie sogar selbst als eine Position der umfassenden Bejahung oder Affirmation, entweder des Seins oder des Ursprungs des Politischen, bezeichnen.

Diese unterschiedlichen Konsequenzen aus der Interpretation Nietzsches durch Jaspers liefern einige Elemente für ein Verständnis der späteren Entwicklung des Kritikbegriffs in den französischen Diskussionen bis zum Poststrukturalismus sowie in der Frankfurter Schule bis in die folgenden Generationen: Im französischen Kontext entwickelt sich eine Form von Kritik, die sich von einem sozialphilosophischen Kontext tendenziell auf einen interpretierenden, hermeneutischen Kontext verlagert, in dem das Bild eines Autors durch eine starke Interpretation angeeignet und regelrecht überschrieben wird, ohne diesen Vorgang direkt explizit zu machen – wofür Wahl und Bataille in den 1930er-Jahren in ihrer Auseinandersetzung mit Nietzsche gleichsam die Blaupause liefern, wenn man die oben erwähnten Zitate berücksichtigt. In der deutschsprachigen Frankfurter Schule hingegen wird das traditionelle Konzept von Kritik als das Unterscheiden durch explizite Negation beibehalten, wobei durch die gesellschaftliche und historische Bestimmtheit jeder Negation auf ihren Hintergrund und ihren Zusammenhang, ihre Motivation und Intention geschlossen werden kann, unter denen sie betrachtet werden muss, während Affirmation als Gegensatz zu Negation ein unkritisches, ideologisch-verklärendes Moment bleibt, da sie alle Gegensätze, Unterschiede und Widersprüche tendenziell eibnet: Auch für dieses Kritikverständnis liefert die Diskussion um Nietzsche in den 1930er Jahren eine Blaupause. Nietzsche wird in der kritischen Theorie, im Respekt für seinen psychologischen Sinn, als Aufklärer geschätzt, aber gesellschaftstheoretisch für unzulänglich erklärt. Diese – vergleichsweise überschaubare – These wird in der kritischen Theorie und der späteren Frankfurter Schule noch bis zu Alfred Schmidt und Habermas vertreten.¹⁰⁶

106 Schmidt, Alfred: Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie. In: Horkheimer; Max (Hrsg.): Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag. Frankfurt a. M. 1963, S. 113–132; Habermas, Jürgen: Nachwort. In: Nietzsche, Friedrich: Erkenntnistheoretische Schriften. Frankfurt a. M. 1968, S. 237–261.

In Frankreich allerdings findet ab den 1930er-Jahren eine Nietzsche-Diskussion statt, die ebenfalls im Ausgang von der Aktualität und von derselben theoretischen Referenz – von Jaspers' Nietzschebuch – das kritische Potenzial Nietzsches retten will, wenn auch mit völlig anderen theoretischen Mitteln als die spätere Frankfurter Schule. Jean Wahl und George Bataille vertiefen in ihren Texten gerade den Aspekt einer allumfassenden Bejahung, der seine Inspiration aus dem Möglichkeitsdenken von Jaspers' Nietzschelektüre empfing. Auch diese Interpretation hat weiter gewirkt. Pierre Klossowski etwa, der seine These von der ewigen Wiederkehr des Gleichen nicht nur von Jaspers, sondern auch aus Löwiths Nietzschebuch von 1935 bezieht und sie affirmiert, macht aus ihr gleichsam ein grundlegendes, differenzierendes Prinzip nach dem Verfall aller Autoritäten: Die Nietzsche-Diskussion der 1930er wirkt so in den Schriften Klossowskis weiter.¹⁰⁷ Klossowskis Nietzschelektüre wiederum wird von Gilles Deleuze bei seiner (vermeintlichen) Neuentdeckung von Nietzsche geschätzt. Die Thesen, die später das berühmte Nietzschebuch von Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie* von 1962, prägen, sind somit indirekt von der deutschen existenzphilosophischen Nietzsche-Interpretation angestoßen, auch wenn man es im Duktus von Deleuzes' Buch nicht mehr vermutet.¹⁰⁸ Die existenzphilosophischen Prämissen der französischen Nietzschelektüre machen sich selbst noch in ihrer Negation im Poststrukturalismus bemerkbar über die Begriffe und Themen, mit denen Nietzsche gelesen wird. Ironischerweise aber bezieht sich auch Habermas in seiner Kritik am Poststrukturalismus auf ein Bild des französischen Nietzsche, das durch die existenzphilosophische Interpretation nach Frankreich vermittelt wurde. Die Wirkung der hier rekonstruierten Konstellation Mitte der 1930er-Jahre ist also keineswegs zu unterschätzen.

107 Klossowski, Pierre: *Sade, mein Nächster* [Sade mon prochain]. Paris 1947, S. 155–183; Klossowski, Pierre: *Nietzsche und der Circulus vitiosus* [Nietzsche et le cercle vicieux]. Paris 1969.

108 Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie* [Nietzsche et la philosophie]. Paris 1962.

Leonhard Riep

Philosophische Erfahrung und Kritik der wissenschaftlichen Vernunft

Korrespondenzen zwischen dem frühen Benjamin und dem frühen Foucault

In diesem Artikel¹ argumentiere ich, dass eine zentrale indirekte Korrespondenz zwischen dem frühen Walter Benjamin und dem frühen Michel Foucault im Begriff der Erfahrung liegt. Anhand dieses Begriffs entwerfen beide Denker in ihren frühen Schriften erste Ansätze zu einer Kritik des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes. Drei Aspekte dieser „Erfahrungssachse“, die ihre frühen Projekte thematisch verbindet, untersuche ich dabei ausführlicher: erstens die gemeinsame Ablehnung des naturwissenschaftlichen Primats, zweitens die jeweiligen Versuche, philosophische Dualismen mittels Denkfiguren des Dritten zu überwinden, und drittens die gegensätzlichen Wahrheitsverständnisse, die sich mit den Begriffen transzendent (Benjamin) und immanent (Foucault) charakterisieren lassen. Da ihre kritischen Überlegungen zum Begriff der Erfahrung deutlich (aber nicht ausschließlich) von Edmund Husserls phänomenologischer „Vernunftkritik“ beeinflusst sind, schenke ich zudem den phänomenologischen Motiven in Benjamins und Foucaults Frühwerk besondere Aufmerksamkeit.

1 Dieser Beitrag ist eine leicht modifizierte Übersetzung des Artikels *Philosophical experience and critique of scientific reason. Correspondences between early Benjamin and early Foucault*, der in dem von Lea Gekle und Elise Huchet herausgegebenen Schwerpunkttheft *Réceptions contemporaines de Foucault en Allemagne: actualité du dialogue de la pensée de Foucault et de la théorie critique* der Zeitschrift *materiali foucaultiani* erscheint. Ich bin Pia Berghoff, Paul Erxleben, Lea Gekle, Elise Huchet, Daniele Lorenzini sowie den Herausgebern und dem Lektor des vorliegenden Sammelbandes für äußerst hilfreiche Kommentare zu meinem Manuskript sehr dankbar.

1 Einführung

Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass eine gewisse Affinität zwischen den Philosophien Walter Benjamins und Michel Foucaults besteht. Foucault selbst hat diese Verbindung in einer kurzen Fußnote in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* hergestellt, in der er Benjamins Aufsatz über *Charles Baudelaire*² als eine Studie über die Ästhetik der Existenz und damit als einen der Vorläufer für seine eigenen Untersuchungen interpretiert.³ Neben der von Foucault aufgeworfenen Frage nach den Technologien des Selbst haben sich in der internationalen Debatte inzwischen eine Reihe von Themenkomplexen herauskristallisiert, die für beide Autoren von Bedeutung sind: Von der Kritik der historischen (Dis-)Kontinuität und der Ideologie des Fortschritts⁴ über die Frage des Archivs oder der Archäologie⁵ bis hin zum Zusammenhang von Macht, Gewalt und Kritik⁶ oder von Biopolitik und „nacktem Leben“ im Kapitalis-

-
- 2 Benjamin, Walter: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I.2: Abhandlungen. Hrsg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. 9. Aufl. Frankfurt a. M. 2019 (= GS I), S. 509–690.
 - 3 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste. 12. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, S. 18.
 - 4 Aronowitz, Stanley: History as Disruption: On Benjamin and Foucault. In: *Humanities in Society* 2, 2 (1978), S. 125–147, hier S. 128; Brigstocke, Julian: Artistic Parrhesia and the Genealogy of Ethics in Foucault and Benjamin. In: *Theory, Culture & Society* 30, 1 (2013), S. 57–78, hier S. 60; Dolson, Mark S.: On Benjamin's Temporality of Crisis, Foucault's Subjugated Knowledges and their Import in Theorising Revitalisation Movements: A Critical Theoretical Examination. In: *Anthropological Notebooks* 15, 3 (2009), S. 43–63; Greenberg, Aaron: Making Way for Tomorrow: Benjamin and Foucault on History and Freedom. In: *Journal of Political Thought* 2, 1 (2016), S. 22–38, hier S. 24–25; Lorenzini, Daniele: Benjamin/Foucault: histoire, discontinuité, utopie. In: *Phantasia* 7 (2018), S. 1–10; Mazzocchi, Paul: Foucault, Benjamin, and the Burden of History. In: *Critical Studies in History* 1 (2008), S. 91–109, hier S. 101–102.
 - 5 Agamben, Giorgio: Philosophical Archaeology. In: *Law and Critique* 20, 3 (2009), S. 211–231; Standke, Jan: Theorie-Beobachtungen. ‚Unsicheres Wissen‘ und ‚verborgene Impulse‘ in der literaturwissenschaftlichen Theoriekultur des 20. Jahrhunderts. Dissertation, Osnabrück 2011, S. 22–34.
 - 6 Hanssen, Beatrice: Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory. Hoboken 2000, insb. S. 16–29; Heller, Jonas: Die Macht falscher Fragen und die Möglichkeit der Revolution. Zur Insistenz ‚auf der genaueren kritischen Fragestellung‘ bei Benjamin und Foucault. In: Backhaus, Katia Henriette/oth-

mus⁷ wird deutlich, dass sich beide Denker erstaunlich nahe stehen. Entsprechend hat Valentina Moro kürzlich unter Rückgriff auf einen der Kernbegriffe Benjamins vorgeschlagen, das Verhältnis zwischen Benjamin und Foucault anhand von „drei thematischen Konstellationen – Geschichte, Gewalt und Subjektivierung“⁸ – zu beschreiben. Sicherlich lassen sich weitere wichtige Konstellationen identifizieren, etwa eine Achse des Ästhetischen oder des Literarischen, die beide verbinden.⁹ Die von Moro entwickelte Dreiteilung spiegelt jedoch den aktuellen Stand der internationalen Debatte wider und ist in der Gesamtschau beider Werke (und sicher auch für die späteren Phasen beider Autoren) zutreffend.

Betrachtet man speziell die deutsche Debatte und Rezeption, so sticht Sigrid Weigels frühe Arbeit zum Zusammenhang von Benjamin und Foucault hervor.¹⁰ Mit ihrem bahnbrechenden Aufsatz *Kommunizierende Röhren. Michel Foucault und Walter Benjamin*, der 1995 zunächst auf Deutsch und 1996 auch in englischer Übersetzung erschien,¹¹ war sie eine der Ersten, die auf die Beziehung zwischen Benjamin und Foucault aufmerksam machten und beide

Isigkeit, David (Hrsg.): *Praktiken der Kritik*. Frankfurt/New York 2016, S. 49–79; Schlütter, Christian: *Der Sinn der Gewalt. Aporien der Unmittelbarkeit bei Benjamin, Foucault und Lévinas*. In: Müller-Schöll, Nikolaus (Hrsg.): *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*. Bielefeld 2003, S. 159–195.

- 7 Wehling, Peter: *Nutzbare Körper und „gesteigerte Menschhaftigkeit“ – Biopolitik und Kapitalismus bei Michel Foucault und Walter Benjamin*. In: Gerhards, Helene (Hrsg.): *Biopolitiken – Regierungen des Lebens heute*. Wiesbaden 2019, S. 377–399.
- 8 Moro, Valentina: *Introduzione. Foucault/Benjamin. Genealogie et costellazioni concettuali*. In: *materiali foucaultiani IX*, 17–18 (2020), S. 5–11, hier S. 6. Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen von mir.
- 9 Vgl. bspw. Geisenhanslüke, Achim: *Kritik am Kommentar. Über Walter Benjamin und Michel Foucault*. In: Ders./Goebel, Eckart (Hrsg.): *Kritik der Tradition. Hella Tiedemann-Bartels zum 65. Geburtstag*. Würzburg 2001, S. 111–122.
- 10 Ein weiterer wichtiger Stichwortgeber für die deutschsprachige Debatte war Giorgio Agamben, der in seinem *Homo-sacer*-Projekt zwar zentrale Einsichten beider Denker (und anderer) aufgreift, sie jedoch nicht systematisch miteinander vergleicht.
- 11 Weigel, Sigrid: *Kommunizierende Röhren. Michel Foucault und Walter Benjamin*. In: Dies. (Hrsg.): *Flaschenpost und Postkarte. Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus*. Köln 1995, S. 25–48; Dies.: *Body and Image-Space. Re-reading Walter Benjamin*. London/New York 1996, S. 28–45.

systematisch verglichen. Mit dem Begriff der „kommunizierenden Röhren“ versucht Weigel, trotz der zeitlichen Distanz, die die beiden Autoren trennt, die vielfältigen „Korrespondenzen“ zwischen Benjamins und Foucaults Denken aufzuzeigen. Was sie anstelle von eindeutig nachweisbaren Bezügen begrifflich zu fassen versucht, sind „dabei eher – indirekte, implizite, verborgene – Entsprechungen oder Anschlußstellen“.¹² Den Begriff der Korrespondenz halte ich für einen solchen Vergleich für besonders hilfreich, da er – ähnlich wie Moros von Benjamin inspiriertes Konzept der „thematischen Konstellation“ – zunächst nur konstatiert, dass es sich überschneidende Konzeptualisierungen und Problemstellungen gibt, ohne diese bereits auf eindeutige Gemeinsamkeiten oder Unterschiede zu reduzieren.¹³

Ausgehend von dieser konzeptionellen Perspektive werde ich im Folgenden eine weitere indirekte Korrespondenz zwischen Benjamin und Foucault untersuchen, die in der internationalen und deutschen Debatte weitgehend vernachlässigt wurde. Wie ich zeigen werde, entwickeln beide Denker in ihren frühen Schriften erste Ansätze zu einer Kritik des (natur-)wissenschaftlichen Weltbildes, die um den Begriff der Erfahrung zentriert ist und deutlich (aber nicht ausschließlich) von Husserls phänomenologischer „*Vernunftkritik*“¹⁴ beeinflusst ist. Dementsprechend füge ich den zentralen thematischen Korrespondenzen (bzw. Konstellationen), die Moro zwischen Benjamin und Foucault identifiziert, eine weitere konzeptionelle Hauptachse des Vergleichs hinzu, nämlich die Problematisierung von Erfahrung selbst. Die kritische Bedeutung von Erfahrung, die immer wieder in Bezug auf die späteren Schriften bzw. die Gesamtwerke beider Autoren aufgegriffen wurde, zeigt sich somit bereits in ihrem frühen Denken.

12 Weigel, Sigrid: Flaschenpost und Postkarte. Vorwort. In: Dies. (Hrsg.), Flaschenpost und Postkarte, S. 1–6, hier S. 3.

13 Ein weiterer methodischer Ansatz, der in eine ähnliche Richtung weist, ist der des „Kraftfeldes“. Vgl. Erxleben, Paul: Kritische Theorie aktualisieren. Adorno und Foucault in den Kraftfeldern von Subjekt, Macht und Ideologie. Bielefeld 2024, S. 44–48.

14 Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft (1911). In: Ders., Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. XXV: Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten. Hrsg. v. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht 1987 (= Hua XXV), S. 3–62, hier S. 32; vgl. auch S. 6–7, 52–53.

Um diese Korrespondenz zwischen den frühen, phänomenologisch geprägten Projekten Benjamins und Foucaults aufzuzeigen, werde ich mich vor allem zwei paradigmatischen Texten aus der Frühphase ihrer Werke widmen, wenngleich ich gelegentlich auch andere Schriften aus dieser Zeit zu Rate ziehen werde. Zum einen werde ich mich hauptsächlich auf den kurzen Text *Über das Programm der kommenden Philosophie* beziehen, den Benjamin im November 1917 verfasste und im März 1918 um einen *Nachtrag* ergänzte.¹⁵ Zum anderen werde ich mich auf Foucaults erst kürzlich veröffentlichtes Manuskript *Phénoménologie et psychologie* stützen, das Foucault zwischen 1953 und 1954 verfasste, also zu einer Zeit, als er an der Universität Lille tätig war.¹⁶

Obwohl diese Texte, auch aufgrund ihres unterschiedlichen Umfangs, auf den ersten Blick sehr verschieden erscheinen – Benjamins kurzer, opaker Text ist, wie der Titel bereits vermuten lässt, in erster Linie programmatisch, während Foucaults Manuskript eine ausführliche exegetische Studie in Buchlänge ist –, gibt es deutliche formale Korrespondenzen. So wurden beide in ihrer jeweiligen Früh- bzw. Jugendphase verfasst, also in Phasen, von denen manche Interpreten bestreiten würden, dass sie zum genuinen Werk beider Autoren gezählt werden sollten. Zudem wurden beide in erster Linie zum Zwecke der Selbstverständigung geschrieben und waren daher nicht für ein breiteres Publikum bestimmt. Folglich waren diese Texte – zumindest in ihrem vorliegenden Zustand – nicht zur Veröffentlichung gedacht und wurden erst posthum publiziert.

Beide Texte sind aber auch thematisch eng miteinander verbunden, da sie frühe Formen der Kritik an einer spezifisch modernen Erfahrungsarmut enthalten, die sich erst in Benjamins und Foucaults späteren Werken voll entfalten wird. Um die Korrespondenzen zwischen diesen kritischen Reflexionen rund um den Begriff der Erfahrung aufzuzeigen, werde ich drei Punkte näher untersuchen: erstens die Kritik an den Wissenschaften, die beide teilen, genauer: die Kritik am naturwissenschaftlichen Primat; zweitens die jeweili-

15 Benjamin, Walter: *Über das Programm der kommenden Philosophie*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1: Aufsätze. Essays. Vorträge. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2019 (= GS II), S. 157–171.

16 Foucault, Michel: *Phénoménologie et psychologie*. 1953–1954. Hrsg. v. Philippe Sabot. Paris 2021.

gen Versuche, philosophische Dualismen zu überwinden; und drittens – und dies ist bereits einer der zentralen Unterschiede – die aus diesen Bemühungen resultierenden gegensätzlichen Wahrheitsverständnisse, die sich mit den Begriffen transzendent (Benjamin) und immanent (Foucault) charakterisieren lassen.

Mithilfe dieser Korrespondenzen erlaubt der vorliegende Artikel nicht nur die beiden äußerst opaken und relativ unbekannten Texte besser zu verstehen. Indem ich die phänomenologischen Motive herausarbeite, soll darüber hinaus die Debatte über die Entstehung von Benjamins und Foucaults kritischen Projekten vertieft und erweitert werden. Wenn ich hier also die Phänomenologie hervorhebe, so möchte ich nicht behaupten, dass Benjamin oder Foucault versteckte Phänomenologen waren¹⁷ oder die Phänomenologie die einzige oder wichtigste Bezugsquelle für ihr frühes Denken ist. Obwohl ich durchaus von einer phänomenologisch inspirierten Frühphase Foucaults in den 1950er Jahren sprechen würde,¹⁸ möchte ich andere wichtige Einflüsse, wie den (Neo-)Kantianismus oder den Hegelianismus, keineswegs abstreiten. Vielmehr geht es mir darum, der Komplexität der intellektuellen Genese beider Denker gerecht zu werden. Mit Bezug auf die Husserl'sche Phänomenologie möchte ich daher einen Faktor beleuchten, der in der Rezeption bislang relativ wenig Beachtung gefunden hat, der aber einen großen Einfluss auf das frühe Denken beider Philosophen hatte: die Idee, ein strenges wissenschaftliches Vorgehen mit einem philosophischen Ansatz methodisch zu verbinden, um Zugang zu einer nicht-naturalistischen Sphäre der Objektivität zu erlangen und die dem (post-)kantischen Verständnis von Erfahrung eingeschriebene Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden.

17 Fenves' zentrale These, beim frühen Benjamin finde sich eine messianische Variante der phänomenologischen Reduktion, scheint mir in diese Richtung zu gehen. Vgl. dazu Fenves, Peter: *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford 2011, S. 73–78.

18 Vgl. Basso, Elisabetta: *Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952–1955*. New York/Chichester 2022, S. 8; Riep, Leonhard: *Foucault – Ein Antiphanomenologe?* In: *kultuRRévolution* 86 (2024), S. 70–74, hier S. 70–71; Ders.: *Between le Vécu and l'Expérience: Foucault's Early Concept of Experience Reconsidered*. In: *Foucault Studies* (im Erscheinen).

Ein solcher Vergleich ist aber auch in anderer Hinsicht aufschlussreich: Er bietet ein weiteres Modell, um die kritischen Projekte der Frankfurter Schule und des „Pariser“ Poststrukturalismus ins Gespräch zu bringen, insbesondere weil ich beide Strömungen als kritische Theorien (mit kleinem k und im Plural) verstehe.¹⁹ Wenn ich mich also im Folgenden auf die geteilte Geistesgeschichte des frühen Benjamin und des frühen Foucault beziehe, so geschieht dies nicht nur aus ideengeschichtlichem Interesse, sondern vor allem im Hinblick auf die historische Genese zentraler Probleme, mit denen kritische Gesellschaftstheorien konfrontiert sind.

2 Der frühe „Denkraum“ von Benjamin und Foucault

Trotz aller Unterschiede teilen sich der frühe Benjamin und der frühe Foucault eine Reihe philosophischer Einflüsse. Während Foucault, wie seine Abschlussarbeit an der Sorbonne zeigt, bereits während seiner Studienzeit den deutschen Idealismus und die Husserl'sche Phänomenologie eingehend studierte,²⁰ interessierte sich auch der junge Benjamin schon früh für ähnliche philosophische Strömungen. Betrachtet man die Frühwerke beider Autoren – bei Benjamin zähle ich dazu die Schriften bis zum *Wahlverwandtschaften*-Aufsatz, bei Foucault die Schriften der 1950er-Jahre, also die Phase, die mittlerweile als „Foucault avant Foucault“ bezeichnet wird²¹ –, so zeigt sich ein gemeinsamer philosophischer „Denkraum“, der nicht ausschließlich, aber hauptsächlich um Kant, Hegel und Husserl kreist.²² Neben dem zeitlichen und bis zu einem gewissen

19 Vgl. Saar, Martin: Critical Theory and Critical Theories. In: Philosophy & Social Criticism 43, 3 (2017), S. 298–299; Ders.: Critical Theory and Poststructuralism. In: Honneth Axel/Hammer, Espen et al. (Hrsg.): The Routledge Companion to the Frankfurt School. Milton 2018, S. 322–335.

20 Foucault, Michel: La constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Mémoire du diplôme d'études supérieures de philosophie 1949. Hrsg. v. Christophe Bouton. Paris 2024.

21 Chevallier, Philippe: Foucault avant Foucault. In: Archives de Philosophie 85, 3 (2022), S. 151–156.

22 Zum Begriff des „Denkraums“ siehe Henrich, Dieter: Die Erschließung eines Denkraums. In: Ders.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991, S. 215–263, hier S. 220.

Grade auch weltgeschichtlichem Abstand²³ zwischen dem jungen Benjamin und dem jungen Foucault ist einer der Hauptunterschiede in ihren jeweiligen Denkräumen sicherlich die jüdisch-messianische Tradition, die für Benjamin vor allem durch den Einfluss seines Freundes Gershom Scholem von großer Bedeutung war,²⁴ für Foucault aber keine Relevanz hatte. Wie ich insbesondere im Hinblick auf den letzten Vergleichspunkt zeigen werde, ist ihr unterschiedliches Verhältnis zum religiösen Denken, das mit der Frage nach dem Absoluten (oder Transzendenten) einhergeht, einer der Hauptgründe für die Unterschiede in ihren (frühen) Wahrheitsbegriffen.

Wie bereits angedeutet, werde ich im folgenden Vergleich den Einfluss der Husserl'schen Phänomenologie auf diesen frühen gemeinsamen philosophischen „Denkraum“ betonen.²⁵ Zwar ließe sich die Phänomenologie (und mit ihr auch die andere große Transzendentalphilosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts: der Neukantianismus) als zusätzliche „kommunizierende Röhre“ für sich erkunden,²⁶ doch konzentriere ich mich hier vor allem auf die phänomenologischen Spuren, die sich an den drei zuvor genannten Vergleichspunkten untersuchen lassen.

Der Bezug auf die Husserl'sche Phänomenologie ist auf den ersten Blick sicherlich überraschend. Zwar ist allgemein bekannt, dass Foucault in den 1950er-Jahren zu Ludwig Binswanger, der stark von der Phänomenologie beeinflusst war, veröffentlicht hat.²⁷ Fou-

23 Wenn ich hier von einem weltgeschichtlichen Abstand spreche, so beziehe ich mich damit vor allem auf den Zweiten Weltkrieg und das „Ereignis Auschwitz“, denke aber auch an das Scheitern der (deutschen) Arbeiterbewegung in den 1920er-Jahren und die Phase der zunehmenden Stalinisierung in den 1930er-Jahren, die, so meine These, einen großen Einfluss auf die Probleme hatten, mit denen sich eine kritische Gesellschaftstheorie konfrontiert sieht, und damit auch auf die spezifische Rezeption der gemeinsamen Quellen.

24 Vgl. Scholem, Gershom: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Berlin 2016.

25 Für eine Studie, die Phänomenologie, Kritische Theorie und (Post-)Strukturalismus als unterschiedliche, aber verwandte Antworten auf die Krisen der Moderne im Allgemeinen und die Krise der Wissenschaften im Besonderen versteht, siehe Kearney, Richard: *Modern Movements in European Philosophy*. 2. Aufl. Manchester/New York 1994.

26 Vgl. Brelage, Manfred: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.

27 Foucault, Michel: Einführung [zu Ludwig Binswangers *Traum und Existenz*]. In: Ders.: *Dits et écrits. Schriften (= DE)*, Bd. I: 1954–1969. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2014, S. 107–174.

cault hat sich jedoch eher als scharfer Kritiker der Phänomenologie im Allgemeinen und Husserls im Besonderen hervorgetan.²⁸ In Bezug auf Benjamin wiederum haben Jean-Michel Palmier oder Rolf Tiedemann behauptet, sein Denken sei weit von der Husserl'schen Phänomenologie entfernt.²⁹

Wie im Folgenden deutlich werden wird, halten diese Einschätzungen einer genaueren Betrachtung der frühen Schriften Benjamins und Foucaults nicht stand. Im Fall von Foucault zeigen die jüngsten Veröffentlichungen der sogenannten Lille-Manuskripte,³⁰ dass seine Auseinandersetzung mit Husserl in den 1950er-Jahren für seine intellektuelle Genese bedeutsamer war, als er selbst zugeben wollte und die Rezeption bisher anerkannt hat.³¹ Ebenso haben Peter Fenves und Uwe Steiner herausgearbeitet, dass Benjamin in seinen frühen Texten zentrale Einsichten der Husserl'schen Phänomenologie aufgegriffen hat, wenngleich der Einfluss Husserls auf den frühen Benjamin sicher weniger bedeutend war als auf den frühen Foucault.³²

28 Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1978, S. 387–389, 392–393; Ders.: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: DE, Bd. IV: 1980–1988, S. 51–119, hier S. 54.

29 Palmier, Jean-Michel: Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Hrsg. v. Florent Perrier. Frankfurt a. M. 2019, S. 61–63, 693 Fn. 8; Tiedemann, Rolf: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Frankfurt a. M. 1973, S. 16.

30 Neben dem bereits zitierten Manuskript *Phénoménologie et psychologie* zählen dazu auch Foucault, Michel: Binswanger et l'analyse existentielle. Hrsg. v. Elisabetta Basso. Paris 2021; Ders.: La question anthropologique. Cours. 1954–1955. Hrsg. v. Arianna Sforzini. Paris 2022. Foucault verfasste diese Manuskripte größtenteils während seiner Zeit an der Universität in Lille.

31 Vgl. Elden, Stuart: The Early Foucault. Cambridge/Medford 2021, S. 43. So gehen beispielsweise Philipp Sarasin und Alan Sheridan davon aus, dass Foucaults Schriften aus den 1950er-Jahren keinen nachhaltigen Einfluss auf sein späteres Werk gehabt hätten und daher vernachlässigbar seien. Siehe Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg 2005, S. 16–17; Sheridan, Alan: Michel Foucault. The Will to Truth. London, New York 2005, S. 194. Zu einer deutlich ambivalenteren Einschätzung der Bedeutung der Phänomenologie für Foucault kommt Schneider, Ulrich Johannes: Phänomenologie und Existenzialismus. In: Kammeler, Clemens/Parr, Rolf et al. (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2., aktual. und erw. Aufl. Stuttgart 2020, S. 206–209.

32 Steiner, Uwe: Phänomenologie der Moderne. Benjamin und Husserl. In: Benjamin-Studien I (2008), S. 107–123; Fenves, Messianic Reduction.

3 Eine philosophische Kritik der (Natur-)Wissenschaften

Der junge Benjamin und der junge Foucault schreiben beide gegen einen am Ideal der (Natur-)Wissenschaften orientierten Zeitgeist an, mit dem sie trotz der historischen Distanz, die sie voneinander trennt, gleichermaßen konfrontiert sind. Bezogen auf ihr jeweiliges Fachgebiet – im Falle Benjamins die Philosophie, im Falle Foucaults die Psychologie – üben beide scharfe Kritik an der Tendenz dessen, was man als „Vernaturwissenschaftlichung“ der Wissenschaften (im weiten Sinne) bezeichnen könnte.

In Benjamins *Programm* wird die Ablehnung der wissenschaftlich-reduktiven Ideologie besonders deutlich, wenn Kant, den Benjamin als den prominentesten Vertreter der aufklärerischen „Weltanschauung“³³ ansieht, vorgeworfen wird, sein kritisches Projekt an „eine[r] Wirklichkeit niedern, vielleicht niedersten Ranges“³⁴ orientiert zu haben. Diese Orientierung manifestiert sich nach Benjamin in einem „niedere[n] Erfahrungsbegriff“, den Kant – im Einklang mit der allgemeinen „religiöse[n] und historische[n] Blindheit der Aufklärung“ – auf das Modell der „Newton’sche[n] Physik“³⁵ stützt. In Benjamins Augen ist der kantische Erfahrungsbegriff ein „niederer“, weil er sich lediglich auf die Wahrnehmungsform und damit auf die empirische Naturerkenntnis bezieht. Besonders deutlich werde diese Tendenz zur Identifizierung des Erfahrungsbegriffs mit den Naturwissenschaften in Kants *Prolegomena*,³⁶ auf die sich Benjamin ausdrücklich bezieht.³⁷

Was Benjamin diesem niederen Erfahrungsbegriff entgegensetzen versucht, im *Programm* jedoch nur andeutet, ist „eine[] noch kommende[] neue[] und höher[e] Art der Erfahrung“,³⁸ die mit dieser Reduktion auf die naturwissenschaftliche, wahrnehmungsbezogene Form von Erfahrung bricht. Dieser höhere Erfahrungsbegriff

33 Benjamin, Über das Programm, S. 158.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 159.

36 Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hrsg. v. Konstantin Pollok. Hamburg 2001. Vgl. dazu Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel/Stuttgart 1970, S. 210.

37 Benjamin, Über das Programm, S. 101.

38 Ebd., S. 158, 164.

soll stattdessen „vergänglich[e]“ und „zeitlose“ Erfahrung zugleich umfassen – also einerseits empirisch und historisch, andererseits metaphysisch und religiös sein.³⁹

Auch in Foucaults Schriften der 1950er-Jahre findet sich eine deutliche Kritik am wissenschaftlichen Positivismus, den er wie Benjamin mit dem Erbe der „Aufklärung“⁴⁰ in Verbindung bringt, in diesem Fall jedoch weniger im Bereich der Philosophie als vielmehr im Bereich der Psychologie. So geht Foucault in den frühen 1950er-Jahren zunächst von zwei Erfahrungsformen aus, die für die Psychologie zentral sind: zum einen von einer Erfahrungsform wissenschaftlicher Fakten, die der Naturerkenntnis unterliegt und mithilfe falsifizierbarer, quantitativ-experimenteller Methoden erweitert werden kann (dies wäre in etwa das, was Benjamin als „niedere Erfahrung“ bezeichnet); zum anderen von einer Erfahrung des Widerspruchs, die der Praxis des Menschen selbst inhärent ist.⁴¹ Diese zweite Form von Erfahrung kann jedoch nur auf philosophisch-reflexive Weise analysiert werden, insbesondere weil sich die „menschliche[] Wirklichkeit“ nicht auf „ein Gebiet der natürlichen Objektivität“⁴² reduzieren lässt. Daher plädiert Foucault dafür, philosophische Ansätze zur Begründung der Psychologie als einer besonderen Wissenschaft vom Menschen einzubeziehen.

Foucaults Auseinandersetzung mit der Philosophie Husserls in *Phénoménologie et psychologie* kann als ein solcher Versuch gelesen werden, die angemessene Methodologie für die Psychologie als besondere Ausdrucksform des widersprüchlichen Selbstverhältnisses des Menschen auszuarbeiten; mit anderen Worten: als ein Versuch, die Psychologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin auf philosophischer Grundlage zu begründen. Was Foucault an der dezidiert philosophischen Methodologie der Phänomenologie interes-

39 Ebd., S. 158. Vgl. auch Deuber-Mankowsky, Astrid: Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung. Berlin 2000, S. 80–89; Riep, Leonhard: Auf der Suche nach der erkenntniskritischen Sphäre totaler Neutralität. Zur ideengeschichtlichen Situierung metaphysischer Erfahrung beim frühen Benjamin. In: Brandner, Felix/Seidemann, Till (Hrsg.): Zwischenwelten der Kritischen Theorie. Beiträge zu Systematik und Geschichte. Baden-Baden 2024, S. 13–31, hier S. 16.

40 Foucault, Michel: Die Psychologie von 1850 bis 1950. In: DE, Bd. I, S. 175–195, hier S. 175, Deutsch im Orig.

41 Ebd., S. 175–177, hier S. 195.

42 Ebd., S. 175–176.

siert, scheint die Möglichkeit eines objektiven Zugangs zu zentralen menschlichen Widerspruchserfahrungen wie Traum oder Wahnsinn zu sein, der nicht auf einen wissenschaftlich-positivistischen Ansatz reduzierbar ist. Der junge Foucault begreift Philosophie und strenge, objektive Wissenschaft also nicht als Gegensätze, sondern als konstitutive Bedingungen für jedes wissenschaftliche Unterfangen.

Was den ersten Vergleichspunkt betrifft, so teilen sowohl Benjamin als auch Foucault eine Kritik am wissenschaftlichen Primat, der die Philosophie und Psychologie ihrer jeweiligen Zeit durchdringt. Statt Erfahrung auf eine aus ihrer Sicht mangelhafte, niedere Form zu reduzieren, plädieren sie auf ihre je spezifische Weise für einen erweiterten Erfahrungsbegriff, für den die Philosophie eine Schlüsselrolle einnimmt. Denn beide weisen der Philosophie einen Vorrang vor den Einzelwissenschaften zu; und beide betonen, dass das jeweilige Feld, in dem sie sich bewegen, in streng philosophischer Manier eine eigene Fundierung und Methodik anwenden muss, wobei letztere, obwohl sie den Naturwissenschaften fernsteht, dennoch einen systematischen und objektiven Charakter behält, der als wissenschaftlich bezeichnet werden kann. Mit anderen Worten, teilen Benjamin und Foucault Husserls allgemeines Ziel, die Philosophie als strenge Wissenschaft zu etablieren.⁴³

Jedoch sollten, wie ich im vorherigen Abschnitt bereits betont habe, Benjamins und Foucaults frühe Überlegungen nicht allein auf phänomenologische Einflüsse reduziert werden. Auch die (neo-)kantischen Einflüsse sind für ihre frühen kritischen Projekte von großer Bedeutung, wenngleich die Relevanz dieser Traditionslinie für den frühen Benjamin deutlich größer ist als für den frühen Foucault. So stellt sich Benjamin im *Programm* systematisch in die kantische Tradition und will deren kritisches Projekt in transformierter Form fortsetzen,⁴⁴ während für Foucault die er-

43 Beide haben Husserls *Philosophie als strenge Wissenschaft* nachweislich zur Kenntnis genommen. So ist bekannt, dass Benjamin diesen Aufsatz bereits 1913 gelesen hat. Vgl. Benjamin, Walter: An Franz Sachs. Freiburg i. Br. 11.7.1913. In: Ders.: *Gesammelte Briefe*, Bd. I: Briefe 1910–1918. Hrsg. v. Christoph Göttsche und Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1995, S. 141–147, hier S. 144, 147. In den 1950er-Jahren hatte Foucault ursprünglich sogar vor, dieses Werk ins Französische zu übersetzen, und stand bereits in Verhandlungen mit dem deutschen Verlag. Vgl. Elden, *Early Foucault*, S. 42–43.

44 Benjamin, *Über das Programm*, S. 165–166.

kennntnistheoretischen Debatten im Gefolge Kants lediglich einen argumentativen Kontrapunkt zu seiner Auseinandersetzung mit Husserl bilden.⁴⁵ Entsprechend grenzt sich Foucault, wenn er von einer „absolut neuen kritischen Haltung (*une attitude critique absolument nouvelle*)“⁴⁶ spricht, die er im Anschluss an Husserl einnehmen will, explizit von einem kantischen (und einem freudianischen) Ansatz ab.

Husserls „*echte[] Vernunftkritik*“⁴⁷ spielt daher – wie der nächste Vergleichspunkt ausführlicher belegen wird – für beide eine wichtige Rolle, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung. Die Art der Kritik, die beide wählen, zeigt sich vor allem in dem Versuch, etablierte philosophische Dualismen mithilfe von Denkfiguren des Dritten zu überwinden.

4 Überwindung der Dualismen: Denkfiguren des Dritten

Benjamins und Foucaults frühe Projekte sind durch den Versuch gekennzeichnet, tradierte philosophische Gegensätze zu überwinden, insbesondere den Subjekt-Objekt-Dualismus. Dies ist eine unmittelbare Folge ihrer Kritik an der wissenschaftlichen Weltanschauung, denn für beide ist die „niedere“, das heißt empirisch-perzeptive Form von Erfahrung an die Subjekt-Objekt-Spaltung gebunden, die dem Denken der Aufklärung und damit der modernen Wissenschaft (im weiten Sinne) zugrunde liegt. Dem allgemeinen wissenschaftlichen Paradigma zufolge können nur eindeutig feststellbare, positive Tatsachen, das heißt natürliche Gegenstände, Objektivität beanspruchen. Demgegenüber gehen Benjamin und Foucault davon aus, dass sich die Wirklichkeit, wie oben gezeigt, nicht in natürlicher Objektivität erschöpft. Beide sind daher auf der Suche nach Erfahrungen, die über die rein empirisch-perzeptive Form hinausgehen. Dies erfordert jedoch eine philosophische Perspektive, die eine objektive Annäherung an andere Formen der Erfahrung ermöglicht, ohne den Subjekt-Objekt-Dualismus zu reproduzieren. Ein wichtiger Bezugspunkt in diesem Bestreben ist für beide die Husserl'sche Methode der phänomenologischen Reduktion.

45 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 40–48.

46 Ebd., S. 22.

47 Hua XXV, S. 32.

Was Benjamin und Foucault an dieser Methode zu interessieren scheint, ist Husserls zentrale Idee der *Neutralisierung* von alltäglichen Wahrnehmungsmustern und theoretisch-philosophischen Haltungen. Ziel der Reduktion ist es letztlich, eine unanfechtbare Grundlage für die Philosophie als strenge Wissenschaft zu finden. Husserl schreibt sich damit in eine philosophische Tradition von Platon bis Descartes ein, der zufolge ein solch zweifelsfreier Grund der Philosophie – ein „*absoluter Anfang*“⁴⁸ – nur gefunden werden kann, wenn mit der herkömmlich-empirischen Welt gebrochen wird.⁴⁹ Entsprechend betont Husserl in den *Ideen I* die Notwendigkeit, die „*Generalthesis der natürlichen Welt*“, also eine im Alltag und in den empirischen Wissenschaften verbreitete Einstellung, nach der die natürliche Welt eine „Wirklichkeit“ ist, die „*als daseiende vor[gefunden] und [...] auch als daseiende hin[genommen]*“ wird, „*radikal*“ zu verändern.⁵⁰ Um diese Änderung der natürlichen Einstellung zu vollziehen, entwickelt Husserl die „*Methode der Einklammerung*“, auch „*phänomenologische ἐποχή [epoché]*“ genannt.⁵¹ Die Pointe der Einklammerung ist, dass die Existenz der natürlichen Welt nicht – wie bei Descartes oder auch Platon – geleugnet wird.⁵² Unter den Bedingungen der *epoché* verzichten Phänomenolog:innen lediglich darauf, eine Aussage über die (Nicht-)Existenz der Welt zu treffen. Husserls Phänomenologie ist also ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge *neutral* gegenüber der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Status der natürlichen Welt und des zu ihr gehörenden empirischen Bewusstseins.

48 Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke*, Bd. III,1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage (= Hua III/1). Hrsg. v. Karl Schuhmann. Den Haag 1976, S. 51.

49 Warren, Nicolas de: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. In: Luft, Sebastian/Wehrle, Maren (Hrsg.): *Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart 2017, S. 65–74, hier S. 66, 70–71. Zur Bedeutung des cartesianischen Zweifels als methodisches Vorbild für Husserl siehe Hua III/1, S. 62; Kern, Iso: *Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls*. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 24, 2 (1962), S. 303–349, hier S. 304–322.

50 Hua III/1, S. 61.

51 Ebd., S. 65.

52 Warren, *Ideen*, S. 66.

In zentralen Passagen ihrer Schriften zielen sowohl Benjamin als auch Foucault genau auf diese Idee der Neutralität ab.⁵³ Der Akt der Neutralisierung ist deshalb so bedeutsam, weil er einen Weg verspricht, den Universalitätsanspruch zurückzuweisen, der der „niederen“, naturwissenschaftlichen Form von Erfahrung eingeschrieben ist. In diesem Sinne eröffnet der einklammernde Akt der Reduktion die Möglichkeit einer Sphäre einer anderen – in Benjamins Worten: einer „höheren“ – Erfahrung, die nicht (nur) wahrnehmungsbezogen ist, sondern mit der natürlichen Einstellung bricht. Die sich daraus ergebende neutrale Haltung ermöglicht es somit, sich etwas jenseits bloßer Dualismen vorzustellen. Dementsprechend findet sich in Benjamins und Foucaults frühen Texten etwas, das sich als „Denkfiguren des Dritten“ bezeichnen lässt. Mit deren Hilfe versuchen sie, traditionelle philosophische Trennungen (wie Subjekt und Objekt, Intuition und Vernunft oder empirisch und transzendental) mit begrifflichen Mitteln zu überwinden.⁵⁴ Während Benjamins Begriff der „göttlichen Sprache“ als eine solche Denkfigur des Dritten bezeichnet werden kann, ist im Falle Foucaults der Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ in dieser Hinsicht von besonderem Interesse, wie ich im Folgenden zeigen werde.

In *Phénoménologie et psychologie* übernimmt Foucault den Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ weitestgehend von Husserl

53 Benjamin, Über das Programm, S.163; vgl. Riep, Suche, S.22–25; Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S.187–199; vgl. Riep, Between *le Vécu* and *l'Expérience*.

54 Nach Jutta Müller-Tamm ist eine Denkfigur der Versuch, eine tentative Bewegung des Denkens zu definieren, die zwischen traditionellen philosophischen Gegensätzen oszilliert und aufgrund dieser Dynamik schwer zu fassen ist. Zu ihrer Form gehört neben dieser grundsätzlichen Prozesshaftigkeit auch ein „relationale[s] und konstellative[s] Moment“, das verschiedene Begriffe, Vorstellungswelten oder rhetorische Mittel miteinander verbindet. Müller-Tamm, Jutta: Die Denkfigur als wissenschaftsgeschichtliche Kategorie. In: Gess, Nicola (Hrsg.): *Wissens-Ordnungen. Zu einer historischen Epistemologie der Literatur*. Berlin 2014, S.100–122, hier S.101–102. Zur „Vorgeschichte“ solcher Denkfiguren des Dritten in der postkantianischen Sozialphilosophie siehe Bedorf, Thomas: Stabilisierung und/oder Irritation. Voraussetzungen und Konsequenzen einer triadischen Sozialphilosophie. In: Ders./Fischer, Joachim (Hrsg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München 2010, S.13–32.

selbst.⁵⁵ Dieser Begriff ist aus kantischer Sicht sicherlich ein Oxymoron, da hier die Sphären des Transzendentalen und des Empirischen in unangemessener Weise vermengt werden.⁵⁶ Für Husserl ist diese Form der Erfahrung jedoch mit einer intuitiven Anschauungsweise verbunden, die einen direkten Zugang zum Bereich des Transzendentalen ermöglichen soll. Spricht man in Bezug auf diese phänomenologische Form von Erfahrung von Transzendentalität, dann geht es nicht wie bei Kant um die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, sondern – quasi in zweiter Ordnung – um die Möglichkeitsbedingungen dieser Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung.⁵⁷ Anders ausgedrückt: Was Foucault in diesem Manuskript beschäftigt, ist die Frage nach den (erfahrungsmäßig gegebenen) Bedingungen der Möglichkeit des Transzendentalen selbst.

Damit ist dem Begriff der transzendentalen Erfahrung ein Problem eingeschrieben, das Foucault bereits in seiner Hegel-Dissertation beschäftigte und das sein gesamtes späteres Werk durchziehen wird (z. B. im späteren Begriff des historischen Apriori), nämlich die Idee, dass die Sphäre des Transzendentalen selbst nicht nur konstituierend, sondern auch (historisch) konstituiert ist.⁵⁸ Auch wenn Foucault den Begriff der transzendentalen Erfahrung in *Phénoménologie et psychologie* noch nicht genau in dieser Art und Weise verwendet, so zeichnet sich dennoch bereits ein Gedankengang ab, der in diese Richtung weist.⁵⁹

Auch in Benjamins *Programm* lässt sich eine Denkfigur des Dritten nachzeichnen, mit der die Reinheit, die die Sphäre des Transzendentalen bei Kant kennzeichnet, bestritten wird. Doch während

55 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S.190, 194. Siehe auch Claesges, Ulrich: Erfahrung, transzendente. In: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2: D–F. Basel/Stuttgart 1972, S. 623–624.

56 Ricœur, Paul: *Étude sur les „Méditations Cartésiennes“ de Husserl*. In: *Revue Philosophique de Louvain* 52, 33 (1954), S. 75–109, hier S. 84.

57 Lotz, Johannes Baptist: *Transzendente Erfahrung*. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1978, S. 22.

58 Han, Béatrice: *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*. Stanford 2002; Basso, Elisabetta: *On Historicity and Transcendentality Again. Foucault's Trajectory from Existential Psychiatry to Historical Epistemology*. In: *Foucault Studies* 14 (2012), S. 154–178.

59 Dieser Gedankengang wird auch in dem Manuskript zur Anthropologie deutlich, in dem Foucault auf Wilhelm Diltheys Verwendung des Begriffs der transzendentalen Erfahrung eingeht. Foucault, *La question anthropologique*, S. 133.

Foucault in *Phénoménologie et psychologie* vor allem mit und gegen Husserl denkt, geht Benjamin weit über diesen hinaus. Wenn er am Ende des *Programms* die Frage nach der „Sprache“ aufwirft, um „[d]ie große Umbildung und Korrektur [zu gewinnen,] die an dem einseitig mathematisch-mechanisch orientierten Erkenntnisbegriff vorzunehmen ist“,⁶⁰ so bezieht er sich nicht nur auf seinen eigenen Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* von 1916,⁶¹ sondern auch auf den von dem Sprachphilosophen Johann Georg Hamann geprägten Begriff der „göttlichen“ bzw. „reinen Sprache“, der mit einer Kritik am Purismus des kantischen Projekts einhergeht.⁶²

In Benjamins Interpretation der reinen, göttlichen Sprache verbinden sich zwei Thesen: eine ontologische und eine geschichtsphilosophische.⁶³ Ausgehend von einer ontologisch motivierten Interpretation der ersten Schöpfungsgeschichte im Buch Genesis geht Benjamin von einem ursprünglichen Zustand der Einheit allen Seins aus, der in der reinen, göttlichen Sprache begründet ist.⁶⁴ In gewissem Sinne kann die göttliche Sprache also, wie etwa Léa Barbisan betont, als das „wahre *Apriori* der menschlichen Erfahrung“ bezeichnet werden, denn sie erfüllt für Benjamin die Funktion, die bei Kant das Bewusstsein hat.⁶⁵ Zugleich aber ist diese Charakterisierung der göttlichen Sprache als *Apriori* meines Erachtens etwas irreführend. Denn folgt man Hamann, der ein intellektueller Weggefährte Kants

60 Benjamin, *Über das Programm*, S. 168.

61 Benjamin, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: Ders.: GS II.1, S. 140–157.

62 Hamann, Johann Georg: *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. III. Band: *Schriften über Sprache/Mysterien/Vernunft*, 1772–1788. Hrsg. v. Josef Nadler. Wien 1951 (= SW III), S. 281–289.

63 Riep, Suche, S. 29.

64 Benjamin, *Über Sprache überhaupt*, S. 146; Hamann, Johann Georg: *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*. In: Ders.: SW III, S. 25–33, hier S. 29.

65 Barbisan, Léa: *Jenseits der „wahren Erfahrung“: Walter Benjamins kritische Lektüre der Lebensphilosophie*. In: Agard, Olivier/Hartung, Gerald et al. (Hrsg.): *Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland / La philosophie de la vie entre la France et l'Allemagne. Studien zur Geschichte und Aktualität der Lebensphilosophie / Études sur l'histoire et l'actualité de la philosophie de la vie*. Baden-Baden 2018, S. 183–198, hier S. 187. Siehe dazu auch Abel, Julia: *Walter Benjamins Übersetzungsästhetik. Die Aufgabe des Übersetzers im Kontext von Benjamins Frühwerk und seiner Zeit*. Bielefeld 2014, S. 103.

und zugleich einer seiner schärfsten Kritiker war, existieren die erkenntnistheoretischen Gegensätze von Schöpfung und Erkenntnis, a priori und a posteriori, Sinnlichkeit und Begriff etc. in Bezug auf die göttliche Sprache (noch) nicht. Sie sind vielmehr historische Effekte, hervorgerufen durch einen geschichtsphilosophischen Bruch, der durch den „Sündenfall“, die Vertreibung aus dem Paradies, repräsentiert wird.⁶⁶ Erst ab diesem Zeitpunkt – dem Eintritt in den Zustand der Geschichte – bleiben der Menschheit nur noch unreine Sprachen übrig mit all ihren begrifflichen Trennungen. Entscheidend ist dabei, dass, obwohl die göttliche Sprache nicht mehr direkt zugänglich und in diesem Sinne „verloren“ ist, die empirischen Sprachen dennoch auf ihr beruhen. Benjamins Idee – und gewissermaßen auch Hoffnung – zielt darauf, dass mithilfe bestimmter sprachlicher Erfahrungen, die diese erkenntnistheoretischen Trennungen zu überwinden versprechen, die ursprüngliche Einheit von Vergänglichem und Zeitlosem zumindest fragmentarisch erkennbar wird.

Die hier vorgestellten Denkfiguren des Dritten konvergieren also in dem Versuch, dualistische Konzeptualisierungen zu überwinden, die die (postkantianische) Philosophie durchdringen. Dementsprechend spielt die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Vergänglich-Empirischen und dem Zeitlos-Transzendentalen eine besonders wichtige Rolle, da Benjamin und Foucault danach streben, den (kantischen) Erfahrungsbegriff zu erweitern. Allerdings operieren ihre Versuche, wie der letzte Vergleichspunkt zeigen wird, mit gegensätzlichen Vorstellungen von dem, was Wahrheit ist.

5 Wahrheit und die Frage nach dem Absoluten: immanentes vs. transzendentes Denken

Trotz der generellen Übereinstimmung der Denkfiguren des Dritten in Bezug auf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung zeigt sich bereits in Benjamins Bezugnahme auf die göttliche Sprache ein wesentlicher Unterschied zu Foucault. Obwohl Foucault in *Phénoménologie et psychologie* (und in anderen Schriften der 1950er-Jah-

66 Benjamin, Über Sprache überhaupt, S. 154; Simon, Josef: Einleitung. In: Hamann, Johann Georg: Schriften zur Sprache. Einleitung und Anmerkungen von Josef Simon. Frankfurt a. M. 1967, S. 7–80, hier S. 67–68.

re)⁶⁷ auch sprachlich-ontologische Überlegungen anstellt, betont er, dass eine der zentralen Neuerungen der Phänomenologie darin bestehe, „eine Wahrheit ohne Gott (*une vérité sans Dieu*)“⁶⁸ zu ermöglichen. Benjamin hingegen geht es um eine erkenntnistheoretische Darstellung, die explizit „religiöse Erfahrung“ einschließt.⁶⁹ Entsprechend bindet er höhere Erfahrung an die metaphysische Frage nach dem Absoluten, während Foucault eine immanente Denkweise ohne jeden Bezug zur Transzendenz (im strengen Sinne des Absoluten oder Gottes) anstrebt.⁷⁰ Dieser fundamentale Gegensatz zeigt sich besonders deutlich in ihren unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen.

Für den Benjamin des *Programms* ist ein philosophisches System, das auf der kantischen „Trichotomie“ basiert, erforderlich, um Wahrheit positiv feststellen zu können.⁷¹ Trotz dieses grundsätzlichen Festhaltens am kantischen System strebt Benjamin jedoch dessen Erweiterung an.⁷² Im Gegensatz zu Kant, der echtes Wissen nur in der den Naturwissenschaften zugänglichen Sphäre anerkennt und damit religiösen Erfahrungen eine erkenntnistheoretische Rolle abspricht, versucht der frühe Benjamin, gerade sie in die Erkenntnistheorie einzubeziehen.⁷³ Dabei geht es jedoch weniger darum, diese Erfahrungsformen als Grundlage des Wissens zu etablieren, sondern vielmehr darum, in ihnen einen Rest des Absoluten – der göttlichen Sprache – zu erkennen, der Wahrheit ermöglicht. Obwohl Benjamin die Überzeugung von der Möglichkeit eines kohärenten philosophischen Systems und damit auch die Überzeugung von der Positivität

67 Vgl. zur linguistisch-ontologischen Perspektive insb. Kapitel 4 „Le langage de l'être“ in Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 213–241. Vgl. dazu auch die transzendentalphilosophisch orientierten Überlegungen im Kapitel 3 „Le langage et l'expression“ des zweiten Teils von Ders.: *Constitution d'un transcendantal historique*, S. 131–141 sowie die Idee einer „Anthropologie des Ausdrucks“ in Ders.: *DE*, Bd. I, S. 174.

68 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 56, 76.

69 Benjamin, *Über das Programm*, S. 164.

70 Es gibt jedoch Transendenzen innerhalb der Immanenz. Foucault betont zum Beispiel, dass die phänomenologische Welt transzendent zur Immanenz des reinen Bewusstseins ist (und *vice versa*). Vgl. Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 131–133. Dennoch findet sich hier keine starke Idee des Transzendenten im Sinne des Absoluten oder Gottes.

71 Benjamin, *Über das Programm*, S. 165.

72 Ebd., S. 159–160.

73 Ebd., S. 168–171.

von Wahrheit in den folgenden Jahren sukzessive aufgeben wird,⁷⁴ bleibt für ihn dennoch Wahrheit selbst auf einen sprachlich vermittelten Begriff des Absoluten bezogen.⁷⁵ Dies liegt auch in Benjamins religiös motivierter dualistischer Weltsicht begründet, der zufolge es eine Trennung in eine diesseitige „Ordnung des Profanen“ und eine jenseitige Ordnung des „Messianische[n]“ gibt.⁷⁶

Im Husserl-Manuskript hingegen sieht Foucault Wahrheit als etwas, das sich selbst in Evidenz, das heißt als etwas unmittelbar und vollständig Einsichtiges, und in Apodiktizität, das heißt als etwas Unwiderlegliches, gibt.⁷⁷ Mithilfe der richtigen Methode, nämlich der phänomenologischen Reduktion, kann Wahrheit intuitiv erfasst werden.⁷⁸ Denn die Reduktion zielt darauf ab, das einzuklammern, was nach Kant allgemein hin als Verbindung von Anschauung und Verstand gefasst wird, mit anderen Worten: als Erfahrung.⁷⁹ Wie bereits erwähnt, geht es darum, eine Sphäre zu eröffnen, in der ein anderer, nicht-perzeptiver Modus der Anschauung vorherrscht. Daher ist Wahrheit nicht einfach das Ergebnis eines psychologischen Prozesses oder eines diskursiven Urteils.⁸⁰ Statt auf einer begrifflichen liegt der Schwerpunkt auf einer intuitiven Annäherung an Wahrheit. Die Bedeutung der Reduktion besteht also darin, die Bedingungen für diese Art der Anschauungsweise zu schaffen, indem die natürliche Einstellung neutralisiert wird, in der das Sinnliche und das Begriffliche, Anschauung und Verstand, getrennt sind.⁸¹

74 Siehe Benjamin, Walter: Goethes Wahlverwandtschaften. In: Ders.: GS I.1, S. 123–201, hier S. 172–173.

75 Siehe Kaffenberger, Helmut: Denkbilder des dritten Raums? Walter Benjamins Theorie des Ähnlichen. In: Breger, Claudia/Döring, Tobias (Hrsg.): Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume. Amsterdam/Atlanta 1998, S. 39–64, hier S. 40–41.

76 Benjamin, Walter: Theologisch-politisches Fragment. In: Ders.: GS II.1, S. 203–204, hier S. 203. Vgl. dazu auch Deuber-Mankowsky, Der frühe Walter Benjamin, S. 317–340.

77 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 98–99, 200; vgl. Riep, *Between le Vécu and l'Expérience*.

78 Foucault, S. 53–54.

79 Hua III/1, S. 10–11.

80 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 67.

81 Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich dieses frühe Verständnis von Wahrheit erheblich von Foucaults späterer Konzeption von Wahrheit unterscheidet. Zu Letzterer vgl. Deere, Don T.: Truth. In: Lawlor, Leonard; Nale, John (Hrsg.): *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge 2014, S. 517–527.

Was für Foucault die Phänomenologie Husserls von den postkantianischen Positionen, ob es sich nun um psychologistische oder logizistische handelt, unterscheidet, ist demnach die Vorstellung, dass Wahrheit auf „der Einheit des Erlebten und des Erkannten (*l'unité d'un vécu et d'un connu*)“⁸² beruht, mit anderen Worten auf einer Einheit von Erlebnis und Erkenntnis. Zwar beanspruchte auch das (christliche) metaphysische Denken eine solche Einheit, doch existierte sie nur durch bzw. in Gott, während in der weltlichen Sphäre diese beiden Bereiche als voneinander getrennt betrachtet wurden.⁸³ Gerade der fehlende Bezug auf die Idee Gottes oder des Absoluten ist es, der Husserls Philosophie Foucault zufolge positiv von traditionellen metaphysischen Ansätzen unterscheidet.⁸⁴ Wahrheit beruht demnach auf der Einheit von gelebter Erfahrung und Erkenntnis, aber diese Einheit wird nicht mehr durch Gott oder das Absolute garantiert.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass Benjamin Wahrheit im *Programm* auf das Transzendente bezieht, während Foucault Wahrheit im Husserl-Manuskript als radikal immanent versteht. Für den jungen Benjamin ist Wahrheit zudem primär eine logisch-systematische und auch sprachliche Frage in dem Sinne, dass erst mithilfe eines philosophischen Systems eine nicht-perzeptive Form religiöser Erfahrung ihren logischen Platz erhält und zumindest einen fragmentierten Zugang zur göttlichen Sprache, also zum Absoluten, ermöglicht. Für den frühen Foucault hingegen ist Wahrheit vor allem ein methodologisches Problem, denn das Feld des Transzendentalen, in dem Wahrheit intuitiv und apodiktisch erscheint, kann nur durch die neutralisierende Geste der phänomenologischen Reduktion erschlossen und erfahren werden.

6 Fazit

Die Werke von Benjamin und Foucault sind durch zahlreiche Korrespondenzen gekennzeichnet. In diesem Artikel lag der Fokus auf einer spezifischen indirekten Korrespondenz, die ich als frühe „Erfahrungs-

82 Foucault, *Phénoménologie et psychologie*, S. 56; vgl. Riep, *Between le Vécu and l'Expérience*.

83 Foucault, S. 40.

84 Ebd., S. 58, 69.

achse“ bezeichnet habe. Auch wenn die jeweiligen Erfahrungskonzeptionen im Laufe der Zeit tiefgreifenden Veränderungen unterliegen, so enthalten die frühen Projekte beider Philosophen bereits drei wichtige Aspekte, die auch ihr späteres Denken prägen werden.

Zunächst habe ich die geteilte Kritik am (natur-)wissenschaftlichen Paradigma aufgezeigt. Das zentrale Problem, gegen das sowohl Benjamin als auch Foucault anschreiben und das nicht nur die (Natur-)Wissenschaften, sondern die Moderne als solche betrifft, ist die Verflachung von Erfahrung in eine positivistische Form. Um den Begriff der Erfahrung zu erweitern, versuchen sie daher, eine Zugangsweise zu einer nicht-naturalistischen Form der Objektivität auszuarbeiten. Dementsprechend bemühen sich beide darum, ihre jeweiligen Gebiete (Philosophie und Psychologie) auf eine streng objektive und zugleich philosophische Grundlage zu stellen.

Diese gemeinsame Kritik am wissenschaftlichen Zeitgeist führte zweitens zur Diskussion der Versuche, etablierte philosophische Dualismen zu überwinden. Wie ich argumentiert habe, ist eine besondere Inspiration dafür Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion, obwohl auch andere Einflüsse, wie der (Neu-)Kantianismus, eine wichtige Rolle spielen. Da die phänomenologische Reduktion eine Neutralisierung der natürlichen Einstellung und damit von perzeptiver Erfahrung ermöglichen soll, gilt sie als ein erster Schritt zu einem höheren, philosophischen Begriff der Erfahrung. Auf ihre je eigene spezifische Weise versuchen Benjamin und Foucault das Verhältnis zwischen dem Vergänglichen und dem Zeitlosen, dem Empirischen und dem Transzendentalen, die in der kantischen Tradition strikt getrennt sind, neu zu denken. Obwohl ihre jeweiligen Versuche, erkenntnistheoretische Dualismen zu überwinden, beide eine ontologisierende Tendenz aufweisen, enthalten sie dennoch eine temporalisierende Stoßrichtung. So entwickeln der frühe Benjamin und der frühe Foucault beide eine Idee, die sich erst im Laufe ihrer Werke voll entfalten wird, die aber auf Grundüberlegungen ihrer frühen Schriften zurückgeht, nämlich die Idee, dass das Transzendente „unrein“ ist, geprägt durch (vergängliche) Erfahrung selbst. Entsprechend argumentieren Benjamin und Foucault weder für eine (zeitlose) Metaphysik noch für einen bloßen (faktischen) Historismus. Beide experimentieren in ihren frühen Texten stattdessen mit Denkfiguren des Dritten – namentlich mit dem Begriff der göttlichen Sprache (Benjamin) und dem Begriff der trans-

zendentale Erfahrung (Foucault) –, die die klare Scheidung von Erfahrung in eine empirisch vergängliche Seite der Wahrnehmung und eine reine, zeitlose Seite des Denkens unterlaufen. Stattdessen betonen beide die Interdependenz dieser Seiten und schreiben damit der Sphäre des Transzendentalen eine zeitlich-erfahrungsmäßige Dimension ein.

Und dennoch hat sich, ungeachtet dieser generellen Übereinstimmung, auch ein entscheidender Gegensatz herauskristallisiert, auf den ich in Zusammenhang mit den unterschiedlichen Wahrheitsvorstellungen hingewiesen habe. Während der frühe Benjamin an einer Perspektive festhält, die trotz der Einbeziehung des Vergänglichen die Bezugnahme auf eine Sphäre zeitloser Transzendenz (d. h. Gott) nicht aufgibt und daher in einem spezifischen Sinne als metaphysisch bezeichnet werden kann, verfolgt der frühe Foucault bereits eine postmetaphysische Denkweise der Immanenz.

Folglich werden hier zwei Modelle des Denkens von Erfahrung ersichtlich, die für die Kritische Theorie Frankfurter Prägung einerseits und das poststrukturalistische Denken aus Paris andererseits paradigmatisch sind: auf der einen Seite ein historisch-kritisches Modell, das – zumindest negativ – weiterhin auf metaphysische und theologische Motive wie die Idee des Messianischen oder des Absoluten verweist;⁸⁵ auf der anderen Seite ein historisch-kritisches Modell, das den Bezug zur Metaphysik gänzlich vermeidet und stattdessen auf einen Gestus der radikalen Historisierung setzt.⁸⁶ Beiden Modellen gemeinsam ist jedoch der philosophische Versuch, die

85 Zur negativistischen Bedeutung der Theologie beim frühen Benjamin siehe bspw. Hamburger, Käte: *Wahrheit und ästhetische Wahrheit*. Stuttgart 1979, S. 110; Witte, Bernd: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*. Stuttgart 1976, S. 83–84. Diese frühen Überlegungen Benjamins bereiten bereits den Boden für das, was Adorno später als gemeinsame Idee einer „inverse[n] Theologie“ bezeichnen wird. Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: *Briefwechsel. 1928–1940*. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt am Main 2008, S. 90, vgl. S. 73–74.

86 Eine Charakterisierung Foucaults als strikt immanenter Denker findet sich z. B. bei Deleuze, Gilles: *Foucault*. Frankfurt a. M. 1992, S. 42. Eine entgegengesetzte, transzendente Linie innerhalb des Poststrukturalismus selbst wird bspw. von Jacques Derrida vertreten. Vgl. Smith, Daniel W.: *Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought*. In: Patton, Paul/Protevi, John (Hrsg.): *Between Deleuze and Derrida*. London 2003, S. 46–66.

Dominanz der wissenschaftlichen – in Horkheimers Worten: der instrumentellen – Vernunft zu brechen, um verdrängte sowie bisher unbeachtete Erfahrungen intelligibel werden zu lassen.

Kapitel 2: Das Mythische – Grenzen der Vernunft

Animalität und Sakralität

Kritische Theorie und das Collège de Sociologie

Das Verhältnis zwischen der Kritischen Theorie und dem Collège de Sociologie wurde bisher kaum thematisiert. Dies mag überraschen, denn beide Ansätze weisen in Bezug auf ihre Motive und Gegenstände zahlreiche Gemeinsamkeiten auf. So fragt das 1937 in Paris von Georges Bataille, Michel Leiris und Roger Caillois gegründete *Collège de Sociologie* ähnlich wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* nach der Wechselbeziehung von Aufklärung und Mythos sowie den Voraussetzungen des Faschismus.¹ Wie in der Kritischen Theorie wird auch hier im Dogmatismus einer erstarrten Aufklärung der Nährboden für autoritäre Herrschaft erkannt. Erst vor dem Hintergrund einer umfassenden „Entzauberung der Welt“, bei der Vernunft zunehmend auf bloße Nützlichkeitsbetrachtungen atomisierter Individuen reduziert wird, gewinnt das trügerische Bild einer Wiederherstellung einer ursprünglichen Gemeinschaft seine Faszination: Es zehrt letztlich vom Versprechen, nach dem Wegfall sakraler Traditionen das metaphysische Vakuum und die Entfremdung der Individuen wieder aufzuheben.

Angesichts der Gefahren einer positivistisch verengten Aufklärung verfolgen die Mitglieder des Collège, ausgehend von Émile Durkheim und Marcel Mauss, das Ziel, an die kulturellen Praktiken und Vorstellungen indigener Völker zu erinnern und einige Aspekte hiervon in der modernen Kultur zu bewahren. In der Wiederbelebung des „Sakralen“ und mythischer Gemeinschaftsbildungen – vor allem

1 Vgl. Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie. 1937–1939. Berlin 2012; Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3). Frankfurt a. M. 1986 (= DA).

durch kollektive Feste – erkennen sie ein Potenzial, der affektiven Dimension der Vernunft besser gerecht zu werden. Werde das Sakrale hingegen weiterhin verdrängt, drohe es stets auf katastrophale Weise, etwa in Form nationaler Kriege, wiederzukehren.

Obwohl Adorno die „Versöhnung des Mythos“ als ein Leitmotiv in Walter Benjamins Denken ausmacht,² ließe sich ebenso gut behaupten, dass diesem Topos auch im Denken Adornos und Horkheimers selbst eine zentrale Bedeutung zukommt – wenn auch eher latent und deutlich gebrochener als bei den Mitgliedern des Collège. Dementsprechend schwankt das Verhältnis der Kritischen Theoretiker zum Collège zwischen einem magnetischen Hingezogensein und einer schauernden Abwehr. So erwägt Adorno etwa zeitweise, Caillois und Bataille als Autoren für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu gewinnen. Gleichzeitig fürchtet er jedoch, gerade angesichts von Caillois' frühem Werk *Der Mythos und der Mensch*, eine Wiederverzauberung der Natur, die bedeutende Errungenschaften der Aufklärung wieder untergraben könnte.³

Die folgenden Überlegungen wollen dem ambivalenten Verhältnis der Kritischen Theoretiker zu den Denkern aus dem Umfeld des Collège weiter nachspüren. Hierzu wird zunächst an Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik erinnert, die – wie bereits angedeutet – viele Gemeinsamkeiten mit den Analysen des Collège aufweist. Daraufhin werden Caillois' Gedanken zur Mimesis und die des Collège zum Sakralen und zum Fest beleuchtet, um die Unterschiede der beiden Ansätze näher zu diskutieren. Während die Kritischen Theoretiker das Sakrale vorrangig als eine frühe Form der Naturbeherrschung deuten, die dazu dient, die Angst vor der Überlegenheit der Natur zu bannen, versteht das Collège das Sakrale hingegen als eine kuratierte lustvolle Regression in einen Zustand animalischer Immanenz. Den unterschiedlichen Deutungen liegen jeweils verschiedene materialistische Motive zugrunde. Diese kreisen letztlich um die Frage eines *monistischen Materialismus*, der – wie er gegenwärtig etwa auch im Umfeld des Neuen Materialismus dis-

2 Vgl. Adorno, Theodor W.: Charakteristik Walter Benjamins. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2003.

3 Vgl. Caillois, Roger: *Der Mythos und der Mensch*. Berlin 2023; Adorno, Theodor W.: Roger Caillois, *La Mante religieuse*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20/1. Frankfurt a. M. 2003.

kutiert wird⁴ – Kultur in enger Kontinuität zur Natur begreift und in einigen Motiven bis in das mythische Denken zurückreicht. Demgegenüber bleibt die Kritische Theorie stärker einer *messianischen Deutung* verpflichtet, in der die Natur selbst als erlösungsbedürftig erscheint. In einem letzten Schritt wird auf die Perspektive einer *Natursubjektivität* aufmerksam gemacht, die zwischen diesen beiden Formen des Materialismus vermittelt und wie sie bei Bataille sowie vor allem in der Kritischen Theorie eher latent und verstreut angelegt ist.

1 Vernunft und Natur im Dienst der Selbsterhaltung

Adorno und Horkheimer entfalten eine Kritik der Naturbeherrschung, die bis in die Urgeschichte des Menschen zurückreicht. Ihre Analysen beschränken sich dabei nicht auf das Zeitalter der Aufklärung im engeren Sinne, das üblicherweise auf das 17. bis 18. Jahrhundert datiert wird, sondern beziehen auch die frühesten Religionen von Stammesgesellschaften mit ein. Im Gegensatz zu einer prominenten Selbsterzählung der Aufklärung, die eine klare Zäsur zwischen sich und einer dunklen, religiösen Vorzeit zieht, erkennen sie bereits in den magischen Praktiken von Schamanen oder in den mythischen Erzählungen Homers den Versuch, die Welt zu ordnen und berechenbar zu machen – kurz: technisch über sie zu verfügen.

Nimmt das magische und „animistische“ Weltverhältnis zunächst noch eine allumfassende Beseeltheit und Subjektivität der Natur an,⁵ so wird diese im Laufe der Aufklärung zunehmend auf eine bloß passive Materialität reduziert und auf diese Weise verdinglicht. Mit jedem Säkularisierungsschritt der Aufklärung – vom Animismus über den Mythos, den Monotheismus und die metaphysisch-philosophischen Systeme bis hin zur positivistischen Wissenschaft und Industrie – mehren sich einerseits die technischen Fähigkeiten und Verfügungsmöglichkeiten über die Natur, doch andererseits wird durch diese „Entzauberung der Welt“ der Sinn dieses Unterfangens

4 Vgl. Goll, Tobias/Keil, Daniel et al. (Hrsg.): *Critical Matter: Diskussionen eines neuen Materialismus*. Münster 2014; Vgl. Hoppe, Katharina/Lemke, Thomas: *Neue Materialismen zur Einführung*. Hamburg 2023.

5 Vgl. DA, S. 21, 45.

selbst fraglich. Denn mit der wachsenden Verdinglichung der äußeren Natur wird ebenso der „Telos des eigenen Lebens verwirrt und undurchsichtig“⁶ – lebt doch die „innere Tiefe des Subjekts“ vom „Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt“. Wird hingegen diese „Verschränkung unterbrochen [...], erstarrt das Ich“.⁷

Es ist diese „transzendente Obdachlosigkeit“ der verwalteten Welt, die schließlich den Nährboden für jede moderne Form des Aberglaubens bereitet: seien es die zahlreichen Privatreligionen auf individueller Ebene oder die – weitaus gefährlicheren – Autoritarismen auf politischer Ebene, die etwa durch die Sakralisierung der Nation versuchen, den metaphysischen Verlust durch eine Beschwörung einer homogenen Gemeinschaft zu kompensieren. Positivistische Entzauberung und mystifizierende Wiederverzauberung sind für Adorno und Horkheimer demnach nicht als einfacher Gegensatz zu verstehen; vielmehr folgen sie einer gemeinsamen Logik der Naturbeherrschung, die auf der „Verleugnung der Natur im Menschen“ beruht. Sie bildet den „Kern aller zivilisatorischen Rationalität“.⁸ Denn auch der Autoritarismus, der mit der Suggestion operiert, die natürlichen Triebe des Individuums von ihren Restriktionen zu befreien, dient letztlich der Beherrschung der inneren Natur. So ist nach Adorno und Horkheimer etwa der Faschismus „totalitär auch darin, daß er die Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt.“⁹

Weil die von jeder Leiblichkeit geläuterte Vernunft keinen Zweck hervorzubringen vermag, der über die bloße Selbsterhaltung hinausweist, schlägt die Aufklärung in jene Naturzwänge um, von denen sie sich ursprünglich zu befreien suchte. Indem sie den Kreislauf von „Fressen und Gefressenwerden“ fortführt, bleibt die Aufklärung als weiteres Zeitalter der Naturgeschichte beschreibbar.¹⁰ Es ist weiterhin das natürliche Selbsterhaltungsprinzip, das sich mithilfe des Menschen in den neuzeitlichen Naturwissenschaften und technischen Lebensformen in rationalisierter Form fortschreibt und zur lückenlosen Verfügbarbarmachung der Welt führt. Da sich die in-

6 Ebd., S. 72–73.

7 Ebd., S. 214.

8 Ebd., S. 72.

9 Ebd., S. 209.

10 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, Bd. 6). Frankfurt a. M. 2003, S. 348.

zwischen anonyme und verselbstständigte Maschinerie durch moderne Rechtsbeziehungen und Marktverhältnisse – das heißt durch das „Tauschprinzip“ – global potenziert, wird der gesellschaftliche Funktionszusammenhang vom Individuum als ähnlich übermächtig wahrgenommen wie einst die göttliche Natur in den Mythen.

Die Denker im Umfeld des Collège de Sociologie gelangen zu einer ähnlichen Analyse, wenn sie moderne Gesellschaften als „post-sakrale“ Gesellschaften beschreiben, in denen Tiere und Dinge primär nach technischen und wirtschaftlichen Nützlichkeitskriterien bewertet und damit als profane Objekte aufgefasst werden. Zwar akzentuieren die Autoren ihre Zeitdiagnosen unterschiedlich, doch stimmen sie darin überein, dass das Sakrale seit der Neuzeit nicht vollständig verschwunden ist. Auf individueller Ebene gibt es weiterhin Erfahrungen, die das Subjekt dezentrieren und seine Selbsterhaltung radikal infrage stellen können – etwa unbewusste Prozesse wie Träume und Psychosen, Rauschzustände oder erotische Begegnungen. Verschwunden sind jedoch die *kollektiven Ausdrucksformen des Sakralen* in Gestalt von Ritualen und Festen, die alle Mitglieder einer Gesellschaft einbeziehen. Sofern von einem kollektiven Äquivalent des Sakralen in modernen Gesellschaften gesprochen werden kann, so findet es sich nach Caillois am ehesten im nationalen Krieg.

Bevor die im Collège geführten Überlegungen zum Sakralen weiter ausgeführt werden, wird zunächst kurz auf den Begriff der Mimesis eingegangen. Dieser spielt in den Texten von Adorno, Horkheimer und Caillois eine kaum zu unterschätzende Rolle und lässt neben den bereits umrissenen Gemeinsamkeiten auch die Differenzen zwischen den Kritischen Theoretikern und den Denkern des Collège deutlicher hervortreten.

2 Mimesis: Zwischen Selbsterhaltung und gefährlichem Luxus

Das körperliche Vermögen der Mimesis wird von Adorno und Horkheimer ähnlich wie der Begriff des Sakralen gegen eine bloß utilitaristische Vernunft einer positivistisch verengten Aufklärung in Anschlag gebracht. Während die Vernunft im Dienst der Selbsterhaltung eine Abgrenzung vom Objekt sowie dessen Verdinglichung zu-

gunsten eines fest umrissenen Begriffs oder Bildes bezweckt, zielt die Mimesis hingegen auf eine *Anähnlichung* und *Anschmiegung* an die Umgebung.¹¹ Sie strebt nach einer Kontinuität mit dem vermeintlich ganz Anderen – ob es sich nun um Menschen, andere Lebewesen oder Dinge handelt – und unterläuft dadurch die strikte Dichotomie zwischen Natur und Kultur, die auf der Verleugnung natürlicher Abhängigkeiten basiert.

Dennoch hat die Mimesis laut den Kritischen Theoretikern ihren historischen Ursprung durchaus im biologischen Überlebensmechanismus der Mimikry: etwa wenn ein Insekt sich Blättern oder Blüten anähnelte, um der Wahrnehmung eines Fressfeindes zu entgehen.¹² Wenn der Ursprung der Mimesis selbst im Selbsterhaltungsprinzip wurzelt, also in der „biologischen Urgeschichte“ von Tieren und Pflanzen, stellt sich die Frage, wie sie dennoch ein Gegenmodell zur technischen Rationalität der Naturbeherrschung und bloßen Selbsterhaltung bilden kann. Zur Beantwortung kann ein Blick auf Roger Caillois' Naturphilosophie des „*mimétisme*“ hilfreich sein.¹³ Neben den Überlegungen Walter Benjamins – der selbst regelmäßig an den Sitzungen des Collège teilnahm, mit Caillois' Gedanken vertraut war und allgemein als Vermittler zu den Mitarbeitern des Instituts für Sozialforschung wirkte¹⁴ – stellt sie einen der zentralen Impulse für Adornos und Horkheimers Begriff der Mimesis dar und dient zugleich als auffällige Kontrastfolie zu jenem der Kritischen Theoretiker.

Im Unterschied zu Adornos und Horkheimers letztlich darwinistischer Interpretation der Mimikry – nach einer verbreiteten, aber nicht zwingenden Lesart Darwins, die die Natur primär als Überlebenskampf versteht – begreift Caillois die Mimikry gerade nicht als Mittel zur Selbsterhaltung: Für ihn ist sie vielmehr Ausdruck des *Überflusses der Natur*. „Man hat es also mit einem Luxus zu tun“, und da die Mimikry die Überlebensfunktion des Organismus neurotisch vernachlässigt und eine selbstzerstörerische Tendenz auf-

11 Vgl. DA, S. 25f., 204f., 211.

12 Vgl. ebd., S. 204.

13 Vgl. Caillois, Roger: *Méduse & Cie. Die Gottesanbeterin – Mimese und legendäre Psychasthenie*. Berlin 2007.

14 Vgl. Moebius, Stephan: *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*. Konstanz 2006, S. 370f.

weist, handelt es sich darüber hinaus „sogar um einen gefährlichen Luxus“.¹⁵ So konstatiert Caillois, dass „man in den Mägen von Räubern zahlreiche Überreste mimetischer Insekten [findet]. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass diese bisweilen über noch andere, wirksamere Verteidigungsmittel verfügen“, wie etwa Stacheln oder Panzerungen. Nahezu tragisch erscheint ihm der „Fall der Blattschrecken“, die sich „gegenseitig an[nagen], da sie sich für Blätter halten. Man könnte hier an eine Art kollektiven Masochismus glauben.“¹⁶

Für Caillois ist die „Schutzwirkung“ der Mimikry demnach „gleich null“. Sie entzieht sich für Caillois folglich allen funktionalen Kategorien und ist als ein *schöpferischer Ausdruck des kontingenten Spiels der Materie selbst* zu verstehen – mit durchaus ungewissem und potenziell gefährlichem Ausgang. Adorno und Horkheimer rücken Caillois' Interpretation der Mimesis daher ausdrücklich in die Nähe von Freuds später Trieblehre,¹⁷ die bekanntlich einen Todestrieb annimmt, einen Hang, wieder eins mit der Umgebung zu werden, das „allgemeinste[] Streben alles Lebenden, zur Ruhe der anorganischen Welt zurückzukehren“.¹⁸ Und wie Freud zudem Parallelen zwischen neurologischen Schutzmechanismen und dem Seelenleben zieht oder sogar die Triebe als Fortsetzung der „chemische[n] Affinität der unbelebten Materie“ auffasst,¹⁹ interessiert sich auch Caillois für die Parallelen von biologischen und kulturellen Phänomenen. So korrespondieren nach Caillois etwa Mimesis und Psychasthenie²⁰ – ein damals gebräuchlicher Begriff für neurotische Zustände mit Symptomen, die heute vor allem im Bereich schizophrener Erkrankungen verortet werden, in denen die Grenzen der Selbstwahrnehmung gegenüber der Umwelt verschwimmen. Und auch die auffälligen Übereinstimmungen vieler Mythen, wie etwa

15 Caillois, Roger: Mimese und legendäre Psychasthenie. In: Ders., *Méduse & Cie*, S. 25–44, hier S. 33. Vgl. Becker, Andreas/Doll, Martin et al. (Hrsg.): *Mimikry. Gefährlicher Luxus zwischen Natur und Kultur. Schliengen im Markgräflerland 2007*.

16 Caillois, Mimese und legendäre Psychasthenie, S. 33.

17 Vgl. DA, S. 259.

18 Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. In: Ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 13. Frankfurt a. M. 1940, S. 1–70, hier S. 68.

19 Ebd., S. 63.

20 Vgl. Caillois, Mimese und legendäre Psychasthenie, S. 36f.

die kulturübergreifende Faszination für die Gottesanbeterin, führt er auf anthropologische und biologische Ursachen zurück.²¹

Gerade dieser „echt materialistische Aspekt“²² in Caillois' Denken weckt Adornos Interesse und lässt ihn sogar zeitweise mit dem Gedanken spielen, Caillois und Bataille als Autoren für die *Zeitschrift für Sozialforschung* zu gewinnen.²³ Doch wie sowohl aus dem Briefwechsel mit Benjamin als auch aus seiner Rezension zu Caillois' *La mante religieuse* hervorgeht, ist es derselbe radikale Materialismus, der Adorno spürbar Unbehagen bereitet. In der weitreichenden Entgrenzung von Natur und Kultur erkennt er eine *mythologische Wiederverzauberung der Natur*. Die „Reduktion“ des Menschen „auf den Mythos und die Natur“ führe letztlich zur Sabotage aller „menschlichen Versuche, dem blinden Naturzusammenhang sich zu entwinden“.²⁴

Es sind vor allem die Momente eines *monistischen Materialismus*, der die Kontinuität von Natur und Kultur betont, sowie jene eines morbiden Naturalismus, der an die Vergänglichkeit allen Seins erinnert. Letzterer ließe sich – in Anschluss an Bataille – auch als *niederer Materialismus* bezeichnen,²⁵ der sich dem gesellschaftlich Verfemten und Abjekten verpflichtet sieht, wie es etwa Karl Marx – als Philosoph ohne Amt selbst Teil davon – im Lumpenproletariat verkörpert sieht. In Caillois' Ansatz verschränken sich diese beiden Dimensionen eines monistischen und eines niederen Materialismus auf eigentümliche Weise. Obwohl Adorno beide Motive durchaus vertraut sind – nicht zuletzt durch seine Diskussionen mit Benjamin –, erscheinen sie ihm dennoch mit dem Versprechen der Säkularisierung unvereinbar. In einem Brief an Benjamin spricht er gar von einer „kryptofascistische[n] Naturläufigkeit“.²⁶ Es entbehrt demnach nicht einer gewissen Ironie, wenn der durch Caillois stark beeinflusste Begriff der Mimesis zu einem Schlüsselbegriff im Denken Adornos und Horkheimers avanciert und wenn darüber hi-

21 Vgl. Caillois, *Der Mythos und der Mensch*, S. 43f.

22 Adorno, *La Mante religieuse*. S. 230.

23 Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 1. Frankfurt a. M. 2020, S. 257.

24 Adorno, *La Mante religieuse*, S. 229.

25 Vgl. Bataille, Georges: *Der niedere Materialismus und die Gnosis*. In: Schultz, Wolfgang (Hrsg.): *Dokumente der Gnosis*. München 1986, S. 7–15.

26 Adorno/Benjamin, *Briefe und Briefwechsel*, Bd. 1, S. 277.

naus – worauf Thomas Ebke treffend hinweist – Caillois' Ansatz im deutschsprachigen Raum in der Kritischen Theorie über Jahrzehnte den „nahezu einzigen, sicherlich aber prominentesten Rezipienten“ findet.²⁷

Um der befürchteten Verklärung einer ursprünglichen Kontinuität zwischen Mensch und Natur vorzubeugen, unterscheidet die *Dialektik der Aufklärung* daher verschiedene *Stufen der Mimesis*: die biologische, die magische und schließlich die technische in Gestalt zweckgerichteter Arbeit.²⁸ Letztere ersetzt die Mimesis als körperliches Vermögen schrittweise durch die „Automatisierung der geistigen Prozesse“.²⁹ Adornos und Horkheimers Argumentation mündet letztlich in die Annahme, dass die Mimesis ihren kritischen Stachel erst dann entfaltet, wenn sie ihre Funktion für die Selbsterhaltung gänzlich verloren hat und im Verlauf des Zivilisationsprozesses zunehmend als animalisch verfehmt wird. In der biologischen und magischen Phase hingegen war die Mimesis noch zu stark mit den natürlichen und sozialen Selbsterhaltungszwängen verflochten, als dass sie als potenzielles Gegenvermögen zur Herrschaft infrage gekommen wäre.

Akzentuiert Caillois' Interpretation der Mimesis den dysfunktionalen und hinsichtlich der Selbsterhaltung unproduktiven Charakter der nichtmenschlichen Natur, so legen die Kritischen Theoretiker mehr Gewicht auf die Notwendigkeit ihrer technischen Beherrschung – und heben damit die exponierte Stellung des Menschen hervor. Indem sie die korrigierenden Potenziale der Mimesis an die Voraussetzung einer fortgeschrittenen technischen Entwicklung knüpfen, entziehen sie sich einer allzu archaisierenden Auffassung, die ein einfaches „Zurück zur Natur“ propagiert, wie Adorno sie letztlich auch bei Caillois vermutet. Zugleich fordert diese Argumentation ihren Tribut: Ihr Ansatz greift letztlich erneut auf einen Dualismus zurück, der Natur, mythisches Schicksal und Notwendigkeit auf der einen Seite sowie Mensch, Fortschritt und Freiheit

27 Vgl. Ebke, Thomas: ‚Das Leben weicht um eine Stufe zurück‘. Der mimikröse Rest im Vitalen. In: Ders. et al. (Hrsg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 6. Berlin 2017, S. 97–116, hier S. 98–99.

28 DA, S. 204.

29 Ebd., S. 206.

auf der anderen einander gegenüberstellt. Damit arbeiten Adorno und Horkheimer genau jener Denkweise zu, die sie zu kritisieren beanspruchen. Die äußere Natur erscheint nun wiederum als passive Projektionsfläche der menschlichen Subjektivität – als stumme Zeugin einer dunklen Vorzeit, der es sich zu „entwinden“ gilt.

3 Fressen und Gefressenwerden: Sakralität als Immanenz

Die Denker im Umfeld des Collège de Sociologie sehen in den frühen Religionen indigener Gesellschaften ein Weltverhältnis, das durch kollektive Rituale die Kontinuität von Natur und Kultur periodisch vergegenwärtigt. Ähnlich wie in Caillois' Interpretation der Mimesis steht hier das Sakrale für Phänomene, die die Selbsterhaltung des Individuums radikal infrage stellen und den Menschen an die Grenzen seiner Existenz führen: Wahnsinn, Perversion, Sexualität, Anomalie, Gewalt, lustvolle Verausgabung und Exzess – all jene Bereiche also, die sich der Sphäre von Nützlichkeit und zweckrationalem Handeln entziehen.

Das Interesse einer „Sakralsoziologie“ an diesen Affekten verweist auf die gemeinsame intellektuelle Herkunft vieler Mitglieder des Collège: Die meisten kannten sich aus der antifaschistischen Gruppe *Contre-Attaque*, die 1935 von André Breton initiiert worden war und eine Verbindung zwischen surrealistischer Ästhetik und antifaschistisch-revolutionärer Praxis suchte. Nach deren Auflösung im folgenden Jahr entstand 1936 die Zeitschrift und Geheimgesellschaft *Acéphale*, an der unter anderem auch Walter Benjamin mitwirkte. Die philosophischen Arbeiten von *Acéphale* verstanden sich als „Wiedergutmachung an Nietzsche“, indem sie sich gegen dessen nationalsozialistische Vereinnahmung wandten und das Dionysische zu seiner angemessenen Würde zurückführen wollten – worauf nicht zuletzt der Name *Acéphale* (griechisch „kopflo“) verweist, der auf den antiken Mythos eines kopflosen Fabelvolks anspielt. Diese Kopflosgigkeit verstanden sie naturgemäß nicht janusköpfig, aber doch in einem zweifachen Sinne: zum einen als grundsätzliche Kritik am Rationalismus und Logozentrismus der Aufklärung sowie an der damit verbundenen Unterdrückung des Mythisch-Mehrdeutigen und Triebhaften; zum anderen als Gegenangriff auf autoritäre Strukturen

und ihr zentristisches Prinzip, das durch einen „demokratischen“ Mythos überwunden werden sollte. Wie die Kritische Theorie den Nationalsozialismus stellenweise als „Talmi-Mythos“ beschreibt³⁰ – ein letztlich hoch artifizierter Mythos, der sich eklektisch und willkürlich am mythischen Erbe bedient und unterdrückte Affekte nur insoweit freisetzt, als sie dem „nazistischen Rationalismus“ dienlich sind³¹ –, richtet sich ein „echter“ Mythos gerade nicht an eine zentrale Führerfigur oder eine homogene Gemeinschaft, sondern bestimmt sich im klaren Gegensatz dazu als führerlose Gemeinschaft. Diese Form der „Brüderlichkeit“ oder Solidarität darf jedoch nicht mit Differenzlosigkeit und einfacher Identität verwechselt werden, sondern versteht sich ausdrücklich als Gemeinschaft von Pluralität – das heißt von Vielköpfigkeit.³²

Trotz ihrer Nähe zum Surrealismus und ihrer vernunftkritischen Stoßrichtung verfolgten die Mitglieder des Collège von 1937 bis 1939 mit ihrem Programm einer Sakralsoziologie – nicht unähnlich dem Institut für Sozialforschung – durchaus einen philosophisch-soziologischen Schwerpunkt, der sich bereits in ihrer Auseinandersetzung mit Nietzsche bei *Acéphale* abzeichnete. Obwohl ihre Arbeiten vorwiegend aus einzelnen Vorträgen bestanden,³³ sind aus diesem Zusammenhang zwei umfassendere Werke hervorgegangen: Roger Caillois' *Der Mensch und das Heilige* (1939) und Georges Batailles *Theorie der Religion*, das er erst 1948 verfasste und das zudem erst posthum veröffentlicht wurde.³⁴ Beide Schriften konzentrieren sich auf den Begriff des Sakralen und bilden die Grundlage für die folgenden Überlegungen.

Bataille beschreibt das Sakrale als eine Erfahrung der Kontinuität mit dem immanenten Zusammenhang der Natur. Diesen sieht er insbesondere im Tier verkörpert. Kontinuität, Animalität, Immanenz und Intimität werden von ihm weitestgehend als Synonyme verwendet und bilden einen scharfen Kontrast zur profanen Ordnung der Dinge und den Werkzeugen, wie sie laut Bataille charak-

30 Ebd., S. 29.

31 Vgl. Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt a. M. 1991, S. 19–186, hier S. 130.

32 Vgl. Bischof, Rita: Tragisches Lachen. Die Geschichte von *Acéphale*. Berlin 2010.

33 Vgl. Hollier (Hrsg.), *Collège de Sociologie*.

34 Vgl. Caillois, Roger: *Der Mensch und das Heilige*. München 1988; Bataille, Georges: *Theorie der Religion*. München 1997.

teristisch für den Menschen sind. Die Welt der Geschichte, der Arbeit und der Vernunft wird als eine der Diskontinuität beschrieben, deren Dynamik bis heute anhält.³⁵ Diese Domäne des *homo faber* trennt sich mit dem technischen Fortschritt zunehmend von der Immanenz der Tiere und konstituiert eine autonome Sphäre der Zwecke und der Nützlichkeit.³⁶

Als Bild für die ursprüngliche Verbundenheit wählt Bataille das Geschehen vom *Fressen und Gefressenwerden* der Tiere untereinander. Das ist aus der Perspektive der Kritischen Theorie insofern bemerkenswert, als das „bewußtlose [...] Fressen und Gefressenwerden“³⁷ auch in Adornos und Horkheimers Texten regelmäßig Erwähnung findet, bei ihnen jedoch vorrangig als eine Allegorie für den schicksalhaften Leid- und „Schuldzusammenhang“ der Natur, den sie aus einer letztlich *messianisch-transzendenten Perspektive* angesichts einer bisher unerlösten Natur deuten. Technische und ökonomische Herrschaft wird von ihnen, wie beschrieben, als eine Verlängerung des Selbsterhaltungsprinzips bestimmt, das als ein „Naturgesetz“ bereits im Überlebenskampf der Tiere angelegt ist:

Die gegenwärtige Ideologie [...] hat ihre Fatalität daran, daß sie zurückdatiert auf die Biologie. Das Spinozistische *sese conservare*, die Selbsterhaltung, ist wahrhaft Naturgesetz alles Lebendigen. Es hat die Tautologie von Identität zum Inhalt: sein soll, was ohnehin schon ist, der Wille wendet sich zurück auf den Wollenden, als bloßes Mittel seiner selbst wird er zum Zweck. Diese Wendung ist schon die zum falschen Bewußtsein; hätte der Löwe eines, so wäre seine Wut auf die Antilope, die er fressen will, Ideologie.³⁸

Batailles Urszene von Raubtier und Beute nimmt hierzu eine geradezu gegenläufige Position ein: Seine Theorie der Religion steht ganz unter dem Vorzeichen einer schmerzhaften Erfahrung des *Verlusts einer ursprünglichen Immanenz*. Animalität und Immanenz sind untrennbar miteinander verbunden. Noch stärker als bei Caillois ereignen sie sich jenseits bloßer Selbsterhaltung, denn im strengen

35 Vgl. Hetzel, Andreas: Denken der Kontinuität. Schelling und Bataille. In: Ders. et al. (Hrsg.): Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung. Würzburg 1999, S. 57–92, hier S. 62f.

36 Vgl. Bataille, Georges: Die Höhlenbilder von Lascaux oder die Geburt der Kunst. Frankfurt a. M. 1984, S. 163f.

37 Adorno, Negative Dialektik, S. 342.

38 Ebd.

Sinne gibt es für Bataille noch kein Selbst, das verlustig gehen könnte. Das Leben der Tiere bildet gemäß seinem *monistisch-materialistischen Ansatzes* einen Zustand der differenzlosen Kontinuität, frei von jeglichem bewussten Unterscheidungsvermögen und ohne jede Transzendenz:

Sooft ein Tier ein anderes frisst, frisst es seinesgleichen, sein *Ebenbild*: in diesem Sinne spreche ich von der Immanenz. Nicht als ob es sich um ein solches erkanntes Ebenbild handelte, es fehlt vielmehr jegliche Transzendenz des fressenden Tieres gegenüber dem gefressenen. Sicherlich gibt es einen Unterschied, doch das Tier, das das andere frisst, kann sich diesem nicht entgegensetzen, es kann den Unterschied nicht affirmieren.³⁹

Laut Bataille existieren im Tierreich keine dauerhaften hierarchischen Verhältnisse der Über- und Unterordnung, wie es etwa der Sozialdarwinismus postuliert. Das Verhältnis von Jäger und Beute ist aufgrund seines flüchtigen Charakters kein biologischer Vorläufer von Herrschaft oder Identität, denn das gefressene Tier ist „diesseits der Dauer gegeben“;⁴⁰ indem es verzehrt und vernichtet wird, ist es vielmehr Ausdruck reiner Präsenz und *qualitativer* Unterschiedslosigkeit. „Die Tiere haben, da sie sich gegenseitig auffressen, freilich ungleiche Kräfte, aber nie herrscht zwischen ihnen etwas anderes als dieser *quantitative* [Herv. M. S.] Unterschied“.⁴¹ Während für Adorno der Löwe, der die Antilope fressen will, das Prinzip der Selbsterhaltung schlechthin repräsentiert, das „Naturgesetz alles Lebendigen“, nimmt der Savannenbewohner für Bataille keine Sonderstellung ein, sondern bleibt Teil des natürlichen Immanenzzusammenhangs wie jede andere Kreatur:

Der Löwe ist nicht der König der Tiere: er ist nur eine im bewegten Wasser höher schlagende Welle, die die Schwächeren unter sich begräbt. Dass ein Tier ein anderes auffrisst, ändert so gut wie nichts an einer grundlegenden Situation: Jedes Tier ist *in der Welt wie das Wasser im Wasser*.⁴²

39 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 19.

40 Ebd., S. 20.

41 Ebd.

42 Ebd.

Erst das Werkzeug des *homo faber* schiebt sich als ein Mittel zwischen das vormalig Geeinte – das „gleichsam Ozeanische[]“, wie es Freud bekanntlich beschreibt⁴³ – und unterbricht auf diese Weise den Fluss der Immanenz. Der Fisch *ist* nun nicht mehr „in der Welt wie das Wasser im Wasser“; vielmehr verhält er sich als identifizierbares Ding im sprichwörtlichen Sinne nur noch *wie* ein Fisch im Wasser. Aufgestiegen zum stolzen Besitzer eines Habitats, *hat* er nun eine Umwelt, um alsbald wiederum selbst in zahlreiche zoologische Kategorien zergliedert zu werden – mit ihren Arten und Unterarten. Die Welt zerfällt in isolierte Dinge und Mittel und schafft dadurch erst das Bedürfnis nach einer *Vermittlung*, die die Dinge in einem zweiten Schritt wieder zusammenführen soll. Dieser Verdinglichungsprozess durch das Werkzeug lässt demnach auch den Geist nicht unberührt: Tatsächlich konstituiert das Ding erst das Bewusstsein als *Bewusstsein von etwas* und schließlich als *Selbstbewusstsein*. Als Ich-Identität bildet es nun gleichermaßen eine endliche Kette aus Werkzeugen, Tieren und weiteren Menschen. Zwar erkennt Bataille in den Tierdarstellungen neolithischer Höhlenmalereien ein Zeugnis für eine alternative Anthropogenese, die von Spiel, Einbildungskraft und der Verausgabung des Lebens erzählt und mit Hans Jonas als *homo pictor* bezeichnet werden könnte.⁴⁴ Doch bereits in der Frühgeschichte hat sich der *homo faber* gegenüber dieser anderen Möglichkeit des Menschseins durchgesetzt: Er zerbricht die „unterschiedslose Kontinuität“ der animalischen Welt, und sein prometheischer Schatten reicht bis in die Gegenwart hinein, wo er sich weiterhin „der Immanenz oder dem Verströmen alles Seienden“ widersetzt.⁴⁵

Bataille beschreibt demnach den Zivilisationsprozess – ähnlich wie die Kritische Theorie – als fortschreitende Homogenisierung des „Heterogenen“ durch Verwaltung und Technik. Zugleich unterscheidet er diese Naturvergessenheit des modernen *homo faber* jedoch von dessen prähistorischem Vorläufer. Der moderne *homo faber* in Gestalt des *homo oeconomicus* kennt schließlich keine Grenze mehr, die die Lebewesen seiner technischen Verfügbarmachung und

43 Vgl. Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 14. Frankfurt a. M. 1948, S. 419–506, hier S. 422.

44 Vgl. Bataille, Die Höhlenbilder von Lascaux.

45 Bataille, Theorie der Religion, S. 28.

Kommodifizierung entziehen könnte: Für ihn haben Tiere „dieselbe Nützlichkeit wie Leinwand, Bauholz und Eisen“. Der frühe Mensch hingegen ist gespalten: Er ist nicht nur *homo faber*, sondern gleichermaßen *homo sacralis*, der „auf unbestimmte Weise [...] die Welt der Dinge als Verfall“ empfindet.⁴⁶ Zwar kennt auch er eine Sphäre des Profanen und der Nützlichkeit, die er durch technische Fortschritte stetig erweitert: So wollte bereits der Mythos, wie Adorno und Horkheimer betonen, „berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären“.⁴⁷ Zugleich grenzt der urzeitliche Mensch jedoch hiervon eine sakrale Sphäre strikt ab, die er durch *Tabus* schützt und so vor ihrer vollständigen Instrumentalisierung bewahrt. Die Bedeutung von *Tabus* kann daher für sakrale Gesellschaften kaum überschätzt werden, da sie einerseits den Fortbestand der Gemeinschaft sichern, andererseits aber auch die kontrollierte und lustvolle Überschreitung des eigenen Selbst erlauben. In ritualisierten Formen, insbesondere durch Feste, wird in regelmäßigen Abständen die Grenze zum Sakralen überschritten, wodurch die profane Ordnung vorübergehend außer Kraft gesetzt wird. In diesen institutionalisierten Transgressionen wird Immanenz durch ekstatische Praktiken erneut erfahrbar und durch den nächtlichen Taumel die Erinnerung an eine Kontinuität mit der Natur wachgehalten.

Auch Adorno und Horkheimer erkennen in den sakralen Institutionen früher Religionen durchaus den Versuch, die Kontinuität zur Immanenz zu tradieren. So bestimmen sie etwa in der polynesischen Vorstellung vom Mana – das auch Caillois als eine frühe Form des Sakralen beschreibt – ein materialistisch-monistisches Moment: Was der Indigene „dabei als übernatürlich erfährt, ist keine geistige Substanz als Gegensatz zur materiellen, sondern die Verschlungenheit des Natürlichen gegenüber dem einzelnen Glied.“⁴⁸ Ähnlich sprechen sie im Hinblick auf Opferrituale davon, dass diese beanspruchen, „jenen fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur“ wiederherzustellen.⁴⁹

Trotz dieser vordergründigen Übereinstimmungen deuten die Kritischen Theoretiker das Sakrale vorrangig in funktionalen Kategorien. Sein Ursprung liegt weniger in der Lust an der Regression –

46 Ebd., S. 37.

47 DA, S. 23.

48 Ebd., S. 31.

49 Ebd., S. 69.

die bereits eine weitreichende Kontrolle über die innere und äußere Natur durch die profane Ordnung voraussetzt –, sondern entspringt dem „Schrecken“ vor der übermächtigen Natur:

In der hellen Welt der griechischen Religion lebt die trübe Ungeschiedenheit des religiösen Prinzips fort, das in den frühesten bekannten Stadien der Menschheit als Mana verehrt wurde. Primär, undifferenziert ist es alles Unbekannte, Fremde; das was den Erfahrungsumkreis transzendiert, was an den Dingen mehr ist als ihr vorweg bekanntes Dasein [...]. Der Ruf des Schreckens, mit dem das Ungewohnte erfahren wird, wird zu seinem Namen. Er fixiert die Transzendenz des Unbekannten gegenüber dem Bekannten und damit den Schauer als Heiligkeit [...]. Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden.⁵⁰

Die „Verschlungenheit des Natürlichem gegenüber dem einzelnen Glied“ wird hier als Überlebenskampf gedeutet, dem der Mensch angstvoll zu entkommen sucht. Das Fressen und Gefressenwerden im Tierreich ist kein Sinnbild für die Immanenz, sondern ein Zeugnis dafür, dass „alles Lebendige unter einem Bann steht“.⁵¹ In diesem Licht erscheinen sakrale Institutionen als frühe technische Versuche, Angst zu bannen und Natur zu kontrollieren. Laut Adorno und Horkheimer fallen Sakralität und Magie in dieser frühen Phase der Menschheit folglich noch zusammen. Auch wenn das magische Ritual auf einer mimetischen Nähe zum Objekt beruht und „den Gegenstand wirklich trifft“, ist sein „Amt“ doch bereits das der „Wiederholung“ und der Beherrschung.⁵² Wie die biologische Mimikry deuten sie auch die magische Mimesis vornehmlich als einen Mechanismus der Selbsterhaltung. So imitiert der Schamane mit seinem Trommelschlag den Rhythmus des Regens nicht nur, um einen kollektiven Trancezustand herbeizuführen, sondern vor allem, um Einfluss auf den Regen oder seinen entsprechenden Geist zu nehmen und dem Stamm dadurch zu nutzen. Bis heute ist in der esoterischen Medizin die Vorstellung „Gleiches heilt Gleiches“ (*similia similibus curentur*) verbreitet, wenn ein verdünnter Schadstoff, der ähnliche Symptome hervorruft wie die zu behandelnde Krankheit, zur Genesung beitragen soll. Da Magie jedoch häufig wirkungslos bleibt, nicht selten mit

50 Ebd., S. 31.

51 Ebd., S. 296.

52 Vgl. ebd., S. 30.

gewaltsamen Opfern verbunden ist und – anders als Kunst, mit der sie laut Adorno durchaus verwandt ist⁵³ – den Anschein technischer Wirksamkeit aufrechterhält, bezeichnen die Kritischen Theoretiker sie auch als „blutige Unwahrheit“ und als „List“ der Schamanenklasse zur Legitimation und Sicherung ihrer Herrschaft.

Doch unabhängig davon, ob Magie wirkt oder nicht, widerspricht diese utilitaristische Perspektive auf das Sakrale diametral jener des Collège. Dieses möchte das Sakrale gerade nicht als aus Angst gebo-rene prähistorische Technik verstanden wissen, sondern als eine kuratierte, ekstatische Rückkehr in einen Zustand der Immanenz. Zwar schließt diese Regression Gefühle von Angst und Furcht durchaus ein und ist – wie gleich zu zeigen sein wird – sogar notwendig mit ihnen verwoben, doch zielt das sakrale Ritual nicht auf strategische Verfügung, sondern auf die Erinnerung an eine Kontinuität von Natur und Kultur. Indem der Mensch seine technische Überlegenheit gegenüber Tier und Umwelt zeitweilig zurückstellt, wird er sich schockhaft des Verlustes an Intimität inne, der mit der bisherigen Anthropogenese einherging.

4 Anziehung und Abstoßung: Polarität des Sakralen

Wie Caillois in seiner monistisch-materialistischen Deutung des „*mimétisme*“ die Kontinuität von Tier und Mensch hervorhebt, indem er kulturelle Phänomene wie die Psychasthenie mit mimetischem Verhalten bei Insekten analogisiert, so versteht auch das Collège de Sociologie sakrale Praktiken als gezielte Versuche, die verlorene Animalität des Menschen in regelmäßigen Abständen zu reinszenieren.

Auch das zweite materialistische Motiv, das des niederen Materialismus, spiegelt sich im Sakralbegriff des Collège wider, insofern dieses in der unproduktiven Verausgabung eine potenziell schöpferische Kraft erkennt. Bataille beschreibt die Erfahrung des Sakralen zwar in Übereinstimmung mit den Kritischen Theoretikern als ein Gefühl des Schauderns, deutet dieses jedoch konstitutiv mehrdeutig. Während die Kritischen Theoretiker im archaischen Schaudern

53 Vgl. Adorno, Theodor W.: Ästhetik. Vorlesung 1958/59. Frankfurt a. M. 2009, S. 75f.

vor allem einen Ausdruck von Schrecken und Furcht vor der „Übermacht der Natur“ erkennen, folgt Bataille dagegen einem weiteren zentralen Gedanken des Collège: Es ist nicht der Schrecken als solcher, sondern gerade die *Ambivalenz zwischen Schrecken und Anziehung*, die das Sakrale auszeichnet. Es erscheint hier nicht nur als eine bedrohliche Macht, sondern zugleich als etwas Lustvolles und Anziehendes.

Dieser Schauer ist zweideutig. Ohne jeden Zweifel zieht das, was heilig ist, an und besitzt einen unvergleichlichen Wert, doch im selben Moment erscheint es plötzlich als eine schwindelerregende Gefahr für die klare und profane Welt, das von der Menschheit bevorzugte Gebiet.⁵⁴

In postsakralen Gesellschaften ist der Schauer nicht verschwunden, sondern nimmt privatistische Formen an. Demnach erläutert Freud die Idiosynkrasien des Zwangsneurotikers – der sich ein Objekt nicht ohne Abscheu vorstellen kann, es jedoch dennoch begehrt – ebenso durch die Dynamik von Attraktion und Repulsion. Dass Freud sich hierbei durchaus auch an der Ethnologie seiner Zeit orientiert, wird in *Totem und Tabu* deutlich. Darin zieht er explizit eine Parallele zwischen dem Verhalten des Neurotikers und den Tabu-Praktiken in indigenen Gesellschaften. Auch die Denker des Collège entlehnen die Figur der Ambivalenz des Sakralen aus der europäischen, insbesondere französischen Ethnologie und Soziologie der Jahrhundertwende. Im Gegensatz zu Freud vermeiden sie jedoch die pejorativen Konnotationen, wie sie in dessen Gleichsetzung von pathologischem Verhalten und indigenen religiösen Praktiken häufig impliziert sind.

Die Janusköpfigkeit des Sakralen wird auch in seiner Etymologie deutlich. Der französische Begriff *sacré* stammt vom lateinischen Substantiv *sacrum*, das wiederum vom Adjektiv *sacer* abgeleitet ist. Letzteres weist eine bemerkenswerte Doppelbedeutung auf: Es kann sowohl „geheiligt“ oder „geweiht“ als auch „verflucht“, „verwünscht“ oder „abscheulich“ bedeuten. Im deutschen Begriff des *Heiligen* ist im Unterschied zum französischen *sacré* der Doppelsinn des Sakralen nicht mehr enthalten. Der Begriff geht auf das althochdeutsche *heilag* zurück, das wiederum aus dem urgermanischen *hailagaz* abgeleitet ist. Diese Wurzel bedeutet „unversehrt“, „unberührt“ oder „rein“ und beschränkt sich daher nur auf einen Pol des Sakralen. Die

54 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 33.

Übersetzung des französischen *sacré* mit *heilig* reflektiert demnach die Spiritualisierung der Religion, die von Bataille kritisch betrachtet wird, da sie den abstoßend-verfemten Pol zunehmend abspaltet oder domestiziert.

Caillois betont in seiner Studie *L'Homme et le sacré* – die als *Der Mensch und das Heilige* und somit aus den genannten Gründen eher unglücklich übersetzt wurde – die Ambiguität des Sakralen. Ihm zufolge entzündet sich das Gefühl des Schauderns stets im Kontakt mit sakralen Dingen, die sich grundlegend von profanen Dingen unterscheiden, die entweder als nützlich oder indifferent wahrgenommen werden. Sakrale Dinge affizieren das Subjekt auf schockierende und eindringliche Weise – ein gleichgültiges Verhältnis zu ihnen ist unmöglich. Das Schaudern ist eine Spannung, die durch die eigentümliche Polarität des Sakralen erzeugt wird: In Anlehnung an Durkheim repräsentiert der eine Pol das *Reine*, der andere das *Unreine*.⁵⁵ „Das eine zieht an, das andere stößt ab; das eine ist edel, das andere gemein; das eine flößt Respekt, Liebe und Dankbarkeit ein, das andere Widerwille, Schrecken und Angst.“⁵⁶

Von hier aus läßt sich eine Art soziale Geographie des Reinen und des Unreinen entwerfen. Es gibt eine neutrale, von beiden umstrittene Zone, die ihnen aus den nämlichen, wenn auch auf gegensätzlichen Geisteshaltungen beruhenden Gründen vorenthalten werden soll. In ihr erscheint Energie als solche abwechselnd als rein oder unrein, als in diese oder jene Richtung lenkbar, ohne daß man ihr auf Dauer eine eindeutige Qualifikation zuweisen könnte. Sie regt die Kräfte des Bösen, aber auch des Guten an, ist Anziehungspunkt für Unglück und Glück zugleich.⁵⁷

Wird die sakrale Energie einseitig zugunsten des Pols des Reinen oder Unreinen aufgelöst, nähert sie sich wiederum den „neutralen“ Energien des Profanen an. Triumphiert das Unreine, so wird das Objekt der Aufmerksamkeit als so abstoßend und unnahbar empfunden, dass es letztlich dem Gleichgültigen ähnelt. Wird dagegen etwas als ausschließlich rein erfahren, geht es letztlich in den technisch-sterilen Bereich des Nützlichen über. In beiden Fällen zer-

55 Vgl. Durkheim, Émile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 2007, S. 548f.

56 Caillois, Der Mensch und das Heilige, S. 51.

57 Ebd., S. 62.

bricht die Spannung zwischen reinem und unreinem Pol – Caillois spricht auch von einer „Dialektik des Heiligen“⁵⁸ –, und die sakralen Kräfte werden wieder zu bloß physischen.

Es ist dieses Todesleben, das gleichermaßen fasziniert und abstößt und bereits die Menschen frühester Kulturen umtrieb. Die ersten Tabus bezogen sich daher auf Dinge, die sowohl mit Tod und Vergänglichkeit als auch mit außergewöhnlicher Lebenskraft und Fruchtbarkeit assoziiert wurden. Nach Bataille und Caillois fallen darunter Leichname, Menstruationsblut und generell das weite Feld der Sexualität und Geschlechterordnung. Dementsprechend bilden vermutlich zwei Gruppen die frühesten Tabus der Menschheit:⁵⁹ Die eine wird aus den Verboten gebildet, die den Mord verbieten und den Kontakt zu den Toten regeln. So stammen die ältesten archäologischen Funde, die auf Begräbnisrituale hinweisen, aus der Altsteinzeit und reichen bis zu 100.000 Jahre zurück. Die zweite, schwerer zu bestimmende Gruppe umfasst das Inzestverbot, das Verwandtschafts- und Sexualbeziehungen reglementiert, Vorschriften zur Menstruation der Frau sowie Verbote im Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt.

Gegenstände, die mit ungewöhnlicher Vitalität und Fruchtbarkeit assoziiert werden, gelten tendenziell als rein. Die ältesten noch erhaltenen Skulpturen der Menschheit stellen Frauen mit stilisierten Geschlechtsmerkmalen dar, wie großen Brüsten, breiten Hüften und oft übertriebenen Gesäß- und Bauchpartien. Die sogenannten Venus-Statuetten, von denen die *Venus vom Hohlefelds* eine der bekanntesten und mit 35.000 Jahren eine der ältesten ist, wurden häufig als Hinweise auf eine matriachale Urzeit und als frühe Objekte eines Fruchtbarkeitskults interpretiert.⁶⁰ Durch ihre Stilisierungen, die sowohl für das zeitgenössische als auch möglicherweise für das prähistorische Auge teilweise obszön wirken, berühren sie auch den unreinen Aspekt des Sakralen. Denn diese Urbilder der *Natalität* stehen auch für den Neuanfang⁶¹ – der Zerstörung und Transformation

58 Vgl. ebd., S. 43f.

59 Vgl. Bataille, Die Höhlenbilder von Lascaux, S. 32.

60 Vgl. Parzinger, Hermann: Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift. München 2016, S. 78f.

61 Vgl. Arendt, Hannah: Vita activa. Oder Vom tätigen Leben. 8. Aufl. München 2002, S. 15–16.

einschließen oder sogar erfordern kann: „Das Heilige schenkt Leben und vernichtet es, es ist die Quelle, aus der Leben entspringt, und die Mündung, in der es sich verliert.“⁶²

Demnach ist die verwesende Leiche als sakraler Gegenstand gewissermaßen am entgegengesetzten Ende des Spektrums zu verorten; sie erinnert nach Bataille vorrangig an den Tod, aber mitunter auch an die Geburt, wie er in seinem Werk *Die Erotik* hervorhebt:

Die Verwesung war das Resümee der Welt, aus der wir hervorgegangen sind und in die wir zurückkehren; in dieser Vorstellung verbanden sich Schrecken und Schande zugleich mit unserer Geburt und mit unserem Tod. Die schlüpfrigen, übelriechenden und lauen Stoffe, deren Anblick abscheulich ist, in denen das Leben gärt, diese Stoffe, die von Eiern, Keimen und Würmern wimmeln, stehen am Ursprung jener entscheidenden Reaktionen, die wir Ekel, Widerwille, Abscheu nennen [...].⁶³
[...] wer von uns könnte behaupten, dass er beim Anblick einer Leiche voller Würmer nicht erbleichte?⁶⁴

Der Anblick einer Leiche stellt in gewissem Sinne die „vollkommene Affirmation des Geistes“ dar, „so wie der Schrei des Getöteten die höchste Affirmation des Lebens ist“.⁶⁵ Der Geist erfährt sich in Abgrenzung zu einer akuten Todesgefahr und versichert sich dadurch seiner Autonomie. Andererseits ist diese sakrale Erfahrung auch als seine Dezentrierung beschreibbar, die ihn in Konfrontation mit einer Leiche zwangsläufig ergreift und das Gesicht in einem unkontrollierten mimetischen Reflex „erbleichen“ lässt. Angesichts der von Würmern zerfressenen Leiche, die zum Kompost der Erde und schließlich wieder Teil des Immanenzzusammenhangs der Welt wird, erinnert sich der Geist blitzartig seiner eigenen animalischen Herkunft – der der *homo faber* entronnen zu sein glaubte.

Walter Benjamin folgt in seinem *Trauerspiel*-Buch einem ähnlichen Gedanken, wenn er die Leiche als Allegorie für die Verstrickung von Leben und Tod deutet: So wie im Leben selbst Zerfall und Vergänglichkeit eingeschrieben sind – der Organismus ist schon durch seine unablässige Autophagie wie eine Leiche permanent in

62 Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 181.

63 Bataille, Georges: *Die Erotik*, Berlin 2020, S. 57.

64 Ebd., S. 48.

65 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 36f.

Verwesung –, ist umgekehrt die Leiche nicht einfach tot, sondern „produziert“ rastlos neue Gliedmaßen:

Produktion der Leiche ist, vom Tode her betrachtet, das Leben. Nicht erst im Verlust von Gliedmaßen, nicht erst in den Veränderungen des alternden Körpers, in allen Prozessen der Ausscheidung und der Reinigung fällt Leichenhaftes Stück für Stück vom Körper ab. Und kein Zufall, dass gerade Nagel und Haare, die vom Lebenden weggeschnitten werden wie Totes, an der Leiche nachwachsen.⁶⁶

Doch auch im Augenblick sinnlicher Ekstase, oft als *petite mort* bezeichnet, wird die Entgrenzung und Dezentrierung des Geistes zeitweilig erfahrbar. In ihr wird nicht weniger die Demarkationslinie zwischen Leben und Tod fraglich, wie der Gesichtsausdruck bei höchster Erregung dem eines vor Schmerzen verzerrten zu gleichen scheint. Im Allgemeinen kommt im Sexuellen die Verschränkung von produktiver Fruchtbarkeit und unproduktiver, lustvoller Verausgabung besonders deutlich zum Ausdruck. Laut Bataille erinnert uns jede ekstatische Erfahrung daran, dass „dieses aufwühlende Gebiet des Sexuellen, das auch noch uns beherrscht, seine Wurzeln im animalischen Leben hat“. Es ist „nicht der Arbeit unterworfen“ und entrückt uns schlagartig von den alltäglichen Lebensvollzügen.⁶⁷ Aus diesem Grund versuchen Gesellschaften, die destruktiven und anarchischen Aspekte der Sexualität in produktive Bahnen zu lenken. Das Inzestverbot als eines der bedeutsamsten Sexualtabus verbietet nicht nur zu enge Verhältnisse, die als familiär und verwandt markiert werden und gewissermaßen zu Monokulturen führen, sondern auch Verbindungen zu weit entfernten oder als unpassend geltenden Individuen. Eine der ältesten Institutionen in diesem Zusammenhang ist die Ehe oder eheähnliche Partnerschaften, die oft mit Vorstellungen von Reinheit verbunden sind. Sie schränkt die Sexualität zugunsten ihrer reproduktiven und stabilisierenden Aspekte für die Gemeinschaft ein, die Freud auch als „genitale Sexualität“ bezeichnet und die eng mit dem Zweck der Fortpflanzung sowie der Sicherung der Erbfolge von Herrschaft und Eigentum verbunden ist. Die „unreinen“ Momente der Sexualität stellen hingegen die zentrifugalen Kräfte dar, die das Individuum, wie eben ausgeführt, dezentrieren

66 Vgl. Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Ders.: Gesamelte Schriften, Bd. I. Frankfurt a. M. 1991, S. 203–430, hier S. 392.

67 Bataille, Die Höhlenbilder von Lascaux, S. 33.

und gleichermaßen die soziale Reproduktion herausfordern. Freud nennt diese Kräfte „Partialtriebe“ – sexuelle Triebimpulse, die auf einzelne erogene Zonen fokussiert sind. Sie begründen das weite und „polymorphe“ Gebiet der „perversen Sexualität“, das in Gesellschaften gewöhnlich durch Tabus oder rechtliche Kodifizierungen stark eingeschränkt wird.⁶⁸ Als Teil des „Verfemten“⁶⁹ dienen die oralen, analen und weiteren „unreinen“ Triebimpulse nicht der Fortpflanzung, sondern allein der lustvollen Verausgabung.

5 Festgesellschaft

In keiner anderen sakralen Institution kommt die lustvolle Verausgabung und exzessive Verschwendung so deutlich zum Ausdruck wie im *Fest*. In ihm werden die Grenzen, die durch Tabus gezogen wurden, gezielt überschritten.

Im Zentrum des Festes stehen Überschwang und Überfluss. Damit bildet das Fest einen deutlichen Kontrast zum geregelten Alltag, der von täglichen Arbeiten geprägt ist und in ein System von Verboten und Vorsichtsmaßnahmen eingebunden bleibt, um die bestehende Ordnung aufrechtzuerhalten. Jedes Fest, selbst wenn es von Trauer bestimmt wird, enthält zumindest in Ansätzen Elemente von Exzess und Überfluss. Ein Beispiel hierfür sind die teilweise bis heute auf dem Land üblichen sogenannten „Leichenschmäuse“. In zahlreichen Kulturen und Epochen sind Tanz, Gesang, Essen, Trinken und gegebenenfalls auch ausufernde philosophische Diskussionen oder sportliche Wettkämpfe Kennzeichen eines Festes. Ziel der Festgemeinschaft ist ein gemeinschaftlich erlebter Rausch, der bis an die Grenzen der Erschöpfung führt.

Von der anfänglichen Einhegung des Festes in sogenannten Hochkulturen bis zu seiner Vereinnahmung und Zerstörung durch christliche Kolonisatoren spiegelt sich zugleich die zunehmende Herrschaft einer bloß formalen Vernunft im Verlauf des Zivilisationsprozesses wider. Nach Caillois sind die gegenwärtigen Feste

68 Vgl. Freud, Sigmund: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1942, S. 27–146, hier S. 67f.

69 Vgl. Bataille, Georges: Der verfemte Teil. Versuch einer allgemeinen Ökonomie. Berlin 2021.

daher nur schwache Echos ihrer einstigen Formen, an deren Bedeutung sie kaum heranreichen. Dies gilt besonders für die „Ferien“, die sich auf die eigene Familie oder den Freundeskreis beschränken, soziale Distinktionen weitgehend unberührt lassen und primär der Erholung zur Sicherung der ökonomischen Reproduktion dienen.⁷⁰ Innerhalb indigener Gemeinschaften war der Kontrast zwischen profanen Zeiten und Festzeiten hingegen deutlich schärfer ausgeprägt. Das Fest dauerte, unterbrochen von wenigen Ruhetagen, oftmals mehrere Wochen oder sogar Monate. Dem Fest ging häufig ein jahrelanges Ansammeln von Vorräten und wertvollen Gegenständen voraus, die anschließend nicht nur demonstrativ verzehrt oder verausgabt, sondern auch bewusst vernichtet und vergeudet wurden. Vergeudung und Vernichtung gehören insofern als Ausdruck des Exzesses wesentlich zum Wesen des Festes:

Oft mündet das Fest in Frenesie und Orgiastik, in einem von Lärm und Bewegung bestimmten nächtlichen Taumel, der mit Hilfe einfacher, den Takt skandierender Instrumente in Rhythmus, in Tanz umgesetzt wird. Ein Zeuge beschreibt, wie eine wimmelnde, wogende, auf den Boden stampfende Menschenmenge sich in Schüben um einen Pfahl im Zentrum herum bewegt. Die Erregung überträgt sich, wird durch Kundgebungen verschiedenster Art geschürt. Sie nimmt zu und gewinnt mittels spezifischer Ausdrucksformen an Intensität: drohende Schläge von Speeren auf Schilde, gutturale, stark skandierte Gesänge, Ekstase und Promiskuität des Tanzes. Es kommt zu spontanen Ausbrüchen, zu Streitigkeiten: Zwei Parteien werden getrennt, von kräftigen Armen beiseite gezogen und durch rhythmisches Hin- und Her-Schaukeln beruhigt. Währenddessen geht der Rundtanz weiter. Auch lösen sich zuweilen Paare aus der Runde, vereinigen sich in den nächstgelegenen Büschen und kommen zurück, um sich aufs neue in den bis zum Morgen dauernden Wirbel zu stürzen.⁷¹

Auch Adorno und Horkheimer erkennen im Rausch eine der „ältesten gesellschaftlichen Veranstaltungen“,⁷² die die Ich-Grenze zeitweilig senkt und die habituellen Schutzmechanismen der Selbsterhaltung für die Dauer des Festes außer Kraft setzt. Zunächst scheint aber für das Fest dasselbe Verdikt zu gelten wie für alle anderen sakralen Praktiken, wenn sie mit Nietzsche betonen, „daß jeder Genuß

70 Vgl. Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 165.

71 Ebd., S. 129.

72 DA, S. 50.

noch mythisch ist“.⁷³ So wie das Mitleid nur kurzzeitig das Leid des Bettlers lindert, ohne auf die „Veränderung des Ganzen“ zu zielen, bleibt auch das Fest innerhalb der bestehenden Verhältnisse gefangen. Und folglich behält ebenso Odysseus recht, wenn er das Glück der berauschten Lotophagen nicht duldet, um seine Gefährten auf die „Verwirklichung der Utopia“ durch „geschichtliche Arbeit“ zu verpflichten.⁷⁴

Doch anders als in ihrer Deutung des archaischen Schauders oder des Manas erkennen sie im Fest – dieser eigentümlichen Institution des gemeinschaftlich vollzogenen Selbstopfers – die grundlegende libidinöse Ambivalenz, wie sie dem Sakralen insgesamt eigen ist:

Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der von Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet.⁷⁵

Darüber hinaus greifen sie die Unterscheidung von Fest und Ferien auf und zitieren hierbei ausdrücklich Caillois, wenn sie in Übereinstimmung mit ihm annehmen, dass erst mit „zunehmender Zivilisation und Aufklärung“ und unter gesicherter Herrschaft des Selbst das „Fest zur bloßen Farce“ degeneriert.⁷⁶ Indirekt folgen sie zudem einem weiteren Gedanken Caillois' und des Collège, indem sie ausführen, dass das zur Privatreligion herabgesunkene Fest im Faschismus auf kollektiver Ebene durch den „Talmirausch“ ergänzt und gewaltsam überformt wird.⁷⁷ Hier klingt der Gedanke an, dass das verdrängte Sakrale auf politischer Ebene in katastrophaler Weise wiederkehrt, sofern es keinen adäquaten gesellschaftlichen Ausdruck findet.

Der Exzess des Festes versucht nach Caillois, dem schöpferischen Spiel der Materie selbst Ausdruck zu verleihen. Wie anhand des „*mimétisme*“ skizziert wurde, impliziert dieses Spiel der Materie neben seinen lebenspendenden Kräften auch ein unhintergebares

73 Ebd., S. 126.

74 Ebd., S. 81.

75 Ebd., S. 50.

76 Ebd., S. 125.

77 Vgl. ebd., S. 126.

destruktives Moment, das letztlich an die Vergänglichkeit allen Seins erinnert. Es bildet zugleich die Voraussetzung allen Lebens und seiner Erneuerung. Das Fest betrachtet die Natur demnach nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Selbsterhaltung oder unter dem Diktat des Mangels, sondern als einen Überfluss an Kräften und Energien, die durch das Fest kanalisiert und kollektiv verausgabt werden.

Diese Überlegungen zum Fest, wie sie im Rahmen des Collège erstmals genauer umrissen wurden, nehmen Gedanken vorweg, die Bataille in den späten 1950er-Jahren als „Allgemeine Ökonomie“ bezeichnen wird.⁷⁸ Im Gegensatz zu tradierten ökonomischen Lehren, die sich ausschließlich auf Bereiche wie Produktion, Effizienz und Wachstum konzentrieren, umfasst eine „Allgemeine Ökonomie“ ausdrücklich auch Phänomene der Verschwendung und des Morbiden. Bürgerliche Ökonomien finden keine Sprache für diese Dimension des Menschseins, die Bataille kosmologisch begründet, indem er sie auf den notwendigen Energieüberschuss allen Lebens zurückführt, der durch den Fusionsprozess der Sonne entsteht. Das, was traditionelle Ökonomien unter Konsum subsumieren, reicht laut Bataille nicht an die souveräne Erfahrung der Selbstaufgabe heran und findet als privatisierter und atomisierter Konsum keine kollektive Ausdrucksform mehr, wie sie das Fest einst versprach. Batailles Ökonomiekritik schließt dabei auch die elaborierteste und wirkmächtigste Kritik der politischen Ökonomie nicht aus: die von Karl Marx. Denn auch Marx' Fetischkritik zielt letztlich darauf ab, die menschliche Arbeitskraft zu entfesseln – und bleibt damit weiterhin in der Bilderwelt des *homo faber* und dem Primat der bloßen Nützlichkeit verhaftet.

Das Fest steht nur sehr mittelbar im Zusammenhang mit den ökonomischen und sozialen Reproduktionsprozessen der Gemeinschaft. Ob die Erneuerung des Kollektivs im Ritual gelingt, bleibt aufgrund des unaufhaltsamen Erosionsprozesses der Materie konstitutiv prekär. So werden beispielsweise Fruchtbarkeits- und Initiationsriten, die jeweils die Wiedergeburt von Natur und Gesellschaft inszenieren, oft in kritischen Phasen des jahreszeitlichen Zyklus vollzogen: Dies geschieht häufig zu Zeiten, in denen die Natur scheinbar in

78 Vgl. Bataille, Georges: Die Aufhebung der Ökonomie. München 1985; Ders.: Der Fluch der Ökonomie. Berlin 2019.

einen Erneuerungsprozess eintritt und sich markante Veränderungen zeigen – etwa in arktischen oder gemäßigten Regionen zu Beginn oder Ende des Winters, in tropischen Gegenden zu Beginn oder Ende der Regenzeit.

Wird diese „unproduktive“ Seite der menschlichen und nicht-menschlichen Natur verdrängt oder verleugnet, droht sie stets in katastrophaler Weise wiederzukehren. Obwohl Caillois die ökologische Katastrophe noch nicht im Blick hatte, behandelt er dennoch ein Thema von nicht geringerer Aktualität: den nationalen Krieg. Er sieht ihn gewissermaßen als ein „modernes, düsteres Gegenstück des Festes“.⁷⁹ Denn auch der zerstörerischen Kraft des Krieges wird häufig ein kosmisches, befruchtendes Prinzip zugeschrieben: „Er ist unmenschlich; das genügt, dass man ihn für göttlich hält.“⁸⁰ Unter anderem erklärte Hegel bekanntlich den Krieg zu einem Jungbrunnen der Völker, der für ihre „sittliche Gesundheit“ und zur Vorbeugung von „Fäulnis“ schließlich „unentbehrlich“ sei, und erhob ihn so zu einem notwendigen Erneuerungsprinzip der Geschichte.⁸¹ Und ähnlich wie das Fest steht auch der Krieg in einem deutlichen Gegensatz zur gewöhnlichen Zeit. So wie sakrale Gesellschaften eine klar abgegrenzte Zeit vor oder nach Weihnachten beziehungsweise Ostern kannten, unterscheiden auch postsakrale Gesellschaften sorgfältig zwischen Vorkriegs- und Nachkriegsperioden. Darüber hinaus erfüllt der Krieg eine integrative Funktion: In ihm wird ein gemeinschaftliches Kollektiv beschworen, das durch Drill und Uniformität mit einem allzu trügerischen Zusammenhalt die atomisierenden Tendenzen moderner Gesellschaften zeitweilig wieder aufzuheben verspricht. Jedes Individuum wird dabei in Beruf, Gewohnheiten und Freizeit notwendigerweise vom Krieg affiziert:

So folgt auf eine Art Abschottung, in der jeder sein Leben nach Belieben gestaltet, ohne den Angelegenheiten des Gemeinwesens viel Aufmerksamkeit zu schenken, eine Zeit, in der die Gesellschaft all ihre Mitglieder zu einem kollektiven Aufbruch auffordert, der sie plötzlich

79 Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 226.

80 Ebd., S. 235.

81 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Werke, Bd. 7). Frankfurt a. M. 1986, S. 492–493.

vereinigt, Seite an Seite in eine Reihe stellt und drillt, so daß sie sich körperlich und seelisch näherkommen.⁸²

Laut Caillois verliefen Kriege in indigenen Kriegerkulturen vergleichsweise unbedeutend. Sie traten meist als kurze Zwischenepisoden auf, etwa in Form von Jagd-, Plünderungs- oder Rachezügen, oder bestanden als eine Art kontinuierlicher Zustand, der das Alltägliche begleitete. Trotz ihrer Gefährlichkeit verloren sie durch ihre Dauer den Charakter des Außergewöhnlichen. In jedem Fall brachte das Fest eine Unterbrechung jeder Feindseligkeiten mit sich. Es versöhnte vorübergehend selbst die erbittertsten Gegner und lud sie zur Fraternisierung und gemeinsamen Feier ein. Auch in der Antike setzten die Olympischen Spiele für die Dauer ihres Bestehens die Rivalitäten außer Kraft; für diese Zeit vereinte sich die gesamte griechische Welt zu einem zeitlich begrenzten, von den Göttern gesegneten Fest. In modernen Gesellschaften verhält es sich dagegen umgekehrt: Hier markiert der Krieg den Bruch und das Ende vieler gesellschaftlicher Aktivitäten, wobei insbesondere internationale Wettkämpfe, Vergnügungen und Ausstellungen als Erste darunter leiden:

Der Krieg schließt die Grenzen, die die Feste geöffnet haben. Man kann wieder einmal beobachten, daß der Krieg zwar etwas von ihrer Wirkungsweise übernimmt, aber im entgegengesetzten Sinne: Statt zu vereinen, trennt er, während das Fest vor allem verbindet.⁸³

Dem Motiv *Acéphales* einer führerlosen und vielköpfigen Gemeinschaft folgend, kommt dem Fest im Unterschied zum Krieg mit seinen inneren und äußeren Feinden ein konstitutiv *demokratischer Charakter* zu. Es schließt ausdrücklich alle Geschlechter, Klassen und Kulturen mit ein und hebt soziale Distinktionen und Hierarchien vorübergehend auf.

6 Im Licht des Feiertags: „Rien faire comme une bête“

Die Kritischen Theoretiker und das Collège de Sociologie analysieren die Wechselbeziehungen von Aufklärung und Mythos sowie

82 Caillois, *Der Mensch und das Heilige*, S. 220–221.

83 Ebd., S. 235.

die Entstehungsbedingungen des Faschismus. Beide erkennen im Selbsterhaltungsprinzip und in der Naturbeherrschung eine zentrale Triebkraft von Zivilisation und Aufklärung, die zur Entfremdung und zu einer zunehmenden „Verleugnung der Natur im Menschen“ führt. Mythische und magische Praktiken standen trotz ihres repräsentativen Charakters einem mimetischen Naturverhältnis näher, das Subjekt und Objekt noch nicht strikt trennte, sondern als ein Verhältnis von Ähnlichkeit auffasste. Als „organisierte Nachahmung magischer Praktiken“⁸⁴ kehren im „Talmi-Mythos der Faschisten“ jene durch die Zivilisation unterdrückten mimetischen Impulse in katastrophaler Weise wieder, die der faschistische Rationalismus kanalisiert. Auch die Mitglieder des Collège beschreiben einen Umschlag der Aufklärung in Mythos, den sie jedoch vor dem Hintergrund ihres weit gefassten Begriffs des Sakralen deuten: Religiöse Erfahrungen bilden die Grundlage des Mythos und werden in Tabus und Festen rituell verdichtet. Neben seinen zahlreichen privatistischen Formen erkennen sie die Wiederkehr des Sakralen in der Moderne nicht nur im Faschismus, sondern bereits im nationalen Krieg, den Caillois als ein „modernes, düsteres Gegenstück des Festes“ versteht.

Beim Begriff der Mimesis und des Sakralen treten jedoch auch Differenzen zwischen beiden Strömungen hervor. Erkennt Adorno in Caillois' Begriff von „*mimétisme*“ zwar einen „echt materialistischen Aspekt“, so sieht er darin zugleich eine Anlage zur Gegenaufklärung. Adornos Schwanken zwischen Faszination und Abwehr lässt sich als Reaktion auf die eigentümliche Verbindung von Motiven eines monistischen und eines niederen Materialismus deuten: Während der monistische Materialismus die Kontinuität von Natur und Kultur betont, rückt der niedere Materialismus die morbide, schöpferische Seite der Natur in den Vordergrund. Entsprechend deutet Caillois die Mimesis bei Insekten nicht wie Adorno und Horkheimer als Selbsterhaltungsmechanismus, sondern in Anlehnung an Freud als tendenziell selbstzerstörerischen Drang, sich der anorganischen Umgebung wieder anzugleichen.

Diese beiden materialistischen Aspekte verschränken sich auch im Begriff des Sakralen. Die Sakralsoziologie des Collège versteht Rituale früher Religionen als den Versuch, die Immanenz des Naturzusammenhangs in periodischen Abständen zu reinszenieren. Beson-

84 DA, S. 209.

ders in Festen tritt zudem jene unproduktive und exzessive Dimension innerer und äußerer Natur hervor, die dem Leben konstitutiv eingeschrieben ist und deren Verdrängung notwendig in destruktive Formen mündet. Auch im Denken der Kritischen Theorie, zumal bei Benjamin, finden sich solche Elemente eines monistischen und niederen Materialismus. Dennoch werden sakrale Affekte von Adorno und Horkheimer vor allem als Schrecken vor der „Übermacht der Natur“ gedeutet und – analog zur biologischen Mimesis – als eine frühe Form der Selbsterhaltung aufgefasst, die bereits mittels magischer Praktiken versucht, Natur zu kontrollieren. Das Collège fasst das Sakrale dagegen als eine ekstatische Reinszenierung der animalischen Immanenz; das Magische, verstanden als archaische Naturbeherrschung, ist aus ihrer Perspektive eher Bestandteil des Profanen. Diese Differenz zeigt sich auch in der Deutung des Urbildes vom Fressen und Gefressenwerden: Während Bataille hierin ein Sinnbild der Immanenz erkennt, wird es bei den Kritischen Theoretikern zur Chiffre für die „kranke Einsamkeit“ des Tieres und des Lebendigen überhaupt, in der noch „die ganze Natur befangen ist“.⁸⁵

Die Kritische Theorie bleibt einem materialistisch gewendeten Messianismus verpflichtet, der eine Versöhnung mit der Natur als diesseitige Möglichkeit eröffnet, in letzter Instanz jedoch die Natur häufig wieder in funktionale und passive Kategorien auflöst und in dualistischen Auffassungen von Natur und Kultur zurückfällt. Damit relativiert sie ihre grundlegende Kritik an der Naturbeherrschung und büßt stellenweise an Schärfe ein. Das Collège vermag dagegen mithilfe seines Begriffs des Sakralen ein Naturverhältnis zu skizzieren, das Natur und Kultur als untrennbare Kontinuität begreift und die ambivalente, wechselseitige Bedingung schöpferischer und destruktiver Kräfte der Natur – wie sie sich auch in der menschlichen Einbildungskraft fortsetzen – deutlicher hervortreten lässt.

Ist damit jedoch bereits Adornos Verdacht einer Gegenaufklärung entkräftet? Läuft ein stärker monistischer Ansatz – trotz seiner Betonung der schöpferischen und destruktiven Momente – nicht letztlich auf eine bloß zyklische Naturauffassung hinaus, die Gefahr läuft, indirekt wiederum in ein statisch-mechanisches Verständnis umzuschlagen? Es ließe sich einwenden, dass auch die Mitglieder des Collège mit dieser Frage ringen. Tatsächlich mehrten sich ab den

85 Ebd., S. 214.

1950er-Jahren Reflexionen über die möglichen Grenzen einer Positionierung sakraler Gesellschaften. Caillois hebt in seiner „erweiterten Theorie der Spiele“, die letztlich als Zivilisationstheorie lesbar ist, den „langsamen, mühsamen und geduldigen Fortschritt“ der Zivilisation gegenüber den von ihm so bezeichneten „Gesellschaften der Maske“ hervor, die auf Mimikry, Ekstase (ilinx) und Verstellung beruhen. Das „Maskentragen“ sei zwar ein eigenständiger Kulturtypus und stelle eine „faszinierende Lösung“ dar, um mit den überschüssigen Energien des Lebens umzugehen; zugleich beschreibt Caillois diesen Weg nun aber auch als eine „Falle“ und betont – ähnlich wie Adorno und Horkheimer – das Moment von Betrug und List, das mit dem Schamanentum einhergeht.⁸⁶

Auch Bataille versucht in seiner *Theorie der Religion* am Ende des Werkes eine subtile, aber dennoch erkennbare Annäherung an die Religionskritik in der Tradition des Historischen Materialismus. Religiöse Gesellschaften – seien sie monotheistisch, polytheistisch, animistisch oder totemistisch – beruhen auf einer Trennung zwischen sakraler und profaner Sphäre. Dadurch können sie eine vorzeitige Profanierung des Sakralen sowie eine unkontrollierte Vermischung der beiden Sphären verhindern. Die opake Durchdringung vormals getrennter sakraler und profaner Bereiche ist dagegen charakteristisch für moderne Gesellschaften: So spricht Max Weber bekanntlich vom protestantischen Ethos des Kapitalismus, Marx vom „Fetisch“ und den „theologischen Mucken“ der Ware,⁸⁷ während Benjamin im Kapitalismus eine Kultreligion ohne offizielles Dogma erkennt.⁸⁸ Im Widerspruch zu ihrem säkularen Anspruch kann dieser Spuk jeden archaischen gegebenenfalls übertreffen und dient letztlich der Aufrechterhaltung der profanen Ordnung. Doch auch innerhalb religiöser Gesellschaften führt gerade die Differenzierung zwischen sakraler und profaner Sphäre – und das ist ihre inhärente Ironie – indirekt zu einer Priorisierung von Ordnung und Nützlichkeit. Sakralen Gesellschaften kommt nach Bataille notwendig eine

86 Caillois, Roger: *Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch*. Berlin 2017, S. 126.

87 Vgl. Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (MEW, Bd. 23). Berlin 1962, S. 85.

88 Vgl. Benjamin, Walter: *Kapitalismus als Religion*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt a. M. 1991, S. 100–103, hier S. 101f.; Baecker, Dirk (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin 2002.

konservative Tendenz zu, verbunden mit lähmenden politischen Implikationen: Durch die scharfe Abgrenzung des Sakralen vom Profanen, die durch strenge Tabus aufrechterhalten wird, schützen religiöse Gesellschaften nicht nur die sakrale Sphäre, sondern zugleich auch die profane. Diese wird im Umkehrschluss gewissermaßen selbst unantastbar und heilig:

Die Schwäche der unterschiedlichen religiösen Positionen ist mit anderen Worten die, daß sie die Entstellung durch die Ordnung der Dinge haben über sich ergehen lassen, ohne den Versuch zu unternehmen, sie ihrerseits zu verändern. Einmütig haben die Religionen der Vermittlung sie so belassen, wie sie war; das einzige, was sie ihr entgegensetzen hatten, waren die Schranken der Moral. Wie die archaischen Religionen machten sie es sich ausdrücklich zur Aufgabe, diese Ordnung zu bewahren, indem sie sie stets nur unter der Bedingung aufhoben, daß ihre Stabilität dabei gewährleistet sei. Am Ende trug das Prinzip der Realität den Sieg über die Intimität davon.⁸⁹

Ein materialistischer Messianismus zielt dagegen auf die Aufhebung und zugleich die Verwirklichung der sakralen Gehalte. Vorstellungen von Glück und Gerechtigkeit, die bisher dem sakralen Ausnahmezustand vorbehalten waren, sollen Teil des gewöhnlichen Hier und Jetzt werden. Obwohl Bataille sich mit diesen Überlegungen dem Historischen Materialismus wieder anzunähern scheint, darf die „Aufhebung der Ökonomie“ jedoch weiterhin nicht als Entfesselung menschlicher Arbeitskraft im Dienste einer gesteigerten Produktivität missverstanden werden. Unbestimmter und rätselhafter spricht Bataille daher – mit Anklängen an Aristoteles’ *Entelechie* – von einer „im Menschen oder im Lebendigen liegenden Möglichkeit“, die es zu „vollenden“ gilt.

Aber nur in gewissem Sinne wird die Zurücknahme der Ordnung der Dinge das klare Bewusstsein sein. Erst in der Nacht wird es zur Intimität zurückfinden. Hierfür wird es zuvor den höchsten Grad an deutlicher Klarheit erreicht haben, doch die *im Menschen oder im Lebendigen liegende Möglichkeit wird es so vollenden* [Herv. M. S.], dass es *deutlich zur Nacht des intim zur Welt gehörenden Tieres zurückfindet – in die es eingehen wird*.⁹⁰

89 Bataille, *Theorie der Religion*, S. 83.

90 Ebd., S. 83–84.

Indem er von den Möglichkeiten und Potenzialen des menschlichen – und in einer erweiterten Lesart: allen – Lebens spricht, eröffnet er eine Deutung auf Natur, die über ihre bloße Vergänglichkeit hinausweist. Hier verbinden sich messianische Motive einer noch zu erlösenden Natur – Motive, die für Batailles und Caillois' Verständnis des Sakralen eher ungewöhnlich sind – mit monistischen Elementen, welche die Kontinuität von Natur und Kultur betonen, sofern diese Latenzen und Tendenzen gemäß der erweiterten Lesart auch auf die nicht-menschliche Natur ausgedehnt werden. Wenn diese Möglichkeiten im Lebendigen selbst angelegt sind, klingt zudem ein Gedanke an, wie ihn auch der späte Marcuse entwickelt, dessen Überlegungen um ein „Natursubjekt“ kreisen.⁹¹ Auch er spricht von verborgenen „Möglichkeiten“ und „Anlagen“ in den „Dingen“ selbst, die es zu „entdecken“ und deren „Verwirklichung“ es voranzutreiben gilt.⁹²

Ebenso sprechen Adorno und Horkheimer im Schlusssatz der *Dialektik der Aufklärung* bekanntlich vom „Lebendigen“ und von einer anhaltenden „Versteinerung“, die sich in den „geistigen Stufen [...] der Menschengattung“ fortschreibt und bezeugt, „daß alles Lebendige unter einem Bann steht“.⁹³ Wenngleich sie diese Versteinerung durch den Zivilisationsprozess mit den „Arten der Tierreihe“ analogisieren, heben sie – zumindest auf der ontogenetischen Ebene – zugleich eine mögliche gegenläufige *Tendenz des Lebens selbst* hervor, die es vermag, sich diesem Bann zu entziehen und neue Formen hervorzubringen:

In jedem Blick der Neugier eines Tieres dämmert eine neue Gestalt des Lebendigen, die aus der geprägten Art, der das individuelle Wesen angehört, hervorgehen könnte.⁹⁴

Aus diesen Überlegungen ließe sich schließen, dass menschliche Produktivität nur als Teil einer Mitproduktivität der nichtmenschlichen Natur verstanden werden kann, wie sie sich etwa in den evolu-

91 Vgl. Marcuse, Herbert: *Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt a. M. 1973, S. 74–75; Hogh, Philip: ‚Auch die Natur wartet auf die Revolution.‘ Ansätze einer advokatorischen Ethik der Natur in der Kritischen Theorie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69, 5 (2021), S. 742–764.

92 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, S. 74–75, 86.

93 DA, S. 296.

94 Ebd., S. 295.

tionären Prozessen biologischer Vielfalt zeigt.⁹⁵ Diese Produktivität schließt jedoch – so ließe sich mit dem Collège nochmals betonen – unhintergebar zerstörerische und morbide Momente in sich ein. Sie entziehen sich konstitutiv einer restlosen „Humanisierung der Natur“. In diesem Sinne spricht auch Benjamin bekanntlich von einem an den Barockdichtern geschulten „saturnische[n] Blick“ auf Natur, für den sie nicht nur aus „Knospe und Blüte“ besteht, sondern ebenso aus „Überreife und Verfall ihrer Geschöpfe“.⁹⁶ Und doch gilt: Es ist keine weitreichende gesellschaftliche Veränderung denkbar ohne diese naturgeschichtliche Kraft.

Der historisch-materialistische Einwand gegen den konstitutiv konservativen Charakter sakraler Gesellschaften ist berechtigt. Er darf jedoch – folgt man Bataille und dem Collège – nicht dazu verleiten, Befreiung am Modell des *homo faber* auszurichten, sei es in seiner individualistisch-bürgerlichen oder in seiner kollektivistisch-bürokratischen Ausprägung.

Um diese Reduktionismen zu vermeiden, werden im Denken von Bataille und der Kritischen Theorie die angeführten verstreuten Spuren bedeutsam, in denen eine Mitproduktivität der nicht-menschlichen Natur aufscheint: Sie verweisen auf eine mögliche *Natursubjektivität*, die es erlaubt, das Verhältnis von Natur und Geschichte neu zu denken, ohne die Ambivalenz des Lebendigen zugunsten einer reinen Produktivkraft zu glätten.

Diesen Spuren einer „dialektischen Anthropologie“ – um einen Ausdruck von Adorno und Horkheimer selbst zu wählen, wie sie ihn bekanntlich in Bezug auf die Fragmente in der Vorrede der *Dialektik der Aufklärung* verwenden⁹⁷ – gälte es weiter nachzuforschen und zu entfalten. In ihnen kündigt sich eine Perspektive der Vermittlung eines monistischen und messianischen Materialismus an, die weder in eine starre Subjekt-Objekt-Spaltung zurückfiele, noch die Natur als bereits vollendet betrachtete, sondern als einen naturgeschichtlichen Prozess in einem emphatischen Sinne.

Das Fest käme einer solchen – letztlich auch politisch-ökologischen – Perspektive entgegen. Sofern es mit seiner Ökonomie der

95 Vgl. Hetzel, Andreas: Vielfalt achten. Eine Ethik der Biodiversität. Bielefeld 2024.

96 Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 355.

97 DA, S. 17.

Verschwendung nicht als bloßer Gegensatz zur profanen Ordnung verstanden wird, wie es in sakralen Gesellschaften der Fall ist, bildet es eine Renitenz gegenüber der rastlosen Geschäftstüchtigkeit bürgerlicher Gesellschaften mitsamt deren katastrophischen Folgen für menschliche und nicht-menschliche Naturwesen. Als Modell einer unökonomischen Ökonomie geriete vielmehr die Trennung von Arbeit und Fest selbst ins Fließen – die animalische Nacht bräche in den Tag. Das Fest eröffnete eine Praxis auf eine Aufhebung kapitalistischer Ökonomie – nicht in dem Sinne, dass es die Arbeit als projektierende Tätigkeit gewissermaßen als „Furie des Verschwindens“⁹⁸ schlicht ersetzen könnte, wohl aber, dass sich Fest und Arbeit einander spürbar annäherten. Denn so zutreffend die Annahme sein mag, dass der Mensch notwendig ein arbeitendes Wesen ist, so folgerichtig erscheint nach Adorno der ketzerische Gedanke an eine Welt, in der dieser Primat der Arbeit fraglich würde:

Nicht anders wird einmal die Welt, unverändert fast, im stetigen Licht ihres Feiertags erscheinen, wenn sie nicht mehr unterm Gesetz der Arbeit steht, und dem Heimkehrenden die Pflicht leicht ist [,] wie das Spiel in den Ferien war.⁹⁹

98 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes* (Werke, Bd. 3). Frankfurt a. M. 1986, S. 436.

99 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Gesammelte Schriften, Bd. 4). Frankfurt a. M. 2003, S. 126.

Surrealismus und Königsmord

Der 21. Januar 1793 aus Sicht des Collège de Sociologie und der Kritischen Theorie

In diesem Artikel geht es mir darum, einen gemeinsamen Fokuspunkt von (früher) Kritischer Theorie und Collège de Sociologie festzustellen. Dieser Fokuspunkt ist der 21. Januar 1793 – die Hinrichtung des Königs von Frankreich, Louis Capet. Ich schlage dabei vor, den Moment der Hinrichtung als den Moment einer „ersten Handlung“ zu verstehen. Diese Handlung weist eine eigentümliche Zeitstruktur auf, die sowohl dem Collège wie auch der Kritischen Theorie als Anlass einer eng verwandten Kritik der Moderne dient.

Im ersten Teil werde ich anhand einer Lektüre zweier Stellen von Hegels *Phänomenologie des Geistes* den Begriff der „ersten Handlung“ entwickeln, der bereits bei Hegel eine Verbindung zur Guillotine aufweist. Dabei ist ein Begriff von Schuld leitend, der auch für den Surrealismus bestimmend wird, was sich nicht nur in der Technik des „automatischen Schreibens“, sondern auch in André Bretons Verteidigung von Louis Aragon in Bezug auf dessen Gedicht *Front Rouge* zeigt.

Die Struktur dieser ersten Handlung lässt sich anschließend anhand von Daniel Arasse und Rebecca Comay auf den Punkt bringen – auf den Zeit-Punkt des 21. Januar 1793, genauer auf den Moment, an dem das Beil der Guillotine den Kopf des Staates vom Körper des vormaligen Königs trennt. Anhand von Arasses Studie über die Guillotine und von Comays Analyse über Hegels Verhältnis zur Französischen Revolution erweist sich die Zeitstruktur der ersten Handlung als von einem Urteil im Futur II bestimmt.

Für Roger Caillois' und Georges Batailles Denken nimmt dieser Zeitpunkt – und der Vorgang der Hinrichtung des Königs – eine zentrale Rolle ein. Anhand der Bedeutung und Motivik dieses Ereignisses erschließt sich ihnen nicht nur moderne Souveränität, sie

führt auch zur Entbergung einer tragischen Seite der modernen Subjektivität, die für ihr antifaschistisches Projekt einer Rettung des Sakralen entscheidend ist.

In dem Bezug auf Gegenstände, die aus der modernen Zeit herausfallen, trifft sich dabei das Collège mit den Überlegungen der frühen Kritischen Theorie. In Walter Benjamins Schriften über den Surrealismus findet sich ein dem Collège verwandter Bezug auf die Dinge, welche die Zeit der Handlung, die mit dem Königsmord beginnt, zu verstecken sucht. Adorno schließlich stellt rückblickend den Bezug von Surrealismus und Hegel'scher Theorie der Guillotine her. In ihren Collagen und der automatischen Poesie zeigt sich dadurch die Bewegung des Surrealismus als von einem Einspruch gegen die moderne Handlungslogik der vorträglichen Schuld geleitet.

I. Schuld und Handlung

1. Bretons Einspruch gegen bürgerliche Handlung: *Misère de la Poésie*

Beginnen möchte ich mit dem Ende des Surrealismus – oder zumindest mit dem Ende einer Freundschaft, die für den Zusammenhalt der Gruppe der Surrealisten nicht ganz unwichtig gewesen war. Im Jahr 1931 veröffentlichte Louis Aragon in der Moskauer *Littérature de la Révolution mondiale* ein Gedicht, für das er vonseiten der französischen Behörden mit Gefängnis bedroht wurde. Das Gedicht mit dem Titel *Front Rouge* markiert einen Umschlag in Aragons Werk hin zu Propaganda im Sinne der KP und zum sozialistischen Realismus.¹ Entscheidender als der Text des Gedichts, das im Wesentlichen für die Zeile „*Descendez les flics*“ polizeilich inkriminiert wurde,

1 Vgl. Lenk, Elisabeth: André Breton, Louis Aragon und Salvador Dali. Oder: Über die Poesie, die Polizei und das Geld. In: Dies.: Kritische Phantasie. München 1986, S. 79–99, hier S. 83–84. Elisabeth Lenk bemerkt über das Gedicht allerdings auch, es sei, politisch gelesen, eher „anarchistisch als kommunistisch zu nennen“ und folge darin noch der negativistischen Sicht der Surrealisten auf die Partei als „Kampftruppe zum Sturz der bestehenden Gesellschaft“; eine Perspektive also, welche die Partei nicht positiv als bestimmend für eine andere Ordnung ansieht.

ist die Art und Weise seiner Verteidigung. Breton initiiert eine von über 300 Intellektuellen (unter ihnen auch Walter Benjamin) unterschriebene Protestnote, die unter anderem bemerkt: „Wir wehren uns gegen jeden Versuch, einen poetischen Text juristisch zu interpretieren, und fordern die sofortige Einstellung des Verfahrens.“² Dieser Satz, mit dem die Erklärung schließt, löste eine breite Welle der Kritik sowohl vonseiten der KP als auch von engagierten Schriftstellern aus, die den Vorwurf der vorschnellen Trennung von Poesie und Politik erhoben und sich daran störten, dass die Forderung der Straffreiheit für die Poesie diese in ihrem politischen Gehalt verharmlose.³ Breton wiederum reagierte auf diese Kritik mit seiner Schrift *Misère de la Poésie, l’Affaire Aragon devant l’opinion publique*. In seiner Verteidigungsschrift hatte Breton auf ein Gedankenspiel zurückgegriffen, das er bereits im ersten Manifest des Surrealismus niedergelegt hatte:

Der Angeklagte hat ein Buch veröffentlicht, das die öffentliche Moral beleidigt; auf Anklage einiger seiner „ehrenhaftesten“ Mitbürger hin wird er ebenfalls wegen Verleumdung verhaftet [...]. Zu seiner Verteidigung beschränkt er sich darauf, zu versichern, daß er sich nicht als den Autor seines Buches betrachte, denn dies könne nur als eine surrealistische Produktion angesehen werden, die jede Frage des Verdienstes oder Verschuldens dessen, der sie unterzeichnet, ausschließt; er habe sich darauf beschränkt, ein Dokument zu kopieren, ohne seine Ansicht dazuzugeben, und der inkriminierte Text sei ihm mindestens ebenso fremd wie dem Herrn Gerichtspräsidenten.⁴

In *Misère de la poésie* kommt Breton auf dieses nun mehr oder weniger eingetretene Szenario zurück und nimmt im Anblick der konkreten Anklage die Argumentation wieder auf:

[I]m Surrealistischen Manifest bestand ich im Namen der poetischen Auffassung, die meine Freunde und ich hatten, darauf, den Autor in dem Fall, in dem bestimmte Texte mit einem unbestreitbaren „automati-

2 Im Original: „Nous nous élevons contre toute tentative d’interprétation d’un texte poétique à des fins judiciaires et réclamons la cessation immédiate des poursuites.“ Breton, André: *Misère de la Poésie. « L’affaire Aragon » devant l’opinion publique*, Éditions Surréalistes, Paris 1932, S. 3. Übersetzung: Lenk, Breton, Aragon und Dali, S. 84.

3 Vgl. Lenk, Breton, Aragon und Dali, S. 84–85.

4 Breton, André: Erstes Manifest des Surrealismus. In: Ders.: *Manifeste des Surrealismus*. Hamburg 1977, S. 9–43.

schen“ Charakter angeklagt würden, vollständig von der Verantwortung zu entbinden. [...] Sicherlich, so bekräftigte ich, sei der Mensch für sie der Justiz ebenso wenig Rechenschaft schuldig wie für seine Träume.⁵

Es ist dieses Moment der automatischen Poesie, das für den frühen Surrealismus bestimmend war und das Breton in *Misère de la poésie* nun zur Verteidigung von *Front Rouge* in Stellung bringt: Dem Autor eines surrealistischen Werkes kann keine Schuld an seinem Schaffen zukommen.⁶ Es handelt sich um ein verzweifelteres Argument Bretons: Mit *Front Rouge* zeichnet sich ein Schaffensweg Aragons ab, der gerade die Praxis der automatischen Poesie zugunsten des Engagements und des sozialistischen Realismus verlässt. Die Verteidigung des Freundes führt zum Ende der Freundschaft: Aragon kehrt dem Surrealismus den Rücken.⁷ Denn Breton verteidigt Aragon als den, der Aragon bereits nicht mehr ist: Er ist nicht mehr niemand, er ist – und das ist seine Schuld, für die er angeklagt ist – Autor seines Werks geworden. Der Surrealismus, der mit der automatischen Poesie den Einspruch gegen die bürgerliche Struktur von Werk und Handlung gewagt hat, droht sich wieder zu verbürgerlichen: ironischerweise getarnt als kommunistische Attacke auf die Bourgeoisie.

5 Eigene Übersetzung; im Original: „[D]ans le Manifeste du Surréalisme, j'ai tenu, au nom de la conception poétique que mes amis et moi nous avions, à dégager entièrement la responsabilité de l'auteur pour le cas où seraient incriminés certains textes de caractère < automatique > incontestable. [...] A coup sûr, affirmais-je, l'homme n'en devait pas plus compte à la justice que de ses rêves.“ Breton, *Misère de la Poésie*, S. 9.

6 An diese Form, die bei Breton noch auf die Poesie beschränkt bleibt, werden später die Kritische Theorie und das Collège de Sociologie anschließen. Insbesondere Roger Caillois expandiert diese Form der automatischen Poesie über das Poetische hinaus in seiner Theorie des autonomen Bildes; vgl. dazu den Beitrag von Lorenz Mayr im vorliegenden Band.

7 Aragon distanziert sich in einer Mitteilung in der *Humanité* vom 10. März 1932 unmissverständlich von Breton und *Misère de la Poésie*. Die Broschüre sei ihm „absolut fremd (*absolument étranger*)“, und Aragon verurteile wie alle Kommunisten Bretons Text als unvereinbar mit dem Klassenkampf: „Il tient à signaler clairement qu'il désapprouve dans sa totalité le contenu de cette brochure et le bruit qu'elle peut faire autour de son nom, tout communiste devant condamner comme incompatibles avec la lutte des classes et par conséquent comme objectivement contre-révolutionnaires, les attaques que contient cette brochure.“ Mise au point communiquée par L'Association des Ecrivains Révolutionnaires. In: *L'Humanité. Journal Socialiste Quotidien*, 10. März 1932, S. 2. Vgl. zum Kontext auch Lenk, Breton, Aragon und Dali, S. 89–91.

Misère de la poésie ist als Versuch Bretons zu verstehen, den Surrealismus vor diesem Rückfall zu retten. An diesen Versuch knüpfen das Collège de Sociologie und die Kritische Theorie an. Um diese Nachfolge zu erläutern, gilt es zunächst zu beleuchten, wogegen sich die automatische Poesie wendet; mein Vorschlag dazu lautet, sie als einen Einwand gegen bürgerliche *Handlung* zu verstehen. Um dem Begriff der Handlung näherzukommen und ihren bürgerlichen Charakter festzustellen, möchte ich auf Hegel eingehen, den Breton im Übrigen als Kronzeugen seiner Argumentation in *Misère de la poésie* anruft.⁸

Dazu gehe ich im Folgenden auf den Zusammenhang von zwei Stellen der *Phänomenologie des Geistes* und einer Stelle in den *Grundrissen der Philosophie des Rechts* ein, die im Zusammenspiel eine Unterscheidung von „Tat“ und „Handlung“ in Tragödie und (bürgerlicher) Revolution ergeben. Als von entscheidender Bedeutung erweisen sich anschließend die Guillotine als Rahmen der *ersten Handlung* und spezifisch die Hinrichtung des Königs am 21. Januar 1793, die nicht ohne Grund Bataille und Breton lebenslang faszinieren sollten.

8 Zum einen für die Unterscheidung zwischen Prosa und Poesie (um sich gegen die Behauptung Gides zu wehren, die Surrealisten hätten Straf- und damit Harmlosigkeit für „die Literatur“ gefordert; Breton, *Misère de la Poésie*, S. 10–11), zum anderen als eine Art Gesamtdeutung der ästhetischen Vorlesungen im Schnelldurchlauf mit humoresk-automatisierender Pointe: „Die Wahrheit ist, dass die romantische Kunst, in dem sehr weiten Sinne, wie Hegel sie verstand, in unseren Tagen noch lange nicht zu Ende ist und dass die allgemeinen Formen der Entwicklung der Kunst dem Einzelnen keine nennenswerte Freiheit lassen; wir befinden uns in der Kunst wahrscheinlich, ob es uns gefällt oder nicht, in vollem objektiven Humor.“ Eigene Übersetzung, im Original: „La vérité est que l'art romantique, au sens très large où l'a entendu Hegel, est loin d'avoir pris fin de nos jours et que, les formes générales du développement de l'art ne permettant à un individu donné aucune licence appréciable, nous sommes probablement dans l'art, que nous le veuillions ou non, en plein humour objectif.“ Breton, *Misère de la poésie*, S. 14.

2. Tat und Handlung bei Hegel: Tragödie und Revolution in der *Phänomenologie des Geistes*

Die surrealistische Bewegung ist wesentlich ein Projekt der Sprengung von Bürgerlichkeit aus sich selbst heraus.⁹ Wenn man nun fragt, was gesprengt werden soll, was also Bürgerlichkeit konstituiert, so kann man mit Hegel antworten, dass es um die Handlung geht, also darum, dass ein Individuum etwas vollbringt, dessen Vollbringung seiner Verantwortung zugeschrieben werden kann und wird. Diese Zuschreibung ist es, wogegen die automatische Dichtung Einspruch erhebt. Mit Hegel lässt sich feststellen – und daher ruft ihn auch Breton als Zeugen auf –, dass die Struktur der Handlung nicht etwas überzeitlich Notwendiges ist, sondern in ihrer Spezifik eine moderne Erscheinung, die mit der Französischen Revolution beginnt. Hegel behandelt die Unterscheidung zwischen Tat und Handlung in der *Phänomenologie* daher an zwei Stellen, einmal in der Beschreibung der Auflösung der antiken „Sittlichkeit“ durch die Tragödie und zum anderen in seiner Thematisierung des Versuchs der Jakobiner, revolutionär eine „absolute Freiheit“ hervorzubringen. Zu diesem Zusammenhang ist zunächst kurz anzumerken, dass Hegel in der *Phänomenologie* nicht terminologisch zwischen Tat und Handlung unterscheidet.¹⁰ Er tut es aber – wie ich zu zeigen beabsichtige – systematisch.

a. Tragödie

Die Ausgangslage für die Tat der Tragödie beschreibt Hegel als „sittliche Welt“, als eine Welt, die von zwei Gesetzen bestimmt ist: dem menschlichen Gesetz der Polis und dem göttlichen Gesetz der Familie. In dieser Welt herrscht eine Sphärentrennung vor, die zugleich geschlechtlich codiert ist. Dadurch ist in dieser Version des antiken

9 Pierre-Héli Monot bezeichnet das surrealistische Projekt prägnant als „bürgerlichen Bürgerhass“: Monot, Pierre-Héli: Hundert Jahre Zärtlichkeit. Surrealismus, Bürgertum, Revolution. Berlin 2024, S. 131–150.

10 Vgl. Matějčková, Tereza: Gibt es eine Welt in Hegels *Phänomenologie des Geistes*? Tübingen 2018, S. 217.

Griechenlands¹¹ jedes einzelne Selbst in seinem Selbstverständnis einem der beiden Gesetze zugeordnet; die Gesetze der privaten, familiären Sphäre in ihrem Bezug zur von den Göttern festgelegten Ordnung und die Gesetze der von den Menschen selbst behandelten Angelegenheiten der Polis sollen sich dabei ruhig nebeneinander bestehend ergänzen. Die Harmonie dieser klaren Zuteilung wird, Hegels Erzählung zufolge, durch die *Tat* durchbrochen – paradigmatisch für sie steht Antigones Begräbnis ihres Bruders Polyneikes.¹² Am Ausgangspunkt der *Tat* ist jedes Bewusstsein unmittelbar in seinem jeweiligen Gesetz befangen und sein Wissen vollständig von der Perspektive seines Gesetzes bestimmt. Das ändert sich mit der *Tat*.¹³ Mit ihr kommt eine Unterscheidung ins Spiel; es geschieht im von Hegel als ruhig beschriebenen sittlichen Gebilde etwas Polarisierendes, da eine *Tat* aus der Perspektive des einen Gesetzes geboten und aus der Perspektive des anderen Gesetzes verboten sein kann. So ist es aus der Perspektive des göttlichen Gesetzes der Familie, dem Antigone verpflichtet ist, geboten, den im Angriff auf die Stadt gefallenen Bruder zu begraben und ihn damit in die Einheit des Zusammenhangs der göttlichen Ordnung wiederinzugliedern. Gleichzeitig ist genau dies zu tun durch das menschliche Gesetz der Polis, vertreten durch Kreon, verboten, da sich Polyneikes militärisch gegen die Stadt gewandt und damit ihre Einheit verraten hat.

Der *Tat* steht also etwas gegenüber, eine „für es“ negative Wirklichkeit – Antigone ignoriert Kreons wirksames Verbot des Begräbnisses. Dieser Einbruch der Negativität erscheint nun aus der anderen Perspektive als Akquirierung einer *Schuld*, da das explizite Verbot der Befolgung des einen Gesetzes durch das andere Gesetz eine Kollision der sich zuvor ruhig ergänzenden zwei Gesetze auslöst.

11 Es spricht viel dafür, dass Hegel hier weniger sein tatsächliches Bild von der griechischen Polis-Gesellschaft beschreibt als vielmehr eine Rückprojektion, die zu seiner Zeit wirkmächtig war.

12 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes (Werke in 20 Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel, Bd. 3). 13. Aufl. Frankfurt a. M. 2014 (= Hegel, PhG), S. 342–354.

13 Indem das sittliche Wesen „zur *Tat* schreitet, erhebt [es] sich aus der *einfachen Unmittelbarkeit* und setzt selbst die *Entzweiung*. Es gibt durch die *Tat* die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewissheit der unmittelbaren Wahrheit zu sein, und setzt die Trennung seiner selbst in sich als das Tätige und die gegenüberstehende für es negative Wirklichkeit.“ Ebd., S. 345–346.

[Das sittliche Bewusstsein] wird also durch die Tat zur *Schuld*. Denn sie ist sein *Tun* und das *Tun* sein eigenes Wesen; und die *Schuld* erhält auch die Bedeutung des *Verbrechens*: denn als einfaches sittliches Bewußtsein hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem anderen aber abgesagt und verletzt dieses durch seine Tat.¹⁴

Schuld bedeutet hier in erster Linie die Zuordnung von Verantwortung („es ist sein *Tun*“), einer Verantwortung dafür, den Widerspruch zwischen den beiden Gesetzen offengelegt zu haben, „weil sie [...] als *unentzweite* Richtung auf das Gesetz innerhalb der *natürlichen Unmittelbarkeit* bleibt und als *Tun* diese Einseitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen und gegen die andere sich negativ zu verhalten“.¹⁵ Hier kommt eine wichtige Qualifizierung für die durch die Tat akquirierte Schuld zum Vorschein: Sie wird als „unentzweite“ „innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit“ begangen, was bedeutet, dass für die Täterin aus ihrem *unmittelbaren Wissen* nur eines der Gesetze aktiv ist. Die Täterin ist sich also der Entzweiung im Moment der Tat nicht bewusst – sie kennt nur ihr eigenes Gesetz, dem sie folgt. Die Entzweiung, also die Aufspaltung der vormaligen Harmonie in die Entgegensetzung zweier Gesetze, entsteht ihr (für sie) erst durch die Tat. Da die Tat aber – vom anderen, im Falle von Antigone dem menschlichen Gesetz aus – bestraft wird, wird durch die Strafe der Täterin Verantwortung für die Offenbarung der Entzweiung zugewiesen. Dies nennt Hegel ihre *Schuld*. Eine Tat akquiriert Schuld also erst im Nachhinein, indem von der zunächst für die Einzelne vorhandenen Einheit mit dem Gesetz zur Entzweiung übergegangen wird.¹⁶ Erst aus dem entzweiten Zustand, in dem durch die Tat die Entzweiung zu Bewusstsein kommt, erscheint die Tat als Schuld. Daher spricht Hegel davon, dass es so etwas wie eine unschuldige Tat nicht gibt: „Unschuldig ist daher nur das Nichttun, wie das Sein eines Steines, nicht einmal eines Kindes.“¹⁷ Diese Aussage bezieht sich darauf, dass es nicht eine *Kategorie* von Taten gibt, die entwe-

14 Ebd., S. 346.

15 Ebd.

16 Vgl. zur retroaktiven Schuldzuordnung in der Tragödie (dort v. a.: König Ödipus) Menke, Christoph: Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel. Frankfurt a. M. 2005, S. 13–92.

17 Hegel, PhG, S. 346.

der schuldhaft oder unschuldig wären, sondern dass es allein auf den Moment der Feststellung der Schuld ankommt – nicht auf den Unterschied von unabsichtlichen und absichtlichen Taten.¹⁸ Ohne die Entzweiung gibt es kein Tun, sondern nur ruhiges, unschuldiges Sein. Von der Warte der Entzweiung her betrachtet aber wird die Tat immer bereits beabsichtigt und damit Schuld hervorrufend gewesen sein. Schuld in der Tragödie gibt es also immer erst *nach der Tat*.

b. Revolution

Anders verhält es sich mit der modernen *Handlung*, die Hegel in der *Phänomenologie* im Rahmen seiner Kommentierung der Französischen Revolution behandelt. Von zentraler Bedeutung ist für ihn dabei der Versuch der Jakobiner und insbesondere Robespierres, die französische Nation zu einem „allgemeinen Willen“ zu verschmelzen. Dadurch soll die Entzweiung, die seit der Tragödie das Bewusstsein und seine Figuren in der *Phänomenologie* heimgesucht hatte, überwunden werden. Das, so die Vorstellung, die Hegel als „absolute Freiheit“ porträtiert, geschieht dadurch, dass jeder einzelne Wille immer zugleich auch als allgemeiner Wille gilt. Darin verbirgt sich die revolutionäre Bewegung, die alle Unterschiede und ständischen Trennungen zwischen den Menschen abschafft. Anstatt konkreten Teilen der Gesellschaft zugeordnet zu sein (Bauern, Adlige, Handwerker, Kaufleute ...), sollen alle in ein gemeinsames Projekt im Rahmen dessen, was der Allgemeinwille verlangt, eingebunden werden. Der darin enthaltene direkte Sprung zu einem allgemeinen Willen zeitigt ein Problem, das dem Problem der Tragödie verwandt ist und wiederum zu einer Kollision von zwei Gesetzen führt. Wenn die gesamte Gesellschaft einem allgemeinen Willen folgt, ist so etwas wie ein Individuum undenkbar. Da alles Tun also dem allgemeinen Willen angehört, kann es – so das Selbstverständnis der Jakobiner – kein legitimes anderes Tun geben, das als individueller Wille vom allgemeinen Willen abweicht.

18 Das heißt natürlich nicht, dass jedes Tun unabhängig vom Inhalt immer bereits eine Schuld hervorrufen würde. Um eine „Tat“ im vollen Sinne handelt es sich allerdings erst dann, wenn durch sie die Entzweiung hervorgerufen wird. Hegel benutzt hier einen starken Begriff von Tat, der das ruhige Weitertun im Einklang mit beiden Gesetzen der sittlichen Welt nicht umfasst.

Dadurch ergibt sich ein der Tragödie verwandtes Problem. Um den allgemeinen Willen umzusetzen, müsste es einen Weg geben, eine universelle Teilnahme sicherzustellen. Es bräuchte also ein allgemeines Gesetz, dieses müsste aber zugleich auch das Gesetz *aller* jeweils für sich sein. Dem Anspruch nach wollen die Jakobiner damit sowohl die Entfremdung wie auch die antike Aufteilung in zwei Gesetze überwinden, indem der Einzelne zugleich als Verkörperung des allgemeinen Willens handeln soll. Dieses Zusammenfallen wird von den Revolutionären aber nur behauptet. Das Gesetz des allgemeinen Willens ist damit, wie Hegel schreibt, nur ein „von ihm Gegebenes“. Zugleich ist es das einzige Resultat seiner Handlung: Das Subjekt macht von ihm selbst gegebene Gesetze. Darin sucht das Subjekt des allgemeinen Willens *nach der Entzweiung* zu handeln, es versucht, die Entzweiung mit der Welt, die sich aus der Tragödie im Sittlichen ergeben hat, hinter sich zu lassen. Wo aber eine Setzung vorgenommen wird, ist immer auch eine andere Setzung möglich. Daher nennt Hegel die jakobinische Regierung eine „Faktion“¹⁹: Sie steht, trotz gegenteiliger Behauptung, nur für einen Teil der sozialen Realität, ihr stehen andere Faktionen gegenüber, die sie schlicht aus der Allgemeinheit herausdefiniert. Um die Behauptung der Willensallgemeinheit aufrechtzuerhalten, wird es aus Sicht der jakobinischen Regierung notwendig, gegen konterrevolutionäre Kräfte, nichtuniverselle Zusammenschlüsse und Anhänger des Ancien Régime vorzugehen. Alles, was nicht mit ihrem Willen übereinstimmt und damit einer anderen Setzung (also einem anderen „Gesetz“) folgt, gilt ihr als eine überall lauende Gefahr. Wie die Tat der Tragödie ruft die Handlung der Regierung dabei *Schuld* hervor, da die Durchsetzung des Gesetzes der Regierung sich einer anderen Interpretation dessen, was für die Allgemeinheit vernünftig ist, entgegenstellt.²⁰ Was in der Sittlichkeit der Tragödie zwei äußerliche Gesetze waren, sind nun allerdings – und das ist der große Un-

19 Eine ‚Faktion‘ ist terminologisch so etwas wie ein (stärker organisierter) ‚Partei-Flügel‘. Hegel nimmt es mit der Abfolge der Parteienspaltung der Aufklärung sehr genau: Die Partei der Aufklärung hatte sich in zwei Fraktionen gespalten (Deismus und Materialismus; Hegel, PhG, S. 424–431), nun spaltet sie sich erneut in zwei Faktionen. Gemeint sind damit an dieser Stelle die Jakobiner als extremer Flügel der Aufklärungspartei aus dem vorhergehenden Teil des Bildungskapitels.

20 Ebd., S. 437.

terschied zwischen Tragödie und Revolution – innerliche Gesetze: die Selbstgesetzgebung des Bewusstseins auf der einen Seite und die Selbstgesetzgebung der durch die Handlung des Bewusstseins von der Willensallgemeinheit Ausgeschlossenen auf der anderen. Unter zwei Gesetzen zu handeln wiederum bedeutet eine Entscheidung für ein Gesetz vorzunehmen, damit also die Entzweiung zwischen ihnen anzuerkennen und, wie schon in der Tragödie, sich *schuldig* zu machen.

Der im Wortsinne entscheidende Unterschied zwischen der Schuld der Sittlichkeit und der Schuld der absoluten Freiheit liegt in der *Absicht*. Anders als das Bewusstsein in der Sittlichkeit der Polis ist das bürgerliche Bewusstsein sich der Entzweiung bereits vor der Handlung/Tat bewusst. Sich die entzweite Struktur seiner Wirklichkeit bewusst zu machen, war der Prozess der Bildung, der in der Architektur der *Phänomenologie* die Verbindung der beiden Stellen der Schuldakquirierung bildet. Die Tatsache, dass die Handlung also im Gegensatz zur Tat der Polis absichtlich begangen wird, ändert die Struktur ihrer Schuld. Die Tat in der Polis wurde noch als soziale Notwendigkeit begangen und zog dementsprechend eine Strafe nach sich, welche die Einzelne oder den Einzelnen überstieg: So trifft die von der Seite des göttlichen Gesetzes gesendete Plage ganz Theben, das als Ausdruck des menschlichen Gesetzes gilt (und nicht nur das Stadtoberhaupt, welches das Gesetz erlässt) – und so zerstört Kreons Urteil die ganze Familie, die als Ausdruck des göttlichen Gesetzes gilt (ironischerweise ist es auch Kreons eigene). Im Rahmen der Revolution hingegen wird die Tat nicht aus Notwendigkeit, sondern die Handlung absichtlich begangen. Was die Schuld auslöst und daher bestraft wird, ist nicht der soziale Rahmen, sondern der Wille, der vom allgemeinen Willen abweicht. So ist die etwas rätselhafte Formulierung Hegels zu erklären:

Wenn der allgemeine Wille sich an ihr [Faktion/Regierung] wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Äußeres, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem *wirklichen* allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Wille, die *Absicht*, gegenüber. *Verdächtigwerden* tritt daher an die Stelle oder hat die Wirkung des *Schuldigseins*.²¹

21 Ebd.

Das Verbrechen und auch seine Strafe hat nichts „Bestimmtes und Äußeres“, in dessen Rahmen die Handlung geschieht oder gestraft werden kann, es gibt keine zwei verschiedenen, schon vor der Handlung existenten Gesetze wie in der Polis. Dadurch wird jede der zwei Seiten, die sich hier dennoch ergeben, indem unterschiedliche Faktionen den allgemeinen Willen reklamieren, der jeweils anderen zur *unwirklichen* Position. Und da die Schuld nicht im post factum festgestellten wirklichen Effekt der Tat liegt, sondern in der *Absicht zu handeln*, so muss auch für die Strafe gar nicht erst auf die Handlung selbst gewartet werden. Während also die antike Tat erst im *Nachhinein* Schuld hervorruft, tut es die Handlung in der absoluten Freiheit bereits *im Vorhinein*. Damit geht eine offensichtliche Anspielung Hegels auf die historischen Tatsachen der Geschichte der Französischen Revolution einher. Auf dem Höhepunkt der *terreur* erließ die Regierung das „Gesetz über die Verdächtigen“, durch das jede und jeder – auch für bloß vermutete konterrevolutionäre *Absichten* – vor die Revolutionstribunale gestellt werden konnte: Verdächtigwerden tritt an die Stelle des Schuldigseins.

Die absichtliche Handlung, die den allgemeinen Willen von einer Seite außerhalb der herrschenden Faktion beansprucht, ist es, die vor den Augen der revolutionären Regierung schuldig macht. Und damit ist sie etwas, was nicht post factum, nicht durch die Folgen der Tat festzustellen ist, sondern im Bewusstsein zu suchen ist und daher auch stets dort lauern kann, *bevor* eine die Entzweiung wirklich wieder hervorbereitende Tat begangen wird.²² Alle sind

22 Es ist sicherlich kein Zufall, dass Hegel zum § 118 seiner Rechtsphilosophie, der den Unterschied von Tat und Handlung behandelt, den Namen Robespierres (neben zahlreichen Verweisen auf klassische Tragödien) notiert. Dies deutet darauf hin, dass Hegel in der Tat an das historische Vorbild der „absoluten Freiheit“ und an die Verbindung von Revolution und Tragödie dachte, als er die hier angeführten Paragraphen der Rechtsphilosophie schrieb. „Robespierre“ fällt außerdem im Zusammenhang mit „Bildung – Erziehung, Umstände sind konkret – einen Haufen seiner Ordnung entbinden – man muß wissen, was man tut – Abstrakter Grundsatz“. Die Notizen legen damit weiterhin nahe, dass die Verbindung zwischen Tragödie und Revolution über die Entzweiung/Entfremdung der Bildung ebenfalls den Hintergrund der Unterscheidung der Rechtsphilosophie bildet, und stützen damit die These, dass es sich hier um eine Reflexion auf das Geist-Kapitel der *Phänomenologie* handelt. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke in 20 Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer

potenzielle Handelnde und als solche nicht nur verdächtig, sondern immer schon *vor der Tat* schuldig und damit den Revolutionstribunalen zu unterwerfen.²³ Schuld in der Revolution gibt es also immer schon *vor der Handlung*.

c. Erste Handlung

Im Moment der Französischen Revolution treffen sich die beiden Formen der Schuld. Hegel behandelt anhand ihrer die Etablierung der vorgängigen Schuld der Handlung; sie macht sich ihm zufolge in der *terreur* geltend. Die Erfahrung der *terreur* prägt die Logik der modernen Handlung ihm zufolge auch noch nach dem Ende des Terrors in der etablierten bürgerlichen Ordnung. Den Moment der Etablierung der Handlungslogik möchte ich als den Zeitpunkt der *ersten Handlung* beschreiben. Sie ist dadurch charakterisiert, dass sich in ihr die Form der tragischen, das heißt der nachträglichen Zuordnung von Verantwortung für die Tat und die moderne, das heißt die vorträgliche Zuordnung von Schuld an der Handlung begegnen. Diese erste Handlung hat einen Rahmen, den Daniel Arasse folgendermaßen beschreibt:

Der *in der Zeit* unteilbare Punkt mißt *im Raum* 14 Fuß Höhe. Auf seinen Pfeilern thronend macht das Fallbeil die zeitlich nicht genauer vorstellbare Dimension des Augenblicks räumlich sichtbar, es ist gewissermaßen die räumliche Verkörperung des Augenblicks.²⁴

Der Rahmen ist die Guillotine. Sie ist für die Struktur der ersten Handlung genauso wenig wegzudenken wie für den Terror, welcher der Französischen Revolution folgt. Sie wird von Hegel bereits als

und Karl Marcus Michel, Bd. 7). 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, § 118, Notizen, S. 219–222.

23 Es gibt freilich andere (rechtsstaatlichere, wie man heute sagen würde) Methoden, mit dieser Form der Absicht umzugehen – die Rechtsphilosophie Hegels ist schließlich nicht nur für das Frankreich von 1789–1794 entworfen. Das Revolutionstribunal erscheint dem Bewusstsein des absoluten Willens dazu allerdings notwendig, da es die Allgemeinheit des allgemeinen Willens sicherzustellen sucht und aufgrund der Abstraktheit seiner Konzeption dazu keinen anderen Weg sehen kann.

24 Arasse, Daniel: Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit. Hamburg 1988, S. 52.

eine punktuelle Maschine beschrieben. Mein Vorschlag ist, diesen Punkt als den Zeitpunkt der *ersten Handlung* im oben beschriebenen Sinne zu deuten. Dabei gibt es eine zentrale Schwierigkeit: Auf einen Punkt kann man sich nicht beziehen, ein Punkt hat „keinen Inhalt, Besitz, Dasein und keine äußerliche Ausdehnung“.²⁵ Genau das aber macht seine Natur aus und entspricht der Struktur des Zusammentreffens von Tat und Handlung in der *ersten Handlung*. Sie treffen darin zusammen, dass die Verantwortung für die Tat im Nachhinein und die Schuld der Handlung im Vorhinein in ihm kulminieren. Sie treffen sich dadurch, dass sie sich nicht treffen: „Das Verhältnis dieser beiden“, schließt Hegel daher, „ist die ganz unvermittelte reine Negation“ – also der Tod. Aber nicht irgendein Tod, kein dramatischer Tod, kein Tod, von dem zu berichten wäre, der sich ankündigte: Durch Luft zu schneiden ist kein Ereignis, keine sinnliche Erfahrung. Die Guillotine wurde darin als humanitärer Fortschritt beworben, dass sie die Todesstrafe so schnell ausführe, dass es der Verurteilte gar nicht mitbekomme. Es handele sich, so wurde diese Agitation verspottet, nur mehr um eine frische Brise, die man bei der Guillotiniierung verspüre.²⁶ Auch Hegel muss dieses Bild im Hinterkopf gehabt haben, denn er beschreibt diesen leeren Tod wie folgt:

Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.²⁷

Guillotiniert wird auf Verdacht. Der Anlass ist Vermutung, und was vermutet wird, ist Individualität – Einzelheit, die vom allgemeinen Willen abweicht. Die Tat geschieht nicht, der Wille kommt nicht zur Handlung, diese bleibt „unerfüllt“. Gerade in ihrer absoluten Vernichtung aber wird die moderne Individualität geboren, ihre zeitliche Struktur des Vorhinein als handelndes Subjekt ergänzt diejenige der nur im Nachhinein zu bewertenden Tat. Die zeitliche Rahmung der modernen Struktur von Individualität, die mit der

25 Hegel, PhG, S. 436.

26 Arasse, Guillotine, S. 27–28.

27 Hegel, PhG, S.436. Die stw-Werkausgabe gibt fälschlich „durchbauen“ wieder, dies wurde im Text korrigiert.

Anwendung der Guillotine, mit der Reduktion der Einzelheit zum „Punkt“ zugleich beginnt und immer schon vergangen ist, soll nun thematisiert werden.

II. 21. Januar 1793. Punkt.

Der Zeitpunkt der ersten Handlung lässt sich mit Hegel und der Kritischen Theorie zeitlich eingrenzen. Er liegt am 21. Januar 1793, an dem Tag, an dem sich zwei Körper *gleichzeitig* unter derselben Guillotine befanden: der Souverän Ludwig XVI. und der Bürger Louis Capet. Nun wird man sofort einwenden, diese seien doch die gleiche Person. Ich werde daher zunächst – wieder Daniel Arasse folgend – darauf eingehen, warum dies nun nicht so einfach zu sagen ist. Anschließend werde ich auf die Faszination eingehen, die von diesem Moment der Guillotininierung des Königs und des Bürgers für das Collège de Sociologie – für Caillois und für Bataille – ausgeht. Mit Blick auf die komplexe Unzeitgemäßheit des Königsmordes von Paris lassen sich anschließend erstaunliche Gemeinsamkeiten zwischen den Mitgliedern des Collège und den Exponenten der ersten Generation der Kritischen Theorie feststellen, durch die sich eine Struktur der verpassten Zeit offenbart, die sich anhand der Begriffe des Sakralen bei Bataille und Caillois sowie des Veralteten bei Benjamin und Adorno begreifen lässt.

1 Sakrales Urteil nach Arasse: *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur*

Warum also wurden am 21. Januar 1793 gewissermaßen gleich zwei Menschen hingerichtet, und warum hörte dieser Moment zeitlebens nie auf, André Breton, Georges Bataille und Roger Caillois zu faszinieren? Zunächst zur ersten Frage, zu deren Beantwortung ich auf den Kunsthistoriker Daniel Arasse zurückgreife, insbesondere auf *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur* (deutsch: „Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit“). An der bereits zitierten Stelle bezeichnet Arasse den Rahmen der Guillotine als die räumliche Ausprägung eines „*in der Zeit* unteilba-

ren Punktes“, als „räumliche Verkörperung des Augenblicks.“²⁸ Der Zeitpunkt kann nicht betrachtet werden, ein Punkt entzieht sich – Arasse verweist auf Aristoteles²⁹ – der Beobachtung. Er beschreibt daher die Instantiierung dieser Präsenz aus der Warte ihrer unmittelbaren Vergangenheit und Zukunft – vom Schauspiel der Vor- und Nachbereitung der Hinrichtung her.³⁰ Arasse schildert dies als ein Ritual, das seine volle symbolische und politische Bedeutung mit der Hinrichtung des Königs erhält.³¹ Die Natur des Rituals hat mit den beiden Körpern des Louis zu tun. Sie speist sich zum einen aus dem Prozess von Anklage und Verurteilung Ludwigs, zum anderen aus der Inszenierung seiner Hinrichtung.

Die jakobinischen Ankläger waren vor dem Nationalkonvent mit dem Problem der Sakralität des Königs konfrontiert; auch die Verfassung von 1791 garantierte nach wie vor die Unverletzlichkeit der Person des Monarchen,³² der somit auf den ersten Blick gar nicht angeklagt werden konnte. Saint-Just und Robespierre aber nutzten gerade diesen Umstand aus und machten just die Unantastbarkeit des Monarchen zum Grund der Anklage und des Verfahrens. Die Sakralität des Monarchen beruhte auf der Vorstellung der Identität des Königs mit dem Staat, die sich nicht nur im berühmten Ausspruch des Sonnenkönigs, sondern auch in den eigenen Aufzeichnungen Ludwigs XVI. ausdrückte: „[D]ie Nation stellt in Frankreich keinen eigenen Körper dar, sie wird allein durch den König gebildet.“³³ Arasse grenzt diese Vorstellung explizit von einer der *Représentation*

28 Arasse, Guillotine, S. 52.

29 „[S]o ist auch der Jetztpunkt einerseits potentiell Teilungsprinzip der Zeit, andererseits Prinzip sowohl der Begrenzung der beiden Zeitstücke [Vergangenheit/Zukunft] wie der Einheit (der einen Zeit). [...] dort, wo der Jetztpunkt seine Stätte hat, hat sie auch der Abstand vom Jetztpunkt.“ Aristoteles Physikvorlesung zitiert nach ebd., S. 52, 183–184.

30 So auch die zeitgenössische Berichterstattung, da der Moment selbst im Wortsinne unfassbar bleibe. Ebd., S. 78–79.

31 „Weniger durch die erste politische Hinrichtung von Collenot d’Agremont als vielmehr durch die Enthauptung vom 21. Januar 1793 wird die Maschine als Instrument der Politik eingeführt. Ein Verwendungszweck, der sich, wie wir sehen werden, die mechanische Beschaffenheit der Maschine und ihr Erscheinungsbild (Schafott, Pfeiler, Schneide) zunutze macht, um der Guillotine die Bedeutung eines Emblems zu verleihen.“ Ebd., S. 68.

32 Ebd., S. 69.

33 Zitiert nach ebd., S. 72 unter Verweis auf Demoris.

ab: Der König *vertritt* nicht den Staat, er *ist* der Staat – „beide sind in der Vorstellung völlig identisch. Der Monarch stellt eine Menschwerdung der Nation dar, und diese Präsenz auf Erden läßt das monarchische Mysterium mit dem der Eucharistie verwandt erscheinen.“³⁴ Zum Zeitpunkt des Prozesses aber hatte die Revolution gesiegt, und der König war in Anwesenheit des Nationalkonvents faktisch *nicht mehr* die Nation. In Anbetracht dieses Faktums – und es handelt sich zunächst um eine Setzung eines Faktums, um das Festhalten von etwas als Geschehenes, wodurch es zum Geschehenen wird – folgert Robespierre: „Ludwig war König, nun aber ist die Republik gegründet [...] er bezeichnete das französische Volk als Rebellen [...], aber der Sieg, und das französische Volk haben entschieden, dass er allein der Rebell war: Ludwig kann also nicht gerichtet werden; er ist bereits verurteilt; oder aber die Republik kann nicht freigesprochen werden.“³⁵ Vermöge der Selbstaffirmierung seiner sakralen Aura hat sich der König Robespierre zufolge also bereits selbst verurteilt: Er habe sich verurteilt, indem er sich außerhalb der Nation gestellt habe durch den Versuch, sich in eins mit ihr zu setzen.

Der Prozess und die Begründung der Verurteilung wirken sich auf die Hinrichtung aus: Sie unterscheidet sich vom ‚Normalfall‘ des Königsmordes, bei dem nur der Körper des Königs beschädigt wird, aber die Institution der Sakralität des Königtums intakt bleibt. Hier handelt es sich hingegen um eine *förmliche* Hinrichtung des Königs, die in einem offiziellen Akt mit umfassender symbolischer Inszenierung durchgeführt wird.

34 Ebd.

35 Die gesamte Passage aus Robespierres Rede am 3. Dezember 1792 im Nationalkonvent: „Louis fut roi, et la République est fondée. La question fameuse qui vous occupe est décidée par ces seuls mots : Louis est détrôné par ses crimes ; Louis dénonçait le peuple français comme rebelle ; il a appelé, pour le châtier, les armes des tyrans ses confrères. La victoire et le peuple ont décidé que lui seul était rebelle. Louis ne peut donc être jugé, il est déjà condamné ; il est condamné, ou la République n'est point absoute.“ Buchez, Phillipe Benjamin Joseph/Roux, Charles: *Histoire parlementaire de la Révolution Française ou journal des Assemblées Nationales 1789–1815*, Bd. 21 (1792). 7. Aufl. Paris 1835, S. 163. Übersetzung: Arasse, Guillotine, S. 70.

2 Comays Urteil im Futur II: Doppelter Louis unter der Guillotine

Die Inszenierung spiegelt die Argumentation wider, die zur Verurteilung Louis' geführt hat, indem sie den Verurteilten als König in all seiner sakralen Würde und zugleich als profanen Bürger hinrichtet. Auf der einen Seite steht die Symbolkraft des Königtums, die heraufbeschworen werden muss, um gebrochen werden zu können: Der Zug läuft über die Königsstraße zum Revolutionsplatz, Augenzeugenberichte sprechen von einem Sonnenstrahl, welcher der Aura der Monarchie gleich über die Köpfe der Zuschauer streiche, die Nationalgarde ist in Parademontur erschienen.³⁶ Zugleich ist im Zentrum dieser Inszenierung: die Guillotine. Eine schlichte Vorrichtung, hölzerner Rahmen, ein Seil, ein Beil, klare Konturen. Und eine Form der Strafe, die eingeführt wurde, um alle *als Bürger* gleich strafen zu können – der humanitäre Anspruch der Guillotine war, die nach Stand unterschiedenen Strafen abzuschaffen. Die Guillotine kann – by design – nur den Bürger Capet hinrichten, einem König wäre wie anderen Adligen die Hinrichtung durch das vom Menschen geführte Schwert vorbehalten gewesen. Der Moment, an dem die Parade mit dem König am Ziel ankommt, wird daher zu dem Moment, an dem sich der Körper des Königs Ludwig XVI. und der Körper des Bürgers Capet begegnen. Rebecca Comay erläutert diese „Menschwerdung des Königs“, wie Arasse sie nennt, entsprechend:

Dieses Ereignis ist mit all dem Prestige und der Rätselhaftigkeit der Inkarnation ausgezeichnet. Die absolute Monarchie wird nachträglich, im Moment der ach-so gewöhnlichen Hinrichtung des Königs zur Vollendung gebracht. Louis wird zum absoluten Monarchen eben in dem Moment, in dem er als der Bürger Capet stirbt.³⁷

Zur Erläuterung gibt sie die zuvor bereits diskutierte Beschreibung, dass die Legitimität der Revolution nur sichergestellt werden könne, wenn die Vollstreckung das Urteil und das Urteil die Anklage hervorbringe.³⁸ Die Bedingung dieses Aktes liegt erst vor, wenn der König nicht mehr sakral sein wird, sondern als Bürger Capet und Usurpator hingerichtet werden kann – was nur in einem Akt gesche-

36 Vgl. Arasse, Guillotine, S. 67–73.

37 Comay, Rebecca: Die Geburt der Trauer. Hegel und die französische Revolution. Konstanz 2018, S. 82.

38 Ebd., S. 82–84.

hen kann, in dem der König (als absoluter Monarch) seine Sakralität auf die Revolution übertragen kann – und dafür eben muss er König gewesen sein, bevor er hingerichtet wird. Im Moment der Hinrichtung also verschmelzen Louis Capet und Ludwig XVI. zu einem Körper – ein durchaus rätselhafter Vorgang der Inkarnation, ein Effekt, der durch das Verborgene des Augenblicks der Verschmelzung selbst noch verstärkt wird. Rebecca Comay sieht an diesem Zeitpunkt ein Urteil im Futur II vollstreckt:

Der Prozess steckt das prekäre Grenzgebiet zwischen zwei unvereinbaren Ordnungen ab – den fragilen Punkt, wo Gerechtigkeit in der Balance zwischen Legitimität und Macht auf dem Spiel steht. Was der Prozess ausstellt, ist das Futur II einer gesetzlichen Bestimmung, die erst im Moment ihrer Anwendung erfunden worden sein wird, und die Zirkularität eines Syllogismus, der sein Antezedens erst durch seine Folgerung begründet haben wird.³⁹

Von der Warte des Prozesses aus gesehen, der dem König gemacht wird, bedeutet das: Louis Capet wird absoluter Monarch gewesen sein. Ein Urteil im Futur II. In der zeitlichen Struktur der Vollstreckung dieses Urteils treffen sich die Tat der Tragödie und die Handlung der Revolution: Als König ist Ludwig XVI. Opfer einer Tragödie: Er wird für etwas verurteilt, was er nicht anders hätte tun können. Ihm wird *im Nachhinein* die Verantwortung für die Tat, König gewesen zu sein, zugeschrieben. In der Monarchie ist der König sakrosankt; in der Republik aber, die erst durch die Hinrichtung des Königs geboren wird, ist ein König ein Verbrecher, da er sich zu Unrecht über das Volk stellt. Das betonen Robespierre und Saint-Just in ihrer Anklage, die darauf aufbaut, dass die Revolution und die Republik nur zu sichern seien, wenn der König als außerhalb der Nation stehend, als äußerer Feind ausgeschaltet werde. Durch die Revolution und die Hinrichtung des Königs wird die Republik geschaffen – und in der Republik ist König zu sein ein Verbrechen. Das Verbrechen, König gewesen zu sein, kann aber nur im Nachhinein eines sein: Als König wird Ludwig *nach* der Tat verurteilt.

Gleichzeitig weist seine Hinrichtung als Bürger Louis Capet die Struktur einer Handlung auf. Er wird *im Vorhinein* für den Versuch eines Umsturzes verurteilt, da er im *Verdacht* steht, da er die Möglichkeit der Konterrevolution verkörpert. Von dieser Seite betrachtet

39 Ebd., S. 86.

ist Louis Capet dafür schuldig, dass ihm – schon vor einem wirklichen Versuch – angelastet wird, eine Handlung wider den allgemeinen Willen begehen zu können; ein Potenzial, das sich im Fluchtversuch der Königsfamilie zeigt, die den politischen Beginn der Anklage Louis Capets bildet. Der Bürger Louis Capet droht damit sich dem allgemeinen Willen zu entziehen und die Republik von innen her zu zersetzen: Als Bürger wird Louis *vor* der Tat verurteilt.

Seine Hinrichtung konstituiert auch darin die *erste Handlung*, dass die Struktur der Handlung (und ihre Strafe) von ihr ausgehend zur Serienreife gelangt. Durch die Enthauptung vom 21. Januar 1793 wird, so Arasse, „die Maschine als Instrument in die Politik“ eingeführt.⁴⁰ Der 21. Januar bildet den Anfang einer Serie, jede weitere Guillotiniierung verweist auf diesen Punkt.⁴¹ Die Banalität, die in der Wiederholung die Ent-Sakralisierung des Königs bestätigt und seine Individualität negiert, schafft erst die souveräne Nation.

III. Die Bedeutung des Königsmordes für das Collège de Sociologie

1 Die Geburtsstunde der Republik bei Caillois: *Soziologie des Henkers*

Diese Geburtsstunde der Republik, mit ihrer eigenartigen Mischung von Sakralität und Profanität, stellte für die Mitglieder des Collège de Sociologie ein zentrales Faszinosum und einen Fokuspunkt ihres Denkens dar. Roger Caillois deutet den Moment der Guillotiniierung des Königs in seinem Vortrag über die „Soziologie des Henkers“ aus, er gilt ihm als „Kulminationspunkt der Revolution.“⁴² Es ist ein kurzer Moment, in dem sich die Logiken von zwei Ordnungen treffen, und gerade aufgrund dieses Treffens, das beide Ordnungen auf den Kopf stellt, steht der 21. Januar 1793 für die Mitglieder des Collège Pate für die sakralen Energien, die sich, zu Wohl und Wehe, in der modernen Gesellschaft verbergen.

40 Arasse, Guillotine, S. 68.

41 Ebd., S. 105–112.

42 Caillois, Roger: Soziologie des Henkers. In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Berlin 2012, S. 469–488, hier S. 485.

Caillois interpretiert diese Ereignisse, indem er den Henker und den Souverän als ein Paar betrachtet.⁴³ König und Henker sind beide nicht Teil der Gemeinschaft und stehen doch zugleich an ihrem tödlichen Höhepunkt: Beide sind essenzieller Teil eines souveränen Urteils, das durch den Henker im Namen des Königs vollstreckt wird. Am 21. Januar erfährt ihr Verhältnis eine merkwürdige Umkehrung, denn, wie gezeigt, wird der König im Namen einer Republik verurteilt, die erst durch seine Hinrichtung geschaffen wird. Caillois beschreibt es so:

Unter diesen Umständen wird begreiflich, daß die Enthauptung des Königs das Volk mit Staunen und Grausen erfüllt und als Kulminationspunkt der Revolution erscheint. Sie bringt die beiden äußersten Pole der Gesellschaft in Berührung, um den einen durch den anderen opfern zu lassen und dieses Opfer als vorläufigen Sieg der Kräfte der Unordnung und Veränderung über die der Ordnung und Stabilität zu sichern. Dieser Triumph dauert übrigens nur so lange, wie das Beil fällt, die Handlung ist nicht weniger Opfer als Frevel. Sie legt Hand an eine Majestät, jedoch um eine andere zu begründen. Aus dem Blut des Souveräns entsteht die Göttlichkeit der Nation.⁴⁴

Caillois betont die kurze Dauer, die momenthafte Struktur dieser Handlung. In ihr sind die Verhältnisse für einen kurzen historischen Augenblick verkehrt: dem Henker wird die souveräne Macht zuteil – Caillois beschreibt die Ehren, die ihm während der Revolution zukommen –, und aus diesem Augenblick der Verkehrung heraus ändert sich die Struktur der souveränen Beziehung: Das Volk herrscht und urteilt über den Herrscher, wodurch die Nation im Namen des Volkes die Souveränität gewinnt. Ohne diese Übertragung der Souveränität, so Robespierre und Saint-Just, dessen Rede auch Caillois anführt, sei die Republik nicht zu retten, nicht zu stabilisieren. Hieran sieht man bereits: Der Triumph der Unordnung kann nicht von Dauer sein. Denn die „Enthauptung Ludwigs XVI.“ werde zur „Gewähr und [zum] Symbol der kommenden neuen Ordnung“, wie Caillois schreibt.⁴⁵ Der Akt ihrer Geburt aber lebt in der neuen Ordnung nach: „Sie stellt wahrhaft den Scheitelpunkt einer Kurve dar und liefert die kompakteste und umfassendste Illustration der

43 Ebd., S. 488.

44 Ebd., S. 485.

45 Ebd., S. 487.

gesamten Krise. Kein anderes Bild hält sie so dicht und lebhaft im Gedächtnis.“⁴⁶ Die Soziologie des Henkers wie das gesamte Programm des Collège widmet sich diesen Spuren, diesem Gedächtnis. So beginnt und endet Caillois' Vortrag vom 21. Februar 1939 denn auch mit einer späteren Henkerfigur – dem wenige Tage zuvor verstorbenen und zum Presse-Mysterium avancierten Anatole Deibler. Und es ist diese Verbindung des Henkers im 20. Jahrhundert zum 21. Januar des 18. Jahrhunderts, die Caillois mit dem letzten Satz seines Vortrags feststellen lässt: Die Geschichte von Henker und König „beweist, daß es keine Gesellschaft gibt, die so vollständig von den Mächten der Abstraktion eingenommen wäre, daß der Mythos und die Realitäten, die den Mythos entstehen lassen, in ihr alles Recht und alle Macht verloren hätten.“⁴⁷

2 Klossowski und Bataille: Die tragische Schuld der Revolution

Pierre Klossowski hält eine Woche vor Caillois einen Vortrag im Collège, der die Bedeutung des Königsmordes für die Revolution als einen Schuldzusammenhang deutet. Seiner Erzählung zufolge geht die Ordnung des Ancien Régime dadurch unter, dass der alte Gesellschaftszusammenhang der feudalen Hierarchie, der sie als eine göttliche Ordnung, in der jeder seinen Teil zu leisten hatte, erscheinen lässt, durch den Müßiggang der Adligen untergraben wird. In der Suche nach Freiheit und Libertinage, verkauft als Vernunft, werde die theokratische Hierarchie untergraben (Klossowski dramatischer: werde Gott getötet). Die dienende Klasse erfährt anschließend das Vorrecht des Adels nur noch als eines „der straflosen Ausübung des Verbrechens“.⁴⁸ Dieser Umstand verwandelt die feudale Ordnung Klossowski zufolge zurück in eine „antike Beziehung von Herr und Sklave“.⁴⁹ Wenn der „Diener, der durch den Atheismus oder durch die gottlose Lebensweise seines Herrn zum Sklaven wurde [...] in der Tat“ revoltiert, wie Klossowski sagt, so „akzeptiert er den Tod Gottes.“ Denn die Revolution findet nach Klossowski im Rahmen

46 Ebd.

47 Ebd., S. 488.

48 Klossowski, Pierre: Sade und die Revolution, In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Berlin 2012, S. 438–459, hier S. 446.

49 Ebd., S. 445.

der Machtlogik statt – die sich in den wiederum prominenten Reden Saint-Justs und Robespierres ausdrückt, also, wie er sagt, „im Namen des Vorrechts des Verbrechens“ und damit in der Logik der atheistischen ehemaligen Feudalherren.

Dieser „Prozeß kann nur so enden, daß die Sklaven die Vorrechte der Herren nehmen – und das, indem sie mit der Tötung der Herren beginnen. So sieht also, wie es scheint, der *circulus vitiosus* dieser verfänglichen These aus, die besagt, daß *eine Nation, die ihr monarchistisches Joch abgeworfen hat, sich nur durch Verbrechen aufrechterhalten kann, weil sie sich schon im Verbrechen befindet*“.⁵⁰

Die Deutung Klossowskis – es ist seine Deutung der Position des Marquis de Sade zur Revolution – stellt darin ein tragisches Element heraus, dass es sich um einen Kreislauf des Verbrechens handelt, der nicht zu durchbrechen ist: Die verbrecherische Gesellschaftsordnung gebietet das revolutionäre Verbrechen (des Königsmordes), das die republikanische Gesellschaft stets wiederholen muss: „Die Republik kann, kurz gesagt, niemals beginnen; die Revolution ist nur so lange wirklich Revolution, wie sie Monarchie im permanenten Aufstand ist.“⁵¹ Die Revolutionäre und alle ihnen folgenden Republikaner – so Klossowski mit Sade – sind damit *schuldig*. Von der Perspektive nach dem Königsmord aus gesehen zeigt sich damit auch die moderne Logik der Handlung: Nach der „unsühnbare[n] Tötung des Königs“ wird es unmöglich, eine „Gemeinschaft von Unschuldigen“ zu gründen, da die Revolutionäre immer bereits schuldig sind – „[s]o bleibt ihnen nur übrig, die Ausübung des Bösen auf die Spitze zu treiben.“⁵²

Im Programm des Collège nimmt der Königsmord vom 21. Januar 1793 deshalb eine so bedeutende Rolle ein, weil sich über ihn die Logik der Tragödie noch in die Moderne einschreibt. So erklärt Bataille in seinem Vortrag über die *Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt*, dass „die Grundform der Tragödie die Tötung des Königs ist.“⁵³ Es geht dem Collège darum, in der dem Anschein nach pro-

50 Ebd., S. 447.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 450.

53 Bataille, Georges/Caillois, Roger: Die Sakralsoziologie der gegenwärtigen Welt. In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Berlin 2012, S. 211–229, hier S. 227.

fanen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts das tragische Erbe dieser Geburtsstunde der modernen Souveränität nachzuweisen. Die Opferung und die Art des Übergangs stellen für Bataille Kennzeichen des „Linkssakralen“ dar. In den Notizen Batailles zu seinem Eröffnungsvortrag am Collège findet sich ein Schema, das die beiden Achsen der Sakralität unterscheidet. Die rechte Achse läuft dabei „auf die Konzentration und Kapitalisierung auf einen einzigen Punkt (auf einen Kopf) zu“, auf den „Punkt der Souveränität“, während die linke Achse jene der „labyrinthischen (explosiven) Komposition“ beschreibt, die „vom Opfer des Souveräns ausgeht oder vielmehr die Souveränität des Opfers bejaht“, wie Hollier zusammenfasst.⁵⁴ Dem Linkssakralen gilt die Sympathie der Mitglieder des Collège. Es gilt ihnen als Gegenkraft gegen den im Faschismus endenden rechtssakralen Strang. Dies ist eine Gegenkraft, die der Surrealismus der profaniserten und kapitalisierten bürgerlichen Gesellschaft stets zu entringen und entgegenzusetzen getrachtet hatte. Der 21. Januar ist daher für die Surrealisten und die Mitglieder des Collège ein Tag, der es wert ist, zum Feiertag ausgerufen zu werden, da er die Präsenz des Linkssakralen in der Ordnung moderner Souveränität verbürgt. Aus dieser Fortwirkung des Sakralen leiten Caillois und Bataille das Projekt ab, nach den in der profaniserten Gesellschaft unterdrückten Formen von Sakralität – den mythischen, linkssakralen Kräften – zu suchen und ihrer eingedenk zu werden. Wie ein surrealistisch geschulter Blick dabei helfen kann, zeigt sich beispielsweise in Batailles Text über den Obelisk am Place de la Concorde.⁵⁵ Dieser steht exakt an der Stelle, an der die Guillotine stand, mittels derer Louis exekutiert wurde. Seine monumentale Struktur und seine Verpflanzung nach Paris (es ist der Obelisk Ramses' II., der von Napoleon geraubt wurde) sind nach Bataille in der Lage, die Geschichte des Ortes vergessen zu machen, indem ein an diesem Ort bedeutungsloses Objekt aufgestellt wird.⁵⁶ Was er vergessen macht,

54 Hollier (Hrsg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, S. 38.

55 Bataille, Georges. *The Obelisk*. In: Ders.: *Visions of Excess. Selected Writings 1927–1939*. Hrsg. v. Alan Stoekl. 2. Ausg. Minneapolis 1986, S. 213–222.

56 „There was some difficulty in finding an appropriate symbol for the Place de la Concorde, where the images of the royalty and the Revolution had proven powerless. But it was contrary to the majesty of the site to leave an empty space, and agreement was reached on a monolith brought back from Egypt. Seldom has a gesture of this type been more successful; the apparently meaningless

ist das Erbe der Tragödie, die Bataille mit einer „sensation of time“ verbindet⁵⁷ und die ich als den Punkt der verpassten Zeit benannt hatte. Die genealogische Pointe von Batailles Text – Nietzsche ist ein wesentliches Thema – geht nun um eine Veränderung des Blicks. Ist diese Veränderung des Blicks eingetreten – wie auch Klossowski verbindet Bataille sie mit der Figur vom Tod Gottes und der Verkündung des Wahnsinnigen in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* –, lassen sich die dinghaften Zeugen der verleugneten Zeit erkennen:

The Place de la Concorde is dominated, from the height of the palace balustrades, by eight armored and acephalic figures, and under their stone helmets they are as empty as they were on the day the executioner decapitated the king before them. [...] The central point of the triangle formed by the two horses and the obelisk marks the location of the guillotine—an empty space, open to the rapid flow of traffic.⁵⁸

Diese Verbindung von den Zeugnissen der Tragödie, die an den Moment der Guillotine als Moment der ersten Handlung erinnern – enthauptete Figuren –, und der Logik der Verleugnung, welche die moderne kapitalistische Welt prägt – der leere Raum des (Waren-)Verkehrs –, steht nicht nur im Zentrum des Interesses der Mitglieder des Collège, sondern auch der Kritischen Theorie.

IV. Die Bedeutung des Surrealismus für die Kritische Theorie

1 Benjamin zum Punkt des Erwachens: *Traumkitsch*

Die geteilte Faszination für die Spuren des Unzeitgemäßen in der Moderne war es denn wohl auch, die Benjamin zu den Vorlesungen im Hinterzimmer der Buchhandlung in der Rue Gay-Lussac lockte. Eine verwandte Motivik spielte bereits in Benjamins einige Jahre zuvor niedergeschriebener Auseinandersetzung mit dem Surrealismus eine zentrale Rolle, nicht nur im gleichnamigen Aufsatz von 1929, sondern auch im bereits 1925/26 verfassten Essay über

image imposed its calm grandeur and its pacifying power on a location that always threatened to recall the worst.“ Ebd., S. 221.

57 Ebd., S. 216–218.

58 Ebd., S. 221.

„Traumkitsch“. Sofern man das Collège als eine Auseinandersetzung mit dem Surrealismus betrachtet, erscheint es folgerichtig, dass sich Bataille und Benjamin an diesem Punkt treffen konnten.

Sich an einem Punkt zu treffen ist nun nicht ganz einfach – und sowohl für die Surrealisten als auch für die Mitglieder des Collège wie auch für die erste Generation der Kritischen Theorie enthüllt sich hier ein zentrales Problem der Moderne. Der Punkt – der Zeitpunkt – ist der Moment, an dem die Klinge das Haupt des Monarchen entfernt; ein Zeitpunkt irgendwann am Vormittag des 21. Januar 1793. Es ist ein Punkt, der sich in seiner Bedeutung entzieht, einer Bedeutung, die sich nur im Futur II, der irrationalsten – oder: surrealisten? – aller Zeitformen erschließt. Nur wenn der Hingerichtete etwas gewesen ist, was er zum Zeitpunkt, an dem das Beil fällt, zugleich ist und nicht ist (er ist König und Bürger), hat die Hinrichtung die Bedeutung, die sie im Nachhinein haben wird: die sakrale Aura eines Königs, der keiner war, an die Nation zu übergeben, die sie nun erst ist – aber zugleich schon immer gewesen sein wird.

Das klingt nun zugegebenermaßen etwas verwirrend. Man könnte es vielleicht in Abwandlung der berühmten Böckenförde-These ausdrücken. Böckenförde hatte davon gesprochen, dass der säkulare Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, und meinte damit eine Wertgrundlage religiösen Ursprungs. Im Lichte der Thesen des Collège und der Kritischen Theorie könnte man diese Diagnose wie folgt ergänzen: Der moderne Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst rückwirkend produziert hat und doch zugleich verleugnet. Diese Voraussetzungen lassen sich an den Impulsen des Linkssakralen sichtbar machen; sie verweisen auf die Struktur der Tragödie, die der modernen Handlungslogik eingeschrieben bleibt. Die Verleugnung ihrer Präsenz, die Illusion einer vollständig aufgeklärten, profanen Gesellschaft ist es nun, welche die Surrealisten als Heuchelei brandmarkten; sie stellt das bürgerliche Gefälle zwischen humanistischem Ideal und brutaler Klassenherrschaft dar, das die Surrealisten bloßzustellen trachteten. Benjamin beschreibt ihr Programm im Traumkitsch-Essay so:

Die Surrealisten sind mit solcher Gewißheit der Seele weniger als den Dingen auf der Spur. Den Totenbaum der Gegenstände suchen sie im Dickicht der Urgeschichte auf. Die oberste, die allerletzte Frage dieses Totenbaums ist der Kitsch. Er ist die letzte Maske des Banalen, mit

der wir uns im Traum und im Gespräch bekleiden, um die Kraft der ausgestorbenen Dingwelt in uns zu nehmen.⁵⁹

Schon hier interessiert Benjamin die Faszination für die Dinge, den Kitsch in seiner Verbindung von Banalität (wie die Guillotine als Holzkonstruktion) und der Bedeutung, die über sie transportiert wird: die „Kraft der ausgestorbenen Dingwelt“. Dementsprechend liest Benjamin im späteren Essay Breton und schreibt: „Er ist mehr den Dingen nahe, denen Nadja nahe ist, als ihr selber“, und geht auf die „revolutionären Energien“ ein, die im „Veralteten“ erscheinen.⁶⁰ Diese Form ist eng mit der Moderne und ihrer Entstehung verbunden. Folgerichtig geht es auch hier um einen Zeitpunkt, den Zeitpunkt des Erwachens: So beschreibt Benjamin das Verhältnis zu den Dingen als einen prekären Moment der Berührung im Moment des Erwachens, dessen Zentrum das in der Moderne stets bedrohte „Jetzt“ bildet:

Auf Nimmerwiedersehen kassiert die Technik das Außenbild der Dinge wie Banknoten, die ihre Gültigkeit verlieren sollen. Jetzt greift die Hand es noch einmal im Traum und tastet vertraute Konturen zum Abschied ab.⁶¹

Der Bezug zum Banalen liegt in diesem Moment, im Jetzt des Erwachens. Ihn deutet Benjamin im Rahmen einer Verbindung von Kindlichkeit und Gewöhnung als den Moment der Wahrheit des Surrealismus.

Jetzt greift die Hand es noch einmal im Traum und tastet vertraute Konturen zum Abschied ab. Sie faßt die Gegenstände an der abgegriffensten Stelle. Das ist nicht immer die schicklichste: Kinder umfassen ein Glas nicht, sie greifen hinein. Und welche Seite kehrt das Ding den Träumen zu? Welches ist diese abgegriffenste Stelle? Es ist die Seite, welche von Gewöhnung abgescheuert und mit billigen Sinnsprüchen garniert ist. Die Seite, die das Ding des Traumes zukehrt, ist der Kitsch.⁶²

59 Benjamin, Walter: Traumkitsch. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.2. Hrsg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1980, S. 620–622, hier S. 621–622.

60 Benjamin, Walter: Der Surrealismus. Die Letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1980, S. 295–310, hier S. 229.

61 Benjamin, Traumkitsch, S. 620.

62 Ebd.

Und einen Absatz später, unter Verweis auf Paul Éluard: „Mit dem Banalen, wenn wir es ergreifen, ergreifen wir das Gute, das, sieh, so nah liegt.“⁶³ Mit Verweis auf Breton erklärt Benjamin den Kitsch zur „essenziellen Wahrheit“ des Surrealismus. Diese Wahrheit liegt darin, zum Jetzt des Erwachens vorzustoßen. In den Montagen, im automatischen Schreiben, liegt, Benjamin folgend, der Zugang, den die Surrealisten zum „Jetzt“, zur Verbindung von Tragödie und Moderne gesucht haben. Der Punkt des Erwachens in Benjamins Traumkitsch-Essay zeigt somit bedeutende zeitliche Parallelen zu dem Punkt des Königsmordes in der Theorie des Collège. Der sich entziehende Punkt, den ich eingangs als den Punkt der ersten Handlung beschrieben habe, würde damit – Benjamins Forderung folgend – zu einem prekären Treffpunkt, an dem sich das Collège de Sociologie und die Kritische Theorie darin begegnen, wie sie an den Surrealismus anschließen.

2 Adorno zum Verfahren: Rückblickend auf den Surrealismus

Während Benjamin in den beiden genannten Essays nicht explizit über den 21. Januar 1793 schreibt, wird der Zusammenhang bei Adorno expliziter, wenn er 1953 auf den Surrealismus und auch auf Benjamins Essay zurückblickt. Auch Adorno greift zum Verständnis des Surrealismus auf die Dingwelt zurück und grenzt die surrealistische Verfahrensweise von der (Selbst-)Interpretation der Traumbezogenheit ab; er verweist auf die „Montagen“, mittels derer die „eigentlich surrealistische Praxis“ überkommene „Elemente mit ungewohnten versetzt“ habe, und kommt – wie Benjamin – auf das Veraltete zu sprechen.⁶⁴ Stärker noch als Benjamin deutet Adorno die surrealistischen Montagen als einen spezifischen Einspruch gegen eine moderne Konstellation, die eng mit dem Königsmord verbunden ist.

63 Ebd., S. 621.

64 Adorno, Theodor W.: Rückblickend auf den Surrealismus. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M. 1998, S. 101–105, hier S. 103.

Die Spannung im Surrealismus, die im Schock sich entlädt, ist die zwischen Schizophrenie und Verdinglichung [...]. Das frei über sich verfügende, jeder Rücksicht auf die empirische Welt ledige, absolut gewordene Subjekt enthüllt sich im Angesicht der totalen Verdinglichung, die es vollends auf sich und seinen Protest zurückwirft, selber als Unbe-seeltes, virtuell als das Tote. Die dialektischen Bilder des Surrealismus sind solche einer Dialektik der subjektiven Freiheit im Stande objektiver Unfreiheit.⁶⁵

Um dieses Zitat im Hinblick auf die beschriebenen Phänomene zu verstehen, ist der Rückgriff auf Hegel entscheidend, den Adorno im Anschluss vornimmt. Denn die Dingwelt des Veralteten, die der Surrealismus beschwört und welche die Lage angesichts von Verdinglichung und objektiver Unfreiheit in einem „virtuellen Tod“ offenlegen soll, dem das Subjekt unterliegt, wurde von Hegel bereits beschrieben: und zwar an der Stelle, an der er unverblümt auf die Guillotine zu sprechen kommt. Hegel verknüpft die moderne, aufklärerische Vorstellung der souveränen Subjektivität, die sich des Heiligen entledigt hat, mit der Französischen Revolution und dem Terror. Die Freiheitsvorstellung der Revolutionäre wird zum Problem, ihr Glaube daran, sich vom sakralen Erbe freimachen zu können und absolute politische Verfügungsgewalt zu erhalten – eine Vorstellung, die in der Guillotine gipfelt. Adorno zitiert die bereits erwähnte Stelle der *Phänomenologie*: „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat.“⁶⁶ Adorno beendet das Zitat mitten im Satz, an einem Semikolon, das er unter der Hand in einen Punkt verwandelt. Bei Hegel geht der Satz weiter, geht dafür inhaltlich zum Punkt: „denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.“⁶⁷ Der „unerfüllte Punkt des *absolut freien Selbsts*“ – das ist die Vorstellung der absoluten Monarchie, der Identifizierung der Gesellschaft mit einem Haupt. Der „*unerfüllte Punkt* des absolut freien Selbsts“ – das ist der entgleitende Augenblick, in dem der Monarch die mit ihm verbundene Vorstellung von Verfü-

65 Ebd., S. 104.

66 Ebd.

67 Hegel, PhG, S. 436.

gungsgewalt per *translatio sacri* an die Nation, an ihre Vorstellung von Souveränität übergibt. Wir sind also – zumindest wenn wir Bataille und Caillois mit Adorno und Hegel zusammen lesen dürfen – wieder am 21. Januar 1793 angelangt. Adorno schreibt, der Surrealismus habe die hier enthaltene Hegel'sche Kritik zu seiner Sache gemacht, er gebe „Zeugnis des Rückschlags der abstrakten Freiheit in die Vormacht der Dinge“, also Zeugnis dessen, wie sich die sakrale Grundlegung der modernen Souveränität in der profanisierten Warenwelt des beginnenden 20. Jahrhunderts durchschlägt und welche Morbidität sich darin verbirgt – mit Benjamin die „letzte Maske des Banalen.“⁶⁸

Die automatische Poesie, die Breton ein letztes Mal gegen seinen früheren Freund Aragon verteidigt – in dem scheiternden Versuch, ihn zu verteidigen –, legt Zeugnis von den Residuen der Tragödie im modernen Handeln ab. In ihr zeigt sich der Kritischen Theorie ein Überschuss der surrealistischen Bewegung. Die automatische Verfahrensweise, für die der Surrealismus nach Adorno steht, kann „die einzelnen auseinander gesprengten Dinge respektieren, ja all ihren Inhalt, und gerade auch den menschlichen, der Dinggestalt annähern.“⁶⁹ Die moderne Logik der Handlung, in der die Schuld immer bereits festgestellt ist, versteckt diese Seite ihrer eigenen Geschichte: den sich entziehenden Zeit-Punkt des 21. Januar 1793. Das Collège und die erste Generation der Kritischen Theorie eint das Interesse an der Bergung dieser Seite.

68 Benjamin, Traumkitsch, S. 622.

69 Adorno, Rückblickend auf den Surrealismus, S. 102.

Gemeinsam gegen den Faschismus?

Bataille und Benjamin über die Möglichkeit kollektiver Erfahrung

In seiner Analyse des Faschismus beschreibt Walter Benjamin diesen als einen Versuch, eine Form der wahren Erfahrung zu begründen, die dem „denaturierten Dasein der zivilisierten Massen“¹ gegenübergestellt werden könnte.² Das heißt, in einer Situation der Erfahrungsarmut ist der Faschismus als Versuch zu verstehen, dem als stumpfsinnig und leer dargestellten Alltag der Massen eine irgendwie „wahre“ Erfahrung gegenüberzustellen, die sich über die alltägliche Reproduktion erhebt. In seiner Rezension der von Ernst Jünger herausgegebenen Schrift *Krieg und Krieger*, die Benjamin mit dem Titel *Theorien des deutschen Faschismus* überschreibt, analysiert er, wie die Vordenker des Faschismus einen Mythos entwerfen, der die Erfahrung in diesem Sinne aufwerten soll.

Im von Benjamin behandelten Sammelband wird der Krieg ganz allgemein und insbesondere der Erste Weltkrieg von den vertretenen Autoren zum „höchste[n] Ausdruck der deutschen Nation“³ und des deutschen Kampfgeistes stilisiert. In dieser Darstellung sieht Benjamin die Erschaffung eines Mythos, dem es gerade nicht gelingt,

1 Benjamin, Walter: Über einige Motive bei Baudelaire. In: Gesammelte Schriften (= GS), Bd. I/2. Frankfurt a. M. 1991, S. 605–653, hier S. 608.

2 Für Kommentare und Kritik zu dem gehaltenen Vortrag, auf dem dieser Beitrag basiert, danke ich recht herzlich den Teilnehmer:innen der Tagung, allen voran Iphigenia Andreou, die mit wertvollen Hinweisen und Kommentaren zur Überarbeitung des Textes beigetragen hat. Außerdem möchte ich insbesondere Jenny Kellner danken, die mir einen Zugang zum Denken Batailles ebnete und auch das Vortragsmanuskript einer kritischen Lektüre unterzog.

3 Benjamin, Walter: Theorien des deutschen Faschismus. In: GS III, S. 238–250, hier S. 241.

„seiner Realitäten sich zu bemächtigen“.⁴ Anstatt die Realitäten des Ersten Weltkriegs und seiner Folgen zu verarbeiten, verschließe sich der Mythos ihnen gegenüber. Der Ansatz, die Erlebnisse des Weltkriegs durch den Rahmen eines übergreifenden Mythos zu einer Erfahrung im starken Sinne aufzuwerten, verfehle nicht nur sein Ziel, sondern verkehre sich ins Gegenteil. In dieser Weise, so Benjamins These, verstärkt der Mythos die Erfahrungsarmut, indem er unter der Vorgabe eines Zugangs zur Erfahrung nur deren leere Hülle präsentiert.

In seiner Darstellung betont Benjamin jedoch, dass dieses Streben nach einer „wahren“ Erfahrung in Bezug auf den Ersten Weltkrieg nur einsetzen konnte, weil das deutsche Bürgertum selbst dieses Ereignis verdrängte. Die Niederlage im Krieg verlängert sich zu einem Verlust des Krieges in der Erinnerung: „[D]er Geschlagene besitzt ihn [den Krieg] nicht mehr, muß ohne ihn leben.“⁵ Während der Sieger den Krieg laut Benjamin problemlos in sein Selbstverständnis integrieren kann, steht der Geschlagene vor dem Problem, dass mit der Niederlage auch das eigene Selbstverständnis im Kampf unterlegen war und besiegt wurde. In diesem Sinne muss der Geschlagene die Niederlage anders verarbeiten als die Siegermacht. Da dem deutschen Bürgertum diese Verarbeitung Benjamin zufolge misslang, versucht es letztlich die Erlebnisse des Krieges zu verdrängen. Indem aber der Zugang zur Erinnerung des Krieges verloren wird, bleiben die damit verbundenen Erlebnisse unverarbeitet. Die Versuche, den Krieg und seine Niederlage rückblickend als Ausdruck eines ewigen Kampfes zu deuten und damit als Erfahrung in das eigene nationale Selbstverständnis zu integrieren, sind in dieser Darstellung dann nur möglich, weil ein anderer Bezug darauf verhindert wurde. Der Verlust des Krieges für die Erinnerung kehrt laut Benjamin in Form des Mythos zurück. Aber auch darin wird der Verlust nicht anerkannt, sondern verdrängt, da der Erste Weltkrieg zur Etappe eines ewigen Kampfes umgedeutet wird, wodurch das Verlorene nur umso verbissener festgehalten wird.

Die Möglichkeit, den Krieg als Mythos zu erklären, und die Resonanz, die diese Deutung erlebte, ist in Benjamins Darstellung also durch das vom Bürgertum praktizierte Vergessen bedingt. In

4 Ebd., S. 239.

5 Ebd., S. 242.

diesem Sinne deuten sich in Benjamins *Theorien des Faschismus* erste Affinitäten zwischen dem Bürgertum und dem Faschismus an. Er rückt diese noch stärker ins Zentrum, wenn er die Materialschlachten des Ersten Weltkriegs als übersteigerten Ausdruck des deutschen Idealismus darstellt. Im Zuge des Ersten Weltkriegs, so Benjamin polemisch, „war alles Umliegende zum Gelände des deutschen Idealismus selbst geworden“. ⁶ Anstatt der Natur ihre Geheimnisse abzulauschen, äußere sich im Krieg die Tendenz des Idealismus, diese Natur als bloßes Material zu betrachten. Insofern der deutsche Idealismus hier als Höhepunkt der Aufklärung verstanden werden kann, setzt der Krieg fort, was diese begann. Der Versuch, die Natur mittels der Technik zu unterwerfen und durch eine fortgesetzte Naturbeherrschung Freiheit zu verwirklichen, schlägt laut Benjamin um in eine Verselbstständigung der Technik. ⁷ Anstatt Mittel zur Erlangung von Freiheit zu sein, verkehrt sich die Technik in eine Form der Fremdbestimmung. Der Mensch erlebt sich zunehmend als unfrei und als Spielball der ihm äußeren Mächte. Benjamin fasst dies in seinem Aufsatz *Erfahrung und Armut* mit einem sprachlichen Bild:

Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper. ⁸

In diesem Bild verschränkt Benjamin verschiedene Entwicklungen miteinander. Während der Satz seinen Ausgang nimmt von einer Generation als Bezeichnung für ein Kollektiv, das durch eine gemeinsame Verortung in der Geschichte definiert ist, endet er schließlich beim vereinzelt Menschenkörper, der durch nichts mehr definiert zu sein scheint außer durch seine bloße körperliche Anwesenheit. Alle Bezugspunkte außer den Wolken sind diesem Menschenkörper abhanden gekommen. Die Vereinzelung von der Generation zum Menschenkörper impliziert damit nicht nur eine kör-

6 Ebd., S. 247.

7 Vgl. Hillach, Ansgar: „Ästhetisierung des politischen Lebens“. Benjamins faschismustheoretischer Ansatz – eine Rekonstruktion. In: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Walter Benjamin im Kontext. 2., erw. Aufl. Königstein/Ts. 1985, S. 127–167, hier S. 134–135.

8 Benjamin, Walter: Erfahrung und Armut. In: GS II/1, S. 213–219, hier S. 214.

perliche Dimension, sondern auch das Schwinden des Selbst- und Weltverhältnisses, das Benjamin mit dem Begriff der Erfahrung umreißt.⁹ Auch wenn eine positive Bestimmung von Erfahrung nur durch ihre Abwesenheit hindurch bei Benjamin aufscheint, so vermutet er sie dort, wo „im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion [treten]“.¹⁰ Erfahrung beinhaltet dann unter anderem eine gelungene Verortung des eigenen Selbst in der Welt, während die Erfahrungsarmut eine Blockade dieser Vermittlung impliziert. Der Mythos als leere Hülle der Erfahrung blockiert diese Vermittlung und arbeitet so mit an ihrem Verfall.

In der von Benjamin eingenommenen historischen Perspektive wird der Schwund an Erfahrung durch die Technik vorangetrieben, die eine Verkehrung im Handeln bewirkt, insofern der Mensch nicht mehr agiert, sondern ohnmächtig zum Stillstand kommt. Während die Generation in der Pferdebahn *fährt*, *steht* der Menschenkörper, während um ihn herum nichts unverändert bleibt, weil alles strömt und explodiert. In dieser Verkehrung deutet sich jener „Aufstand der Technik“¹¹ an, den Benjamin an anderer Stelle thematisiert. Anstatt (wie die Pferdebahn) von Menschenhand gelenkt zu werden, entwickelt die Technik ein Eigenleben, das für den Menschen selbst zur Gefahr wird. Der Wunsch des Idealismus, die Natur mittels der Technik zu beherrschen, mündet in einer Technik, die sich verselbstständigt und nicht mehr beherrschen lässt. In höchst kondensierter Form beschreibt Benjamin in diesem Satz jene Linie von der Betrachtung der Natur als bloßes Material über ihre vollumfängliche technische Bearbeitung bis zur Entfremdung und Vereinzelung der Individuen, denen in dieser Welt jegliche Orientierung abhanden kommt. Die fortschreitende Aufklärung der Welt führt nicht dazu, diese Welt zu beherrschen, sondern zu einer Verselbstständigung der dafür aufgewendeten Technik, der die vereinzelter Individuen nur noch ohnmächtig gegenüberstehen.¹²

9 Vgl. Weber, Thomas: Erfahrung. In: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hrsg.): Benjamins Begriffe. Frankfurt a. M. 2000, S. 230–259.

10 Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, GS I/2, S. 611.

11 Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung). In: GS I/2, S. 471–508, hier S. 507.

12 Die Verselbstständigung der Technik bringt selbstverständlich auch Veränderungen im Verhältnis des Menschen zur Natur mit sich. Insbesondere in seinen

Benjamin formuliert so einen Zusammenhang zwischen dem aus der Aufklärung stammenden Selbstverständnis des Bürgertums, der Verkehrung der Technik zum Selbstzweck und dem Verlust an Erfahrungen. Dieser Zusammenhang kann in der These zusammengefasst werden, dass die durch die Aufklärung einsetzende Beherrschung der Natur zu einer Vereinzelung führt, in deren Folge die Individuen nicht mehr in der Lage sind, sich in ein sinnvolles Verhältnis zu ihren Mitmenschen und zur Welt zu setzen. Benjamin teilte diese These mit manchen seiner Zeitgenoss:innen.¹³ Mit Georges Bataille teilte er darüber hinaus jedoch die These, dass diese Armut an Erfahrung eine Bedingung für das Aufkommen des Faschismus ist. Entsprechend widmeten sich beide der Frage, wie Erfahrungen unter diesen widrigen Bedingungen möglich sind, um sie dem Faschismus entgegenzusetzen.

Beide Schriftsteller lernten sich im Paris der 1930er-Jahre kennen. Eine erste Begegnung dürfte in der Bibliothèque Nationale stattgefunden haben, in der Benjamin seine Recherchen unternahm und Bataille als Bibliothekar arbeitete. Benjamin nahm schließlich am zweiten Treffen von Contre-Attaque teil und war später ein „häufiger und schweigender Gast“¹⁴ in den Sitzungen des Collège de Sociologie. In beiden Zusammenhängen war Bataille wiederum eine prägende Figur. So initiierte er gemeinsam mit anderen französischen Intellektuellen die Gruppe Contre-Attaque, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, gegen den Faschismus anzukämpfen, sich aber schnell zerstritt und auflöste.¹⁵ Das Collège de Sociologie war wiederum ein Forschungszusammenhang, der von 1937 bis 1939 bestand und sich regelmäßig in der Rue Gay-Lussac im Hinterzimmer der

Arbeiten zu Franz Kafka widmet sich Benjamin der Frage, wie unter Bezug auf jene Kreaturen, die noch nicht gänzlich der Natur entwachsen sind, eine Klage formuliert werden könnte; vgl. zu diesem Aspekt Weigel, Sigrid: Zu Franz Kafka. In: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart 2011, S. 543–557.

13 Für die Beschreibung des Problems ausgehend von Hannah Arendt vgl. Schauer, Alexandra: Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung. Berlin 2023.

14 Vgl. Eiland, Howard/Jennings, Michael W.: Walter Benjamin. Eine Biografie. Berlin 2018, S. 756.

15 Vgl. ebd., S. 683–685.

Buchhandlung *Galleries du Livre* traf.¹⁶ Im Vergleich zu den beiden anderen Organisatoren des Collège, Roger Caillois und Michel Leiris, war Bataille der häufigste Referent. Auch wenn zwischenzeitlich sogar ein Vortrag von Benjamin geplant war, der dann abgesagt wurde, weisen die persönlichen Zeugnisse von beiden Seiten eher auf eine ambivalente Beziehung zwischen Benjamin und Bataille hin. So vertraute Benjamin bei seiner Flucht Bataille einerseits die Aufbewahrung der meisten seiner Manuskripte an, während er sich andererseits in Briefen durchaus skeptisch gegenüber dem theoretischen Vorhaben des Collège äußerte.¹⁷ Genauso sind von Bataille Äußerungen überliefert, die auf eine gewisse Distanz zwischen den beiden Denkern schließen lassen.¹⁸

Die Nähe der theoretischen Fragestellung brachte beide jedoch in das Hinterzimmer in der Rue Gay-Lussac. Benjamin und Bataille teilen in Grundzügen die These, dass in den Tendenzen der Aufklärung der Verlust eines bestimmten Verhältnisses zur Welt angelegt ist, das sie mit dem Begriff der Erfahrung beschreiben. Zudem sehen sie diesen Verlust an Erfahrung in enger Beziehung zur zunehmenden Vereinzelung, mit der die Möglichkeiten an Erfahrung weiter schwinden. Es ist diese entfremdete und vereinzelte Situation, an die der Faschismus ihrer Meinung nach anschließt und in der es ihm gelingt, die Massen zu mobilisieren.

Der Beitrag bringt diese beiden Diagnosen in Beziehung zueinander, um im Anschluss die dadurch ermöglichten Perspektiven zu diskutieren. Nachdem die Einleitung dieses Aufsatzes bereits mit einer Skizze des Problems aus der Perspektive von Benjamin begonnen hat, wird im Folgenden die Problembeschreibung aus der Perspektive von Bataille rekonstruiert. Daran anschließend geht der Beitrag auf die vorgeschlagenen Gegenstrategien ein, das heißt darauf, wie

16 Für einen kurzen Abriss der Geschichte des Collège vgl. Denis Hollier: *Am Kopf von Acéphale*. In: Hollier, Denis (Hrsg.): *Das Collège de Sociologie 1937–1939*. Berlin 2012, S. 11–17.

17 Vgl. dazu Palmier, Jean-Michel: *Walter Benjamin: Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin*. Frankfurt am Main 2019, S. 560–563. Zum Verhältnis zwischen Bataille und dem Institut für Sozialforschung vgl. auch Weingrad, Michael: *The College of Sociology and the Institute of Social Research*. In: *New German Critique*, Nr. 84 (2001), S. 129–161.

18 Für die Spannung zwischen Benjamin und Bataille vgl. Raulet, Gérard: *Das befristete Dasein der Gebildeten. Benjamin und die französische Intelligenz*. Göttingen 2020, S. 235–249.

Bataille versucht, durch einen Bezug auf Erfahrung der Tendenz zum Faschismus etwas entgegenzusetzen, und wie dieses Vorhaben mit Benjamin eingeschätzt werden kann. Beide legen die Hoffnung auf eine Form anderer Erfahrung, die kollektiv geteilt wird. Aber ihre Perspektiven auf diese Erfahrung stehen sich diametral gegenüber: Während Bataille dafür argumentiert und auch danach strebt, eine kollektive Erfahrung hervorzubringen, richtet sich Benjamins Ansatz auf etwas, das bereits anwesend und wirksam ist. Benjamin richtet sein Interesse auf eine konkrete historische Erfahrung, die es zu entschlüsseln gilt, um ein Verständnis dafür zu erarbeiten. Für Bataille hingegen würde ein solches Verständnis jenem Sinnzusammenhang zuarbeiten, der jede Erfahrung untergräbt.

1 Der Faschismus als Ausdruck des Heterogenen in einer homogenen Gesellschaft

Als zentrales Hindernis für jede Bezugnahme auf Erfahrungen sieht Bataille das projektorientierte Handeln. Der handelnde Bezug auf die Welt geschieht ihm zufolge durch Projekte. Damit meint dieses Handeln bei Bataille keine bestimmte historische Handlungsform, sondern jedes Handeln, das ein Ziel außerhalb seiner selbst verfolgt. Dadurch entstehe ein zweckrationales Verhältnis, unter dem die Welt wahrgenommen und angeeignet werde. Im Prozess des zweckrationalen Handelns setze sich der Mensch allerdings selbst auf den Status eines dienenden Instruments herab. Die Befriedigung seiner Bedürfnisse werde stets auf die Zukunft verschoben, wodurch der Mensch von seiner lebendigen Erfahrung getrennt werde.¹⁹

In dieser Trennung verliert der Mensch laut Bataille den Zugang zum Heterogenen. Dabei seien es die heterogenen Elemente, die das Handeln der Menschen wesentlich bestimmen würden. Allerdings entzögen sich diese heterogenen Elemente einer genauen Bestimmung, sei doch diese Bestimmung selbst Teil der homogenen Ordnung, die sich an definierbaren Zwecken orientiere. Indem der Mensch aber danach strebe, einen ihm äußeren Zweck zu erreichen, reduziere er sich selbst zu einem Mittel und nutze seine Kräfte

19 Vgl. Kellner, Jenny: Anti-ökonomischer Kommunismus. Batailles philosophische Herausforderung. Frankfurt am Main 2025, S. 103–108.

nur, um bestimmten Handlungszielen zu dienen. Hier dominiere ein Zweck-Mittel-Verhältnis, mit dem Bataille das profane Handeln charakterisiert. In diesem profanen Handeln, das stets auf Zwecke ausgerichtet sei, werde der Drang zum Heterogenen nicht befriedigt. Das Heterogene ist für Bataille jenes Moment, das sich von der rein zweckrationalen Beziehung unterscheidet und in starkem Gegensatz dazu steht, weil es nicht nutzenorientiert ausgerichtet ist:

Die heterogene Existenz kann also in Bezug auf das gewöhnliche (Alltags-)Leben als das ganz Andere bezeichnet werden; als inkommensurabel, wenn man diese Worte mit dem positiven Wert auflädt, den sie in der affektiven Lebenserfahrung haben.²⁰

Die Inkommensurabilität ist diesem Gedankengang zufolge die einzige positive Bestimmung, die aus der Ordnung des Homogenen heraus über die heterogenen Elemente gemacht werden kann. Allerdings betont Bataille, dass das Studium der Homogenität vorausgesetzt werden müsse, da sie es sei, die das Heterogene begrenze. Das Heterogene könne demnach nicht unabhängig von der homogenen Ordnung erkannt werden, da diese es sei, die es von sich ausschließe. Gleichzeitig sei die homogene Gesellschaft aber unfähig, sich selbst zu erhalten, da sie „unfähig [ist], in sich selbst einen Sinn und Zweck des Handelns zu finden“;²¹ Bataille bringt Heterogenes und Homogenes damit in eine paradoxe Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit voneinander: Während das Homogene auf das Heterogene angewiesen ist, um sich zu erhalten, so lässt sich das Heterogene nur aus der Perspektive des Homogenen erfassen. Zu einem Paradox steigert sich diese Beziehung in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Dominanz des Homogenen derart zunimmt, dass es das heterogene Moment, von dem sie abhängig ist, verdrängt. Durch diese Verdrängung steigert sich aber ebendieses heterogene Moment zu einer fundamentalen Bedrohung der homogenen Ordnung.

Die Anziehungskraft des Faschismus erklärt Bataille aus der Verdrängung des Heterogenen. Nur weil die Gesellschaft sich gegenüber diesem Moment verschließe, könne eine Bewegung wie der Faschismus anziehend wirken, indem er dieses verachtete Moment

20 Bataille, Georges: Die psychologische Struktur des Faschismus. München 1997, S. 18.

21 Ebd., S. 23.

mobilisiere.²² Dabei speise sich die Anziehung des Faschismus aus der offenen Hinwendung zum Heterogenen selbst. Das heißt, diese Anziehung bezieht sich nicht auf einen konkreten Inhalt oder eine konkrete Forderung, sondern entsteht aus der Lust am Bruch mit der bestehenden Ordnung selbst. Bataille erklärt den Faschismus darüber, dass die Faschisten gezielt jene Affekte bedienen, die sich aus der Anziehung des Heterogenen ergeben:²³

In ihrer Opposition gegen die demokratischen Politiker, die in den verschiedenen Ländern die der homogenen Gesellschaft innewohnende Platitude repräsentieren, erscheinen auf den ersten Blick Hitler und Mussolini als das ganz Andere. [...] [M]an kann nicht umhin, die Gewalt zu sehen, die sie über die Menschen, die Parteien und selbst die Gesetze erhebt: eine Gewalt, die den normalen Lauf der Dinge durchbricht, die friedliche, aber langweilige Homogenität, die ohnmächtig ist, sich aus eigener Kraft zu erhalten [...].²⁴

Die von den faschistischen Führern verkörperte Opposition ist laut Bataille deshalb so anziehend, weil sie in der Lage ist, die langweilige Homogenität zu durchbrechen. Das heißt, die Anziehungskraft des Faschismus erklärt sich für Bataille weniger aus dessen eigenem Programm, sondern vielmehr aus der Opposition, die er zur homogenen Gesellschaft selbst einnimmt. Damit weist der Faschismus für Bataille auf ein Problem eben dieses normalen Laufs der Dinge hin: Dass der Faschismus überhaupt so attraktiv werden könne, liege daran, dass in der vom projektorientierten, zweckrationalen Handeln dominierten Welt das Heterogene verdrängt werde. Der Faschismus ist für Bataille gewissermaßen Symptom einer vom Heterogenen entleerten Welt. Allerdings, und darin liegt bereits der Ansatz von Batailles Kritik am Faschismus begründet, mobilisiert der Faschismus diese Lust an der Überschreitung nur, um sie wieder in ein nutzenorientiertes Verhältnis einzugliedern. Der Faschismus mobilisiere die heterogenen Exzesse nur, um sie in seinen Zweck der Politik einzugliedern. Sein Ziel liege nicht in der Subversion

22 Für eine Deutung gegenwärtiger faschistischer Tendenzen, die gerade dieses Moment aufgreift, vgl. Paul, Morton: Faschismus als Lustgewinn. In: Berlin Review 9 (2025). <https://blnreview.de/ausgaben/2025-03/morten-paul-faschismus-als-lustgewinn>.

23 Vgl. Kellner, Anti-ökonomischer Kommunismus, S. 66–69.

24 Bataille, Struktur des Faschismus, S. 18.

der sozialen Ordnung, sondern in der Wiedereinführung der hierarchischen Struktur und der Ausrichtung dieser Struktur auf einen Führer.²⁵ Die Stabilisierung dieser sozialen Struktur zeige sich zum Beispiel daran, dass im Faschismus der Tod nicht als eben dieses Nichts und als Auflösung der gemeinschaftlichen Beziehung mit all seiner Abgründigkeit anerkannt werde, sondern dass gerade dieser Tod als Beitrag für ein größeres Ziel sinnvoll erscheinen soll.

Darin berührt sich Batailles Beobachtung durchaus mit der Benjamins. Auch dieser hatte, wie eingangs ausgeführt, den Mythos vom ewigen Kampf dafür kritisiert, dass er einen Sinn erzeugen soll, wo keiner ist. Gemäß diesen Ausführungen wird der Faschismus attraktiv, weil er in einer zunehmend von Sinn entleerten Welt eine Form des Sinns suggeriert. Diese Entleerung der Welt verstehen sowohl Bataille als auch Benjamin als eine Folge der zunehmenden Rationalisierung und des damit verbundenen Verlustes an Erfahrungen. Für Bataille verweist der Faschismus aber auch auf eine Grundlage der bürgerlichen, homogenen Ordnung, die diese Ordnung selbst nicht eingestehen kann: Sie ist abhängig von der Erfahrung des Heterogenen und muss diese zugleich verdrängen, um am projektorientierten Handeln festzuhalten. Weil Bataille das dafür konstitutive Verhältnis zur Welt grundlegend problematisiert, sucht er nach anderen Formen des Bezugs auf Erfahrung.

2 Gemeinsam zur Erfahrung

Die Attraktivität des Faschismus wird von Bataille als Ausdruck eines abwesenden Bezugs auf das Heterogene interpretiert. In der Folge stellt sich für ihn die Frage, wie andere – möglicherweise emanzipatorische – Bezüge auf dieses Heterogene hergestellt werden können.²⁶ Die Gemeinschaft soll nicht als autoritäre Gruppe entstehen, die auf einen Führer ausgerichtet ist, sondern als im besten Fall anti-autoritäre Gruppe – als kopflose, akephale Gemeinschaft. Diese Fragestellung verfolgt zum einen das Collège de Sociologie

25 Vgl. Falasca-Zamponi, Simonetta: Rethinking the political. The sacred, aesthetic politics, and the Collège de Sociologie. Montréal/Ithaca, N. Y. 2011, S. 155–164.

26 Vgl. Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens. Weilerswist 2000, S. 46–56.

unter ambivalentem Bezug auf die Religionssoziologie von Emile Durkheim.²⁷ Zum anderen entsteht die Gruppe *Acéphale*, die als Geheimgesellschaft mittlerweile fast schon selbst zum Mythos geworden ist, da sich ihre Mitglieder über die Praktiken ihres Experiments weitestgehend ausschwiegen.²⁸

Im Zentrum der beiden maßgeblich von Bataille initiierten Gruppenzusammenhänge steht die Frage, wie der kollektive Bezug auf das Heterogene hergestellt werden könnte. Dabei besteht die Schwierigkeit jedoch darin, dass die Gemeinschaft und die Erfahrung vom Heterogenen in einem Verhältnis der gegenseitigen Bedingung verstanden werden: Es ist die Gemeinschaft, die die überschreitende, heterogene Erfahrung ermöglicht, während gleichzeitig nur durch die heterogene Erfahrung eine wirkliche Gemeinschaft entsteht. Allerdings gesteht Bataille selbst ein, dass der Mythos „kein Ergebnis einer aktuellen Erfahrung“²⁹ ist. Stattdessen kann die Möglichkeit des Mythos ihm zufolge zwar in „historischen Beschreibungen“ erkannt werden, ohne dass aber die im Mythos mögliche Totalität *erfahrbar* wird: „Die heutigen Menschen“, so Bataille, kennen nur „den Trümmerhaufen der Existenz“.³⁰ Mit diesem Eingeständnis entsteht jedoch das Problem, dass Batailles Vorhaben sich in einem Widerspruch zu den eigenen Prämissen bewegt. Wenn Mythen gegenwärtig nicht existieren und auch nicht als Ergebnis eines planvollen Handelns herbeigeführt werden können, dann bleibt zunächst nur ihre Abwesenheit zu diagnostizieren.³¹ Nur wenn der Mythos in seinem Anfang nicht selbst ein Projekt wäre, würde er über die Probleme des planvollen, kalkulierenden Handelns hinausgehen; mit anderen Worten kann er nicht kalkuliert herbeigeführt werden.

Entsprechend verstrickt sich das Vorhaben, einen Mythos herbeizuführen, in einen Widerspruch, der ihn von Beginn an sabotiert, wäre doch dieser Mythos als geplantes Projekt selbst ein Produkt der

27 Zur Einordnung der theoretischen Bezüge vgl. Moebius, Stephan/Albers, Irene: Nachwort. In: Hollier, Denis (Hrsg.): *Das Collège de Sociologie 1937–1939*. Berlin 2012, S. 757–828, hier S. 771–783.

28 Zur Geschichte von *Acéphale* vgl. Bischof, Rita: *Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale*. Berlin 2010, S. 111–133.

29 Bataille, Georges: *Der Zaubrerlehrling*. In: Hollier, Denis (Hrsg.): *Das Collège de Sociologie 1937–1939*. Berlin 2012, S. 269–287, hier S. 286.

30 Ebd.

31 Vgl. Bürger, Ursprung des postmodernen Denkens, S. 83–85.

homogenen Ordnung. Gerade weil die mit dem Mythos verknüpfte Erfahrung nicht willentlich herbeigeführt werden kann, besteht die einzige Möglichkeit, mit ihr umzugehen, in einer nachträglichen Betrachtung, die Bataille schließlich in *Die innere Erfahrung* unternimmt. Das Interesse von Bataille richtet sich folglich nicht mehr auf die durch ein Experiment herbeigeführte Erfahrung, sondern auf eine, die erlitten wird und das Subjekt überkommt.³² In der Folge akzentuiert er den Bruch zwischen der Erfahrung und ihrer Darstellung. Die ekstatische Dimension ist demnach nur gegen jede Form des Wissens zu behaupten, weil die Übersetzung bereits eine Nutzbarmachung der Erfahrung impliziert. Die Erfahrung, die radikal dem Zugriff entzogen ist, wäre jene, die sich gänzlich vom Wissen abwendet und dem Subjekt dadurch die Möglichkeit öffnet, sich in der Erfahrung zu verlieren. In *Die innere Erfahrung* betont Bataille entsprechend die Notwendigkeit des Entzugs für jeden emphatischen Begriff von Erfahrung. Das heißt, diese ist kein willkürliches Produkt eines Subjekts oder einer Gemeinschaft, sondern entsteht allein durch ein Moment des Zufalls. Indem das Moment des Zufalls an den Anfang der Gemeinschaft gesetzt wird, ist ihr so bereits ein radikaler Bruch mit der herrschenden Ordnung eingeschrieben.

Auch wenn Bataille sich damit vom Projekt einer gezielt herbeigeführten Gemeinschaft abwendet, so bleibt er gerade darin seinen zwei zentralen Annahmen treu: erstens, dass die Erfahrung nur in einer Gemeinschaft möglich ist, und zweitens, dass ein emphatischer Begriff von Erfahrung prinzipiell gegen jede Form des zielgerichteten Handelns und dem mit ihm verbundenen Sprechen abzugrenzen ist.

Die Versprachlichung von Erfahrung wäre aus dieser Perspektive dann immer schon eine nachträgliche Operation, die den Gehalt der Erfahrung entstellt. Bataille betont, dass die Erfahrung im strengen Sinne dem Handeln und dem mit ihm verbundenen „diskursive[n] Denken“³³ entgegengesetzt ist. Stattdessen zielt Bataille mit seinem Schreiben auf eine Annäherung an die Existenz selbst, weshalb Erfahrung und Sprache bei ihm als zwei grundsätzliche verschiedene Ordnungen verstanden werden können. Die Annäherung an die Er-

32 Vgl. Bischof, *Tragisches Lachen*, S. 120.

33 Bataille, Georges: *Die innere Erfahrung. Nebst Methode der Meditation und Postskriptum* 1953. 2. Aufl. Berlin 2017, S. 68.

fahrung erfolge nicht über das Sprechen, sondern über das Schweigen.³⁴ Entsprechend problematisiert er in *Die innere Erfahrung* den Irrweg, eine solche Erfahrung durch eine Dramatisierung in der Sprache herzustellen. Ein derartiges Unterfangen würde sich nur immer tiefer in jenen Diskurs hineinbegeben, der doch nicht an die Erfahrung heranreiche, in der sich jeder Sinn auflösen soll. Als Gegenentwurf richten sich Batailles Bemühungen auf ein „gespannte[s] Schweigen“,³⁵ das aus sich selbst keine neue Aussage hervorbringe, sondern sich öffne für das, was nicht Diskurs ist. Ein derartiges Schweigen sei zwar durch die Worte motiviert, versuche aber, in sich das „Gesetz der Sprache“³⁶ zu bestreiten, um so die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was durch den Diskurs gewöhnlich vergessen und überdeckt werde:

Nichtsdestoweniger ist die innere Erfahrung ein Projekt, was man auch anstelle. Sie ist es, weil der Mensch es gänzlich durch die Sprache ist, die mit Ausnahme ihrer poetischen Perversion wesentlich Projekt ist. Doch ist das Projekt in diesem Fall nicht mehr das positive des Heils, sondern das negative, die Macht der Worte, des Projekts also, abzuschaffen.³⁷

Bataille räumt so selbst die Paradoxie des eigenen Schreibens ein, das stets ein Projekt bleibt, dabei aber die Logik des Projekts an seine Grenzen führt, insofern es sich auf die innere Erfahrung ausrichtet. Denn in dieser werde nichts mitgeteilt, das selbst wieder in den Diskurs überführt werden könnte. Sein Vorhaben ist eine Bestreitung der Vorherrschaft der Worte und damit wesentlich gegen die Logik des Projekts gerichtet. In der Folge kann das Subjekt der Erfahrung nicht vorhergehen und über sie verfügen, sondern das gespannte Schweigen impliziere eine Öffnung für das Andere und Fremde, das unabhängig vom Subjekt bestehe. Ein Vorbild für diesen Versuch, aus der Ordnung des Diskurses in der Philosophie auszubrechen, bietet Nietzsche, dessen Versuch Bataille zufolge darin bestand, in und gegen die Philosophie sich auf „das Leben, sein Extrem, mit einem Wort die Erfahrung selbst“³⁸ auszurichten. Die Hinwendung auf die Erfahrung bezeichnet den Versuch, sich dem

34 Vgl. ebd., S. 28–30.

35 Ebd., S. 29.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 41.

38 Ebd., S. 46.

Leben selbst zu überlassen, ohne es einem Zweck wie der Erkenntnis unterzuordnen.

Stattdessen bestehe die Erfahrung nur im Moment der Kommunikation. Es geht Bataille dabei nicht um eine Kommunikation zwischen autonomen Subjekten, sondern in der Kommunikation erfahre das Subjekt etwas, das sich seiner Gewalt entziehe und damit auch die Grenzen des Subjekts überschreite – also etwas, das bisweilen selbst zur Gewalt wird.³⁹ Die Kommunikation wird von Bataille als ein Bezug gedacht, der erstens nicht auf das Sprechen zu reduzieren ist und zweitens auch nicht vom Subjekt willentlich initiiert wird. Die durch die Kommunikation mögliche Erfahrung könne folglich nicht aus den ihr vorausgehenden Bedingungen abgeleitet werden.⁴⁰ Um sie als Konfrontation mit dem radikal Anderen zu denken, müsste die Kommunikation als eine Situation verstanden werden, die durch keine Bedingungen limitiert ist. In der Kommunikation entstehe die Erfahrung, in der sich das Subjekt verlieren könne: „[D]ie Kommunikation ist ein Tatbestand, der nicht zum Dasein hinzukommt, sondern der es konstituiert.“⁴¹ Die Konstitution des Daseins durch die Kommunikation legt dabei auch eine Konstitution des Subjekts durch diese Situation nahe. Allerdings würde eine solche eindeutige Kausalität dem Grundgedanken von Bataille widersprechen. Vielmehr müsste angenommen werden, dass sich das Subjekt im Verrat an der Kommunikation konstituiert. Nur unter dieser Annahme erscheint die Forderung passend, dass die Erfahrung eine Auflösung des Subjekts herbeiführe, sodass sich dieses Subjekt für eine Kommunikation jenseits der eigenen Grenzen öffnen könne. Nur in dieser Erfahrung ist es laut Bataille in der Lage, eine Gemeinschaft zu finden, die keine faschistische Verschmelzung

39 Vgl. auch den Aufsatz von Burkhard Liebsch, der diesen zwar in Bezug auf Batailles Text *Die Freundschaft* entwickelt, aber daran grundlegende Motive von Batailles Denken herausarbeitet: Liebsch, Burkhard: Kommunikative Gewalt. Verletztes Leben und das Begehren nach dem/der Anderen in Georges Batailles Reflexionen über die Freundschaft (Atheologische Summe II). In: Boelderl, Artur R. (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. Wien/Berlin 2015, S. 47–71.

40 Vgl. zu diesem Aspekt Hetzel, Andreas: „Reduktion der Reduktion“: Zum spannungsvollen Verhältnis von Philosophie und Erfahrung. In: Boelderl, Artur R. (Hrsg.): Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille. Wien/Berlin 2015, S. 225–239.

41 Bataille, Die innere Erfahrung, S. 43.

praktiziert. Denn in dieser Öffnung verliere sich das Subjekt und konfrontiere sich mit einer Fremdheit.

Die Möglichkeit einer derartigen Kommunikation sieht Bataille vor allem in der Gemeinschaft. Dabei erscheint die Gemeinschaft in Batailles Darstellung als radikaler Gegensatz zur Gesellschaft. Was in der Gemeinschaft erlebbar sei, sei das radikal Andere zur Gesellschaft: Die gemeinschaftliche Erfahrung ist nicht diskursiv, sie ist nicht projekt- oder zielorientiert, sie ist nicht auf die Zukunft orientiert; die gemeinschaftliche Erfahrung ist nur erlebbar, besteht nur im Moment und im Augenblick. Sie vereine, was der Diskurs trenne, und lasse Subjekt und Objekt miteinander verschmelzen, sodass sich keine positive Gegebenheit ergebe, sondern ein Nicht-Wissen einstelle.⁴² Die innere Erfahrung sei somit vor allem Bestreitung und Nichtwissen, das heißt die Auflösung alles Bekannten:

Nichtsein [...], jedoch nur dessen, was bis dahin einen Sinn hatte, denn das Flehen – das aus der Abwesenheit des Sinns hervorgeht – legt endgültig einen Sinn fest, einen letzten Sinn: das Aufleuchten und sogar die „Apotheose“ des Nichtsinns.⁴³

Gerade an diesem Punkt, an dem nur noch der Nichtsinn als ein Extrem übrigbleibt, beharrt Bataille darauf, dass diese Erfahrung nicht allein erreicht werden kann. Der Versuch, bis zu diesem Extrem allein zu gehen, würde sich demnach im Besonderen verlieren.⁴⁴ Stattdessen brauche es die Gemeinschaft, und es seien nur jene Momente solche des Entzugs, in denen Gemeinschaft hervortrete. Bataille veranschaulicht dies insbesondere am Tod, der die Individuen mit der Endlichkeit der menschlichen Existenz konfrontiert und damit paradigmatisch für das Heterogene entsteht.⁴⁵ Im Moment der Konfrontation mit dem Tod eines Menschen würden die Subjekte erfahren, wie verletzbar die Gemeinschaft sei und wie die Gemeinschaft sich deshalb dem planvollen Zugriff entziehe. Die Endlichkeit des Lebens konfrontiere die Gemeinschaft mit der Tatsache, dass der soziale Zusammenhang nicht allein auf einem planvollen Handeln

42 Vgl. ebd., S. 18–22.

43 Ebd., S. 63.

44 „[F]ür sich allein ist jedes Wesen unfähig, glaube ich, bis zum Äußersten des Seins zu gehen. Wenn es das versucht, ertrinkt es in einem ‚Besonderen‘, das nur für es selbst Sinn hat.“ Bataille, *Die innere Erfahrung*, S. 63.

45 Vgl. Bischof, *Tragisches Lachen*, S. 248.

basieren. Die werktätige Gesellschaft neutralisiere diese Endlichkeit aber, da sie stets für eine gleichbleibende Zukunft plane.

Weil die innere Erfahrung aber nicht übersetzbar sei in einen Diskurs, bleibe nur der Mythos als Versuch, etwas vom Unverfügbaren der gemeinschaftlichen Erfahrung mitzuteilen und so eine Erwartung für zukünftige Erfahrungen zu erzeugen. Indem diese Erfahrung nicht als ausgedeuteter Diskurs, sondern als Mythos präsentiert wird, beinhaltet er das Eingeständnis, dass nicht alles von dieser Erfahrung mitteilbar sei. Indem sich die Erfahrung als Mythos darstellt, unterläuft sie somit zugleich ihre Reduzierung auf ein eindeutiges Wissen. Der Mythos widerstreitet sich selbst, weil er zugleich etwas darstellt, von dem er aber die Nicht-Darstellbarkeit betont. Nur im Mythos könnte sich die Gesamtheit der Erfahrungen konzentrieren; der Mythos würde demnach eine Erfahrung kommunizieren, die nur noch Überschreitung wäre.⁴⁶

Ein prominenter Vorbehalt gegen diese Konzeption ist, dass sie durch die Rückwendung auf die Gemeinschaft eine Regression vollziehe, wenn nicht gar mit dem Faschismus sympathisiere.⁴⁷ Allerdings verkennt diese Kritik, dass Batailles Einsatzpunkt gerade in einer Analyse des Faschismus besteht, die dessen psychologische Anziehungskraft betont und von dieser Diagnose ausgehend nach Formen sucht, diese Anziehungskraft zu subvertieren. In diesem Vorhaben zeigt sich somit keine Sympathie mit dem Faschismus, sondern vielmehr der Versuch, ihm wirkungsvoll entgegenzutreten. Dabei zielt der Faschismus darauf, eine hierarchische Ordnung einzuführen, in der das Heterogene auf einen Punkt – den Führer – konzentriert werde, um von diesem ausgehend die Gesellschaft zu ordnen.⁴⁸ Als Gegenbewegung zu diesem faschistischen Projekt sucht Bataille nun einen Ansatz, der die zentrale Stellung des Heterogenen anerkennt, ohne es aber hierarchisch zu institutionalisieren. Dafür kreist der Mythos, den Bataille erzählen will, um die

46 Vgl. ebd., S. 254–259.

47 Für eine Variante dieses Vorwurfs vgl. Falasca-Zamponi, *Rethinking the political*, S. 245–252. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Vorwurf der Sympathie für den Faschismus im französischen Kontext zunächst von André Breton und später auch von Jean-Paul Sartre erhoben wurde, die damit auch eine gezielte Diffamierung von Bataille verfolgten; vgl. dazu Bischof, *Tragisches Lachen*, S. 22–34.

48 Vgl. Kellner, *Anti-ökonomischer Kommunismus*, S. 59–69.

Figur einer Abwesenheit, die die Individuen verbindet, ohne sie zu homogenisieren. Gerade weil die Gemeinschaft nicht in positiver Weise, das heißt als eine Anwesenheit, erfahren werden kann, ist eine vereinheitlichende Bestimmung der Identität der Gemeinschaft unmöglich. Die gemeinschaftliche Erfahrung widerstreitet so ihrer Schließung, und um diesen Widerstreit auch auf diskursiver Ebene zu inszenieren, braucht es den Mythos. Bataille will auf diese Weise eine Erfahrung der Abwesenheit im Diskurs, der auf positivem Wissen basiert, anwesend halten, ohne die Abwesenheit aber in eine Positivität zu überführen.

Während die Kritik einer schlicht regressiven Rückwendung auf Gemeinschaft damit widerlegt scheint, soll nun mit Benjamin genauer danach gefragt werden, wie die in der Gemeinschaft ermöglichte Erfahrung verstanden werden kann. Dessen Vorbehalt wandte sich nicht gegen die Rückwendung auf Gemeinschaft, sondern gegen die spezifische Form, in der diese Gemeinschaft gegründet werden sollte. Für Benjamin ist es insbesondere das von Bataille zentral gesetzte Schweigen, das weniger Erfahrung ermögliche, als vielmehr dem faschistischen Mythos Vorschub leiste.

3 Die Gemeinschaft als Mythos

In der Beschreibung ihrer gemeinsamen Gegenwart teilt Benjamin mit Bataille zunächst die These, Erfahrungen seien in der Moderne zunehmend unwahrscheinlicher geworden. Eine weitere Ähnlichkeit besteht auch darin, dass beide argumentieren, die Möglichkeit von Erfahrung werde durch gesellschaftliche Verhältnisse verhindert. Anders als Bataille sieht Benjamin die so verhinderte Form von Erfahrung aber nur als eine mögliche Form an. Im Anschluss an die einleitenden Worte zu Benjamins Überlegungen zur Erfahrung kann die These aufgestellt werden, dass Benjamin zufolge die Beziehung zwischen Selbst- und Weltverhältnis verschiedene Formen annehmen kann, die gleichermaßen unter den Begriff der Erfahrung fallen. Die für die Moderne dominante Form der Erfahrung, wie sie sich in Kants Schriften ausdrückt, ist für ihn allerdings ebenso begrenzt wie jene leere Hülle des Mythos. Die Schwierigkeit dieser Diagnose besteht für Benjamin wiederum darin, dass eine emphati-

sche Form von Erfahrung – die auch Bataille interessiert – aufgrund ihres Verfalls unzugänglich ist. Während Bataille zumindest umreißt, welche Erwartungen er mit einer solchen Erfahrung verbindet, stellt Benjamin selbst die Gewissheit der Form von Erfahrung radikal infrage. Der Aufsatz *Erfahrung und Armut* formuliert die These, dass wir eigentlich nicht mehr genau wüssten, was Erfahrung sei. Das sei es, was Benjamins Generation von früheren Generationen unterscheide, denn in diesen, so Benjamin, „wusste [man] genau, was Erfahrung war“.⁴⁹ Im Umkehrschluss impliziert das, dass man mittlerweile nicht mehr weiß, was Erfahrung eigentlich meint. Als Anzeichen dieser Veränderung bemerkt Benjamin, dass die Geschehnisse nicht mehr in die alte Form von Erfahrung übersetzt werden. Sie kursieren nicht mehr als Erzählungen. Stattdessen breite sich ein Schweigen aus, das das, was eine Erfahrung sein könnte, nicht einholen könne.⁵⁰

Dieses Schweigen steht für Benjamin in einem engen Zusammenhang zum allgemeinen Verfall der Traditionen und das heißt insbesondere auch der Formen der Weitergabe dieser Traditionen. So übernimmt er in seinen Aufsatz *Der Erzähler* eine zentrale Passage aus dem Aufsatz *Erfahrung und Armut*, um das Schweigen jener Generation zu beschreiben, die im Ersten Weltkrieg traumatisiert wurde. Dieses Schweigen, so Benjamin, lässt sich vor allem daraus erklären, dass jede Form von tradiertem Wissen in wenigen Jahren grundlegend widerlegt wurde:

Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft wurden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch die Materialschlacht, die sittlichen durch die Machthaber.⁵¹

Wenn derart die tradierten Wissensbestände pulverisiert würden, dann verändere sich auch die Form, wie Erfahrungen gemacht werden könnten. Für Benjamin zeigt sich dies insbesondere in den literarischen Tendenzen seiner Zeit, was vornehmlich den Roman meint. Von diesem unterscheidet er die Erzählung, die sich aus

49 Benjamin, *Erfahrung und Armut*, GS II/1, S. 214.

50 Vgl. zu diesem Schweigen auch Felman, Shoshana: Benjamin's Silence. In: *Critical Inquiry* 25, 2 (1999), S. 201–234.

51 Benjamin, Walter: *Der Erzähler*. In: GS II/2, S. 439. Ebenso Benjamin, *Erfahrung und Armut*, GS II/1, S. 214.

gemeinsamen Traditionsbeständen speist, um gegenüber einer „Gemeinschaft der Lauschenden“⁵² einen Rat zu formulieren. Der Roman hingegen verweise sowohl in der Produktion als auch in der Rezeption auf das vereinzelte bürgerliche Individuum, das von jeder kollektiven Tradition gelöst sei. Deshalb, so Benjamin, orientiere sich der Roman nicht länger an der Frage nach „der Moral einer Geschichte“, sondern kreise um die Suche nach dem Sinn des Lebens.

Was in der Gegenüberstellung von Erzählung und Roman auffällt, ist, dass sie bei Benjamin weniger mit einer normativen Wertung einhergeht. Stattdessen stellt Benjamin beide als Kulturtechniken dar, die um das Problem kreisen, wie eine Erfahrung mitteilbar ist. Wenn sich diese Kulturtechniken nun ändern, scheint dies auf einen Wandel in der Kultur selbst hinzudeuten, woraus dann wiederum folge, dass Erzählung und Roman nicht die gleiche Erfahrung unterschiedlich mitteilten, sondern dass in ihnen verschiedene Erfahrungen angelegt seien, die sich bereits in ihrer Form unterschieden. Während der Roman versuche, das isolierte Individuum in einer sich wandelnden Welt zu verorten, gehe die Erzählung von einer Gemeinschaft aus, die eine Tradition teile. Derart unterscheiden sich die in ihnen mitgeteilten Erfahrungen bereits daran, welches Subjekt als der Erfahrung fähig gedacht wird.

Dabei steht jene mit der Erzählung verbundene Erfahrung vor dem Problem, dass sie Benjamin zufolge im Verschwinden ist. Er führt dies unter anderem darauf zurück, dass auch die Orte schwinden, an denen sich Gemeinschaften versammeln konnten, um Erzählungen zu lauschen. Benjamin nennt dafür explizit die Handwerksbetriebe, in denen sich zuletzt derartige Gemeinschaften fanden. Mit der Auflösung dieser Betriebe ist aber bekanntlich auch jene gesellschaftliche Entwicklung verbunden, in der „[a]lles Ständische und Stehende verdampft“⁵³ wie Marx und Engels im kommunistischen Manifest schreiben.⁵⁴ In diesem Prozess wird jede Tradition porös und letztlich fraglich. Es sind diese gesellschaftlichen Entwicklungen, deren Ausdruck laut Benjamin der Roman ist. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird gerade aufgrund einer

52 Benjamin, *Der Erzähler*, GS II/2, S. 446.

53 Marx/Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*. In: MEW, Bd. 4, S. 459–493, hier S. 465.

54 Vgl. Greffrath, Krista R.: *Metaphorischer Materialismus. Untersuchung zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*. München 1981, S. 34–38.

umfassenden Ratlosigkeit zum zentralen Thema. Das von Bataille beklagte Schwinden der Gemeinschaft und das mit ihr verbundene von Erfahrungen wird so als spezifische historische Entwicklung kontextualisiert. Mit dieser Kontextualisierung wird aber zugleich eine starre Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft hinfällig, da der Verfall der Gemeinschaft gesellschaftlich bedingt ist.

Die Rückführung der Erfahrung auf eine gesellschaftliche Bedingung erscheint aus der Perspektive von Bataille zunächst als Limitierung der Erfahrung selbst, da so gerade die Öffnung für das ganz Andere verhindert werde. Wenn allerdings die These nicht ist, dass eine starre Dichotomie zwischen der homogenen Ordnung und der Erfahrung des Heterogenen bestehe, sondern der Gedanke betont wird, dass das Heterogene durch den Ausschluss aus der Ordnung des Homogenen erst entstehe, dann könnte diese Überlegung auch in den Begriffen von Bataille reformuliert werden. Es wäre dann nach dem Heterogenen als Bedingung des Homogenen zu fragen. Dafür müsste das Heterogene selbst als in der homogenen Ordnung anwesend verstanden werden. Gerade diesen Gedanken scheint Bataille aber nur für den Grenzfall des Mythos gelten zu lassen, nicht aber für die Ordnung des Diskurses. In diesen lasse sich die in der Erfahrung angelegte Fremdheit nicht übersetzen, da die Sprache dieser Fremdheit wieder einen Sinn verleihen würde. Insofern priorisiert Bataille das Leben als Ort der Erfahrung, indem es sich dem Diskurs und der Sprache, aber auch der Gesellschaft in ihrem nutzenorientierten Handeln entziehe. Mit dieser Herangehensweise soll die Erfahrung als primärer Bezugspunkt etabliert werden, um ihrer Verzerrung oder Überschreibung durch den Diskurs entgegenzuwirken.

Bei Benjamin finden sich durchaus Ähnlichkeiten zu dem Versuch, die Erfahrung als dem Subjekt vorgängig zu denken. Insbesondere in seinen frühen Schriften zeigt sich die Tendenz, diese Erfahrung als noch zu machende zu konzipieren, was durchaus an Bataille erinnert. So zielt Benjamin in *Über das Programm der kommenden Philosophie* auf die Etablierung eines „reine[n] systematische[n] Erfahrungskontinuum[s]“⁵⁵ das auch religiöse Erfahrungen

55 Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie. In: GS II/1, S. 164.

ermöglichen soll.⁵⁶ Diese Forderung scheint stark dem Ansatz von Bataille zu ähneln, wonach Erfahrungen nur in der Konfrontation mit dem Sakralen möglich sind. Allerdings unterscheidet sich Benjamins Ansatz von dieser Forderung in zweifacher Weise: Erstens versteht Benjamin die religiöse Erfahrung nur als eine von vielen Formen der Erfahrung, die in der Moderne zunehmend unwahrscheinlicher geworden ist. Was sich im Verweis auf die religiöse Erfahrung also zeigt, ist zunächst eine verschwindende Pluralität an Erfahrungen. Zweitens betont Benjamin bereits zum Ende dieses frühen Aufsatzes, dass das von ihm anvisierte veränderte Verständnis von Erfahrung wesentlich aus einer „Reflexion auf das sprachliche Wesen der Erkenntnis“⁵⁷ gewonnen werden könne. Ein neues Verständnis von Erfahrung kann dieser Überlegung zufolge nur aus der Berücksichtigung seiner Darstellung in der Sprache erfolgen, wobei Benjamin in seinem ungefähr zeitgleich geschriebenen Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* den Gedanken einer reinen Sprache entwickelt, die bisweilen als Ausdruck einer reinen Erfahrung verstanden wurde.⁵⁸ Auch wenn gegen die irdische Möglichkeit einer solchen reinen Sprache berechnete Einwände anzumelden sind,⁵⁹ kann zumindest festgehalten werden, dass für Benjamin die Sprache ein wesentlicher Bezugsrahmen für die Möglichkeit von Erfahrung darstellt und nicht nur eine Blockade ist (wie für Bataille).

In den späteren Schriften zur Sprachphilosophie, also in *Über das mimetische Vermögen* und *Lehre vom Ähnlichen*, kehrt Benjamin zur Bedeutung der Sprache für die Möglichkeit von Erfahrung zurück. Mehr noch als in den frühen Schriften konzentriert er sich auf eine in der Sprache vorherrschende Spannung zwischen ihren semiotischen und ihren magischen Momenten, wodurch sprachliche

56 Zur genaueren Diskussion dieser Schrift von Benjamin vgl. den Beitrag von Leonhard Riep in diesem Sammelband.

57 Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, GS II/1, S. 168.

58 Als Beispiel für eine solche Deutung sei auf Michael Löwys Interpretation von Benjamin als revolutionärem Romantiker verwiesen: Löwy, Michael: *Redemption and Utopia. Jewish libertarian thought in Central Europe. A study in elective affinity*. London/New York 2017, S. 107–117.

59 Für entsprechende Einwände vgl. Müller, Jan: *Idee und Wahrheit. Benjamins sprachphilosophischer Beitrag und seine Einheit*. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 26, 50/51 (2020), S. 13–44.

Äußerungen als „Vexierbilder“ lesbar würden, in denen ein „Mehr‘ an Bedeutungsvielfalt“⁶⁰ enthalten sei. Für Benjamin „ist der buchstäbliche Text der Schrift der Fundus, in dem einzig und allein sich das Vexierbild formen kann.“⁶¹ Benjamin verschränkt derart zwei Momente, die Bataille voneinander trennen will. Die semiotische Seite der Sprache umfasst ihre Reduktion auf Zeichen zum Zwecke der Mitteilung. Es ist diese Funktion, die Bataille kritisiert und in der er stets einen Verrat an der Erfahrung sieht. Benjamin argumentiert nun, dass es dieser semiotischen Dimension bedarf, um daran überhaupt erst magische Momente herauslesen zu können. Darin sieht Benjamin keinen Verrat an der Erfahrung, denn auch die vermeintlich unmittelbare Magie eines früheren Zustandes basiert auf einem Lesen – nämlich einem „Herauslesen aus Sternen, Eingeweiden, Zufällen in der Urzeit der Menschheit“.⁶² Die an derartige Momente anknüpfende Erfahrung stellte sich dieser Überlegung zufolge nicht unmittelbar ein, sondern erst durch das Hervorbringen „unsinnlicher Ähnlichkeiten“.⁶³ Im Herstellen von Ähnlichkeiten, die also nicht durch die Sinnesorgane, sondern gedanklich entstehen, liegt für Benjamin sodann die Möglichkeit von Erfahrung. Er betont in dem kurzen Aufsatz entsprechend auch, dass es nicht zu einem Verfall an Erfahrungen, sondern zu einer Veränderung des mimetischen Vermögens gekommen sei, durch das die unsinnlichen Ähnlichkeiten hervorgebracht worden seien. Die Überlegung zum mimetischen Vermögen erlaubt Benjamin zum einen, die Erfahrung nicht als das ganz Andere zur Gegenwart darzustellen. Zum anderen ermöglicht sie aber auch eine Kritik des rein durch Begriffe vermittelten Denkens, da Benjamin mit dem mimetischen Vermögen eine andere Form des Verhaltens gegenüber Ideen, Dingen oder Erinnerungen entwirft, das nicht allein auf Bestimmung durch Begriffe oder Bedeutung festgelegt ist. Bereits die Rede davon, sich ähnlich zu machen, verschiebt den Akzent des Erkennens auf das, dem es sich ähnlich machen will, anstatt mit einer vorgefertigten Methode zu arbeiten. In Abhängigkeit davon, was dies erfordert, werden andere Formen der Darstellung benötigt.

60 Opitz, Michael: Ähnlichkeit. In: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hrsg.): *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main 2000, S. 15–49, hier S. 39.

61 Benjamin, Walter: *Lehre vom Ähnlichen*. In: GS II/1, S. 208–209.

62 Ebd., S. 209.

63 Ebd., S. 208.

Laut Benjamin ist dieses Vermögen in der Moderne nicht gänzlich verloren gegangen, sondern in veränderter Gestalt in die Sprache eingewandert. Ein Lesen, das dieses Vermögen gänzlich abgelegt hätte und rein profan wäre, sodass es von einer über sich hinausweisenden Bedeutung nichts wissen wollte, würde selbst unverständlich. Im Umkehrschluss bedeutet dies für Benjamin, dass auch im profanen Lesen magische Momente anwesend sind. Strenggenommen ist damit jedes Lesen in seinen Augen bereits ein doppeltes Lesen, bei dem sich „profanes Ablesen“ und „magisches Herauslesen“ miteinander verschränken.⁶⁴ Anstatt eines Dualismus aus Diskurs und Erfahrung findet sich in Benjamins Denken ein Fokus auf die Sprache als Medium, in dem verschiedene, bisweilen auch divergierende Wahrnehmungen sich ausdrücken und formen können. In diesem Sinne stellt sich die Sprache bei Benjamin nicht als Verrat an einer verfallenden Erfahrung dar, vielmehr widmet sich seine Arbeit den in der Sprache vorhandenen Spannungen, aus denen bestimmte Erfahrungen lesbar gemacht werden können. Derart finden sich in der Sprache die Spuren und Reste einer vermeintlich ursprünglichen Erfahrung – aber eben stets nur in entstellter Form.⁶⁵ In diesem Sinne widmen sich Benjamins Texte der Arbeit an den vorhandenen (Wunsch-)Bildern, um daran die Spuren aufzuzeigen, die diese Erfahrungen in den Zeichen hinterlassen haben.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich nun Benjamins Skepsis gegenüber dem Vorhaben von *Acéphale*. Pierre Klossowski, ein enger Vertrauter von Bataille, der Benjamins Kunstwerk-Aufsatz ins Französische übersetzte, erinnert später in einem Gespräch mit Jean-Maurice Monnoyer die Kritik von Benjamin so, dass diese sich vor allem auf die angespannte Fokussierung auf das Schweigen gerichtet habe. Diese Kritik habe sich aus Benjamins These gespeist, dass die „metaphysische und politische Überhöhung des Nichtkommunizierbaren“ dem Faschismus in Deutschland den Boden bereitet

64 Vgl. Wohlfarth, Irving: „Was nie geschrieben wurde, lesen“. Walter Benjamins Theorie des Lesens. In: Steiner, Uwe (Hrsg.): Walter Benjamin, 1892–1940. Zum 100. Geburtstag (Memoria). Bern 1992, S. 297–344, hier S. 316.

65 Vgl. zu diesem Aspekt Barbisan, Léa: Jenseits der „wahren Erfahrung“. Walter Benjamins kritische Lektüre der Lebensphilosophie. In: Agard, Olivier/Hartung, Gerald/Koenig, Heike (Hrsg.): Die Lebensphilosophie zwischen Frankreich und Deutschland / La philosophie de la vie entre la France et l'Allemagne. Baden-Baden 2018, S. 183–198, hier S. 192–193.

habe“.⁶⁶ Gerade die Annahme, dass das Zentrum der Gemeinschaft sich jeder Mitteilbarkeit entziehe, ist demnach laut Benjamin problematisch. Mit dieser These wird der Bereich der Erfahrung, den Bataille mit dem Nichtkommunizierbaren assoziiert, tendenziell gegenüber der Sprache abgedichtet. Ganz im Gegensatz zu Bataille betont Benjamin die Sprache als Ort, in dem Erfahrungen zu finden seien. Die Sprache ist für ihn kein Verrat an der Intensität von Erfahrung. Vielmehr liege die Möglichkeit von Erfahrung nur im Wahrnehmen der Spannungen und Entstellungen in der Sprache, durch die Erfahrung lesbar gemacht werden könne. Die Erfahrung ist bei Benjamin somit als eine Form der Bestimmung zu verstehen, die gerade in einer Form der verdrängten oder vergessenen Anwesenheit wirkt. Während sich die Aufmerksamkeit von Bataille gänzlich auf noch zu erleidende Erfahrung richtet, für welche die Aufmerksamkeit vorbereitet werden soll, so rückt Benjamin eine bereits anwesende Möglichkeit zur Erfahrung in den Fokus, die das Subjekt im Handeln bestimmt, aber von diesem nicht erkannt wird und ihm somit nicht als Erfahrung zugänglich ist.

Batailles Ausrichtung auf das Schweigen verkennt die Möglichkeiten des magischen Lesens der profanen Schrift, aus dem heraus sich unsinnliche Ähnlichkeiten herstellen können. Es verkennt die Umwandlung des mimetischen Vermögens und sein Einwandern in die Sprache. Doch viel entscheidender verkennt es die Notwendigkeit, an den vorhandenen sprachlichen Formen bereits mögliche Erfahrungen herauszuarbeiten, die das gemeinsame Handeln bestimmen. Die kollektive Erfahrung zeigt sich bei Benjamin nicht als etwas, das erst erwartet werden müsste, sondern als eine anwesende, aber nicht verstandene Beziehung zu sich selbst und zur Welt. Sie verbirgt sich in der „Sprache des Kollektivs“,⁶⁷ die es deshalb zu studieren gilt: „Die Erzeugnisse des falschen Bewußtseins gleichen Vexierbildern, in denen die Hauptsache aus Wolken, Laub und Schatten nur eben hervorlugt.“⁶⁸ An diesen Vexierbildern gilt es entsprechend herauszuarbeiten, wie sie durch das geformt werden, was zunächst nicht wahrgenommen wird. Dafür scheint Benjamin die Position des Au-

66 So zitiert bei Palmier, Benjamin, S. 562.

67 Benjamin, Walter: Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. In: GS III, S. 219–225, hier S. 223.

68 Ebd.

ßenseiters tendenziell geeigneter als jene in der Gemeinschaft, denn erst eine epistemische Distanzierung erlaubt es bisweilen, die Dynamiken zu erkennen, die das Handeln des Kollektivs bestimmen.⁶⁹

Hinter dieser zunächst allgemein anmutenden These steckt bezogen auf Benjamin eine konkrete historische Erfahrung. Denn mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges vollzog Benjamin eine Distanzierung von der Gemeinschaft der Jugendbewegung, von der er sich zuvor als elementarer Teil verstanden hatte.⁷⁰ Ausgelöst wurde diese Distanzierung durch die Kriegsbegeisterung und den mit dieser verbundenen Chauvinismus und Nationalismus der jugendlichen Gemeinschaft. Die Erwähnung dieser Ereignisse impliziert an dieser Stelle mehr als eine biografische Anekdote. In ihr liegt die These begründet, dass Benjamins Arbeiten in der Folge unter anderem als Versuch zu lesen sind, die Anziehung der Gemeinschaft in der Jugendbewegung so zu interpretieren, dass sie als Vorbedingung für die Kriegsbegeisterung verständlich wird. Die Schwierigkeit dieses Vorhabens deutet sich aber in Benjamins eigenem Schweigen zu seinem Engagement in der Jugendbewegung an.⁷¹ Dieses zunächst private Schweigen potenziert sich in der Folge des Ersten Weltkriegs zu einem gesellschaftlichen Schweigen, das Benjamin sowohl in *Erfahrung und Armut* als auch in *Der Erzähler* thematisiert:⁷² „[D]ie Leute kamen verstummt aus dem Felde? Nicht reicher, ärmer an mitteilbarer Erfahrung.“⁷³ Es ist just dieses Schweigen, an das schließlich der deutsche Faschismus anknüpfen wird, indem er die daraus folgende Armut an Erfahrung durch einen Mythos überwinden will. Darin wird das Schweigen affirmiert, um das in ihm sich

69 Vgl. Buck, Sophia: Walter Benjamin's "Outsiders": Against "Optical Illusions" of (National) Communities. In: Marchesoni, Stefano/Sahraoui, Nassima/Truskolaski, Sebastian (Hrsg.): Community in Walter Benjamin's philosophy (New Benjamin studies, 1). Paderborn 2025, S. 117–138, hier S. 129–134.

70 Für Benjamins Verständnis der Gemeinschaft in der Jugendbewegung sowie zu seinem Bruch mit dieser vgl. Hennig, Markus: Idea and Experience of Community in the Writings of the Young Walter Benjamin. In: Marchesoni, Stefano/Sahraoui, Nassima/Truskolaski, Sebastian (Hrsg.): Community in Walter Benjamin's philosophy (New Benjamin studies, 1). Paderborn 2025, S. 3–24.

71 Zum Verhältnis von Benjamins Denken zur Jugendbewegung vgl. Steizinger, Johannes: Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins „Metaphysik der Jugend“. Berlin 2013.

72 Vgl. Felman, Benjamin's Silence.

73 Benjamin, Erfahrung und Armut, GS II/1, S. 214.

ausdrückende Trauma nicht zu bearbeiten, sondern in seiner Wiederholung zu verharren. Bei Benjamin drückt das Schweigen hingegen eine konkrete historische Erfahrung aus, die aber noch nicht mitteilbar gemacht wurde. Gerade deshalb sieht er in der „Überhöhung des Nichtkommunizierbaren“ die Gefahr, dem Faschismus den Boden zu bereiten, weil so die Mitteilbarkeit dieser Erfahrung weiter verhindert wird. Die Nähe zu Bataille erweist sich damit auch als die größte Differenz: Während Bataille die Erfahrung in der Gemeinschaft als Schweigen affirmiert, setzt Benjamins Arbeit an diesem Schweigen an, um nicht der unbewussten Dynamik der Gemeinschaft zu verfallen.

Politik des Furors

Benjamin und Dumézil über mythische und heilige Gewalt

Es mag, denn dokumentiert ist dergleichen nirgends, ganz unserer Imagination überlassen bleiben, ob Walter Benjamin einmal nach der Auflösung einer der illustren abendlichen Vorträge und Feierlichkeiten, denen er zwischen 1937 und 1939 in jener „obscure petite librairie catholique de la rue Gay-Lussac à Paris“¹ beizuwohnen pflegte – vielleicht an der Garderobe der kleinen „arrière-boutique“² – einen etwa gleichaltrigen, recht ernst und zugeknöpft erscheinenden Herrn mit markanter Hornbrille und fliehender Stirn registrierte, der sich nach sechs langen Jahren an der Universität von Istanbul und vier Semestern als Lektor für Französisch im schwedischen Uppsala glücklich schätzte, nach Paris zurückgekehrt zu sein, um seine Stelle als Forschungsdirektor für das komparative Studium der Religion bei den indoeuropäischen Völkern an der École pratique des hautes études anzutreten. Immerhin wissen wir von Benjamin, dass er 1938 die frivolen Veranstaltungen des Collège de Sociologie mit dem Gefühl starker Ambivalenz, aber doch immerhin regelmäßig frequentiert hat: Angezogen von der Ahnung, dass die Kontroversen dieses Zirkels „nicht völlig abseits von seiner Problemstellung lagen“³, zugleich aber politisch entsetzt von der kultischen, seinem Eindruck nach protofaschistischen Esoterik der Zeremonienmeister, namentlich Georges Batailles und Roger Caillois.⁴ Von Georges Dumézil, dem unbekann-

1 Meyran, Régis: Le collège de sociologie (1937–1938): Les apprentis sorciers. In: Sciences Humaines HSII (2022), S. 29.

2 Ebd.

3 Palmier, Jean-Michel: Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Frankfurt a. M. 2009, S. 562ff.

4 In der theoriegeschichtlichen Forschung zur Frühzeit der Kritischen Theorie haben sich die Hinweise auf die elementare Bedeutung, die Benjamins Rezeption insb. von

ten Fremden in unserer fingierten nächtlichen Zufallsbegegnung, wird hingegen berichtet, er sei „[o]hne sein Wissen, ja sogar wider Willen“ zu einem der „Hauptgewährsleute des Collège“⁵ stilisiert worden, was nicht verwundert, wenn man bedenkt, dass Caillois ab 1934 als „élève titulaire“ die Lehrveranstaltungen des frisch an die EHESS berufenen Indogermanisten und Religionshistorikers Dumézil tatkräftig unterstützt und leidenschaftlich beworben hatte.⁶

Zugegeben: Unsere kleine Vignette eines Zusammentreffens von Walter Benjamin und Georges Dumézil als jener von zwei *strangers in the night* in den Räumlichkeiten des Collège de Sociologie scheint, obwohl sich ihre Namen Seite an Seite – und ironischerweise nur durch die Nennung Jean-Paul Sartres voneinander getrennt – auf Anna Echterhölter's „Listen des Collège de Sociologie“⁷ verzeichnet finden, nicht eben realistisch. Doch so abwegig eine Begegnung *ad hominem* zwischen Benjamin und Dumézil in Paris gewesen sein mag und so herbeigeht die Möglichkeit einer Affinität zwischen ihren gedanklichen Ansätzen auf den ersten Blick auch erscheint, so

Caillois' Theorem des *mimétisme* für Adornos und Horkheimers „Dialektik der Aufklärung“ innehat, längst etabliert. Dabei dominiert das Motiv eines für den negativistischen Humanismus der „Aufklärung der Aufklärung“ tendenziell ruinösen „return of mimicry within mimesis“. Vgl. Brassier, Ray: *Nihil unbound. Enlightenment and Extinction*. Basingstoke/New York 2007, S. 47. Vgl. in diesem Band der Text von Stieber, Mirko: Zwischen Entzauberung und Wiederverzauberung. Kritische Theorie und das Collège de Sociologie. Benjamins Entrüstung aus einem Brief an Horkheimer während seiner Pariser Zeit, wonach Caillois' „dialectique de servitude volontaire [...] ganz einfach [auf] die fascistische Praxis“ hinauskomme, imprägniert hintergründig auch Adornos kritische Rezension von Caillois' *La Mante religieuse* [*Die Gottesanbeterin*], die allerdings lobend den Impuls des Buches hervorhebt, „psychologische Tendenzen nicht auf das Bewußtseinsleben des autonomen Individuums, sondern auf reale somatische Tatbestände zurückzuführen“. Vgl. Benjamin, Walter: Brief an Max Horkheimer vom 28. Mai 1938. In: Ders.: *Gesammelte Briefe*, Bd. 6. Hrsg. von Christoph Göttsche und Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 2000, S. 92ff.; Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1: *Vermischte Schriften I*. Frankfurt a. M. 1986, S. 230.

- 5 Hollier, Denis (Hrsg.): *Das Collège de Sociologie 1937–1939*. Frankfurt a. M. 2012, S. 152.
- 6 Marroquin, Carlos: Bemerkungen zu einem Thema der Mythosforschung bei Georges Dumézil und Roger Caillois. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6, 2 (1998), S. 197–206, hier S. 198.
- 7 Echterhölter, Anna: Die Listen des Collège de Sociologie. In: *ilinx. Berliner Beiträge zur Kulturwissenschaft* 1 (2010): Wirbel – Ströme – Turbulenzen, S. 229–242, hier S. 235.

bezeichnend ist für das virtuelle Verhältnis ihrer Entwürfe zueinander die Schnittmenge mit dem Ideenraum des Collège de Sociologie. Im Kern zeichnet die Schilderung, die Denis Hollier in seinem Standardwerk von Dumézils *impact* auf das Collège gegeben hat, bereits die Richtung vor, die der folgende Text einschlagen wird, wenn er die These von einer bemerkenswerten, in der Sekundärliteratur bislang nicht einmal im Ansatz angedachten Konvergenz zwischen Dumézil und Benjamin aufstellt:⁸ Bataille und Caillois, so führt Hollier aus, seien besonders von *einer* Grundfigur aus Dumézils früher Schrift *Ouranos-Varuna* (1934) angetan gewesen: von der Idee einer radikalen Äquivokation zwischen dem Recht und der Magie als den beiden Polen symbolischer Souveränität, die Dumézil in seinem Buch definiert.⁹ Während Dumézil ab dem Ende der 1930er-Jahre, prononciert in *Mitra-Varuna* (1940), durch die Behauptung einer funktionalen Differenz zwischen dem juristischen und dem magischen Vektor der souveränen Macht dasjenige zurückerstattet, „was seit der Aufklärung das Politische ausmacht: die entsakralisierte, administrative Verwaltung des öffentlichen Raums“,¹⁰ hätten Bataille und Caillois den ganzen Nachdruck ihres Enthusiasmus gerade auf die exzessive Stelle im Denken Dumézils gelegt, an der die Konstitution souveräner Herrschaft zwar die militärische von der religiösen Funktion loslöst, in der letzteren aber die Setzung des Rechts mit der Bannung durch die Magie als uranfängliche und autochthone Einheit auffasst, die an keinem Punkt die Disjunktion dieser Momente kennt. „Was dem Collège an der Funktion der souveränen Herrschaft interessant scheint, ist nur das düstere und gewaltsame Charisma des Herrn der Welt“.¹¹

Zwar sollte Dumézil 1985 in seiner Replik auf Carlo Ginzburgs Vorwürfe, seine Studie über die germanische Mythologie *Mythes et dieux des Germains* habe 1939 Sympathien für den Nationalso-

8 Als Ausnahme von der Regel zu nennen ist allerdings der folgende Artikel von Allan M. Hillani, der ausgehend von seiner Rekonstruktion von Adornos Philosophie des „Banns“ auf einige Motive bei Dumézil rekurriert: Hillani, Allan M.: The spell of authority. On Adorno's philosophy of the Bann. In: *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019 (2019), S. 213–254.

9 Hollier (Hrsg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, S. 152.

10 Ebd.

11 Ebd., S. 153.

zialismus durchblicken lassen,¹² vehement darauf insistieren, dass weder er noch Caillois noch insgesamt das Collège de Sociologie jemals dem Faschismus nahegestanden hätten.¹³ Insofern scheint die Konjektur naheliegend, dass Dumézil – von dem jedoch nicht bekannt ist, ob er mit diesen für die deutsche Debatte so prominenten Reaktionen überhaupt vertraut war – auch Adornos unter dem Einfluss Benjamins formuliertes Verdikt über Caillois’ „politische Mimese“¹⁴ als „kryptofascistische Naturgläubigkeit“¹⁵ abgelehnt hätte. Gleichzeitig spielt in diesen Verwicklungen jedoch auch die Tatsache eine Rolle, dass Dumézil 1940 in *Mitra-Varuna* zu einer Methodologie durchbricht, die ihm sein eigenes frühes Œuvre, nämlich mit *Ouranos-Varuṇa* (1934), *Flamen-Brahmán* (1935) und insbesondere mit *Le festin de l’immortalité. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne* (1924) gerade jene Schriften, die Caillois besonders elektrisiert hatten, zunehmend verdächtig macht. Während Caillois aus Dumézils komparativer Mythographie der Kulte um die Virilität und Kastration der Gott-Könige Uranus (als Protogenos der griechischen Mythologie) und Varuna (als Gott der kosmischen und moralischen Ordnung im frühvedischen Pantheon) gezielt das Motiv der schöpferischen Zerstörung durch den Opfertod herausliest,¹⁶ markiert *Mitra-Varuna* für Dumézil eine genuine epistemologische Zäsur: den Schritt von dem in seinem Frühwerk für ihn leitenden evolutionistischen Positivismus von J. G. Frazers Kulturanthropologie hin zu einer strukturalen Theorie der sogenannten „Ideologie

12 Ginzburg, Carlo: Germanic Mythology and Nazism. In: Ders.: Clues, Myths and the Historical Method. 2. Aufl. Baltimore 2013, S. 114–131.

13 Dumézil, Georges: Erwiderung auf Ginzburg. In: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 18 (1994), S. 95–100, hier S. 100.

14 Eidelpes, Rosa: Entgrenzung der Mimesis. Georges Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois. Berlin 2019, S. 131. Dazu auch Muhle, Maria: Über den Mimetismus – eine Rezeptionsgeschichte. In: von der Heiden, Anne/Kolb, Sarah (Hrsg.): Logik des Imaginären. Diagonale Wissenschaft nach Roger Caillois. Bd. 2: Spiel, Raum, Kunst, Theorie. Berlin 2024, S. 89–106, hier S. 133.

15 Adorno, Theodor W.: Brief an Walter Benjamin vom 22. September 1937. In: Adorno, Theodor W./ Benjamin, Walter: Briefwechsel 1928–1940. Hrsg. von Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1994, S. 277.

16 Caillois, Roger: *Ouranos-Varuṇa, Étude de mythologie comparée indo-européenne*, par G. Dumézil (Adrien-Maisonnette, éd.). In: Les cahiers du Chronos. Paris 1991, S. 45–46.

der Funktionen“.¹⁷ Bei aller hagiographischen Reverenz gegenüber seinem *spiritus rector* kann man daher in der Feststellung Caillois' in seiner Rezension von *Ouranos-Varuṇa*, Dumézil sei nicht systematisch an einer „mythologie interne“, einer „analyse psychologique du mythe“ gelegen, wohl schon den Vorschein seiner später deutlicher vorgetragenen Skepsis erfassen, wonach Dumézil die „cohérence de l'imaginaire“¹⁸ (die sich in Caillois' eigener Mythologisierung der biologischen Anthropologie ausspreche) im Namen einer strukturalistischen Organisationstheorie denunziert habe.¹⁹

In der inzwischen sprießenden Sekundärliteratur zur Geschichte und zu den Theorien des Collège de Sociologie²⁰ wird die Einwirkung von Dumézils komparativer Mythologieforschung, die eine sich längst nicht nur auf die Indogermanistik und die Religionssoziologie beschränkende veritable „révolution“²¹ in den Humanwissenschaften losgetreten hat, kaum je hervorgehoben. Dies verblüfft nicht nur angesichts der wechselseitig vielfach bezeugten, ja freundschaftlichen Verbundenheit zwischen Caillois und Dumézil, die

-
- 17 Lincoln, Bruce: Dumézil, Georges (2000). In: The Encyclopædia Iranica. <https://www.iranicaonline.org/articles/dumezil/> (16.09.2025). Als Kern dieser strukturalistischen Wende seiner Methodologie in den späten 1930er Jahren identifiziert Dumézil im Vorwort des ersten Bandes von *Mythos und Epos* seine sich sukzessive verstärkende Beobachtung, „dass die Mythen keinen autonomen Bereich bilden, [sondern] tiefere – soziale und kulturelle – Realitäten ausdrücken“. Dumézil, Georges: *Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker*. Bd. 1: Die erleichterte Erde. Frankfurt a. M./New York 1989, S. 14. Demgegenüber konnte ihm die emphatische Zuspitzung der indoeuropäischen Virilitätskulte zu dem universellen Mythem des Opfertods bei Caillois nur als eine vom empirischen Material diskreditierte Anthropologisierung des Mythos erscheinen.
- 18 Caillois, Roger: Sur l'œuvre de Georges Dumézil. In: *Rencontres*. Paris 1978, S. 205.
- 19 Ebd.
- 20 Zusätzlich zu den hier zuvor schon referierten Quellen von Hollier, Moebius, Eidelpes und Stieber siehe Falasca-Zamponi, Simonetta: *Rethinking the Political: The Sacred, Aesthetic Politics, and the Collège de Sociologie*. Montréal/Québec 2011; Muhle, Maria: *Mimetische Milieus: Eine Ästhetik der Reproduktion*. Paderborn 2022.
- 21 Littleton, C. Scott: *The new comparative mythology. An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. Berkeley/Los Angeles/London 1973, S. 3.

auf weitreichender intellektueller Affinität gründete.²² Vielmehr ist Dumézil eine Autorenfigur, die innerhalb der französischen Filiation einer philosophischen, humanwissenschaftlich verankerten Theorie politischer Souveränität deshalb erheblich ins Gewicht fällt, weil sein Œuvre eine Art *missing link* markiert: Einerseits hat Dumézil Impulse zu dem von Durkheims Religionssoziologie inspirierten Projekt des Collège de Sociologie gesetzt, eine „orgiastische“²³ Lektüre der politischen und gesellschaftlichen Dimension des Sakralen zu gewinnen. Andererseits aber ist Dumézil noch aus einer grundsätzlich anderen Richtung, die mit der idiosynkratischen Sakralsoziologie und der Mythologisierung des Biologischen bei Caillois oder Bataille völlig inkompatibel scheint, eine emphatisch positive und durch immer neue Wendungen bereicherte Rezeption zuteilgeworden: So war es ausgerechnet Michel Foucault, der Dumézils funktionale Klassifikation der mythischen Systeme als Leitstern für seine eigene Strategie (beginnend mit *Wahnsinn und Gesellschaft*) ansah, „die Transformationen eines Diskurses und seine Beziehungen zur Institution zu beschreiben“.²⁴ Wie tiefgreifend die – keineswegs auf Anhieb plausible und zumal in der deutschen Rezeption völlig unverstandene – Kontinuitätslinie vom Denken Dumézils zum Projekt Foucaults tatsächlich gewirkt hat, ist wiederholt von Didier Eribon ausgeflaggt worden.²⁵

22 Caillois, Roger: Der Mensch und das Heilige. Durch 3 Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen. München 1988, S. 14: „Ich kann auch unmöglich beurteilen, was ich Georges Dumézil verdanke: Wie hoch ich es immer veranschlagen würde, ich könnte ihm, der von den ersten Schritten an mein Führer durch die Religionsgeschichte war, mehr noch aber ihm, dem Freund, dessen Anregungen und Ratschläge so viel zu diesem kleinen Buch beigetragen haben, nicht gerecht werden.“ Vgl. Dumézil, Erwiderung auf Ginzburg, S. 100. Bilanzierend vgl. Marroquin, Bemerkungen zu einem Thema der Mythosforschung.

23 Maffesoli, Michel: Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus. Frankfurt a. M. 1986.

24 Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. Frankfurt a. M. 1991, S. 49.

25 Eribon, Didier: Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt a. M. 1991, insb. S. 123–141; Ders.: Michel Foucault und seine Zeitgenossen. München 1998, S. 117–191. Vgl. in aktueller Perspektive: Elden, Stuart: Foucault and Dumézil on Antiquity. In: *Journal of the history of ideas* 85, 3 (2024), S. 571–600; Ders.: The Yoke of Law and the Lustre of Glory: Foucault and Dumézil on Sovereignty.

Nach der Ausführung dieser theoriegeschichtlichen Hintergrundzusammenhänge lässt sich die nunmehr sattem kontextualisierte These dieses Beitrags ansetzen. Um es mit der kleinen literarischen Miniatur zu sagen, mit der unser Text anfang: Meine Hypothese lautet, dass Walter Benjamin, hätte er wirklich eines Abends in Paris die Bekanntschaft von Georges Dumézil gemacht, in ihm einen Gesprächspartner kennengelernt hätte, in dessen Texten ein Nachdenken über die mythische Form der politischen Souveränität in der Moderne sichtbar geworden wäre, mit dem Benjamins eigener Ansatz auf überraschend starke Weise konvergiert. Während Benjamin schon weit vor den Debatten am Collège de Sociologie in seinem frühen Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1921) zum thematischen Komplex einer politischen Mythologie der Gewalt vorgestoßen war, die in seinem eigenen Denken als Gegensatzpunkt zum Mythos die Transzendenz einer sakralen Gewalt göttlicher Provenienz eröffnet, liefert Dumézil gleichsam zwischen den Zeilen seiner strukturalistischen Rekonstruktion der sogenannten „idéologie tripartite“ eine zu Benjamin parallele Reflexion, die dazu angetan ist, beide Ansätze in ein Verhältnis wechselseitiger Kritik und Komplementarität zu stellen. Wir werden dabei Folgendes sehen: Um die eigentliche Parallele zu Benjamin einzuholen, kommt es letztlich darauf an, eine Facette im theoretischen Aufbau bei Dumézil zu betonen, auf die bereits Deleuze und Guattari an der einzigen Stelle in ihren Schriften verweisen, an der sie überhaupt auf Dumézil zu sprechen kommen. Denn dort, wo sie in den *Tausend Plateaus* von jener „reine[n] und unermessliche[n] Mannigfaltigkeit“²⁶ des belligerenten Prinzips schreiben, das der vedische Kriegergott Indra in Dumézils eigener Darstellung verkörpert und sowohl Varuna, der Gottheit der magischen Gesetze und der Schreckensgewalt, als auch Mitra, dem Gott der menschengesetzten Rechte, der Verträge und des Handels, voraus hat,²⁷ greifen sie auf eine transgressive Kraft in den Prozessen der Formung souveräner Ordnung aus, die das von Dumézil ver-

In: Walters, William/Tazzioli, Martina (Hrsg.): *Handbook on Governmentality*. Cheltenham 2023, S. 38–53.

26 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus*. Kapitalismus und Schizophrenie, Bd. 2. Berlin 1992, S. 483.

27 Dumézil, Georges: *Mitra-Varuna*. An essay on two Indo-European representations of sovereignty. Critical edition with new introduction by Stuart Elden and an afterword by Veena Das. Chicago 2023, S. 77ff.

meintlich so starr verwendete Schema der Trifunktionalität radikal dynamisiert, wenn nicht gar zersprengt.

An dem hier konjizierten „Geistergespräch“ zwischen Benjamin und Dumézil erscheint mir erstens spannend, dass beide Autoren im Einzugsgebiet des Collège de Sociologie Theorien über den Zusammenhang von Mythos, Sakralität, Souveränität und moderner politischer Macht ausgearbeitet haben, die keineswegs inkommensurabel nebeneinander stehen. Und zweitens generiert der Rekurs auf Dumézil eine neue heuristische Perspektive, weil seine „strukturalistische“ Wissenschaft der mythologischen Topologien des indoeuropäischen Raums das Scharnier markiert, an dem eine anders als die bisherigen Verbindungsversuche gelagerte, neuartige Konfrontation zwischen der (frühen) Kritischen Theorie und der poststrukturalistischen Vernunftkritik bei französischen Theoretikern wie Foucault, Deleuze und Guattari, die sich allesamt auf Dumézil als Referenzpunkt gestützt haben, ansetzen kann.

Ich werde im Folgenden zunächst in einer Lektüre von Walter Benjamins theologisch-politischem Frühtext *Zur Kritik der Gewalt* und anschließend in einer Rekonstruktion von Georges Dumézils sog. Schema der „Ideologie der drei Funktionen“ herauspräparieren, was man prägnant vereinfacht als die jeweilige „mythologische Metaphysik“ beider Denkwürfe fassen könnte. Abschließend widmen sich die aus diesem Durchgang hervorgehenden Überlegungen der Frage nach der Komplementarität der beiden Theorien, verbunden mit einem Ausblick auf Möglichkeiten, in der prismatischen Brechung der Beschreibungen Dumézils und Benjamins auf die zeitgenössischen Strukturen der archaischen Souveränität der Staatsmacht zu blicken.

1 Mythologische Metaphysik und Spontanismus in Walter Benjamins *Zur Kritik der Gewalt*

Alles endlose Misslingen des soziologischen Problems ruht darauf, dass man es zu kurz fassen wollte und sich nicht in die gewaltige Unternehmung metaphysischer Untersuchung, die allerdings nicht rein-spekulativ zu bewältigen ist, verstricken wollte. Aber es gibt dennoch einen anderen Ausweg. [...] Weil alles in ihm [dem Menschen, TE] auf Ganzheit abgestellt ist, so kommt er nicht aus, wenn er dominierende Einzel-

bereiche für sich, *abgesondert*, regeln will, er kommt *materiell* nicht aus, wenn er nicht diese Materialität in seine Gesamttenenz einstellt, wenn er sie nicht an ihren Ort stellt, der ganz allein universal, d. i. metaphysisch, zu bestimmen ist.²⁸

In Howard Eilands und Michael W. Jennings' epochaler Benjamin-Biographie steht zu lesen, dass Benjamins Argumentation in *Zur Kritik der Gewalt* unter dem massiven Einfluss von Erich Ungers *Politik und Metaphysik* stand.²⁹ Der Zielpunkt von Ungers Buch ist ein radikal holistischer Begriff von unmittelbarer Erfahrung: Der „psychophysiologischen“ Wahrnehmung liege die in der lebendigen, praktischen Interaktion der Individuen stets unmittelbar virulente Gewissheit von der Pluralität und Koexistenz des vergesellschafteten Menschen zugrunde. Den atomistischen Liberalismus der kapitalistischen Ökonomie ebenso wie die abstrakt moralistischen Teleologien von Kommunismus und Anarchismus weist Unger als die gleichermaßen nihilistischen Pole einer „Katastrophenpolitik“ zurück, denen er das eschatologische Programm einer „unheillose[n] Ordnung“ entgegenstellt, „sofern sie von unpathetischer und realer Berechnung erwartet werden kann“.³⁰ Das metaphysische Schicksal der „Katastrophenpolitiken“ liege in deren Blindheit für die holistische Qualität der dem Menschen praktisch unmittelbar offenstehenden Erfahrung der absoluten Koexistenz und „Subjekts-Vielheit“,³¹ in der sich sein gesellschaftliches Leben konstituiert. Jede politische Ideologie, ja überhaupt jede Theorie des Politischen, die bei der „psychophysiologischen“ Natur des Menschen und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit ansetzt, befindet sich bereits in einem nicht zu überbrückenden Verhältnis der Verspätung gegenüber der von Unger als „metaphysisch“ gekennzeichneten „geistige[n] Momentanwirkung [...] in die Dinge der menschlichen Außenwelt nach Art des Körpers“.³² Das Heil der unheillosen Vereinigung der Politik mit dem metaphysischen Holismus kann für Unger nur in „einer prinzipiellen Zuwachs-Möglichkeit“ der sinnlichen Erfahrung anheben, „die

28 Unger, Erich: *Politik und Metaphysik*. Würzburg 1989, S. 28.

29 Eiland, Howard/Jennings, Michael W.: *Walter Benjamin. A critical life*. Cambridge, Mass./London 2014, S. 133.

30 Unger, *Politik und Metaphysik*, S. 9.

31 Ebd., 61.

32 Ebd., 19.

allein einen Gegensatz zu der lange machtlosen Vergangenheit des Denkens bedeutet [...]. Dieser Zuwachs kann nirgendwoher kommen als aus einer erweiterten Perception der eigenen Materialität, einem Moment, in dem [...] gleichzeitig das Vorhandensein der empirischen körpermäßigen Subjekts-Vielheit akut wird.“³³ Dabei klingt in der folgenden, in einer zeitgenössischen Rezension des Buchs formulierten Einschätzung der in Sachen Benjamin für alles Weitere entscheidende Aspekt an: Unger sei das Verdienst zu konzedieren, „den Beweis für das disjunktive Urteil erbracht [zu haben]: entweder das psychophysiologische Problem wird in der angedeuteten Weise gelöst oder die politischen Katastrophen dauern notwendig bis in alle Ewigkeit.“³⁴ In der Tat findet sich bei Unger der Gedanke einer absolut instantanen, hier und jetzt kollektiv auszulösenden „Verwandlung eines mit unreduzierbaren Entartungen affizierten Erscheinungszusammenhangs [...]: es gilt nämlich das *Mittel des Eliminierens rein als solches* einmal in Rechnung zu stellen.“³⁵

Wie tief Ungers Bild von der „auflösende[n] Wirkung der metapolitischen universitas“³⁶ in Benjamins kryptische Schrift *Zur Kritik der Gewalt* eingezogen ist, lässt sich über den ganzen Bogen seiner Argumentation nachvollziehen.³⁷ Ungers Insistenz, die metaphysische Metapolitik könne niemals im Zuge einer illusorischen Fortschrittsgeschichte durch gesellschaftliche und ökonomische Prozesse der Liberalisierung heraufgeführt, sondern nur hier und jetzt

33 Ebd., S. 61.

34 Caspary, Adolf: Rezension zu Erich Unger, Politik und Metaphysik. In: Kant-Studien 27 (1922), S. 224.

35 Unger, Politik und Metaphysik, S. 57.

36 Ebd.

37 Wie Dennis Johannßen nachgezeichnet hat, adaptiert Benjamin primär Ungers Theorem „von einer hohen geschichtlichen Wandelbarkeit der menschlichen Sinnlichkeit, die er [Benjamin] im Begriff des Leibes einholt“. Die zwischen Unger und Benjamin zirkulierende, ihre Ansätze verbindende Prämisse betrifft die Idee einer die *aisthesis* des Menschen instantan umwälzenden Energie des Geistes, die der physiologischen Konstitution des Organismus und der Erfahrung des Menschen, als Person „distinkter Teil eine[r] Gesamtheit“ zu sein, vorausliegt. Vgl. Johannßen, Dennis: Leibhafte Politik. Zum psychophysischen Problem im Zusammenhang des anthropologischen Materialismus. In: Berdet, Marc/Ebke, Thomas (Hrsg.): Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser. Berlin 2014, S. 143–162, hier S. 159.

im Akt einer radikalen Spontaneität des seine „Vielheit“ materiell einschaltenden Kollektivs freigesetzt werden, erhält bei Benjamin ihr Pendant im Theorem einer „göttliche[n] Gewalt, welche [das] Insignium und Siegel, niemals [das] Mittel heiliger Vollstreckung“³⁸ markiert und sich insofern rein als „waltende“ *violentia* vollzieht. Von Anfang an springt durch die Distanz, die er in der Frage nach dem geschichtlichen wie geschichtsphilosophischen Status kollektiver Gewalt gegenüber Ungers Entwurf gleichwohl herstellt, die Besonderheit jener theologischen Dimension von Benjamins Denken in den Blick, deren Verständnis auch deshalb hilfreich ist, um an späterer Stelle die womöglich bleibende Lücke zwischen den Positionen Benjamins und Dumézils festzuhalten. Aus Benjamins Korrespondenz gerade mit Gershom Scholem wird greifbar, dass beide aus Ungers Metapolitik lediglich die bereits „ent-theologisierte Fassung“³⁹ eines „biologische[n] Universalismus“⁴⁰ herauslesen konnten, den Oskar Goldberg, Ungers *spiritus rector*, mit seinem Konzept der „teleologischen Gründung“⁴¹ des hebräischen Volkes propagiert hatte: Wenn das Motiv der „Beherrschung des Körpers durch geistige Momente“⁴² auch bei Unger und Goldberg, aus dessen Vorbild Unger hier schöpft, den Einbruch einer Dimension des *Heiligen* in die Geschichte markiert, so untersteht diese Figur des Sakralen Goldbergs Teleologie der hebräischen Erzväter, die „gegen das (rein biologische) Abstammungs-Prinzip“⁴³ das autoritäre Prinzip der heiligen Berufung zur Herrschaft verkörpern. Bei Benjamin, der mit der Formel von der „göttlichen Gewalt“ ebenfalls den Horizont der Theologie umspielt, liegen die Dinge prägnant anders als im Gewaltdenken der „hebräischen Metaphysik“:⁴⁴ Ganz im Gegenzug zu Goldberg und Unger erscheint die „göttliche Gewalt“ in Benjamins frühem Aufsatz keineswegs als „Signum eines apokalyptischen Zeitbruchs, der katastrophal aus einer transzendenten Sphäre in die Geschichte

38 Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1977, S. 203.

39 Voigts, Manfred: Nachwort. In: Unger, Politik und Metaphysik, S. 81.

40 Goldberg, Oskar: Die Wirklichkeit der Hebräer. Wiesbaden 2005, S. 140.

41 Ebd.

42 Unger, Politik und Metaphysik, S. 15.

43 Voigts, Nachwort, S. 80.

44 Goldberg, Die Wirklichkeit der Hebräer, S. 140.

hineinbricht und diese abbricht“.⁴⁵ Vielmehr tangiert das Beiwort des „Göttlichen“ jenen „Bereich, der dem Menschen unverfügbar, [...] durch ihn nicht setzbar, definierbar oder vorhersagbar“ ist: so dass sich stets erst *après coup*, niemals im aktuellen Vollzug der geschichtlichen Praxis selber, ausweisen lässt, „wann göttliche Gewalt durch Menschen dargestellt, verkörpert wurde“⁴⁶ – und wann diese Deckung, die, wie wir sehen werden, umgekehrt eben vom Mythos in Anspruch genommen wird, nicht in Wirklichkeit bestand.

Speziell Derrida, der Benjamins „unruhige[m], rätselhafte[m], furchtbare[m] Text“⁴⁷ eine emphatische, wenngleich von der Forschung meist als „vereinnahmend“⁴⁸ empfundene Interpretation gewidmet hat, liest aus Benjamins Überlegungen die Figur einer hyperbolischen Transzendenz des göttlichen Gesetzes aus, das die menschliche Verfügung zwar radikal übersteigt, jedoch gleichzeitig rein „von ihm [dem Menschen, T. E.] allein abhängt, von dem performativen Akt, durch den er sie einrichtet“.⁴⁹ Diesseits aller moralisch berechtigten Empörung⁵⁰ über die verdrehte Konklusion, auf die Derridas Benjamin-Lektüre hinausläuft, bleibt der nicht vorwegnehmbare Spontanismus in Benjamins Konzeption, auf den Derrida hinweist, doch interessant: Die theologische Transzendenz des Gesetzes göttlicher Provenienz, das zum etablierten Recht in einem Verhältnis nicht antizipierbarer Zukunft steht, springt anlasslos, so der Gedanke Derridas, in die endliche Immanenz einer sich selbst ermächtigenden Anthropologie um, „an einem rein performativen Akt hängend“.⁵¹

45 Khatib, Sami: „Teleologie ohne Endzweck“. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen. Marburg 2013, S. 394.

46 Ebd.

47 Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1996, S. 60.

48 Honneth, Axel: „Zur Kritik der Gewalt“. In: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2006, S. 193–209, hier S. 209.

49 Derrida, Gesetzeskraft, S. 79.

50 Lindner, Burkhardt: Zur Kritik der Gewalt. Derrida, Holocaust. In: Ders.: Studien zu Benjamin. Berlin 2016, S. 64–97; Krause, Robert: „Kritik der Gewalt“. Benjamins Aufsatz im Kontext der Weimarer Republik und in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive. In: Jahrbuch zur Kultur und Literatur der Weimarer Republik 20/21 (2020), S. 57–79.

51 Derrida, Gesetzeskraft, S. 78.

Ohne die in den Debatten um diesen Text schon fast formelhaft wiederholten Lamentationen über „die enigmatische und missverständliche Weise“ aufzugreifen, in der Benjamin hier „Gewalt von Recht und Gerechtigkeit abzugrenzen“ versucht,⁵² stellt auch unsere eigene Argumentation Benjamins typologische Dichotomie zwischen der „rechtsetzenden“ Gewalt des Mythos und der „rechtsvernichtenden“, sittlichen Gewalt des Sakralen ins Zentrum.⁵³ Auf der Ebene der elementaren begrifflichen Bestimmungen, die Benjamin heranzieht, fällt ins Gewicht, dass er in Anlehnung an Sorel unter „Recht“ primär „das formale Legitimationsmedium“⁵⁴ versteht, durch das Regierungen die für sie opportune Ordnung und Verteilung geschichtlich gewordener Macht sicherstellen. Dabei drängen die Ausführungen Benjamins auf den Befund, dass eine immanente, historisch-positive Legitimation staatlicher Rechtsordnungen nie aus sich selbst heraus aufgehen und überzeugen kann: Denn dem an den Rechtsstaat gestellten Anspruch, Kriterien für die Legitimität seiner rechtlichen Strukturen auszuweisen, ohne diese Kriterien teleologisch von den Zwecken und Interessen her zu definieren, denen die Rechtsordnung selber im Ganzen schon folgt, trage der Rechtspositivismus einfach durch den Hinweis auf die geschichtsfaktische Bewährung dieser Strukturen Rechnung. Benjamin macht damit den Zirkel einer jeden positiven Theorie des Rechts – und einer „Gewalt“, die vom Recht sanktioniert wäre – an der teleologischen Konstellation fest, wonach „[g]erechte Zwecke [...] nur durch berechnete Mittel erreicht, berechnete Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden“⁵⁵ können. Weil die teleologische Herleitung der Mittel aus den Zwecken und die beanspruchte Gewinnung der Zwecke als Fundierung der Mittel nie aufgingen, komme es in der Logik staatlicher Macht zum Umsprung von der Ordnung des Rechts „in eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt, [...] die sich nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht. Sie ist nicht Mittel, sondern Manifestation.“⁵⁶

52 Krause, „Kritik der Gewalt“, S. 57.

53 Derrida, Gesetzeskraft, S. 69.

54 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 197.

55 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 180.

56 Ebd., S. 196.

Den Begriff des Mythos führt Benjamin an dieser Stelle ins Treffen, um den problematischen Typus einer solchen nicht-teleologisch, sondern expressiv verfassten Gewalt in den Blick zu fassen, sofern er „der Kritik unterworfen werden kann“.⁵⁷ Die „rechtsetzende“ Gewalt entspricht dabei dem arbiträren, machtvollen Ausgriff auf dasjenige, „was als Recht eingesetzt wird“ – aber so, dass „im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht [...] die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst recht [...] unmittelbar zur rechtsetzenden macht“.⁵⁸ Die mythische Gewalt der Rechtsetzung läuft im Kreis von dem durch sie *a nihilo* eingesetzten Recht über die Macht zu sich selbst, zur Gewalt als Selbstzweck zurück. „Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt“.⁵⁹ Spannend an dieser Konzeption ist Benjamins Hinweis, dass die selber unfundierte Gewalt, mit der die staatliche Macht die Institution des Rechts begründet, eine Dublette ihrer eigenen, noch vor dem Recht und außerhalb jedes Rechts entspringenden Macht der Disruption hervorbringt, mit den Mitteln des Rechts selbst „Gewalt zur Durchsetzung gewisser Zwecke anzuwenden“.⁶⁰ So versteht er das Streikrecht als eine Praxis der totalen Suspendierung des Rechts im Namen eines dem Recht äußerlichen sittlichen Zwecks – eine Disruption, die von der „rechtsetzenden Gewalt“ in Händen des Staates unter Aufbietung nur immer stärkerer autoritärer Verfügungen als ein „Missbrauch“⁶¹ denunziert werde, der die angeblich sittliche Natur des geltenden Rechts verzerre. An der zweiten Dimension der im Mythos steckenbleibenden Gewalt, nämlich ihrer „rechtserhaltenden“ Funktion, kann Benjamin dann umso leichter erhellen, dass ihr in den Deckmantel des Rechts gehüllter Voluntarismus keineswegs losgelöst, sondern umgekehrt abhängig von den Zwecken ist, die sich aus dem Machtinteresse des Staates ergeben. Exemplarisch stehe der Militarismus des Kriegsrechts, so Benjamin, für die „Anwendung von Gewalt als Mittel zu Rechtszwecken“.⁶² In ihrer rechtserhaltenden Komponente ist die mythische Gewalt also schon funktional auf das hingeordnet und dem unterstellt, was in

57 Ebd., S. 197.

58 Ebd., S. 198.

59 Ebd.

60 Ebd., S. 184.

61 Ebd.

62 Ebd., S. 186.

ihrer rechtsetzenden Logik auf dem Weg einer falschen Naturalisierung des Rechtsstaats kaschiert wird: Es ist der Umstand, dass Recht und Gesetz aus einer ersten, transzendenten Gewalt hergenommen sind, die sich im Binnenraum des Rechtsstaats nicht mehr rechtfertigen kann.

Am Ende seines Essays geht Benjamin eine ganze Serie von Oppositionen zwischen diesen beiden Gewalten durch, zwischen der mythischen Praxis aus Rechtsetzung und Rechterhaltung und der Transzendenz einer sittlichen Kraft des Heiligen, der einzigen, die, wie es heißt, den „Umlauf im Banne der mythischen Rechtsformen“ unmittelbar zu „durchbrechen“⁶³ vermag. Dabei birgt das von Benjamin herangezogene Beispiel zur Demonstration der absoluten Differenz zwischen der rechtlichen Setzung mythischen Ursprungs und der sittlichen Legitimation der heiligen Gewalt bereits eine Art Falte, die „den Urtyp einer von Menschen begründeten, falschen Gemeinde [...] der wahren Gemeinde des Herrn täuschend ähnlich“⁶⁴ macht:

Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr der Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal. Der Niobesage mag als Exempel dieser Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenüberreten.⁶⁵

Die mythische Gewalt restauriert sich in jeder Praxis, die auf die Auflösung der mythischen Ordnung als solcher zielt. So wie Königin Niobe verkörpern auch die alttestamentarischen Leviten *im Inneren* der setzenden Gewalt des Mythos Figuren der Hybris, deren politische Religion ihren Kern in dem Satz findet, den Korach im vierten Buch Mose an Moses und Aron richtet: „Es müsste euch genügen, dass alle heilig sind“ (Num 16,1–3). Die Gewalt des Mythos ist, den Ausführungen Benjamins zufolge, zirkulär: Ihre Ersetzung des Bluts durch das Recht verschafft keine Flucht aus dem Kreis der Gewalt, die setzt und erhält, institutionalisiert und reproduziert.

63 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 202.

64 Maier, Gerhard: Das vierte Buch Mose. Wuppertal 1989, S. 228.

65 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 199.

Vielmehr wohnt gerade auch diesem Recht die genuine Struktur des Mythischen inne: nämlich, nach dem Verständnis Benjamins, jenes Spiel von Mitteln und Zwecken, das sich umso weniger aus sich selbst heraus zu begründen vermag, je mehr es sich als die gleichsam natürliche Form von Sozialität behauptet und darin, wie Benjamin formuliert, „in sittliche Verhältnisse eingreift“.⁶⁶

Als wesentliches Defizit des modernen Rechts arbeitet Benjamin daher konsequent dessen instrumentelle Teleologie heraus, die er in letzter Auflösung auf die bleibende Präsenz der mythischen Gewalt im Recht zurückführen wird: Das Naturrecht, so Benjamin, naturalisiert den Begriff der Gewalt, weil es allein den sittlichen Zweck der Freiheit kennt, den entweder das Recht verwirklicht, während der Naturzustand ihn verfehlt, oder den anders herum nur der wiederhergestellte Ursprung der menschlichen Natur gegen die Schranken des bestehenden Rechts zurückzugewinnen vermag.⁶⁷ Auf diesem Weg aber wird die Gewalt zu einer bloß „natürlichen Gegebenheit“⁶⁸ ontologisiert: Sie dient als Instrument eines Telos, das sie sittlich qualifiziert oder als bloße Natur delegitimiert. Im Unterschied zur naturrechtlichen Hypostasierung der Gewalt gewinnt der Rechtspositivismus, so wie Benjamin ihn rekonstruiert, die Legitimität seiner Zwecksetzungen aus der Rechtmäßigkeit seiner Mittel. So sehr damit ein qualitativer Vorsprung über die naturrechtliche Teleologie verbunden ist, so sehr droht das positive Recht für Benjamin deshalb beständig aus dem Ruder zu laufen, weil es seine Sanktionierung an etwas historisch Kontingentes knüpfen muss, nämlich an die faktische Zustimmung durch die Rechtssubjekte. Für Benjamin klafft der Ort der Gewalt auf der, wie er formuliert, „rechtsetzenden“ Ebene der Gesetzgebung genau in jener kontingenten Sanktion auf, die das konkrete Recht selbst mit einer Praxis rein subjektiver Gewaltanwendung auflädt, die den Rechtsstaat aufs Äußerste unterminiert. Das plakative, aber auch nur bedingt plausible Beispiel für dieses Paradox findet Benjamin im Syndikalismus von George Sorel, auf den er explizit rekurriert. So bestimmt Benjamin das Streikrecht als eine vom Staat unvermeidlich legalisierte Praxis der Gewalt gegen den Staat, auf die zum Zweck der Erhaltung des Rechts nur von

66 Ebd., S. 179.

67 Ebd., S. 180f.

68 Ebd., S. 180.

einer transzendenten Voraussetzung her, gleichsam von außerhalb des Rechtsstaats geantwortet werden kann.⁶⁹ Die instrumentalistische Bindung der Zwecke des Rechts an dessen eigene Praxis stellt die Gewalt dort wieder her, wo sie, ihrem ideologischen Anspruch nach, auf dem Weg der Verrechtlichung gebannt werden sollte.

Im Horizont Benjamins nistet sich hier unversehens Carl Schmitts Denken des „Grenzfalls“ der Souveränität des modernen Rechtsstaats ein:⁷⁰ Solange das Recht seine sittliche Sanktionierung bloß in einem teleologischen Zirkel herzustellen weiß, kann die Sicherung des Dualismus von Recht und Gewalt nicht überzeugend vollbracht werden. Vielmehr muss das Recht sich stets auf eine Gewalt hin transzendieren, die nicht selbst vom Recht ermöglicht wird, die sich aber gleichsam hinter den gesetzten Zwecken des Rechts verbergen kann, was Benjamin mit Blick auf die Strukturen der von ihm so genannten „rechtserhaltenden Gewalt“ exemplarisch am Problem der Todesstrafe erörtert.⁷¹ Hier verläuft im System des Rechtsstaats die Bruchstelle, hinter der Gestalt annimmt, was Benjamin der mythischen Gewalt, die setzt und erhält, gleichermaßen zurechnet wie der heiligen Gewalt, die in einem Moment der absoluten Antizipation aussetzt, was niemals „Recht“ sein kann. Beide – mythische und heilige Gewalt – sind disruptiv durch die expressive Bewegung einer reinen Manifestation: Sie zerschlagen das Band des Rechts im Moment der Bekundung eines transzendenten, göttlichen Willens, der sich ohne Ziel und ohne Ansehung von Vermittlungen äußert, die ihn tragen könnten.

Die Gewalt des Mythos ist der teleologischen Relation äußerlich. Weil der Mythos sich nicht vom Zweck des Rechts her definiert, kann die Gewalt auch nicht den Status eines Mittels haben. Wenn Niobe und all ihre Kinder blutig ausgelöscht werden, weil sie sich nach dem Maßstab der Menschen in ein Verhältnis zu den Göttern stellt, so entspringt ihre tödliche Bestrafung nicht aus einem Gesetz, gegen das sie bereits verstoßen hätte. Vielmehr *erschaffen* die Götter in ihrem Zorn erst nachholend die Ordnung, deren

69 Ebd., S. 183.

70 Heil, Susanne: Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt. Stuttgart 1996.

71 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 188.

Überschreitung den Frevel der menschlichen Hybris darstellt.⁷² Die mythische Gewalt artikuliert den göttlichen Furor, der sich nicht in moralischen Kategorien bemisst. Sie vollzieht sich nicht *im* Recht, sondern stellt die schöpferische Zerstörung dar, die allem Recht vorausgeht und gerade darin als dessen Ursprung wirkt. Hier kommt eine entscheidende begriffliche Spaltung ins Spiel: Benjamin stellt die „reine“ und lautere Gewalt göttlicher Heiligkeit „der Verderblichkeit [der] geschichtlichen Funktion“, die der mythischen Gewalt als Ursprungskraft allen Rechts inhäriere, gegenüber. Die Vendetta der Titanin Leto, die Apollon und Artemis zur Tötung der vierzehn Kinder der Niobe treibt, geht zwar erkennbar aus der radikalen Unmittelbarkeit des göttlichen Furors hervor; im Mythos aber ist dieser heilige Zorn verhangen mit einem Willen zur Macht, der zu seiner Verwirklichung rechtliche Grundsätze erzeugt, die den tragischen Knoten aus immer wiederholter Schuld und stets neu zu leistender Sühne *ad infinitum* wieder und wieder schürzen.

Dass sich der Zirkel zwischen Mitteln und Zwecken des Rechtsstaats an keiner Stelle schließt, ohne von außen her die Gewalt neu zu setzen, die das Recht im Innen doch aufheben sollte, erscheint in Benjamins Überlegungen als Konsequenz des mythischen Schicksals der Moderne.⁷³ Auf merkwürdige Weise avanciert am Ende von Benjamins Abhandlung nun aber gerade die demonstrative Transzendenz der mythischen Gewalt über das Recht zu einer Nahtstelle, an der sich die „unreine“ Gewalt des Mythos von einer „reinen“ *potes-*

72 Ebd., S. 197: „Niobes Hochmut beschwört das Verhängnis über sich herauf, nicht weil er das Recht verletzt, sondern weil er das Schicksal herausfordert – zu einem Kampf, in dem es siegen muß und ein Recht erst allenfalls im Siege zutage fördert. Wie wenig solche göttliche Gewalt im antiken Sinne die rechtserhaltende der Strafe war, zeigen die Heroensagen, in denen der Held, wie z. B. Prometheus, mit würdigem Mute das Schicksal herausfordert, wechselnden Glückes mit ihm kämpft und von der Sage nicht ohne Hoffnung gelassen wird, ein neues Recht dereinst den Menschen zu bringen. [...] Die Gewalt bricht also aus der unsicheren, zweideutigen Sphäre des Schicksals über Niobe herein. Sie ist nicht eigentlich zerstörend. Trotzdem sie Niobes Kindern den blutigen Tod bringt, hält sie vor dem Leben der Mutter ein, welches sie durch das Ende der Kinder nur verschuldeter als vordem als ewigen stummen Träger der Schuld wie auch als Markstein der Grenze zwischen Menschen und Göttern zurückläßt.“

73 Mythisch-schicksalhaft ist die moderne Welt nach Benjamin deshalb verfasst, „weil der mythische Zirkel von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt nie durch eine neue Setzung durchbrochen werden kann“. Khatib, „Teleologie ohne Endzweck“, S. 389.

tas abhebt, die sich, so Benjamin, als lautere Quelle einer absoluten, durch keinen anderen Zweck als sich selbst geleiteten Gerechtigkeit des sittlichen Lebens offenbaren könne:

Weit entfernt, eine reinere Sphäre zu eröffnen, zeigt die mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt sich am tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch und macht die Ahnung von deren Problematik zur Gewissheit von der Verderblichkeit ihrer geschichtlichen Funktion, deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird. Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Einhalt zu gebieten vermöchte. [...] Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen.⁷⁴

Die Reinheit des Heiligen ist vom unreinen Mythos der Gewalt ununterscheidbar: Beide Gewalten, die heilige und die mythische, demonstrieren sich im „Zorn“ als ungefilterter Ausdruck einer „Gewalt, die sich nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht“.⁷⁵ Man muss diese Beschreibung zwar für das Verständnis der mythischen Gewalt direkt abschwächen, denn in ihr ist der gerechte Furor gegen den Zweck des Rechts auf verdeckte Weise umso mehr an einen äußerlichen Zweck geknüpft – nämlich an den Zweck einer absoluten Macht über das Leben im Ganzen. „Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über das Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.“⁷⁶ Jedoch hat die Sekundärliteratur das „praktische“ Beispiel, an dem Benjamin die „nicht durch die religiöse Überlieferung allein“ offenbare, sondern lebensweltlich reale Dimension der „heiligen Gewalt“ illustriert, zu Recht – wenngleich aus „heutiger“ Perspektive – als infam bezeichnet. So steht Benjamin nicht an, ausgerechnet die „Erziehungsgewalt“ der Eltern über ihre Kinder als Instanziierung einer „unblutigen, schlagenden, entsöhnenden“⁷⁷ Gewalt zu präsentieren, die nach seinem Verständnis transzendente Gewalt „um des Lebendigen willen“ zu sein hätte. Wie überdies Benjamins Dichotomie zwischen Niobe und Korach veranschaulichen soll, sieht Benjamin selbst die unterscheidende Qualität zwischen

74 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 199.

75 Ebd., S. 196.

76 Ebd., S. 200.

77 Ebd.

der mythischen und der sakralen Gewalt darin, dass nur die letztere das sittlich qualifizierte Absolute darstellt. Da der Wille des jüdischen Gottes *per se* guter und gerechter Wille ist, manifestiert sich in *seiner* Suspension des Rechts – und zugleich in der Transzendenz über das menschliche Leben – die unmittelbare Gerechtigkeit der Welt, die er in seiner Offenbarung direkt produziert.

Man kann die hier anklingende Problematik auch in eine Terminologie fassen, die es erlaubt, die strukturelle Konvergenz zwischen Benjamins Text und dem gleich zu erläuternden Ansatz von Georges Dumézil anzugeben. Dann fällt auf, dass bei Benjamin, der grundlegend mit Adorno das metaphysische Motiv eines „Rechts der Entsühnung“ teilt, das durch den nicht vorwegzunehmenden Einbruch göttlicher Gewalt in die Geschichte Einzug in die Welt halten würde, ein belligerentes Denken überhand gewinnt: Denn letztlich kann sich die heilige von der mythischen Gewalt auch in dem Sinne nicht überzeugend lösen, dass sie *Gewalt* bleibt. Innerweltlich stehen Benjamins geschichtsphilosophischer Metaphysik des Heiligen *keine anderen* als die „ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte“.⁷⁸ Genau diese Äquivokation aber wendet sich die heilige Gewalt diesseits des heilsgeschichtlichen Wissens, über das wir innerweltlich nie verfügen, in die mythische Form zurück. Benjamins Ausführung, es sei für den Menschen „nicht gleich möglich noch auch gleich dringend“, Gewissheit zu haben, „wann bestimmte Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war“⁷⁹, verweist in ihrer Argumentation zurück auf einen Primat des Spontanismus, der keine Kriterien dafür hervorbringen kann, ob die Gewalt, in deren Namen er erfolgt, mythischer oder heiliger Provenienz ist.

2 Das System der „Ideologie der drei Funktionen“ und der „Humanismus der Rechtlosigkeit“ bei Georges Dumézil

Im Nachlass des Altphilologen Jean Bollack im Schweizerischen Literaturarchiv findet sich das Manuskript eines Vortrags mit dem Titel „Die französische Anthropologie“, den Michel Foucault im Juni

78 Ebd., S. 203.

79 Ebd.

1957 für den Sender Freies Berlin gehalten hatte. Der Text wurde von Foucault auf Französisch verfasst und in deutscher Sprache von der Produzentin der Sendung eingelesen.⁸⁰ Die deutsche Übersetzung des Manuskripts, die sich in Bollacks Nachlass erhalten hat, weist eine spannende Passage auf. Foucault schreibt:

Georges Dumézil [...] stellt die große Architektur der indoeuropäischen Mythen wieder her und hat auf diese Weise ein Werk begründet, das einen sehr viel maßgeblicheren Beitrag zur Anthropologie leistet als Merleau-Pontys Spekulationen über die Physiologie und die Psychologie des Reflexes.⁸¹

Mit dieser emphatischen Referenz eröffnet Foucault einen Reigen von exponiert platzierten und dennoch kryptisch bleibenden Erwähnungen, Anspielungen und Rekursen auf den Indogermanisten und Religionswissenschaftler Georges Dumézil (1898–1986), von denen Foucaults Schriften, Vorlesungen und öffentliche Statements in denkwürdiger Intensität durchzogen sind. Didier Eribon hat in seinen Büchern über Foucault, speziell in *Michel Foucault et ses contemporains*, die Rolle Dumézils als väterlicher Freund und akademischer *spiritus rector* Foucaults umfassend nachgezeichnet. Nachdem Dumézil 1924 in Religionsgeschichte und komparativer Mythologie bei Antoine Meillet mit einer Studie über die Funktion des Ambrosianekters in griechisch-römischen Kulte und dessen Äquivalent in der hinduistischen Mythologie promoviert hatte,⁸² bekleidete er zahlreiche Professuren für Religionswissenschaft in- und außerhalb Frankreichs, etwa in Istanbul, Warschau und Uppsala. 1933 übernahm er als Forschungsdirektor die Leitung des Bereichs für das Studium der Religionen der indogermanischen Völker und publiziert 1934 in *Ouranos-Varuna* eine komparative Doppelanalyse der griechischen und vedischen Protogenoi.⁸³ 1935 folgt *Flamen-Brahman*,⁸⁴ eine Studie, die das Theorem von einem funktionalen Parallelismus der römischen Klasse mit der indischen Kaste der Priester formuliert.

80 Eribon, Foucault und seine Zeitgenossen, S. 145.

81 Ebd.

82 Dumézil, Georges: *Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris 1924.

83 Ders.: *Ouranos-Varuna. Essai de mythologie comparée indo-européenne*. Paris 1932.

84 Ders.: *Flamen-Brahman*. Paris 1935.

Am 19. Februar 1938 trug Bataille am Collège de Sociologie einen von Caillois geschriebenen Text über den Übergang von der Metaphysik des Christentums in die politische Theologie des modernen Faschismus vor.⁸⁵ Der Vortrag stützte sich sehr zustimmend auf „Dumézils bemerkenswerte Studie über Ouranos-Varuna“,⁸⁶ der Caillois das Ritual der Kastration als Kern der archaischen Königsweihen entnommen hatte, um es als den von Dumézil entwickelten Vorbegriff für das Thema des im Moment seiner Weihung dem Tod gewidmeten Königs zu verstehen.⁸⁷ Es ist hier nicht erforderlich, über die in der Ouvertüre dieses Aufsatzes gelieferte Rahmung hinaus die Fülle der konzeptionellen Beziehungen zu rekonstruieren, die sich in dem Netz zwischen den Autoren des Collège de Sociologie, dem Denken Walter Benjamins und dem Projekt Dumézils ergeben (könnten). Interessant für die Zwecke unserer Argumentation ist aber durchaus, dass Dumézil gerade 1938, das Jahr von Caillois' und Batailles Referat über „Die Macht“, als Datum eines für seine Analysen wegweisenden epistemologischen Bruchs identifiziert hat:

Nach fünfzehn Jahren der tastenden Suche war ich 1938 auf das Faktum gestoßen, das die Wiederaufnahme der vergleichenden Religionswissenschaft der indoeuropäischen Völker ermöglicht hat: Die drei Bedürfnisse, denen jede menschliche Gruppierung nachkommen muss, um zu überleben – die Verwaltung des Heiligen (oder heute seiner ideologischen Surrogate), die Verteidigung und die Nahrung – hatten bei den Indoeuropäern bereits vor ihrem Auseinanderfallen eine völlig bewusste, von Intellektuellen entwickelte Ideologie hervorgebracht, die die Theologie, die Mythologie und die soziale Organisation sowie zahlreiche Spekulationen geprägt hatten, die durchaus als philosophisch zu bezeichnen sind. [...] 1938 zeigte eine [...] bereits auf das Wesentliche hinweisende Analyse, dass die älteste bekannte Göttertriade Roms, die hierarchische Verbindung von Jupiter, Mars und Quirinus, diesem Modell nachgebildet war und dass jeder der drei Götter eine der Ebenen oder, mit dem von mir vorgeschlagenen Ausdruck, eine der drei ‚Funktionen‘ vertrat.⁸⁸

85 Caillois, Roger: Die Macht. In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Frankfurt a. M. 2012, S. 151–174.

86 Ebd., S. 165.

87 Ein Motiv, dessen Resonanz in der christlichen Metaphysik der Apotheose deutlich nachhallt.

88 Dumézil, Mythos und Epos, S. 18.

„[D]ie ersten Umrissse einer neuen Form vergleichender Mythologie“;⁸⁹ die im Unterschied zur komparatistischen Tradition ihren Gegenstand weder von der Fragestellung nach den ideologischen Gehalten der „politischen oder sozialen Organisation“ archaischer Gesellschaften absondert noch die Mythologie von „apriorische[n] Systeme[n]“ her expliziert, sondern eine linguistische Reflexion auf die Differenz der untersuchten Materialien zu leisten vermag,⁹⁰ beginnen nach der Auffassung Dumézils also in dem Moment, in dem ein Raster struktureller Homologien aufgestellt ist, das zwischen den funktionalen „Ideologie[n] im Leben einer Gesellschaft“⁹¹ und dem tatsächlichen Aufbau dieser Gesellschaft zu unterscheiden erlaubt.

Dumézils Methode ist folglich auf eine strukturelle Wissenschaft des in sich funktional differenzierten „politischen Imaginären“⁹² angelegt, das „die Totalität einer Gesellschaft zu repräsentieren versucht“.⁹³ Das Set der drei voneinander getrennten, aber kommunizierenden „Funktionen“, das auf die „Bedürfnisse, denen jede menschliche Gruppierung nachkommen muss“,⁹⁴ zielt, sitzt dabei tiefer als die mythischen Diskurse und als die reale Ordnung, in der sich Positionen der Macht im Ganzen des gesellschaftlichen Zusammenhangs verteilen.⁹⁵ Ausgehend von dieser Auffassung, „wonach die Mythen keinen autonomen Bereich bilden und tiefere – soziale

89 Ebd.

90 Ebd., S. 13: „Der Gleichklang zwischen einem indischen und einem griechischen oder skandinavischen Namen erschienen ihnen [den früheren komparatistischen Mythographen, T. E.] sowohl als Gewähr dafür, dass sie vergleichbare Dinge verglichen, wie auch als Anzeichen, dass der Zugang zu einer bereits indoeuropäischen Vorstellung möglich war. Doch im Lauf der Jahre haben nur wenige dieser Gleichungen einer eingehenderen phonetischen Überprüfung standgehalten: Weder die griechische Erinys ließ sich weiterhin mit der indischen Saranyū verknüpfen, noch der Hund Orthros mit dem Dämon Vṛta. Die unbestreitbarste erwies sich als Enttäuschung: Beim vedischen Dyū ist der Himmel‘ ganz anders orientiert als beim griechischen Zeus oder dem Jupiter Roms, und der Vergleich bringt keinerlei Aufschluss“.

91 Ebd., S. 17.

92 Balke, Friedrich: Die Maske des Kriegers. Foucault, Dumézil und das Problem der Souveränität. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 80, 1 (2006), S. 128–170, hier S. 134.

93 Ebd.

94 Dumézil, Mythos und Epos, S. 18.

95 Lincoln, Bruce: Dumézil, Ideology, and the Indo-Europeans. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 6, 2 (1998), S. 221–227, hier S. 221ff.

und kulturelle – Realitäten ausdrücken“,⁹⁶ kann Dumézil den Titel einer „vergleichenden Mythologie“ für sein eigenes Projekt verabschieden.⁹⁷ Im Vorwort zu *Mythos und Epos* führt er die Überkreuzung zweier unabhängig voneinander erreichter etymologischer Resultate als die Schlüsseleinsicht an, die seine Konzeption von der „Ideologie der drei Funktionen“ freigesetzt habe. Zunächst hatte *Flamen-Brahman* 1935 die strukturelle Parallelität zweier dyadischer Paare beschrieben: So wie der *rex sacrorum*, der „König für das Heilige“, und der *flamen dialis*, der oberste Staatspriester des Jupiter, im altrömischen Collegium Pontificum die sakral-kultischen und politisch-herrschaftlichen Funktionen aufeinander verteilen, sei bereits im frühhinduistischen Kastensystem die „Symbiose“ und zugleich die Distinktion zwischen den magisch-hieratischen (*brahman*) und den politisch-repräsentativen (*raj*) Elementen der politischen Macht beobachtbar gewesen.⁹⁸ An anderer Stelle liefert Dumézil die prägnante Definition eines in sich zwischen seiner sakral-magischen und seiner politisch-rechtlichen Seite gespaltenen Körpers der „Souveränität“.⁹⁹

Doch nach Dumézils eigener Darstellung erschöpft sich der von ihm gesuchte Zugang zu den „ideologischen“ Tiefenordnungen der indoeuropäischen Gesellschaften nicht in der Figur der „gespaltenen Souveränität“.¹⁰⁰ Vielmehr zeigt die eigentliche Entdeckung, die Dumézil auf das Jahr 1938 datiert,

[d]ie Existenz einer weiteren Ganzheit neben dem Doppelorgan, das der *rex* und der *flamen Dialis* bilden: der Hierarchie der drei *flamines maiores* unter dem *rex* und über dem *pontifex maximus* und folglich auch der Götter, denen sie dienen, nämlich Jupiter, Mars und Quirinus. Die theologische Struktur, die noch unerklärt und übrigens vernachlässigt

96 Dumézil, *Mythos und Epos*, S. 14.

97 Ebd., S. 18.

98 Dumézil, *Mitra-Varuna*, S. 2: „In India, in the very earliest times, *raj* (or *rajan*) and *brahman* existed in a true symbiosis in which the latter protected the former against the magico-religious risks inherent in the exercise of the royal function, while the former maintained the latter in a place equal or above his own.“

99 Dumézil, Georges: La préhistoire des flamines majeurs. In: Ders.: *Idées romaines*. Paris 1969, S. 155–166.

100 Seitter, Walter: Historiker, Seher. In: *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft* 18 (1994), S. 101–126, hier S. 112ff.

war [...], erschien mir zur Struktur der Varnas, der sozialen Klassen Indiens, parallel: Trotz neuerer und damals sehr beachteter These interessiert sich Mars unbestreitbar für den Krieg; über Mars verwaltet Jupiter, der Himmelsgott, der Macht und Zeichen gibt, die höchsten Bereiche des Heiligen; unter Mars zeigen alle bekannten Ämter den *flamen Quirinalis* im Dienst des Ackerbaus, genauer, des Korns, worauf auch das Fest seines Gottes verweist, die *Quirinalia* [...].¹⁰¹

Die erste und primäre Funktion des indoeuropäischen „ideologischen Systems“ drückt die Einheit von magisch-religiöser und juristisch-religiöser Macht in der symbolischen Figur des Priesters aus. Dieser Dopplung galt die Homologie zwischen den beiden Dyaden, also der altrömischen und der frühvedischen Götterpaaren. Die zweite Funktion ist die martialische, die den Schutz des Volkes durch Verteidigung und Angriff gewährleistet; und die dritte Funktion ist im Kern die agrarische oder ökonomische, die eine Produktion von Fülle und Überfülle zum Zweck des Bestands des Lebens leistet. So lautet eine prägnante Zusammenfassung, die Dumézil seinem Schema gibt, um dessen nicht-empirische, sondern typologische Gültigkeit zu artikulieren: „Jenseits der Priester, der Krieger und der Produzenten, und wesentlicher als sie, gliedern sich die hierarchisierten Funktionen der magischen und juridischen Souveränität, der körperlichen und hauptsächlich kriegerischen Kraft und der ruhigen und fruchtbaren Fülle“.¹⁰²

Das Gesamtbild, das Dumézil von seiner eigenen Konzeption gibt, ist also das folgende: Jeder geschichtlichen Ausgestaltung des „indoeuropäischen Systems“, von den vedischen und hinduistischen Varna über den römischen Polytheismus bis hin zu den skandinavischen und kontinentalgermanischen Kulturen, liegt eine Triade von drei Funktionsbereichen zugrunde. Da wäre erstens die Funktion der politischen und zugleich religiösen Souveränität, die sich ihrerseits in eine magische oder in eine eher juristische Dimension aufgliedert; zweitens die Funktion der militärischen Gewalt, welche die soziale wie die kosmische Ordnung gleichermaßen sichert; und drittens die funktionale Sphäre der bäuerlichen Fruchtbarkeit, der Fülle und Überfülle an Dingen, Nahrung und Reichtümern. Jede dieser Sphäre wird durch eine ihr zuzuordnende Gottheit repräsentiert,

101 Dumézil, *Mythos und Epos*, S. 16.

102 Ebd., S. 17.

die über sie wacht und sie garantiert: Varuna, Mitra, Indra; Jupiter, Mars, Quirinus; Romulus, Lucumon, Tatius; Wotan, Thor, Freya usw.

Dabei ist der Hinweis auf die strikt genetisch-historische Methodologie von Dumézils Zugriff klärend, die sich noch dazu auf „keine allgemeine Komparatistik, sondern [auf] eine[n] geographisch-historisch begrenzte[n]“¹⁰³ Empirismus ausrichtet. Während Benjamin erkennbar an die Perspektive einer Metaphysik der Geschichte appelliert, tritt Dumézil mit einer positivistischen Agenda an, die in diachroner und synchroner Orientierung an historischen Textkorpora „ausgehend von Techniken der Identitäten-Feststellung das System der Differenzen und Transformationen“ elaboriert, „das den Übergang von einem Text zum anderen möglich macht“.¹⁰⁴ Gerade Foucaults systematische Anknüpfung an Dumézil wirft jedoch die Frage auf, inwiefern das insgesamt rigide (zu sein scheinende) strukturelle Schema der „Ideologie der drei Funktionen“ die Plastizität historischer Bewegung denkbar machen kann, anstatt die Realgeschichte der Kulturen auf die Diskursivität von ordnenden Funktionen zu reduzieren. Für Foucault war in diesem Sinne, wie Eribon gezeigt hat, Dumézils Axiom eines prototypischen Ursprungs der archaischen Zivilisationen problematisch.¹⁰⁵ In gewisser Hinsicht kann sich Dumézil als historischer Strukturalist stets nur auf der Linie einer immer schon derivierten Einheit bewegen, während Foucault im Zeichen einer „metaphysischen Erfahrung“ des Wahnsinns mit Nietzsche an eine radikal tragische Ursprungsdimension denkt, die nie als solche in den Strukturen der Erfahrung einer bestimmten historischen Zeit gegeben sein kann.

Aber ganz diesseits dieser Einwände bezieht sich die Frage nach den Erträgen von Dumézils neuer struktureller Mythologie für eine philosophische Theorie der Politik¹⁰⁶ auf das Ausmaß, in dem sich eine der drei ideologischen Funktionen innerhalb des Systems zu

103 Seitter, Historiker, Seher, S. 107.

104 Foucault, Michel: Dumézils Strukturalismus. In: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 18 (1994), S. 37–38, hier S. 38.

105 Eribon, Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 168ff.

106 Balog, Frank D.: An assessment of the relevance of the comparative mythology of Georges Dumézil for political thought. In: Revue européenne des sciences sociales 33 (1974), S. 195–208. Balogs eigene Konklusion ist insofern enttäuschend, als er für die Pointe von Dumézils Forschungen die Norm eines

einem historisch bestimmten Zeitpunkt verselbstständigen kann. Hier zeigt sich eine interessante Linie in der Konzeption Dumézils, die gleichzeitig deren Nähe zu Benjamins Entwurf ausmacht. So führt Dumézil speziell in *Mitra-Varuna* eine zu der Unterteilung in die drei Funktionen noch hinzukommende und das Funktionssystem im Ganzen durchquerende Resonanz zwischen Varuna, der Gottheit der magischen Gesetze und der Schreckensgewalt, mit der diese über die Welt der Menschen verhängt werden, und Mitra, dem Gott der menschengesetzten Rechte, der Verträge und des Handels, aus.

Varuna is assuredly 'the terrible'; as a result of his magic [...] thanks to which, omnipresent as he is, he has the power of immediate prehension and action everywhere and over everything, and thanks to which he also creates and modifies forms and makes the 'laws of nature' as well as their 'exceptions'. [...] In particular, he has an unfortunate affinity with human sacrifice, both ritually and mythically. As for Mitra, the word 'friend' is clearly insufficient. [...] But since 1907 the theory of the contract has progressed in its turn with the result that the notions of legal contract and emotional friendship [...] now appear as no more than two reductions, two divergent and more clearly defined meanings, both fairly recent, derived and now detached from an 'earlier' complex [...].¹⁰⁷

Diese Antithetik zwischen dem grausamen Gott der magischen Ferne zu den Menschen als dem Gott der Gewalt und dem Gott, der durch Verträge und Freundschaft zu den Menschen die Menschen an sich und die Menschen untereinander *bindet*, spezifiziert im Kern die *erste Funktion* des Systems, diejenige der souveränen Macht zwischen Magie und Recht. Genau hier beginnt sich allmählich der Kreis zu Benjamins Idee einer reinen göttlichen Gewalt jenseits des Rechts zu schließen: Bei Dumézil ist die Opposition zwischen diesen beiden Dimensionen der Souveränität, der Gewalt und dem Recht, von der Art, dass sie sich zugleich ausschließen und bedingen. Dieser Widerspruch erscheint in prägnanter Gestalt in der Konstellation zwischen Romulus und Numa Pompilius, den beiden mythischen Gründungskönigen Roms. Romulus ist der machtbese-

ideologischen Äquilibrium aus Rechtsstaat, Militarismus und ökonomischem Liberalismus hält. Vgl. ebd., S. 207ff.

107 Dumézil, *Mitra-Varuna*, S. 43.

sene Brudermörder und intrigante Herrscher: „Everything Romulus does is warlike.“¹⁰⁸ Numa hingegen schickt sich 715 v. Chr. in den Willen des Senats, den kriegesischen Konflikt zwischen der Partei des Romulus und dem Volk der Sabiner durch seine diplomatische Wahl zum König über Rom auszugleichen. Der interessante Punkt an alledem besteht darin, dass, der Darstellung Dumézils zufolge, an der geschichtlichen Wurzel der Gründung der Stadt Rom eine paradoxe Einheit von Gewalt und Ordnung erscheint, und zwar so, dass die Ordnung nie ohne die archaische Gewalt des Romulus, aber auch nie *mit* ihr auskommt.

Für Benjamin kann sich die sittliche Transzendenz des Rechts nur im Vollzug einer Gewalt ereignen, die unmittelbar die Gerechtigkeit Gottes manifest macht. Der Bruch mit der Teleologie des Rechts hängt dabei ursprünglich stets an einem Element des Furors, des Zorns eines gerechten Willens, der die geltende Ordnung instantan aussetzt. Ihren realen Anhalt hat diese sakrale Gewalt bei Benjamin in einer Art metaphysischer Kulturrevolution von Produzenten, die sich nicht länger an Zwecke und Mittel binden. Dumézils Theorie ist gegenüber Benjamins mythologischer Metaphysik prägnant verschoben – aber ihr doch auf interessante Weise ähnlich. Denn in der Kette der Oppositionen, die Mitra als Gegenpol von Varuna, Numa als Antagonisten des Romulus setzen, findet sich besonders *ein* transgressives Moment – das des Kriegs und der Destruktion:

Mitra is the sovereign under his reasoning aspect, luminous, ordered, calm, benevolent, priestly; Varuna is the sovereign under his attacking aspect, dark, inspired, violent, terrible, warlike [*guerrier*].¹⁰⁹

Es ist bemerkenswert, dass die über ihr gesamtes Œuvre hinweg – und in völliger Entgegensetzung zu Foucault – nicht sonderlich von Dumézils Strukturalismus angetanen Gilles Deleuze und Félix Guattari die latente oder auch explizite Präponderanz der Kriegerfigur im System der drei Funktionen beschrieben haben:

Indra, der Kriegergott, steht zu Varuna ebenso im Gegensatz wie zu Mitra. Er lässt sich nicht auf einen der beiden reduzieren, stellt aber auch keine dritte Form dar. Er ist eher so etwas wie eine reine und unermessliche Mannigfaltigkeit, die Meute, das Hereinbrechen des Ephemeren

108 Ebd., S. 28.

109 Ebd., S. 47.

und der Wandlungsfähigkeit. *Er löst Bindungen und bricht Abkommen.* Er führt Furor gegen das Maß ins Feld, Schnelligkeit gegen Schwerfälligkeit, Geheimnis gegen Öffentlichkeit, Macht gegen Souveränität, die Maschine gegen den Apparat. Er zeugt von einer anderen Rechtsprechung, die manchmal von einer unbegreiflichen Grausamkeit ist, aber manchmal auch eine erstaunliche Barmherzigkeit an den Tag legt (da er die Bindungen löst...).¹¹⁰

Der Kriegergott übertritt die Schwellen zwischen den im Ganzen funktional getrennten Dimensionen des Rechts und des Kriegs. Dabei wird er zum Träger dessen, was auch bei Benjamin das innerweltliche Moment des Selbstvollzugs der heiligen Gewalt darstellt:¹¹¹ Indra trägt den „Furor“ und die „unbegreifliche Grausamkeit“ eines Handelns, das alle „Bindungen“ löst, in das Gesamtgebilde der funktional gegliederten Gesellschaft. Bei Dumézil selbst lässt sich nachlesen, nach welchem Prinzip diese radikale Disruption des souveränen ersten Registers geschieht:

And the warrior especially, because of his position either on the fringe of or even above the code, regards himself as having the right to clemency; the right to break, among other things, the mandates of 'strict justice'; the right, in short, to introduce into the terrible determinism of human relations that miracle: humanity.¹¹²

Es ist ein „Humanismus der Rechtlosigkeit“, der Dumézils Betonung der Möglichkeit einer politischen Autonomisierung der zweiten, der militanten Funktion gründiert. Im Namen einer nicht kodifizierbaren, wesentlich thymotischen Selbstjustiz löst der Gott der Kriege

110 Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 483.

111 Vielleicht aber wäre gegenüber der in diesem Text weit vorangetriebenen strukturellen Annäherung zwischen Benjamins „göttlicher Gewalt“ und Dumézils radikaler Entkoppelung des „Kriegergotts“ größere Vorsicht geboten: So besteht etwa Sami Khatib auf einer „nihilistisch-messianischen Dimension“ in Benjamins Figuration reiner Gewalt, die dazu auffordere, „[r]eine Gewalt als reines revolutionäres Mittel des Menschen“ von der „waltende[n] Gewalt Gottes als reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen“ zu unterscheiden. Khatib, „Telologie ohne Endzweck“, S. 395. Auch Khatib hält jedoch fest, dass der Anspruch auf diese ethisch-qualitative Trennung bei Benjamin durch die Tendenz seiner eigenen Ausführungen getrübt wird, die dem Menschen zugängliche „Darstellung göttlicher Gewalt“, die den Abstand zur Unergründlichkeit Gottes markiert, von der Hybris einer „Herstellung derselben durch den Menschen“ ununterscheidbar zu machen. Vgl. ebd., S. 395f.

112 Dumézil, Mitra-Varuna, S. 79.

alle Werke und Verträge auf, falls sich von ihnen erweist, dass sie nur der Reproduktion der magisch-religiösen Souveränität dienen, die das Recht selbst ist. Ohne ein solches Werturteil selbst zu fällen, hat Walter Seitter die auch bei Dumézil infame Implikation festgehalten, die in der Autonomisierung der militanten Gegenmacht zur Souveränität entsteht. So verdichte sich für Dumézil „[d]er Gegensatz zwischen der zweiten und der ersten Funktion“¹¹³ modern zu der Spaltung von Armee und Polizei – eine Teilung, die er wiederum an den rettenden Interventionen der Wehrmacht im Unterschied zu Gewalt der Gestapo illustrierte.¹¹⁴

Die Beispiele, die Benjamin und Dumézil für die Legitimität einer Gewalt geben, die direkt gegen den Komplex der „mythischen Gewalt“ angeht, sind hochgradig anstößig. Worauf sie aber verweisen, ist die Komplikation eines Denkens der sakralen Gestalt der modernen Souveränität des Politischen. Die Kritik an der mythologischen Metaphysik der Gewalt hat es schwer, sich auf einen Standort zu stellen, der den Mythos wahrhaft ins Heilige transzendiert.

3 Das quirinische Prinzip

Aus scheinbar ganz entgegengesetzten gedanklichen Winkeln haben Benjamin und Dumézil nicht nur eine Theorie der politischen Souveränität eingebracht, in der das mythische Recht mit der Macht einer sakralen Gewalt zu einem „festen Zusammenhang“ zusammensteht, „der von prinzipieller Geschlossenheit ist: Prinzipientreue bis *summum ius summa iniuria*“.¹¹⁵ Ihre Entwürfe sind auch dadurch untergründig verbunden, dass sie, so könnte man sagen, gerade unter dem Druck der mythischen Immanenz des Rechts – bei Benjamin die utilitaristische Teleologie des Rechtspositivismus, bei Dumézil das vermeintlich omnipräsente Raster der ideologisch-funktionalen Dreiteilung – das Motiv „einer distanten Lebensfunktion und Lebensform“¹¹⁶ angedacht haben.

113 Seitter, Historiker, Seher, S. 114.

114 Ebd., S. 113.

115 Ebd.

116 Ebd.

Auf ganz unterschiedliche Weise, aber womöglich doch nicht ohne eine innere Brücke, die sie heimlich verbindet, betonen Benjamin und Dumézil in ihren Konzeptionen vom sakralen Abgrund der politischen Souveränität ein belligerentes Element. Benjamin wendet die zyklische Gewalt des Mythos, die nicht blind für das Recht ist, sondern es allererst erzeugt und unter ihrem Bann hat, gleichsam auf ihn selber an: Im „unreinen“ expressiven Furor des Mythos, der das Recht zwar disruptiv aufhebt, aber von der Macht lebt, lässt er eine „reine“ Gewalt sich erheben, die „niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist“.¹¹⁷ Das „reine“ Äquivalent zum „politischen Generalstreik“ liefert dessen „proletarische“ Form, insofern sich in dieser Praxis, wie Benjamin mit Sorel sagt, instantan eine „Vernichtung der Staatsgewalt“ artikuliert, „die alle möglichen ideologischen Konsequenzen jeder Sozialpolitik aus[schaltet]“.¹¹⁸ Innerhalb einer geschichtsphilosophischen Metaphysik, die auf das heilsgeschichtliche Ende der mythischen Gewalt in ihrer durch die Verrechtlichung säkularisierten Form ausgreift, aktiviert Benjamin das Moment einer deontologischen Revolte, die sich an keine ideologischen Zwecke außer an die göttliche Sittlichkeit bindet, die gleichwohl absolut transzendent bleibt. Auf dieses Motiv zielt Derridas Kritik an Benjamins spontanistischer Metaphysik: Der in keiner religiösen, politischen und ideologischen Praxis eingebettete „rein performative Akt“,¹¹⁹ der das Recht aushebt, weil er nur der unbedingten Sittlichkeit Gottes folgt, bleibt immer in dem Maße unbegründet, in dem seine Gründung „*sich nie in einer Gegenwart*“¹²⁰ ereignet.

In der Konfrontation mit Dumézils Theorie der Trifunktionalität mutet Benjamins *Kritik der Gewalt* als eine mythische Ontologisierung der zweiten, martialischen Funktion des ideologischen Systems an. Interessanterweise könnte sich in dieser Hinsicht auch auf Benjamin der Pfeil einer Kritik wenden, die in der Sekundärliteratur gegen Michel Foucaults Rückgriff auf Dumézils „Ideologie der drei Funktionen“ vorgetragen worden ist. Erweist nämlich Foucault in seinen Vorlesungen am Collège de France *In Verteidigung der Gesellschaft* 1975/76 einmal mehr Dumézil als zentrale Eminenz die Ehre, wo es um das Projekt einer politischen Archäologie des indoeuropäischen

117 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 203.

118 Ebd., S. 194.

119 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 69.

120 Ebd., S. 78.

Machtbegriffs geht, so verfällt Foucaults Lektüre doch in eine gewisse Einseitigkeit:

Binden und blenden, unterjochen, indem man Verpflichtungen geltend macht und den Glanz der Kraft intensiviert: Schematisch gesehen scheinen mir dies die beiden Funktionen zu sein, die man in den verschiedenen Formen der Historie vorfindet, wie sie in der römischen Zivilisation und in den Gesellschaften des Mittelalters praktiziert wurde. Diese beiden Funktionen entsprechen auch den beiden Aspekten der Macht, wie sie in den Religionen, Ritualen, Mythen, in römischen und, allgemeiner, indoeuropäischen Legenden dargestellt wurde. Im indoeuropäischen System der Machtrepräsentation gibt es immer diese beiden miteinander verbundenen Aspekte und Gesichter.¹²¹

Friedrich Balke hat gegen Foucaults Impuls, in der Entfaltung seiner eigenen Genealogie der gouvernementalen Macht der Moderne mit der „rechtlich-politischen Theorie der Souveränität“¹²² aufzuräumen und vor diesem Hintergrund mit Dumézils System der Trifunktionalität zu brechen, eingewandt, dass Foucault selbst einseitig die zweite Funktion des Schemas verabsolutiere.¹²³ Foucaults Versuch, die Gegengeschichte zum Diskurs der souverän-sakralen Macht als agonale Historiografie der Bekriegung der Souveränitätsfunktion aufzubauen, setze sich über den Umstand hinweg, dass die von Foucault selbst methodologisch in Verwendung genommene „binäre Wahrnehmung und Verteilung der Gesellschaft und der Menschen: [...] die Machthaber und jene, die nur die Arme haben“,¹²⁴ dem Modell der Trifunktionalität keineswegs fremd ist, sondern lediglich immanent dessen zweite, eben die *martialische* Funktion markiert.¹²⁵

So wie Foucault, der sich von seinem methodischen Bruch mit Dumézils Vorlage der „Ideologie der drei Funktionen“ die Gewinnung einer ganz nach dem Modell des Kriegs gedachten, agonalen Gegengeschichte zur politischen Theologie der Souveränität verspricht, stellt auch Benjamin der „mythischen Gewalt“ des Rechts einen reinen Furor der „absoluten Selbstzweckhaftigkeit“¹²⁶ des Hei-

121 Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/1976, Frankfurt a. M. 2001, S. 85.

122 Ebd., S. 50.

123 Balke, Die Maske des Kriegers, S. 139.

124 Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 92.

125 Balke, Die Maske des Kriegers, S. 139.

126 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 209.

ligen entgegen. Benjamins sakraler Spontanismus erhebt die „binäre Wahrnehmung“ der politischen Verhältnisse in ihre metaphysisch geläuterte Form: „Von neuem stehen der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte. Sie vermag im wahren Kriege genau so zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher.“¹²⁷ Gerade auf dieser Linie spielt sich, wie wir gesehen haben, die problematische Konvergenz mit dem Denken Dumézils ab: Wenn der Kriegsgott Indra aus der Triade, die er mit Varuna und Mitra bildet, deshalb herausfällt, weil er eine „transgressive figure“ darstellt, „[which] challenges the force wielded by Varuna as much as he disrupts the pact-making functions of Mitra“,¹²⁸ dann sprengt seine Kraft in der Tat den Bestand des funktionalen Systems von heiligem Recht, kriegerischer Macht und Ökonomie. Auch Deleuze und Guattari sind auf die schöpferische Zerstörung gestoßen, die im „Hereinbrechen des Ephemerer und der Wandlungsfähigkeit“¹²⁹ in die zwischen den Göttern des Rechts und der Religion geknüpften Zusammenhänge wirkt.

Aber es stellt sich mit aller Dringlichkeit die Frage nach der normativen Implikation jener „alternative politics in the ethos of the warrior“,¹³⁰ die Deleuze und Guattari bei Dumézil herauslesen – ebenso wie das Problem von Benjamins Formel eines „wahren Kriege“, die am Ende seines Textes als einer der nunmehr geheiligten Zustände der vormals vom Mythos kontaminierten Teleologie des Rechts in Sicht kommt. An der Grenze des fürchterlichen Determinismus der politischen Beziehungen wartet ein transgressives Moment, das immer nur der Krieg aktualisieren kann: der „Humanismus der Rechtlosigkeit“, eine Politik der Umkehr aller Bindungen und des sittlichen Interventionismus in „the life and liberty of their fellow men“, die Dumézil in *Mitra-Varuna* als „one of the great openings of societies to progress“ verklärt.¹³¹ Der rechtlose Humanismus des *summum ius summa iniuria*¹³² bildet den gefährlichen

127 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 203.

128 Das, Veena: Afterword. *Mitra-Varuna. The ongoing life of a concept*. In: Dumézil, *Mitra-Varuna*, S. 151–161, hier S. 153.

129 Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 483.

130 Bogue, Ronald: Georges Dumézil. In: Jones, Graham/Roffe, Jon (Hrsg.): *Deleuze's philosophical lineage*, Bd. II. Edinburgh 2019, S. 236–254, hier S. 250.

131 Dumézil, *Mitra-Varuna*, S. 79.

132 Ebd.

Punkt der größten Nähe zwischen Benjamin und Dumézil: Der sakrale Spontanismus und die „unbegreifliche Grausamkeit“, die in der Freiheit des Kriegers zur „Barmherzigkeit“ mit den Menschen und ihren Gesellschaften existiert, rücken aufs Engste zusammen zu einer mythologischen Metaphysik der Gewalt, an deren Grenze sich die Spur eines Ausdrucks, die das Sittliche selbst ist, verliert.

Und doch könnte das von uns ersonnene Gespräch zwischen Dumézil und Benjamin am Ende zu einem „quirinischen Prinzip“ zurückkehren. Immerhin schreibt Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* ganz explizit: „Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich? Ohne Zweifel.“¹³³ In der „eigentlichen Sphäre der Verständigung, der Sprache“, so Benjamin, greife eine Praxis, in der „gewaltlose Einigung nicht allein möglich, sondern die prinzipielle Ausschaltung der Gewalt“ vielmehr konstitutiv sei. Die „Straflosigkeit der Lüge“ wird von Benjamin in den Dienst des Arguments gestellt, „dass es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, dass sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist.“¹³⁴ Doch das Bild, das Benjamin von dieser Ethik eines *vor* den Rechtsbeziehungen liegenden, privatistischen Verkehrs dialogischer Gemeinschaften skizziert, wird rasch ambivalent, denn „[e]rst spät und in einem eigentümlichen Verfallsprozess ist die Rechtsgewalt dennoch in sie eingedrungen“,¹³⁵ etwa durch die Festlegung einer strafrechtlichen Relevanz der Lüge im Fall des Betrugs. Entscheidend ist allerdings, dass Benjamin diesseits der mythischen Dimension des Rechts eine gewaltlose „Mitwelt“ (Plessner) kennt, die an ihrem Ursprung jedenfalls nicht zur Gänze durch die teleologische Rationalität des Rechts erfasst ist.

Während Benjamin jedoch die „gewaltlosen Alternativen zum Recht“¹³⁶ insofern tendenziell wieder dadurch degradiert, dass er sie als „reine Mittel“¹³⁷ und nicht als absolute Zwecke in sich selbst einstuft, deutet Dumézils „Ideologie der drei Funktionen“ eine Lesart ihrer selbst an, die den Einbruch des „politischen [in das] funktio-

133 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 191.

134 Ebd., S. 192.

135 Ebd.

136 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 204.

137 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 192–193.

nale [...] Register¹³⁸ nicht unilateral an das martialische Moment bindet. Die Kraft der Dissolution, die sich in Indra verkörpert, besteht – wie in Benjamins sakraler Revolution des Proletariats – in der instantanen Auflösung und Verflüssigung aller Bindungen, die die politische Magie der Souveränität in die Welt zu setzen vermag. Aber anstatt in dieser Richtung auf den „heiligen Krieg“ (Benjamin) festgelegt zu sein, kennt Dumézils *idéologie tripartite* noch ein weiter ausgreifendes Verständnis der politischen Transgression. Die Antwort auf die Frage nach einer nicht-gewaltsamen Politisierung der Souveränität findet sich in der Figur des Gottes Quirinus aus der altpatrizischen Göttertrias.¹³⁹ Er ist als „Gott der Fruchtbarkeit und des Überflusses“ der Herr über die dritte Funktion, die „die vitale Basis der Gesellschaft“ trägt.¹⁴⁰ Zwar stimmt es, dass er in den symbolischen Hierarchien der überlieferten indoeuropäischen Kulturen der Funktion des Kriegs nachgeordnet ist und erst recht unterhalb von Recht, Gesetz und heiligem Wissen rangiert. Aber diese subalterne Stellung hindert Quirinus nicht daran, die von den anderen Göttern „wahrgenommenen Funktionen auf spezifische Weise *ein[zu]färb[en]*“.¹⁴¹ Während sich Mars zu den jupiterischen Gesetzgebungen belligerent verhält, mithin die Bekriegung des Rechts verabsolutiert, geht von Quirinus die Wirkung aus, „die *milites*, die Soldaten, in *quirites*, also in Bürger, die ihren zivilen Tätigkeiten nachgehen, zurückzuverwandeln, wenn die Zeit des Krieges vorbei ist. Die Quiriten sind die demobilisierten, dem Fremden zurückgewonnenen *milites*“.¹⁴² Man kann es bezeichnend finden, dass sowohl Benjamin als auch Dumézil – aber nicht zuletzt auch dessen poststrukturalistische Interpreten – auf die Karte einer „Gewalt“ gesetzt haben, die den Mythos des Rechts buchstäblich mit einem Schlag aufzulösen vermag und die reine Manifestation einer Sittlichkeit jenseits der mythischen Macht ermöglichen soll. Das quiritische Prinzip hingegen bedeutet nicht einfach die ökonomistische „Absorption“¹⁴³ der beiden ersten Funktionen – „das

138 Balke, *Die Maske des Kriegers*, S. 163.

139 Dumézil, Georges: *Jupiter, Mars, Quirinus*. 4 Bde. Paris 1941–1948.

140 Balke, *Die Maske des Kriegers*, S. 160.

141 Ebd.

142 Ebd.

143 Seitter, *Historiker, Seher*, S. 119.

ist eine heute weit verbreitete Ansicht¹⁴⁴. Es drückt vielmehr die zivilisierte Variante der Einhegung jenes „namentlich nicht weiter differenzierten Potential[s]“ aus, „das einerseits beliebig funktionalisierbar erscheint, das andererseits aber politische Bezugnahmen und politische Initiativen ermöglicht“¹⁴⁵. Benjamins metaphysische Kulturrevolution im Zeichen der heiligen Gewalt und Dumézils Politisierung der „zweiten Funktion“ gegen den sakralen Diskurs der Souveränität stehen auf der *einen* Seite der Polarität, die die „guerre destructrice“ des Mars von der „guerre constructrice“ des Quirinus absplattet.¹⁴⁶

144 Ebd.

145 Balke, *Die Maske des Kriegers*, S. 162.

146 Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, S. 206.

Kapitel 3: Erpresste Versöhnung? Geschichtsphilosophie *en panne*

Beziehungsweisen der französischen und deutschen Traditionen der Vernunftkritik

Reflexionen Adornos und Foucaults auf Aufklärung, Herrschaft und Rationalität

1 Einleitung

Wie hältst du es mit der Vernunft? An dieser Gretchenfrage kritischer Sozialwissenschaften zwischen den Traditionslinien der Frankfurter Schule und des Poststrukturalismus entzündeten sich immer wieder heftige Debatten voller Vorwürfe und Missverständnisse. Während die einen indigenes Wissen wiederentdecken, das der Kolonialismus mit westlicher Rationalität zum Verstummen brachte, verteidigen die anderen die aufklärerische Idee von einer vernünftig eingerichteten Welt. Jedoch zeigt der Blick auf zwei zentrale Referenzautoren dieser vermeintlich genuin widersprüchlichen Traditionen, wie brüchig diese Dichotomie ist. Theodor W. Adorno auf der einen Seite erkannte in der „naturbeherrschenden Vernunft“ dialektisch „ein Stück jener Ideologie“, die von „Vernunft kritisiert“ wird.¹ Michel Foucault auf der anderen Seite fragte, ob nicht „das Versprechen der Aufklärung, durch Ausübung der Vernunft die Freiheit zu gewinnen, sich in eine Herrschaft ebendieser Vernunft verkehrt?“² Beide erkennen eine Kompromittierung der Vernunft, sprechen ihr aber auch ein befreiendes Potenzial zu. Der folgende Beitrag unternimmt eine Beantwortung der Frage, wie sich ausgehend von Adorno und Foucault die verschiedenen Traditionen der Vernunftkritik fassen lassen, ohne in unfruchtbare Dichotomien zu verfallen. In

-
- 1 Adorno, Theodor W.: Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a. M. 2003, S. 217–237, hier S. 231.
 - 2 Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 51–119, hier S. 91.

dieser durch die Differenzen hindurchgehenden Perspektive strebe ich eine Aktualisierung der emanzipatorischen Vernunftkritik an.

Wie sich anhand der Forschungsliteratur zeigen lässt, haben sich Verbindungen der Werke Adornos und Foucaults hinsichtlich ihrer kritischen Überlegungen zur Vernunft im Vergangenen bereits als fruchtbar erwiesen. Bereits Albrecht Wellmer sprach von einem „analogen Problem“, das sich Adorno und Foucault mit der befreienden „Selbstüberschreitung der Vernunft“ als einem „geschichtliche[n] Projekt“ nach dem Scheitern der Arbeiterbewegung stellt.³ Katrin Meyer fasst den „gemeinsamen Horizont“ der beiden als die „Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Machtexzess.“⁴ In jüngerer Vergangenheit machten Amy Allen⁵ und Deborah Cook⁶ diese Paarbildung ebenfalls produktiv.

Für die hier aufgeworfene Frage der Vernunftkritik gehe ich von Foucaults Zurückweisung der „Erpressung“ aus, die Vernunft zu akzeptieren oder dem „Irrationalismus“ zu verfallen.⁷ Meine These ist, dass sowohl Foucault als auch Adorno das *Unternehmen einer rettenden Selbstkritik der Vernunft* wagen, die ihre unterschiedliche Ausgestaltung den verschiedenen Traditionen der Aufklärung

3 Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a. M. 1985, S. 76.

4 Meyer, Katrin: Rational Regieren. Michel Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität. In: Faber, Richard/Ziege, Eva-Maria (Hrsg.): Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945. Würzburg 2008, S. 87–102, hier S. 91.

5 Allen, Amy: Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie. Frankfurt a. M./New York 2019. Allen erkennt zwar, dass Foucaults pluralistische Untersuchung von Rationalitäten gegen das marxistische Einheitsmodell der Vernunft, wie es Adorno vertritt, gerichtet ist (vgl. S. 243f.), dennoch versucht sie eine „Foucault-Adorno'sche Position“ (S. 262) zu rekonstruieren, die die in diesem Text thematisierten Differenzen nicht analysiert oder gar aufhebt, sondern einebnen.

6 Cook, Deborah: Adorno, Foucault and the Critique of the West. London/New York 2018. Cook blendet anders als Allen Differenzen nicht aus, etwa hinsichtlich der kritischen Historisierung von Wahrheit durch Foucault, wogegen Adorno nie die Unterwerfung durch Wahrheit untersucht habe (vgl. S. 158). Doch auch sie verfolgt das Ziel, „the complementary of their work“ herauszustellen, und begreift Foucaults Analysen als „supplement“ zur Kritischen Theorie Adornos (S. 159).

7 Foucault, Michel: Strukturalismus und Poststrukturalismus, In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 521–555, hier S. 533.

in Deutschland als Gesellschaftskritik und Frankreich als Wissenschaftsgeschichte verdankt. Ich folge dabei der von Adorno eingeforderten „kritische[n] Selbstreflexion subjektiver Vernunft“⁸ und Foucaults Fragerichtung: „Wie ist die Vernunft beschaffen, die wir benutzen?“⁹

Zu Beginn charakterisiere ich kurz, wie die jeweilige Problematisierung der Vernunft von beiden Autoren konzipiert wird. Anschließend werde ich entsprechend der von mir an anderer Stelle entwickelten Methode des Kraftfelds¹⁰ die Gemeinsamkeit im Problembezug herausarbeiten. Im nächsten Schritt spitze ich die Differenzen zwischen beiden Problematisierungen zu. Anschließend biete ich als Vermittlungsangebot Foucaults Darstellung zweier Traditionslinien in Frankreich und in Deutschland an und analysiere diese entsprechend ihrer Historizität sowie ihrer Eingriffe ins Theorie-Praxis-Gefüge. Das Fazit fasst das Gesagte zusammen und formuliert Anknüpfungspunkte für die weitere Forschung.

2 Dialektische Vernunftkritik Adornos

Adornos Konzeption der Vernunft stand von Beginn an unter dem Zeichen der Herrschaftskritik und des Denkens eines dialektischen Verhältnisses von Gesellschaft und Natur, in dem Erkenntnis- mit Gesellschaftstheorie vermittelt ist. An dieser Stelle beschränke ich mich auf einige zentrale Charakteristika (für einen umfassenderen

8 Adorno, Theodor W.: Einleitung zum ‚Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘ (1969). In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt a. M. 2003, S. 280–353, hier S. 288. Der „Fortschritt“ der Vernunft sei „bis ins Innerste zusammengewachsen“ mit „der Dialektik der Aufklärung“ (ebd.). Diesen Topos der Selbstkritik hebt auch Alex Demirović hervor, der das „Ausmaß der durch Aufklärung hergestellten Unfreiheit“ als eines von Adornos zentralen Problemen begreift. Vgl. Demirović, Alex: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt a. M. 1999, S. 749.

9 Foucault, Michel: Raum, Wissen und Macht (1982). In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 324–341, hier S. 333.

10 Vgl. Erxleben, Paul: Kritische Theorie aktualisieren. Adorno und Foucault in den Kraftfeldern von Subjekt, Macht und Ideologie. Bielefeld 2024.

ersten Überblick mit zahlreichen Verweisen siehe Wesche¹¹). Unter dem Eindruck des Versagens der Arbeiterbewegung und der Barbarei des Nationalsozialismus entwickelte Adorno gemeinsam mit Max Horkheimer die Idee einer *Dialektik der Aufklärung*, die sie mit Blick auf die Moral, die Ent-Subjektivierung und nicht zuletzt die Kulturindustrie sowie den Antisemitismus entfalteten. Im Mittelpunkt steht eine von der „faschistischen Gegenwart“¹² ausgehende Geschichte der „Selbstzerstörung der Aufklärung“¹³ und der Vernunft. „Die reine Vernunft wurde zur Unvernunft“¹⁴, so lautet die These im Zentrum ihrer Vernunftkritik.

Doch wie konnte eine derartige Verkehrung geschehen? Adorno und Horkheimer sehen am Beginn dieser Entwicklung die grundlegende Tatsache der Notwendigkeit der „Naturbeherrschung“¹⁵, für die der Einsatz von Vernunft effektiver war als religiöse Mythen oder mimetische Nachahmungen der Natur. „Ratio verdrängt Mimesis.“¹⁶ Doch im Zuge dieses Prozesses fand eine fatale „Angleichung“¹⁷ an Natur als tote Materie statt. An die Stelle eines lebendigen Austauschs trat die bloße Kopie, ein schematisches Denken, das tendenziell besondere Qualitäten unter starre Allgemeinbegriffe subsumierte.¹⁸ Hier beginnt für beide Autoren ein Prozess, in dem die „bür-

11 Wesche, Tilo: Adorno. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 2018. Hinsichtlich der Vernunft hält Wesche fest, dass Adorno einen „Widerspruch zwischen der Ausübung der Vernunft und der Entlastung von ihr erkennt“ und dies auf eine „Realdialektik“ zurückführt, womit die „Vernunftpathologien“ Bestandteil von gesellschaftlichen, eben realen Widersprüchen wären (S. 38). Wesche bietet an, die „Vernunft“ nach Adorno als „einen Effekt kognitiver Kräfteverhältnisse zu begreifen“ (ebd.). Ideologiekritisch lässt sich daran der Begriff der Realabstraktion anschließen, der die zentrale Funktion des Warenfetischs in der kapitalistischen Vergesellschaftung beschreibt. Vgl. Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Münster 2002, S. 98. Ihnen gemein ist das Argument, dass es sich eben nicht um bloße Illusionen und Verzerrungen, sondern um reale, materielle und produktive Prozesse handelt.

12 Vgl. Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 2003 (= DdA), S. 207.

13 Ebd., S. 13.

14 Ebd., S. 110.

15 Ebd., S. 76.

16 Ebd., S. 75.

17 Ebd., S. 76.

18 Adorno erkennt im Abschneiden von spezifischen Qualitäten im szientifischen Denken, das sein Modell in der Mathematik hat, das philosophische Problem

gerliche Vernunft“ sich an „jene Unvernunft“ angleicht, die ihr „als noch größere Gewalt gegenübertritt.“¹⁹ In Kurzform lautet ihr Argument: „[S]chon der Mythos ist Aufklärung“, insofern das menschliche Denken bereits auf diese naive Weise Naturbeherrschung unternimmt, und: „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“²⁰ Denn zunehmend wende sich die „entfremdete Vernunft“ gegen „ihr eigenes Medium, das Denken“²¹, um der Selbsterhaltung unter unfreien Bedingungen willen.

Die gemeinsam mit Horkheimer erarbeitete Idee von der „Irrationalität der Ratio“²² führt Adorno zeitlebens aus. Wortgleich wiederholt er sie in der Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*.²³ Dafür bezieht Adorno sich auf Max Webers Studien zur Rationalisierung. Dieser habe die im Abendland sich ausbreitenden Rationalisierungsprozesse in Wissenschaft, Ökonomie, Staat und Kultur mit „Fortschritt“ assoziiert und noch an das aufklärerische Gesamtsubjekt der „Menschheit“ gebunden.²⁴ Allerdings sei, so Adorno, diese Rationalisierung in der bisherigen Geschichte partikular auf die „Naturbeherrschung“ ausgerichtet gewesen und damit auf die „Kontrolle außer- und innermenschlicher Natur“.²⁵ Dass die Rationalität und damit die Verfahrensweisen der entsprechenden Vernunft, die er als „subsumierend“ und „klassifizierend“ charakterisiert,²⁶ diese Form angenommen haben, hängt mit dem Prinzip des gesellschaftlichen „Antagonismus“ zusammen, der beständig „Anderes und Fremdes unterwerfen“²⁷ muss. Das Problem bestehe nicht in der Vernunft oder den wissenschaftlichen, technischen etc. Ratio-

solcher entfremdeten Vernunft. Vgl. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt a. M. 2003 (= ND), S. 53. „Ratio wird irrational, wo sie das [...] Nichtidentische vergisst“ – also das an der Sache, was im Begriff nicht aufgeht – und „ihre Erzeugnisse, die Abstraktionen [...], hypostasiert“ (ebd., S. 44).

19 DdA, S. 80.

20 Ebd., S. 16.

21 Ebd., S. 110.

22 Ebd., S. 80.

23 Adorno, Theodor W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt a. M. 2006, S. 91.

24 Ebd., S. 20.

25 Ebd., S. 21.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 22.

nalitäten schlechthin, sondern in der „*Verflechtung* der Ratio mit höchst realen gesellschaftlichen Verhältnissen, innerhalb deren sie von vornherein auf Zwecke dirigiert wird, die ihrerseits wegen des irrationalen Zustands der Gesamtgesellschaft auch irrational sind.“²⁸ Der Zweck der Rationalisierung ist nicht die Menschheit oder das Heil, sondern der Erhalt einer profitorientierten und über den Warentausch vermittelten Gesellschaft. Aber in dem Maß, in dem die Vernunft ohne Subjekte als abstrakte Zweckrationalität blind voranschreite, „schlägt Vernunft in Unvernunft um“.²⁹ Die einzelnen Menschen werden zu bloßen Mitteln degradiert, zu Objekten des Kapitalprozesses und seiner gesellschaftlichen Herrschaft, zum Anhang der technischen, staatlichen und kulturellen Apparate. Entsprechend war für Adorno und Horkheimer die Verkehrung von Mittel und Zweck ein zentrales Argument ihrer Vernunftkritik.³⁰

Welches „Gegengift“³¹ hält Adorno für diese fatale Entwicklung bereit? Er findet es dialektisch im „Begriff der Ratio“ selbst: Diese bestehe nicht nur in der „Synthesis“, der abstrahierenden Gesamtschau, durch die Besonderes unter Allgemeines subsumiert werde, sondern auch in der „Fähigkeit des Unterscheidens“³², die besondere Qualitäten erkennen kann und derartige Abstraktionen erst ermöglicht. Diese „Qualität“ ist „in zweiter Reflexion“ der „beschränkten ersten“ als Antidot mitgegeben.³³ Potenziell könnten die Qualitäten „in der Sache“ aufgespürt werden.³⁴ Im gewaltfreien Überlassen an die Sache, das „Objekt“³⁵, wäre das „mimetische Moment“³⁶ der Ratio bewahrt. Allerdings setzt diese „Erfahrung“³⁷ einen „subjektiven Anteil“ der Philosophie voraus, die – dialektisch – gerade durch diesen „irrationale[n] Zusatz“³⁸ Zugang zur „Wahrheit“ erlangt,

28 Ebd., S. 92, Hervorhebung im Original.

29 Ebd., 62.

30 Vgl. DdA, S. 73.

31 ND, S. 54.

32 Ebd., S. 53.

33 Ebd., S. 54.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 53.

36 Ebd., S. 55.

37 Ebd., S. 50.

38 Ebd., S. 57. Analog sprechen Adorno und Horkheimer davon, dass für die herrschende Vernunft die „Idee des Vereins freier Menschen“ unvernünftig erscheint. Mithin stellt sich unter der Verkehrung von Zweck und Mittel selbst die ver-

die „objektiv und nicht plausibel“³⁹ ist. Dem zugerichteten Objekt kann im Zwangssystem irrationaler Rationalität also ausgerechnet durch Rückgriff auf die partikularen, irrationalen, mimetischen Erfahrungsfähigkeiten des Subjekts Gerechtigkeit widerfahren.

Entsprechend ist es für Adorno unter Rückgriff auf die Figur des wahrsprechenden Narren am mittelalterlichen Königshof „die Pflicht des Dialektikers, solcher Wahrheit des Narren zum Bewusstsein ihrer eigenen Vernunft zu verhelfen“, bevor sich auch diese dem herrschenden „gesunde[n] Menschenverstand“ angleicht.⁴⁰ Fähigkeiten und Potenziale in der Vernunft, gerade von unerwarteten, unterworfenen und unqualifizierten Subjekten, können demnach helfen, die Pathologien der Vernunft zu heilen. „Die dialektische Vernunft ist gegen die herrschende die Unvernunft: erst indem sie jene überführt und aufhebt, wird sie selber vernünftig.“⁴¹ Die dafür nötige „Selbstkritik der Vernunft“ ist für Adorno „deren eigenste Moral“.⁴²

Wichtig ist Adornos grundlegende Annahme, dass die „Vernunft eine ist“.⁴³ Zwar könnte es so wirken, als würde die abstrahierende, im schlechten Sinn subjektive da bloß partikulare Vernunft von der mimetisch verfahrenen, im emphatischen Sinn objektiven Vernunft streng unterschieden. Doch erklärt Adorno, dass die „naturbeherrschende“ und die „versöhnende Schicht“ der Vernunft „beide all ihre Bestimmungen teilen“.⁴⁴ Es handelt sich um zwei Momente der gleichen Sache, die von Beginn an angelegt sind, sich aber unter spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen höchst unterschiedlich entwickelt haben. So hat das identifizierende Denken, das von Qualitäten absieht, unter der Tauschvergesellschaftung klar die Dominanz erhalten und mimetische Fähigkeiten in Randbereiche verdrängt. Dennoch kann die derartig entfremdete Vernunft nicht ohne Unterscheidung und weitere Anlagen im Denken auskommen, die wiederum als Gegenmittel zur Heilung ihrer Pathologien dienen

nünftige Einrichtung der Welt nicht als Befreiung, sondern irrationale Verirrung dar. Vgl. DdA, S. 110.

39 ND, S. 52.

40 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Frankfurt a. M. 2003, S. 81f.

41 Ebd.

42 Ebd., S. 143.

43 Adorno, *Lehre*, S. 221, Hervorhebung im Original.

44 Ebd.

können. Letztlich besteht Adorno auch aus diesem Grund auf der „Einheit der Vernunft“.⁴⁵

3 Foucaults genealogische Kritik abendländischer Rationalität

Foucault nähert sich der Vernunft zunächst über die Epistemologie mit der Figur des „Anderen der Vernunft“ (zur umfassenden Übersicht siehe Lemke⁴⁶ und Sich⁴⁷). So rekonstruiert er, wie die abendländische Vernunft aus dem Ausschluss des Wahnsinns in der frühen Neuzeit entstanden ist. „Durch einen eigenartigen Gewaltakt bringt dann das Zeitalter der Klassik den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Heftigkeit sie aber bereits gezähmt hat, zum Schweigen.“⁴⁸ Bevor Narren und andere vermeintlich Wahnsinnige eingekerkert wurden, waren sie Teil der europäischen Kultur. Selbst ein Humanist wie Michel de Montaigne konnte den Wahnsinn als mögliche Etappe auf dem Weg der Wahrheitsfindung ansehen. „Zwischen Montaigne und [René] Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer *Ratio* geschehen.“⁴⁹ Zunächst wird die legitime Unvernunft (*deraison*) des Traums oder des Irrtums vom Wahnsinn (*folie*) unterschieden, sodann scheidet man die Vernunft scharf vom Wahnsinn. Diese unüberbrückbare Trennung konstituiert die abendländische Vernunft neu, und gleichzeitig wird diese Zäsur ihr unsichtbar.⁵⁰

In seinen weiteren archäologischen Studien arbeitet Foucault heraus, wie die historisch spezifischen Vernunftformen mit besonderen Rationalitäten und Wissensformationen zusammenhängen. So ist etwa in der Medizin das Andere der Vernunft die Erfahrung von Krankheit und Tod, die laut Foucault allerdings nicht ausgestoßen,

45 Ebd.

46 Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg 1997.

47 Sich, Peter: Foucault. Eine Einführung. Stuttgart 2018.

48 Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a. M., 1995, S. 68.

49 Ebd., S. 71, Hervorhebung im Original.

50 Vgl. Revel, Judith: Le vocabulaire de Foucault. Paris 2009, S. 83–85.

sondern in das akzeptierte Wissen integriert werden.⁵¹ Dafür untersucht er das historische „Apriori“, also die „Bedingungen“, unter denen die Medizin als „klinische[] Wissenschaft“ seit dem 17. Jahrhundert entstehen konnte und die „den Umfang ihrer Erfahrung und die Struktur ihrer Rationalität definieren.“⁵²

Wenig später wendet Foucault sich vom Anderen der Vernunft ab und ihrem „Gleichen“ zu. In *Die Ordnung der Dinge* (1966) untersucht er, welche „Diskontinuitäten“ im abendländischen Denken spezifische *epistemen*, also umfassende Dispositionen des Wissens mit je eigenem historischem Apriori herausbildeten.⁵³ Gegen den „Eindruck einer fast ununterbrochenen Bewegung der europäischen *ratio* seit der Renaissance bis zu unseren Tagen“ stellt Foucault seine Forschungen, die zeigen, „dass nicht die Vernunft Fortschritte gemacht hat, sondern dass die Seinsweise der Dinge und der Ordnung grundlegend verändert worden ist [...]“.⁵⁴ Wenn Foucault archäologisch die Oberflächen bzw. Positivitäten von Diskursen untersucht, will er nicht hermeneutisch einen tieferen Sinn in der Geschichte finden. Seine Diskursanalysen untergraben gezielt kontinuierliche Fortschrittsgeschichten, indem er die damit verbundenen Vernunftkonzeptionen und Erkenntnissubjekte in ihren historischen Besonderheiten und Abhängigkeiten von gesellschaftlichen Bedingungen aufzeigt. Damit ermöglicht Foucaults Vernunftkritik zugleich die Kritik spezifischer Machtformen, etwa des modernen Staates und der kapitalistischen Produktionsweise.

In ähnlicher Weise lehnt Foucault eine „Orthogenese der Vernunft“ ab, die eine Heilung von Abirrungen, Fehlern oder Verstellungen anstrebt und dabei einen überzeitlichen Einheitstypus von Vernunft unterstellt – ihm geht es gerade um die „Brüche“, da sie auch Eingriffspunkte markieren.⁵⁵ Unter Berufung auf den Epistemologen Gaston Bachelard erklärt Foucault, es dürfe bei den Untersuchungen von Diskursen nicht um eine Rückkehr zu der Quelle der einen Vernunft gehen, sondern um das „Auffinden eines neuen

51 Vgl. Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a. M. 1988 (1963), S. 207.

52 Ebd., S. 13, Hervorhebung im Original.

53 Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1995 (1966), S. 13.

54 Ebd., S. 25, Hervorhebung im Original.

55 Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 2015, S. 268.

Typs von Rationalität“.⁵⁶ Dafür sei bei der archäologischen Analyse von „diskursiven Praktiken“⁵⁷ anzusetzen, und es müssten auch nicht-wissenschaftliche Texte, darunter Literatur, Anleitungen oder Berichte, einbezogen werden.⁵⁸ Ferner dürften die Auswirkungen der Diskurse auf „politische Kämpfe“⁵⁹ nicht außer Acht gelassen werden. Foucault weitet damit das Untersuchungsfeld der Vernunftkritik weit über den Bereich von Philosophie und Wissenschaft aus, sodass es das gesamte Wissen umfasst.

In seinen genealogischen Arbeiten untersucht er dann, wie sich Wissen und Macht verbinden, und geht dafür von der Kraft der Diskurse aus, Gegenstandsbereiche zu konstituieren.⁶⁰ Oberflächlich betrachtet entfernt sich Foucault von expliziten Reflexionen über Vernunft, doch bleibt er stets im Fahrwasser der Vernunftkritik. Weiterhin interessieren ihn die „Kritik“, die „Aufteilungs-, Ausschluss- und Knappheitsprinzipien der Diskurse“.⁶¹ Er analysiert die Spezifik einzelner Techniken, so etwa die Wissenspraxis des *examen*, aus dem die modernen Humanwissenschaften sich ableiten. Sie sei kein „Ergebnis einer Art Rationalitätsfortschritts“, vielmehr stehe „ein ganzer politischer Wandel, eine neue politische Struktur“ dahinter.⁶² Wie ökonomische, politische oder andere Anreize neue Formen von „Macht-Wissen-Komplex[en]“⁶³ hervorbringen, steht im Zentrum seiner genealogischen Machtanalytik. So benötigt etwa die kapitalistische Produktionsweise für die Akkumulation von Kapital auch eine Akkumulation von Menschen, weshalb sie entsprechend rationale Wissensformen über die Bevölkerung, ihren Bildungsstand, ihre Reproduktionsfähigkeit und ihre Delinquenz verstärkt und inkorporiert.⁶⁴ Aus diesen Überlegungen heraus wird

56 Ebd., S. 11.

57 Ebd., S. 265.

58 Vgl. ebd., S. 261.

59 Ebd., S. 99.

60 Vgl. Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. 2003 (1970), S. 44.

61 Ebd., S. 43.

62 Foucault, Michel: Die Wahrheit und die juristischen Formen (1973). In: ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 2: 1970–1975. Frankfurt a. M. 2002, S. 669–792, hier S. 723.

63 Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M. 1995, S. 394.

64 Ebd., S. 283.

deutlich, warum Foucault die Frage nach der Irrationalität des Staates und anderer Repressionsorgane für nicht zielführend hält. „Kann man generell behaupten, diese Gewaltherrschaft sei irrational gewesen? Ich glaube nicht. Und ich denke, es ist wichtig für die Geschichte des Westens, dass man Herrschaftssysteme von extremer Rationalität entwickelt hat.“⁶⁵ Er betont die Bedeutung eines „ganzen Ensemble[s] von Zwecken, Techniken und Methoden: Disziplin herrscht in der Schule, in der Armee, in der Fabrik. Das sind Herrschaftstechniken von extremer Rationalität. Ganz zu schweigen von der Kolonisierung mit ihrer blutigen Herrschaft. Sie ist eine wohl-durchdachte, vollkommen gewollte, bewusste und rationale Technik. Die Macht der Vernunft ist eine ‚blutige Macht.‘“⁶⁶ Würde man diese blutige Vernunft als irrational beschreiben, würde man ihr nicht gerecht und flöhe nur zu der alten, tröstenden Erzählung von der Reinheit des Wissens, der Wahrheit und der Vernunft, die lediglich auf Abwege geraten seien.

Über den Wechsel der Analysekategorien und Forschungsgegenstände hinweg verfolgt Foucault das emanzipatorische Interesse einer Herrschaftskritik. Dies wird etwa in seiner komplexen Kritik der „politischen Vernunft“ deutlich: „[D]ie Regierung der Menschen durch die Menschen“ laufe nur in den seltensten Fällen nach den simplen Vorstellungen von Gewalt- und Zwangsherrschaft ab, sondern sie „erfordert eine bestimmte Form der Rationalität.“⁶⁷ Dafür schlägt Foucault den vielversprechenden Weg der Untersuchung einer für den Westen besonderen „Politischen Ökonomie der Wahrheit“ vor.⁶⁸ In einer kritischen Annäherung an Marx nennt er fünf Merkmale. Die Produktion und Konsumtion von Wahrheit, so lautet eine, „unterliegt einem konstanten ökonomischen und politischen Anreiz.“⁶⁹ Gerade diese Kritik der politischen Vernunft⁷⁰ bietet auch

65 Foucault, Michel: *Folter ist Vernunft*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Schriften. Bd. 3: 1976–1979. Frankfurt a. M. 2004, S. 505–515, hier S. 510.

66 Ebd.

67 Foucault, Michel: *‘Omnes et singulatim’: zu einer Kritik der politischen Vernunft*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 165–198, hier S. 197.

68 Foucault, Michel: *Gespräch mit Michel Foucault*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Schriften. Bd. 3: 1976–1979. Frankfurt a. M. 2003, S. 186–213, S. 211.

69 Ebd.

70 Vgl. Lemke, Kritik.

heute ein großes Potenzial für kritische Analysen der Gesellschaften der Gegenwart und ihrer autoritären Tendenzen.

4 Kraftfeldanalyse

Die von mir an anderer Stelle⁷¹ entwickelte Methode der Analyse von Kraftfeldern von Begriffen sieht eine Bearbeitung des theoretischen Materials in drei Schritte vor. Zunächst soll die Gemeinsamkeit im Problem der behandelten Theoreme und Begriffe herausgearbeitet werden. Im zweiten Schritt werden die Unterschiede der Problematisierungen deutlich hervorgehoben. Im dritten Schritt können die entstehenden Konstellationen durch ein Drehen entlang der Sichtachsen von Historizität und des Eingriffs in das Theorie-Praxis-Gefüge durchleuchtet werden. Ziel ist es, durch die Differenzen hindurch zu Vermittlungsangeboten zu gelangen, die die Aktualisierungspotenziale im Material heben.

5 Gemeinsamkeiten im Problem

Die Gemeinsamkeit der jeweiligen theoretischen Auseinandersetzungen Adornos und Foucaults mit der Vernunft besteht im Problem ihrer Herrschaftswirkungen. In Adornos Beschäftigung mit der Barbarei steht die gesellschaftliche Dynamik einer irrational werdenden Rationalität im Zentrum.⁷² Bei Foucault nimmt diese Überlegung die Form der Analyse einer „Raserei der Macht“⁷³ an. Gemeinsam ist ihnen der herrschaftskritische Blick auf die (Geschichte der) Vernunft.

Dabei thematisieren Adorno und Foucault in vergleichbarer Weise die dunkle Seite der Aufklärung. Bis in die Metaphern ähneln sich ihre Zugänge: Der „Nachtseite“⁷⁴ entspricht die „dunkle Kehrseite“⁷⁵. Hinter dem hellen Schein der Aufklärung (frz. *les Lumières*), die uni-

71 Erxleben, Kritische Theorie.

72 Adorno, Theodor W.: Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt a. M. 1969, S. 169–191, S. 181.

73 Foucault, Michel: Was ist Kritik? Berlin 1992, S. 24.

74 DdA, S. 207.

75 Foucault, Überwachen und Strafen, S. 285.

verselle Befreiung versprach, entdecken sie die vielfältigen, oft sublimen Beziehungen zur gesellschaftlichen Herrschaft. Dabei greifen Adorno und Foucault auf gemeinsame theoretische Ressourcen und Autoren zurück: Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud und besonders Karl Marx.

Ihre kritischen Analysen gehen von der Historizität aus, verfahren materialistisch und zielen auf Befreiung. Es geht Foucault und Adorno um die Rekonstruktion der Geschichte des Furors der Vernunft und ihre kritische Selbstreflexion. Dafür erachten beide die Vermittlung dieser Geschichte mit der kapitalistischen Produktionsweise für unhintergebar und orientieren sich am Ideal der Mündigkeit.⁷⁶ Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Adorno und Foucault der Zusammenhang zwischen Wissens-Produktion und Herrschaft und die Frage antreiben, wie eine Befreiung daraus möglich bleiben kann.

6 Differenzen

Allerdings erfährt das gemeinsame Problem der Verstrickung von Vernunft und Herrschaft von beiden eine ganz unterschiedliche Problematisierung. Deutlich wird dies an teils auseinanderweisenden Verständnissen von Begriffen wie Rationalität, Wissen und – selbstverständlich – Vernunft. Knapp zeigt sich das etwa in ihren divergierenden Einschätzungen zum Ideologiebegriff, den Adorno verteidigt und Foucault verwirft. Über diese oberflächliche Differenz hinweg ist bemerkenswert, wie sie die Begriffe umreißen, die einander als Analysekatoren gegenüberstehen: Für Adorno ist Ideologie wahr

76 Ulrich Brieler hebt das gemeinsame Interesse Adornos und Kants an der „Mündigkeit“ hervor. Brieler, Ulrich. Bruderschaft der Kritik: Adorno und Foucault. In: Bittlingmayer, Uwe H. et al. (Hrsg.): Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden 2019, S. 507–538, hier S. 512. Durch die von Immanuel Kant aufgeworfene Frage nach den „Grenzen der Erkenntnis“ habe sich die „politische Dimension der Kritik ins Epistemische“ erweitert (ebd.) Dem folgt Adornos Verschränkung von Gesellschafts- und Erkenntnistheorie. Brieler zufolge „repolitisiert [Foucault, P. E.] Kant, um von der Frage nach den Grenzen der Vernunft zur eigentlichen Frage der Aufklärung, der Mündigkeit, zurückzukehren“ (ebd. S. 513).

und falsch zugleich,⁷⁷ während Wissen von Foucault als weder wahr noch falsch begriffen wird.⁷⁸ Hier deutet sich bereits eine fundamentale Unterscheidung an, wie kritisches Denken sich den Abgründen der Vernunft nähern sollte.

Zugespitzt formuliert bleibt Adornos emphatisches Modell objektiver Vernunft geschichtsphilosophisch an eine Vorstellung gesellschaftlicher Totalität gebunden. Diese hegelsch-marxistische Vorstellung erlaubt epistemisch die Unterscheidung von wahr und falsch. Daher kann Adorno zugleich davon ausgehen, dass die Vernunft auch die Instrumente ihrer immanenten Selbstkritik in sich birgt. Das Falsche an der subjektiven, instrumentellen und verdinglichten Vernunft lässt sich klar negativ mit Blick auf potenziell erreichbare, vernünftige Verhältnisse bestimmen; ihrem Begriff nach, so Adorno, bleibt sie an diese objektive Wahrheit gebunden. Für ihn ist „Vernunft“ letztlich „nichts anderes als die Verpflichtung auf eine Verhaltensweise des Geistes, die nicht gewalttätig sich sistiert oder durchstreicht, sondern in der Negation der falschen Meinung bestimmt sich fortbewegt.“⁷⁹

Weiterhin findet sich bei Adorno keine Emphase des Mythos. Zwar war bereits der Mythos ein Stück Aufklärung, doch ist der Rückfall von Aufklärung in Mythos für ihn eine Erscheinungsform der bedrohlichen gesellschaftlichen Regression.⁸⁰ Anders verhält es sich mit dem Begriff der Rationalität, die als gesellschaftliches Prinzip erhaltenswert und zur Befreiung notwendig erscheint, auch wenn in kapitalistischen Vergesellschaftungsformen allzu häufig ihr Zweck und ihre Mittel vertauscht werden.⁸¹ Schließlich hält Adorno an einer Kritik an Nominalismus und Skepsis fest.⁸² Sie dienen heute der Unvernunft.

Demgegenüber konzipiert Foucault seine Vernunftkritik in dezidiert Abgrenzung vom Hegel-Marxismus und von dessen Begriff

77 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Theorie der Halbbildung*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt a. M. 2003, S. 93–121, hier S. 121.

78 Vgl. Foucault, *Gespräch Trombadori*, S. 57.

79 Adorno, Theodor W.: *Meinung Wahn Gesellschaft*. In: Ders.: *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt a. M. 2003, S. 147–172, hier S. 158.

80 Vgl. DdA, S. 57–58.

81 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Gesellschaft*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Frankfurt a. M. 2003, S. 9–19, hier S. 14.

82 Vgl. ND, S. 59.

einer gesellschaftlichen Totalität. Es habe ferner kein „Vergessen der Vernunft“ in der Geschichte gegeben, auch sei kein „Einbruch der Irrationalität“⁸³ erfolgt. Diese freudomarxistischen Thesen lehnt Foucault ebenso ab wie die damit verbundene Repressionshypothese, wonach Macht durch Unterdrückung Herrschaft erzeuge.⁸⁴ Hingegen verortet er sich in der Tradition des „Nominalismus“⁸⁵ und bezieht sich vereinzelt positiv auf den „Mythos“⁸⁶.

Generell geht Foucault von der Pluralität der Vernunft aus, nicht von ihrer Dichotomie: „[I]ch [spreche] nicht von einer Gabelung der Vernunft, sondern eher von einer mannigfaltigen, unaufhörlichen Gabelung, einer Art wuchernden Verzweigung.“⁸⁷ Analog hält er den „Ausdruck Rationalisierung für gefährlich. Wir sollten spezifische Rationalitäten analysieren [...]“.⁸⁸ Diese Verabschiedung eines geschichtsphilosophisch begründeten monolithischen Vernunftbegriffs ermöglicht auch Bewertungen, die auf Ambivalenzen verzichten: „Der deutsche Vernunftbegriff hat eine ethische Dimension, der französische dagegen eine instrumentelle, technische. Im Französischen ist Folter Vernunft.“⁸⁹ Hier zeigt sich eine vielversprechende Spur zur angemesseneren Differenzierung der Vernunftkritik, der im letzten Abschnitt nachgegangen werden soll.

7 Vermittlungen

Bevor im dritten Schritt der Kraftfeldanalyse Adornos und Foucaults Vernunftkritik durch ihre Differenzen hindurch vermittelt und als Teil von zwei Traditionen der Aufklärung gedeutet werden, seien noch einige Vorbemerkungen zur Aufklärung vorangestellt. Ich beschränke mich hier auf Foucaults Darstellung. In seinen Beschäftigungen mit Kants Schrift *Was ist Aufklärung* von 1784 betont Foucault die Rolle der Aktualität und damit der Historizität. Kants Phi-

83 Foucault, Strukturalismus und Poststrukturalismus, S. 535.

84 Vgl. Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Frankfurt a. M. 2019, S. 18.

85 Ebd., S. 94.

86 Vgl. Foucault, Gespräch Trombadori, S. 99.

87 Foucault, Strukturalismus und Poststrukturalismus, S. 534.

88 Foucault, Michel: Subjekt und Macht. In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 269–294, hier S. 271.

89 Foucault, Folter, S. 577.

losophie markiere den „geschichtlichen Zeitpunkt“, an dem „die Vernunft in ihrer ‚mündigen‘ Form ‚ohne Leitung‘ erscheinen konnte“⁹⁰. Die moderne Philosophie nach Kant habe in unzähligen Wandlungen die Rolle der Rationalität in Wissenschaft, Technik, Politik und Ökonomie begründet, hinterfragt und verworfen. Letztlich aber, so Foucault, stehe dahinter die Frage: Wer sind wir aktuell? Und die ergänzende: Wer könn(t)en wir sein? Ihm zufolge zielt der *aufklärerische Ethos* auf die „permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins“⁹¹. Hier steht bereits nicht mehr die historische Epoche der Aufklärung im Zentrum der Betrachtung, sondern eine sie übergreifende Haltung.

Der aufklärerische Ethos hat nach Foucault einen negativen und einen positiven Charakter. Als Negation übt diese Haltung Kritik an konkreten historischen Praktiken der (Selbst-)Verhältnisse. Ob als soziale Bewegung oder Klasse, einzelner Flaneur oder einzelne Dragqueen – immer geht es um die Infragestellung dessen, was wir geworden sind: Welchen Preis mussten wir dafür zahlen und welche Machtformen werden damit etabliert, stabilisiert oder zerstört? Zugleich weist diese negative Haltung die Erpressung zur oder gegen die Aufklärung zurück. Der positive Charakter wird von Foucault als „Grenzhaltung“⁹² beschrieben: Kollektive und Einzelne wagen sich an die Grenzen ihrer Subjektivierungsformen, ob als unterworfenen Gruppe von Homosexuellen, wie in Foucaults Fall, oder als individuelles Aufbegehren gegen klassistische oder sexistische Normierungen. In ergebnisoffenen Experimenten werden damit zugleich die historisch vorherrschenden Wissen-Macht-Komplexe ausgetestet, um sie zu überschreiten.

Nach diesem breiteren Horizont für das Verständnis von Aufklärung, das sich mit Foucault und Adorno bis in die Antike zurückverfolgen ließe, komme ich zurück zur Frage nach dem Schicksal der Vernunftkritik. Foucault geht an mehreren Stellen auf zwei Traditionen ein, die die Frage nach der Aufklärung nach Kant herausgebildet hat.

90 Foucault, Strukturalismus und Poststrukturalismus, S. 530.

91 Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Schriften. Bd. 4: 1980–1988. Frankfurt a. M. 2005, S. 687–707, hier S. 699.

92 Ebd., S. 702.

In Frankreich hat sich demnach eine aufklärerische *Wissenschaftsgeschichte* entwickelt. Zu dieser Tradition zählt nach Foucault August Comte, Gaston Bachelard und Georges Canguilhem, einer seiner Lehrer und Förderer. Im Mittelpunkt steht die Frage: „Was ist die Geschichte der Wissenschaften?“⁹³ Die Untersuchung von Positivitäten und Diskontinuitäten in der Entwicklung der Wissenssysteme hat in dieser Form der Epistemologie einen (selbst-)aufklärerischen Impuls. In diese Tradition stellt sich Foucault, wenn er für eine „Akzeptabilitätsprüfung“⁹⁴ von Aussagen in Diskursen plädiert.

Die Tradition der Aufklärung habe in Deutschland dagegen die Form einer kritischen und historischen *Gesellschaftsanalyse* angenommen. Foucault erwähnt hier Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Max Weber und die Frankfurter Schule, besonders auch Jürgen Habermas. Sie beschäftige sich mit der „Herrschaft der Vernunft“⁹⁵ im engeren Sinn. Anders als in Frankreich sei damit eine Kritik an „Positivismus“ und „Rationalisierung“⁹⁶ verbunden. Diese Tradition habe die Form der „Legitimationsprüfung“⁹⁷ von Aussagen, Bewusstseinsformen und Erkenntnisweisen angenommen. Ihren paradigmatischen Ausdruck sieht Foucault in der Ideologiekritik.

Den historischen Hintergrund dieses schematischen Abrisses bilden die Auseinandersetzungen um die umkämpfte Rolle der Wissensproduktion in der kapitalistischen Moderne, wie sie vom Westen aus sich globalisierte. Nicht zuletzt geht es um die kritische Selbstreflexion von Philosophie und Wissenschaft über ihren Ort in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung. Jedoch umfasst sowohl Foucaults als auch Adornos Verständnis dieser Zusammenhänge auch Alltagsverstand, Kultur und potenziell alle Formen von (Un-)Bewusstem und diskursiv Vermitteltem.

Nun drehe ich die in groben Zügen dargestellte Konstellation von Begriffen der Vernunftkritik um die Achse der Historizität. Je nach Stand der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und Produktivkraftentwicklung kommen den Wissensformen unterschiedli-

93 Foucault, Gespräch Trombadori, S. 554.

94 Foucault, Was ist Kritik?, S. 30.

95 Foucault, Strukturalismus und Poststrukturalismus, S. 521.

96 Foucault, Gespräch Trombadori, S. 554.

97 Foucault, Was ist Kritik?, S. 30.

che Stellen im (Re-)Produktionsprozess zu.⁹⁸ Dem von Adorno analysierten Zusammenhang von Standardisierung und „Erfahrungsverlust“⁹⁹ korrespondiert ein fordistisches Akkumulationsregime. In ihm unterwirft die Wissensproduktion das Besondere der „sozialen Logik des Allgemeinen“¹⁰⁰. Hingegen registriert die von Foucault beschriebene Ablösung des „universalen Intellektuellen“ durch den „spezifischen Intellektuellen“¹⁰¹ bereits die Krise des Fordismus. Im Postfordismus erfährt die Spezialisierung der Fachdisziplinen und -diskurse und die funktionale Differenzierung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einen qualitativen Umschlag. In der Gesellschaft der „Singularitäten“¹⁰² dominiert die soziale Logik der unverbundenen Individualität. Damit steigt die Nachfrage nach Wissen über die einzelnen Individuen und über ihre (gescheiterten) Kooperationen: Eine Wissensgesellschaft entwickelt sich, in der die symbol-analytische Arbeit in den neuen Mittelklassen die manuelle Arbeit der alten ökonomisch, kulturell und politisch zunehmend ablöst. Vor diesem Hintergrund sind die zwei Traditionen der Aufklärung auch als je spezifische Reaktionen auf eine fortschreitende Epistemologisierung gerade westlicher Gesellschaften zu deuten.

Beim Drehen der Konstellation um die Achse des Theorie-Praxis-Verhältnisses werden unterschiedliche, teilweise konkurrierende Verständnisse von Befreiung und ihrem Subjekt bei Adorno und Foucault sichtbar. So hält Adorno an der Menschheit bzw. der Gattung fest, Kants Referenten für Aufklärung.¹⁰³ Demgegenüber ist für Foucault nach der Kritik der Humanwissenschaften nur ein Anti-Humanismus haltbar.¹⁰⁴ Und wo Foucault die Kategorie des

98 Dabei stütze ich mich u. a. auf das von Alex Demirović prägnant auf den Punkt gebrachte Verhältnis von (kritischer) Wissensproduktion, sozialer Stellung der (kritischen) Intellektuellen und der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft. Vgl. Demirović, Alex/Bischoff, Joachim/Lieber Christoph: Intellektuelle zwischen Fordismus und Postfordismus. Supplement der Zeitschrift Sozialismus 7–8/2006. Hamburg 2006.

99 Adorno, Marginalien, S. 170.

100 Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin 2017, S. 100.

101 Foucault, Gespräch Foucault, S. 205.

102 Reckwitz, Gesellschaft, S. 15.

103 Vgl. ND, S. 203.

104 Vgl. Foucault, Gespräch Trombadori, S. 65.

Experiments¹⁰⁵ zum Modell für Befreiung erklärt, bleibt Adorno der Idee der „Versöhnung“¹⁰⁶ treu. Entsprechend unterschiedlich fallen auch ihre Einschätzungen zur erstrebenswerten gesellschaftlichen Transformation aus: Adorno zufolge müsste sich das Ganze radikal verändern, wenn auch „nur um ein Geringes“¹⁰⁷. Foucault dagegen kehrt sich von jeder „globale[n] und radikale[n]“ Veränderung ab und plädiert für „gezielte[] Umgestaltungen“.¹⁰⁸ So verschieden Foucaults Subversionsmodell von Adornos Revolutionsmodell sein mag – beide lassen sich als Reaktionen und Eingriffe in gesellschaftliche Kämpfe deuten. Adorno reflektiert das Scheitern der Arbeiterbewegung und hat die Kaskade der Revolutionen zum Ende des Ersten Weltkriegs vor Augen. Foucault reagiert bereits auf die Neuen Sozialen Bewegungen, das Ereignis 1968 und transversale, globale Kämpfe, die kein einheitliches Kollektivsubjekt anrufen. Ihre Perspektiven auf gesellschaftliche Aufklärung waren von ihren jeweiligen lebensgeschichtlichen Erfahrungen geprägt und erschüttert. Entsprechen unterschiedlich fallen auch ihre Erwartungen an die Vernunft und ihre Träger aus – bei aller Ähnlichkeit ihrer Vernunftkritik.

8 Fazit

Was trägt dieser von Foucault ausgehende Blick auf die deutsche und französische Tradition der Aufklärung zu einer angemessenen Kritik der abendländischen Vernunft bei? Einerseits bietet er eine Folie, die es erlaubt, gemeinsame Entstehungsbedingungen dieser anhaltenden Problemkonstellation zu erinnern. Eine solche Kritik sensibilisiert für die verschiedenen historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontexte der unterschiedlichen Problematisierungen dieser Vernunft. Andererseits eröffnet sie eine Perspektive auf blinde Flecken der jeweils anderen Tradition und damit auf produktive Verknüpfungen. Wo die negativ gewendete hegelsch-marxistische Kritische Theorie Adornos die widersprüchliche Geschichte der Vernunft gekonnt mit der abgründigen Entfaltung der gesellschaft-

105 Foucault, Was ist Aufklärung?, S. 703.

106 Adorno, *Minima Moralia*, S. 283.

107 ND, S. 294.

108 Foucault, Was ist Aufklärung?, S. 703.

lichen Totalität verbindet, blendet sie die historische Spezifik ihrer einzelnen Verfahrensweisen und Techniken tendenziell aus. Wo die Genealogie der verschiedenen Wissen-Macht-Komplexe Foucaults die oft brutale Produktivität (bio-)politischer, ökonomischer oder humanwissenschaftlicher Rationalitäten detailliert analysiert, neigt sie dazu, die gesellschaftliche Vermittlung und deren befreiende Aneignung aus den Augen zu verlieren. Hingegen könnte Foucaults Kritik der politischen Vernunft, die in modernen Staaten im Zuge der Ausbreitung der kapitalistischen Produktionsweise entwickelt wurde, gewinnbringend mit Adornos Analysen zum Zusammenhang von instrumenteller Vernunft, Kulturindustrie und Autoritarismus verbunden werden. Mit einer derart aktualisierten Vernunftkritik ließen sich beispielsweise die Pathologien der Künstliche Intelligenz, ihre ökonomischen Grundlagen und gesellschaftlichen Effekten vermutlich gut analysieren.

Ferner ist die Rede von zwei Traditionen *cum grano salis* zu verstehen. Bereits Foucault, der aus der Tradition der französischen Epistemologie kommt, bemerkt im Anschluss an seine Überlegungen mit Blick auf die Aufklärungstradition in Deutschland, die er als „Ontologie der Aktualität“ paraphrasiert: „[I]n dieser Form von Philosophie, die von Hegel bis zur Frankfurter Schule mit Nietzsche und Max Weber als Zwischenstationen reicht [...] habe ich zu arbeiten versucht.“¹⁰⁹ Überschneidungen der Traditionen der Vernunftkritik waren immer möglich, und selbstverständlich sind jederzeit ganz andere Problematisierungen des Problems der Herrschaftswirkungen der Vernunft denkbar.

Die Rede von den zwei Traditionen der selbstkritischen, reflexiven Aufklärung sollte nicht wörtlich aufgefasst und auf zwei distinkte Räume bezogen werden, fordern sie doch dazu auf, ihrem Geist nach die Vernunftkritik zu aktualisieren. Das bedeutet weiterhin, die Gretchenfrage nicht mit der Erpressung für oder gegen die Vernunft zu beantworten, sondern die Vernunft historisch spezifisch auf ihre Verbindungen zur Herrschaft zu untersuchen und dabei den sich wandelnden Bezug zur Befreiung zu reflektieren.

109 Foucault, Michel: Was ist Aufklärung? (Auszug aus der Vorlesung vom 5. Januar 1983 am Collège de France). In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 4: Frankfurt a. M. 2005, S. 837–848, hier S. 848.

Die Frage nach dem Subjekt

Michel Foucault, die frühe Kritische Theorie und das Erbe von Karl Marx

Michel Foucaults gesamtes Werk kreist um die Frage nach dem Subjekt. Pointiert festgehalten hat er selbst das im Aufsatz *Subjekt und Macht*:

Zunächst möchte ich sagen, welches Ziel ich in den letzten zwanzig Jahren in meiner Arbeit verfolgt habe. Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen. [...] Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.¹

In diesem Bereich, dem seine konkreten historischen Untersuchungen gewidmet sind, schließt er an die Theoriebildung Louis Althusser an.² Doch auch außerhalb des poststrukturalistischen Diskurses finden sich Vorläufer:innen. So stellt etwa Katrin Meyer mit Blick auf Foucault auf der einen und Max Horkheimer wie Theodor W. Adorno auf der anderen Seite eine Nähe in dem Punkt fest, „dass das moderne Subjekt durch Disziplinierung ökonomisch produktiv gemacht wird“.³ Foucault selbst widerspricht dem Bezug zur Kritischen

1 Foucault, Michel: Subjekt und Macht. In: Ders.: Analytik der Macht. Hrsg. v. Daniel Defert und Francois Ewald. Frankfurt a. M. 2021, S. 240–263, hier S. 240.

2 Vgl. exemplarisch Färber, Corinna: Subjektivierung und politische Handlungsfähigkeit. Althusser, Foucault und Butler. Bielefeld 2022; Saar, Martin: Analytik der Subjektivierung. Umriss eines Theorieprogramms. In: Alkemeyer, Thomas/Ricken, Norbert/Gelhard, Andreas (Hrsg.): Techniken der Subjektivierung. München 2013, S. 15–27.

3 Meyer, Katrin: Rational Regieren. Michel Foucault, die Frankfurter Schule und die Dialektik der Gouvernementalität. In: Faber, Richard/Ziege, Eva-Maria

Theorie indes vehement. So hält er in einem Gespräch mit Ducio Trombadori zwar selbst fest, dass „die Repräsentanten dieser [Frankfurter, L. K.] Schule – früher als ich – Thesen vertraten, die auch ich seit Jahren geltend zu machen versuche“.⁴ Einen bedeutenden Unterschied sieht er jedoch gerade im Subjektkonzept: „Schematisch und vorläufig könnte man behaupten, daß die Konzeption des Subjekts, welche die Frankfurter Schule vertrat, eine ziemlich traditionelle, ihrem Wesen nach philosophische war“⁵ – und sich damit eklatant von derjenigen Foucaults unterscheidet.

Der vorliegende Beitrag möchte dieses Beziehungsverhältnis zwischen Foucault und der Frankfurter Schule in der Subjektfrage untersuchen. Leitend sein soll dabei die These, dass die von Foucault festgehaltenen Diskrepanzen sich wesentlich aus der Anknüpfung an unterschiedliche Phasen des Werks von Karl Marx ergeben: Während Foucault an das Spätwerk von Marx anschließt, baut die Subjekttheorie Adornos und Horkheimers auf Marx' frühem Werk mit seiner Entfremdungstheorie auf. Da eine umfassende Analyse an dieser Stelle nicht zu bewerkstelligen ist, soll der Fokus zum einen auf der methodischen Vorgehensweise, zum anderen auf der Grundkonzeption von Individuum und Subjekt liegen. Herangezogen werden hierfür ausgewählte Passagen aus Foucaults subjektanalytischen Werken und Gesprächen sowie aus der *Dialektik der Aufklärung*. Damit wird der in der komparatistisch-ideengeschichtlichen Forschung zu Poststrukturalismus und Kritischer Theorie zu beobachtende „Fokus auf die großen Werke“⁶ zumindest teilweise fortgesetzt. Obwohl möglicherweise nicht für die Kritische Theorie repräsentativ, bietet die *Dialektik der Aufklärung* sich als Vergleichsgegenstand an, da hier die „Genese der bürgerlichen Subjektivität“⁷ besonders eindringlich untersucht wird. Vor der Untersuchung dieser Hauptgegenstände erfolgt notwendig ein Abriss der Marx'schen Werkphasen,

(Hrsg.): Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945. Würzburg 2008, S. 87–102, hier S. 91.

4 Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: Ders.: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Hrsg. v. Wilhelm Schmid. Frankfurt a. M. 1996, S. 23–122, hier S. 81.

5 Ebd., S. 84.

6 Erxleben, Paul: Kritische Theorie aktualisieren. Adorno und Foucault in den Kraftfeldern von Subjekt, Macht und Ideologie. Bielefeld 2024, S. 27.

7 Ebd., S. 276.

der an die von Althusser in *Marxismus und Humanismus* postulierten drei Etappen anschließt.

1 Marx als gemeinsamer Ausgangspunkt

Dass Marx einen Ausgangspunkt sowohl der Kritischen Theorie als auch für das Denken Foucaults darstellt, erscheint keineswegs abwegig. So wird die Kritische Theorie nicht selten als „die Fortsetzung des Marxismus, die Form, in der er sich selbst reflektiert“,⁸ verstanden. Auch für Foucault ist eine grundlegende Nähe zu Marx bereits festgestellt worden – nicht zuletzt durch Foucault selbst. Im Rahmen eines Interviews anlässlich der Publikation von *Überwachen und Strafen* gibt er etwa zu Protokoll: „Es passiert mir oft, dass ich Begriffe, Sätze und Texte von Marx zitiere, aber ohne dass ich mich verpflichtet fühle, dem das kleine, die Echtheit besiegelnde Stückchen hinzuzufügen, das darin besteht, ein Marx-Zitat zu machen, sorgfältig den Stellennachweis an den Fuß der Seite zu setzen und dem Zitat eine lobreiche Reflexion hinzuzugesellen.“⁹ Weiter führt er aus, dass er „mit Marx [arbeitet], wie Physiker mit Newton oder Einstein“¹⁰ arbeiten, und stellt die Frage, „welcher Unterschied darin liegen könnte, Historiker zu sein und Marxist zu sein.“¹¹ Horkheimer und Adorno auf der einen, Foucault auf der anderen Seite berufen sich indes jeweils auf einen anderen Marx.

Althusser kommt das Verdienst zu, eine erste Schematisierung der wechselnden Marx'schen Konzeptualisierungen des Menschen vorgelegt zu haben. Er teilt Marx' anthropologisches Denken in drei Phasen ein: eine idealistisch-anthropologische, eine vom Humanismus Feuerbachs inspirierte und eine antihumanistische. Die beiden

8 Demirović, Alex: Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre Negative Dialektik. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 46, 3 (2016), S. 459–476, hier S. 459.

9 Foucault, Michel: Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode. In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 2: 1970–1975. Frankfurt a. M. 2016, S. 913–931, hier S. 930.

10 Demirović, Alex: Das Wahr-Sagen des Marxismus. Foucault und Marx. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 38, 2 (2008), S. 179–201, hier S. 181.

11 Foucault, Gespräch über das Gefängnis, S. 930.

ersten Phasen sind Althusser zufolge von einer metaphysischen Bestimmung des Menschen geprägt. In der ersten Werkphase setzt Marx die Freiheit als Wesen des Menschen – und wendet diese Essenz in einem naturalistischen Fehlschluss normativ in ein Recht auf Freiheit um. Vor diesem Hintergrund argumentiert er in seinem frühen journalistischen Werk „gegen die Zensur, gegen die feudalen Gesetze des Rheinlands und den Despotismus in Preußen“.¹² Als weiteres Wesensmerkmal des Menschen sieht Marx in seinem Frühwerk die Vernunft. Analog zur Freiheit fordert er auch hier eine dem Wesen des Menschen angemessene Strukturierung der Wirklichkeit. Sie soll nicht nur Freiheit ermöglichen, sondern auch nach den Regeln der Vernunft geordnet sein. Marx steht damit der Hegel'schen Rechts- und Staatsphilosophie nahe. Althusser konkludiert für diese erste Werkphase insgesamt eine untrennbare Verquickung von Anthropologie und politischen Forderungen: „[D]as eine stützt sich ganz streng auf das andere“.¹³

Basierend auf der Enttäuschung der faktischen Nicht-Verwirklichung des Vernunftstaates in Preußen verändert sich Marx' „Form des Humanismus“¹⁴ in der Folge: Die zweite Werkphase beginnt. In dieser entsteht die Theorie der Entfremdung, die in der Kritischen Theorie zentral bleibt. Marx sieht „die Mängel des Staates [...] nicht mehr als Ablenkung des Staates von seinem Wesen [...], sondern als ein[en] wirkliche[n] Widerspruch zwischen seinem Wesen (Vernunft) und seiner Existenz (Unvernunft)“.¹⁵ Hierin sieht Althusser die Grundlage der Entfremdungstheorie: Auf der Basis des „Humanismus Feuerbachs“ ist Marx in der Lage, „in der Unvernunft die Entfremdung der Vernunft und in dieser Entfremdung die Geschichte des Menschen“¹⁶ zu erkennen. In einer Fußnote erläutert Althusser weiter, der „Humanismus der Entfremdung“¹⁷ liefere den Jungegelianer:innen, zu denen Marx in dieser Phase zählt,

12 Althusser, Louis: *Marxismus und Humanismus*. In: Ders.: *Für Marx*. Frankfurt a. M. 2010, S. 280–318, hier S. 284.

13 Ebd., S. 286.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Ebd.

die theoretischen Begriffe, die es ihnen ermöglichen, die Entfremdung des menschlichen Wesens als ein unerlässliches Moment der Verwirklichung des menschlichen Wesens, die Unvernunft (die irrationale Wirklichkeit des Staates) als das notwendige Moment der Verwirklichung der Vernunft (die Vorstellung vom Staat) zu denken. Er ermöglicht es ihnen so, das zu denken, was sie, andernfalls, als Irrationalität schlechthin erfahren hätten: die notwendige Verbindung zwischen der Vernunft und der Unvernunft.¹⁸

Weiter stellt er fest, dass das Entfremdungsdenken auf einer anderen Anthropologie basiert als Marx' Frühwerk. In der Entfremdungstheorie wird der Mensch als ein Gattungswesen gedacht, dem „ein bestimmtes Wesen präexistent“¹⁹ ist, das er in der historischen Entwicklung verliert. Anthropologie und politische Praxis stehen dabei immer noch in enger Beziehung zueinander, insofern Marx nun eine Wiederaneignung des in die Dinge entäußerten menschlichen Wesens fordert. Der Mensch soll *wieder* zum Menschen werden und dadurch sein Wesen verwirklichen. Marx ist damit, wie Althusser festhält, weiterhin Metaphysiker: „Das revolutionäre Bündnis von Proletariat und Philosophie findet sich also hier noch im Wesen des Menschen besiegt“.²⁰ Diese zweite Werkphase ist es, die die Rezeption des Marxismus, insbesondere in der außerakademischen Debatte, bis heute prägt.

Wesentlich für Althussters These eines Marx'schen Antihumanismus ist die dritte Werketappe. Ihm zufolge bricht Marx ab 1845 „radikal mit jeder Theorie, die Geschichte und Politik auf ein Wesen des Menschen begründet“.²¹ Für Althusser ist das „kein zweitrangiges Detail“,²² sondern zentral für den Zugang zu Marx. In der Begründung bezieht er sich vor allem auf zwei Aspekte: auf die sechste Feuerbachthese sowie auf einen Wandel in der Marx'schen Terminologie. Erstere reflektiert und kritisiert Althusser zufolge *in nuce* die Idee der Wesensphilosophie: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen

18 Ebd., S. 287.

19 Ebd.

20 Ebd., S. 288.

21 Ebd., S. 289.

22 Ebd.

Verhältnisse.“²³ Ausgedrückt sieht Althusser diesen Bruch auch darin, dass Marx in der Folge das „alte Begriffspaar aus Individuum und menschlichem Wesen durch neue Begriffe (Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse etc.) ersetzt“.²⁴ Das bedeutet nicht weniger als einen Paradigmenwechsel der Philosophie:

Indem Marx das Wesen des Menschen als theoretische Grundlage verwirft, verwirft er dieses ganze organische System von Postulaten. Er vertreibt die philosophischen Kategorien *Subjekt*, *Empirismus*, *ideales Wesen* etc. aus allen Gebieten, in denen sie herrschten.²⁵

Althusser sieht damit in Marx diejenige Figur, die mit der klassischen Subjektphilosophie bricht.²⁶ Besonders eindrücklich zeigt sich das in einem Zitat aus Marx' *Randglossen zu Adolph Wagners ‚Lehrbuch der politischen Ökonomie‘*, das Althusser seinem Aufsatz voranstellt: „meine *analytische* Methode, die nicht von *dem* Menschen, sondern der ökonomisch gegebenen Gesellschaftsperiode ausgeht“.²⁷

2 Foucaults genealogische Subjektanalysen

Foucault, der Marx „ohne Anführungszeichen“²⁸ zitiert, verdankt dem „*theoretischen Antihumanismus bei Marx*“²⁹ viel. Zentrale Einsicht der Subjektanalysen Foucaults ist die Tatsache, dass das Subjekt ein Produkt sozialer Prozesse ist:

Dieser Charakter des Subjekts, dass es nicht fundamental und nicht ursprünglich ist, stellt, glaube ich, den Punkt dar, der allen jenen gemein ist, die man Strukturalisten genannt hat, und der bei der vorangehenden Generation oder ihren Vertretern eine so große Irritation ausgelöst hat. Es ist richtig, dass [...] in den Arbeiten von Althusser und in dem, was

23 MEW 3, S. 6.

24 Althusser, *Marxismus und Humanismus*, S. 291.

25 Ebd.

26 In seinen wesentlichen Zügen wurde Althusser hier vorausgesetztes Etappenschema von Michael Heinrich in philologischer Detailarbeit bestätigt. Vgl. Heinrich, Michael: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster 2006, S. 86–159.

27 MEW 19, S. 371.

28 Foucault, *Gespräch über das Gefängnis*, S. 930.

29 Althusser, *Marxismus und Humanismus*, S. 292.

ich selbst auf meine Weise zu zeigen versucht habe, wir [...] in dem Punkt übereinstimmen, dass man nicht vom Subjekt ausgehen sollte, vom Subjekt im Sinne Descartes' als einem Ursprungsort, von dem aus alles erzeugt werden sollte, sondern dass das Subjekt selbst eine Genese hat.³⁰

Ein Bezug zu Marx erscheint hier ebenso möglich: Die Grundgeste Foucaults, das Subjekt nicht als fundamental, sondern selbst als Produkt sozialer Verhältnisse zu verstehen, ist in Marx' dritter Werkphase bereits angelegt.

Der im Zitat benannte Althusser hat – jenseits seiner Marx-Interpretation – mit seiner Theorie der Interpellation eine „Urszene oder erste Artikulation der späteren poststrukturalistischen Subjektivierungstheorien“³¹ formuliert und so erheblichen Einfluss auf Foucault ausgeübt.³² Althusser fasst die Subjektkonstitution als einen sozialen Akt, der ein vorgängig existentes, unbestimmtes Individuum in eine klar abgrenzbare soziale Rolle, in seine Subjektposition überführt. Foucault übernimmt diesen zentralen Aspekt und entwirft ein zweistelliges Modell: Individuum bzw. Körper sind vorgängig gegebene ontologische Fakten, während das Subjekt Produkt der Arbeit an ebendiesen ist. Besonders deutlich fassen lässt sich das anhand der Metapher der Seele, die Foucault im Rahmen seiner Analysen der Disziplinarmacht in *Überwachen und Strafen* verwendet. Die Disziplinarmacht setzt an „den Körpern mit ihrer Materialität und ihren Kräften“³³ an und formt sie „zu einer ausnutzbaren Kraft“³⁴ um. Der Körper wird dadurch „sowohl produktiver wie unterworfenen Körper“.³⁵ Die Seele als „Gefängnis des Körpers“³⁶ ist dabei Metapher für eine „verinnerlichte Norm“³⁷ als Resultat der Disziplinierung.

30 Foucault Michel: Die Bühne der Philosophie. In: Ders.: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. 3: 1976–1978. Frankfurt a. M. 2003, S. 718–747, hier S. 742.

31 Saar, Analytik der Subjektivierung, S. 18.

32 Vgl. exemplarisch Pallotta, Julien: L'effet Althusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction. In: Laval, Christian/Paltrinieri, Luca/Taylan, Ferhat (Hrsg.): Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations. Paris 2015, S. 129–142.

33 Foucault: Überwachen und Strafen. Frankfurt a. M. 2021, S. 38.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 37.

36 Ebd., S. 42.

37 Grabau, Christian: Leben machen. Pädagogik und Biomacht. München 2013, S. 41.

Diese Metapher belegt, dass der Körper als vorgängig existent und mit Agency behaftet verstanden wird – schließlich lässt sich nur einsperren, was existiert, und die Notwendigkeit der Einsperrung besteht nur bei Handlungsfähigkeit. Festhalten lässt sich damit eine Individuum-Subjekt-Differenzierung äquivalent zu Althusser und damit ein spezifisches Subjektverständnis, das Subjektpositionen fokussiert.

Die zentrale Einsicht Foucaults geht jedoch darüber hinaus. So hält er weiter – und implizit gegen Althusser – fest, dass das Subjekt „sich in realen und historisch analysierbaren Praktiken bildet“.³⁸ Während Althusser „ein allgemeines Schema der Subjektivierung vorlegt, wendet Foucault sich [...] je spezifischen Subjektivierungspraktiken und damit verbunden je spezifischen Subjektivitäten“³⁹ zu. Der Gedanke, „dass das Subjekt selbst eine Genese hat“⁴⁰ bedeutet bei ihm, dass es historisch variabel geformt wird. Er zielt damit insgesamt darauf, eine Geschichte der unterschiedlichen Formen der Subjektkonstitution, die sich von Epoche zu Epoche unterscheiden, zu schreiben:

Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren [...]. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen.⁴¹

Foucaults Arbeit zum Subjekt ist damit in erster Linie eine historisch orientierte. Hierin liegt auch die Erklärung für die in der Forschungsliteratur häufig beobachteten disparaten Ausführungen Foucaults zum Subjekt wie zur Subjektivierung in seinen unterschiedlichen Werken. So macht Foucault spezifische historische Kontexte zum Gegenstand seiner Untersuchung, die immer auf die Frage nach

38 Foucault, Michel: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: Dreyfus, Hubert/Rabinow, Paul (Hrsg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. 2. Aufl. Weinheim 1994, S. 265–292, hier S. 289.

39 Krönert, Lukas: Scheiternde Subjekte? Annäherungen an eine literarische Subjektanalytik bei Franz Kafka. In: *arcadia. Internationale Zeitschrift für literarische Kultur* 60, 1 (2025), S. 35–50, hier S. 37.

40 Foucault, Die Bühne der Philosophie, S. 742.

41 Foucault, Subjekt und Macht, S. 240.

dem Subjekt konzentriert ist; dass die Perspektiven im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts andere sind als in der griechisch-römischen Antike, ist dabei dem Gegenstand der historischen Untersuchung geschuldet – und markiert gerade nicht scharfe Wenden im Denken Foucaults. Das soll indes nicht heißen, dass es keine „Akzentverschiebungen“⁴² gegeben hätte. Zugleich muss jedoch auch erkannt werden, dass Foucault bereits durch die Formulierung seines Untersuchungsgegenstands eine theoretische Entscheidung trifft und immer wieder zwischen historischer Deskription und eigener Theoriebildung schwankt, die sich passagenweise nur schwer trennen lassen. In diesem Sinne scheint es durchaus angemessen, nicht nur von Subjektanalysen, sondern von einer eigenen Subjekttheorie zu sprechen. Diese Subjekttheorie ist dabei zwar nicht durchweg normativ ausgerichtet, schlägt jedoch zuweilen in ebendiese Richtung aus. Erinnerung sei hier etwa an die durchaus als tendenziös lesbare Metapher der Seele als Gefängnis des Körpers; hinzu kommen deutlichere Vermischungen der Ebenen. So spricht Foucault in *Überwachen und Strafen* etwa über den gefängnis- und justizkritischen Diskurs der Zeitschrift *La Phalange* und geht dabei zu Formulierungen über, die nicht mehr als klar deskriptiv lesbar sind. Auf eine Reihe von Zitaten folgt etwa die Aussage: „Es ist darum möglich, daß das Verbrechen ein politisches Instrument darstellt, das vielleicht für die Befreiung unserer Gesellschaft [...] kostbar sein wird.“⁴³ Zusammen mit der an anderer Stelle auffindbaren Formulierung, das „philosophische Problem, das sich uns heute stellt“,⁴⁴ bestehe darin, „uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form von Individualisierung zu befreien“⁴⁵, „nach neuen Formen von Subjektivität [zu] suchen und die Art von Individualität zurück[zu]weisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt“,⁴⁶ lässt sich darin durchaus eine Abwendung vom rein historischen hin zu einem normativ-politischen Interesse

42 Kammler, Clemens: Einführung: Konzeptualisierungen der Werke Foucaults. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2020, S. 11–13, hier S. 12.

43 Foucault, *Überwachen und Strafen*, S. 373.

44 Foucault, *Subjekt und Macht*, S. 250.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 251.

ausmachen. Nichtsdestotrotz ist der in seinen Analysen überwiegende Gestus der des Historikers.

Zu diesem Umstand der Vermengung deskriptiver und normativer Passagen hinzu kommt der der Übernahme historischen Wissens in die eigene Theoriebildung, der eine diesbezügliche Differenzierung weiter erschwert. Exemplarisch angeführt werden kann hier etwa die bereits benannte Individuum-Subjekt-Unterscheidung, die Foucault in *Überwachen und Strafen* als Modell des analysierten Dispositivs ausmacht, gleichzeitig jedoch in seine eigenen Reflexionen übernimmt: Spricht er etwa in *Subjekt und Macht* davon, untersuchen zu wollen, welche Mechanismen „den Menschen zum Subjekt machen“,⁴⁷ so setzt er auch abseits historischer Deskription das bereits bei Althusser zu findende zweistellige Individuum-Subjekt-Modell voraus – wenngleich er Althussters entsprechende Terminologie nicht streng übernimmt. Insgesamt lässt sich damit festhalten, dass Foucaults Ansatz zwar grundlegend ein historisch-genealogischer ist, dabei in der Praxis jedoch immer wieder in normative wie genuin theoretische Überlegungen mündet. „[D]ass das Subjekt selbst eine Genese hat“,⁴⁸ ist damit für Foucault dreierlei: historischer Befund, theoretische Überlegung und Gegenstand normativ-politischen Denkens. In jedem Falle ist es der Kernpunkt seines Werks.

Dass er damit unter anderem an Marx' dritte Werkphase anschließt, zeigt sich zum einen in der Abwendung von der Annahme einer menschlichen Essenz. In der Individuum-Subjekt-Unterscheidung wird das Individuum zwar als mit Agency ausgestattet verstanden; eine weitere Bestimmung erfolgt jedoch nicht. Einen Vorläufer findet diese Individuum-Subjekt-Unterscheidung, die von Althusser explizit ausformuliert und von Foucault inhaltlich übernommen wird, bereits im *Kapital*. Hier spricht Marx davon, „daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikation der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüberstehen“. ⁴⁹ Wird hier in Rechnung gestellt, dass der Begriff der Charaktermaske aus der Theaterwissenschaft stammt und dort einen personifizierten Beruf bezeichnet, liegt eine deutliche

47 Ebd., S. 240.

48 Foucault, *Die Bühne der Philosophie*, S. 742.

49 MEW 23, S. 100.

Parallele zum Individuum als „Träger“⁵⁰ der Subjektfunktion bei Althusser nahe. Bereits bei Marx findet sich somit implizit die These einer hinter dem Subjekt als soziale Funktion stehenden, ansonsten jedoch unbestimmten Entität, die bei Althusser als Individuum benannt und von Foucault mit dem Körper assoziiert wird. Zum anderen lassen sich in der konkreten Beschreibung der Subjektivierungsprozesse zahlreiche Parallelen zwischen Marx und Foucault ausmachen. Im *Kapital*-Kapitel *Die Fabrik* schildert Marx etwa sehr eindrücklich Prozesse der körperlichen Formung der Arbeitenden, die durch Überwachungs- und Bestrafungsprozesse geleitet wird. Die ökonomische Produktivmachung der arbeitenden Körper durch Anpassung an den Produktionsapparat wird hier in Begriffen beschrieben, die Foucault später aufgreift. So spricht Marx etwa von „kasernenmäßige[r] Disziplin“⁵¹ und führt damit den entsprechenden Analysebegriff ein. Oder er schreibt, dass die Individuen „ihren vorwiegenden Eigenschaften nach geteilt, klassifiziert, gruppiert“⁵² werden – was mit der Parzellierung und Hierarchisierung beinahe wörtlich in *Überwachen und Strafen* wiederzufinden ist. Foucault verweist in seiner Analyse der Disziplinarmacht also zwar nur vereinzelt direkt auf das *Kapital*, zitiert Marx aber tatsächlich immer wieder „ohne Anführungszeichen“.⁵³ Entsprechende Parallelen in der Beschreibung der Körperformung sind etwa auch von Eugen König⁵⁴ und Hanna Meißner⁵⁵ bemerkt worden. Die Ausführungen zu den gelehrigen Körpern haben damit nicht nur in Friedrich Nietzsche, sondern auch im nicht mehr wesensphilosophisch argumentierenden Marx einen wichtigen Vorgänger. Aufschlussreich ist dabei auch, dass Foucault selbst explizit – und damit gegen Althusser – nicht von einem Bruch in Marx' Denken ausgeht:

50 Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg 2019, S. 88.

51 MEW 23, S. 447.

52 Ebd., S. 369.

53 Foucault, *Gespräch über das Gefängnis*, S. 930.

54 Vgl. König, Eugen: *Körper – Wissen – Macht. Studien zur historischen Anthropologie des Körpers*. Berlin 1989, S. 63.

55 Vgl. Meißner, Hanna: *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld 2010, S. 188.

In der Tiefe des abendländischen Wissens hat der Marxismus keinen wirklichen Einschnitt erbracht. [...] Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen.⁵⁶

Für die hier vorgeschlagene Interpretation stellt das indes kein Hindernis dar: Auch wenn er den Bruch bei Marx nicht anerkennt, ist doch unverkennbar, dass Foucault sich mit seiner Subjekttheorie positiv ausschließlich auf Marx' Spätwerk bezieht und wie gezeigt an dieses anschließt.⁵⁷

3 Subjektconstitution bei Adorno und Horkheimer

Wie etwa Markus Wolf⁵⁸ und Meyer⁵⁹ herausarbeiten, nimmt Foucault in seinen Arbeiten nur selten direkt auf die Kritische Theorie Bezug. Dennoch stellt er in mehreren Interviews „Horkheimer und Adorno als unmittelbare Vorläufer zumindest seiner Schriften zu Disziplargesellschaft und Biopolitik von 1975 bis 1979 dar“⁶⁰ – nicht ohne sich jedoch klar von der Vorstellung eines simplen Determinationsverhältnisses zwischen Rationalitätsform und Gesellschaftsentwicklung zu distanzieren. Ein derartiges Spannungsverhältnis, das sowohl Momente der Anknüpfung als auch eindeutige Differenzen aufweist, besteht auch in der Frage nach dem Subjekt.

Ein wesentlicher Unterschied in der Herangehensweise an diese Frage ist mit Foucaults eingangs zitierter Kritik an der Kritischen Theorie bereits angerissen worden: Während Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* nach allgemeinen Entwick-

56 Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a. M. 1966, S. 320.

57 Gestützt wird das auch durch Lindner, der Foucault in der Tradition der Althusser'schen Kritik des marxistischen Humanismus sieht, ohne sich dabei auf das Etappenmodell aus *Marxismus und Humanismus* zu beziehen oder den Bezug auf Marx in den Vordergrund zu rücken. Lindner, Urs: Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und kritische Gesellschaftstheorie. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 36, 4 (2006), S. 583–609, hier S. 590.

58 Wolf, Markus: Kritische Theorie. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2020, S. 238–242, hier S. 238.

59 Vgl. Meyer, Rational Regieren, S. 87–102.

60 Wolf, Kritische Theorie, S. 238.

lungs- und Bedingungslinien suchen, widmet Foucault sich als Historiker spezifischen Diskursen bzw. Dispositiven, die er für singular hält. Die Haltung dem Gegenstand gegenüber ist demnach eine konträre: Horkheimer und Adorno streben als Philosophen nach allgemeingültiger Erkenntnis, was Foucault als Historiker zugunsten der Analyse konkreter Erscheinungen ablehnt. Dementsprechend differiert auch der Zugang zum Subjekt, wenngleich Foucault, wie gezeigt, selbst immer wieder historische Deskription mit eigener Theoriebildung vermennt bzw., affirmativ formuliert, Begriffe entwickelt, „die am historischen Material gebildet sind“⁶¹, oder, eher polemisch gewendet, „die Distanz zu seinen Quellen verliert“.⁶²

Ausgangspunkt der Reflexionen zum Subjekt ist in der *Dialektik der Aufklärung* der Befund einer „rätselhafte[n] Bereitschaft der technologisch erzeugten Massen, in den Bann eines jeglichen Despotismus zu geraten“.⁶³ Wesentliche Momente der folgenden Analyse des Subjekts sind in dieser knappen Formulierung bereits enthalten. So bringt der zitierte Halbsatz das Bildungssystem, das technologische Denken und mit dem „Bann eines jeglichen Despotismus“⁶⁴ überdies sowohl eine Art gesellschaftliche Machtstruktur als auch den Verweis auf eine psychische Struktur zusammen. Hierin zeigt sich exemplarisch die Mehrdeutigkeit des Subjektbegriffs bei Adorno, wie Paul Erxleben sie diagnostiziert hat.⁶⁵

In der Erläuterung von mit dem Ausgangsbefund verbundenen Fragen beziehen Horkheimer und Adorno sich auf die aufklärerisch-positivistische Rationalität. Diese erfüllt in der intendierten Ausmerzungen des Mythos mehrere Ziele zugleich: Naturbeherrschung durch „Berechenbarkeit der Welt“⁶⁶ und Angstbewältigung. Mit dieser Form des Denkens, die prägend für das aufgeklärte Zeitalter ist, gehen spezifische Konsequenzen sowohl für die Gesellschaftsstruktur als auch für das Selbstverhältnis des Individuums einher. Zunächst machen Horkheimer und Adorno dabei – ähnlich wie Foucault – ein Bedingungsverhältnis von gesellschaftlicher Konfiguration und

61 Lindner, Macht, S. 586.

62 Ebd., S. 592.

63 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. 2022 (= DdA), S. 3.

64 Ebd.

65 Vgl. Erxleben, Kritische Theorie, S. 273.

66 DdA, S. 13.

individuellem Denken aus: „[D]ie Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst, nichts wird von ihm übriggelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können.“⁶⁷ Mit der „Weltherrschaft über die Natur“⁶⁸ ist die Naturbeherrschung durch die aus dem aufklärerischen Dispositiv entstehende positivistische Wissenschaft gemeint, die sich insofern „gegen das denkende Subjekt selbst“⁶⁹ wendet, als eine Einwirkung auf das Wesen der Menschen stattfindet. Konkret sprechen Horkheimer und Adorno von einer „Versachlichung des Geistes“,⁷⁰ die „die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich“.⁷¹ Ferner ist die Rede davon, dass „der Industrialismus [...] die Seelen“⁷² versachlicht und „die ungezählten Agenturen der Massenproduktion und ihrer Kultur [...] die genormten Verhaltensweisen dem Einzelnen als die allein natürlichen, anständigen, vernünftigen“⁷³ aufprägen. Abstrahiert ist hier folglich die Rede von einer Einwirkung der vorherrschenden Ideologie auf die Einzelnen sowie ihr Verhältnis zu sich selbst qua ökonomischer und kultureller Institutionen. Parallelen sowohl zu Foucault als auch zu Althusser klingen hier deutlich an. So ist zunächst sehr allgemein äquivalent zu Foucault ein Zusammenhang von Machtstruktur und Subjektivität festzustellen: „In der Diagnose der Verflechtung von Herrschaft und Subjektwerdung finden Adorno und Foucault zueinander“,⁷⁴ hält ganz in diesem Sinne auch Ulrich Brieler fest. Darüber hinaus ist mit dem Verhexen der Beziehungen „jedes Einzelnen zu sich“⁷⁵ eine Form der Selbstführung berührt, die Foucault in unterschiedlichen Formen als relativ autonome Selbstpraktiken in Band 2 und 3 von *Sexualität und Wahrheit* als eine panoptische Verinnerlichung eines überwachenden Blicks in *Überwachen und Strafen*

67 Ebd., S. 32.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 Ebd., S. 34.

71 Ebd.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 35.

74 Brieler, Ulrich: Bruderschaft der Kritik. Adorno und Foucault. In: Bittlingmayer, Uwe H./Demirović, Alex/Freytag, Tatyana (Hrsg.): Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden 2019, S. 507–537, hier S. 516.

75 DdA, S. 35.

untersucht. Zugleich fällt die stärker zu Althusser neigende, sich von Foucaults Zugang unterscheidende Fokussierung der „Agenturen der Massenproduktion und ihrer Kultur“⁷⁶ auf. Horkheimer und Adorno scheinen – äquivalent zu Althussters *ideologischen Staatsapparaten* – konkrete, klar zu identifizierende Apparate und Institutionen als die primären Treiber der Einwirkung auf die Individuen auszumachen. Diese werden Althusser zufolge von einer spezifischen Ideologie beherrscht und üben einen klar negativ konnotierten Einfluss auf Individuum und Gesellschaft aus. Diese ideologietheoretischen Überlegungen unterscheiden sich zwischen Kritischer Theorie und Althusser im Detail indes deutlich. So ist die Ideologie bei Adorno und Horkheimer im Marx’schen Sinne ein klar negativ konnotiertes falsches Verhältnis zu den realen Verhältnissen, während der Begriff bei Althusser allgemein als imaginäres Verhältnis zu den realen Verhältnissen verstanden wird. Für Althusser ist die Ideologie damit nur in ihrem konkreten Inhalt, nicht aber als Struktur überwindbar. Für Foucault spielt der Begriff der Ideologie zwar keine Rolle mehr; mit seiner Vorstellung des Wissen/Macht-Komplexes knüpft er jedoch an Althussters sehr spezifischen Ideologiebegriff an. Diesen Begriff lehnt er zwar explizit ab.⁷⁷ Es kann jedoch festgestellt werden, dass die Idee einer zugleich materiellen und imaginären Ideologie als System von über ideologische Staatsapparate verbreiteten Normalitätsvorstellungen, das jegliche gesellschaftliche Praxis beeinflusst, nicht weit von Foucaults Gedanken der Abhängigkeit eines jeden Wissens von Machtstrukturen entfernt ist. Warren Montag hält in diesem Sinne fest: „Foucault [...] has written a history of ideas that cannot be separated from the physical, material practices in which they are (always already) realized“.⁷⁸ Was die Subjekttheorie angeht, formulieren überdies Carsten Büniger und Kerstin Jergus explizit, dass Foucault den Begriff der Subjektivierung „im Anschluss an Überlegungen der Ideologietheorie Louis Althussters“⁷⁹ geprägt

76 Ebd.

77 Vgl. Montag, Warren: „The Soul is the Prison of the Body“: Althusser and Foucault, 1970–1975. In: *Yale French Studies* 88 (1995), S. 53–77, hier S. 59.

78 Ebd., S. 73.

79 Büniger, Carsten/Jergus, Kerstin: Bildung und Subjektivierung. Systematische Spannungslinien des Subjektivierungskonzepts im Kontext von Optimierung, Digitalisierung und Migration. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 26 (2023), S. 1389–1409, hier S. 1393.

habe. Ganz ähnlich spricht Urs Lindner davon, dass „Foucaults Analytik der Sozialtechnologien [...] eine äußerst produktive Weiterentwicklung der ideologietheoretischen Problematik darstellt, die Louis Althusser in *Ideologie und ideologische Staatsapparate* [...] skizziert hat“.⁸⁰ Von für die marxistische Theorie wichtigen Vorstellungen des Klassenkampfes, die bei Althusser mit der Ideologietheorie verbunden bleiben, distanziert Foucault sich indes.

Doch auch weitere Spannungen zu Horkheimer und Adorno lassen sich den zitierten Textstellen entnehmen. Interessant ist hier insbesondere die Formulierung, vom denkenden Subjekt werde nichts übriggelassen. Dieser Satz impliziert ein dem jeweiligen Prozess vorgängig existentes Subjekt, das gewissermaßen zersetzt und in der Folge neu zusammengesetzt wird. Auch der verwendete Begriff der Aufprägung setzt mit seiner Semantik ein vorgängig bereits Existentes voraus. Diese Annahme teilen Horkheimer und Adorno mit Foucault, der sie seinerseits von Althusser übernimmt. Während bei Althusser stringent zwischen Individuum als vorgängig existenter, unbestimmter Entität und Subjekt als Produkt der Interpellation unterschieden wird, vermischt Foucault beide Begriffe teilweise, ohne die Individuum-Subjekt-Unterscheidung Althussters inhaltlich aufzugeben. Horkheimer und Adorno weichen hier mit dem zersetzten Subjekt folglich in der Terminologie ab, an dieser Stelle nicht jedoch wesentlich auf inhaltlicher Ebene. An anderer Stelle wird die Beschreibung hingegen deutlich essenzialistischer: Horkheimer und Adorno sehen als wesentliche Triebkraft der aufklärerischen Positivität den „Schrecken [...], daß das Selbst in jene bloße Natur zurückverwandelt werde, der es sich mit unsäglichlicher Anstrengung entfremdet hatte“.⁸¹ Hier zeigt sich mit dem Begriff der Entfremdung die Anknüpfung an Marx' zweite Werkphase. Im Zusammenspiel mit der bloßen Natur, die das Selbst gewesen sein muss, damit es sich von ihr hat entfremden können, ebenso wie mit dem „denkenden Subjekt“,⁸² das im gleichen Prozess zersetzt und von dem kaum etwas übriggelassen, dessen ihm vorher inhärentes Potential also vernichtet wird, ergibt sich eindeutig der Befund einer metaphysisch grundierten Subjektphilosophie. Adorno und Horkheimer bewegen sich innerhalb desjenigen Denkrahmens, den Marx ab 1845

80 Lindner, Macht, S. 588.

81 DdA, S. 37.

82 Ebd., S. 32.

verlässt. Hierin besteht trotz der auch bei diesem zu findenden metaphysischen Relikte ein klarer Unterschied zu Foucault: Dieser setzt zwar – und damit betreibt er selbst Ontologie – das Individuum als schlicht gegebenen, mit Agency behafteten Körper voraus, beschreibt es im Weiteren jedoch als wesentlich unbestimmt. Eine Entfremdung vom Zustand vor der Subjektivierung ist hier also insofern nicht denkbar, als Subjektivierung ein notwendiges Strukturmoment des Seins in der Gesellschaft darstellt, über das eine Spezifität überhaupt erst entsteht. Bei Foucault zeigt sich das etwa darin, dass er nicht etwa dazu aufruft, Subjektivierung per se zu überwinden, sondern bloß die Suche nach *anderen* Formen von Subjektivierung fordert.⁸³ Horkheimer und Adorno hingegen denken Subjektivierung beinahe ausschließlich negativ. Deutlich wird das auch an anderen Textstellen, etwa wenn davon die Rede ist, die Menschheit habe sich „Furchtbares [...] antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war“⁸⁴ – und „etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt“.⁸⁵ Oder es zeigt sich dann, wenn die Spuren der Gesellschaft im Individuum explizit als „Makel“⁸⁶ bezeichnet werden. Ambivalenzen entstehen indes an anderer Stelle, wenn Horkheimer und Adorno bemerken: „Zugleich hat in ihrem Gang die bürgerliche Gesellschaft das Individuum auch entfaltet. Wider den Willen ihrer Lenker hat die Technik die Menschen aus Kindern zu Personen gemacht“⁸⁷ – womit ausnahmsweise auch positiv bewertete Folgen von Subjektivierung eingestanden werden. Am grundlegenden Unterschied zu Foucault ändert das jedoch nichts. Dieser weist auf diesen Unterschied auch selbst hin:

Nun scheint mir, daß die Vorstellung, die sich die Vertreter der Frankfurter Schule von dieser Erzeugung des Menschen durch den Menschen machten, wesentlich darin bestand, zu meinen, es müsse all das befreit werden, was in einem [...] Ausbeutungssystem [...] den Menschen von seinem eigentlichen Wesen entfremdet hat.⁸⁸

83 Vgl. Foucault, *Subjekt und Macht*, S. 251.

84 DdA, S. 40.

85 Ebd.

86 Ebd., S. 164.

87 Ebd.

88 Foucault, *Gespräch mit Ducio Trombadori*, S. 84.

Hiervon distanziert Foucault sich entschieden,⁸⁹ und Achim Geisenhanslüke stellt fest, dass „[j]eder Versuch, eine unmittelbare Kontinuität zwischen der Frankfurter Schule und Foucault herzustellen, [...] hierin eine Grenze“⁹⁰ finde. Axel Honneths Behauptung, der wesentliche Unterschied zwischen Foucault und der Kritischen Theorie bestehe darin, dass Foucault „die Idee der menschlichen Subjektivität überhaupt“ attackiere, muss vor dem Hintergrund des Bisherigen zwar zurückgewiesen werden. Gleichwohl trifft er mit seiner Diagnose, Adorno und Horkheimer zielten auf eine „mögliche[] Versöhnung des Subjekts mit seinen zivilisatorisch abgespaltenen Trieb- und Phantasieanteilen“,⁹¹ die bei Foucault nicht denkbar ist, den Kern ihres Subjektverständnisses. Während Foucault Subjektivierung als Moment des Sozialen überhaupt versteht, erscheint sie in der *Dialektik der Aufklärung* als Spezifikum einer von Entfremdung geprägten Epoche. Andrea Maihofer hält das aus leicht anderer Perspektive ebenfalls fest und bezeichnet Subjektivierung im Denken der *Dialektik der Aufklärung* als „ein Strukturelement bürgerlich kapitalistischer Gesellschaften“⁹², womit sie als „ein hegemonialer Disziplinierungsprozess, den jedes Individuum *in diesen Gesellschaften* [...] vollziehen muss“,⁹³ erscheint. Insgesamt imponiert als Movers hinter der Subjekttheorie Adornos und Horkheimers damit der Wunsch nach einem Zurück zum Subjekt vor der Subjektivierung, der Wunsch nach der Überwindung der Entfremdung. Zugleich sollte dabei die „melancholische[] Grundfigur der ‚Dialektik der Aufklärung‘“⁹⁴ nicht vergessen werden, die stellenweise als eine Art Trauerarbeit erscheint.

89 Vgl. ebd., S. 83f.

90 Geisenhanslüke, Achim: Narben des Geistes. Zur Kritik der Erfahrung nach Hegel. Paderborn 2020, S. 182.

91 Honneth, Axel: Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne. In: Kemper, Peter (Hrsg.): ‚Postmoderne‘ oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1988, S. 127–144, hier S. 140.

92 Maihofer, Andrea: Das moderne männliche Subjekt im Anschluss an Adorno, Horkheimer und Foucault. In: Freiburger Zeitschrift für Geschlechterstudien 21 (2007), S. 329–348, hier S. 331.

93 Ebd., S. 331f., Hervorhebung L. K.

94 Heim, Robert: Paradoxien des Genießens. Einige Konstellationen zwischen Lacan und Adorno. In: Busch, Hans-Joachim (Hrsg.): Spuren des Subjekts.

Stärkere Parallelen zu Foucault finden sich unterdessen mit Blick auf die Rolle gesellschaftlicher Normen: „Der Positivismus, der schließlich auch vor dem [...] Denken selber [...] nicht Halt machte, hat noch die letzte unterbrechende Instanz zwischen individueller Handlung und gesellschaftlicher Norm beseitigt“⁹⁵ formulieren Horkheimer und Adorno – und nehmen damit letztlich Foucaults Formulierung von der „Normierung“⁹⁶ und den Institutionen, die „*normend, normierend, normalisierend*“⁹⁷ wirken, teilweise vorweg. Auch die Formulierung, dass die Individuen „sich an Leib und Seele nach der technischen Apparatur zu formen haben“,⁹⁸ weist starke Ähnlichkeiten zu Foucaults Verständnis von Subjektivierung, insbesondere im Kontext der Disziplinarmacht, auf, insofern auch hier eine Zergliederung und neue Zusammensetzung des Körpers wie des Selbstbezugs im Dienste einer politischen Ökonomie berührt ist.⁹⁹ Zurückführbar sind beide Formulierungen wiederum auf Marx, der von den Arbeitenden in der Fabrik als „lebendige[n] Anhängsel[n]“¹⁰⁰ der Maschinen spricht, die „von Kindesbeinen in den Teil einer Teilmaschine“¹⁰¹ verwandelt werden. Eingebunden ist die zitierte Formulierung von Horkheimer und Adorno dabei jedoch in einen Kontext, der von „Selbstentäußerung der Individuen“¹⁰² spricht – und damit im Sinne der bereits beschriebenen Differenzen ein prädiszipliniertes distinktes Selbst, das über Foucaults bloßen Körper hinausgeht, voraussetzt. Hierin zeigt sich ferner, dass Adorno und Horkheimer nicht von einem Bruch im Marx'schen Denken ausgehen: Die von Marx beschriebene Anpassung des arbeitenden Körpers an die Maschinerie greifen sie an der zitierten Textstelle auf und ordnen sie erkennbar als Entfernung vom menschlichen Wesen ein. Marx zeichnet sie zwar ebenfalls klar negativ, verzichtet jedoch auf die in seinen früheren Werken überbordend zu findende entfremdungstheoretische Einordnung.

Positionen psychoanalytischer Sozialpsychologie. Göttingen 2007, S. 81–107, hier S. 92.

95 Maihofer, Das moderne männliche Subjekt, S. 36.

96 Foucault, Überwachen und Strafen, S. 237.

97 Ebd., S. 236, Hervorhebung im Original.

98 DdA, S. 36.

99 Vgl. Foucault, Überwachen und Strafen, S. 176.

100 MEW 23, S. 445.

101 Ebd.

102 DdA, S. 36.

Auch die Rolle der sozialen Kontrollinstanz, die Foucault immer wieder thematisiert, ist bei Horkheimer und Adorno deutlich präsent: Subjektivierung zielt auf „die gelungene oder mißlungene Angleichung an die Objektivität seiner [d. i. der menschlichen, L. K.] Funktion und die Muster, die ihr gesetzt sind“,¹⁰³ die auch dadurch durchgesetzt wird, dass Abweichungen „die Kraft des Kollektivs, das von der Schulklasse bis zur Gewerkschaft aufpaßt“,¹⁰⁴ erfahren. Hierbei wird indes klargestellt, dass die Mitglieder des Kollektivs ihrerseits Opfer der negativ konnotierten Subjektivierung sind und nur aus diesem Grund in der beschriebenen Form tätig werden. Momente des Überwachens und Strafens sind damit auch in der *Dialektik der Aufklärung* als wesentliche Aspekte der subjektivierenden Disziplinierung präsent.

4 Fazit

Insgesamt ist damit festzuhalten, dass zwar deutliche Überschneidungen in der Beschreibung des Modus der Subjektivierung bestehen, deren Einordnung bei Horkheimer und Adorno jedoch deutlich anders ausfällt als bei Foucault. Horkheimer und Adorno schreiben aus einer stärker normativen Perspektive und bewerten Subjektivierung negativ als Strukturmoment bloß einer bestimmten Gesellschaftsform, die es zugunsten einer Rückkehr zum überhistorischen menschlichen Wesen zu überwinden gelte. Wie gezeigt wurde, folgen sie in ihrer Argumentation gegen die Subjektivierung dem Denken der zweiten Werkphase Marx'. Grundlage ihrer negativen Bewertung der Subjektformung ist ein anthropologisch-metaphysischer Humanismus, der von einem Wesen des Menschen ausgeht, das durch die kapitalistisch-bürgerliche Gesellschaft empfindlich gestört und an seiner Entfaltung gehindert wird. Hieraus ergibt sich für sie der Vorteil, anders als Foucault offen normativ argumentieren zu können und eine klare ethische und politische Einordnung ihres Denkens nie verhehlen zu müssen. Zugleich sind sie damit jedoch der klassischen Subjektphilosophie verhaftet, die spekulativ bleiben muss. Damit, die „negativen Folgen modern-industrieller Vergesellschaftung

103 Ebd., S. 35.

104 Ebd.

für das Individuum¹⁰⁵ anzuprangern und eine „volle Verwirklichung des Menschen und seine Befreiung von den gesellschaftlichen Kräften, die ihn gefangen halten“,¹⁰⁶ zu fordern, erweisen Adorno und Horkheimer sich als dezidiert humanistische, metaphysische Marxisten. Aus Foucault'scher Perspektive ist es daher folgerichtig, zu monieren, „dass die Frankfurter Schule in ihrer Prägung durch Hegel und Marx an eben dem Begriff des Subjekts festgehalten habe, den es zu verabschieden gelte“.¹⁰⁷ Hierbei sollte indes hinzugefügt werden, dass die Prägung durch Marx sich auf einen spezifischen Abschnitt seiner Theoriebildung bezieht. Abschließend lässt sich damit festhalten, dass Foucaults Diagnose zutrifft, zwischen ihm und der Frankfurter Schule bestünden in der Subjektfrage wesentliche Differenzen. Mithilfe des Etappenschemas Althusser's lässt sich nachweisen, dass die unterschiedlichen Positionen in der Frage nach dem Subjekt in Bezugnahmen auf unterschiedliche Werkphasen Marx' begründet liegen. Dieser stellt sowohl für die Kritische Theorie als auch für Foucault eine wesentliche Bezugsgröße dar und prägt ihr Subjektdenken – jedoch auf je unterschiedliche, unvereinbare Weise. Die damit einhergehenden unterschiedlichen Konsequenzen für normative Überlegungen sind insbesondere von politischen Bewegungen, die sich auf Horkheimer und Adorno oder auf Foucault berufen, zu bedenken. Die weitere Untersuchung entsprechender Anschlussversuche scheint vor dem Hintergrund der vorliegenden Befunde damit lohnend.

105 Amlinger, Carolin: Entfremdung. In: Kopp, Johannes/Steinbach, Anja (Hrsg.): Grundbegriffe der Soziologie. 12. Aufl. Wiesbaden 2018, S. 87–90, hier S. 87.

106 DdA, S. 35.

107 Geisenhanslüke, Narben des Geistes, S. 182.

Niklas Steinkamp

Auf Messers Schneide

Die Adorno-Rezeption J.-F. Lyotards

1 Einleitung

Das Modewort *Postmoderne* hat sich in ein willkürlich verwendbares negatives Epitheton ohne genaueren Inhalt verwandelt. Wenn es heute einen Inhalt hat, dann steht es für einen selbstwidersprüchlichen Relativismus, für Gegenaufklärung und Vernunftfeindschaft. Als vermeintlicher Übeltäter einer solchen Ideologie wird dann Jean-François Lyotard in einer Fußnote dingfest gemacht. Mit seinem für den Universitätsrat Québec geschriebenen Auftrags- und Gelegenheitstext *La condition postmoderne* (1979) hatte Lyotard, dessen linksradikaler und marxistischer Hintergrund oft geflissentlich ignoriert wird, den Begriff zwar nicht erfunden, aber doch in die Philosophie eingeführt und bekannt gemacht. So taucht in Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* Lyotard ein einziges Mal an prominenter Stelle als Namensgeber der postmodernen Philosophie auf – dann aber betreten Bataille, Foucault und Derrida als deren Vertreter die Bühne.¹ Die Degradierung Lyotards zum Stichwortgeber hat in Deutschland Schule gemacht. Wenig überraschend ist deshalb die Unkenntnis darüber, dass Adorno auf Lyotard und seine Begriffsbildung „Postmoderne“ einen nicht unerheblichen Einfluss hatte. Ich möchte argumentieren, dass die Lektüre Adornos, obwohl dieser nicht wie Freud, Marx, Kant und Merleau-Ponty zu den Hauptquellen der Lyotard'schen Philosophie zählt, erstens auf die Entwicklung des Begriffs der Postmoderne eingewirkt und zweitens nach 1979 eine Veränderung im Denken Lyotards begleitet hat, die

1 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1985, S. 7. Ich danke Frank Müller herzlich für die Diskussion und seine Anregungen, die in diesen Artikel eingegangen sind.

erst den Weg zum späten, 1983 veröffentlichten „philosophischen Hauptwerk“ *Le différend* bereitete.

Es handelt sich hierbei um die Geschichte eines komplexen deutsch-französischen Ideentransfers. Die Rezeption Lyotards in Deutschland ist – gelinde gesagt – selektiv und an hiesigen Theoriebedürfnissen orientiert geblieben.² Sie wurde vom Streit über Moderne und Postmoderne dominiert, dessen Parteien Manfred Frank und Jürgen Habermas auf der einen, Lyotard und Foucault auf der anderen Seite bildeten, während Albrecht Wellmer und – von der anderen Seite des Atlantiks aus – Richard Rorty vermittelnde Positionen einnahmen.³ Die sogenannte *French Theory* hatte Adorno und Horkheimer ihrerseits kaum beachtet; Foucault und Derrida verloren nur wenige Worte über die „Frankfurter“.⁴ Eine Ausnahme bildet hingegen Jean-François Lyotard, dessen erste Adorno-Lektüre sich auf das Jahr 1971 datieren lässt, wie sein Nachlass, der in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet in Paris verwahrt wird, zeigt.⁵ Lyotard stieß über die Lektüre des *Dr. Faustus* auf den Autor, dessen Ausführungen zur neuen Musik Thomas Mann dem Teufel in den Mund gelegt hatte. Die Lektüre der *Ästhetischen Theorie* und der *Philosophie der Neuen Musik* flossen in den 1972 veröffentlichten

2 Etliche Texte, darunter auch das erste große Werk *Discours, figure*, sind bis heute gar nicht und viele schlecht übersetzt. Zudem hat insbesondere der Merve-Verlag durch seine selektive Herausgabe stark auf die Lyotard-Rezeption Einfluss genommen. Vgl. dazu Birnstiel, Klaus: *Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Eine kurze Geschichte des Poststrukturalismus*. Paderborn 2016, S. 351–411; Felsch, Philipp: *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte*. München 2015.

3 Vgl. Frank, Manfred: *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt a. M. 1988; Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a. M. 1985; Rorty, Richard/Lyotard, Jean-François: *Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty*. In: *Critique* 456 (1985), S. 581–584.

4 Vgl. dazu die Einleitung in diesem Band oder Raulet, Gérard: *Kommunikatives Handeln? Deutsch-französische Diskursstrategien um die Kritische Theorie*. In: *Latenz* 3 (2018), S. 11–64.

5 Die entsprechenden Exzerpte zum *Dr. Faustus*, zur *Philosophie der neuen Musik*, von kleineren Texten Adornos und Artikeln von Marc Jimenez finden sich im Nachlass: Lyotard, Jean-François: Adorno. Lektürenotizen und Exzerpte. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 450. Marc Jimenez war Übersetzer und einer der ersten Interpreten der Adorno'schen Philosophie in Frankreich.

Artikel *Adorno come diavolo* ein. Die Vermutung liegt nahe, dass er bei der Arbeit an einem Beitrag für die Musikzeitschrift *Musique en jeu* auf die entsprechenden Schriften Adornos gestoßen war.⁶ Damit fällt die erste Berührung mit der Philosophie Adornos in den Übergang von der noch ideologiekritisch sich verstehenden Phase um *Discours, figure* hin zur Entwicklung der Idee einer libidinösen Ökonomie, die radikal affirmativ sein sollte und somit die Kritik an sich verwarf.⁷ 1979 griff Lyotard dann erstmalig zur soeben (1978) ins Französische übersetzten *Negativen Dialektik*, die er in *Le différend* (1983) interpretierte; damit fällt die Lektüre dieses Werks erneut in einen Übergang in seinem Denken, als Lyotard erkannte, dass eine affirmative libidinöse Ökonomie kein ethisches Kriterium vorweisen konnte. Sein Spätwerk, das sich einer materialistischen Theorie des Sinnlichen widmete, bezieht sich wiederholt und fast ausschließlich affirmativ auf Adornos Ästhetik.

Lyotard war mit der deutschen marxistischen Theorie vertraut. In seinem Nachlass finden sich Literaturhinweise und Lektürenotizen zu Helmut Reichelt, Ernst Bloch und Herbert Marcuse.⁸ Seine Beschäftigung mit Adorno und anderen marxistischen deutschsprachigen Autoren geht auf seine zwei Jahrzehnte lange Aktivität in der antiautoritären radikalen Linken zurück, der er als Mitglied von *Socialisme ou barbarie*, *Pouvoir ouvrier* und dann dem *Mouvement du 22 mars* angehörte.⁹ Auch nach dem Bruch mit diesen politischen

6 Lyotard, Jean-François: 'A few words to sing'. Sequenza III. In: *Musique en Jeu* 2 (1971), S. 30–44; Ders.: *Plusieurs silences*. In: *Musique en Jeu* 9 (1972), S. 64–76.

7 Bennington teilt das Lyotard'sche Werk in drei Phasen ein, in deren jeweiligem Zentrum die Monografien *Discours, figure* (1971), *Économie libidinale* (1974) und *Le différend* (1983) stehen. Damit degradiert Bennington erstens die marxistische Frühphase Lyotards, in der verschiedene kleinere politisch-philosophische Texte und Beiträge zur Zeitschrift *Socialisme ou barbarie* entstanden sind. Zweitens werden so die Vertiefung und Modifikation unterschlagen, die Lyotard in den späten 1980er- und in den 1990er-Jahren an seinen Ideen aus *Le différend* vornahm. Dennoch sind die drei Phasen, die hier für unseren Gegenstand relevant sind, korrekt von Bennington identifiziert worden. Vgl. Bennington, Geoffrey: *Lyotard. Writing the event*. New York 1988, S. 7.

8 So u. a. Lyotard, Jean-François: *Cours à Vincennes 11/1970, 05.11.1970*. Handschriftliche Kursnotizen. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 300; Ders.: Ernst Bloch. Exzerpte und Lektürenotizen. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 452.

9 Vgl. zur Geschichte der ersten beiden Gruppen: Gabler, Andrea: *Antizipierte Autonomie. Zur Theorie und Praxis der Gruppe „Socialisme ou Barbarie“ (1949–*

Gruppen beschäftigte Lyotard zeitlebens die Möglichkeit von Sozialkritik. Mit den genannten Autoren verbindet Lyotard neben diesem Erbe der Versuch, mittels einer Neuaneignung der Psychoanalyse über den Marxismus hinauszugehen, ohne die Möglichkeit der Kritik an der Gesellschaft des Kapitals aufzugeben. Der Artikel will auf einige Differenzen im historischen Kontext hinweisen, die das Adorno'sche und das Lyotard'sche Denken anhand ihres je eigenen Zeitkerns unterscheiden. Zudem soll mithilfe der Kritik Lyotards an den humanistischen Elementen bei Adorno der These widersprochen werden, dass eine Gesellschaftskritik in der Nachfolge einer negativen Dialektik sich positiv auf die Vorstellung einer versöhnten Menschheit, sei es als politisches Projekt oder säkularisierte Hoffnung, zu beziehen hätte.

2 Pakt oder Austreibung des Teufels?

Der Artikel *Adorno come diavolo*, im August 1972 verfasst, wurde im Sammelband *Des dispositifs pulsionnels* (1973) publiziert. Dieser versammelte in den Jahren nach dem Mai 1968 geschriebene Texte, die eine Wende Lyotards hin zu einem affirmativen Denken der libidinösen Energie dokumentieren. In einem polemischen, aggressiven, dann spielerischen und experimentellen Stil, der auf die Übertragung von Affekten vom theoretischen Text auf die Lesenden zielen sollte,¹⁰ entfalteten die Schriften dieser Phase – sich dabei in einer Uminterpretation von Freud entfernend – eine Metaphysik libidinöser Energie, die Lyotard als materialistisch verstand. Er verabschiedete sich von seiner früheren Ambition, eine Ideologiekritik auf dem Stand der Gesellschaft des Massenkonsums und der Massenmedien zu entwickeln.¹¹ Während Lyotard in *Discours, figure* (1971) und

1967). Hannover 2008; Gottraux, Philippe: *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne 2002.

10 Vgl. zu der Frage des Stils und dem Zusammenhang von Affekt und Theorie das letzte Kapitel in Lyotard, Jean-François: *Économie libidinale*. Paris 1974, S. 287–311.

11 „Das ist von großer Bedeutung für die Praxis, für die praktische Kritik der Ideologie. Dieses Buch ist selbst nur ein Umweg, um zu dieser Kritik zu kommen [...]“ Lyotard, Jean-François: *Discours, figure*. Paris 1971, S. 19 (Übersetzungen aus dem Französischen sind meine, N. St.).

seinen Kursen in Nanterre und Vincennes das Kapital als Verkehrung und Entäußerung des Begehrens beschrieben hat, das in der Politik seine falsche Versöhnung findet,¹² suchte er fortan unter dem Einfluss des *Anti-Ödipus* (1972) von Deleuze und Guattari die Möglichkeit der Zerstörung des Kapitals in einer Affirmation einer libidinösen Ökonomie, die diese aus den Imperativen der Akkumulation befreien sollte. Deleuze, ein Kollege von Lyotard an der experimentellen Universität von Vincennes, hatte mit Guattari im Denken der antiautoritären Linken einen Paradigmenwechsel ausgelöst oder diesen zumindest in Begriffe gefasst: An die Stelle des Klassenkampfes trat hier eine unüberschaubare Vielzahl von Wunschmaschinen (*machines désirantes*) und deren Unterdrückung. Der Artikel über Adorno diente gemeinsam mit dem zeitgleich entstandenen Text über den *Anti-Ödipus*¹³ einer Neuorientierung in einer Situation, in der nicht mehr auf eine erneute Unruhe nach dem Mai 1968 gehofft werden konnte und sich die Linke in ein Mosaik unterschiedlichster Bewegungen verwandelte. Die Konzeption einer libidinösen Ökonomie entstand somit unter den gegensätzlichen Einflüssen von Deleuze und Guattari auf der einen und Adorno auf der anderen Seite.

Die Polemik gegen Adorno ist – wie Susanne Kogler richtig bemerkt – eine Selbstkritik,¹⁴ die die Kritik hin zu einer affirmativen (Schreib-)Praxis überschreiten will. Die libidinöse Ökonomie, die Lyotard zu entwickeln suchte, sieht die Auflösung der Subjekte durch das Kapital nicht allein als Resultat der Beherrschung an, sondern auch als Entdeckung einer Passivität, die das Individuum anonymen Intensitäten aussetzt.¹⁵ Lyotard geht es hier um die Destruktion des autonomen, selbstherrlichen Subjekts, das sich zum Urheber seiner Welt aufspreizt, nicht um die Absage an Subjektivität als Fähigkeit zur Reflexion und zum Handeln. Das Subjekt wird hier vielmehr zum Moment einer Zirkulation und Umwandlung von ge-

12 So bspw. Lyotard, Jean-François: Marx, le pouvoir et son renversement. Cours à Vincennes 1970–71. Daktylografische Kursmitschrift. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 302.

13 Lyotard, Jean-François: Capitalisme énergumène. In: Ders.: Des dispositifs pulsionnels. 2. Aufl. Paris 1980, S. 7–50.

14 Kogler, Susanne: Adorno als Teufel. Zu Jean-François Lyotards Adorno-Kritik der frühen 1970er Jahre. In: Musica Austriaca 30 (2011), S. 151–170, hier S. 159.

15 Lyotard, Jean-François: Adorno come diavolo. In: Ders.: Des dispositifs pulsionnels. 2. Aufl. Paris 1980, S. 109–125, hier S. 109.

bundener und ungebundener Energie, wie Lyotard an Freud und die Physik anknüpfend argumentiert. Für Adorno sei diese Auflösung der Subjektivität, die der Kapitalismus vollzieht, nur das negative Moment in einer Dialektik der Emanzipation: Nur indem er die Auflösung der Subjektivität, deren Begriff der Kritik Adornos entgehe, in ein Negatives verwandele, könne er in einer „therapeutischen Lösung“ die verlorene Einheit retten.¹⁶ Das Kapital wird zu einer Entfremdung der menschlichen Gattungskräfte, zum Verlust einer versöhnten Einheit, in der der Mensch sich in der von ihm geschaffenen Welt wiedererkennen könnte.

Der Begriff einer solchen Verkehrung in der Gestalt des Kapitals, das aus dem Subjekt der Produktion – sei es die Menschheit oder das Proletariat – deren Objekt macht, zählt zu den Kernbeständen der linken Gesellschaftstheorie und war zuvor ebenfalls von Lyotard zur Begründung seiner Sozialkritik herangezogen worden: die Entfremdung.¹⁷ Hierin zeigt sich die selbstkritische Bedeutung des Textes, in dem Lyotard sich von den Begriffen Kritik und Verkehrung trennt, für die stellvertretend Adorno stehen soll. Er unterstellte diesem – und implizit sich selbst – eine christologische Begründung der Kritik: Das Kapital ist eine Entfremdung und Verkehrung der menschlichen Kreativität, der Gang der Menschheit durch die Negativität. In dieser Gestalt ist die Kritik der politischen Ökonomie noch eine säkulare Theologie, da das irdische Jammertal auf eine kommende Erlösung verweist, der Lyotard mit einer Radikalisierung der Religionskritik begegnet.¹⁸ Lyotard stellte dem Rekurs auf das entfremdete, leidende Subjekt eine Erweiterung der Ökonomie entgegen: Marx wie Freud hätten eine solche blockiert, indem sie sie auf bestimmte Formen – die Produktivkräfte bzw. die Phantasmen – eingeengt hätten.¹⁹ So hätten sie die Produktion zu einem Ausdruck eines tieferliegenden *Dramas* gemacht, eines Dramas der Klassenspaltung und des Triebverzichts, das seine Figuren ausgehend von diesem Theaterstück auf die Bühne bringt.²⁰ Die Produktion wurde

16 Ebd., S. 109f.

17 Lyotard, Jean-François: La place de l'aliénation dans le retournement marxiste. In: Ders.: *Dérives à partir de Marx et Freud*. Neuauflage. Paris 1994, S. 35–105, hier S. 58ff.

18 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 121.

19 Ebd., S. 113f.

20 Ebd., S. 110f., 115f.

zum *Ausdruck* eines Skripts, das von der verlorenen Einheit seines Urhebers erzählte. Dies ist ebenfalls als Selbstkritik Lyotards zu verstehen, der in *Discours, figure* die Arbeit des Begehrens als rein negativen Effekt der Auflösung der libidinösen Bindungen, als Überschreitung einer Ordnung der Triebrepräsentanzen begriffen hatte.²¹ Lyotards Denken der 1970er-Jahre spiegelt so eine zunehmende Anonymisierung und Diffusität der sozialen Macht, die sich nicht länger auf einen zentralen Konflikt zurückführen lassen wollte; er verstand die Gesellschaft als einen positiven Produktionszusammenhang, der einer bestimmten Einrichtung – einem Dispositiv – folgt.

Die Möglichkeit, mit der Politik der Repräsentation zu brechen, als auch die, eine reine, ungebundene Energie und deren Zirkulation zu denken, habe der Kapitalismus selbst hervorgebracht. Das Kapital lässt die Repräsentation nicht hinter sich, es vervielfältigt diese ohne Unterlass: Es multipliziert die Güter, die Tätigkeiten und die Wünsche, die alle unmittelbar und ohne Rekurs auf eine höhere Ordnung auf den libidinösen Körper wirken – solange dies der Vermehrung des Werts dient. Der Kapitalismus der Nachkriegszeit zerbrach die Schranken der französischen Gesellschaft in den *vingt décisifs*:²² „Wir haben gegenüber Adorno den Vorteil, in einem energetischen, zynischeren, weniger tragischen Kapitalismus zu leben.“²³ Es ist dieser Kapitalismus des „Booms“²⁴ nach dem Zweiten Weltkrieg, den zu erfassen einem nicht mehr kritischen, sondern affirmativen, energetischen Denken aufgegeben war, das sich selbst als libidinöse Kraft zu erkennen wusste. Lyotard sah die heute überdeutliche Schwäche der Sozialkritik im Kapitalismus des Massenkonsums voraus: Ein „energetischerer“ Kapitalismus würde die Kritik unter einem Berg des Pluralismus, der verschiedenen „Lebensentwürfe“, „Ideen“ und „Weltanschauungen“ begraben. Der Kapitalismus selbst hat den Mangel und den Asketismus²⁵ durch ein Überangebot beseitigt, mehr noch: Er hat den Asketismus noch als Genuss in sich integriert, wie die ubiquitären Fitnesscenter bezeugen. Die Sehnsucht

21 Lyotard, *Discours, figure*, S. 382.

22 Vgl. Sirinelli, Jean-François: *Les Vingt Décisifs. Le passé proche de l'avenir. 1965–1985*. Neuauflage. Paris 2012.

23 Lyotard, *Adorno come diavolo*, S. III.

24 Doering-Manteuffel, Anselm/Raphael, Lutz: *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970*. 3. Aufl. Göttingen 2012.

25 Lyotard, *Adorno come diavolo*, S. 122.

nach einer versöhnten Totalität wurde vom Kapital nicht widerlegt, sondern parodiert, indem es diese Sehnsucht in eine unendliche Reihe von Begierden einreihete. Dieses libidinöse Denken muss sich zur eigenen Machtlosigkeit bekennen, indem es dem Bedürfnis des Theoretisierens entsagt: Die Theoretiker dürfen sich nicht zu Stellvertretern einer abwesenden Totalität aufschwingen, die sie in ihren Diskursen re-präsentieren.²⁶ Die Kritik hat einzig die Negation der Vereinheitlichung des Werts und des Zwanges der Lohnarbeit zum Gegenstand. Es gibt kein Zurück zum selbstmächtigen bürgerlichen individuellen Subjekt, die Emanzipation könne nur in einer vom Wertgesetz befreiten Zirkulation der Energie gefunden werden – indem die zwanghafte Identifikation als Eigentümer und Quelle des Werts aufgegeben werde. Lyotard warf Adorno hier explizit mangelnde Radikalität vor, die sich im Fehlen einer Kritik der Politik äußere:²⁷ Es sei unter den veränderten Bedingungen der Gegenwart nötig, zu einer Antipolitik überzugehen, zur bewussten Negation des Politischen, die Lyotard bereits – hierin dem *Mouvement du 22 mars* nahestehend – in den späten 1960er-Jahren angedeutet hatte.²⁸

Diese „affirmative“ Sozialkritik richtet sich nicht mehr gegen die Zerstückelung oder Entfremdung eines Kollektivsubjekts, sondern denunziert die Arbitrarität des kapitalistischen Dispositivs: Warum sollte die Vermehrung des Geldes die einzige Lustquelle bilden? Das Diabolische des Kapitals ist nicht die Metamorphose des Höchsten in das Niedrigste, wenn der Protagonist im *Dr. Faustus* seine musikalischen Durchbrüche mit der Syphilis bezahlen muss; diabolisch ist, dass er für diese zahlen muss, der Teufel also die Metamorphose sich aneignet, indem er sich als deren Vermittler und Herr einsetzt: Das Kapital ist diese Vermittlung, die sich in den Stoffwechsel zwischen der Natur und der Gesellschaft schiebt, die Herrschaft (*pouvoir*) auf dem Produktionsvermögen (*puissance*) erhebt.²⁹ Jede Lust ist ein Dispositiv des Kapitals, in dessen Dienst sie als bloßes Durchgangsmoment zur Vermehrung des Werts steht. Adorno wird im

26 Ebd., S. 118.

27 Müller, Frank et al.: Elemente einer Politik der Nichtidentität. In: *Trajectoires* Hors série 4 (2020). <http://journals.openedition.org/trajectoires/3708> (22.04.2025), S. 9.

28 So bspw. Lyotard, Jean-François: *Leçon d'impouvoir: Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris 1973, S. 272–275.

29 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 112.

Roman zum Teufel, der ausspricht, was der Vermittler tut, also die im Geld erscheinende Identität des Kapitals in Theorie fasst: In der „Gleichgültigkeit“ von Begriff, Arbeit und Geld wird alles gleich.³⁰ Aus der Verkehrung wird hier der innere Widerspruch des Kapitals, das die Spiele von Spannung und Entladung multipliziert, um diese in der „großen Null“, der Identität des Werts zu annullieren.³¹ Die Dissonanz der Zwölftonmusik ist deshalb nicht das subjektive Zeugnis des Leidens eines zersplitterten Subjekts, sondern die hörbare Abstraktion, die Indifferenz, das „kalte Wasser“, in das das Kapital alle Dinge taucht – somit dessen Prinzip selbst.³² Es gibt hier keine Negativität, die als Spur der Versöhnung über das Bestehende hinausragt: Die Menschen *wollen* und *genießen* ihre Unterdrückung.³³

Die Kehrseite der Lyotard'schen Argumentation, dass der Kapitalismus die Waffen der Kritik durch seine Parodie hat stumpf werden lassen, ist das Postulat einer Selbstparodie des Kapitals: Indem es die libidinösen Dispositive grenzenlos vermehrt, werde das Kapital zunehmend in seiner Sinnlosigkeit und Arbitrarität erkennbar.³⁴ An die Stelle der Kritik trat so in den 1970er-Jahren bei Lyotard die Hoffnung, das Wertgesetz möge endlich als sinnlose Fessel vom sozialen Überfluss abfallen – eine Annahme, die der postmoderne Kapitalismus (wie Lyotard selbst bemerken sollte) und heutige Tendenzen wie das Erstarken neurechter Bewegungen widerlegen, indem sie zeigen, dass es das Kapital mit der Verwertung immer noch bitter ernst meint. Die Kritik wiederum vermag über die Parodie des Kapitals generell nicht hinauszugehen: Sie denunziert das Bestehende unter dem Rückgriff auf die Unmöglichkeit der Versöhnung, durch die Abwesenheit einer vernünftigen Totalität, die somit gewahrt bleibt. Die versöhnte Menschheit und die Totalität bleiben bei Adorno erhalten, gerade weil sie nie verwirklicht werden: „[D]enn schließlich kann niemand *in absentia* oder *in effigie* erschlagen

30 Marx, Karl: Ökonomische Manuskripte 1857/58. Berlin 1983 (MEW 42), S. 38f.

31 Lyotard, Jean-François: Économie libidinale. Paris 1974, S. 13f.

32 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 115f., 120.

33 Deshalb nannte Lyotard *Économie libidinale* (1974) sein „verzweifelter Buch“: Lyotard, Jean-François et al.: Les lumières, le sublime. Un échange de paroles entre Lyotard, van Reijen et Veerman. In: Les cahiers de philosophie 5 (1988), S. 63–98, hier S. 90.

34 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 123.

werden.³⁵ Die Kritik ist zur Selbstkritik unfähig, da sie an dieser Setzung eines Negativen hängt.³⁶ Als Intellektuelle halten sie an der Herrschaft fest, die ihnen die Theorie über die Negativität verspricht. Adorno stellte sich zwar gegen die Staatskirche Marxismus, doch war die Form der Kirche *in nuce* in den Sekten ebenfalls angelegt, die über eine abwesende Totalität und kommende Erlösung in ihrer Lehre verfügten.³⁷ Es wird hier ersichtlich, dass Lyotard seine Auseinandersetzung mit der französischen Linken in Adorno hineinprojiziert, da die Polemik gegen die marxistische „Kirche“ vor allem dem PCF galt, während in den „Sekten“ der *gauchisme* oder der in Paris starke Maoismus, aber auch die Gruppe Socialisme ou barbarie erkennbar sind. Die von Lyotard gesuchte Antipolitik hingegen sollte aufhören, an Ideen *in absentia* zu glauben und diese auf der Bühne der Politik zu vertreten; sie sollte mit dieser Politik der Vertretung brechen. An die Stelle der Kritik sollte die Abschaffung treten, die die Totalität nicht als negative aufrechterhält, sondern durch eine (von Nietzsche inspirierte) Antipolitik des Vergessens überwindet. Lyotard suchte die Möglichkeit einer Befreiung vom Wertgesetz nicht in der Kritik, sondern in dessen Ablösung durch die Setzung eines alternativen Dispositivs, einer anderen libidinösen Besetzung, die nicht alle menschlichen Tätigkeiten durch das Nadel-öhr der Kapitalverwertung zwingt.³⁸

Der Artikel verrät jedoch die damalige Unsicherheit Lyotards mit dem Werk Adornos, die dazu führt, dass seine Kritik zumindest zum Teil fehlerhaft ist. Einerseits bezeichnet Lyotard die Adorno'sche Philosophie als Säkularisierung der christlichen Erlösung durchs Opfer, insofern das kritische Subjekt die Negativität der Welt auf sich nimmt; andererseits verweist er auf die jüdische Inspiration dieses Denkens, das eine „ausgefallene Dialektik“ (*dialectique en panne*) konstatiert, in der der „rote Gott“ nach den Albträumen des 20. Jahrhunderts nicht mehr „spricht“ und Adorno nur noch der Platz des

35 Freud, Sigmund: Zur Dynamik der Übertragung. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 8. 3. Aufl. London 1955, S. 363–374, hier S. 374.

36 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 122. Dazu auch: Gamm, Gerhard: La condition humaine. Über das kritische Interesse am Menschen — Th. W. Adorno. In: Rölli, Marc (Hrsg.): Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik. Bielefeld 2015, S. 137–157, hier S. 150.

37 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 118f.

38 Ebd., S. 123–125.

Teufels bleibt, der über die ausgebliebene Versöhnung Zeugnis ablegt.³⁹ Es ist hier vor allem die holzschnittartig ausgeführte Kritik des Christentums, die Lyotard dazu bewegt, Adorno eine postchristliche Entfremdungstheorie zu attestieren, um sich von dieser selbst abgrenzen zu können. Die Ironie dieser Konzeption ist, dass sich in Lyotards Antipolitik des Vergessens gerade ein christliches Motiv erkennen lässt: Indem er auf der Notwendigkeit einer praktischen Verschiebung und Setzung eines alternativen libidinösen Dispositivs sowie der Existenz einer affektiv-leiblichen Grundlage auch der Kritik beharrt, vertritt gerade Lyotard eine Theorie der *Verkörperung* gegen die Vorstellung eines (nicht mehr) sprechenden Gottes. Die Lyotard'sche Kritik lässt sich dennoch nicht mit dem Argument entkräften, sie lese Adorno zu „christlich“.⁴⁰ Wenn er Adorno auch irrigerweise – wie in Frankreich oft geschehen – in die Nähe einer Entfremdungstheorie à la Georg Lukács gesellt und ihm einen bürgerlichen Humanismus unterstellt, trifft Lyotards Einwand gegen die Totalität *in absentia* dennoch zu. Wenn auch die befreite Gesellschaft nie positiv, sondern einzig als Negation des Unmenschlichen und der Herrschaft gefasst wird, schlägt diese Negation doch wieder in die Position einer abwesenden Totalität um, die in die Zukunft verlagert wird: „Menschheit, Prinzip des Menschseins, keineswegs die Summe aller Menschen, ist noch nicht verwirklicht.“⁴¹

Ein Text von Claudia Rademacher kann beispielhaft für die Zerrbilder gelten, die im Umfeld der Kritischen Theorie zur Abwehr der Lyotard'schen Philosophie verbreitet worden sind und sich dabei auf das Ideal einer versöhnten Menschheit berufen. Sie versucht Lyotard in die Alternative zu zwingen: entweder leere Differenz oder „Berufung auf einen höheren Diskurs“ und „Utopie des richtigen Lebens“.⁴² Eine solche Kritik ist nur möglich, weil von den Theoretisierenden ein alternativer Diskurs über die Wirklichkeit gehalten

39 Ebd., S. 113, 117, 124.

40 So bei Webb, Dan: 'If Adorno isn't the Devil, it's because he's a Jew'. Lyotard's misreading of Adorno through Thomas Mann's *Dr Faustus*. In: *Philosophy & Social Criticism* 35, 5 (2009), S. 517–531.

41 Adorno, Theodor: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1966 (= ND), S. 254.

42 Rademacher, Claudia: „Zeit der Erschlaffung“? Überlegungen zur Kulturkritik bei Adorno und Lyotard. In: Schweppenhäuser, Gerhard/Rademacher, Claudia (Hrsg.): *Postmoderne Kultur? Soziologische und philosophische Perspektiven*. Opladen 1997, S. 141–151, hier S. 150.

wird, der eine bereits verkörperte Positivität stipuliert, die, in der Vergangenheit als Versprechen angelegt, der Verwirklichung harrt – eine Utopie also. Hier schlägt die Negativität, wie Lyotard es kritisiert, in Positivität und Nostalgie der verlorenen Totalität um. Demgegenüber fasst der Begriff der Postmoderne eine Ambivalenz des Kapitals selbst, die die Möglichkeit von dessen Überschreitung eröffnet. Rademacher schneidet die Kapitalkritik aus dessen Denken heraus. Sie kann deshalb im Lyotard'schen Begriff des Neuen nur eine „ziellose Überschreitung“⁴³ erkennen, nicht aber den Grenzbegriff einer praktischen sozialen Verschiebung, die nicht von der Theorie geleistet werden kann. Mit seiner Kritik an der „Berufung auf einen höheren Diskurs“ einer mit sich versöhnten Menschheit hat Lyotard die hegelianischen Anteile bei Adorno treffen wollen, die von Rademacher unter der Hand zum ganzen Adorno gemacht werden.

Es ist diese Hegel'sche „christliche“ Dialektik,⁴⁴ so Lyotard, die bei Adorno zu ihrem Ende komme. Lyotard war sich der jüdischen Hintergründe der Adorno'schen Philosophie bewusst und ließ seine Sympathien für deren beharrliche Zeugenschaft der falschen Versöhnung im Bestehenden erkennen. In ihr zerbreche die Totalität, die im Durchgang durch die Entfremdung zu sich kommt, sodass jede Versöhnung nur noch in ihrer Unmöglichkeit präsentiert werden kann, als Parodie, als satanisches Werk. Hierin musste Lyotard wiederum seine eigenen Überlegungen wiedererkennen: Er hatte das Kapital unmittelbar nach dem Mai 1968 noch als eine scheinhafte, unmögliche Versöhnung des Begehrens bestimmt und die Kritik als Nicht-Ort bzw. Freispruch (*non-lieu*), als Ent-Bindung und Zerstörung gefasst.⁴⁵ In diesem Schwanken des Urteils über Adornos Philosophie spricht sich aus, dass Lyotard zu diesem Zeitpunkt die *Negative Dialektik* nicht kannte, die doch die Erlösung durchs Opfer verneint – eine Position, die der späte Lyotard ins Zentrum seines Denkens rückte.⁴⁶ Beeindruckend ist das Lob, das Lyotard trotz der

43 Ebd., S. 148.

44 Der Dialektik hatte Lyotard bereits vor seiner Adorno-Lektüre ihre Verschlingung mit dem Mythos vorgeworfen; vgl. Lyotard, *Discours, figure*, S. 147–151.

45 Ebd., S. 354.

46 Vgl. ND, S. 277; Lyotard, Jean-François/Gruber, Eberhard: *Un trait d'union. Sainte-Foy (Québec)* 1993, S. 11, 16ff.

damaligen Unkenntnis der *Negativen Dialektik* auf Adornos Denken anstimmte: Es sei das „Finale“ der Kritik, ihre „Offenbarung als Feuerwerk“. ⁴⁷ Es führe ans äußerste Ende der Kritik, an der diese an einen „Horizont“ des Positiven grenzt; es sei ein Denken auf der „Messerschneide“ zwischen der Moderne und etwas Neuem, das Lyotard selbst suchte. ⁴⁸ Die Attacke gibt sich so als eine Hommage ⁴⁹ zu erkennen: Adornos Philosophie markiert den äußersten Punkt, auf dem die Kritik stehen konnte, eine Kritik, die Lyotard noch als seine eigene erkannte – die Verwendung der ersten Person Plural ist hier mehr als ein rhetorischer Trick oder eine erdrückende Umarmung.

Die Feststellung, die Position der Kritik durch eine Neuerschaffung gesellschaftlicher Institutionen zu überschreiten, die Negation des Bestehenden also durch eine andere Position zu ersetzen, entspricht der historischen Erfahrung, die Lyotard in Algerien und im Mai 1968 gemacht hatte. Die algerische Bevölkerung scheiterte weder an der militärischen Unterdrückung der französischen Kolonialherren noch an einer mangelnden sozialen Mobilisierung; die Revolution blieb aus, da sie keine anderen Institutionen schuf, wodurch die Macht dem „bürokratischen Embryo“ ⁵⁰ des FLN in die Hand fallen musste. Die Unruhen des Mai 1968 waren genauso plötzlich verschwunden, wie sie ausgebrochen waren; ohne die Institutionen verändert zu haben, blieben sie eine „leere Transgression“ ⁵¹, obwohl die Millionen Streikenden und Studierenden die Tristesse des kapitalistischen Alltagslebens vielfach der Kritik unterzogen hatten. Wie eine andere Praxis aussehen könnte, die über die Kritik hinausgeht, war denn auch „die Frage, die Adorno hinterlassen“ hatte. ⁵²

47 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 114.

48 Ebd., S. 117.

49 Kogler, Adorno als Teufel. S. 165.

50 Lyotard, Jean-François: Le contenu social de la lutte algérienne. In: Socialisme ou barbarie V (Décembre 1959–Février 1960), S. 1–38, hier S. 26.

51 So die Worte des Regisseurs Guy Fihman in einem Seminar Lyotards: Lyotard, Jean-François: „Séminaire de Guy – L’efficacité.“ Cours à Vincennes mars 1971. Daktylografische Kursumschrift. Nachlass Lyotard in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet. Paris. JFL 304, S. 2.

52 Lyotard, Adorno come diavolo, S. 125.

3 „Postmoderne“?

Lyotard bezeichnete nicht nur die Philosophie Adornos als „Messerschneide“, sondern im späteren Vorwort (1979) des Sammelbands auch den Mai 1968.⁵³ Adorno war für ihn die Personifikation einer Epochenschwelle: Den „energetischeren“ Kapitalismus taufte Lyotard 1979 in einer Gelegenheitsschrift auf den Namen der „postmodernen Bedingung“.⁵⁴ Er erweiterte seine Analyse des Kapitals um eine Betrachtung des historischen Wandels der Legitimation. Der Essay, der sich auf die Frage konzentrierte, woher das Wissen seine Legitimation erhält, woher also die Kriterien rühren, nach denen es als Wahrheit gelten kann, schneidet wiederholt – ohne das Buch zu zitieren – die Sujets der *Dialektik der Aufklärung*, das Verhältnis von Aufklärung, Wissen und Mythos.⁵⁵ Das Wissen, das in der Neuzeit als Gegner der Erzählungen, der Mythen angetreten war, begründete sich in der Moderne durch sogenannte Metaerzählung (*métarécits*), die die in sich geschlossene Zeitstruktur des Mythos reproduzierten.⁵⁶ Die unsichere Rede von den „großen“ oder auch Metaerzählungen verrät den unabgeschlossenen Charakter des 1979 verfassten Büchleins. Die Größe bezog sich weder auf den Umfang der Erzählung noch auf die zeitliche wie räumliche Größe ihrer Gegenstände: Sie bezeichnete – hier erwies sich der später ausschließlich verwendete Begriff der Metaerzählung als treffender – Sprechakte, die vorgeben, die Kriterien für das Wahre, das Gerechte und das Schöne in sich selbst einholen und begründen zu können.⁵⁷ Lyotard ging von der sprachpragmatischen These aus, dass kein Satz seine Kriterien aus sich selbst heraus begründen kann. Jeder Satz war somit auf einen folgenden angewiesen, den er nicht zu beherrschen wusste; die Wissenschaftstheorie kennt dies als Verfahren der Verifikation

53 Lyotard, Jean-François: Avertissement. In: Ders.: *Des dispositifs pulsionnels*. 2. Aufl. Paris 1980, S. I–III, hier S. I.

54 So der französische Titel des als „Das postmoderne Wissen“ übersetzten *La condition postmoderne*.

55 Auf dieses Werk finden sich trotz der Überschneidung lediglich einige spätere Anspielungen, so bspw. in Lyotard, Jean-François: *L'inhumain*. Causeries sur le temps. Paris 1988, S. 75.

56 Lyotard, Jean-François: *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir. Paris 1979, S. 38, 57ff.

57 Ebd., S. 49–53.

und Falsifikation oder als Herstellung eines Konsenses. Die Sprache bewegte sich Lyotard zufolge in einer Agonistik, einem Wettstreit, da sich jeder Sprechakt, jedes Mal bzw. jeder Schlag (*coup*) von den bisherigen Äußerungen abtrennt: Jeder Schlag ist ein neues Urteil.⁵⁸ Die Sprache bewegt sich in solchen Schlägen und ist somit in sich differenziell; jeder neue bildet eine aktive Übersetzung und hergestellte Verbindung zu den vorangegangenen. Lyotard schreibt dem Denken hier seine sprachliche Materialität ins Stammbuch, in der sich die Aneignung der Realität stets aufs Neue im Urteil vollzieht. Eine Metaerzählung hingegen setzt sich an die Stelle der Wirklichkeit selbst, identifiziert ihren Diskurs mit dem Realen, so als ob es eine sinnvolle Struktur der Realität gäbe, die sich unabhängig von den Sprechern bzw. durch diese hindurch realisiere.

Die zwei Varianten der Metaerzählung, die Lyotard erwähnte, waren die deutsche Bildungserzählung, die ihren höchsten Ausdruck in der Hegel'schen Philosophie des Siegeszugs des Geistes gefunden hatte, und die französisch-republikanische Erzählung einer sich aufklärenden Menschheit, die sich in politischer Emanzipation zur autonomen Menschheit assoziiert.⁵⁹ Diese Erzählungen konstruierten ein Subjekt – das Wissen oder die Menschheit –, das sich in einer Zukunft selbst finden und die eigenen Annahmen somit rechtfertigen sollte. Die Wissenschaft konnte die Wahrheit ihrer Sätze damit begründen, dass sie zum Fortschritt des Geistes oder der Emanzipation der Menschheit beitrug. Sie stand so im Dienst einer Erzählung, die die Kriterien des Wissens verbindlich festlegte: Der Mythos kehrte als große Erzählung zurück. Die Gesellschaft des Kapitals streifte diese Metaerzählungen, die ihren Aufstieg legitimiert hatten, sukzessive ab: Dies ist die postmoderne Bedingung. Das Kapital hat demnach die Metaerzählung nicht länger nötig, da es als einziges Kriterium die Steigerung der Performanz zugrunde legt.⁶⁰ Der an vielen Stellen ungenaue und unabgeschlossene Auftragstext Lyotards reflektiert den Vormarsch der immateriellen Produktion, der Informatisierung und der Ausweitung der geistigen Arbeit im Gegenwartskapitalismus. Die moderne Naturwissenschaft konnte ihre Sätze allein dadurch legitimieren, dass sie mit diesen weiterver-

58 Vgl. ebd., S. 20–24.

59 Vgl. ebd., S. 54–62.

60 Vgl. ebd., S. 69–78.

fahren konnte; sie findet deren Bewahrheitung in der technischen Anwendung und der Prozessualität der Forschung selbst, deren letzter Zweck die Verringerung der Umlaufzeit des Kapitals ist.⁶¹

Die für Lyotard typische Vorstellung der kapitalistischen Gesellschaft als Resultat einer unvollständigen Revolution zeigt sich hier erneut. Die Moderne habe die Mythen zerschlagen, diese jedoch in gesteigerter Form wiederhergestellt; das Kapital wiederum habe die Postmoderne eingeläutet, in der mit der Erhöhung der Performanz eine stets prekäre, fluktuierende und somit krisenhafte Legitimation vorherrsche.⁶² Das Kapital erschien Lyotard als eine soziale Technik der Legitimation, die die älteren mythischen Modelle durch eine kontinuierliche Herstellung eines Konsenses, einer Übereinkunft und Gleichheit ersetzte. *La condition postmoderne*, sieben Jahre nach dem Adorno-Text geschrieben, war melancholischer, insofern hier keine Perspektive der Abschaffung des Kapitals mehr zu erkennen war; sie war optimistischer, weil Lyotard annahm, dass trotz der Alternativlosigkeit des Kapitals in den liberalen Gesellschaften ein anarchisches Potenzial wirke, das gegen die Rückkehr zu autoritärer Staatlichkeit geltend gemacht werden müsse. Albrecht Wellmer hat zu Recht das anarchische Versprechen, das Lyotard 1979 in der Postmoderne sehen wollte, an das Adorno'sche Ideal einer Einheit der Vielen ohne Zwang angenähert.⁶³ Lyotards Konzeption einer freien Assoziation bestand hier in einer hierarchielosen Sprachpraxis, in der die Kriterien für das Wahre, Gerechte und Schöne nicht durch den Rekurs auf eine Metaerzählung fixiert werden, sondern die Kriterien der Vergesellschaftung zu jeder Zeit zur Diskussion stehen. Lyotard bezog sich dabei positiv auf die Erzählungen vormoderner Kulturen. Die Hoffnung, die die Gelegenheitsarbeit formuliert, ist die auf eine Subversion einer Gesellschaft, in der eine flexibel und ubiquitär gewordene Macht alle ihre Insassen dazu anhält, geistige Zuarbeit zum Herrschaftszusammenhang zu leisten.⁶⁴

61 Vgl. ebd., S. 76–79.

62 Ebd., S. 100.

63 Wellmer, Zur Dialektik, S. 104ff.

64 Ebd., S. 101–104, 107f.

4 Auschwitz, Resultat der Dialektik

Doch Lyotard hob noch im selben Jahr die Grenzen des *anything goes*, das oft als Slogan der Postmoderne angegeben wird, hervor: Die einzige und absolute Begrenzung, die für alle Sprachspiele gelte, sei das Verbot jeder noch so indirekten und symbolischen Todesdrohung.⁶⁵ Diesen Imperativ, keine Todesdrohung zu akzeptieren, formulierte er unter dem unmittelbaren Einfluss und im Rückgriff auf die *Negative Dialektik*, deren Lektüre sich mit großer Sicherheit auf das Jahr 1979 datieren lässt. Denn während Lyotard an *Le différend* neun Jahre lang arbeitete, entstand das Kapitel, das sich der Vernichtung und somit dem vollendeten Unrecht zuwandte, erst gegen Ende des Arbeitsprozesses. Die Affäre um Robert Faurisson, der in zwei Leserbriefen 1978 und 1979 die Shoah geleugnet hatte und aufgrund rechtlicher Schwierigkeiten dennoch nicht aus dem Staatsdienst entfernt werden konnte, schlug nicht nur hohe Wellen, sondern beeinflusste die Entstehung von *Le différend* entscheidend: Der Holocaustleugner wurde darin nicht als bloßer Nachfolger, sondern als Mittäter am Vernichtungswerk denunziert, das den Opfern nicht nur das Leben, sondern auch ihre Existenz als Opfer raube und ihre Namen tilge. Lyotard ging am Streit um Faurisson auf, inwieweit sowohl die spekulative Dialektik als auch die Geschichtswissenschaft und das wissenschaftliche Verhältnis zur Realität generell dem Namen Auschwitz in seiner Singularität nicht gerecht werden konnten. Auschwitz fand hier unter dem Eindruck der Lektüre der *Negativen Dialektik* bei Lyotard erstmalig eine philosophische Reflexion.⁶⁶ Die vorsichtig optimistische Betrachtung Lyotards des Experimentierens und der Rückkehr der kleinen Erzählungen verdüsterte sich. Das zentrale Thema von *Le différend* (1983), im Klappentext als „mein philosophisches Buch“ bezeichnet, war die Gewalt, die die Sprachspiele sich antaten, die Stille als dasjenige, was nicht im Satz zu Wort kommen konnte. *Perdu* war das Vertrauen, dass an die Stelle des Wettstreits nicht die Vernichtung tritt:

65 Lyotard, *Avertissement*, S. III.

66 In *Adorno come diavolo* hatte Lyotard die Shoah noch in eine Reihe mit Gräueln der Moderne wie dem Vietnamkrieg oder den sowjetischen Lagern gestellt: Lyotard, *Adorno come diavolo*, S. 121.

Im Unterschied zu einem *litige* [Rechtsstreit] wäre ein *différend* [Widerstreit] ein Konfliktfall zweier Parteien, der in Ermangelung einer Urteilsregel, die auf beide Argumentationen angewandt werden könnte, nicht angemessen entschieden werden kann.

Ich möchte Widerstreit einen Fall nennen, in dem der Kläger seiner Möglichkeit zu argumentieren beraubt ist und aus diesem Grund zum Opfer wird.⁶⁷

Die Diskussion darüber, wie die Existenz der Gaskammern und die Zahl der Opfer zu belegen sei, wie „Auschwitz“ also als ein durch begrifflich-theoretische Prozeduren bestimmbarer Referent zu etablieren wäre, damit ein sicheres Wissen über das Verbrechen zu gewinnen sei, musste für Lyotard die Gewalt verwischen, die in der Vernichtung nicht allein der Individuen, sondern im Versuch ihrer vollständigen Auslöschung auch aus der Erinnerung bestand.⁶⁸ Das Kollektiv der Arier errichtete sein „Wir“ auf der Vernichtung der „Gegenrasse“. Den Nationalsozialismus, der „wie ein tollwütiger Hund“⁶⁹ erschlagen werden musste, beschrieb Lyotard als Parodie auf den gemeinschaftsstiftenden Mythos, der unter technisch modernsten Bedingungen zurückkehrte. In der Vernichtung wurde die nationale, partikuläre Gemeinschaft des Mythos verwirklicht – und der bürgerliche wie der marxistische Universalismus, der sich auf die Menschheit berief, gesellschaftspraktisch widerlegt. Der Name Auschwitz ist die unmögliche Erinnerung daran, dass das „Wir“ der Menschheit zerstört worden ist. Das Verbrechen zerreißt jedes „Wir“, das möglicher Träger einer gemeinsamen Erfahrung der Vernichtung sein könnte, in Opfer und Täter. Die Spaltung ist unwider­rufflich. Aus Auschwitz folgt keine Erfahrung, sondern die Unmöglichkeit derselben, da es kein Subjekt gibt, das aus der Vernichtung einen Sinn, ein positives Resultat gewinnen könnte: Der Tod in Auschwitz sei kein „schöner Tod“ (*belle mort*), durch den der Sterbende in das Kollektiv aufgenommen würde – er ist ohne Resultat, ohne Sinn.⁷⁰ Das Grauen ist sprachlos, es bleibt nur die Möglichkeit,

67 Lyotard, Jean-François: *Le différend*. Paris 1983, S. 9, 24.

68 Die komplexe Argumentation Lyotards kann hier nur in ihren Ergebnissen dargelegt werden. Vgl. ebd., S. 130–158. Zur Kritik an der Abwertung der Geschichtswissenschaft durch Lyotard vgl. De Fontenay, Elisabeth: *Une tout autre histoire. Questions à Jean-François Lyotard*. Paris 2019.

69 Lyotard, *Le différend*, S. 157.

70 Ebd., S. 148–155.

die Abwesenheit jedes Sinns zu bezeugen: Diese Stille konnte in der historiografischen Forschung überhaupt nicht zur Sprache kommen.

Der Name Auschwitz widersteht so der dialektischen Verwandlung in einen Begriff, er bezeichnet das Moment einer „neurotischen Stasis“⁷¹, in der sich die Negation nicht in ein positives Resultat umwandeln lässt. Auch das „Wir“ des Hegel’schen Geistes zersprang im Verbrechen, von dem keine Erfahrung übrigbleibt. Die Auflösung eines Endlichen übersetzt sich nicht in eine unendliche Position. Lyotard greift implizit die Adorno’sche Formel „Das System ist der Geist gewordene Bauch“⁷² auf, wenn er darauf verweist, dass Auschwitz vom Geist nicht „verdaut“ werde, dass kein Resultat bleibe.⁷³ Die affirmative Dialektik schlägt an Auschwitz leck, der Vernarbungsprozess der Philosophie schließt die Wunde nicht.⁷⁴ In *Le différend* wird der Hegel’schen Dialektik ihr mangelnder Widerspruchsgeist vorgeworfen, insofern in ihrem Prozess über alles, nur nicht über den spekulativen Satz als Genre selbst, das den Anspruch hat, alle Genres zu begründen, gestritten wird: Zuletzt wird der Widerspruch – der Widerstreit – im Begriff getilgt.⁷⁵ Adorno erinnerte an das sophistische Erbe der Dialektik als subversive Kraft gegen diese selbst:

Die Dialektik ist in der Sophistik entsprungen, ein Verfahren der Diskussion, um dogmatische Behauptungen zu erschüttern und [...] das mindere Wort zum stärkeren zu machen. [...] Aber sie war als Mittel, Recht zu behalten, von Anbeginn auch eines zur Herrschaft [...].⁷⁶

Dieser sophistischen Subversion innerhalb der Dialektik widmete Lyotard 1976 einen Aufsatz, *Über die Stärke der Schwachen*.⁷⁷ Der Artikel führt in direkter Linie zu *Le différend*, wo das Motiv, das Mindere gegen das „Recht-Behalten“ zu wenden, gegen die Hegel’sche Dialektik geltend gemacht wird. Der Begriff geht – so Lyotards Argumentation – über den Widerstreit hinweg, da die spekulative

71 Ebd., S. 135.

72 ND, S. 34.

73 Lyotard, *Le différend*, S. 136f.

74 Ebd., S. 133. Diese Kritik kann sich direkt auf Adorno berufen: ND, S. 9.

75 Lyotard, *Le différend*, S. 144f.

76 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. 1951, S. 330.

77 Lyotard, Jean-François: *Sur la force des faibles*. In: *L’Arc* 64 (1976), S. 4–12.

Bewegung gleich der des Kapitals das Resultat akkumuliert.⁷⁸ Doch Auschwitz hat keinen Sinn, es gibt keine Tragik der Vernichtung; jeder Versuch, ihr einen Sinn abzurufen, und sei es einen negativen, trägt zum Unrecht bei.

In *Le différend* fehlt das Vertrauen in die kleinen, mythischen Erzählungen, die *La condition postmoderne* noch angepriesen hatte: Die Parteinahme für die partikularistischen Erzählungen stellt nun keinerlei Alternative mehr dar. Nicht länger bieten die mythischen Erzählungen der Völker eine Orientierung für eine andere Sprachpraxis, wie ihre Reaktivierung im Nationalsozialismus bewiesen hat, da sich sowohl die universalistischen als auch die partikularen Erzählungen als gewaltsam erwiesen haben. Indem Lyotard das Agonale nun schärfer kritisiert, geht er auch einen entscheidenden Schritt über die französische Differenzphilosophie hinaus.⁷⁹ Die Ausweitung der Differenz, die er Derrida vorwirft, die sich allerdings ebenfalls bei Deleuze findet, verdeckt die Konflikte der Diskursgenres, da erneut ein einheitliches (Nicht-)Prinzip verallgemeinert wird. Eine Philosophie der Differenz unterschlägt die mögliche Gewalt, den *différend* zwischen den Genres. Der Universalismus entkommt dem Unrecht so wenig wie das Partikulare, Differente. Auschwitz ist das Mahnmal dieser Katastrophe der Zivilisation, die Postmoderne deren Fortleben als Trümmerfeld. Diese negative Dialektik, die keinerlei Auflösung findet, sondern das Scheitern konstatiert, gewann Lyotard aus seiner Adorno-Lektüre.⁸⁰ Universell gültig kann nur das Zeugnis sein, das über das Unrecht abgelegt wird. Bei Lyotard ist die bürgerliche Revolution in der Republik realisiert, sie ist kein Versprechen; an ihr kann und muss performativ im Widerspruch gegen die Gewalt festgehalten werden, die in jeder Gemeinschaftsbildung eines „Wir“ als Unheil fortlebt – auch in der Nation der Freien und Gleichen der Französischen Republik, die Lyotard in

78 Adorno bezeichnet die Verabsolutierung des Geistes, der „ihrer selbst unbewusste[n] Arbeit“, als eine „ins Unermeßliche überhöht[e] Auslegung des bürgerlichen Lobs der Arbeit“, die die „Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit“ verschleierte, weshalb „die Hegelsche Philosophie des Ideologischen gezogen“ werden könne. Adorno, Theodor W.: Drei Studien zu Hegel. In: Ders.: Gesammelte Werke, Bd. 5. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1990, S. 270, 272.

79 Lyotard et al., *Les lumières*, S. 75.

80 Cohen-Halimi, Michèle: *Surréflexion éthique*. In: *Cahiers philosophiques* 117 (avril 2009), S. 62–81, hier S. 80f.

den 1990er-Jahren wiederholt gegen die autoritären Versuchungen verteidigte. Es ist dieser in Lumpen gekleidete Universalismus der Zeugenschaft, den Lyotard an seiner Adorno-Lektüre gewann.

5 Verallgemeinerte Anästhesie und die Hölle der Kommunikation

Die Werke Lyotards aus den 1980er- und 1990er-Jahren sind von verschiedenen Referenzen auf Adorno durchzogen, insbesondere auf die ästhetischen Schriften. Die philosophische Form, die gegen die verallgemeinerte technisch-gesellschaftliche Blockierung der sinnlichen Erfahrung Einspruch erheben soll, fand Lyotard in der Mikrologie.⁸¹ Als Postmoderne bezeichnet er in seinem Spätwerk die verallgemeinerte Anästhesie, den „Mangel einer ästhetischen Grundlage“ als großes Unbehagen der heutigen kapitalistischen Zivilisation, als deren „rigorosesten Analysten“ er Adorno nennt.⁸² Ausgehend von einer Reflexion der Grundlagenkrisis der Wissenschaft diagnostiziert Lyotard einen Entzug der sinnlichen Gabe (*donation*) im technologisch-wissenschaftlichen Apparat des postmodernen Kapitalismus. Die „neue Technologie“ habe die raumzeitlichen Anschauungsformen vollständig hinter sich gelassen und die Grundlagenkrisis gelöst, indem sie die raumzeitlichen Formen, in denen das Sinnliche als Gabe eines Anderen erscheinen könnte, durch ein selbstbezügliches Kalkül ersetze. Das Sinnliche dieses digitalisierten Raums wird synthetisch hergestellt, es geht nicht länger auf eine sinnliche Gebung zurück: Es wird zum Produkt des Begriffs, der auch noch sein Gegenteil, das Sinnliche, aufsaugt. Die postmoderne Technik, allen voran die Informationstechnologie, stellt für Lyotard den Triumph einer anonymen Subjektivität über dasjenige Sinnliche dar, das Lyotard als Gabe des Anderen (*l'Autre*) bezeichnet. Dieses Andere nähert sich dem Adorno'schen Objekt an, das „zwar nur durch Subjekt gedacht werden“ kann, aber sich „diesem gegenüber

81 Lyotard, *L'inhumain*, S. 41, 114f.

82 Lyotard, Jean-François: *Argumentation et présentation. La crise des fondements*. In: Jacob, André (Hrsg.): *Encyclopédie philosophique universelle*. Vol. I : *L'univers philosophique*. Paris 1989, S. 738–750, hier S. 749.

immer als Anderes [erhält]“ und dem der „Vorrang“ gilt.⁸³ Das Sinnliche als Objektivität, die der Verfügung des Subjekts entzogen wäre und dessen herrschaftlichen Zugriff zerbrechen würde, geht in der allgemeinen Anästhesie⁸⁴ der digitalen Zivilisation nicht auf eine Gabe des Anderen zurück, sondern auf die Synthesen eines anonymen technischen Prozesses. Diese verwaltete Welt, die den totalen Triumph der Herrschaft der Subjektivität feiert, verwandelt sich in die staubige Wüste des Objektiven. Die *Passibilität*⁸⁵, mit der ein Subjekt sich der ästhetischen Erfahrung ausgesetzt findet, wird unter der Passivität verschüttet, zu der das Kapital die Menschen verdammt, indem es in der fortschrittlichsten Technik auch die Sinnlichkeit einem blinden Begriff, dem Programm, unterwirft.

Ausgehend von diesem Aspekt der Postmoderne erhellt sich ebenfalls der Streit mit Jürgen Habermas, der gegen die „Neostrukturalisten“ das Adorno'sche Erbe zu vertreten beanspruchte. Diese Kontroverse kreiste primär um den Begriff der Kommunikation, gegen den in der *Ästhetischen Theorie* an zwanzig Stellen polemisiert wird: Die Kommunikation sei die „Anpassung des Geistes an das Nützliche, durch welche er sich unter die Waren einreihet.“⁸⁶ Karl-Otto Apel und Habermas bewältigten die Grundlagenkrisis nicht mit der Lyotard'schen Anamnese eines nicht darstellbaren Anderen (*l'Autre*), sondern mit dem Konzept einer idealen Gemeinschaft der Kommunikation: Das Urteil macht einen Anspruch auf Zustimmung eines jeden anderen (*l'autre*).⁸⁷ Die kommunikative Vernunft ist in Lyotards Augen jedoch mit derselben Anästhesie geschlagen, insofern sie sich ein selbstreferenzielles Kriterium der Einstimmigkeit gibt, sich also auf den Konsens begründet und so die außersprachliche sinnliche Referenz kassiert. Lyotard hat Habermas und Apel daher

83 ND, S. 184, 193. Vgl. dazu Städtler, Michael: „Durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.“ Ein Beitrag zur Philosophie des Subjekts. In: Berger, Maxi/Hogh, Philipp (Hrsg.): *Der Vorrang des Objekts. Studien zur Kritischen Theorie*. Berlin/Heidelberg 2022, S. 7–20. Nicht zufälligerweise entwickeln Lyotard und Adorno ihre Kategorien jeweils anhand einer Interpretation Kants: ND, S. 185–190; Lyotard, *Argumentation et présentation*, S. 741–748.

84 Lyotard, *Argumentation et présentation*, S. 746.

85 Lyotard, *L'inhumain*, S. 121.

86 Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1973, S. 115.

87 Lyotard, *Argumentation et présentation*, S. 741f.

vorgeworfen, ein essenzielles Moment und Ziel des wissenschaftlichen Diskurses, den Konsens, als transzendente Bedingung auf die gesamte Sprache durchzupausen. Er selbst hält diesen Konsens für einen möglichen „Horizont“⁸⁸, niemals jedoch für den sicheren Grund oder das Ziel der Sprache. Eine Theorie, die dem Denken die Kommunikation als Transzendentes einschreibt, gibt sich der Illusion einer Einheitlichkeit der Vernunft hin, die in der Herrschaft der Technik ihr Urbild hat. So hypostasiert Habermas die Idee einer Gemeinschaft von Gelehrten als Grundlage des Sozialen per se. Abermals siegt mit der Kommunikation der Begriff über die sinnliche Erfahrung. Habermas nötigt der Sprache unter der Bedingung ihrer Zersplitterung und der Ermangelung einer übergreifenden identitätsstiftenden Erzählung die prozessierende Suche nach der Identitätsform an sich, die Herstellung des Konsenses, als Zweck auf – wodurch er die fluktuierenden Legitimationsprozesse des technokratisch-demokratischen Gemeinwesens als Norm einsetzt. In dieser kommunikativen Rationalität kann Lyotard keine Chance zur „Vollendung“ der Moderne erkennen, sondern nur die Wiederholung der Ignoranz, die das „Projekt“ immer schon gegenüber seinen Verwüstungen an den Tag gelegt hat. Die Moderne hält Lyotard nicht für unvollendet, sondern nach Stalinismus und Nationalsozialismus für „liquidiert“.⁸⁹ In der im schlechten Sinne modernen Vorstellung eines „Projekts“ lebt das Unheil einer rasenden Vernunft fort.⁹⁰ *Rien faire comme une bête*.⁹¹ Es sei die Vermutung geäußert, dass Adorno – der im *Philosophischen Diskurs der Moderne* von Habermas enger als gewollt an „die Franzosen“ herangerückt wird⁹² – in dieser Sache Lyotard nähergestanden hätte als Habermas.

88 Lyotard, *La condition postmoderne*, S. 99.

89 Lyotard, Jean-François: *Langage, temps, travail. Entretien avec Giairo Daghini*. In: *Change International* 2 (Mai 1984), S. 42–47, hier S. 43.

90 Lyotard, Jean-François: *Mémoire sur la légitimité*. In: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris 1988, S. 57–84, hier S. 72f.

91 Adorno, *Minima Moralia*, S. 208.

92 Mirko Stieber, der mich auf diese Ironie aufmerksam gemacht hat, sei hier gedankt.

6 *Pour en finir*

Die Adorno-Rezeption Lyotards verlief in unterschiedlichen Phasen und stellt ein kompliziertes Bild der Bewunderung dar, die Lyotard für Adorno zeigte. Kritik wie Zustimmung Lyotards lassen vielleicht Brüche bei Adorno selbst erkennbar werden. Trotz aller später korrigierten Ungenauigkeiten der Interpretation ließe sich von *Adorno come diavolo* retten, die Sozialkritik nicht an ein Subjekt, auch nicht *in absentia*, zu binden, die Kritik also negativer werden zu lassen. Das bürgerliche Ideal der befreiten Menschheit überformt die Negation der Herrschaft, und auch die befreite Gesellschaft kennt die Auflösung der Subjektivität, ein Individuum, das von Kräften einer Natur durchquert wird, die es nicht beherrscht. Anders gesagt: Aus der Negation des falschen Zustands, in dem die Menschheit zum bloßen Vehikel des auf Erden waltenden Gottes Kapital wird, folgt nicht umgekehrt, dass die Menschheit sich selbst zum Gott aufzuschwingen habe. Dennoch ist es unzutreffend, dass Lyotard den Begriff der Menschheit liquidiert: Er widerspricht der einfachen und unmittelbaren Identifikation der Denkenden mit dem „Wir“ einer zum Kollektiv und autonomen Subjekt formierten Menschheit. Lyotards überzogene Kritik an Adorno, dem er diesen bürgerlichen Humanismus unterstellt, kann eventuell helfen, die Ambivalenz des Menschheitsbegriffs bei Adorno selbst schärfer herauszustellen. Neben dem in der Postmoderne dringend nötigen Verzicht auf das Pathos der Differenzen, das sich auf eine missverstandene Lyotard-Interpretation berufen kann, gilt es vielleicht ebenso, auf das Pathos der Humanität zu verzichten. Dieser Verzicht ist nicht der auf Differenz und Humanität selbst: „Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts“,⁹³ in dem ein „Mangel an Menschlichkeit“ wirkt, „an dem [die Menschheit] leidet und der sie auffordert, menschlicher zu werden.“⁹⁴

Von dieser Erkenntnis aus wird ersichtlich, warum Lyotard in *Le différend* an die *Negative Dialektik* und die Idee der Kritik als Negation des Leids⁹⁵ heranrückt; dem Unrecht Gehör zu schenken und Zeugnis abzulegen wurde zum „Programm“ der kritischen Post-

93 ND, S. 275.

94 Lyotard, *L'inhumain*, S. 11f.

95 ND, S. 201.

moderne. Lyotard näherte sich im selben Maße Adorno an, als seine Hoffnung auf das experimentelle Potenzial des postmodernen Kapitalismus schwand. Die stärksten der von Lyotard und Adorno geteilten Motive sind die radikale Unversöhnlichkeit als Grundlage der Kritik und die Weigerung, das Denken mit seinen Gegenständen zu identifizieren, das Festhalten an einer konstitutiven Differenz, die sich der Allmacht des Gedankens entgegenstellt. Ihre Differenzen wiederum verweisen auf unterschiedliche historische Situationen dies- und jenseits des Rheins. Auf seiner rechten Seite lebten die Emanzipationsversprechen losgelöst von der bürgerlichen Revolution, die das Land nie erlebt hatte, fort. Auf der linken Rheinseite usurpierte die Republik die Revolution – der die Treue zu halten bedeutete, ohne die Berufung auf ihr Ideal sie gegen die Ideologie der Emanzipation als Zeugenschaft des Unrechts praktisch zur Geltung zu bringen.

Verschwiegene Narben der Entfremdung

Der „wesentliche Bruch“ im Epochenmodell Foucaults und der frühen Kritischen Theorie

Der diesem Text zugrunde liegende Vortrag mit dem Titel *Totalität und Brüchigkeit in der „prosaischen Welt“ bei Lukács, Adorno und Foucault* schloss mit der provokanten Überlegung, dass Foucault die Trennung von Moderne und ‚Vormoderne‘ möglicherweise vom frühen Lukács übernommen hat. In Foucaults Denken nostalgische Anteile ausfindig zu machen, die mit der Aufwertung vormoderner Episteme einhergehen, kann angesichts seiner kontingenten Geschichtsschreibung irritierend wirken. Denn im Gegensatz zum frühen Lukács, der einen sich anbahnenden Sinnverlust geschichtsphilosophisch rekonstruiert, konstituiert sich Sinn bei Foucault immer wieder neu im jeweiligen historischen Kontext. Diese Spur soll im Folgenden erneut kritisch aufgegriffen werden, wobei der Umweg über Hegel eine Neubewertung des Verhältnisses zwischen dem frühen Foucault auf der einen und Lukács, Benjamin sowie Adorno auf der anderen Seite verspricht.

I

Die im Vortrag angeführten Analysebegriffe der ‚Totalität‘ und ihres ‚Brüchigwerdens‘ gehen auf eine interessante Nähe zurück, die das erste Unterkapitel des dritten Kapitels aus Foucaults *Les mots et les choses* zur frühen Kritischen Theorie bekundet – genauer: zu einem Text, der dieser gewissermaßen vorausgeht.¹ So markiert der

1 Vgl. Voller, Christian: In der Dämmerung. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Kritischen Theorie. Berlin 2022, S. 267. Das Frühwerk Georg Lukács’ ist im Kontext der frühen Kritischen Theorie vor allem für Walter Benjamin und

berühmte Roman *Don Quijote de la Mancha* von Miguel de Cervantes Saavedra bei Foucault in strukturell ähnlicher Weise wie in *Die Theorie des Romans* des jungen Georg Lukács' den Übergang einer geschlossenen prosaischen Welt hin zu einer neuen Epoche, deren einheitsstiftende Totalität aus den Fugen geraten ist.

Während Lukács seine kurze, aber dichte, lebensphilosophisch gesättigte Frühschrift 1916 als die Vorrede einer nie geschriebenen Dostojewski-Studie vorausschickte, entwarf Foucault fünfzig Jahre später eine systematische Rekonstruktion aufeinanderfolgender, das heißt einander ablösender Wissensordnungen des Abendlandes. Trotz der stark unterschiedlichen Formen und Intentionen der Texte diagnostizieren beide Autoren eine sich einschleichende Brüchigkeit im abendländischen Denken, die in der wahnwitzigen Handlung des vielfach als erster moderner Roman ausgerufenen Werks kulminiert. Stellt Lukács diese erste große europäisch-literarische Manifestation der „Mißverständlichkeit der Welt“² in den Kontext der vormalig durch die „Gottgesicherheit“³ beseelten höfischen Ritterromane, so ordnet auch Foucault im vorhergehenden Kapitel über das Denken der Renaissance unter dem Titel „Die prosaische Welt“ die nicht hinterfragbare Übereinstimmung von Zeichen und Ding unter das Prosaische.

Parallel zu Lukács behauptet Foucault, dass die Welt im 16. Jahrhundert noch durch Formen der Ähnlichkeit aufzählend, verbindend, spiegelnd – also wesentlich erzählend gedeutet wurde. Es scheint, als liege auch dieser Foucault'schen „magische[n] Form“⁴ der Wissensorganisation wie den vormodernen Ritterromanen, die Lukács als Beispiele anführt, (noch) eine „Immanenz des Lebens-

Theodor W. Adorno von tragender Bedeutung. Leider ist der Rahmen dieser Auseinandersetzung zu begrenzt, um genauer auf die gemeinsame Rezeptionsgeschichte einzugehen. Auch eine Diskussion um einen engeren und weiteren Begriff der frühen Kritischen Theorie nähme zu viel Raum ein. Die synkretistisch geprägte „Vor- und Frühgeschichte“ der Kritischen Theorie von Christian Voller liefert jedoch wichtige Erkenntnisse, die auch zu einem verbesserten Verständnis der Rezeptionseffekte in der Konstellation Lukács – Benjamin – Adorno beitragen können.

2 Lukács, Georg: *Die Theorie des Romans*. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. 9. Aufl. Darmstadt/Neuwied 1984, S. 86.

3 Ebd., S. 87.

4 Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M. 1974, S. 65.

sinns“⁵ zugrunde. Denn, wie Foucault treffend am Beispiel des Buches *Historia serpentum et draconum* von Aldrovandi aufzeigt, wurden zu dieser Zeit Naturbeobachtungen durch mythisches und magisches Wissen ergänzt, um die Vollständigkeit allen Wissens zu gewährleisten.⁶ Die durch die ‚göttliche Ordnung‘ verbürgte Welt erschien hierin als ein Ganzes, worin auch mythische Figuren und deren Eigenschaften weiterhin ihren Platz hatten. Doch, so behauptet Foucault am Ende des Kapitels über „Die prosaische Welt“: „Die Sachen und die Wörter werden sich trennen.“⁷ Das Aufbrechen der Totalität zeichnen beide am Irrewerden Don Quijotes als „Heros des Gleichen“⁸ nach, der die Welt mit der eigenen „Innerlichkeit“⁹ überfrachtet und sie auf diese Weise zwanghaft zu remythologisieren versucht.

Nach Foucault ist Don Quijote ständig gezwungen, sein aus den Unsummen von ihm gelesenen Ritterromanen gespeistes Wissen zu konsultieren, um eine Übereinstimmung mit der äußeren Welt zu beweisen und letztlich durch seine Taten zu erzwingen. Es fällt dem Helden zu, „das Versprechen der Bücher zu erfüllen.“ In dem Irrglauben, dass „das Epos“, also die Gesamtheit aller von Don Quijote verschlungener Ritterromane, tatsächlich identisch mit der Welt sei, muss er die Welt lesen, „um die Bücher zu beweisen“.¹⁰ Seine erstaunliche Redegewandtheit und Textkenntnis stehen dabei in krassem Kontrast zur von ihm verlässlich falsch identifizierten Realität, was den Lesenden, aber auch den vielen weiteren Protagonisten des Romans als belustigender Wahn mit brutalen Konsequenzen vorgeführt wird. So prügelt der Ritter auf alles als feindlich Identifizierte nach kürzester Bedenkzeit und Warnung ein oder wird – was durchaus häufiger geschieht – von seinen durch ihn selbst erklärten Feinden gnadenlos verdröschten.

5 Lukács, Theorie des Romans, S. 50.

6 Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 71.

7 Ebd., S. 74. Die in diesem Satz ausgesprochene Auflösung des Verhältnisses, das sich auch im Titel als ein noch verbundenes ausdrückt: *Les mots et les choses*, betont nur umso stärker den zentralen Moment, den dieser Bruch für die gesamte Dramaturgie des geschichtsphilosophischen Buches Foucaults einnimmt.

8 Ebd., S. 78.

9 Lukács, Theorie des Romans, S. 90f., 99f.

10 Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 79.

Originell ist die von Foucault herausgearbeitete Form der Selbstreferenzialität des Textes, wenn er die Figur des fahrenden Ritters als „langer magerer Graphismus, wie ein Buchstabe“ und damit als die Personifikation der „zwischen den Ähnlichkeiten irrende[n] Schrift“ der Renaissance deutet.¹¹ Der Roman kritisiere auf diese Weise die erkenntnisstiftende Form des Kommentars, der „wie einen einzigen Text die Natur und die Bücher las“¹², und treibt damit das Prinzip des Gleichen über sich hinaus. Foucault zufolge erreicht die für das 16. Jahrhundert charakteristische magische Entzifferung geheimer Zeichen der Ähnlichkeit in der lächerlichen Figur des Don Quijote derart ihre epistemische Grenze. Denn: „Don Quichotte zeichnet das Negativ der Welt der Renaissance. Die Schrift hat aufgehört, die Prosa der Welt zu sein.“¹³ Aufgrund ihrer Unzuverlässigkeit wird in der Folgeepoche das der Schrift Zugrundeliegende – die Sprache selbst – zum Gegenstand des Denkens.

Lukács' *Theorie des Romans* diskutiert ausgewählte Meilensteine der europäischen Epik von den Epen Homers über Dantes *Göttliche Komödie* und Cervantes' *Don Quijote* bis hin zu den Werken Dostojewskis. Auch für Lukács stellt Cervantes' Roman den Übergang in eine fundamental neue Zeit dar. Erschien in der mittelalterlichen Literatur eine Geschlossenheit der Welt durch die jenseitige Transzendenz noch als natürlich, so wird diese Möglichkeit im unzuverlässigen Erzählen Cervantes brüchig und stiftet auf diese Weise einen ganz neuen Raum der Selbstreflexivität. ‚Natürlich‘ meint hierbei die als gesichert empfundene Lebensimmanenz des Sinnes: Die Möglichkeit eines sinnerfüllten Lebens ist durch die ‚göttliche Ordnung‘ selbst verbürgt, ebenso das sinnstiftende Handeln der bereits für Don Quijotes Zeitgenossen zum Kitsch verkommenen spätmittelalterlichen Ritterromane, die der Held bzw. Antiheld nicht müde wird zu zitieren. Anders als Foucault analysiert Lukács nicht die historischen Formen und Bedingungen des Wissens, sondern die Formen der Literatur unter geschichtsphilosophischen Vorzeichen. So sind es zunächst die Ritterromane, „aus der[en] geheimnisvolle[r] und märchenhafte[r] Oberfläche etwas banal Oberflächliches werden“¹⁴

11 Ebd., S. 78.

12 Ebd., S. 80.

13 Ebd., S. 79.

14 Lukács, *Theorie des Romans*, S. 89.

musste und gegen die Cervantes' Roman sich polemisch wendet.¹⁵ Sehr bekannt klingt jedoch die periodische Ortsbestimmung, wenn Lukács das dem Autor zeitgenössische Verhältnis von Mystik und Religion charakterisiert:

Cervantes lebt in der Periode der letzten, großen und verzweifelten Mystik, des fanatischen Versuchs einer Erneuerung der versinkenden Religion aus sich selbst; in der Periode der in mystischen Formen aufsteigenden neuen Welterkenntnis; in der letzten Periode von wahrhaft erlebten, aber bereits zielverlorenen, suchenden und versucherischen, okkulten Bestrebungen.¹⁶

Das Spannungsverhältnis des fanatischen Erneuerungsversuchs der Religion und ihrer „okkulten Bestrebungen“ im Kontrast zu der „in mystischen Formen aufsteigenden neuen Welterkenntnis“ steht augenscheinlich in großer Nähe zur Foucault'schen Bestimmung der Episteme des europäischen 16. Jahrhunderts. Deren innere Logik ist darauf ausgelegt, der Welt und ihren Dingen die in sie eingeschriebenen „Signaturen“ als geheime Zeichen einer kosmischen Ordnung abzurufen, was Cervantes' Roman schließlich parodiert.¹⁷ In theologischen Begriffen fixiert Lukács den Entstehungszeitpunkt des Textes als Beginn einer großen Entwicklungstendenz, in der die religiöse Erfahrung gefährdet ist, woraus schließlich das Schicksal des *einsam Suchenden* – des modernen Individuums resultiert:

So steht dieser erste große Roman der Weltliteratur am Anfang der Zeit, wo der Gott des Christentums die Welt zu verlassen beginnt; wo der Mensch einsam wird und nur in seiner nirgends beheimateten Seele den Sinn und die Substanz zu finden vermag[.]¹⁸

Entgegen dieser sich anbahnenden „transzendentalen Obdachlosigkeit“¹⁹ analysiert Foucault in seiner Interpretation des *Ritters von der traurigen Gestalt* vorrangig die drastische Veränderung der Wissensorganisation der Renaissance, in der das „ternäre Denken“ seit der antiken Stoa schließlich zu einem Ende kommt.²⁰ Die das Ähn-

15 Vgl. ebd.

16 Ebd., S. 90.

17 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 56ff.

18 Lukács, *Theorie des Romans*, S. 89.

19 Ebd., S. 32.

20 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 74f.

lichkeitsdenken ablösende Episteme des Zeitalters der Repräsentation folge stattdessen einer binären Logik, in der es nicht mehr darum gehe zu erkennen, „daß ein Zeichen genau das bezeichnete, was es bedeutete“, sondern „wie ein Zeichen mit dem verbunden sein kann, was es bedeutet“.²¹ Don Quijote präfiguriert hierbei die unbewusste Selbstkritik eines rein ‚prosaischen Denkens‘, das sich in der Überproduktion seiner Texte verloren hat. Lukács unterstreicht demgegenüber die verblassende Beseeltheit, die „Entzauberung“ (Max Weber) der Welt und des menschlichen Lebens durch das Verschwinden eines übergeordneten Sinnes, der nur noch eine „verzweifelte Mystik“ aufleben lässt im scheiternden Versuch, die Erfahrung der Vereinsamung zu kompensieren. Die soziokulturelle Tragik der lächerlichen Figur Don Quijotes wird besonders deutlich, wenn Lukács den Kontrast zum antiken Epos Homers aufzeigt. Im Gegensatz zum modernen Menschen lebt der antike griechische Held noch in einer übersichtlichen Welt mit greifbarem Sinn – es liegt lediglich „ein weiter Weg vor ihm, aber kein Abgrund in ihm“.²²

Es lässt sich festhalten, dass beide Denker trotz der verschiedenen Blickrichtungen an der Schwelle des 16. Jahrhunderts – erfahrbar im großen literarischen Gebilde Cervantes’ – eine sich anbahnende Brüchigkeit in der bereits von der Antike ererbten Totalität erkennen, die vom Protagonisten des Romans als Riss im Gewebe der Welt *gefühlt* und bekämpft wird. Don Quijote beschwört neben der Aufzählung der vielen Heldentaten seiner ‚Vorgänger‘, die er seinem katalogischen Wissen über die unzähligen von ihm gelesenen Ritterromane entnimmt, im gleichen Atemzug auch immer wieder die ‚göttliche Ordnung‘ der Welt. Diese ist, durch das Ad-absurdum-Führen einer geschlossenen Handlung durch „die ausschweifendste Art des Wahnsinns, die nur jemals ein zerrüttetes Hirn einnehmen könne“²³, in gleichem Maße angegriffen und infrage gestellt – gerade, weil sie als endgültige Legitimation seiner Taten herangezogen wird.

Der Mensch Don Quijote’scher Prägung schwimmt in einem Gewebe der Überlieferung, das er unter den härtesten Bedingungen

21 Ebd., S. 75.

22 Lukács, *Theorie des Romans*, S. 24f.

23 de Cervantes Saavedra, Miguel: *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha*. 2 Bände. Bd. 1. Berlin 1966, S. 332.

unhinterfragt reproduziert, um schließlich selbst zu einem bloßen Produkt dieser „zweiten Natur“ zu werden, die er nicht mehr deuten kann.²⁴ Überraschend ähnlich, denn Foucault würde diesen ursprünglich Hegel'schen Begriff wohl nicht verwenden, liest sich dessen Verweis auf die verblüffende Wendung im zweiten Teil des Werks, der als Fortsetzung des ersten Teils auch eine Spiegelung der gesamten Komposition darstellt. Im ersten Teil war Don Quijotes Geschichte bereits zu einem Ende gekommen – die Spur der Erzählung verläuft sich, Don Quijote wird selbst zur Sagengestalt und seine Ritterfahrt wird niedergeschrieben, hundert- und tausendfach verkauft und gelesen. Musste er zuvor den Ritterromanen entsprechend handeln, so ist er im zweiten Teil gezwungen, dem Buch der zur Schrift geronnenen eigenen Lebensgeschichte treu zu bleiben: „Er muß es vor Irrtümern, Fälschungen und apokryphen Fortsetzungen schützen.“²⁵ Im zweiten Teil hat sich die Schrift gegen die Figur verselbstständigt und nimmt die Rolle ein, die Don Quijote zuvor innehatte, indem sie sich im Massenbewusstsein seines lesenden Publikums gegen ihn wendet.

In diesem absurden *Endgame* der „prosaischen Welt“ steht Don Quixote einmal für den Typus des Irren und wird schließlich im zweiten Teil zum Stellvertreter des Dichtertypus. Nur in diesen Formen hat sich nach Foucault „am äußeren Rand unserer Kultur“ das Spiel der Ähnlichkeiten noch erhalten. Im Zwischenraum der beiden Teile des Werks sei schließlich der Raum eines neuen Wissens entstanden, das im Zuge eines historischen Bruchs nicht mehr auf Ähnlichkeiten, sondern auf Identitäten und Unterschiede fixiert sei.²⁶ Diese zwischen Genius und Wahnsinn schwankende Figur, die Foucault als „Held des Gleichen“ bezeichnet – als Held der unablässigen, zwanghaften Identifikation –, verkörpert wiederum nach Lukács den Reflex des einsamen Individuums in der hereinbrechenden, die Welt entzaubernden Moderne. Beiden Autoren gemeinsam ist das

24 Die positiv konnotierte „zweite Natur“ habituelier Praktiken ist zunächst ein Begriff Hegels, den Lukács provokant umdeutet im Sinne der rätselhaften Entfremdung des Individuums von der Welt der Konvention. Vgl. Axel Honneth: „Zweite Natur“. Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs. In: Honneth, Axel/Christ, Julia (Hrsg.): *Zweite Natur*. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017. Frankfurt a. M. 2022, S. 19–36, hier S. 28.

25 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 80.

26 Ebd., S. 82.

Fokussieren auf die Differenz, die im Übergang zweier Episteme bei Foucault bzw. im Übergang zweier ‚Großepochen‘ bei Lukács entstanden ist. Beide Übergänge markieren gleichermaßen die Erfahrung eines erschütternden Umbruchs, der in eine fundamental neue Zeit führt.

II

Wird jene von Lukács und Foucault dem Bruch vorgelagerte ‚Ganzheit‘ als Substanz des Mythischen nach Adorno definiert, als „schicksalhaft-gefügtes Sein“ im Gegensatz zum Begriff der Geschichte, der das Hinzukommende und faktische Neue als ein Voranschreiten in sich fasst, so haben beide unter verschiedenen Vorzeichen diesen Begriff im Kontext reiner Narrativität ausgelotet: In der prosaischen Welt Don Quijotes ist die ‚Geschichte‘ wesentlich noch Erzählung, die sich an der Hauptfigur und ihrem Schicksal orientiert – und nicht an der Anhäufung historischer Fakten, die in ihrer fundamentalen Neuheit einen Progress versprechen. Der für die Verhältnisbestimmung von Mythos und Narrativität notwendige Begriff des Mythischen wird jedoch weder von Lukács noch von Foucault näher diskutiert.

In seinem Vortrag *Die Idee der Naturgeschichte* von 1932 nimmt Adorno den Kerngedanken der *Dialektik der Aufklärung* vorweg, indem er den Begriff der Natur von einem naturwissenschaftlichen abgrenzt und stattdessen mit dem „Begriff des Mythischen“ übersetzt: „Es ist damit gemeint, das was von je da ist, was als schicksalhaft-gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr.“²⁷ Die Beantwortung der Fragen, warum und wie dieses schicksalhaft-gefügte Sein sowohl für Lukács wie auch für Foucault in Cervantes’ Abenteuerroman bzw. in der Figur des Don Quijote zum epochalen Problem geworden ist, soll im Zuge der vergleichenden Lektüre schließlich einen gemeinsamen Ausgangspunkt aller drei Autoren im Hinblick auf den Übergang zwischen der Moderne und ihrer Vorgeschichte freilegen: einen gemeinsam angenommenen *wesentlichen Bruch* zwischen

27 Adorno, Theodor W.: Philosophische Frühschriften. Frankfurt a. M. 1973, S. 346.

‚Vormoderne‘ und Moderne. Hierbei ist es wichtig, eine graduelle Akzentuierung des Mythischen anzuvisieren, um dem Begriff in seiner Ambivalenz gerecht zu werden. Nur so kann die Narrativität als spezifische Eigenschaft des Mythischen herausgearbeitet und können die feinen Übergänge eines ‚flüssig‘ gemachten Begriffs des Mythischen veranschaulicht werden. Gerade am Beispiel des Don Quijote ist das Geschichtliche lediglich in Form der Narrativität und nicht als scharf geschiedenes Gegenkonzept zum schicksalhaft-gefügteten Sein – man könnte vielleicht auch sagen: zum ‚naturhaft gewachsenen‘ Sein – und deswegen bei Lukács als „zweite Natur“ *erfahrbar*. Die sich anbahnende Vernunft der Aufklärung, in der die Kategorie der Identität zentral wird, nimmt in dem Roman nur gebrochen im Sinne der später formulierten romantischen Ironie Raum ein. Das heißt, die Funktion der Identität ist im *Don Quijote* noch vorrangig ihr eigenes Ad-absurdum-Führen im Dienste der poetischen Produktion. Im *Don Quijote* sind der Mythos im Sinne einer *vormodernen* Aufklärung und der Mythos als das schicksalhaft-gefügte Sein noch untrennbar miteinander verwoben.

Der verhärtete Mythos – das schicksalhaft-Gefügte der höfischen Ritterwelt, das Don Quijote zunächst gewalttätig am Leben zu erhalten strebt – wendet sich gegen ihn, als er selbst mit der eigenen verschriftlichten und allerorts bekannten Lebensgeschichte konfrontiert wird, die seiner Ansicht nach in Textform eben nicht der Wahrheit entspricht. Kann er im ersten Teil die physische Gewalt noch auf erstaunliche Weise mental kompensieren und weiß selbst die herbstlichen Niederlagen durch sein mythisches Wissen einzuordnen, indem er jedem Ereignis einen eindeutigen Sinn abzurufen vermag, so ist es am Ende des zweiten Buchs endlich ein geharnischter kampfeslustiger Ritter, der schließlich gegen ihn kämpft, ihn besiegt und aus therapeutischen Zwecken zur Heimkehr zwingt.²⁸ Von dieser letzten Niederlage gebrochen, ist Don Quijote gezwungen, sein fahrendes Rittertum um ein Jahr lang auszusetzen. Er beschließt daher dichtender Schäfer zu werden und stirbt geläutert, kurz nachdem

28 Dieser ritterliche Kampf wird seit Beginn des ersten Teils des Romans von Don Quijote herbeigesehnt. Der „Ritter vom silbernen Monde“ ist in Wirklichkeit der Baccalaureus Simson Carrasco, der aus demselben Dorf wie Don Quijote stammt und diesen durch seinen gelungenen Streich „wieder vernünftig zu machen“ strebt. Cervantes, Don Quixote, S. 453.

er völlig überraschend alle gelesenen Ritterromane sowie die eigene Ritterfahrt verdammt.

Aus einer an Lukács geschulten Perspektive ließe sich nun argumentieren, dass Don Quijote sich zunächst der Welt über den Mythos – Foucault und Lukács verwenden gleichermaßen anstelle dieses Begriffs den des *Epos* – bemächtigen will und daran letztendlich scheitert. Denn der Mythos bezwingt ihn nach den von ihm propagierten Gesetzmäßigkeiten, wenn auch gegen sein Wissen als bloßes Schauspiel. Wird Don Quijote ab diesem Zeitpunkt Philologe und Poet, weshalb die Analyse der einsetzenden Sprachwissenschaft ab dem 17. Jahrhundert vielleicht das Folgekapitel zu „Die prosaische Welt“ bei Foucault darstellt, so markiert dies gleichzeitig den Moment seiner sich von der Totalität endgültig absplattend Innerlichkeit. Der Protagonist ordnet sich den unbezwingbaren Kräften der Welt resigniert unter und verlagert seine narrative Kraft in den Innenraum der Seele, während zuvor das Innenleben Don Quijotes nur im dialogischen Verhältnis erfahrbar war. Diesem Raum der „Seele“ steht der von Foucault aufgezeigte Raum der „Identitäten und Unterschiede“ entgegen, den Lukács als Beginn der Entfremdung zwischen Individuum und Kollektiv versteht. Diese diagnostizierte Aufspaltung am Ende des Mittelalters, die Entstehung des modernen Individuums durch das Brüchigwerden der Totalität, die sich in verschiedenen Formen seit der Antike in der europäischen Literatur niedergeschlagen hat, übernimmt Adorno von Lukács. So wird Lukács’ These in dem Text *Rede über Lyrik und Gesellschaft* ausgeweitet, indem Adorno sie auf die Gattung der Lyrik bezieht.²⁹

29 So schreibt Adorno in *Rede über Lyrik und Gesellschaft* von 1951: „Die großen Dichter der früheren Vergangenheit, die nach literaturgeschichtlichen Begriffen der Lyrik zurechnen, Pindar etwa und Alkaios, aber auch das Werk Walthers von der Vogelweide in seinem überwiegenden Teil sind unserer primären Vorstellungen von Lyrik ungemein fern. Ihnen geht jener Charakter des Unmittelbaren, Entstofflichten ab, den wir zu Recht oder Unrecht uns gewöhnt haben, als Kriterium von Lyrik anzusehen, und über den nur die angestrengte Bildung uns hinführt. Was wir jedoch mit Lyrik meinen [...] hat [...] das Moment des Bruches in sich. Das Ich, das in Lyrik laut wird, ist eines, das sich als dem Kollektiv, der Objektivität entgegengesetztes bestimmt und ausdrückt; mit der Natur, auf die sein Ausdruck sich bezieht, ist es nicht unvermittelt eins. Es hat sie gleichsam verloren und trachtet, sie durch Beseelung, durch Versenkung ins Ich selber, wiederherzustellen.“ Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur*. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, S. 53.

Vielleicht, so wurde der diesem Aufsatz zugrunde liegende Vortrag beschlossen, ließe sich behaupten, dass auch Foucault die These der Trennung von Moderne und ‚Vormoderne‘ im Zuge des Aufbrechens einer ‚vormodernen Totalität‘ der *Theorie des Romans* entnahm und seiner archäologischen Methode in *Les mots et les choses* voranstellte.

Auf den zweiten Blick erweist sich diese Annahme jedoch als nicht sehr plausibel, denn Foucault distanzierte sich bereits einige Jahre zuvor von Lucien Goldmann, der noch am ehesten als Vermittlungsinstanz zwischen Foucault und dem frühen Lukács infrage gekommen wäre.³⁰ Auch schrieb Goldmann erst 1964 sein Buch *Pour une sociologie du roman*, worin er sich dezidiert auf Georg Lukács’ Frühwerk bezieht. Dieser Arbeit geht *Le Dieu caché* von 1955 voraus, worin theoretische Aspekte weiterer Frühschriften Lukács’ miteinander in Beziehung gesetzt werden. Der Titel des Buches be ruht sich auf die ‚Gottverlassenheit‘ des modernen Menschen, für dessen Analyse Lukács mit seiner Dramen- und Romantheorie die Grundlage bereitet hatte und die für Foucaults Geschmack wohl zu ‚deutsch-idealistisch‘ ausgerichtet war.

Viel wahrscheinlicher ist es, dass Foucault sich ganz unabhängig von Lukács mit der Figur des Don Quijote als Personifikation des Bruchs zwischen Moderne und Vormoderne auseinandersetze – ein Motiv, das bereits lange vor der *Theorie des Romans* dominant war. So versteht nicht erst Lukács, sondern bereits Hegel Cervantes’ Don Quijote in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* als geschichtsphilosophische Allegorie moderner Innerlichkeit. Hegel bestimmt im dritten Abschnitt seiner *Ästhetik* die Dichtung als höchste Kunstform, da sie epochenübergreifend „zu allen Zeiten und in fast allen Kulturen gleicherweise vertreten“ sei.³¹ Zudem sei sie im Vergleich zu den anderen Künsten besonders privilegiert, da sie, so Hegel, deren sinnliche Qualitäten in sich aufnehmen könne,

30 Eine indirekte Absage an die ihm zeitgenössische Methode des genetischen Strukturalismus von Lucien Goldmann lässt sich in der Vorrede von *Les mots et les choses* erahnen, wenn sich Foucault gegen ein mögliches Missverstehen seiner Archäologie als „Suche nach einer *Weltanschauung*“ ausspricht. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 10.

31 Jaeschke, Walter: Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule. 3. Aufl. Stuttgart 2016, S. 405.

zum Beispiel in Form einer musikalischen und bildhaften Sprache.³² Hegel unterstreicht die bereits durch Kants *Kritik der Urteilskraft* konstatierte entscheidende Eigenschaft der Schönheit – dass sie in ihrer Autonomie, das heißt in ihrem reinen Selbstzweck überhaupt erst als schön wahrgenommen werde – und überträgt diese allein auf die Dichtung: Nur in ihr artikuliere sich der absolute Selbstzweck des menschlichen Geistes in der auf sich bezogenen Beschäftigung in Form der Narrativität zahllos vermittelter Inhalte. Der „Poesie“ allein wird damit die Verwirklichung des Ideals der Kunst zugesprochen.³³

Inwieweit diese Argumentation überzeugend ist, kann hier nicht weiter diskutiert werden. Jedoch ist Hegels Primat der Dichtung auch für die Einordnung des Romans von Cervantes von Bedeutung. So verkörpert er nach Hegel wie kein anderer literarischer Text eine historische Situation, die zentral für Hegels teleologische Geschichtsphilosophie ist. Schreibt er vom Kleinwerden des Umfangs eines willkürlich sittlichen Lebens, nimmt dieses erst im Kontext *Don Quijotes* seinen Anfang:

Dieser kleinliche Umfang ist das partikuläre Interesse eines Individuums überhaupt, der Standpunkt, den die Individuen in der Welt einnehmen; das Interesse seines Herzens kommt hier zur Sprache. [...] Das Individuum zieht ritterlich aus und will das Gute für die Welt vollbringen, sein Ideal der Liebe befriedigen. Es gerät in Kampf mit der festen Wirklichkeit, und das Ende kann nur dies sein, daß das Individuum die Welt nicht anders macht, sondern daß das Individuum sich seine Hörner ablauft und sich in das Objektive ergibt. Das Ende wird sein, daß es in die Verkettung der Welt eintritt, sich eine Familie, einen Standpunkt erwirbt, eine Frau, die aber – so hoch idealisiert sie war – eine Frau ist, nicht besser als die meisten anderen.³⁴

Trotz dieses komisch-tragischen Abfalls ins Biedere, ins allzu Alltägliche, erkennt Hegel die Entstehungsgeschichte eines neuen Typus,

32 Vgl. Hebing, Niklas: Poesie. In: Sandkaulen, Birgit (Hrsg.): *Klassiker auslegen*. G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. Berlin/Boston 2018, S. 227–256, hier S. 229. Die „Poesie“, die nach Hegels Begriff nicht nur die Gattung der Lyrik umfasst, nimmt damit die Position eines krönenden Abschlusses im Gesamtgefüge seiner Ästhetik ein.

33 Ebd., S. 234f.

34 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Hrsg. v. Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg 2003, S. 197.

dessen Idealismus an der Übermacht des Objektiven scheitern muss, sodass dieses Individuum sich schließlich gezwungen sieht, sich darin wieder ‚einzugliedern‘. Das *Neue* ist die Artikulation des „Interesse[s] seines Herzens“, das erst den Spannungsbogen der von Hegel ausgemachten Tragik aufzeigt, das heißt des notwendigen Zerschellens des individuellen Ideals an der übermächtigen Objektivität. Damit ist der Roman Träger der modernen Dialektik von individueller Freiheit und dem übermächtigen Widerstand gegen sie: „Don Quijote zeigt uns eine geniale Natur, obgleich wir eine Torheit sehen.“ Die damit einhergehende Verspottung des ritterlichen Ideals, dem Hegel in seinen Vorlesungen eine besondere Stellung einräumt,³⁵ wird gleichermaßen in der Narration „aufs schönste vorgestellt.“ Am Rande vermerkt Hegel: „Die hiermit eintretende Kunstform ist der Roman.“³⁶

Entscheidend hierbei ist dasjenige, was Lukács weniger als ein Jahrhundert später davon übernimmt – die *Entstehung der Innerlichkeit* im Medium der modernen literarischen Form des Romans, die sich gerade durch das Scheitern des Individuums erst ästhetisch konstituiert, durch die aus der Dialektik von Individuum und Kollektiv resultierende Vereinsamung des Ich. Der Roman entfaltet im Prozess der Handlung einen neuen Raum des Innenlebens. In den humoristischen Dialogen Don Quijotes, die dieser vorrangig mit seinem Knappen Sancho Panza führt, wird damit ein *Mythos der Moderne* initiiert, der mit den Epen Homers vergleichbar ist.³⁷ Über beide Hauptfiguren schreibt Schelling: „Don Quijote und Sancho Panza sind mythologische Personen [...], sowie die Geschichte von den Windmühlen u. s. w. wahre Mythen sind, mythologische Sagen.“³⁸ Hiermit meint er den Kampf des Idealen mit dem Realen

35 Vgl. Strosetzki, Christoph: Don Quijote und die Philosophie des deutschen Idealismus. In: Ertler, Klaus-Dieter/Humpl, Andrea Maria (Hrsg.): Der widerpenstige Klassiker. Don Quijote im 18. Jahrhundert. Frankfurt a. M. et al. 2007, S. 35–53, hier S. 38ff.

36 Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, S. 197.

37 Vgl. Strosetzki: Don Quijote und die Philosophie des deutschen Idealismus, S. 47. Vgl. weiterführend hier auch den Text von Walter Benjamin *Sancho Panza*, der jedoch aufgrund der Kürze des Aufsatzes nicht in die Diskussion miteingenommen werden kann.

38 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Werke. Hrsg. v. Manfred Schröter. Bd. 3. München 1959, S. 330, zitiert nach ebd., S. 49.

und das dazwischen sich herausbildende moderne Subjekt, das „aus sich heraus mit seiner geistigen Gestaltungskraft Realität schafft.“³⁹ Damit seinen Text über das Verhältnis des Deutschen Idealismus zu *Don Quijote* beschließend, stellt Christoph Strosetzki die Frage, inwieweit hier nicht auch – wie zwischen dem Autor Cervantes und seinem Werk – ein ironisches Verhältnis zwischen Denkfigur und Romanfigur angenommen werden müsse.⁴⁰ Zumindest erscheint die Lesart Hegels, der nach Strosetzki „Synthese und Höhepunkt“⁴¹ des Deutschen Idealismus sei, aufgrund der allzu idealisierten Idealität Don Quijotes äußerst trocken, was die absurde Erzählung betrifft.

Diese trockene Gegenüberstellung der harten Realität gegen das „Interesse des Herzens“ unseres Helden, die am historischen Zeugnis dieses eine neue Epoche ankündigenden Werks schließlich erstmalig die Konstitution des modernen Subjekts nachvollziehen lässt, ist es wohl, was Lukács und Foucault gleichermaßen ablehnten. Es verwundert daher nicht, dass Foucault die Figur des Don Quijote intensiv interpretiert – ist doch *Les mots et les choses* auch als eine kritische Replik gegen Hegels teleologisches Geschichtsmodell zu verstehen und überhaupt Foucaults Gesamtwerk von einer Abwehrhaltung gegenüber dem idealistischen Erbe geprägt, das er ebenso beim ‚mittleren‘ Marx feststellt und als wesentliches Unterscheidungsmerkmal seiner Arbeit zur frühen Kritischen Theorie versteht.⁴² Darüber hinaus handelt es sich nicht nur um einen Schlagabtausch mit Hegel – die allgemeine Überhöhung der Idealität betrifft dessen gesamten zeitgenössischen Diskurs. Das Einspannen Don Quijotes für die je nach Autor eingefärbte Geschichts- und Gesellschaftstheorie oder Poetik wäre mit Foucault wohl selbst als Nachgeburt dieser Frühgeschichte der modernen Subjektivität zu verstehen.

Was von Hegel nicht ausreichend analysiert wird, sind die Aspekte des Wahnsinns Don Quijotes und dessen Folgen, die angesichts der positiven Konnotation der ritterlichen Gesinnung des Helden marginalisiert erscheinen. Gerade Wahnsinn und Verbrechen spielen jedoch im Kontext des Foucault’schen Werks eine prominente

39 Ebd., S. 52.

40 Vgl. ebd., S. 53.

41 Ebd., S. 35.

42 Vgl. den Beitrag von Lukas Kröner in diesem Band.

Rolle, und sie tun dies auch für Lukács, der an diesem Begriffspaar die zentrale Denkfigur der *Theorie des Romans* entwickelt: „Denn Verbrechen und Wahnsinn sind Objektivationen der transzendentalen Heimatlosigkeit.“⁴³ Damit wird die seiner Frühschrift zugrunde liegende Entfremdungstheorie eingeleitet: Das „epische Individuum, der Held des Romans, entsteht aus dieser Fremdheit zur Außenwelt.“⁴⁴ Übernommen wird also die Subjektkonstitution Hegels, die aus der Kollision zwischen ritterlichem Ideal und unritterlicher Realität entsteht, diese Erfahrung wird allerdings von Foucault und Lukács in erstaunlich ähnlicher Weise als Riss untersucht.

III

Lukács bricht die Charakterisierung Hegels auf, der das Werk Cervantes' zwischen der „genialen Natur“ des Autors und der „Torheit“ seiner Figur einspannt. Stattdessen ist es nicht bloße Torheit, sondern ein der vormalig als natürlich empfundenen ‚göttlichen Ordnung‘ entgegenstehender Wahnsinn – „der ungöttliche, der dämonische Charakter dieses Besessenseins“ Don Quijotes, der nicht das Ideal vertritt, sondern gerade dessen Gegenteil. Für Lukács besteht Hegels Idealismus im „Maximum an erlebt erreichtem Sinn“ – dieser Sinn verkehrt sich jedoch in das absolute Gegenteil einer positiv konnotierten Innerlichkeit im Kontext des Deutschen Idealismus. Er schlägt um in das „Maximum an Sinnlosigkeit: die Erhabenheit zum Wahnsinn, zur Monomanie.“⁴⁵ Es ist also nicht das fortschrittsankündigende Aufblitzen einer ersten die Realität aus sich heraus gestalten wollenden Innerlichkeit moderner Subjektivität, die sich in der „Sonnenuhr des Geistes“⁴⁶, im Buch Cervantes' ablesen lässt und schließlich tragisch ins Alltägliche abkippt, weil Don Quijote gegen die Übermacht des Objektiven nicht ankommt. Lukács geht es um das in der Figur sich verbindende und sich gegenseitig durchdringende „Verweben von Göttlichkeit und Wahnsinn in der Seele des Don Quixote“, worin sich auch der „geschichtsphilosophische Au-

43 Lukács, *Theorie des Romans*, S. 52.

44 Ebd., S. 56f.

45 Ebd., S. 85.

46 Ebd., S. 32.

genblick“⁴⁷ artikuliert, der im Begriff der „Monomanie“ eingefangen wird. Dieser ‚Wahn des Einzelnen‘ trifft vielleicht besser den Inhalt des Romans als Hegels wohlmeinende Auslegung vom „Interesse des Herzens“, denn Don Quijote wird von seinen Freunden tatsächlich durchgängig als psychisch Erkrankter wahrgenommen. Im zweiten Teil bereits berühmt geworden, wird er für sein Leiden von verschiedenen Figuren über weite Strecken lächerlich gemacht.⁴⁸

Foucault beschreibt den Moment der Hegel’schen Kollision zwischen Idealität und Realität als ein Zerschneiden der Verwandtschaft zwischen der Sprache und den Dingen. Aus dieser Entzweiung von Ähnlichkeit und Zeichen konstituieren sich zwei Figuren, die fortwährend in ihrer Bipolarität von kulturell tragender Bedeutung sind. Die erste Person ist nach Foucault nicht lediglich ein „Krank-er“, sondern der „als kulturelle, unerläßliche Funktion verstandene Irre, der der abendländischen Erfahrung zum Menschen der wilden Ähnlichkeit geworden ist.“⁴⁹ Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ist er in dem Maße vom Rest der Gesellschaft verschieden, indem er selbst den Unterschied nicht begreift, denn er vertritt die hinfällig gewordene Episteme der Ähnlichkeit in Form ihrer radikalen Übertreibung. Demgegenüber macht Foucault die Figur des Dichters aus, der, wenngleich in einem qualitativ verschiedenen Sinne zum Irren, ebenfalls mit der Kategorie der Ähnlichkeit operiert, indem er „unterhalb der genannten und täglich vorhergesehenen Unterschiede die verborgene Verwandtschaft der Dinge und ihre verstreuten Ähnlichkeiten wiederfindet.“⁵⁰ Die Figur des Dichters hört auf

eine andere und viel tiefere Rede, die an die Zeit erinnert, in der die Worte in der universalen Ähnlichkeit der Dinge glitzerten: die Souveränität des Gleichen, die so schwierig auszusagen ist, löscht in ihrer Sprache die Trennung der Zeichen aus.⁵¹

47 Ebd., S. 87.

48 So beispielsweise von einem Fürstenpaar, das ein ganzes Theaterstück inszenieren lässt, um Don Quijote glauben zu lassen, Dulcineas Verzauberung in die Gestalt einer einfachen Bäuerin könne nur durch 3.300 Schläge aufgehoben werden, die sein Knappe Sancho sich selbst zufügen müsse. Vgl. Cervantes, Don Quixote, S. 245.

49 Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 81.

50 Ebd.

51 Ebd.

Im Gegensatz zur Verschränkung des „Dämonischen“ und „Göttlichen“ bei Lukács, das dieser als „Monomanie“ bezeichnet, ist bei Foucault die Aufspaltung dieser ursprünglich vereinten Abstrakta in zwei kulturelle Funktionen gemeint. Im Zuge der Konstitution der neuen Episteme der Repräsentation sichern diese beiden Funktionen „in den Randgebieten“ dieser Wissensordnung die Fortführung der synthetisierenden Praxis der Episteme der Ähnlichkeit. Dem Lukács'schen Begriff der Monomanie entsprechend, nennt Foucault die Funktion des Irren „*Homosemantismus*“, die sich als Sammlung aller Zeichen und als überdosierte, sich ins Unendliche fortsetzende Stiftung von Ähnlichkeit auszeichnet. Der Funktion des Irren in der „*allegorische[n]* Rolle“ entgegenstehend, sieht Foucault den Dichter, der von ihm als weitaus differenziertere Figur charakterisiert wird. So lauscht der Dichter „der anderen Sprache“, derjenigen, ohne Wörter und Rede“, die von nun an die Ähnlichkeit ist, und lässt sie in den Zeichen zu Wort kommen, die ihm nicht mehr von sich aus gehorchen wollen. Beide sind gleichermaßen im Verhältnis zur neuen Wissensordnung marginalisiert und stehen sich gerade darin nahe. Foucault macht an beiden daher eine „archaische Silhouette aus, in der ihre Worte unaufhörlich ihre fremde Kraft und die Quelle ihrer Bestreitbarkeit finden.“ Interessant ist, dass sowohl gegen den Irren als auch gegen den Dichter in der Fremdheit ihres Wirkens aktiv opponiert wird. Sie haben im Gefüge einer Welt, in der sich der Raum des Wissens als ordnungsdefinierende Macht herausbildet, nicht mehr ihren angestammten Platz inne, sondern werden verdrängt und misstrauisch beäugt. Sie sind keine vertrauenswürdigen Charaktere mehr, wenn es um die neu aufkommende Struktur der „Identitäten und Unterschiede“ geht. Die Singularität dieses Ereignisses, dieser Verdrängung vormals die Episteme auszeichnender Funktionen an den Rand des Wissens, sodass lediglich das Fremd-Archaische als schillerndes Zeugnis ihrer Nicht-Identität bleibt, markiert nach Foucault den „wesentlichen Bruch in der abendländischen Welt“.⁵²

52 Ebd., S. 82. Vgl. hierzu auch Schöffner, Wolfgang: Die Verwaltung der Endlichkeit. Zur Geburt des neuzeitlichen Romans in Spanien. In: Goebel, Eckart/Koppelfels, Martin von (Hrsg.): Die Endlichkeit der Literatur. Berlin 2002, S. 1–12. Schöffner macht auf die bedeutende Zäsur der Regierungskunst des spanischen Weltreiches aufmerksam, in der die Authentizität schriftlicher Berichte in Anbetracht der Kolonisierung weit entfernter Territorien immense Bedeutung erlangt. Im Zuge der Expansion werden schließlich Schreiber und Sekretäre zu

Der von Hegel beobachtete Bruch zwischen Idealität und Realität setzt sich sowohl bei Lukács als auch bei Foucault fort. Und ein weiterer Aspekt für die Grundlage eines Vergleichs spielt ausgehend von Hegel bei den ihm Nachfolgenden eine wichtige Rolle: Das Primat der Dichtung, das sich dezidiert in der Form des Romans als Inbegriff einer neuen Zeit niederschlägt, anhand dessen Entwicklung Lukács in der *Theorie des Romans* nach Auswegen aus der Sinnverlassenheit der Moderne sucht – auch dieses Primat findet sich in Foucaults Verständnis von der Literatur im Sinne eines „Gegendiskurses“ zu den Epistemen der Neuzeit.⁵³ Allerdings ändert sich dieses Verhältnis später ab *L'ordre du discours* von 1970, sodass die Literatur von ihm immer mehr als einer unter den vielen das Subjekt konstituierenden Diskursen verstanden wird. Man könnte also sagen, je stärker Foucault den Subjektivierungsprozess an sich in den Fokus rückt, desto weniger erscheint Literatur als Gegendiskurs, sondern wird selbst zu einem Teil des Diskurses, der Individuen formt – was wiederum die kritische Autonomie der Literatur relativiert.⁵⁴

Mit Foucaults später revidierter Annahme von der Literatur als Gegendiskurs lässt sich eine wichtige Unterscheidung zu Lukács lebensphilosophischer Konstruktion machen, die auf der Grundlage der literarischen Form Aussagen über die Verfasstheit der Welt zu treffen versucht. So ist für Lukács der Roman „die Form der Epoche der vollendeten Sündhaftigkeit [...] und muß die herrschende Form bleiben, solange die Welt unter der Herrschaft dieser Gestirne steht.“⁵⁵ Die Bücher Dostojewskis, in die Lukács' frühe Schrift einleiten wollte, versteht dieser als radikal neue Form: „Dostojewskij hat keine Romane geschrieben [...]. Er gehört einer neuen Welt an.“ Die Besonderheit des Neuen zeichnet sich nach Lukács dadurch aus, dass dessen Bücher, „fern von jedem Kampf gegen das Bestehen-

den Hauptakteuren von Verwaltungsakten. Der Roman Cervantes fällt in den gleichen Zeitraum dieses Transformationsprozesses und des damit einhergehenden Bedeutungsgewinns tatsachenverbürgten Schreibens.

53 Vgl. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 76.

54 Vgl. weiterführend During, Simon: Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing. London/New York 1992; O'Leary, Timothy: Foucault's turn from literature. In: *Continental Philosophy Review* 41, 1 (2008). S. 89–110.

55 Lukács, *Theorie des Romans*, S. 137.

de, als einfach angeschaute Wirklichkeit abgezeichnet“ sind.⁵⁶ Auch wenn Foucault diese gattungsspezifische These in ihrem drastischen Gehalt wohl nicht bejahen und erst recht nicht in einen theologischen Sprachduktus verfallen würde, so trifft diese Beschreibung der Werke Dostojewskis durch Lukács in gewisser Weise auch das Pathos seiner selbsterklärten Arbeitsweise – ist doch Foucaults theoretisches Selbstverständnis von einer normativen Zurückhaltung zugunsten der unvoreingenommenen Rekonstruktion von Ordnungsstrukturen geprägt. Vertreter späterer ‚Generationen‘ der Kritischen Theorie warfen ihm deshalb sowohl ein fehlendes normatives Fundament als auch einen verdeckt normativen Gehalt vor.⁵⁷ Artikuliert sich bei Lukács der normative Gehalt ex negativo – die Diagnose der „Gottverlassenheit“ der modernen Welt und die damit einhergehende Entfremdung zwischen Individuum und Kollektiv, die nach ihrer Aufhebung, nach der Versöhnung verlangt –, so ist dieser Gehalt bei Foucault tatsächlich erst beim zweiten Hinsehen aufgrund seiner spezifischen Subtilität wahrnehmbar.

IV

Angelegt in beiden Werken ist die Suche nach einer neuen Form der Darstellbarkeit der fundamentalen Konflikte einer Welt, deren Seins-Struktur weder im Kontext ästhetischer Formen noch anhand einer vermeintlichen besten wissenschaftlichen Methode vollständig begriffen werden kann. Interessanterweise liegt in beiden Ansätzen jedoch die Emphase auf der literarischen Form, die, im Zuge des ‚ersten‘ modernen Romans, den „wesentlichen Bruch in der abendländischen Welt“ in sich aufzunehmen vermag. Damit wird eine mehr oder weniger ausgesprochene Parteinahme für die Literatur im Verhältnis zu anderen Erkenntnisformen artikuliert. Bei Lukács stiftet Dostojewskis Werk eine neue Form der intentionslosen Betrachtung der Welt, die eine Darstellung der Zerrissenheit zwischen Individuum und Kollektiv überhaupt erst adäquat erfahrbar werden

56 Ebd.

57 Vgl. Wolf, Markus: Kritische Theorie. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. 2. Aufl. Berlin 2020, S. 238–242, hier S. 239f.

lässt. Bei Foucault ist diese Parteinahme gegen ein von Lukács bezeichnetes „Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit“ nicht eindeutig, denn ihm geht es gerade um eine von jeder Normativität befreite Betrachtung historischer Transformation. Jedoch macht auch er deutlich, dass der Übergang vom ternären Denken hin zur binären Gegenüberstellung von Zeichen und Bezeichnetem ab dem Zeitalter der Repräsentation eine „ungeheure Reorganisation der Kultur“ bedeutete.⁵⁸ Untersucht man erneut die dem Abschnitt über Don Quijote vorgelagerten Seiten hinsichtlich einer werkimmanenten Dramatik der *Les mots et les choses*, so lässt sich feststellen, dass dem Gegenmodell des binären Denkens ein gewisser Glanz anhaftet, der sich in der Sprache Foucaults niederschlägt. Der *Schein literarischer Fiktion* als zentrale Kategorie des Zeitalters der Ähnlichkeit, der über lange Zeit in die Episteme seit der Antike integriert war, findet sich in ambivalenter Ausprägung in Sätzen wie den folgenden wieder:

In dieser [der Souveränität des Ähnlichen] aber schillerte das rätselhafte, monotone, obstinate, primitive Sein der Zeichen in einer unendlichen Disposition. [...] Nichts außer die Literatur [...] kann uns daran erinnern. Man kann in einem bestimmten Sinne sagen, daß die „Literatur“ [...] das Wiedererscheinen des lebendigen Seins der Sprache dort offenbart, wo man es nicht erwartet hätte. [...] Während des ganzen neunzehnten Jahrhunderts und bis in unsere Zeit [...] hat die Literatur [...] von jeder andern Sprache durch einen tiefen Einschnitt sich losgelöst, indem sie eine Art „Gegendiskurs“ bildete und indem sie so von der repräsentativen oder bedeutenden Funktion der Sprache zu jenem rohen Sein zurückging, das seit dem sechzehnten Jahrhundert vergessen war [...]. In der modernen Zeit ist die Literatur das, was das signifikative Funktionieren von Sprache kompensiert (und nicht bestärkt). Durch sie glänzt das Sein der Sprache erneut an den Grenzen der abendländischen Kultur und in ihrem Herzen, denn es ist seit dem sechzehnten Jahrhundert das, was ihr am fremdesten ist.

Das von Foucault benannte, im Zuge des Erfolges des binären Denkens nur noch partielle „Wiedererscheinen der lebendigen Sprache des Seins“ in der modernen Literatur klingt verdächtig nostalgisch. Eine Seite weiter schreibt er von der Unmöglichkeit eines „ursprüngliche[n] Sprechen[s], das absolut anfänglich war“, da die Literatur des 19. Jahrhunderts zwar „die Sprache in ihrem Sein wieder ins

58 Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 76.

Licht [stellte], aber nicht so, wie noch die Sprache am Ende der Renaissance erschien.“⁵⁹ Diese vielfältige Konnotation des Scheins, die von ihm nicht weiter reflektiert wird, verleiht den Sätzen Foucaults etwas uneingestanden Fasziniertes und Trauerndes. Dieses wiederum ‚rätselhaft Schillernde‘ seines Ausdrucks bezeichnet hierbei die Qualität des *Seins*, zu dessen *Ursprünglichkeit* eine Rückkehr versperrt ist. Im literarischen „Gegendiskurs“ der neuzeitlichen Epistemen, die *alle* von dem Abbruch dieser zauberhaft verwobenen Totalität im Zeichen mythischer Einheit betroffen sind, blitzen bei Hölderlin, Mallarmé und Artaud noch einmal Erinnerungen an eine Zeit auf, die diesen vormaligen Schein als ‚Ursprünglichkeit der Sprache‘ noch kannte.⁶⁰ Was nach dem großen Bruch übrigbleibt, ist jedoch „eine gestückelte Natur, die gegen sich selbst uneins und verändert ist und die ihre ursprüngliche Transparenz verloren hat.“⁶¹

Die aus dieser Beobachtung resultierende Frage entfaltet damit einen neuen Komplex, der über die Projektion der ‚natürlichen Vermittlung‘ von Sprache und Dingen hinausgeht, die sowohl Lukács als auch Foucault in einzelnen Momenten der griechischen Antike annehmen. Trotz der Wendung gegen Hegel ist auch das Schema der einander ablösenden Wissensdiskurse durchfurcht von einer tiefen Narbe zwischen dem von Foucault genannten „ternären“ und „binären“ Denken. Beginnend mit der Analyse Don Quijotes als Allegorie dieses Bruchs, der die Moderne von ihrer Vorgeschichte und damit das ternäre vom binären Denken trennt, bleibt die Frage offen, inwieweit der historische Kontext des von Foucault weitaus weniger kritisierten ternären Denkens eine latente Erhöhung in seiner Funktion als Vergleichsschablone zur sich anbahnenden Neuzeit erfährt. Bei Lukács scheint dies definitiv der Fall zu sein – nicht nur anhand seines topologischen Modells, auch inhaltlich führt er die Tradition des Deutschen Idealismus fort, die ‚Alten‘ in ihrer ‚Sinn-Verbundenheit‘ zu idealisieren.⁶²

59 Ebd., S. 77.

60 Vgl. ebd., 76.

61 Ebd., S. 67.

62 Bereits in der griechischen Tragödie kollabiert nach Lukács jedoch die Lebensimmanenz des Sinnes der Epen Homers. Vgl. Lukács, Theorie des Romans, 1984. S. 27. Zur topologischen Konstruktion von Lukács’ Theorie des Romans, die im Spannungsverhältnis Hellenismus/Mittelalter und Neuzeit die Geschichte dramatisiert, vgl. Eiden-Offe, Patrick: Typologie und Krise: Fichte in Lukács.

Dieser Komplex, der sogar über die hellenistische Projektion hinausgeht, betrifft die Annahme einer einst real gewesenen *Ursprünglichkeit* der Sprache, die sich im Zuge der vielen Brüche im Laufe der Geschichte immer weiter von ihrer Urform entfernt habe. Ähnlich zum anachronistischen Geschichtsmodell Horkheimers und Adornos, das mit Vorgriffen und Schüben arbeitet, mit epochenüberschreitenden Tendenzen und ersten Anzeichen, argumentiert Foucault in ernst-anthropologischem Duktus mit der Zerstörung der Transparenz der von Gott gegebenen Sprache als Bestrafung für den Turmbau zu Babel.⁶³ Den Diskurs reproduzierend, der zwischen Geschichte und heiliger Schrift noch keinen Unterschied machte, um die Funktionsweise dieser Episteme für sich selbst sprechen zu lassen, schreibt er von einer ‚Intention‘ Gottes, diese erste Erfahrung der sprachlichen Entfremdung im historischen Bewusstsein der Menschen zu erhalten. Weil die Sprache weiterhin die Erinnerung transportieren muss und auch weil es ihre Funktion ist, die weiterhin bestehende Verbindung von Gott und seinem Volk zu erzählen, gebe es damit noch immer *eine* Sprache, die zu der Vorgeschichte der Trennung der Völker zurückreiche: „Das Hebräische trägt also wie aus Ruinen die Markierungen der ursprünglichen Bezeichnung.“⁶⁴

Obwohl Foucault hierbei eine Quelle bemüht, die diesen Diskurs belegen soll, steckt hinter diesem Gedanken vielleicht mehr als lediglich der zeitgenössische Mythos einer ersten Entfremdung der Menschen, die bis in die Neuzeit hineinreicht und das Hebräische als die Sprache auszeichnet, die am ehesten noch Zeichen einer göttlichen Ursprache in sich trägt. Mit Claude Durets *Thrésor de*

In: Dannemann, Rüdiger et al. (Hrsg.): Hundert Jahre „transzendente Obdachlosigkeit“. Georg Lukács’ „Theorie des Romans“ neu gelesen. Sonderband des Jahrbuchs der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. Bielefeld 2019, S. 211–228, hier S. 211.

63 So z. B., wenn Horkheimer und Adorno von Odysseus als „Prototyp bürgerlichen Denkens“ sprechen. Vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 2012, S. 68. Diese Beobachtung soll das gemeinsame Interesse aller drei Denker gegenüber Formen der Subjektivierung, die in eine je spezifische Konstitution von Herrschaft münden, nicht relativieren. Vielmehr behaupte ich, dass die These der Entfremdung und der Einsatz mythischer Metaphern nicht unverträglich ist mit dem geteilten Interesse an der Kritik herrschaftskonstituierenden Prozesse der Subjektivierung.

64 Ebd., S. 68.

l'histoire des langues von 1613 unterstreicht Foucault das Verständnis dieser Zeit, das eine Kontinuität von der *ungestückelten* Natur der hebräischen Sprache und der Dinge belegen soll, da diese Sprache gerade die Natur in ihrer Unmittelbarkeit ausdrücke.⁶⁵ Allerdings scheint die Sonderstellung des Hebräischen nicht nur eine Annahme des damaligen Wissensdiskurses zu sein. Es ist nicht eindeutig entscheidbar, ob die folgende Aussage eine diesem Diskurs entnommene Position ist oder ob Foucault nicht selbst diese Position vertritt:

[D]ie anderen Sprachen haben diese radikalen Ähnlichkeiten verloren, die nur noch das Hebräische bewahrt, um zu zeigen, daß es einst die Gott, Adam und den Tieren am Anfang der Erde gemeinsame Sprache war.⁶⁶

Dass die Qualität einer ‚Ursprünglichkeit‘ in der Überschneidung von Namen und ihrer Bedeutung in der hebräischen Sprache noch durchschimmert, ist nicht nur eine Wahrheit dieser spezifischen Episteme, denn Foucault spricht aus einer vergleichenden Perspektive. Er affirmiert damit das Selbstbild der jüdischen Gelehrtentradition als wesentlich auslegende Auseinandersetzung der *einen Sprache* und ihres göttlichen Gehalts. Uneingestanden entsteht zwischen Foucault und den jüdischen Textgelehrten der Kritischen Theorie,⁶⁷ deren Typus wohl am stärksten durch Walter Benjamin verkörpert wurde, eine Nähe, in der etwas über das *Wesen* der Sprache ausgesprochen wird, das vielleicht über die archäologische Methode hinausreicht. Foucaults Rede vom Hebräischen, das in sich „wie aus Ruinen die Markierungen der ursprünglichen Bezeichnung“ trage, erinnert stark an Benjamins allegorische Funktion der Ruine als Sinnbild einer in sie *ingeschliffenen*, das heißt *sichtbar bleibenden* Geschichte. Adornos Überlegungen in *Die Idee der Naturgeschichte* lassen sich überhaupt erst auf der Grundlage der von Benjamin her-

65 Exemplarisch wird ein Textausschnitt zitiert, der die Namen der Tiere Storch und Pferd durch ihre jeweilige Nähe mit Eigenschaften erklärt, die sich wiederum aus der Beobachtung des Verhaltens dieser Tiere ergibt. Beispielsweise wird der Name für das Pferd – ‚Sus‘ – vom Verb ‚Hasas‘ abgeleitet, das ‚sich erheben‘ bedeutet. Claude Duret: *Thrësor de l'histoire des langues*. Cologny 1613, S. 40, zitiert nach Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 68.

66 Ebd.

67 Vgl. Berg, Nicolas/Burdorf, Dieter (Hrsg.): *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie*. Göttingen 2014.

ausgearbeiteten Verbindung zwischen Vergängnis und Bedeutung, von Natur und Geschichte verstehen.⁶⁸ Und auch die Rede von Adams Worten, die er den „Tieren auferlegte“, und den zumindest teilweise erhalten gebliebenen Namen, die „mit sich in ihrer Mächtigkeit gewissermaßen ein Fragment stummen Wissens“ tragen, lässt einen starken Einfluss Benjamins auf Foucault vermuten, denn der deskriptive Anspruch der archäologischen Methode wird hierbei weit überstiegen.⁶⁹

Sigrid Weigel ist dieser Spur in ihrem Buch *Entstellte Ähnlichkeiten. Walter Benjamins theoretische Schreibweise* bereits nachgegangen. Sie stellt fest, dass das Kapitel über „Die prosaische Welt“ sich „wie eine nachgetragene historiographische Fundierung von Benjamins aus dem Mythos gewonnener Sprachtheorie“ lesen lasse. Sowohl Benjamin als auch Foucault beschrieben einen anfänglichen „Bruch mit der Sprachmagie“ – Benjamin aus der Perspektive der Vertreibung aus dem Paradies, Foucault am Übergang zwischen den Epochen der Renaissance hin zum klassischen Zeitalter.⁷⁰ Hierbei entsteht eine die bisherige Epocheneinteilung von ‚Vormoderne‘ und Moderne noch weiter überspannende Rahmung. Die bei Lukács und Foucault zunächst ab der griechischen Antike angenommene Unmittelbarkeit zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen Göttern und Menschen wird in die in einer biblischen Metaphorik ausgedrückte Ungeschiedenheit des Paradieses zurückgeführt. Dabei verstärkt sich die Kontinuität der verschiedenen Zeitalter, die im Geiste der Ähnlichkeit dachten, und die Dramatik des ab der Renaissance erfolgten „wesentlichen Bruch[s]“ wird umso spannungsreicher aufgebaut. Unausgesprochen schwingt bei Foucault hierbei die Trauer um eine als ‚Ursprünglichkeit‘ imaginierte Einheit mit, die in der latenten Affirmation des ternären Denkens anklingt. Gemessen an der Methode Lukács’ in *Die Theorie des Romans* scheint Foucault die Wissensordnungen der verschiedenen Zeitalter mit adäquat analytischer Kälte zu rekonstruieren. Dass in *Les mots et les choses* jedoch Anteile einer von ihm subtil affirmierten ‚Ursprünglichkeit‘ durchschimmern, entbehrt nicht einer gewissen Nostalgie. Genau

68 Zu den spezifischen Begriffen „Allegorie“, „Ruine“ und „Vergängnis“ vgl. Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt a. M. 1978, S. 155f.

69 Vgl. Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 68.

70 Weigel, Sigrid: Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt a. M. 1997, S. 200.

diese einmal als wahr empfundene Totalität betrauert auch Lukács und ihm nachfolgend in ihrer je eigenen Weise Benjamin und Adorno. Die stärkste Metapher dieser Trauer ist das für immer verloren gegangene Paradies der Vorzeit.

Kapitel 4:

Das Andere. Form, Formlosigkeit und Materialität der Erfahrung

Derrida und Adorno

Sich selbst aufs Spiel setzen

Was passiert, wenn ich mit Jacques Derrida Theodor W. Adorno lese? Zunächst einmal nichts. Mit diesem provokanten Einstieg möchte ich auf ein Interview verweisen, das Derrida anlässlich der Verleihung des Theodor-W.-Adorno-Preises gab, als er die Auszeichnung 2001 in Frankfurt erhielt.¹ Derrida sagte in diesem Interview – dem ich zustimmend folge –, er habe Adorno „nie intensiv gelesen“.² Nachdem „zunächst einmal nichts“ geschieht, räumt Derrida ein, dass er durchaus Sympathien für Adorno hege. Im Rahmen seiner Vorlesungen zu „Nationalité et nationalisme philosophiques“ kam er „auch auf Adornos Vortrag ‚Was ist deutsch?‘ zu sprechen“.³ Adorno befasst sich darin mit dem „Verhältnis des Deutschen mit dem Nationalsozialismus“.⁴ Vielleicht überraschenderweise, weckte außerdem die „Philosophie der Musik“ und die darin von Adorno entwickelte Tierphilosophie Derridas besonderes Interesse. Derrida imponierte Adornos Kritik, „die sich stark von Kants Position absetzt“⁵: „Diese

1 Vgl. Englert, Klaus: Zum Geburtstag von Jacques Derrida. In: taz, 15.07.2013. <https://taz.de/Zum-Geburtstag-von-Jacques-Derrida/!5063287/> (08.06.2025). Das Interview, das Klaus Englert mit Jacques Derrida führte, wurde erst 2013 zum Geburtstag von Derrida veröffentlicht. Englert veröffentlichte eine Einführung in das Denken Derridas; vgl. Englert, Klaus: Jacques Derrida. Paderborn 2009.

2 Englert, Geburtstag Derrida.

3 Ebd.

4 Ebd. Auch Derrida beschäftigt sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Nation. In der Aufarbeitung seines Nachlasses erschien 2021 der dritte Teil seiner Geschlecht-Trilogie, der bis dahin noch unbekannt war. Vgl. Derrida, Jacques: Geschlecht III. Geschlecht, Rasse, Nation, Menschheit. Wien/Berlin 2021.

5 Vgl. Englert, Geburtstag Derrida. Adorno und Derrida teilen den Ansatz der „Tierähnlichkeit des Menschen“. An „Kants Hass“ auf diese übt Adorno in seiner

kritische Haltung ist mir sehr sympathisch.“⁶ Nach der Sympathiebekundung fährt Derrida fort und beschreibt, obwohl er eine Nähe zu Adorno sehe, habe er „niemals ein Buch [über ihn] geschrieben“⁷. Auch gebe er „gerne“ zu, „dass [er] Benjamin wesentlich näher stehe“.⁸

Im Interview führt Derrida weiter aus, dass er und Adorno verschiedenen philosophischen Traditionen angehörten, die verschiedene Traditionslinien entwickelten. Adornos Denken habe die Kritische Theorie entscheidend geprägt und sei stark von der Zeit und den Erfahrungen des Nationalsozialismus gezeichnet. So sei es in Deutschland „aus moralischen Gründen unmöglich“⁹ gewesen, in der frühen Nachkriegszeit Martin Heidegger und Friedrich Nietzsche zu lesen, die in nationalsozialistische Verstrickungen geraten seien. In der Beschreibung Englerts lehnte Adorno Heideggers Denken völlig ab. Derrida widerspricht Englert in seiner Formulierung nicht. Er führt im Interview als Erklärung für Adornos kritische Haltung gegenüber Heidegger Adornos jüdischen Hintergrund an. Damit seien „stark[e] persönliche und geschichtliche Gründe“ verbunden, die dessen Heidegger-Lektüre geprägt hätten.¹⁰ Adorno gilt als starker Kritiker Heideggers,¹¹ zugleich sind jedoch – wenn

Tierphilosophie Kritik. Die „Animalität des Menschen“ stellt in Adornos Augen „für den Kantianer“ ein „Tabu“ dar. Derrida sieht diese Kritik auch „gegenüber Hegel und Heidegger berechtigt“ – hier zeigt sich ein gemeinsames Interesse Adornos und Derridas. Es ließe sich ergänzen, dass Derridas Interesse an Adornos – eher latenter – Tierphilosophie exemplarisch sein unorthodoxes Arbeiten verdeutlicht. Dass er das Thema der „Tierphilosophie“ aufgreift, ist insofern bemerkenswert, als die Abwertung des Tieres eine lange philosophische Tradition besitzt, die sich gerade auch in Kants Bemerkungen zeigt.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. ebd.

8 Vgl. ebd.

9 Ebd.

10 Derrida verweist an dieser Stelle im Interview auf Adornos *Jargon der Eigentlichkeit*. Dieser Text habe das Bild von Heidegger in Deutschland entscheidend geprägt. Vgl. Adorno, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit*. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a. M. 1964.

11 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Idee der Naturgeschichte*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt a.M. 1973, S. 345–365. Bereits in seinem frühen Vortrag von 1932 setzt sich Adorno kritisch mit Heideggers Ontologie auseinander, indem er für die Notwendigkeit einer Naturgeschichte im Anschluss an Walter Benjamin argumentiert. Zu Adornos Verhält-

auch wenige – Stellen zu finden, an denen er manche Gedanken Heideggers anerkennt.¹²

Derrida wird dem Poststrukturalismus und der Postmoderne zugeordnet, die sich als Strömungen in der französischen Philosophie entwickelt haben. Heidegger und Nietzsche hätten dort „völlig unbelastet“ gelesen werden können. Die französische Tradition habe sich anders entwickelt, sodass in Frankreich eine andere Rezeption Heideggers und Nietzsches möglich gewesen sei. Diese habe sich als eine „äußerst kritische“ entwickelt. Derrida sieht diesen „völlig anderen Zugang“ der französischen Philosophie zu Heidegger und Nietzsche in den „politischen und geschichtlichen Gründen“ gegeben sowie in dem „Unterschied [...], dass man [dort] einen freien Umgang mit diesen Philosophen pflegte.“¹³ In seiner Dankesrede verweist Derrida schließlich darauf, dass eine Geschichte dieser beiden Traditionen – der Kritischen Theorie und der französischen Philosophie – noch zu schreiben sei, und entzieht sich so einer weiteren detaillierten Betrachtung der beiden.

nis zu Heidegger vgl. auch Wesche, Tilo: *Dialektik oder Ontologie: Heidegger*. In: Klein, Richard/Kreuzer, Johann et al. (Hrsg.): *Adorno-Handbuch*. 2. Aufl. Berlin 2019, S. 487–495.

- 12 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, Bd. 6). 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1984, v. a. S. 67–136. In der *Negativen Dialektik* kritisiert Adorno Heidegger in Hinblick auf dessen *Ontologie*. Adorno geht es dabei jedoch mehr um eine Vermittlung zwischen *Ontologie* und *Dialektik* als um eine pauschale Ablehnung von (Heideggers) *Ontologie*. In diesem Sinne betont Adorno bereits zu Beginn seiner Vorlesung *Ontologie und Dialektik*, dass es darum gehe, „über Standpunktphilosophie hinauszukommen; also die Vorstellung, auf der einen Seite kann man *Ontologie* beziehen, und auf der anderen kann man *Dialektik* beziehen.“ Kurz darauf heißt es auch, dass Heidegger unter *Ontologie* etwa nicht einfach „Realismus“ verstehe, der eine gänzlich vom Bewusstsein unabhängige Außenwelt annehme – „womit übrigens Heidegger wiederum wohl Recht hat.“ Siehe hierzu: Adorno, Theodor W.: *Ontologie und Dialektik* (1960/61). Frankfurt a. M. 2008, S. 9, 14.
- 13 Vgl. Englert, Geburtstag Derrida. An dieser Stelle lohnt ein Verweis auf die *Acéphale*, eine geheime Gesellschaft, die von Georges Bataille 1936 gegründet wurde. Unter anderem wirkten Jacques Lacan, Walter Benjamin und Roger Caillois mit. Bataille, Pierre Klossowski und André Masson gründeten 1936 auch die dazugehörige Zeitschrift, die denselben Namen trägt. Ihr Ziel war eine „Wiedergutmachung Nietzsches“, weshalb sie ihn öffentlich verteidigten und sein Werk vor der Vereinnahmung durch den Nationalsozialismus retten wollten.

Nachdem „erst einmal nichts geschieht“, entsteht eine Nähe. Auf die Nähe folgt unmittelbar eine Distanz. In diesem kurzen Interviewausschnitt wird an den ausgewählten Aspekten bereits ein dynamisches Verhältnis zwischen den beiden Denkern angedeutet. Es entwickelt sich in einem Hin und Her und zeugt von Spannungen. Derrida empfängt einen Preis, der für ein Denken steht, das mit seiner eigenen Praxis nicht ohne Weiteres kompatibel scheint. Er wusste selbst nicht, weshalb er den Preis erhielt. In der Dankesrede beschreibt er sich als einen Räuber, „dem am Weg ein Preis in die Hände fällt“.¹⁴ Die Distanz entsteht vor allem aus den unterschiedlichen Traditionen, denen sie angehören, und aus deren unterschiedlichen Entwicklungen. Trotz der verschiedenen Hintergründe und der damit verbundenen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, zu philosophieren, eint sie ein gemeinsames Interesse an einem offenen, neugierig forschenden Philosophieren. Mit dieser Prämisse möchte mein Beitrag insbesondere Momenten der Nähe und Berührung zwischen den beiden Denkern nachspüren und diese erfahrbar werden lassen.¹⁵ Ausgangshorizonte bilden bei der Erkundung möglicher Parallelen zwischen den beiden Philosophierenden Derridas schreib-denkerische Praktiken „différance“, „dissémination“ und „déconstruction“ sowie der von Adorno verfasste und erst nach seinem Tod veröffentlichte Text *Der Essay als Form* (1958). In ihren Motiven und Texten verfolgen bzw. beschreiben beide ein Denken, das sich im Text ereignet und die Form ins Schreiben einbezieht.

14 Derrida, Jacques: Fichus. Frankfurter Rede. Wien 2003, S. 12.

15 Eva L.-Waniek und Erik M. Vogt heben in ihrem im Anschluss an die gleichnamige Tagung entstandenen Band hervor, dass bislang insbesondere die Unterschiede zwischen Derrida und Adorno im Vordergrund stünden und die Gemeinsamkeiten der beiden Denker bisher noch wenig bedacht würden. Die Tagung fand 2005 im Französischen Kulturinstitut in Wien statt. Vgl. L.-Waniek, Eva/Vogt, Erik: Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule. Ein Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule. Wien 2008, S. 7–16, hier S. 7.

1 Derrida – „*déconstruction*“ „*différance*“ und „*dissémination*“

Geoffrey Bennington schrieb mit Jacques Derrida ein Porträt über Derrida.¹⁶ Das Besondere an diesem Text ist, dass Derrida sich selbst in dieses Porträt mit einschrieb. Bennington und Derrida verabredeten ein bestimmtes Schema für das Porträt und schlossen einen „Vertrag“ darüber: Bennington sollte einen Text verfassen, in dem er Derridas Denken systematisiere. Derrida wiederum sollte nach dessen Lektüre einen Text verfassen, der nicht in der von Bennington „vorgeschlagenen Systematisierung aufgehen, [sondern] sie überraschen würde.“¹⁷ Bennington schrieb *Derridabase*, kürzere Texte, die Motive, Themen und Forschungsfelder Derridas aufgreifen und auf einer argumentativen Darstellung basieren, „die sich um die größtmögliche Klarheit bemüht.“¹⁸ Derrida verfasste *Zirkumfession. Neunundfünfzig Perioden und Periphrasen* „geschrieben in einer Art innerem Rand zwischen dem Buch Geoffrey Benningtons und einem Werk in Vorbereitung“¹⁹, wie er seinen Text auf der Titelseite selbst beschreibt. Benningtons Text wird im gewohnten Fließtextbereich der Seite abgedruckt, Derridas Text findet seinen Ort am „unteren Rand“ des Buches.²⁰ *Zirkumfession* ist in etwas kleinerer Schriftgröße abgedruckt und mit einer Nummerierung versehen. Die neunundfünfzig Perioden und Periphrasen scheinen Fußnoten zu sein. Bei der Lektüre suchen Lesende die vermeintlich korrespondierenden kleinen Zahlen in Benningtons Text jedoch vergebens. Beide Texte haben jeweils ihren Ort auf der Seite, sie stehen für sich, teilen einen Raum, einer unter dem anderen. Zwischen ihnen kann eine Interaktion stattfinden. Lesende können versuchen, Verbindungen zu ziehen. Sie werden zugleich immer wieder an ihre Grenzen kommen. Eine alles umfassende Interpretation und Systematisierung wird gewollt scheitern. Diese Erfahrung des Scheiterns machen nicht nur Bennington und Derrida, sondern auch die Lesenden im Versuch einer Lektüre.

16 Bennington, Geoffrey/Derrida Jacques: Jacques Derrida. Ein Portrait. Frankfurt a. M. 1994.

17 Ebd., S. 7.

18 Ebd., S. 7.

19 Ebd., S. 9.

20 Ebd., S. 29, *Zirkumfession* 4.

Diese Form eines Umgangs mit Texten ist ein sehr eindrückliches Beispiel für Derridas Schreibpraxis. Werner Stegmaier spricht von „Einschreibung“:²¹ Derridas Art zu schreiben sei „nicht einfach der Kommentar zu einem anderen Text, [er] ergänzt ihn nicht nur, sondern ‚dekonstruiert‘ ihn“.²² Das heißt, ein Text wird zerlegt und neu zusammengesetzt. Im Zerlegen wird seine „Konstruktion“ geklärt.²³ Dadurch wird es möglich, „von ihm selbst Ungesagtes“ zu entdecken. Zum Vorschein kommen „unbeachtete Lücken, metaphorische Brücken, Verlagerung[en] von Argumentationsebenen und Ähnliches.“²⁴ In *Diese seltsame Institution genannt Literatur* beschreibt Derrida, dass

[n]ichts jemals homogen [ist]. [...] Selbst unter Philosophen, die mit der kanonischen Tradition assoziiert sind, warten die Möglichkeiten des Bruchs immer darauf, sich zu zeigen.

Es kann immer gezeigt werden [...], dass die „radikalsten dekonstruktivistischen Motive“ ‚im‘ platonischen, kartesianischen und Kantschen Text wirksam sind.²⁵

Stegmaier beschreibt die Dekonstruktion nicht als eine „vorentschiedene Methode“, die auf ein „vorliegendes System“ angewendet werden könnte.²⁶ Vielmehr schreibt sie „sich im Wortsinn in es ein und bricht es von innen auf.“²⁷ Jeder Text „löst sie bei genauerer, kritischer Lektüre aus und das an jeder Stelle neu.“²⁸ Für Stegmaier „berührt“ Derridas dekonstruierendes Schreiben und Denken „einen sehr einfachen Tatbestand“. So schreibe sich „[j]edes Philosophieren [...] in [ein] anderes ein, kein Philosophieren beginnt [je] von vorn, man kann es, wie die Sprache überhaupt, immer nur fortbilden.“²⁹ Damit macht Derridas Philosophieren „zur ausdrücklichen Form des philosophischen Schreibens, was immer schon geschieht, und führt [...] die Selbstkritik der Philosophie fort“³⁰, indem er immer

21 Stegmaier, Werner: Formen philosophischer Schriften. Hamburg 2021, S. 244.

22 Ebd.

23 Vgl. ebd.

24 Ebd.

25 Derrida, Jacques: *Diese seltsame Institution genannt Literatur*. Berlin 2015, S. 25.

26 Stegmaier, Formen philosophischer Schriften, S. 245.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd.

wieder den Spuren eines Philosophierens folgt mit dem offenen Blick darauf, was sich in diesen zeigt.

In Derridas dekonstruierendem Schreiben und Denken werden zwei weitere Motive präsent, die in seiner philosophischen Praxis begegnen und diese prägen: „*différance*“ und „*dissémination*“. Stegmaier formuliert dazu: „Die scheinbar evidenten und präsenten Bedeutungen verschieben sich in ihrem sprachlichen Ausdruck laufend (*différance*) und zerstreuen sich unabsehbar (*dissémination*).“³¹ Die Schreibweise „*différance*“ mit „a“ und nicht mit „e“ ist ein Verweis Derridas auf die Polysemie dieses Wortes.³² Er leitet die „*différance*“ von „*différer*“ (lateinisch „*differre*“) ab³³ und sieht darin zwei Bedeutungen: *unterscheiden* und *aufschieben*.³⁴ Sie finden in der genauen und kritischen Lektüre Derridas ihren Ausdruck in seinem Sich-in-Texte-Einschreiben. Ich stelle mir das wie folgt vor: In den Lücken und Brüchen deckt er Bedeutungen auf und unterscheidet diese, neue Deutungsweisen werden möglich, die es vorher nicht gab, ein konstruktives Moment entsteht. Im Fokus steht dabei nicht das, was Autor:innen vermitteln wollen, sondern das, was im Text geschrieben steht und sich im Text zeigt. Derridas Schreibpraxis wird von einer ständigen Offenheit begleitet, die zu einem nicht abschließbaren Prozess führt. Bedeutungen werden so immer auch aufgeschoben, indem sie nicht abschließend definiert werden (können) und mit jeder Lektüre neue Lücken und Brüche entstehen. Mit dem neugierigen Interesse am Text und einer gewissen „Naivität“ verfolgt Derrida Spuren im Geschriebenen und gibt seine Lektüre

31 Ebd., S. 248.

32 Vgl. Derrida, Jacques: *Die Différance*. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Aufl. Wien 1999, S. 36f.

33 Vgl. ebd., S. 36. Christian Müller hebt in einem Protokoll zu einer Seminar-sitzung zur Ableitung aus dem Lateinischen hervor, dass Derrida nicht das Griechische „*diapherein*“ zur Herleitung der „*différance*“ verwende, sondern die lateinische Sprache wähle. Er bevorzuge damit „diejenige Sprache, die gemein-hin als ‚unphilosophischer‘“ gelte. Müller merkt weiter in der Fußnote an: „Die Entscheidung[,] bei einer binären Opposition die unterdrückte, als schwächer geltende Seite (zunächst) zu bevorzugen, kann als ein integrales Motiv der Dekonstruktion gelesen werden.“ Vgl. Müller (geb. Ruben), Christian: *Protokoll zu Jacques Derrida, Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift*, 2015, S. 1–3, hier S. 3.

34 Vgl. Derrida, *Différance*, S. 35–40.

dem offenen Prozess der Dekonstruktion hin. Er überlässt sich ihr³⁵ – ein Sich-Öffnen für Unterschiede, für Differenzierungen, für Verschieben, für Aufschieben und für Zerstreuungen von Sinn. In dieser Hingabe an den Text und seine philosophischen Motive sieht er überhaupt erst „die Möglichkeit der Begrifflichkeit“:

Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.³⁶

Die *différance* ist, wie die Dekonstruktion, nicht als Methode zu verstehen. Vielmehr beschreibt sie eine dynamische Bewegung, einen Prozess. Derrida sieht sich als Lesender, der in Texten Spuren verfolgt, der Möglichkeiten und Unmöglichkeiten von Bedeutungen nachspürt, offen ist, sich überraschen zu lassen, von gängigen Interpretationen abzuweichen, sich erlaubt, gängige Systeme zu stören und von innen aufzubrechen, und so einen Teppich an Verwebungen flicht, der zahlreiche Anknüpfungspunkte bietet. Dieses Moment der Zerstreuung, der *dissémination*, zeigt sich nicht nur in der Zerstreuung von Bedeutungen durch die *différance*, sondern auch im Entstehen eines Netzes, also auch räumlich, das in vielerlei Hinsichten offen ist.

Es kann der Verdacht entstehen, diese Art des Philosophierens in ihrem performativen Darstellen einer „Unabschließbarkeit des Textsinns“³⁷ entgleite ins Uferlose. Jedoch würde Derrida missverstehen, wer ihm Beliebigkeit vorwirft.³⁸ Derrida verfolgt in seiner philoso-

35 Vgl. Derrida, *Institution Literatur*, S. 29.

36 Derrida, *Différance*, S. 40.

37 Vgl. Müller, *Protokoll*, S. 3.

38 Sebastian Schreull thematisiert den Begriff der Gattung bei Adorno und Derrida. Beide kritisieren „starre Gattungskonzeptionen“. Habermas wirft Derrida vor, er drifte durch seine Ausweitung der Gattungsgrenzen in die Beliebigkeit ab. Vgl. Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1988, S. 221ff.; Schreull, Sebastian: *Als ob eine Gattung ohne Art*. Essay und Aphorismus als literarische Formen kritischer Theorie. In: Völk, Malte (Hrsg.): „... wenn die Stunde es zulässt“. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*. Münster 2012, S. 203–234.

phischen Praxis eine strenge „Systematik“³⁹, die sich innerhalb ihres Funktionsrahmens bewegt und sich selbst gegenüber konsequent bleibt. Genau durch diese Strenge und Konsequenz zerfallen Derridas Texte nicht ins Beliebig. Sie sind eng an ihre Gegenstände gebunden, kreisen um diese, die Theorien und Gedankengebäude sensibel abtastend, immer darauf vorbereitet, einen Bruch zu finden. Das Bestreben der feinen, kritischen Lektüre Derridas ist es, die je verbundenen Interessen in der Lektüre von Texten, im Verstehen-Wollen von Texten herauszulesen, ohne den Anspruch und das Ziel zu haben, deren vorkonstituierten Sinn aus der Lektüre zu entfalten. Sie widmet sich jedem Text intensiv, mit forschendem, kritisch hinterfragendem Blick. Sie will Möglichkeiten und Unmöglichkeiten erkunden, Spannungen aufzeigen und aushalten, sie nicht auflösen, sondern ihr Nebeneinander-sein-Können beschreiben und als solches darstellen. Derrida schafft in seinen Texten eine Verbindlichkeit, die sich nicht als beliebig oder dialektisch beschreiben lässt. Im Verfolgen und Auslegen von Spuren zeigt er die dynamischen Bewegungen seines Denkens. In der Leseerfahrung vermittelt er eine Konsistenz, indem Spuren und Motive immer wiederkehren, teilweise im Raum määndern. Er führt von Aspekt zu Aspekt und lässt sich dabei von seinem Gegenstand und seinem Denken leiten.

Derridas schreib-denkerische Praxis vollzieht nicht nur inhaltlich Verschiebungen, sondern auch in der grafischen Umsetzung seiner Texte ist das Changieren, Bewegen und Reflektieren von Gedanken, Theorien und Themen präsent. Neben dem „Porträt“ setzt Derrida sein Denken und Schreiben immer wieder in seinen Texten in Szene. Aus seinem vielgestaltigen Schreibkorpus möchte ich einige Texte herausgreifen, an denen sich die Bewegungen seiner Denk- und Schreibweise besonders deutlich zeigen. Es sind unterschiedliche Texte, die in ihrer gedruckten Darstellung unterschiedlich sind und die textgestalterische Ebene mit einbeziehen, die in den Raum gehen, in die Fläche der Seite und des Papiers.

39 In Anlehnung an Adornos Unterscheidung von „System“ und „Systematik“; vgl. Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie*. Frankfurt a. M. 1973. „Systematik“ verwendet Adorno nicht „im herkömmlichen Sinne“. Das Ziel ist nicht, ein in sich geschlossenes System zu entwerfen, sondern Zusammenhänge und deren Systematiken zu verstehen und zu verorten. „Systematik“ in diesem Sinne gleicht mehr einem jeweils eigenen Form- und Funktionsprinzip einer Sache.

In *Die zweifache Séance*⁴⁰ ist zu Beginn eine Seite mit zwei ineinander gesetzten Texten zu sehen. Sie erinnert an mittelalterliche Texte mit Glossen. In *Parergon* in *Die Wahrheit in der Malerei*⁴¹ gibt es beispielsweise Rahmen, die in den Text integriert sind, deren Fläche weiß und damit unbedruckt ist. Die unbedruckte Fläche wird gerahmt. Der Text und die Lektüre werden auf diese Weise unterbrochen. Die Form gibt dem Denken auf dem Papier Raum. Durch diese Art der Darstellung werden die Lektüre und die Sinnkonstitution unterbrochen. *Différance* und *dissémination* werden auf einer zeitlichen Ebene spürbar. Die Dekonstruktion kann im Raum wirken. In *Tympanon* in *Randgänge der Philosophie*⁴² und in *Glas*⁴³ findet Derrida eine weitere Form der Darstellung. In beiden Texten werden je zwei verschiedene Texte mehrspaltig präsentiert und nebeneinander platziert. Auch das erst 2020 von Geoffrey Bennington und Katie Chenoweth aus dem Nachlass herausgegebene *Le calcul des langues*⁴⁴ zeigt zwei Texte in mehreren Spalten. Diese Form der mehrspaltigen Textgestaltung ist später auch in sehr reduzierter Form in *Dem Archiv verschrieben*⁴⁵ zu finden.⁴⁶ Dieser Text erinnert in der Gestaltung auch an mittelalterliche Texte mit Glossen. Es sind nicht zwei Texte nebeneinander platziert, sondern Text im Text durch Einschübe. *Éperons. Les styles de Nietzsche*⁴⁷ weist an manchen Stellen einen leicht fragmentarischen Charakter auf. Weiter enthält es Zeichnungen und kombiniert insofern bildende Kunst mit philosophischer Reflexion. Ein weiteres Beispiel ist *Die Postkarte*.⁴⁸ Derrida schreibt im Postkarten-Format, also kurze Texte, die mit einem Datum versehen sind. Das Postalische kommt auf medialer Ebene als Thema hinzu. Damit ist verbunden, dass es auf Postkarten

40 Derrida, Jacques: *Die zweifache Séance*. In: Ders.: *Dissemination*. Wien 1995, S. 193–320.

41 Derrida, Jacques: *Parergon*. In: Ders.: *Die Wahrheit und die Malerei*. 3. Aufl. Wien 2015, S. 31–176.

42 Derrida, Jacques: *Tympanon*. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Aufl. Wien 1999.

43 Derrida, Jacques: *Glas*. München 2006.

44 Derrida, Jacques: *Le calcul des langues*. Paris 2020.

45 Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben*. Berlin 1997.

46 Vgl. ebd., S. 14–16.

47 Derrida, Jacques: *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris 1978.

48 Derrida, Jacques: *Die Postkarte*. Berlin 1982.

keine Antworten gibt. Es steht also jeweils ein beschriebener Gedanke als Fragment im Raum. Insofern kann *Die Postkarte* als eine fragmentarische Art des Schreibens beschrieben werden. *Feuer und Asche*⁴⁹ zeigt eine weitere Form von Derridas Schreibweisen. „Auf der Buchseite stehen sich [...] zwei Schriften gegenüber: einerseits, rechts, der eigentliche Polylog, ein Durcheinander von Stimmen unbestimmter Anzahl [...].“⁵⁰ „Dem Polylog gegenüber, auf der linken Seite, erscheinen Zitatstellen anderer Texte (*La dissémination*, *Glas*, *Die Postkarte*), die alle etwas über Asche sagen, ihre Aschen und das Wort ‚Asche‘ mit etwas anderem vermengen.“⁵¹ Die Zitate auf den linken Seiten sind frei auf der Textfläche verteilt, mal am oberen Rand der Seite, mal am unteren. Mal gibt es nur auf der linken Seite Text und die rechten Seiten bleiben unbedruckt, mal bleiben die linken Seiten unbedruckt und nur auf den rechten Buchseiten steht Text. Auf manchen linken Seiten sind mehrere Zitate abgebildet. Den Zitaten auf den linken Seiten „ist das Wort *animadversio* vorangestellt“⁵². Es bedeutet „auf Latein *Aufmerksamkeit*, *Beobachtung*, *Bemerkung*, *Ermahnung*“.⁵³ Die Bemerkungen und Zitate verweisen darauf, dass es noch andere Stimmen gibt. Das Thema der Stimme greift Derrida in diesem Text noch einmal besonders auf. Zu ihm gibt es eine Tonbandkassette, die Derrida gemeinsam mit der Schauspielerin Carole Bouquet eingelesen hat. Der Ton vermittelt den Klang, das Buch die visuelle Ebene des Textes. Klang und Schrift begegnen sich. Es erscheinen Differenzen in dem, was in der Lektüre und was im Hören präsent wird. Verschiedene Erfahrungen werden möglich, die jeweils verschiedene Zugänge ermöglichen oder unmöglich machen. Die eingesprochenen Stimmen und die Bemerkungen auf den linken Seiten im Text signalisieren, dass „jede der beiden Stimmen für noch andere steh[en].“⁵⁴ Für Derrida ein weiteres wichtiges Moment seines Philosophierens: das Motiv des Anderen. „Und so weiter.“⁵⁵

49 Derrida, Jacques: *Feuer und Asche*. Berlin 1988.

50 Ebd., S. 6.

51 Ebd., S. 10.

52 Ebd., S. 11.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Christian Müller verweist auf die „häufig“ von Derrida verwendete Floskel „und so weiter“. Müller liest diese als einen „unmittelbaren Hinweis auf die

Mit dieser Art zu philosophieren, Philosophie zu praktizieren, im Denken, im Schreiben und in der Text-/Seitengestaltung, „reflektiert“ Derrida „so komplex“ „über Schreiben, Schrift und Text“ wie „niemand“ anderes, „niemand hat so vieles ausprobiert [...]“.⁵⁶ Im Schreiben reflektiert er über das Schreiben. Dabei entstehen Texte, deren Leser:innen „noch nicht existier[en]“; sie werden durch den Vollzug der Lektüre „erfunden“, wie es Derrida selbst beschreibt.⁵⁷

Mit Blick auf die unterschiedlichen Formen, in denen Derrida seine Texte präsentiert, könnte wieder der Begriff der Beliebigkeit ins Gedächtnis kommen. Bei Stegmaier taucht die Bezeichnung „inhaltsloses Formenspiel“ auf, mit der Derridas Philosophie öfter „abgetan“ wurde.⁵⁸ Seine Philosophie wurde nicht ernst genommen. Sie sei wankelmütig, nicht eindeutig Philosophie, nicht eindeutig Literatur. Auch in diesen Punkten verfehlen etwaige Vorwürfe der Beliebigkeit oder eines inhaltslosen Formenspiels Derridas philosophische Anliegen:

Man verkürzt Derrida um seine philosophische Leistung, wenn man sein Werk als Literatur liest. Aber auch das philosophische Verständnis seines Werkes bleibt unter dessen Wert, wenn man die literarische Form nicht als philosophisches Erkenntnismittel begreift.⁵⁹

In diesem Sinne, schreibt Stegmaier, sei die Form „nie von ihren Inhalten zu trennen.“⁶⁰ Mit jeder Form treten neue Perspektiven hervor, kommt Anderes zum Vorschein. Derridas Schreiben ist am ehesten in einer genauen und kritischen Auseinandersetzung mit seinen Texten und deren Formenvielfalt auf die Spur zu kommen. Es lässt sich kaum in einen Begriff fassen, insbesondere dann nicht, wenn sein philosophisches Anliegen respektiert und ernst genom-

Unabgeschlossenheit eines jeden Fragens und Auflistens.“ Vgl. Müller, Protokoll, S. 1.

56 Stegmaier, Formen philosophischer Schriften, S. 244.

57 Vgl. Derrida, Institution Literatur, S. 47. An der Stelle im Text wird *Die Postkarte* thematisiert. Dass sich die Lesenden von Derridas Texten in der Auseinandersetzung mit seinem Schreiben und Denken formen, d. h. in der Lektüre seiner Texte, ist für mich auch auf andere seiner Texte übertragbar. Die vielgestaltige Form seines Schreibens fordert die Lesenden immer wieder aufs Neue heraus.

58 Stegmaier, Formen philosophischer Schriften, S. 244.

59 Peter Engelmann, Einleitung. In: Derrida, Jacques: *Die différance*. Stuttgart 2022, S. 17.

60 Stegmaier, Formen philosophischer Schriften, S. 248.

men wird. Eine eindeutige Einteilung und Zuweisung widerstrebt seiner philosophischen Praxis. Das Sich-Ausprobieren und die Formenvielfalt seiner Texte sind Zeugnisse seiner lebendigen, genauen und kritischen Lektüren. Sie geben sich ganz dem Anderen in den Texten hin – neugierig, forschend, offen. Derrida sieht in seinen Lektüren die Texte von anderen, ihre „Singularität“. Im Sinne einer politischen Verantwortung im Allgemeinen und einer ethischen Verantwortung im Besonderen kann er auf die Singularität nur antworten, indem er seine eigene „Singularität ins Spiel bring[t] und sie aufs Spiel setz[t]“, indem er „unterzeichne[t], mit einer anderen Signatur“.⁶¹

2 Adorno – „Der Essay als Form“⁶²

Adorno stellt in seinem zwischen 1954 und 1958 verfassten Text, den er der Form des Essays widmet, fest, dass sich der „Essay“ als Form in Deutschland zwischen Wissenschaft und Kunst bewege. Weder im Feld der Wissenschaft noch im Feld der Kunst werde der Essay als selbstständige Textform wahrgenommen.⁶³ Eine Einordnung in eines der beiden Felder ist nicht das Ziel von Adornos engagierter Beschreibung der Form des Essays. So widerspricht er Georg Lukács, der den Essay mehr im Feld der Kunst verortet,⁶⁴ und beschreibt ihn selbst als „nicht-identische Gattung“⁶⁵. Für Adorno ist vielmehr eine Beschreibung der Form des Essays und dessen Vorgehen wichtig. Er nimmt die Elemente einer essayistischen Praxis in den Blick und verfasst eine Art Steckbrief, der entscheidende den Essay kennzeichnende Merkmale bereithält. Obgleich Adorno die essayistische Praxis in den Blick nimmt, verortet er diese zugleich in der Nähe der Theorie. Er sieht den Essay als „notwendig der

61 Vgl. Derrida, *Institution Literatur*, S. 39.

62 Adorno, Theodor W.: *Der Essay als Form*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 11: *Noten zur Literatur I*. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1984, S. 9–33.

63 Vgl. ebd., S. 9.

64 Vgl. ebd., S. 11.

65 Vgl. Ernst, Christoph: *Der Essay als Form der Medientheorie*. Max Benses essayistische Medienreflexionen. In: Uhl, Elke/Zittel, Claus (Hrsg.): *Max Bense. Weltprogrammierung. Abhandlungen zur Philosophie*. Stuttgart 2018, S. 121–132.

Theorie verwandt“.⁶⁶ Was ist das für ein Verwandtschaftsverhältnis zur Theorie?

Die Nähe zur Theorie besteht für Adorno darin, dass der Essay mit und an Begriffen arbeitet.⁶⁷ Es zeigt sich somit eine Ähnlichkeit hinsichtlich der Arbeit an einem Gegenstand, einem Begriff. Dabei arbeitet Theorie daran, Begriffe zu definieren, ihre Bedeutung festzulegen und damit Klarheit zu schaffen für deren Verwendung. Die Idee der Theorie ist es, Systematisierungen aufzustellen, die sich über die Logik einer in- oder deduktiven Ableitung erschließen und erfassen lassen. Ziel ist ein eindeutiges Ergebnis, das in der Form einer Abhandlung präsentiert wird.⁶⁸ Die Form der „Abhandlung“ stellt Adorno in diesem Sinne der Form des „Essay“ im Anschluss an Max Bense gegenüber. Als Beispiel für die Form der „Abhandlung“ verweist Adorno auf Descartes' Abhandlungen und bildet mit dieser Gegenüberstellung einen konkreten Kontrast zur Form des Essays.⁶⁹ Im Essay ist eine klare und getrennte zweifelsfreie Gewissheit nicht das Ziel.⁷⁰ Im Gegenteil, der Essay lädt zum Zweifeln ein, zum Hin-und-Her-Wiegen, zum Spazierengehen und Flanieren mit Gedanken.⁷¹ Diese „Affinität zur offenen geistigen Erfahrung“ bringt einen „Mangel an jener Sicherheit“ mit sich, die aus Sicht der „Norm des etablierten Denkens“ geschaffen wird.⁷² Adorno charakterisiert den Essay in diesem Zusammenhang als ein Schreiben ohne Netz: Es gibt keinen doppelten Boden. Die Begriffe können sich nicht auf das sich logisch aufbauende und dadurch sich durch Logik stützende System verlassen. Es gibt keinen hergestellten Raum, in dem die Gedanken einander linear folgen und sich logisch auseinander ergeben, wie es dem Vorgehen in einer Abhandlung entspricht. Im Essay entstehen die Begriffe in einer „Wechselwirkung“ „im Prozeß geistiger Erfahrung“. Sie sind nicht vorab gedacht und niedergeschrieben, sondern sie entstehen in der Bewegung des Schreibens und Denkens. „In ihr [der Wechselwirkung] bilden jene [die Begriffe] kein

66 Vgl. Adorno, *Essay als Form*, S. 26.

67 Vgl. ebd.

68 Vgl. ebd., S. 17.

69 Vgl. ebd., S. 22–25.

70 Vgl. ebd., S. 22.

71 Zur Figur des Flaneurs vgl. Benjamin, Walter: *Passagen-Werk* (Gesammelte Schriften, Bd. 5). Frankfurt a. M. 1982.

72 Vgl. Adorno, *Essay als Form*, S. 21.

Kontinuum der Operationen, der Gedanke schreitet nicht einsinnig fort, sondern die Momente verflechten sich teppichhaft.“⁷³ Adorno beschreibt in diesem Satz im Umkehrschluss die Abhandlung als „einsinnige“ Form. In ihr verfolgen Autor:innen einen Sinn, auf den ihre Gedanken hinauslaufen. Damit ist das Ziel verbunden, den Gedankengang zu einem eindeutigen und klar benenn- und bewertbaren Ergebnis zu führen. Der Abhandlung ist in diesem Sinne ein eindeutiger linearer Verlauf zuzuschreiben. So betrachtet, beschreibt Adorno im zuvor zitierten Satz, auf welche Art sich nicht-lineare Formen von Text wie der Essay, das Fragment⁷⁴ oder der Aphorismus⁷⁵ verstehen lassen: als ein „teppichhaftes Verflechten von Momenten“. Der Essay als Form kann in der Opposition zur Abhandlung, in der Adorno ihn als zwischen Wissenschaft und Kunst changierend positioniert, als eine nicht-lineare Form eines literarisch-philosophischen Schreibens aufgefasst werden. Auf den ersten Blick erscheint der Essay im gewohnten Gewand eines Textes. Mit dem Beginn der Lektüre wird zunehmend deutlich, dass Lesende keine „einsinnige“, lineare Argumentation verfolgen. Adorno zitiert Max Bense, der essayistisches Schreiben als Experiment beschreibt:

Essayistisch schreibt, wer experimentierend verfaßt, wer also seinen Gegenstand hin und her wälzt, befragt, betastet, prüft, durchreflektiert, wer von verschiedenen Seiten auf ihn losgeht und in seinem Geistesblick sammelt, was er sieht, und verwertet, was der Gegenstand unter den im Schreiben geschaffenen Bedingungen sehen läßt.⁷⁶

Verschiedene Perspektiven beleuchten, abwägen, neugierig auf die in dessen Vollzug entstehenden Momente blicken, das sind die Bewegungen, die Lesende beim Essay vollziehen. „Wälzen“, „befragen“, „betasten“, „prüfen“, „durchreflektieren“, „sammeln“, „verwerten“, wie sich der Gegenstand in den verschiedenen Konstellationen zeigt und sich so je verschieden verstehen lässt. Diese Art des Schreibens und Denkens und die daraus resultierende dynamische Lektüre steht

73 Ebd.

74 Vgl. Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3). 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1984.

75 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (Gesammelte Schriften, Bd. 4). 9. Aufl. Frankfurt a. M. 2014.

76 Bense, Max: *Über den Essay und seine Prosa*. In: *Merkur* 1 (1947), S. 414–421, hier S. 418. Adorno zitiert Bense in Adorno, *Essay als Form*, S. 25.

einer einsinnigen, linearen Lektüre gegenüber. Adorno sieht im Essay und seinem teppichhaften Verflechten von Momenten mit Bense ein experimentelles Schreiben, dessen Nicht-Linearität im Vollzug der Lektüre aufscheint. Die Lektüre befindet sich in der Situation, keiner Argumentation im Sinne einer Abhandlung folgen zu können. Es gibt keinen einsinnig fortschreitenden Gedanken im Essay. Die Lektüre muss sich vielmehr von dem überraschen lassen, was sich im inhaltlichen und sprachlichen Aufbau zeigt.

Alle seine Begriffe sind so darzustellen, daß sie einander tragen, dass ein jeglicher sich artikuliert je nach den Konfigurationen mit anderen. In ihm treten diskret gegeneinander abgesetzte Elemente zu einem Lesbaren zusammen; er erstellt kein Gerüst und keinen Bau.

Als Konfiguration aber kristallisieren sich die Elemente durch ihre Bewegung. Jene ist ein Kraftfeld, so wie unterm Blick des Essays jedes geistige Gebilde in ein Kraftfeld sich verwandeln muß.⁷⁷

Der Essay kann im Sinne des Zitats als eine relationale Form beschrieben werden. Das Gegenseitig-einander-Tragen der Begriffe enthält eine soziale Dimension. Die Elemente des Essays bilden „Konfigurationen“, die in Bewegung sind. In deren Bewegungen „kristallisieren“ sich unterschiedliche Bedeutungen heraus. Die Begriffe sind aufeinander angewiesen, auf ihr Verhältnis zueinander, darauf, dass sie in einer Verbindung stehen. Die Verbindungen können variieren, eine Verbindung wird es jedoch immer in der jeweiligen Konfiguration geben. Ich stelle mir vor, zwischen den verschiedenen Konfigurationen sind Lücken und Brüche. Sie müssen sich nicht voneinander ableiten lassen. Sie stehen in einer Nähe zueinander, die nicht erklärt werden kann. Die Nähe entsteht im Erfahrungsraum der Lektüre. Adorno zeichnet den Essay als ein dynamisches „Kraftfeld“, das spielerisch im Nachdenken und Schreiben über einen Gegenstand reflektiert und dabei seine eigene Form als flexibel versteht. In der essayistischen Praxis wird der aktive Einbezug der Form an einem unmittelbaren Einstieg in ein Thema deutlich, an der Schwerpunktsetzung, die nicht hergeleitet sein muss, und an den Brüchen und Stellen, an denen nicht weitergeschrieben wird, nicht weil sie erschöpft sind und „kein Rest mehr bliebe“, sondern

77 Adorno, Essay als Form, S. 21f.

dort, „wo er [der Essay] selbst am Ende sich fühlt“.⁷⁸ „Weder sind seine Begriffe von einem Ersten her konstruiert noch runden sie sich zu einem Letzten. Seine Interpretationen sind nicht philologisch erhärtet und besonnen, sondern prinzipiell Überinterpretationen, [...]“.⁷⁹ Die Begriffe sind also nicht vordefiniert, nicht mit einem vorgedachten Sinn ausgestattet, sie zielen nicht auf eine letztgültige Definition. Dieser „antisystematisch[e] Impuls“ führt zu einem „umstandslos[en]“, „unmittelbar[en]“ Einführen von Begriffen, die „[erst] durch ihr Verhältnis zueinander“ „[p]räzisiert werden“.⁸⁰

In Wahrheit sind alle Begriffe implizit schon konkretisiert durch die Sprache, in der sie stehen. Mit solchen Bedeutungen hebt der Essay an und treibt sie, selbst wesentlich Sprache, weiter; er möchte dieser in ihrem Verhältnis zu den Begriffen helfen, sie reflektierend so nehmen, wie sie bewußtlos in der Sprache schon genannt sind. [...] Denn er durchschaut, daß das Verlangen nach strikten Definitionen längst dazu erhält, durch festsetzende Manipulationen der Begriffsbedeutungen das Irritierende und Gefährliche der Sachen wegzuschaffen, die in den Begriffen leben.⁸¹

Adornos Beschreibung der Verwendung der Begriffe im Essay verstehe ich an dieser Stelle so, dass er den Essay als eine Form versteht, welche die Begriffe in ihren diversen Seiten darstellt und zeigt. Das heißt, der Essay zeigt auch die Irritationen oder die Gefahren, die in den Begriffen leben. Die Begriffe werden nicht klar und auf jede mögliche Irritation hin fest definiert und glattgezogen. Sie sollen vielmehr so wahrgenommen werden, „wie sie bewußtlos in der Sprache schon genannt sind.“ Der Essay, den Adorno „selbst wesentlich

78 Ebd., S. 10.

79 Ebd.

80 Vgl. ebd., S. 20. Zur Unterscheidung von „System“ und „Systematik“ vgl. auch Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie*. Frankfurt a. M. 1973. Die Begriffe sind nicht in der Ordnung eines Systems definiert und haben in diesem keinen festen Platz. Der „antisystematische Impuls“ im Essay funktioniert nach einer „antisystematischen“ Systematik, die Begriffe relational verwendet und eine Offenheit impliziert. Bei Adorno und Derrida schließt das antisystematische Denken nicht aus, dass Dinge zusammenhängen. Die Zusammenhänge sind jedoch nicht vordefiniert wie in anderen philosophischen Systemen, etwa bei Kant oder Hegel. Ihr Feld ist eine Philosophie, die Zusammenhänge von Dingen untersucht und dabei in einem ergebnisoffenen Erkunden systematisch vorgeht.

81 Adorno, *Essay als Form*, S. 20.

[als] Sprache“ versteht, reflektiert die Begriffe in ihren Möglichkeiten und Unmöglichkeiten jenseits einer Logik der Abhandlung. Die Sprache neu entdecken, der Sprache helfen, ihre Begriffe wieder und wieder neu zu entdecken, auch in ihren Irritationen und Gefahren, das ermöglicht der Essay. Die Form des Essays blickt nicht anhand von logischen Strukturen allein auf die Sprache und sorgt für logische Harmonie. Der Essay als Form ist bereit, Spannungen aufzuzeigen, sie nebeneinander zu stellen und diese bestehen zu lassen. „Der Essay [...] bewahrt gerade in der Autonomie der Darstellung, durch die er von wissenschaftlicher Mitteilung sich unterscheidet, Spuren des Kommunikativen, deren jene enträt.“⁸² Er präsentiert nicht eine geordnete Erkenntnis „einer hieb- und stichfesten, lückenlos sich organisierenden Wissenschaft“⁸³, die sich als eine Mitteilung⁸⁴ verstehen lässt. In Adornos Beschreibung des Essays zeigt sich ein kommunikatives Verhältnis, das die Sprache zu ihren Begriffen ebenso wie der essayistisch verfasste Text zu seinen Lesenden eingeht.

Adorno sieht darin jedoch keine Schwäche oder gar Herabsetzung des Essays zur Rhetorik im Sinne der Antike, wie es die akademische Philosophie zu seiner Zeit getan hat.⁸⁵ Dieses offene Verhältnis zur Sprache, das im Essay operiert, ist nicht mit Beliebigkeit gleichzusetzen – auch wenn es vielleicht zunächst eine solche vermuten lässt. Der Essay schließt nicht, seine jeweiligen Konstellationen sind jedoch durch „die Einheit seines Gegenstandes [determiniert], samt der von Theorie und Erfahrung, die in den Gegenstand eingewandert sind. Seine Offenheit ist keine vage von Gefühl und Stimmung, sondern wird konturiert durch seinen Gehalt.“⁸⁶ Es gibt also eine konkrete Umgebung. Zudem funktioniert der Essay durchaus nach „logischen Kriterien“.⁸⁷ So muss sich die „Gesamtheit seiner Sätze [...] stimmig zusammenfügen“.⁸⁸ Die Gesamtheit seiner Widersprüche sollte in der Sache begründet sein. Die Gedanken werden jedoch

82 Ebd., S. 29f.

83 Ebd., S. 14f.

84 Vgl. ebd., S. 32.

85 Vgl. ebd., S. 9f. Weiterführend zur Rhetorik bei Adorno vgl. auch Hansteen, Hans Marius: Adornos philosophische Rhetorik oder „Wie zu lesen sei“. In: Zeitschrift für kritische Theorie 16, 30/31 (2010), S. 98–125.

86 Adorno, Essay als Form, S. 26.

87 Ebd., S. 32.

88 Ebd., S. 31.

„anders“ entwickelt „als nach der diskursiven Logik.“⁸⁹ Das essayistische Verfahren „leitet“ nicht „aus einem Prinzip ab[,] noch folgert e[s] aus kohärenten Einzelbeobachtungen.“⁹⁰ Der Essay „koordiniert die Elemente, anstatt sie zu subordinieren.“⁹¹ In diesem Sinne stellt er seine reflektierenden Gedanken nicht hierarchisch in Form einer Ableitung dar, sondern in einem „konstruierten Nebeneinander“. In der Konstellation dieses Nebeneinanders sieht Adorno den Essay zugleich „statischer“ wie auch aufgrund einer gewissen „Spannung zwischen Darstellung und Dargestelltem“ „dynamischer als das traditionelle Denken“, in dem „ein fertiger Inhalt indifferent mitgeteilt wird.“⁹²

Der Essay ist in Adornos Beschreibung eine freie Form, die sich nichts vorschreiben lässt, die Begriffe zueinander in Beziehung setzt, wie sie gerade in den Text fallen – und die gerade nicht den Anspruch erhebt, wie in einer wissenschaftlichen Abhandlung auf der Basis reiner Logik Wahrheit und Objektivität herzustellen. Vielmehr entstehen Wahrheit und Objektivität einer Sache gerade aus dem freien Spiel von Erfahrungen. „Vorrang des Objekts“ meint dabei nicht das Objekt der Wissenschaft, die das „Nichtidentische“ unter – letztlich subjektiven – Kategorien subsumiert. Erst die Zurücknahme des Subjekts und dessen Überlassen an die sprengende, spielerische – mit Adorno auch: kindliche – Kraft des essayistischen Denkens kann dem Gegenstand in seiner Dynamik gerecht werden, ohne das begriffliche Denken vollständig aufzugeben.

Adorno hat im Wintersemester 1964/65 ein Seminar zum Lachen gegeben.⁹³ Dieses Seminar hielt er in einem anderen Stil ab als andere Seminare. In der Form seiner Lehrpraxis in diesem Seminar sehe ich Ähnlichkeiten zur Form des Essays – eine Perspektive, die ich am Beispiel dieses Seminars anreißen und skizzieren möchte. Adorno nimmt sich selbst als Autorität im Seminar zurück, stellt die Sache in den Fokus, aber auch die Studierenden, die soziologische Beschreibungen erarbeiten sollen. Er gestaltet das Seminar nicht allein, sondern gemeinsam mit der Studentin Ursula Jaerisch, mit der er zudem

89 Ebd.

90 Ebd.

91 Ebd., S. 31f.

92 Vgl. ebd., S. 32.

93 Seminar: Zur Soziologie des Lachens. Wintersemester 1964/65, Frankfurt a. M.

den Beitrag „Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute“ erarbeitet hat.⁹⁴ Adorno nimmt auch die Rolle der Theorie zurück und stellt den Lernprozess der Studierenden sowie ihre Praxiserfahrungen bewusst in den Vordergrund.⁹⁵ Schörle schreibt: „Adorno wollte eine möglichst offene Arbeitsatmosphäre herstellen“⁹⁶. Aus diesem Grund sollten die Studierenden kaum Literatur lesen, „nur die wichtigsten Standardwerke“⁹⁷. Die Studierenden sollten möglichst unbelastet in die Beobachtungsprozesse starten und nicht mit einem bereits durch Theorie vorgeprägten Verständnis. Gegenstand der Beobachtungen war das Lachen „im Alltag“.⁹⁸ Entscheidend an dieser Seminarpraxis Adornos ist insbesondere sein „hochreflexive[r] Anspruch“⁹⁹, der in seinen Veranstaltungen eine sehr wichtige Rolle spielte. Der Auszug aus einem Protokoll eines Studenten zum Seminar über „Soziologische Grundbegriffe“ veranschaulicht dies:

Zu Beginn wurde bemerkt, dass wissenschaftliches Arbeiten sich nicht in der Klassifikation erschöpfen soll, sondern durch die Reflexion auf die Sache immer auch das Verbindende hinter dem bloß begrifflich Geschiedenen zum Vorschein bringen soll.¹⁰⁰

Adornos Ziel war es hier, die Studierenden „zu eigenständigem Denken“ zu ermutigen, sah er doch „deren kritisches Bewusstsein durch

94 Adorno, Theodor W./Jaerisch, Ursula: Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute. Nach zwei Seminaren. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Bd. 8: Soziologische Schriften I. Frankfurt a. M. 1972, S.177–195. Vgl. auch Adorno, Theodor W./Jaerisch, Ursula: Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute. In: Maus, Heinz (Hrsg.): Gesellschaft, Recht und Politik. Neuwied 1968, S. 1–19.

95 Vgl. Seitz, Norbert: Seminar-Sitzungsprotokolle von Theodor W. Adorno. Das Ganze der Welt im Blick zu behalten. In: Archiv Deutschlandfunk Kultur, 11.02.2021. <https://www.deutschlandfunk.de/seminar-sitzungsprotokolle-von-theodor-w-adorno-das-ganze-100.html> (29.06.2025); Schörle, Eckart: Das Lach-Seminar. Anmerkungen zu Theorie und Praxis bei Adorno. In: WerkstattGeschichte 35 (2003), S. 99–108.

96 Schörle, Lach-Seminar, S. 102.

97 Ebd.

98 Vgl. ebd.

99 Seitz, Seminar-Sitzungsprotokolle.

100 Auszug aus einem Protokoll, das Konrad Schacht im Rahmen des Proseminars „Soziologische Grundbegriffe“ im Sommersemester 1967 verfasste. Vgl. Seitz, Seminar-Sitzungsprotokolle. Der „Vorrang des Objekts“ bei Adorno wird in dieser reflexiven Haltung auch sichtbar.

den Wissenschaftsbetrieb eingeschränkt und eingeschüchtert“¹⁰¹. Für Adorno waren, neben der „Erfahrung, auch Phantasie und Naivität [...] zentrale Voraussetzungen theoretischen Denkens.“¹⁰² Mit diesen Aspekten lässt sich eine Verbindung zur spielerischen, kindlichen Kraft herstellen, die in der Form des Essays wirkt, und dem Seminar so einen essayistischen Charakter zusprechen.

Im freien Verlauf des Lach-Seminars, in dem Adorno den Studierenden den Raum überließ und sie in ihren Beobachtungen und soziologischen Beschreibungen begleitete, sieht Gisela von Wysocki eine „Vielfalt und Polyphonie“ in Adornos Denken, die ihn sich auch dem Essay zuwenden ließ.¹⁰³ In diesen praktischen Formen steht nicht die Totalität von Gedanken im Mittelpunkt, und sie beanspruchen auch nicht, das Ganze darzustellen. Vielmehr geht es um eigene Erfahrungen und Beobachtungen, die in sich als beobachteter Moment etwas Abgeschlossenes haben, in ihrem Miteinander aber nicht zu einer totalen Beobachtung gefügt werden können. Das Entstehen von Begriffen, Deutungen und Perspektiven ergibt sich aus dem Zusammenspiel von Beschreibungen und Diskussion. Ein neugieriges Forschen mit einem Sinn für Offenheit steht im Vordergrund des Seminars wie auch der Form des Essays.

Angenommen, meine Perspektive träfe zu, dass Adornos Seminar-gestaltung auf der Formebene viele Motive des Essays aufgreift, ergäbe sich hieraus eine weitreichende Frage: Was würde es bedeuten, die Form des Essays auf soziale Strukturen zu übertragen? Könnte sie als pädagogisches Modell dienen, das ein spielerisches, freies Wechselspiel zwischen Teilnehmenden und Lehrperson zulässt? Meinem Verständnis nach liegt in der Entgrenzung des essayistischen Formats auf soziale oder gar politische Formen ein radikales Potenzial – eines, das Adorno selbst möglicherweise nicht in dieser Deutlichkeit vor Augen hatte.

3 Derrida und Adorno – sich selbst aufs Spiel setzen

Zwei verschiedene philosophische Traditionen. Unterschiedliche gesellschaftliche Hintergründe und geschichtliche Bezüge, wodurch

101 Schörle, Lach-Seminar, S. 108.

102 Ebd.

103 Vgl. Seitz, Seminar-Sitzungsprotokolle.

sich je andere Zugangsweisen und Zugangsperspektiven auf philosophische Themen ergeben. Heterogene Arbeitsweisen innerhalb der jeweiligen Traditionen und Philosophien: Dekonstruktion, *dissémination*, *différance* auf der einen, der Essay als Form auf der anderen Seite des Rheins. Jacques Derrida, der sein Philosophieren auf verschiedenste Arten immer wieder variiert. Theodor W. Adorno, der neben dem Essay auch das Fragment (*Dialektik der Aufklärung*) und den Aphorismus (*Minima Moralia*) als Formen seines Philosophierens praktiziert. In der Offenheit für verschiedene Formen des Philosophierens finden sich neben den Unterschieden gemeinsame Momente der beiden Denker und ihrer jeweiligen philosophischen Praxis.

Ein dynamisches Verständnis von Sprache und Schreiben. Eine Sprache, die sich im Schreiben ihre Begriffe erschließen kann, ohne auf eine feste Definition zu zielen. Ein Verständnis von Philosophie, das diese nicht als dem begrifflichen Denken absolut verpflichtet sieht, sondern seinen Freiraum im nicht-begrifflichen Tasten findet. Adorno und Derrida gestalten eine philosophische Praxis, die jene nicht-begrifflichen Voraussetzungen, auf denen begriffliche Erkenntnis beruht, selbst zum zentralen Thema ihrer Philosophie macht – inhaltlich wie formal, das heißt als intellektuelle Praxis und in ihren Darstellungsformen. Es ist ein Denken im Schreiben, das Aurel Sieber als „ästhetisches Denken“ beschreibt.¹⁰⁴ In diesem Sinne ist die Form der Vermittlung ihres eigenen Denkens bei Adorno und Derrida ein für beide wichtiges Element. Die Vermittlung findet nicht im Sinne einer abgeleiteten Erkenntnis statt, die argumentativ begründet wird. Vielmehr erfolgt sie über „eine Offenheit bezüglich dem Unerwarteten“ – insofern vielleicht als „Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen“.¹⁰⁵ Zu einer Erkenntnis zu gelangen gerät dabei nicht aus dem Blickfeld – im Gegenteil. Entscheidend ist die Art und Weise, wie zu einer Erkenntnis gelangt wird: nicht „einsinnig auf eine Erkenntnis zuschreiten“, geradlinig wie eine Abhandlung, sondern „mittels eines konstellativen Verfahrens einer

104 Sieber, Aurel: Der Essay als epistemisches Verfahren. Vortrag im Rahmen des Forschungsmittwochs zu Praktiken Ästhetischen Denkens. Hochschule der Künste Bern 2017, S. 1–12, hier S. 3.

105 Adorno, Theodor W.: Charakteristik Walter Benjamins. In: Ders.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1976, S. 301.

solchen nachzugehen oder zumindest die Bedingungen für sie zu schaffen.“¹⁰⁶ Für Adorno trifft Siebers Charakterisierung zu. Der Essay wird als Form beschrieben, die „koordinierend und diskontinuierlich“ operiert, „im Modus des reflexiven Sprungs.“¹⁰⁷ Im Sinne von koordinierten Elementen, Konstellationen und Konfigurationen entstehen im Essay Adornos Verbindungen verschiedener „Elemente der Erkenntnis“. Diese zeigen eine Nähe, die durch reflexive Momente konstituiert wird. In der Lektüre eines Essays im Sinne Adornos entstehen Erkenntnismomente in einzelnen reflexiven Lektüremomenten, die in die Erfahrung der Lesenden gelegt und nicht von Autor oder Autorin anmoderiert werden.¹⁰⁸ In diesem Sinne lässt sich von einer „prinzipiell unabschließbaren Bewegung“, der „ständige[n] Annäherung an ein Unbekanntes, sich überhaupt erst durch die Annäherung Konstituierendes“ sprechen – diese Art der Vermittlung im Sinne Adornos beschreibt Sieber als die „epistemisch[e] Verfahrensweise des Essays.“¹⁰⁹

Auch Derridas Schreibweisen und Motive, die in den angeführten Texten aus dessen Fundus plastisch werden, lassen sich mit Siebers Worten beschreiben. Bei Derrida, der mehr noch als Adorno auf dem Papier als Fläche operiert und diese materielle Ebene oder sogar die auditive Ebene eines Tonbands einsetzt, um diverse Wahrnehmungs- und potenzielle Erkenntnismomente herzustellen, funktioniert die Vermittlung durch die Beteiligung der Rezipierenden. Sie werden gefordert „einen Teil der Kohärenz selbst [zu] stiften“¹¹⁰, „sobald die Kontinuität eines Textes zur Konstellation gesprengt wird.“¹¹¹ Der Begriff der „Konstellation“ kann auch zur Beschreibung von Derridas Texten verwendet werden, da Derrida seine Texte bewusst textgestalterisch in Szene setzt und auf dem Papier anordnet. Voraussetzung für Adornos und Derridas Verständnis von Philosophie ist damit, ihr Philosophieren als „ästhetisch“ zu verstehen, insofern sich die Form mit dem Inhalt bzw. der Inhalt mit der Form (immer wieder) ändert.¹¹²

106 Sieber, Essay als epistemisches Verfahren, S. 3.

107 Ebd., S. 3f.

108 Vgl. ebd., S. 4f.

109 Vgl. ebd., S. 5.

110 Vgl. ebd., S. 8.

111 Vgl. ebd.

112 Vgl. Stegmaier, Formen philosophischer Schriften, S. 11f.

Das Verständnis einer Relation zwischen Form und Inhalt führt mich an dieser Stelle zu einer Gemeinsamkeit von Adorno und Derrida im Begriff der Entgrenzung. Beide arbeiten mit ihrem Schreiben und der Form ihrer Texte an der Grenze zwischen Literatur und Philosophie. Derrida verfolgt seine ästhetische Denkpraxis in der Entgrenzung der Werk-Form, das heißt innerästhetisch in seinem eigenen Schreiben. Einige seiner Texte fallen im philosophischen Diskurs auf, weil sie nicht eindeutig der Literatur oder der Philosophie zugeordnet werden können. Adorno entgrenzt Autorität im Essay als Form, der eine Zwischenkategorie eröffnet, sowie in der sozialen Form der Lehre, in der essayistisch offenen Gestaltung des Lach-Seminars. Insofern entsteht als Ausblick die Perspektive, dass sich Adornos und Derridas Philosophie nicht nur als eine ästhetische Haltung beschreiben lässt, sondern auch als eine Form ästhetischer Praxis¹¹³ – mit pädagogischen Implikationen, die ins Soziale wirken. Die eröffnete Perspektive, das Essayistische auf soziale Formen zu übertragen, offenbart eine Verbindung zwischen Ästhetischem und Sozialem. Das Ästhetische zieht sich auch ins Soziale hinein bzw. das Soziale wird ein Teil des Ästhetischen. Mit einem weiten Ästhetik-Begriff ist jede Praxis ästhetisch. So wird das Potenzial entfaltet, das Soziale als ästhetisch zu beschreiben, Erfahrungen im Sozialen zu machen und diese zu beschreiben, sich einzulassen. Neben dem Politischen, wie bei Benjamin, könnte so auch das Soziale als ästhetisch beschrieben werden – vielleicht, weil das Ästhetische es mehr zulässt, Kontinuität zu unterbrechen und Brüche zu beschreiben,

113 Weiterführend zum Begriff der „ästhetischen Praxis“ vgl. Elberfeld, Rolf/Krankenhausen, Stefan (Hrsg.): *Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung*. Paderborn 2017. In dem Sammelband wird der Begriff der „ästhetischen Praxis“ aus verschiedenen künstlerischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven betrachtet. „Ästhetische Praxis“ lässt sich, meinem Verständnis nach, als ein dynamischer Begriff beschreiben, der durch seinen jeweiligen Forschungsgegenstand geprägt wird und daher immer in Bewegung ist. In dieser Bewegung und Prägung durch den Forschungsgegenstand wird die Reflexion von zentraler Bedeutung. Die immer wieder stattfindende Reflexion auf den Forschungsgegenstand ermöglicht es, das Verhältnis zu diesem immer wieder neu auszuloten. „Ästhetische Praxis“ verstehe ich insofern als eine reflexive Praxis, die sich durch eine Offenheit auszeichnet, in der dem Forschungsgegenstand immer wieder begegnet wird. Die reflexiven Praxen von Derrida und Adorno können, meiner Ansicht nach, über die Reflexion mit „ästhetischer Praxis“ in Verbindung gebracht werden.

vielleicht, weil im Ästhetischen Erfahrung und das offene Forschen nach Beschreibungen im Vordergrund stehen und das Ziel nicht Definitionen von Begriffen sind. Sieber bringt es folgendermaßen zum Ausdruck:

Die Erkenntnis essayistischer Praktik ist nicht unbedingt sagbar, denn die Elemente der Erkenntnis verbinden sich mit reflexiven Sprüngen, die Kohärenz nicht aufs Sagen, sondern aufs Zeigen hin stiftet.¹¹⁴

Im Anschluss an Siebers Beschreibung, wonach Adornos Philosophieren ein Philosophieren ist, das sich annähert, entsteht bei beiden Denkern ein Moment einer tastenden Praxis, die sich in der Sprache und im Schreiben weiterbildet – Adorno schreibt auch von einer „tastenden Intention“¹¹⁵. Es handelt sich um eine nicht abgeschlossene und nicht abzuschließende Form eines Philosophierens, das nicht systematisierend vorgeht, sich aus seiner eigenen Praxis heraus sogar notwendig einer Systematisierung verweigert. Teil dieser annähernden, tastenden Praxis ist das Bewusstsein, Totalität nicht in der Form eines abgeschlossenen Systems denken zu können und immer auch mit dem eigenen Scheitern zu rechnen und für dieses offen zu sein. Für Adorno liegt das im Wort „Versuch“, das mit der „Utopie“ verbunden ist, „ins Schwarze zu treffen“, und zugleich mit „dem Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit und Vorläufigkeit“ einhergeht.¹¹⁶ Das Bewusstsein um die eigene Fehlbarkeit lenkt den Blick auf den Umgang mit der Perspektive auf das Subjekt. Für Adorno wie für Derrida ist das logozentrische Subjekt, das von der Vernunft geleitet Kategorien und Hierarchien aufstellt, wodurch Machtstrukturen entstehen – wie beide hier betrachteten Denker es in ihren Schriften analysieren –, ein Subjekt-Begriff, den sie kritisieren. Adorno und Derrida sehen beide ein Subjekt, das auch verletzlich ist. Sich zurücknehmen können in einer Art demütigem Philosophieren, das sich der Sache, dem Text hingibt und diese in den Vordergrund stellt, ohne souverän über sie zu agieren, eint beide in ihrer philosophischen Haltung – im „Vorrang des Objekts“. In diesem Sinne arbeiten Derrida und Adorno entgegen einer akademischen Philosophie, die sich allein der Logik und dem „Exemplifizieren“ von

114 Sieber, Essay als epistemisches Verfahren, S. 4f.

115 Vgl. Adorno, Essay als Form, S. 25.

116 Vgl. ebd.

„allgemeinen Kategorien“ überlässt.¹¹⁷ Adorno sieht im Essay, „was er von Beginn war, die kritische Form par excellence; und zwar, als immanente Kritik geistiger Gebilde, als Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff, Ideologiekritik.“¹¹⁸ In Kombination mit Max Benses Perspektive auf den Essay muss, „wer kritisiert [...] mit Notwendigkeit experimentieren, er muß Bedingungen schaffen, unter denen ein Gegenstand erneut sichtbar wird, noch anders als beim Autor [...]“.¹¹⁹ Mit der Formulierung „Bedingungen schaffen, unter denen ein Gegenstand erneut sichtbar wird“ assoziiere ich im Kontext der hier angestellten Überlegungen unmittelbar Derridas Motiv der Dekonstruktion. Lücken werden sichtbar, Brüche, die zuvor nicht gesehen wurden. Der Essay und die Dekonstruktion, die *différance* und die *dissémination* als Formen der Kritik erlauben es, einen Gegenstand zu bewegen, während eine Abhandlung einen systematischen (induktiven oder deduktiven) Aufbau braucht, um bei Benses Gegenüberstellung von Essay und Abhandlung zu bleiben, der sich Adorno anschließt. Eine Abhandlung baut einen Gedanken-gang logisch auf, nutzt feste Definitionen für Begriffe, trifft Aussagen und will Wahrheit formulieren. Im Essay wird gedacht, findet sich ein denkendes Schreiben; eine Abhandlung gibt Gedachtes wieder.

Das logozentrische begriffliche Denken stören. Adorno in der freien Verwendung von Begriffen im Essay. Derrida in seinem Differenzdenken im Zusammenspiel von Dekonstruktion, *différance* und *dissémination* im Denken und auf dem Papier. Derrida bewegt sich mit seinem philosophischen Denken und Schreiben auch an den Grenzen des begrifflichen Denkens generell und insbesondere zwischen Philosophie und Literatur.

Zweifellos schwankte ich zwischen Philosophie und Literatur, keine von beiden aufgebend[,] auf obskure Weise nach dem Ort suchend, von dem aus die Geschichte der Grenzziehung gedacht und möglicherweise deplatziert werden könnte: nämlich durch das Schreiben selbst und nicht nur durch historische oder theoretische Reflexion.¹²⁰

Adorno und Derrida sind in diesem Sinne beides Denker, die an den Grenzen des begrifflichen Denkens operieren. Derrida bezieht

117 Vgl. ebd., S. 9f.

118 Vgl. ebd., S. 27.

119 Bense, Über den Essay und seine Prosa, S. 420; Adorno, Essay als Form, S. 27.

120 Derrida, Institution Literatur, S. 5.

die Praxis des Schreibens explizit mit ein und stellt sie neben die historische oder theoretische Reflexion. In jedem Fall überlässt er das Feld nicht allein der historischen oder theoretischen Reflexion, sie sind jedoch immer auch Bestandteil seines Philosophierens. Es ist beiden wichtig, Begriffe auch in ihren Irritationen und Gefahren zu beleuchten, die Ecken und Kanten zu untersuchen und so verschiedene und mögliche neue Perspektiven auf Begriffe zu zeigen und entstehen zu lassen. Dieser Moment der Nähe zwischen Adorno und Derrida verweist auf ein weiteres Moment. Beide zeigen Widersprüche auf und halten Spannungen aus – beide bewegen sich im Feld von Theorie und Praxis, sehen in der theoretischen Reflexion ebenso wie in der Praxis des Schreibens einen zentralen und notwendigen Bezugspunkt.

Auch wenn Derrida und Adorno in sehr unterschiedlicher Art und Weise am Text arbeiten, scheint in den Funktionsweisen eine Art stiller Nähe zwischen ihnen auf. Es zeigt sich jeweils eine philosophische Haltung, die beide Denker teilen: eine Art offenes Denken, das sich selbst als vulnerabel versteht, sich nicht aus einer kritischen Perspektive herausnimmt, sondern reflexiv auch sich selbst immer wieder befragt und ins Philosophieren mit einbezieht, ohne beliebig zu werden. Es geht um ein Denken und Schreiben, das sich in „Konstellationen“ bewegt, dabei Möglichkeiten und Unmöglichkeiten erforscht und sich darin immer wieder aufs Spiel setzt – mit jeder Lektüre aufs Neue.

Der traumbegabte Mensch

Das Erwachen der ästhetischen Subjektivität bei Elisabeth Lenk

Jede Nacht träumen wir. Wir träumen eine verkehrte Welt, wie wir sie uns wach niemals ausgemalt hätten. Gegensätze und Widersprüche existieren nicht mehr, Verwandlungen sind jederzeit möglich, Zeitformen sind aufgelöst, Räume dehn- und verschiebbar. Plötzlich ist unter dem Tisch ein See, aber niemand wird nass; der See friert, alle werden zu einem gelben Fisch über einem Wald voller Treppen. Warum träumt der Mensch ausgerechnet so?

Elisabeth Lenk hat sich diese Frage gestellt. Wie eine Archäologin gräbt sie in ihren Werken nach jenem imaginären, ästhetischen, mimetischen Vermögen in uns – sie wird es oft auch „die Subjektivität“ nennen –, das sich heutzutage nur noch im Traum und in der Kunst Ausdruck verschaffe.¹ „Der Traum ist wesentlich Form“, schreibt sie in ihrem Hauptwerk *Die unbewusste Gesellschaft. Über die mimetische Grundstruktur in der Literatur und im Traum* von 1984.² Der Traum sei wesentlich Form, wie ein Gedicht es ist: „Sowenig ein Gedicht von der Form, in der es auftritt, abgelöst, in gewöhnliche Sprache rückübersetzt werden kann, sowenig läßt der latente Traumgedanke sich von der Form, die er zu seiner Selbstdarstellung wählt, abtrennen.“³ Die latenten Traumgedanken sind nach Sigmund Freuds Traumtheorie die versteckten *Traum inhalte*.⁴ Es seien die

1 Vgl. Lenk, Elisabeth: *Die unbewusste Gesellschaft. Über die mimetische Grundstruktur in der Literatur und im Traum*. München 1983, S. 81–83.

2 Ebd., S. 264.

3 Lenk, Elisabeth: *Der springende Narziß*. André Bretons poetischer Materialismus. München 1971, S. 121.

4 Vgl. Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1975, z. B. S. 177.

unbewussten Wünsche und Ängste des wachen Bewusstseins, die nur nach ausgiebiger Analyse bewusst gemacht werden können. Die Analyse wiederum ist für Freud die „Deutungsarbeit“, die die „Traumarbeit“ aufhebt, das heißt, die „Verdichtungsarbeit“ – es ist bezeichnend, wie viel „Arbeit“ hier am Werk ist – und die „Verschiebungsarbeit“ rückgängig machen soll.⁵ Dagegen wendet Lenk in *Die unbewußte Gesellschaft* ein:

Die Psychoanalyse hat die Traumelemente auf ihre Bedeutung hin befragt und dabei übersehen, daß der Traum als Form betrachtet Ausdrucksakt ist, der seine Bedeutung in sich selber hat. Sie kassiert die unüberbrückbare Differenz von Ausdruck und Bedeutung. [...] Daß es neben all den vielen vom Wachleben her determinierten Wünschen auch den ganz und gar irrationalen Wunsch nach der Traumform geben könnte, auf diesen einfachen Gedanken kommt das prosaische Bewußtsein nicht.⁶

Und: „Der Traum ist so wenig die Verkleidung oder Illustration von Gedanken wie ein Gedicht die Einkleidung fertiger Stimmungen ist“.⁷ Der Umgang der Psychologen mit der Traumform sei „vorästhetisch“.⁸ Was wäre also, wenn man den Traum, wie Lenk es vorschlägt, als „lebende Form“⁹ ernst nehmen und ihn (auch) als ein ästhetisches Phänomen betrachten würde? Ganz interesselos?¹⁰ Wie ein Gedicht?

1 Traum, Ästhetik, Surrealismus und Lenk

Elisabeth Lenk war „engagierte Schülerin“¹¹ Theodor W. Adornos in Frankfurt am Main, wo sie 1962 ihr Diplom in Soziologie erhielt. In

5 Vgl. hierfür das VI. Kapitel „Traumarbeit“, insbesondere die ersten zwei Abschnitte „A. Die Verdichtungsarbeit“ und „B. Die Verschiebungsarbeit“, ebd., S. 280–304.

6 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 13.

7 Ebd., S. 16.

8 Ebd., S. 13.

9 Ebd., S. 31.

10 Die Interessellosigkeit gilt spätestens seit Immanuel Kant als Maßstab des Ästhetischen.

11 Bischof, Rita: In memoriam Elisabeth Lenk. In: *Soziologie* 51, 4 (2022), S. 470–473, hier S. 470.

einem späten Vortrag zu seinem 100. Geburtstag (2003) sagt sie über Adorno: „Er war wesentlich Schriftsteller. Um sich in Widerstand zu üben, sollte man Lyrik lesen, lehrte er uns; um zu begreifen, was Soziologie sei, Balzac.“¹² Ein Rat, dem Lenk folgte.¹³ Noch im selben Jahr ihres Studienabschlusses zog sie von Frankfurt nach Paris, und der Zufall, der, wie sie rückblickend schreiben würde, „keiner ist, sondern ein In-Spuren-Gehen“¹⁴, holte sie ein: Sie lernte André Breton und seine Lyrik kennen. „Breton und ‚sein‘ Surrealismus wurden für mich sehr wichtig, zeitweilig wichtiger als Adorno. Ich sah Breton jeden Tag – außer sonntags – zwischen 18 und 20 Uhr im Café *Promenade de Vénus*.“¹⁵ Lenk wurde Teil der surrealistischen Gruppe. Ihre Faszination galt den surrealistischen Texten, ihrer Lyrik, aber insbesondere dem Versuch, Ästhetik als ein gesellschaftsbildendes Prinzip zu verstehen.¹⁶

Was kann man sich darunter vorstellen? Breton hatte gesagt: „Der künftige Dichter wird die bedrückende Vorstellung vom unheilbaren Riß zwischen Traum und Tat überwinden.“¹⁷ Lenk schreibt auf das Zitat hin: „Der Surrealismus, so war meine These, sei der erste Versuch der selbständig, aber blutarm gewordenen Kunst, sich die von ihr abgespaltenen Energien zurückzuerobern.“¹⁸ In ihrer Dissertation, die sie über, es hätte nicht anders kommen können, André Breton und seine poetischen Arbeiten schrieb,¹⁹ formuliert sie: „Von der Traumpraxis, wie Hervey sie [...] skizziert, verspricht Breton sich nichts Geringeres als die mögliche Aufhebung des Widerspruchs von Kunst und Leben, die ihm von jeher als eigentliches Ziel des Surrealismus vorgeschwebt hatte.“²⁰ Im *Ersten Manifest des Surrealismus* von 1924 schreibt Breton selbst: „Ich glaube an die

12 Lenk, Elisabeth: Das uneingelöste Versprechen der Theorie. In: Gruschka, Andreas/Oevermann, Ulrich (Hrsg.): Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno. Wetzlar 2011, S. 161–186, hier S. 165.

13 Ebd.

14 Adorno, Theodor W./Lenk, Elisabeth: Briefwechsel 1962–1969. München 2001, S. 13.

15 Ebd.

16 Vgl. Lenk, Der springende Narziß, S. 50.

17 Zit. nach Adorno/Lenk, Briefwechsel, S. 14.

18 Ebd.

19 Vgl. Lenk, Der springende Narziß.

20 Ebd., S. 124.

künftige Auflösung dieser scheinbar so gegensätzlichen Zustände von Traum und Wirklichkeit in einer Art absoluten Realität, wenn man so sagen kann: *Surrealität*.²¹ Es geht also um nichts Geringeres als um die Aufhebung des Widerspruchs von Kunst und Leben, Traum und Wirklichkeit. Dahinter steht für Lenk, so möchte ich behaupten, eine Vorstellung von Ästhetik, die es zu erläutern gilt. In einem Vortrag auf einer deutsch-französischen Konferenz²² im Jahr 1996 geht Lenk noch einen Schritt weiter und sieht darin – dies mag nun deutsche, an Hans Magnus Enzensberger oder Jürgen Habermas geschulte Ohren überraschen – eine direkte Verbindung zur Kritischen Theorie:

Ich möchte heute die Frage stellen, ob nicht der Surrealismus genau die Praxis war und noch immer ist, die zur kritischen Theorie paßt, [...] und ob nicht umgekehrt die kritische Theorie eben die Theorie war und noch ist, auf die hin die surreale Praxis angelegt war. [...] Gemeinsam haben beide Bewegungen, daß sie dem Politischen eine andere, nämlich ästhetische Dimension hinzufügen, eine Tatsache, die gerade in Deutschland am wenigsten begriffen worden ist.²³

Kritische Theorie und Surrealismus teilen also eine „ästhetische Dimension“. Dass diese in Deutschland am wenigsten begriffen worden ist, ist schade, denn nach Lenk wäre gerade „der ästhetisch mündige Mensch“ der unbeherrschbare.²⁴ Aber, wie Lenk auch in anderen Texten betont, „das Misstrauen gegen Ästhetisches sitzt in der deutschen Intellektuellenszene tief“.²⁵ Oder: „Die deutschen Intellektuellen, so sehr sie theoretisch geschult sein mögen, sind ästhetisch gesehen leider immer noch unterentwickelt.“²⁶ Dies mag auch der

21 Breton, André: Erstes Manifest des Surrealismus. In: Die Manifeste des Surrealismus. Reinbek 1968, S. 9–44, hier S. 18.

22 Aus jener Konferenz entstand der Band: Hoß, Dietrich/Steinert, Heinz (Hrsg.): Vernunft und Subversion. Die Erbschaft von Surrealismus und Kritischer Theorie. Münster 1997. Im Buch ist Lenks Vortrag der erste „Einführungsvortrag“. Er ist auch dem Briefwechsel mit Adorno beigelegt (Adorno/Lenk, Briefwechsel, S. 199–220).

23 Lenk, Elisabeth: Kritische Theorie und surreale Praxis. In: Hoß, Dietrich/Steinert, Heinz (Hrsg.): Vernunft und Subversion. Die Erbschaft von Surrealismus und Kritischer Theorie. Münster 1997, S. 14–32, hier S. 19.

24 Lenk, Die unbewußte Gesellschaft, S. 30.

25 Lenk, Das uneingelöste Versprechen der Theorie, S. 175.

26 Lenk, Kritische Theorie und surreale Praxis, S. 19.

Grund sein, warum der Surrealismus seinerzeit in Deutschland so wenig Beachtung fand.²⁷

Eine ähnliche Parallelität des Ästhetischen zwischen Kritischer Theorie und Surrealismus scheint auch Hauke Brunkhorst in einem auf derselben Konferenz gehaltenen Vortrag zu sehen, wenn er sagt, Adorno habe sich zur ästhetischen Theorie „noch einmal *ästhetisch verhalten*“.²⁸ Paradigmatisch dafür sei Adornos Verfransungstheorem, das Brunkhorst bereits im Surrealismus angelegt sieht: „Als ‚Verfransung‘ bezeichnet Adorno die seit den 60er Jahren ubiquitär gewordene, vom Surrealismus längst vorweggenommene, innere Auflösung der Grenzen zwischen den einzelnen Kunstgattungen und zwischen Kunst und Leben.“²⁹ Die Auflösung der Grenzen zwischen Kunst und Leben, die mithin nach Brunkhorst der Kritischen Theorie und dem Surrealismus gemeinsam sei, zementiere die „Autonomie einer Kunst“, die ihre „eigene Realität“ erzeuge.³⁰ Brunkhorst legt eine „postutopische Lesart“ nahe, um die „innere

27 Vgl. Lenk, Elisabeth: Warum wird in Deutschland der Surrealismus so wenig beachtet? In: Dies.: Kritische Phantasie. Gesammelte Essays. München 1986, S. 57–60. Dies ist insofern bemerkenswert, als der Surrealismus an die deutsche Romantik anknüpfte. Lenk wird von der Tatsache bestätigt, dass bis heute der Surrealismus in Deutschland primär als „Malerei“ präsent ist. Seine Texte, mit denen die Bewegung überhaupt begann, sind meist nicht nur unbekannt, sondern auch auf Deutsch gar nicht (mehr) erhältlich. Sehr viele Übersetzungen und Herausgeberschaften sind Elisabeth Lenk und Rita Bischof zu verdanken. Dies gilt umso mehr, wenn man auch George Bataille zu den Surrealisten zählt. Vgl. z. B. Breton, André: Die kommunizierenden Röhren. München 1973; Bataille, George: Die psychologische Struktur des Faschismus. München 1997; Ders.: Sternenecker. Verstreute Texte zur Kunst. Berlin 2023; Bischof, Rita (Hrsg.): Toyen. Das malerische Werk. Frankfurt am Main 1987.

28 Brunkhorst, Hauke: Romantischer Impuls und untergründiger Surrealismus bei Adorno. In: Hoß, Dietrich/Steinert, Heinz (Hrsg.): Vernunft und Subversion. Die Erbschaft von Surrealismus und Kritischer Theorie. Münster 1997, S. 98–115, hier S. 104. Lenk und Brunkhorst verbindet nichts weiter, wie mir Rita Bischof sagte. Dies ist eine Parallelität, auf die ich zufällig gestoßen bin und für meine eigenen Zwecke hervorhebe.

29 Ebd., S. 104f. Von großer Wichtigkeit ist auch der darauffolgende Satz: „Entscheidend für die ‚Verfransung‘ ist, daß darauf kein neues Gesamtkunstwerk entsteht und auch keine Lebenstotalität als Kunstwerk, wie im faschistischen und stalinistischen Mythos. Die Tendenz zur Überlappung und Grenzüberschreitung ist unübersichtlich, partiell, subversiv, aber nirgends total oder totalitär aufs Ganze gerichtet.“ Ebd., S. 105.

30 Ebd., S. 107.

Verwandtschaft“ der beiden Bewegungen zu sehen:³¹ Sowohl in der Darstellung Adornos als auch in der Bretons würden die Kunstwerke zu einer zweiten Realität – oder eben Surrealität – werden und dadurch „ihren Charakter als bloßer Vorschein einer künftigen [Realität]“ verlieren.³² Genau das sei es, was Adorno mit den Surrealisten verbinde und von einem Utopiker trenne.³³ Lenk würde meines Erachtens nichts anderes sagen. Bereits in ihrer Dissertation formuliert sie: „Der Surrealismus ist nicht mehr eine methodisch herbeizuführende zukünftige Wirklichkeit, sondern eine allgegenwärtige Möglichkeit, die es in der direkten poetischen Praxis zu ergreifen gilt.“ Als allgegenwärtige Möglichkeit sei der Surrealismus der Utopie einen Schritt voraus.³⁴

Ich nehme im Folgenden an, dass für Lenk dem Surrealismus und der Kritischen Theorie untergründig ein Verständnis von Ästhetik gemeinsam ist, dessen Quintessenz nicht mehr das Kunstwerk, sondern eine bestimmte (im Grunde unbestimmte) Verhaltensweise zur Welt ist.³⁵ Ästhetik wäre nicht mehr zwischen Kunst und Nicht-Kunst zu verorten,³⁶ sondern, um unser Lenk'sches Vokabular etwas zu erweitern: zwischen „poetischem und prosaischem Weltzugang“,³⁷ zwischen Traumform und Vernunftform, Subjektivität und Nicht-Subjektivität. Diese Ästhetik wäre, zumindest nach meiner Lesart Lenks, Ausdruck oder Spiegelung des Intimsten und Ältesten im Menschen, auf dessen Spur wir uns begeben möchten.

31 Ebd., S. 101. Wenn, übrigens, wie Brunkhorst es formuliert, der *Ästhetischen Theorie* Adornos tatsächlich der Surrealismus „untergründig“ ist (ebd., S. 105), so könnte dies Lenk zu verdanken sein – zumindest, wenn man Bruna Della Torres Aufsatz folgen möchte; vgl. Torres, Bruna Della: Elisabeth Lenk, Theodor Adorno, and the avant-gardes. In: Engemann, Christina et al. (Hrsg.): *Im Schatten der Tradition. Eine Geschichte des IfS aus feministischer Perspektive*. Berlin 2025, S. 135–151.

32 Brunkhorst, *Romantischer Impuls*, S. 107; vgl. auch Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. 6. Aufl. Frankfurt am Main 2016, S. 425.

33 Brunkhorst, *Romantischer Impuls*, S. 107.

34 Lenk, *Der springende Narziß*, S. 77.

35 Vgl. ebd., S. 197.

36 Diese Formulierung verdanke ich Lorenz Mayr. Wir besuchten beide den vielleicht ersten Workshop zu Elisabeth Lenk am 11. Juli 2025 in Berlin am Centre Marc Bloch.

37 Lenk, Elisabeth: *Lose Gedanken über das Verhältnis von Phantasie und Gesellschaft*. In: Dies.: *Kritische Phantasie. Gesammelte Essays*. München 1986, S. 161–175, hier S. 162.

Hat aber, um das noch zu beantworten, der Surrealismus sein Ziel erreicht? Die Aufhebung der Grenze zwischen Kunst und Leben, Traum und Wirklichkeit? Lenk resümiert Jahre später in der Einleitung zu dem Briefwechsel mit Adorno: „Wie einer, der zum Sprung ansetzt, aber aus einer unerklärlichen Angst heraus im letzten Augenblick zögert und nun unablässig in Gedanken den Sprung ausführt, den er in Wirklichkeit nicht gewagt hat, bleibe er [der Surrealismus, I. A.] jedoch letztlich auf der Seite des Traumes und der Kunst.“³⁸ Die Ästhetik wurde kein gesellschaftsbildendes Prinzip.

2 Der Traum bei Lenk

In dem Vortrag von 2003 sagt Lenk rückblickend über sich:³⁹

Meine Fortsetzung [...] lag nun darin, dass ich aus dem ästhetischen Denken seit Schlegel den Schluss zog, nach der ersten Aufklärung: der cartesianischen Emanzipation der Vernunft von den Dogmen der Religion, müsse es eine ‚psychologische Revolution‘ geben: Emanzipation des Gefühls und der Sinne von einer autokratisch gewordenen Vernunft. In meinen beiden Büchern *Die unbewusste Gesellschaft* und *Kritische Phantasie* habe ich in immer neuen Variationen diesen Gedanken entwickelt. Ich verband ihn mit einer subversiven Auslegung der Psychoanalyse, wie ich sie im Surrealismus gefunden und, wenn es sein musste, auch gelegentlich gegen Adorno verteidigt habe.⁴⁰

Es müsste nach Lenk also eine „psychologische Revolution“ geben, eine „Emanzipation des Gefühls und der Sinne“, und ich möchte in ihrem Sinne hinzufügen: der Fantasie und des Traumes. Jene Revolution und Emanzipation würden mit der surrealistischen Aufhebung der Trennung von Kunst und Leben einhergehen. Sie wären, so würde ich mit Lenk behaupten, Produkt der ästhetischen Verhal-

38 Adorno/Lenk, Briefwechsel, S. 14.

39 Im Folgenden bleiben Leserin und Leser von Zitaten nicht verschont. Aber Lenk schreibt nicht nur wunderbar, sondern wird auch kaum mehr gelesen, ja kann kaum mehr gelesen werden, da ihre Bücher nicht mehr verlegt werden und auch antiquarisch nur schwer zu erhalten sind. So soll sie möglichst selbst zu Wort kommen. Die *Kritischen Schriften* Lenks, die mit bisher ganz unveröffentlichten Essays von ihr Anfang 2026 beim Matthes & Seitz Verlag erscheinen sollen, können hier natürlich nicht berücksichtigt werden.

40 Lenk, Das uneingelöste Versprechen der Theorie, S. 169f.

tensweise zur Welt. Dass man in Deutschland, wie etwa Enzensberger es tat, jeden „Irrationalismus“ zunächst des Faschismus verdächtigte, so auch den Surrealismus,⁴¹ hat natürlich seine Vorgeschichte, die Lenk wohl bewusst war:

Man kann sich natürlich fragen, und man hat mich dies wiederholt gefragt, ob nicht die zweite Aufklärung, die im gegenwärtigen Deutschland als Reaktion gegen einen barbarischen Irrationalismus entstanden ist, eine notwendige und sogar heilsame Reaktion war und ist. Notwendig für die Welt, die unter dem Nationalsozialismus gelitten hat, aber notwendig auch für die Deutschen selber, die in einem strengen Rationalismus endlich ein Mittel gefunden haben, der blinden Gewalt zu begegnen. Ich glaube nicht, dass die Sache so einfach ist.⁴²

Nach Lenk kann jene blinde Entladung von Gewalt künftig nur vermieden werden, wenn die, nennen wir sie: ästhetischen Kräfte im Menschen, die gerade in Deutschland „jeden Morgen aufs Neue ersäuft“ werden, sich ausdrücken dürfen.⁴³ Und nun betont Lenk:

Meine Idee war es, dass der Traum, aber der streng freudianische nächtliche Traum [...] dem Einzelnen, jedem Einzelnen zu Hilfe kommen könnte, wenn es gelänge, ihn als Kritik zu leben. Die unerbittliche Kritik des Gefühls und der Sinne an einem Zustand, der sie unterdrückt, müsste dem gestressten, aus Angst immer allzu kompromissbereiten Ich zu Hilfe kommen.⁴⁴

Denn Träume, so würde ich mit Lenk sagen, kann man nicht ertränken. Träumen tut jeder Mensch jede Nacht. Seit der Entdeckung des

41 Oder aber die deutsche Romantik, an deren „vergessene Elemente“ der Surrealismus anknüpfte; vgl. Lenk, Warum wird in Deutschland der Surrealismus so wenig beachtet?, S. 58.

42 Lenk, Das uneingelöste Versprechen der Theorie, S. 170. Kurz zuvor formuliert Lenk: „Die ‚ästhetische Revolution‘, wie Friedrich Schlegel die Romantik nennt, hatte von ihrem Ausgangspunkt her eine kritische wie umgekehrt die kritische Theorie eine ästhetische Dimension“; ebd., S. 169. Die Bezüge zur deutschen Romantik müssen hier unberücksichtigt bleiben.

43 Ebd., S. 171. Ähnliches sagt Lenk auch in *Warum wird in Deutschland der Surrealismus so wenig beachtet?* mit der wichtigen Ergänzung: „Weder die Verständigen noch die Gewalttäter haben Sinn für den Ausdruck des Irrationalen, um den sich der Surrealismus bemüht und um den sich in einem gewissen Sinn schon die deutsche Romantik bemühte.“ Lenk, Warum wird in Deutschland der Surrealismus so wenig beachtet?, S. 59.

44 Lenk, Das uneingelöste Versprechen der Theorie, S. 171.

REM-Schlafs (*Rapid Eye Movement*) in den 1950er-Jahren hat dies auch eine naturwissenschaftliche Basis. Lenk widmet, wie wir sehen werden, dieser Entdeckung einen eigenen Exkurs in *Die unbewußte Gesellschaft*. Was wäre also, wenn wir den Traum ästhetisch betrachten? Ganz interesselos? Wie ein Gedicht? Was ist, wenn er sich dann als eine Form der Kritik entpuppte? „Der Traum ist kritisch“, schreibt Lenk, er idealisiere nicht.⁴⁵ Der Traum „ist das Aufscheinen der Verdrängungen einer unbewussten Gesellschaft.“⁴⁶ In ihm sei „das Ganze der Gesellschaft enthalten“, weshalb er die „einzige wirkliche Gegeninstanz gegen die Gesellschaft“ sei.⁴⁷ Im Traum werde sie aus der Perspektive des Körpers dargestellt und somit aus der Perspektive dessen, „was aus ihr ausgeschlossen ist“.⁴⁸ Die Rolle des Körpers für den Traum ist nach Lenk eine wesentliche. Er gibt der grenzenlosen „Traumtätigkeit“ die Kontur: „Vorgänge im Körper bedingen, daß der Traum beginnt, Körperbewegungen bewirken, daß eine Episode abgebrochen wird und eine neue anfängt.“⁴⁹ Aus der Symbiose von physiologischen und psychischen Phänomenen entstehe überhaupt die Traumform.⁵⁰ Im Traum sei innen Freiheit; die einzige Notwendigkeit, die herrsche, sei die äußere, konturgebende des Körpers mit seinen Rhythmen. Bei Tage dagegen herrsche die Notwendigkeit auch innen.⁵¹

Was an dieser Stelle schleierhaft bleiben muss, ist, inwiefern der Traum – an anderer Stelle spricht Lenk auch von „körperliche[r] Subjektivität“⁵² – eine Gegeninstanz gegen die Gesellschaft sein kann, wenn sich in ihm auch die Gesellschaft samt ihren Forderungen niederschlägt.⁵³ Mit der bürgerlichen Gesellschaft, so Lenk,

45 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 367.

46 Lenk, *Das uneingelöste Versprechen der Theorie*, S. 171.

47 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 317. Vgl. auch ebd., S. 82: „Das Imaginäre vermag ein ganzes Leben, ja sogar ganze Epochen zu einer dramatischen Figur zusammenzufassen“.

48 Ebd., S. 362.

49 Ebd., S. 373.

50 Vgl. ebd.

51 Vgl. ebd., S. 374.

52 Ebd., S. 363.

53 Lenk erwähnt die Frage in Bezug auf und als Kritik an Freud, weshalb mir ihre Beantwortung nicht ganz greifbar wird: „Freud entdeckt zwar, daß es nicht bloß ein zensiertes Unbewußtes gibt, daß in den Träumen nicht nur unser Eigenstes sich manifestiert, sondern daß im Unbewußten die Gesellschaft sich auf unsere Kosten

habe sich ihre Autorität, „der Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Innen und Außen“, ins Innere des Subjekts verlegt.⁵⁴ Es herrsche nunmehr ein „doppelt Unbewußtes“, ein „ständiger Kleinkrieg zweier unbewußter Instanzen“.⁵⁵ Im Grunde müssten auch beide im Traum zum Ausdruck kommen.

Machen wir einen Schritt zurück. Nach Lenk verschafft sich das ästhetische Vermögen in uns, die ästhetische Subjektivität, heutzutage nur noch im Traum und in der Kunst Ausdruck. Wie verhalten sich diese zwei Ausdrucksformen zueinander?

Was nach Lenk jede Kunst und der Traum gemeinsam haben, ist ihre „mimetische Grundstruktur“⁵⁶ und das „Prinzip der Verdoppelung“⁵⁷: jene „seltsame Neigung der Menschen [...] sich selbst und die Welt zu verdoppeln.“⁵⁸ In allen Gesellschaften, zu allen Zeiten haben Menschen aus sich, mimetisch, eine zweite Welt entstehen lassen – eine imaginäre Welt, in der sich an der Stelle des Ich „eine mimetische Vielheit“ bewege.⁵⁹ Das Besondere an der Kunstform des Textes ist, dass die bewegten Bilder, Stimmen und Töne nur im Kopf des Menschen stattfinden, der das geschriebene Wort liest. Die Literatur und die Lyrik geben kein Bild als Bild, keinen Ton als Ton vor. Und doch entstehen Bilder und Töne, dem Traum gleich, im Innern der Leserin, die jener zweiten Welt erregt beiwohnt.⁶⁰

ihre Wünsche erfüllt. Er entdeckt eine unbewußt gewordene Autoritätsinstanz, eine unbewußt gewordene Moral, aber er stellt sich nicht die Frage nach der Genealogie dieser Moral, er fragt nicht, wie denn diese Instanz ins Innere der Menschen hineingeraten sein kann. Was der strafenden Instanz und dem ihr gehorchenden Teil der Person als Wunscherfüllung erscheint, kann sehr wohl aus der Perspektive dessen, was Freud verächtlich die Triebregungen nennt, wie der grausame Befehl einer feindlichen Macht erfahren werden. Das Problem, warum eigentlich die Autoritätsinstanz unbewußt bleiben muß [...] stellt sich Freud nicht“ (ebd., S. 40f.). Es gibt mithin bei Lenk ein doppelt Unbewusstes, deren Genealogien aber, so könnte man Lenk verstehen, Freud nicht zu differenzieren weiß.

54 Lenk, Die unbewußte Gesellschaft, S. 39.

55 Ebd.; vgl. auch das I. Kapitel „Das doppelt Unbewußte“, ebd., S. 39–77.

56 Vgl. z. B. ebd., S. 17, 20ff.

57 Ebd., S. 83.

58 Ebd., S. 81.

59 Ebd., S. 22.

60 „Dank der Erfindung der Schrift können wir mit den Augen Stimmen hören, Stimmen der Lebenden und der Toten. Die äußerste Entfremdung ist zugleich eine Chance, die Chance zu schreiben und in der Intimität des Lesens zu hören, was niemand zu sagen wagte“ (ebd., S. 27).

Diese seltsame menschliche Neigung der Verdopplung ist für Lenk das ästhetische Vermögen des Menschen. Was wiederum die Lyrik, anders als andere Texte, und der Traum gemeinsam haben, ist die bereits erwähnte rätselhafte, stets wechselnde, aber doch konkrete Form.⁶¹ Der Traum hebe sich aber insofern von der Lyrik ab, als er „bei der überwiegenden Mehrzahl der Menschen unbewußt“⁶² ablaufe und ganz am Anfang stehe.⁶³ Deshalb wendet sich Lenk ihm besonders interessiert zu. Der Traum stehe am Anfang des Ich und am Anfang der menschlichen Subjektivität. Er sei „kein Willensakt“⁶⁴ Der Mensch „gebiert aus sich eine Welt vor der Welt, eine Gesellschaft vor der Gesellschaft und eine Sprache, bevor er sie erwirbt.“⁶⁵ Der Traum sei deshalb der eigentliche „Schauplatz der Verdopplung“.⁶⁶ Für Lenk ist er die „früheste Erkenntnisform der Menschheit“⁶⁷ aber auch des einzelnen Menschen. Er habe „anthropologischen Status“.⁶⁸ Vielleicht kann man Lenk in diesem Punkt, auch wenn dies keine vergleichende Arbeit werden soll, mit Freud versöhnen. So schreibt Freud in der *Traumdeutung*, dass das Träumen ein „Wiederbeleben [der] Kindheit“ des Träumers sei. Es verspreche „Einblick in die phylogenetische Kindheit“, in die „Entwicklung des Menschengeschlechts“.⁶⁹

61 Dabei sind die Formen von Gedichten so vielfältig wie die der Träume. Manche sind klar beschreibbar, rhythmisch, sich reimend, andere eben rätselhaft, traumhaft. Perspektiven ändern sich, Formen und Bedeutungen sind aufgelöst, Entlegenstes wird in Verbindung gesetzt. Vgl. Lenk, *Lose Gedanken*, S. 173: „Jeder Traum ist wie jedes Gedicht konkret, unübersetzbar in rationale Sprache, sagt zu Recht Caudwell“.

62 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 29.

63 Als eine weitere Differenzierung sieht Lenk die „Lockerheit“ des Traums: Ein Gedicht sei schnell aus dem Gleichgewicht zu bringen, bereits bei der Änderung auch nur eines einzelnen Wortes; das sei bei Träumen „ohne Anfang und ohne Ende“ nicht so; ebd., S. 372.

64 Ebd., S. 89.

65 Ebd. An dieser Stelle könnte man Lenk fragen: Inwiefern kann man „eine Welt vor der Welt“ gebären, wenn noch keine Welt erfahren wurde? Was genau ist „der Anfang“ des einzelnen Menschen?

66 Ebd., S. 100.

67 Ebd., S. 19.

68 Ebd., S. 17: „Mit der Verkenning und Verleugnung der spezifischen Traumform geht zugleich auch eine Verkenning und Verleugnung des anthropologischen Status des Traumes einher.“

69 Freud, *Die Traumdeutung*, S. 524.

Wir ahnen, wie treffend die Worte Fr. Nietzsches sind, daß sich im Traume „ein uraltes Stück Menschentum fortübt, zu dem man auf direktem Wege kaum mehr gelangen kann“, und werden zur Erwartung veranlaßt, durch die Analyse der Träume zur Kenntnis der archaischen Erbschaft des Menschen zu kommen [...].⁷⁰

Ähnliches formuliert Lenk in der Einleitung zu ihrem Hauptwerk: „Das mimetische Denken, das sich im Traum und in der Kunst Ausdruck verschafft [...], ist ein archaisches Denken.“⁷¹ Und wenig später nach einem verwandten Verweis auf Freud: „Das Älteste in uns wäre bis auf die Gegenwart rezent geblieben. Das Älteste in uns ist eben die Traumform, eine lebende Form, [...] eine archaische Form, die sich wechselnde historische Stoffe assimiliert.“⁷² Im Traum dränge das Älteste in uns „nach Vergegenwärtigung“.⁷³

Aus den angeführten Gründen also möchte Lenk die ästhetische Dimension, die dem Surrealismus und der Kritischen Theorie gemeinsam sei, vom Traume her (zurück-)gewinnen, auch wenn sie sich ebenso in der Kunst zeige. Hinzu kommt, dass die Kunst als Institution (oder in Institutionen) in jener abgespaltenen Form längst gesellschaftsfähig geworden sei. Als solche ist Kunst die „institutionalisierte Trennung des Menschen von seiner eigenen Subjektivität.“⁷⁴ Das eigentlich Ästhetische wird nach Lenk erst sichtbar, „wenn man das aus dem Begriff der Ästhetik Verdrängte, den nächtlichen Traum, mit hinzunimmt“.⁷⁵

70 Ebd.

71 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 23.

72 Ebd., S. 31.

73 Ebd., S. 32.

74 Ebd., S. 322.

75 Ebd., S. 82.

3 Der Traum ist lebende Form

Mag sein, daß man von der Notwendigkeit des Traumes nichts weiß, sie existiert darum nicht weniger. [...] Die Tatsache allein, daß wir träumen, wäre Beweis genug.⁷⁶

Der Traum ist „unzusammenhängend, unlogisch, eine verkehrte Welt“.⁷⁷ Deswegen fällt dem wachen Bewusstsein die Wiedergabe von Träumen auch so schwer. Es muss mit seinen Kategorien an jener deutlich älteren, wenn man so will, nicht-identischen Form scheitern. Es ist stets jene seltsam wolkige, sinnliche, wahnsinnige, im Grunde formlose Form, in der sich der nächtliche Traum äußert. Nach ihr muss der Mensch ein immenses Bedürfnis haben, sonst würde er sich nicht jede Nacht in ihr ausdrücken.

Dass der Mensch jede Nacht mehrmals träumt, hat seit der Entdeckung des REM-Schlafs neurowissenschaftliche Grundlage: In den zyklisch immer wieder auftretenden REM-Phasen kann nicht nur eine schnelle Augenbewegung verzeichnet werden, die der Phase ihren Namen gab, sondern auch eine so hochfrequente Gehirnaktivität, wie sie sonst nur bei hoher geistiger Anstrengung im Wachzustand messbar ist.⁷⁸ Deshalb wird jener dritte Zustand zwischen Wachen und Schlafen auch der „paradoxe Schlaf“ genannt.⁷⁹ Lenk widmet ihm in ihrem Hauptwerk einen „Exkurs über die physiologische Basis des Imaginären oder: Phylogenese des Traumes“.⁸⁰ Er ist dem Kapitel „Anthropologische Voraussetzungen“ vorangestellt.

Der REM-Schlaf scheint vor allem Landsäugetieren und manchen Vögeln vorbehalten zu sein.⁸¹ Er nimmt bei Erwachsenen 20–25 Pro-

76 Breton, Die kommunizierenden Röhren, S. 20.

77 Lenk, Die unbewußte Gesellschaft, S. 82.

78 Es sind mit 13–30 Hertz die sogenannten Beta-Wellen messbar, die bei hoher Konzentration auftreten und als hochfrequent gelten. Sonst sind im Wachzustand Alpha-Wellen üblich mit einer Frequenz von circa 8–13 Hertz. Im Tiefschlaf treten die sogenannten Delta-Wellen auf mit einer Frequenz von maximal 4 Hertz. Vgl. Vijayan, Sujith et al.: Frontal beta-theta network during REM sleep. In: eLife, 6:e18894 (2017). <https://doi.org/10.7554/eLife.18894> (30.07.2025).

79 Vgl. Lenk, Die unbewußte Gesellschaft, S. 84.

80 Ebd., S. 84–86.

81 Whittaker, Konrad: Einfluss selektiver REM-Schlaf-Deprivation auf Emotionsregulations-Prozesse und deren neurale Korrelate. Universität zu Lübeck 2016, S. 14.

zent des Schlafzeitraums ein, bei Säuglingen und Kleinkindern noch deutlich mehr (70–80 %). Darüber, warum er existiert, gibt es bis heute in der Schlaf- und Gehirnforschung verschiedene Hypothesen. Einigkeit besteht darin, dass er auf irgendeine Weise für die Gehirnentwicklung, Gedächtnisbildung und Triebregulierung unverzichtbar sein muss.⁸² Über eine längere Dauer führe ein REM-Schlafentzug – hier ist nicht von einem generellen Schlafentzug die Rede – bei Versuchstieren sogar zum Tod, weshalb „eine verringerte REM-Schlafdauer mit höherer Mortalität assoziiert“ ist.⁸³

Lenk selbst verweist auf Frederick Snyders Aufsatz *Towards an Evolutionary Theory of Dreaming*.⁸⁴ Nach Lenks Wiedergabe kommt Snyder zu dem Schluss, dass die Erregungsphase des REM-Schlafs der Wärmeerzeugung diene, ohne sich eben tatsächlich physisch bewegen zu müssen: „Physiologisch wäre der Traum demnach eine Art Thermostat“.⁸⁵ Der REM-Schlaf würde auf diese Art verhindern, dass der Geist bzw. das Gehirn unterkühlt, und damit sicherstellen, dass die Schlafende schnell auf potenzielle Gefahren reagieren kann: „Es [das Säugetier, I. A.] handelt so wenig wie möglich, hält sich aber durch REM disponibel für den Fall, daß das Handeln unausweichlich wird.“⁸⁶ Was Snyders und Lenks These hier unterstützt, ist die Tatsache, dass Tiere ohne REM-Schlafphasen regelmäßig pro Nacht erwachen (müssen) oder nur mit einer Gehirnhälfte und einem Auge schlafen („halbseitiger Schlaf“).⁸⁷ Das heißt, ein durchgängiger ruhender Tiefschlaf ohne nervliche und geistige Erregung (oder ohne eine wache Gehirnhälfte) scheint allgemein sehr selten zu sein.⁸⁸

82 Maier, Elke: Schlummern zwischen Himmel und Erde. In: Schlaf. Wissensmagazin der Max-Planck-Gesellschaft, 3 (2016), S. 18–25, hier S. 23.

83 „Was ist REM-Schlaf?“ In: AOK Gesundheitsmagazin 2022. <https://www.aok.de/pk/magazin/wohlbefinden/schlaf/was-ist-rem-schlaf/> (30.07.2025).

84 Snyder, Frederick: Toward an evolutionary theory of dreaming. In: *The American Journal of Psychiatry* 123, 2 (1966), S. 121–136.

85 Lenk, Die unbewußte Gesellschaft, S. 85.

86 Ebd., S. 86.

87 Delfine z. B., bei denen kein REM-Schlaf festgestellt werden konnte, schlafen nur mit einer Gehirnhälfte. Vögel wiederum wachen in regelmäßigen Abständen kurz während ihres Schlafs auf. Vgl. Mascetti, Gian Gastone: Unihemispheric sleep and asymmetrical sleep: behavioral, neurophysiological, and functional perspectives. In: *Nature and Science of Sleep* 8 (2016), S. 221–238.

88 Vgl. Jaggard, James B. et al: Non-REM and REM/paradoxical sleep dynamics across phylogeny. In: *Current Opinion in Neurobiology* 71 (2021), S. 44–51.

An dieser Stelle kann und soll natürlich nicht beurteilt werden, ob auch nach neuestem naturwissenschaftlichen Kenntnisstand Lenks und Snyders Thesen in biologisch-evolutionärer Hinsicht überzeugen. Was uns interessiert, sind Lenks spekulative Gedanken dazu:

Geht man einmal von der Annahme eines Gesamtpotentials an Energie aus, dann ist bei den Pflanzen diese Energie eindeutig gebunden. Die Energie treibt die Pflanze hervor, läßt sie bis zu einem gewissen Grad wachsen, sich entfalten. Beim Tier gibt es schon eine relative Emanzipation der im Einzelwesen gespeicherten Energie von der Gesamtenergie: Selbstbewegung. [...] Das Paradox der Naturerfindung liegt nun darin, daß sie gerade in dem Moment, da sie die Tiere quasi wieder in Pflanzen rückverwandelt, da sie sie in die Bewegungslosigkeit des Schlafes bannt, das qualitativ Neue hervorbringt. Es bereitet sich etwas vor, was dann beim Menschen akut wird: Emanzipation der Energie von den Fesseln nicht bloß der pflanzlichen Unbeweglichkeit, sondern auch von der äußeren, animalischen Bewegung. Das REM-Stadium ist, wenn man von der Differenz des vegetabilischen zum animalischen Leben ausgeht, eine scheinbare Rückkehr zum Pflanzenhaften, zur Bewegungslosigkeit, zugleich aber ist gerade diese Rückkehr eine höhere Stufe: Verinnerlichung und Entgrenzung von Bewegung. [...] Von nun an gibt es einen neuen Faktor: die wärmeerzeugende, unsichtbare Bewegung.⁸⁹

Nach dieser Beschreibung Lenks könnte man sagen: Mit dem Traum hat sich Natur von sich selbst befreit. Bewegung ist nicht mehr von äußerer, „animalischer“ Bewegung abhängig, sondern hat sich (auch) nach innen verlegt und dadurch entgrenzt. Alles ist jetzt möglich: das Fliegen wie das Schwimmen, das Springen wie das Teleportieren, das Hier- und gleichzeitig Dort-Sein. „Der Traum ist ein beweglich gewordener Instinkt“, eine „imaginäre Bewegung“,⁹⁰ die niemand anderes wahrnimmt als der Träumende selbst: „Der Träumende sieht nicht, hört nicht und ist doch im Innern der Dinge.“⁹¹

Das Besondere am Erwachen des träumenden Geistes ist für Lenk etwas, das sie auch als Charakteristikum der Subjektivität fassen wird: Eine scheinbare Rückkehr zu etwas Archaischerem (hier: gefesselte Bewegungslosigkeit des Schlafs) bringt zugleich das qualitativ Neue hervor (hier: verinnerlichte, entfesselte Bewegung des

89 Lenk, Die unbewußte Gesellschaft, S. 85f.

90 Ebd., S. 86.

91 Ebd.

Traums). Der Traum hat es geschafft, den „Hiatus zwischen dem bewegten und dem bewegungslosen Leben“⁹² zu überbrücken. Der medizinischen Schlafforschung gilt der REM-Schlaf inzwischen als unentbehrlich für die geistige Gesundheit. Für Lenk ist er der Anfang der menschlichen Subjektivität.

Dass für Lenk Subjektivität und Ästhetik unmittelbar zusammenhängen, wird im Folgenden, wenn man meiner Lesart trauen möchte, ersichtlich werden. Dabei lautet meine These, dass für Lenk Subjektivität dasjenige (als „lebendige Materie“⁹³) im Menschen ist, das sich souverän in einer ästhetischen – und damit interesselosen und herrschaftsfreien –, formlosen Form Ausdruck verschafft.

4 Das Erwachen der Lenk'schen Subjektivität

So partizipiert der archaische Mensch in einer göttlichen Wirklichkeit an den Elementen der Welt wie Wasser im Wasser.⁹⁴

Erst war der Traum, dann der Ausdruck, dann die Beseelung, mithin die Subjektivität – so würde es Lenk vielleicht formulieren. „Das schweigende Geschehen des Traums geht den artikulierten Lauten vorher.“⁹⁵ Aus dem Traum heraus wurde der Ausdruck als eine Sprache geboren:⁹⁶

Die Menschen fühlten sich berufen, auszudrücken, was in der ganzen schweigenden Natur nach Ausdruck drängte, das in ihnen Lebende in Lauten, in Musik und Tanz zu artikulieren. Die artikulierten Laute erlauben es [...], die Fähigkeit des Animierens magisch vom Traum auf die

92 Ebd., S. 85.

93 Vgl. Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 246, wo Lenk vom nächtlichen Traum als „lebende Materie, die sich gegen die aufgedrängte Form sträubt“, spricht.

94 Dükan, Gül N.: *Innere Erfahrung und Ritual*. George Batailles Religionstheorie. Bielefeld 2021, S. 104. Dükans Interpretation von Batailles Religionstheorie halte ich, gerade wenn man einen Vergleich zu Lenks Gedanken anstrebt, für sehr aufschlussreich. Ihr Satz verweist auf ein bekanntes Zitat von Bataille: „Das Tier ist in der Welt wie das Wasser im Wasser.“ Bataille, George: *Theorie der Religion*. München 1997, S. 20, 24.

95 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 86.

96 „Die Sprache [...] erstmals aus dem Traum entstanden“ (ebd., S. 260). Die Sprache ist, wie Bischof mich ermahnte, ein kollektiver Prozess und kann daher nicht (allein) aus dem Traum entstanden sein. Das wusste auch Lenk.

ganze Welt zu übertragen. Was die Menschen benannten, dem hauchten sie ihr Leben ein.⁹⁷

Es muss wohl für Lenk jene Fähigkeit sein, mit Sprache und Ausdruck das Innenleben auf die Außenwelt zu übertragen, die den Menschen von den anderen träumenden Tieren unterscheidet. Der Mensch belebte die Welt mit Namen, Göttern und Geistern, mithin: Subjektivität. Sie sei die „Macht des Belebens“, die „Götter hervorbringen und wieder vernichten kann“.⁹⁸ Zu diesem Zeitpunkt, als mit dem Traum die Subjektivität erwachte, gab es für Lenk, begrifflich, (noch) keine Objekte: „Das, woran sie [die Menschen, I. A.] dachten, war nicht einfach Objekt des Denkens, sondern das Denken belebte das Gedachte, derart, daß der Denkende dem Gedachten Subjektcharakter verlieh.“⁹⁹ Man kann sagen: Die Ästhetik war gesellschaftsbildendes Prinzip. „Nachgeahmt wurde also schon in jenem frühen Stadium, da Ästhetisches und Gesellschaftliches noch ungetrennt waren, nicht die Natur, nicht die profane Wirklichkeit, sondern die Geisterwelt: das Präsenste und doch Abwesende und nicht das, was ohnehin anwesend war.“¹⁰⁰ Nachgeahmt wurde „die Geisterwelt“ der Träume. Auf jene ästhetisch-gesellschaftliche Weise verhielten sich nach Lenk die Menschen nicht nur untereinander, sondern „zur gesamten Natur“.¹⁰¹ Allem wurde „Subjektcharakter“ verliehen, Naturwesen waren genauso „gesellschaftliche Wesen“¹⁰² wie die Menschen.

Lenks Subjektivität begann zwar als Naturkraft, aber als eine, die sich gegen Natur wandte und träumender, belebender Geist wurde.¹⁰³ Erst das „Hinabgleiten“ der Subjektivität bzw. des Geistigen, um genau einer evolutionistischen „Bottom-up-Perspektive“ entgegentzutreten,¹⁰⁴ in die nützliche Praxis der Arbeit ließ für Lenk

97 Ebd., S. 87.

98 Ebd., S. 87f.

99 Ebd., S. 19.

100 Ebd., S. 98.

101 Ebd., S. 19.

102 Vgl. ebd., S. 91.

103 Es wäre sehr interessant, Lenks Subjektivität als Zwischenstufe zwischen Natur und ‚reinem‘ oder vernünftigen Geist weiterzudenken. Vgl. auch die Beschreibung des Traums als „der unzählbare Rest, der zu Geist nicht verarbeitet werden kann“ (ebd., S. 246).

104 Vgl. hierzu Dükan, Innere Erfahrung und Ritual, S. 105.

Natur als Natur(objekte) und damit als etwas Grundverschiedenes hervortreten. Erst durch die arbeitende, das heißt instrumentelle Verhaltensweise der Menschen zur Natur wurden, nach Lenk, Naturwesen nicht mehr als Subjekte, sondern als Objekte behandelt. In der Arbeit näherte der Mensch sich der Naturordnung an, sodass er sich selbst zum Objekt werde.¹⁰⁵

Bevor das im nächsten Schritt erläutert wird, soll kurz betont werden, wie bemerkenswert Lenks Erwachen der Subjektivität gerade in Abgrenzung zu Max Horkheimers und Adornos bekannter *Dialektik der Aufklärung* und ihrer dort formulierten „Urgeschichte der Subjektivität“¹⁰⁶ ist. Nicht „die Angst des Menschen“ steht am Anfang,¹⁰⁷ nicht der „Ruf des Schreckens“, das „Echo der realen Übermacht der Natur“,¹⁰⁸ sondern der Traum – und mit dem Traum die ästhetische Subjektivität.¹⁰⁹

105 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 91f.

106 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2022, S. 13–292, hier S. 78.

107 In den Gesprächsprotokollen, die die *Dialektik der Aufklärung* vorbereiten, sagt Horkheimer auf Adornos Aussage: „Der subjektive Anteil reduziert sich auf das Moment der Spontaneität“ hin: „Und das [Moment, I. A.] der Angst. Sonst würden wir nicht denken.“ Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: [Diskussionen über Sprache und Erkenntnis, Naturbeherrschung am Menschen, politische Aspekte des Marxismus]. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, Bd. 12. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2022, S. 493–525, hier S. 520.

108 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 37.

109 Über die *Dialektik der Aufklärung* schreibt Lenk: „Eine Urgeschichte der Subjektivität als Vernunftkritik hatte die *Dialektik der Aufklärung* sein wollen. Allerdings muß zunächst, wenn man hier anknüpfen will, der Begriff der Subjektivität präzisiert werden. Horkheimer und Adorno [...] unterschlagen gerade die Subjektivität, zumindest in dem vollständigen Sinne, in dem sie gedacht werden müßte: als die kreatürliche, universelle, forzeugende Substanz, auf der alle ‚höheren‘ menschlichen Errungenschaften beruhen. Gerade dadurch, daß sie die Quelle aller Produktivität und aller Revolte in ihr Denken nicht mit einbeziehen [...] muß ihr Geschichtsmodell seltsam steril und ausweglos erscheinen“; Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 43.

5 Der arbeitende Mensch und die Naturordnung

Nach Lenk verhält sich der Mensch auf zwei Weisen zur Natur: entfesselnd, befreiend oder arbeitend, beherrschend.¹¹⁰ Ihr Begriff der Subjektivität, des Ästhetischen, steht für die erste Verhaltensweise, aber für Letztere bestand von Anfang an nicht minder eine Notwendigkeit. Dass der Mensch als träumendes, poetisches, ästhetisches, beseeltes und beseelendes Wesen sich entfesselnd und befreiend zur Natur verhält, liegt daran, dass Lenk die Natur als etwas „Bestimmtes“ fasst, als eine „Ordnung“,¹¹¹ die nur die menschliche Subjektivität, das ästhetische Vermögen, aufzuheben vermag. Natur ist bei Lenk gleich die fesselnde Natur, Subjektivität aber die „Revolte“ gegen die (Fesseln der) Natur.¹¹² Sie sei das Schrankenlose, Unbestimmte, Göttliche.¹¹³

Nackt und instinktos, wie der Mensch zur Welt komme, habe er sich von Anfang an auch arbeitend zur Natur zu verhalten, um zu überleben.¹¹⁴ Jene Arbeit sei kein eingebauter „Arbeitsinstinkt“, keine eingebaute Ordnung wie beim Tier – man könnte vielleicht das Bild der fleißig arbeitenden Ameise oder Biene anführen –, sondern müsse aus einem mehr oder minder „freiwillige[n] *Entschluß*“ resultieren: „Die Menschen müssen sich, so scheint es, weil sie keine angeborenen Fesseln haben, selber erst künstliche Fesseln schaffen.“¹¹⁵ Lenk behauptet, diese erste menschliche, künstliche Fessel bestehe aus dem, was Ethnologen das „Tabu“ nennen würden: „Aus der Setzung des Tabus entsteht die Sphäre der menschlichen Regeln und der Arbeit.“¹¹⁶ Das Tabu führe die Stauung von Lebensenergie herbei, „Verzicht auf Leben im gegenwärtigen Moment“, aus der wiederum die „profane Welt der Arbeit und ihrer Produkte“ entstehe.¹¹⁷ Der Mensch habe keinen Instinkt, aber dafür die Vernunft:

110 Vgl. ebd., S. 91.

111 Ebd., S. 87.

112 Vgl. ebd., S. 88.

113 Vgl. ebd., S. 87.

114 Vgl. ebd., S. 88, 90.

115 Ebd., S. 90.

116 Ebd. Lenk verweist zwar an dieser Stelle nicht auf Freud, aber seine Thesen dürften hier als Grundlage gedient haben.

117 Ebd., S. 91.

Die den mangelnden tierischen Instinkt kompensierende Fähigkeit im Menschen ist die Vernunft. Sie ist aber mit dem Instinkt der Tiere nicht identisch, also auch kein Apriori, so sehr nachträglich die Vernunft sich bemüht, dies zu erweisen. Nur dem tierischen Trieb kommt Apriorität zu. Die menschliche Vernunft hingegen wird ihre nicht geheure Herkunft nie ganz verleugnen können: daß sie nicht eine angeborene Fessel oder Bremse ist, sondern nur ein momentaner Aufschub von Energien, die jederzeit wieder losgelassen, entfesselt werden können.¹¹⁸

Wenn der Mensch arbeitet, ist ihm die Natur, so Lenk, nicht mehr (durch ihn selbst) subjektiviert, sondern reines Objekt. Er beginnt sich von der Natur zu distanzieren, sie zu instrumentalisieren, bis er selbst „die Form von Dingen“¹¹⁹ annimmt. Es setze jener Entzauberungs- und Entfremdungsprozess ein,¹²⁰ der auch in der *Dialektik der Aufklärung* beschrieben wird als einer, der in dreifacher Herrschaft münde: Herrschaft über die äußere und innere Natur sowie über andere Menschen. „Entzauberung: das heißt, der Mensch, der Mann, der Krieger, entseelt die von der menschlichen Subjektivität einst beseelte Natur. Seltsame List. Er fürchtet, bekämpft, überlistet eigentlich nur sich selber“¹²¹ – aber „sich selber“ nicht, sofern er auch Natur ist, wie Adorno und Horkheimer sagen würden, sondern sich selber, sofern er auch Subjektivität ist, wie Lenk sagen würde, also *beseelte, träumende* Natur, die dadurch nicht mehr (nur) Natur ist. Vielleicht könnte man mit Lenk formulieren, dass der Mensch nicht Naturordnung, sondern Naturunordnung ist. Das ist eben der Grund, dass Lenk gerade in der Distanzierung zur Natur durch Arbeit die Annäherung an die Naturordnung sieht: In der profanen Welt der Arbeit näherte sich der Mensch der „Instinktordnung der Tiere“¹²² an. Seit der bürgerlichen Gesellschaft¹²³ wurde jene Verhaltensweise der Arbeit und Ordnung normativ als „das Höchste“ verabsolutiert und diejenige der göttlichen Subjektivität und Unordnung als Störung empfunden.¹²⁴ Dabei sei doch gerade diese die

118 Ebd.

119 Ebd., S. 92.

120 Vgl. ebd., S. 42.

121 Ebd., S. 308.

122 Ebd., S. 92.

123 Lenk spricht an dieser Stelle nur von „später“ und nennt beispielhaft Sätze von Gehlen und Marx.

124 Ebd., S. 92.

„autarke Seite des Menschen“,¹²⁵ die wahrhaft von der Natur unabhängig und gleichsam die, in der Mensch und Natur herrschaftsfrei miteinander existieren können.

An dieser Stelle müsste eine Kritik oder zumindest eine genaue Untersuchung von Lenks Naturverständnis erfolgen. „Naturordnung“¹²⁶ oder „Instinktordnung der Tiere“¹²⁷ sind sehr ordentliche Begriffe für etwas so Chaotisches und Vielfältiges wie die Natur. Lenk muss das, wenn man die Wahl ihrer Worte betrachtet, auch so gesehen haben, was sich in Ausdrücken zeigt wie „entfesselte Naturkraft“¹²⁸ oder in Vergleichen wie „[D]ie imaginäre Welt ist wie flüssige Lava“¹²⁹. Dennoch bleibt, gerade in dem Abschnitt „Anthropologische Voraussetzungen“, die Beschreibung der Natur- und Tierwelt erstaunlich einseitig, als gäbe es nur die göttlich-menschliche Subjektivität (der Unordnung) einerseits und die dumpfe Instinktordnung der Tiere und Natur andererseits. Vielleicht ist das eine Arbeit, die noch geschrieben werden muss. Hier wollen wir nur das Wesentliche festhalten: Für Lenk ist gerade in der „göttlichen Unordnung“ der Subjektivität überhaupt Versöhnung mit Natur und der eigenen körperlichen Subjektivität möglich – ob man nun Natur eine Ordnung nennen möchte oder nicht.

Jene Versöhnung war einst zeitweise gegeben. Im Gegensatz zur bürgerlichen bestand in den archaischen Gesellschaften noch ein Bewusstsein von dem qualitativen Unterschied zwischen den zwei Verhaltensweisen. Für Naturbeherrschung existierte immer eine gewisse Notwendigkeit, aber „sie wurde als Schuld empfunden, nicht als Pflicht, wie es spätere Epochen lehrten.“¹³⁰

Der Mensch muß wie ein Raubtier töten, um zu leben. Aber er hat von Anfang an ein Bewußtsein von dem Unrecht, das er, der zur Entfesselung und Befreiung Berufene, der Natur dadurch antut; und aus diesem Bewußtsein entspringt eine kosmische Ethik, die alle Naturwesen als Verwandte [...] betrachtet und ihre Tötung als Muttermord. Daher rühren die mythischen Verträge mit der Natur, die dem Gesellschaftsvertrag vorhergehen, [...] in denen das zeitweilige Aussetzen der Tötungsarbeit,

125 Ebd., S. 93.

126 Ebd., S. 87.

127 Ebd., S. 92.

128 Ebd., S. 90.

129 Ebd., S. 82.

130 Ebd., S. 102.

festliche Augenblicke eines Waffenstillstandes im Kampf mit der Natur, vereinbart sind.¹³¹

Das heißt, Riten und Feste hatten in den frühesten Gesellschaften nach Lenk zwei Funktionen: Zum einen erlaubten sie die Entstauung der künstlich gefesselten Energie, der Subjektivität, und zum anderen konnte durch sie, zumindest augenblicksweise, eine Versöhnung mit der Natur stattfinden: „festliche Augenblicke eines Waffenstillstandes im Kampf mit der Natur“.

Träume waren einst ein „kollektives Phänomen“¹³², gesellschaftliche und ästhetische Form fielen in eins.¹³³ Für Träume gab es einen gesellschaftlichen Rahmen, bis sie mit der Zeit immer weiter von der Gesellschaft ausgeschlossen wurden. Lenk zeichnet diesen Prozess sehr schön im Einzelnen nach. Ihre mimetische Struktur wurde zu Riten, zu Mythen und schließlich zur Kunst.¹³⁴ An die Stelle der Traumform trat die „Vernunftform“, die sich mit der bürgerlichen Gesellschaft „absolut“ setzte.¹³⁵ Je gefestigter die Vernunftform in einer Gesellschaft war und ist, desto toleranter ist sie gegenüber der Kunst, deren mimetische Grundstruktur ihr dann nichts mehr anhaben kann. Die mimetische Grundstruktur der Träume und der Kunst ist für Lenk keine andere als die der menschlichen Subjektivität – eine Gegenbewegung zur Vernunft.

6 Ein kurzer Exkurs

Als „Parabel von der Entstehung der Kunst“ gilt bei Lenk die Sirenenepisode der homerischen *Odyssee*.¹³⁶ Darin folgt sie der *Dialektik der Aufklärung*. Dort ist Odysseus der erste an seinem Sitz gefesselte

131 Ebd., S. 91. Hier folgt Lenk, diesmal mit namentlicher Erwähnung, Bataille und seinem Begriff der Überschreitung.

132 Ebd., S. 19 oder 302, wo Lenk auf Roger Bastides soziologische Arbeit zum Traum verweist.

133 Vgl. ebd., S. 83.

134 Ein frühes Beispiel dafür ist für Lenk etwa die Tragödie: „Der erste Schritt der Unterwerfung der Subjektivität ist nun der, daß Chor und Maske in die Form der Tragödie integriert wurden, daß also das Ritual, an dem tendenziell alle beteiligt waren, wegfiel“ (ebd., S. 308).

135 Ebd., S. 304.

136 Ebd., S. 308–310b.

Zuhörer.¹³⁷ Noch ist er ein Zuhörer und kein Zuschauer. Die Ohren hat er nur seinen Gefährten, seinen für ihn rudern den Arbeitern, mit Wachs gestopft. Er aber ist „ganz Ohr“¹³⁸. Es gibt auch nichts zu sehen. Denn die Verführung der Sirenen liegt (noch) in ihrem süßen Gesang, in dem sie Allwissen versprechen. Erst später, wenn die Welt längst „ganz Auge“ geworden ist,¹³⁹ wird auch die Verführung ihrer Nachfolger, der Meerjungfrauen, Nymphen und Nixen, im Aussehen liegen: in langen, wellenförmigen Haaren, jung(„fräulich“)em Aussehen und anderen männlichen Projektionen. Man könnte wunderbar aus der Sirenenepisode nicht nur eine Parabel von der Entstehung der Kunst, sondern auch eine vom Beginn des Primats des Auges schreiben: Das Gehörte, das man mit Lenk als eine „lebende Form“ bezeichnen könnte, hat für Odysseus keinerlei Konsequenz. „Das Gehörte bleibt für ihn folgenlos“, schreiben Adorno und Horkheimer,¹⁴⁰ so wie die Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft immer folgenlos bleiben wird. Die Macht der Sirenen, der allwissende Gesang, musste dadurch unter- bzw. in naives, verführerisches Aussehen übergehen; die lebende Form wurde feste Form.

Der Mensch, der noch eben als verkleideter Satyr seine eigene und, magisch, die gesamte Natur zu einem taumeligen Tanz einlud, wird jetzt durch die Bande eines neuen Gesetzes gefesselt, eines Gesetzes, das diesmal nicht die Natur, sondern die Gesellschaft ihm auferlegt.¹⁴¹

Vielleicht waren die Sirenen nichts anderes als Subjektivität, ein Produkt menschlicher Träume, eine lebende, nicht-identische Form lebender Materie. Mit ihrer Unterwerfung (und der der Subjektivität) ist auch ein ästhetisches Weltverhältnis, die Traumform, untergegangen. Einzug hat das instrumentelle Weltverhältnis, die Vernunftform, gehalten. Seitdem wird eine imaginäre Welt konstituiert, in der

137 Vgl. z. B. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 57: „Der Gefesselte wohnt einem Konzert bei, reglos lauschend wie später die Konzertbesucher“.

138 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 309.

139 Der Vorrang des Visuellen in der westlichen Gesellschaft liegt meines Erachtens auf der Hand. Die Aufklärung bringt bekanntlich Licht und nicht Ton. Dies hat seine Ursprünge auch in der griechischen Antike. Bezeichnenderweise bedeutet die Perfektform des griechischen Verbes „sehen“ (ὁράω): „ich weiß“ (οἶδα) statt bloß „ich habe gesehen“.

140 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 57.

141 Lenk, *Die unbewußte Gesellschaft*, S. 308.

gehört, gelesen und gesehen wird, was nicht mehr gelebt werden kann.¹⁴²

7 Ende

Bei Lenk wird eine (ästhetische) Dimension von Subjektivität angesprochen, die sich so bei anderen Autor:innen in der Philosophie nicht findet. Sie hat ihren Ursprung im Traum. Lenks Subjektivität ist radikale Kritik am herrschaftlichen, modernen Subjekt und damit vielleicht dessen Rettung. In der Traumlogik der Subjektivität sind alle Wesen gleich, wie im Traum alle auftauchenden Figuren und Gegenstände gleich Ich und doch eigenständig sind, ohne also ihr Eigenstes zu verlieren. Mit Lenk könnte die Kritische Theorie lernen, herrschaftsfreie Subjektivität zu denken, ohne in Positivismus verfallen oder jede Hoffnung in eine utopische Zukunft schieben zu müssen. Die Lenk'sche Subjektivität ist weder auf gesellschaftliche Zustände reduzierbar noch durch Eingedenken in die erste Natur zu retten. Sondern sie bewahrt gerade durch ihr nicht-natürliches, ästhetisches Vermögen eine (surrealistische) „Autonomie“ – die Lenk mit Bataille eher Souveränität nennen würde – gegenüber Gesellschaft und Natur, ohne in Herrschaft zu verfallen. Subjektivität ist für Lenk Befreiung von Natur und gerade deshalb mit ihr versöhnt. Sie ist vielleicht eine Hoffnung, die als immerwährende Möglichkeit in jedem Menschen schläft und jede Nacht aufs Neue erwacht.

142 Vgl. ebd., S. 309.

Der Rest und der Abfall der Natur

Technische Reproduzierbarkeit bei Roger Caillois und Siegfried Kracauer

„Seit Bakunin hat es in Europa keinen radikalen Begriff der Freiheit mehr gegeben“, schreibt Walter Benjamin 1929 im *Sürrealismus*-Aufsatz. „Die Sürrealisten haben ihn. Sie sind die ersten, das liberale moralisch-humanistisch verkalkte Freiheitsideal zu erledigen [...].“¹ Diese emphatische und letzte Momentaufnahme Benjamins über die europäische Intelligenz teilt Roger Caillois wenige Jahre darauf nicht mehr. 1934 distanziert er sich von Breton wegen eines fundamentalen Dissenses, der die Frage der Kunst betrifft.² Breton verharre im schlechten Als-Ob einer intuitiven Kunstproduktion, die nicht zur Wirklichkeit durchbreche. Dagegen will Caillois das surrealistische Programm intensiviert wissen und zur Logik des Imaginären vordringen, ein Programm, das an der Ambiguität der Wirklichkeit laboriert und das automatische Schreiben zum automatischen Denken erhebt. Im Widerspiel mit Georges Bataille politisiert Caillois zwischen 1937 und 1939 im Collège de Sociologie dieses Programm entschieden. Bekannt sind die Ablehnungen, die insbesondere von den deutschen Exilanten in Paris vorgetragen wurden. Besonders Adornos systematische Kritik an Caillois' unzureichender Historisierung der Natur führte nicht nur dazu, dass eine zunächst erwogene Zusammenarbeit des emigrierten Instituts für Sozialforschung mit

1 Benjamin, Walter: Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, S. 295–310, hier S. 306.

2 Vgl. Caillois, Roger: Letter to André Breton (27.12.1934). In: Frank, Claudine (Hrsg.): The Edge of Surrealism. A Roger Caillois Reader. Durham/London, S. 84–86.

Caillois (und Bataille) ausbleiben sollte, sondern auch zu einer einseitigen Rezeptionsgeschichte, die bis heute anhält.³

Dagegen soll gezeigt werden, dass Caillois' Mimetismus-Studien für zeitgenössische Produktionsästhetiken von herausragender Bedeutung sind. Ich schlage hierzu eine fotografietheoretische Relektüre von Caillois' Mimetismus-Texten vor, um diese mit der ersten Fotografietheorie der kritischen Theorie ins Gespräch zu bringen: derjenigen Siegfried Kracauers. Hierüber kann Caillois' Bildtheorie mit einem geschichtsphilosophischen Ansatz zusammengedacht und für eine ästhetische Theorie der Gegenwartskunst aufgeschlossen werden. Caillois' und Kracauers eigenständige Projekte von Surrealismus und Realismus teilen einen technisch-reproduzierbaren Bildbegriff, der sich paradigmatisch an der Fotografie und am Film ausrichtet und für eine Theorie künstlerisch-reproduktiver Praktiken aktuelle Relevanz findet. Surrealismus und Realismus lassen sich schließlich in der Erfahrung einer Faszination aufeinander beziehen, die technisch-reproduktiv initiiert wird.

1 Kurioser Humanismus in Paris

In der *Theorie des Films* bezieht sich Siegfried Kracauer emphatisch auf Roger Caillois und beteuert, mit dessen Auffassung einer materialistischen Filmtheorie übereinzustimmen, die mit einem traditionellen Kunstbegriff bricht: „Roger Caillois, einer der wenigen Kritiker, die dieses Thema überhaupt anschneiden, sagt: ‚Auf der Leinwand gibt es keinen Kosmos, nur Erde, Bäume, Himmel, Straßen und Eisenbahnen, kurz: Materie.‘“⁴ Kracauer macht hier seine eigene Auffassung vom Charakter des Films an Caillois' fest, „dessen Standpunkt übrigens auch“, wie er schreibt, „mein eigener ist.“⁵ Der Film sei keine Kunst, sofern diese in den traditionellen Registern

3 Vgl. Adorno, Theodor W.: Roger Caillois, *La Mante religieuse. Recherche sur la nature et la signification du mythe*. Paris 1937 (Rez.). In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.II, Frankfurt a. M. 1986, S. 229–230; Weingrad, Michael: *The College of Sociology and the Institute of Social Research*. In: *New German Critique* 84 (2001), S. 129–161.

4 Kracauer, Siegfried: *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit* (Werke, Bd. 3). Frankfurt a. M. 2005, S. 412.

5 Ebd.

des Schöpferischen verortet werde. Die Gegenstände, die der Film zeige, unterständen keinen Gesetzen. Die tragische Filmhandlung impliziere das Gegenteil: Sie entspräche eher den Gesetzen der Malerei – ein schöpferischer Film, der hinter den technischen Möglichkeiten des Films zurückbliebe. Der materialistische Film folge hingegen dem Zufall und der Formlosigkeit. Die Medienspezifität des Films resultiere somit aus der automatistischen Funktion des Kameraapparats, der gleichgültig aufzeichnet und Materie sowohl darstellt als auch enthüllt. In dieser Übereinstimmung der Positionen von Caillois und Kracauer ließe sich eine Verbindung von Paris und Frankfurt aufzeigen, die bislang kaum bedacht worden ist. Jedoch beginnt diese Auseinandersetzung mit einer Ernüchterung: Es handelt sich bei dem Zitat Kracauers um einen Editionsfehler, der sich in den deutschsprachigen Texteditionen nachweisen lässt und bis zu den *Werken in neun Bänden* sowie in der Sekundärliteratur bis heute unbemerkt stehen blieb.⁶ Der von Kracauer Zitierte heißt nicht Roger, sondern Roland Caillois.⁷ Möglicherweise blieb dieser Fehler deshalb unbemerkt, weil die Position Roland Caillois' hier mit der Theorie Roger Caillois' übereinstimmt: Fotografie und Film zeigen auch bei Roger Caillois nichts als Materie. Der freudsche Versprecher ist begründet.

Eine Spur des Austauschs zwischen Kracauer und Roger Caillois findet sich indes im Nachlass Kracauers, in einer Notiz, die er während einer Europareise 1960 verfasst hat. Sie trägt die Überschrift: „Caillois (UNESCO), (Paris, Sept. 23, 1960).“ Kracauer notiert, dass er soeben Caillois in seinem Büro der UNESCO besucht habe, bei der Caillois als Herausgeber der von ihm 1952 begründeten Zeitschrift *Diogenes* angestellt ist. In einem vermutlich von ihm selbst erstellten Typoskript hält Kracauer fest:

6 Vgl. Hansen, Miriam Bratu: *Cinematic Experience*. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno. Berkeley/Los Angeles/London 2011, S. 355; Baumann, Stephanie: *Im Vorraum der Geschichte. Siegfried Kracauers History. The Last Things before the Last*. Konstanz 2014, S. 212.

7 Kracauer zitiert in der Erstausgabe der *Theory of Film* korrekt: Caillois, Roland: *Le cinéma, le meurtre et la tragédie*. In: *Revue internationale de filmologie* 2, 5 (1949), S. 187–191.

Caillois' intention in ‚Diogenes‘ is to work toward a yet nonexistent or ‚general culture‘ by publishing high-level articles on problems in various areas of knowledge and thus familiarizing specialists in one area with findings in the others. This he calls the ‚diagonal approach.‘ (In my opinion ‚Diogenes‘ is one of the best international journals of this kind.)⁸

Kracauer würdigt hier Caillois für dessen Programm, eine allgemeine Kultur befördern zu wollen, die er mit dem Konzept einer diagonalen Wissenschaft zu etablieren sucht. Kracauer kommt mit Caillois nach dessen Hinwendung zum Humanismus, die sich um 1942 datieren lässt, in Kontakt und nimmt die universalistische Stoßrichtung von dessen Projekt zur Kenntnis. Es folgt ein Brief Kracaurs vom 6. Dezember 1960, in dem er sich für Caillois' Zusendung der Textsammlung *Méduse & Cie* bedankt, die auch dessen berühmte Aufsätze *Die Gottesanbeterin* und *Mimese und legendäre Psychasthenie* aus den 1930er-Jahren enthält. Er lässt Caillois wissen: „I shall be greatly interested in reading this book.“⁹ Ob er das Buch gelesen hat, bleibt dahingestellt. Jedoch bietet diese Korrespondenz Anlass für eine Auseinandersetzung auf systematische Weise. Caillois und Kracauer forcieren eine Vernunftkritik, deren Einsatz sich in zwei Varianten einer Naturalisierung von Geschichte artikuliert und anhand der Gegenüberstellung zweier Bilder aufzeigen lässt: Bei Caillois ist es ein erstes Bild einer Überdeterminierung, das prä-semiotisch, vorbewusst und vor-normativ zu verstehen ist. Bei Kracauer ist es ein letztes Bild, das sich durch radikale Bedeutungslosigkeit auszeichnet und, historisch gewendet, post-semiotischen Charakter hat. Beiden geht es um die Herstellung von Bedingungen, die eine Öffnung der Geschichte ermöglichen sollen, jeweils im Rahmen eines theoretischen Zugriffs auf ein Außen; in beiden Fällen erfolgt dies durch eine technisch-reproduktive Operation.

8 Kracauer, Siegfried: Conversations in Europe. July-October 1960. A: Kracauer, Siegfried; Bollingen Foundation. Deutsches Literaturarchiv Marbach, 72.3709a, 4.

9 Siegfried Kracauer an Roger Caillois, Brief vom 06.12.1960 (Durchschlag). A: Kracauer, Siegfried. Deutsches Literaturarchiv Marbach, 72.1227.

2 Der Rest der Natur. Caillois' proto-fotografische Bildtheorie

Caillois publiziert 1960 einen Kommentar zu seiner frühen Studie *Die Gottesanbeterin* – in dem Jahr also, in dem er sich mit Kracauer in Paris zur persönlichen Unterredung getroffen hatte. Caillois schreibt:

Die Welt der Insekten ist die der Instinkte, der mechanischen und unvermeidbaren Verhaltensweisen; die Welt des Menschen ist die der Einbildungskraft und folglich die der Freiheit, das heißt eine Welt, in der das Individuum die Macht gewonnen hat, dem Appell der Organe den sofortigen und blinden Gehorsam zu verweigern. Der Instinkt wirkt hier nur noch *auf dem Umweg über das Bild*.¹⁰

In diesem Rückblick auf die eigene Theorie fasst Caillois das von Kracauer treffend erkannte und benannte Projekt seiner diagonalen Wissenschaft zusammen: Mensch und Natur sind in einem monistischen Konzept zusammengedacht; die beiden Naturreiche der Insekten und der Menschen, der mechanischen Instinkte und der Freiheit erscheinen nicht als unüberbrückbare Gegensätze, sondern sie sind entlang von Diagonalen graduell miteinander verbunden und somit übergänglich. Über das Medium des Bildes wird die Gemeinsamkeit von Natur und Kultur in Erinnerung gerufen, ihre prinzipielle Gleichursprünglichkeit erfahrbar und deren Relationierung als grundsätzlich verschiebbar gedacht.

In diesem Naturverständnis lässt sich Caillois' Vernunftkritik verorten. Sein Konzept einer diagonalen Wissenschaft reagiert auf eine geschichtliche Entwicklung, in der das Denken in Analogien – einst selbst Moment von aufklärender Erkenntnis – zunehmend in den Hintergrund rückt. An seine Stelle tritt das Klassifizieren nach distinkten Merkmalen, das zur Ausdifferenzierung von Disziplinen und ihren jeweiligen epistemologischen Grenzziehungen führt. Deren Überschreitung werde zudem mit einem Tabu belegt, dessen Nichtbeachtung ein skandalöses Sakrileg darstelle.¹¹ Unter all den disziplinären Trennungen, die der Fortschritt der Erkenntnis hervorge-

10 Caillois, Roger: Angesichts einer vor langer Zeit geschriebenen Studie über die Gottesanbeterin. In: Ders.: *Meduse & Cie*. Berlin 2007, S. 55–59, hier S. 57.

11 Vgl. Caillois, Roger: *Diagonale Wissenschaften*. In: Ders.: *Meduse & Cie*. Berlin 2007, S. 47–52, hier S. 48.

bracht hat, sieht Caillois die grundlegendste in der Unterscheidung zwischen belebter und unbelebter Materie. Da diese das Leben selbst betrifft, könne es keine allgemeinere geben. Sie steht zugleich für alle anderen denkbaren Distinktionen. Die Auflösung dieser Grenzziehung wird im Paradigma einer eindimensionalen, rationalistischen Vernunft als Pathologie gewertet. In *Mimese und legendäre Psychasthenie* identifiziert Caillois diese Pathologie mit dem Mimetismus einiger Insektenarten, anhand derer sich der „Umweg über das Bild“ aufzeigen lässt.

Die spezifische Verfasstheit des Bildes lässt sich als ein technisch-reproduktives *avant la lettre* bestimmen, indem jene Passagen von Caillois' *Mimese und legendäre Psychasthenie* diskutiert werden, die in der Erstausgabe des Textes in der surrealistischen Zeitschrift *Minotaure* ausgespart blieben.¹² Dort referiert Caillois den mechanistischen Biologen Jacques Loeb, der 1912 einen Bericht über *Die Bedeutung der Anpassung der Fische an den Untergrund für die Auffassung des Mechanismus des Sehens* im *Zentralblatt für Physiologie* veröffentlichte. Loeb untersucht das Phänomen der Adaption einiger Fischarten an die Umgebung. Dieses Verhalten sei bislang als Beleg für das darwinistische Theorem der natürlichen Selektion betrachtet worden; es beinhalte jedoch ebenso Hinweise auf die konstitutive Rolle des Bildes im Mimetismus:

Seit langer Zeit ist die Tatsache bekannt, daß viele Tiere, namentlich gewisse Fische, ihre Farbe und auch ihre Zeichnung dem Untergrund „anpassen“. Man hat diese Tatsache eingehend für die Theorie der Erhaltung der Arten verwendet. Diese Tatsachen enthalten aber, wie mir scheint, auch den Nachweis, daß im Gehirn ein Bild der gesehenen Gegenstände entstehen muß.¹³

Auf der Grundlage physiologischer Forschungsergebnisse stellt Loeb fest: Werden die Augen der Fische entfernt oder die Sehnerven durchtrennt, wird das mimetische Verhalten nicht gezeigt. Hierin

12 Vgl. Caillois, Roger: *Mimétisme et psychasthénie légendaire*. In: *Minotaure* 7 (1935), S. 5–10. Der ausgesparte Abschnitt liegt inzwischen in deutscher Übersetzung vor: Caillois, Roger: *Der Mythos und der Mensch*. Berlin 2023, S. 95–100.

13 Loeb, Jacques: *Die Bedeutung der Anpassung der Fische an den Untergrund für die Auffassung des Mechanismus des Sehens*. In: *Zentralblatt für Physiologie* 25, 22 (1912), S. 1015–1017, hier S. 1016.

sieht er eine Theorie bestätigt, die das mimetische Verhalten als Resultat einer Transmission des retinalen Bildes auf die Haut erklärt. Was bis dato also als Anpassung an die Umgebung gedeutet wurde, sei vielmehr, wie Loeb schreibt, durch das infrage stehende Bild „vermittelt“. So zeige sich, dass „die bisher als Farbanpassung und Anpassung an den Untergrund bezeichnete Erscheinung nur eine Übertragung des Retinalbildes auf die Haut ist“; entsprechend könne gefolgert werden, „daß das Bild auf der Haut der Fische eine Wiedergabe des Retinalbildes, nicht aber des Objektes selbst ist“.¹⁴

Hier wird deutlich, dass Loeb's Überlegungen eine Bildtheorie implizieren, die sich nicht in der bloßen Abbildung empirischer Objekte erschöpft – im Gegenteil, das auf der Haut reproduzierte Bild hat einen anderen Referenten als das Objekt: Der Mechanismus des Sehens beinhaltet eine Verdoppelung des Bildes. Das Bild auf der Netzhaut korrespondiert mit dem Bild auf der Haut. Damit kommuniziert ein Bild mit einem Bild – präziser: eine Reproduktion mit einer Reproduktion. Mimesis bei den Fischen bedeute zwar mechanische Reproduktion des Gesehenen; sie folgt jedoch keiner erkennbaren Zweckmäßigkeit. In dieser Konstellation stellt sich ein exzessiver Effekt ein, indem das mimetische Tier alles nachahmt, gleichgültig, was gesehen wird. Das Original – das Objekt – verliert an Bedeutung in dem Sinne, dass es nicht nur austauschbar und beliebig ist, sondern keine originäre Form hat, formlos ist: Die Bestimmtheit der Natur fällt paradoxerweise aus dem Nachahmungsprozess heraus, während die Technik im Sinne der Funktionslogik dieses Reproduktionsmechanismus aufgewertet wird. Diesem Zusammenhang folgen nun Caillois' Studien zum mimetischen Verhalten der Insekten, indem auch er danach fragt, wie dieser mimetische Effekt zustande kommt und was er bewirkt.

Caillois macht sich Loeb's mechanistische Bildtheorie zu eigen, um zwei wirkmächtigen Erklärungen mimetischen Verhaltens zu widersprechen. Erstens sei der Mimetismus kein Schutz- oder Abwehrmechanismus, der für das Tier nützlich wäre, um sich im Evolutionsprozess zu behaupten (so der Darwinismus) – dies klang bereits vorsichtig bei Loeb an. Zweitens, und das gilt es zu gewinnen, sei der Mimetismus kein intentionales, bewusstes Verhalten, das den Automatismus in der Bildreproduktion entschärfe – eine

14 Ebd., S. 1016f.

solche Annahme wäre ein Anthropomorphismus, der den niederen Tieren anstelle des reflexhaft-automatischen Verhaltens einen freien Willen zuspricht (so der Lamarckismus). Ausgeschlossen seien also beide Deutungen: Mimesis könne weder als zweckmäßig noch als Vermögen hinreichend begriffen werden. Caillois' „*Umweg über das Bild*“ erschließt eine alternative Antwort: Es handle sich bei der Mimesis nicht um eine subjektive Projektion, sondern um eine psychasthenische Störung der Wahrnehmung – eine Raumpathologie, die die Differenz des Organismus mit der Umgebung nivelliert. Der Organismus verliert seine privilegierte, zentralperspektivische Position am Ursprung der Koordinaten des Raums und wird sich als ein beliebiger Punkt unter anderen ansichtig. Ein Verständnis personaler Identität, das diese aus der Differenz des Subjekts zu seiner Umgebung herleitet, erleidet hierdurch eine grundlegende Beeinträchtigung.¹⁵ Was Caillois' als eine räumliche „Phagozytose“ beschreibt, kann als eine Entfremdung verstanden werden, die eine Verdinglichung auf der einen und eine Entgrenzung auf der anderen Seite zur Folge hat:

Der Körper dissoziiert sich vom Denken, das Individuum überschreitet seine Körpergrenzen und besetzt die andere Seite seiner Sinne. Er versucht, *sich zu sehen, von irgendeinem Punkt im Raum aus*. Es fühlt sich selbst Raum werden, *dunkler Raum, in den man keine Dinge hineinstellen kann*. Es ist gleich. Nicht irgend etwas Besonderem gleich, sondern einfach *gleich*.¹⁶

Der dunkle Raum sei nicht dadurch charakterisiert, dass er sich in einer Abwesenheit von Licht erschöpft und somit die Objekte ihre Konturen verlieren. Er zeichne sich vielmehr durch eine Stofflichkeit ganz eigener Art aus, die zudem mit dem Geheimnisvollen assoziiert wird – ein Gedanke, der an dieser Stelle bereits auf die Faszination vorausweist. In dieser Dunkelheit löse sich die starre „Unterscheidung von innen und außen“ auf, wie Caillois den Psychiater Eugène Minkowski zitiert – und die Wahrnehmung der empirischen Welt durch Sinnesorgane spiele nun eine zu vernachlässigende

15 Vgl. Caillois, Roger: Mimese und legendäre Psychasthenie. In: Ders.: *Meduse & Cie*, Berlin 2007, S. 25–43, hier S. 36.

16 Vgl. ebd., S. 37.

Rolle.¹⁷ Mit der Erfahrung dieser räumlichen Unbestimmtheit der Leere gehe eine Selbstaufgabe einher. Das Insekt ähnelt sich einem Niedrigeren an: Es reproduziert Pflanzen, Verdorrtes, Pilzflecken und Vernarbungen. „*Das Leben weicht um eine Stufe zurück*“.¹⁸ Das Subjekt der Selbsterhaltung löst sich in einer Regression auf, und es scheint sich das Naturgesetz der Trägheit zu bestätigen, ein Instinkt des Sich-gehen-Lassens, des Ins-Anorganische-Zurücksinkens: ein Todestrieb. Mitunter hieran entzündet sich der Vorwurf Adornos, dass Caillois die Natur nicht ebenso historisiere, wie er das Bewusstsein naturalisiere. Er sitze einer „kryptofascistische[n] Naturgläubigkeit“¹⁹ auf. Die implizite These, die Caillois’ hiermit verknüpft hatte, war jedoch eine andere: Es sei möglich, Reproduktion – Sich-Gleichmachen ohne Differenz – zu denken, und das, ohne dass dadurch ein deterministisches Naturverhältnis ausgesprochen wird – vielmehr wird, im exzessiven Sinne, ein solches durch die maßlose Praxis der Nachahmung aufgelöst.

Es lässt sich auch eine andere Rezeptionslinie nachzeichnen, die an Caillois’ Denken in diesem Sinne produktiv anknüpft: Ausgehend von Lacans *Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion* und seinen Anschlüssen an Caillois in *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, reicht sie über Rosalind Krauss’ Engführung der Caillois’schen Einsichten mit der surrealistischen Fotografie bis hin zu Kaja Silvermans Kunsttheorie der Appropriation Art, in der Caillois mit der feministischen Kritik in Cindy Shermans *Untitled Film Stills* zusammengebracht wird.²⁰ So wird in dieser Linie auf ein spezifisches Blickregime in der Caillois’schen Mimesis-Theorie verwiesen: Der auktoriale Betrachterstandpunkt eines *look* weicht einem *gaze* – einem Gesehen-Werden statt des Sehens. Bei Lacan wird denn auch – im Anschluss an Caillois – die Sichtbarkeit des Subjekts als wesentliche Bedingung von Subjektivität herausgestellt:

17 Vgl. Minkowski, Eugène: *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*. Paris 1933, S. 382–398, zitiert nach ebd., S. 37.

18 Ebd., S. 38.

19 Adorno an Benjamin. 22.09.1937. In: Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: *Briefwechsel 1928–1940*. Frankfurt a. M. 1994, S. 276–280, hier S. 277.

20 Vgl. Krauss, Rosalind: *Corpus Delicti*. In: *October* 33 (1985), S. 31–72; Silverman, Kaja: *Dem Blickregime begegnen*. In: Kravagna, Christian (Hrsg.): *Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur*. Berlin 1997, S. 41–64.

Von Grund aus bestimmt mich im Sichtbaren der Blick, der im Außen ist. Durch den Blick trete ich ins Licht, und über den Blick werde ich der Wirkung desselben teilhaftig. Daraus geht hervor, daß der Blick ein Instrument darstellt, mit dessen Hilfe das Licht sich verkörpert, und aus diesem Grund auch werde ich [...] *photo-graphiert*“.²¹

Das Subjekt wird zum Lichtpunkt wie auf einer Leinwand, zum Gegenstand im Bild: „[I]ch sehe nur von einem Punkt aus, bin aber in meiner Existenz von überall her erblickt“.²² „Das Bild ist sicher in meinem Auge. Aber ich, ich bin im Tableau“²³. Dies ist der Effekt der Mortifikation durch die Fotografie. Er belässt es nicht bei einem folgenlosen visuellen Verhältnis, sondern graphiert, petrifiziert und de-formiert morphologisch.

Aus dieser fotografiethoretisch informierten Lektüre lassen sich Konsequenzen für eine technisch-reproduktive Kunsttheorie gewinnen, die die Hervorbringung von Formen nicht zweckmäßig oder vermögend denkt, sondern automatistisch. Das Caillois'sche Subjekt kann so gesehen nichts schöpfen – es kann lediglich reproduzieren. Maria Muhle beschreibt Caillois' Bildtheorie daher treffend: So

wäre der „bildende“ Zug zwischen Lebewesen und Milieu nicht als Zeichen einer „Autonomie“ des (schöpferischen) Subjekts zu lesen, vielmehr wird hier dieser reine Bildungsanspruch anhand einer mechanistischen, automatistischen Reproduktionstechnik, wie es paradigmatisch die Fotografie ist, gebrochen.²⁴

Caillois radikalisiert den mechanistischen Begriff der *Telefotografie*, wie er als Ausblick am Ende von Loebs Text auftaucht, im Begriff der *Teleplastik*: die zweidimensionale fotografische Reproduktion (das retinale Bild) wird auf eine dreidimensionale übertragen – „ein volumetrisches Bild des Milieus, das morphologisch reproduziert wird, d. h. auf den Körper des Tieres, auf dessen Form, überspringt“; Mimesis ist somit „proto-technische Reproduktionstätigkeit, die automatische Nachahmung des Milieus, und zwar dreidimensional

21 Lacan, Jacques: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI. Weinheim/Berlin 1987, S. 113.

22 Ebd., S. 78.

23 Ebd., S. 102.

24 Muhle, Maria: Eine *Skulptur*-Photographie oder besser eine Teleplastik. Mimesen zwischen Natur und Kultur bei Caillois. In: Balke, Friedrich/Linseisen, Elisa (Hrsg.): *Mimesis expanded*. Paderborn 2022, S. 53–69, hier S. 60.

im Raum“.²⁵ Caillouis' Denken ließe sich jenseits einer emanzipatorischen Logik als eine Schwächung und Depotenzialisierung des autonomen Vermögens und seiner *agency* verstehen.

Aber auch in dieser Rezeptionslinie ist angesichts der biologischen Konnotationen und nicht ausgewiesenen Historizität des von Caillouis beschriebenen Blickregimes ein Unbehagen zu vernehmen. Kaja Silverman bemüht sich um eine solche Historisierung und macht deutlich: Die Vermittlung von Subjektivität durch ein Gespiegeltwerden sei eine historische Konstante, die spezifische Art und Weise dieser Vermittlung müsse jedoch epochenspezifisch differenziert werden. Sie verweist dabei auch auf Kracaurs geschichtsphilosophische Fotografietheorie.²⁶ Diesen Hinweis aufnehmend und entfaltend, kann die mangelnde Historisierung des Caillouis'schen Einsatzes kuriert werden. Mit Kracauer lässt sich Caillouis' Blickregime, das eine Naturalisierung zum Einsatz hat, historisch verstehen und zugleich dessen grundlegende Analyse des Blickregimes in der kritischen Theorie weiter befragen.

3 Der Abfall der Natur: Kracaurs geschichtsphilosophische Fotografietheorie

Im *Ornament der Masse* bleibt dem individuellen Funktionsträger der subjektive *look* versperrt. Im Ornament herrscht der *gaze* vor: Diejenigen, die hier Formationen hervorbringen, tun es ohne Bewusstsein und Einsicht in das Ganze. Sie gehen nicht als Persönlichkeit in das Bild ein, sondern lediglich als Funktion. Gerade deshalb habe das Ornament einen höheren Rationalitätsgehalt als das Kunstwerk und somit eine „eigene ästhetische Qualität“; „Reste nur des menschlichen Komplexes gehen auch in das Massenornament ein. Ihre Auslese und Zusammenfassung im ästhetischen Medium erfolgt nach einem Prinzip, das die gestaltsprengende Vernunft reiner als jene Prinzipien vertritt, die den Menschen als organische Einheit

25 Ebd.

26 Silverman, *Dem Blickregime begegnen*, S. 45.

bewahren.“²⁷ Im Massenornament wird nach Kracauer „die Natur entsubstantialisiert“;²⁸ es zersetzt das organische Individuum wie die Ganzheit eines faschistischen Volkskörpers. Darin liegt seine Rationalität. Es ist ambivalent wie die herrschende Abstraktheit im Kapitalismus: Es kann umschlagen in den Mythos, indem die Masse hinter ihre Abstraktheit zurückfällt und eine organische Ganzheit rekonstituiert. Die Qualität des Massenornaments liegt hingegen darin, dass es in der Lage ist, die Abstraktheit auszustellen, und der Gefahr zumindest ins Auge sehen lässt. Entsprechend habe auch das, was wir auf Fotografien im engeren Sinne sehen können, nur „als Ornament Bedeutung“²⁹ – „nicht der Mensch tritt in seiner Photographie heraus, sondern die Summe dessen, was von ihm abzuziehen ist. Sie vernichtet ihn, indem sie ihn abbildet, und fiele er mit ihr zusammen, so wäre er nicht vorhanden.“³⁰ Dies betrifft auch die Dinge. Aus ihnen ist die Bedeutung ausgezogen. „Der Wahrheitsgehalt des Originals bleibt in seiner Geschichte zurück; die Photographie faßt den Restbestand, den die Geschichte abgeschieden hat.“³¹ Die Fotografie ist wie das Ornament von einer Niedrigkeit charakterisiert. Sie ist im Gegensatz zum Gedächtnisbild machtlos – deshalb stelle sich ein Lachen beim Betrachten alter Fotografien ein.

Kracauer entschärft nicht das technische Verfahren, sondern radikalisiert es ähnlich wie Caillois. Er setzt ihm keine autonomieästhetische Position entgegen, sondern fordert ein destruktives Verhalten, das bereit ist, die Entfremdung zu affirmieren, sie noch zu steigern. Hierüber soll die Fähigkeit der Fotografie in den Dienst genommen werden, die sich durch die Herstellung eines Bruchs mit der natürlichen Ordnung auszeichnet. Die Fotografie wird von Kracauer nicht dadurch kritisiert, dass ihr das Gedächtnisbild als wiederzugewinnendes entgegengehalten wird, vielmehr liege ein Versprechen

27 Koch, Gertrud: Siegfried Kracauer zur Einführung. Hamburg 2012, S. 53; Kracauer, Siegfried: Das Ornament der Masse. In: Ders.: Werke, Bd. 5.II. Berlin 2011, S. 612–624, hier S. 620.

28 Ebd.

29 Kracauer, Siegfried: Die Photographie. In: Ders.: Werke, Bd. 5.II. Berlin 2011, S. 682–698, hier S. 686.

30 Ebd., S. 691.

31 Ebd., S. 689.

in der „Entstellung von Erinnerungsbildern durch die Fotografie“.³² Und wie auch bei Caillois lässt Kracaurs Fotografiethorie diese Entstellung mit einer spezifischen Erfahrung korrespondieren, die sich nicht rezeptionsästhetisch erschöpft, sondern das Fotografiert-Werden ins Zentrum setzt. Sigrid Schade weist darauf hin, dass es kein Zufall sei, wenn die fotografische Mortifikation bei Proust, Barthes und auch im *Photographie*-Aufsatz Kracaurs durchgehend anhand von Szenen des Anblicks von Müttern oder Großmüttern beschrieben wird. Darüber hinaus basiert auch Caillois' *Gottesanbeterin*-Text auf einer autobiografischen Schockerfahrung im Augenblick des Anblicks einer Geliebten – die Mantis köpft das gesehene Ich und frisst es auf.³³ Stets werde also bei männlichen Autoren eine „Fotografie des ersten begehrten Objekts zum Paradesfall für die kränkende Wahrnehmung des Entzugs eines Erinnerungsbildes“.³⁴

Während der fotografische Effekt eine Strukturgleichheit zu Caillois' proto-fotografischer Bildtheorie aufweist, wird er bei Kracaure geschichtsphilosophisch als kritische Bestimmung der zweiten Natur verankert. Analog zu Erich Auerbach nennt Kracaure das Resultat der fotografischen Operation Rohmaterial. Das Rohmaterial ist wie die Fotografie von Bedeutung gereinigt: Es erscheint dort, wo der fotografische Effekt der Momentaufnahme das Kontinuum gebrochen und Natur zu Material gemacht, sie verräumlicht hat. Das Rohmaterial wird nicht ahistorisch verklärt, weder im Sinne einer präsemiotischen Unmittelbarkeit noch als mythisch-romantischer Naturrest, sondern als sedimentierte zweite Natur, die im Progress von Geschichte hervorgebracht wird – einer Geschichte, die selbst

32 Schade, Sigrid: Posen der Ähnlichkeit. Zur wiederholten Entstellung der Fotografie. In: Erdle, Birgit R./Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Mimesis, Bild und Schrift. Ähnlichkeit und Entstellung im Verhältnis der Künste*. Weimar 1996, S. 65–82, hier S. 66.

33 Caillois spart in der ersten Veröffentlichung den autobiografischen Hinweis aus. Er sollte posthum im Zuge der Veröffentlichung von *La nécessité d'esprit* zum Vorschein kommen. Vgl. die hervorragende Interpretation dieser Publikationsgeschichte für den Zusammenhang von subjektiver Auflösung und Materialisierung als einen der Bild- und Textwerdung bei Hollier, Denis: *Fear and Trembling in the Age of Surrealism*. In: Caillois, Roger: *The Necessity of the Mind. An Analytic Study of the Mechanisms of Overdetermination in Automatic and Lyrical Thinking and of the Development of Affective Themes in the Individual Consciousness*. Venice CA 1990, S. 153–161, hier S. 155–161.

34 Schade, Posen der Ähnlichkeit, S. 68.

wie eine Fotografie operiert, da sie vordergründig Entfremdung ist. Material bleibt zurück, wenn Geschichte über etwas hinweggelaufen ist, Natur zu Abfall gemacht hat. In dieser Bestimmung liegt der antiromantische Impuls von Kracaurs Position: Die Fotografie „trifft Zusammenhänge, aus denen es [das Bewusstsein] ausgezogen ist“; dieser „Abfall war einmal Gegenwart.“³⁵ Der Rest sei hierüber nicht nur Kot, Verdorrtes oder ein biologisch-taxonomisch Niedrigeres, wie es Caillois beschreibt, sondern etwas, aus dem die Geschichte und der Sinn ausgezogen ist.

Die Fotografie kann somit als die geschichtlich fortgeschrittenste Form des Bildes verstanden werden. Sie bringt die Geschichte des Bildes an ihr Ende. Die Fotografie zerstört das Symbol ebenso wie die Allegorie. Sie zeigt nichts anderes als die Natur, sie zeigt im Caillois'schen Sinne tote Natur. Damit sprengt sie die Illusion der Einheit von Geist und Natur auf. Sie zeigt ein „bedeutungsleere[s] Naturfundament“,³⁶ das nichts mehr repräsentiert. Die Verdinglichung der Fotografie ist die Wiederholung der gesellschaftlichen Verdinglichung des Kapitalismus, sie ist „[d]ie kahle Selbstanzeige der Raum- und Zeitbestände (und) gehört einer Gesellschaftsordnung zu, die sich nach ökonomischen Naturgesetzen regelt.“³⁷ Die Fotografie entspricht einer Gesellschaft, die sich ein Fotografiergesicht zugelegt hat. Der Fotografie ist es möglich, die Welt der bürgerlichen Epoche abzubilden, da deren Physiognomie eine der Oberfläche ist. Ihre Reproduzierbarkeit trägt einen historischen Index. Die Fotografie ermöglicht und riskiert dabei zugleich. Sie gestattet die „Darstellung des Naturrestes, die der entwickelten Technik in gewissem Umfange möglich wäre“, denn sie trifft „das Gehaltlose“, indem sie es in einer Wiederholung nochmal gibt.³⁸ Kunst hingegen versuche den Gehalt zu konservieren: In der Kunst werde „die Bedeutung des Gegenstandes zur Raumerscheinung, während in der Photographie die Raumerscheinung eines Gegenstandes seine Bedeutung ist.“³⁹ Die Fotografie ermöglicht somit die Freisetzung eines reinen Bewusstseins von der Natur, indem sie naturalisiert, mortifiziert. Ihre Operation ist eine wiederholte Verdinglichung.

35 Kracauer, *Die Photographie*, S. 690.

36 Ebd., S. 695.

37 Ebd., S. 696.

38 Ebd., S. 688.

39 Ebd., S. 687.

Im *Marseiller Entwurf der Theorie des Films* spricht Kracauer explizit von den „Entfremdungschancen“⁴⁰ einer so verstandenen Fotografie. „Indem die Momentaufnahme die den Wahrnehmungsakt inhaltlich bedingenden Bedeutungs- und Lebenszusammenhänge abbaut, erschließt sie innerhalb der materiellen Komplexe nicht oder ungenau wahrgenommene Seinsbestände“.⁴¹ So eröffnet die Fotografie die Möglichkeit für die Erfahrung einer Faszination, wie sie von Caillois beschrieben wird. Das gilt insbesondere für die Zerstreuung im Kino. Müllder-Bach verdichtet einige Stellen in diese Richtung. Der Zuschauer werde zum

„bewußten Beobachter“ von Phänomenen, die für gewöhnlich nicht zum „Gegenstand“ werden, durch den Film aber „voll vergegenständlicht werden [können]“, andererseits aber werden sie „vom Zugriff des Bewußtseins erlöst“, „[verlieren] ihr Ich im Dunkeln“, treiben „auf die Dinge zu und in sie hinein“ und erfahren einen „Auflösungsprozeß“, der zur Folge hat, dass sie „sich unreflektiert“ die „unbestimmbaren und oft amorphen Formen“ physischer Realität „assimilieren“.⁴²

Was Kracauer hier über die kinematografische Erfahrung schreibt, gilt auch für Caillois' psychasthenisches Subjekt und die Erfahrung in der Gleichheitsmimese: Es geht nicht um Ähnlichkeit, sondern um *Einfach*-gleich-Werden wie ein leerer, dunkler Raum, in den man nichts hineinstellen kann, was noch eine Bestimmung hat.

Der Fotografie kommt nun eine Aufgabe im geschichtlichen Prozess zu, die darin besteht, „das bisher noch ungesichtete *Naturfundament* aufzuweisen. Zum ersten Mal in der Geschichte treibt sie die ganze naturale Hülle heraus, zum ersten Mal vergegenwärtigt sich durch sie die Totenwelt in ihrer Unabhängigkeit vom Menschen.“⁴³ Kracauer verfolgt keine bloße Kritik der Verdinglichung, sondern eine Naturalisierung von zweiter Natur durch die Fotografie, als die

40 Kracauer, Siegfried: ‚Marseiller Entwurf‘ zu einer Theorie des Films. In: Ders: Werke, Bd. 3. Frankfurt a. M. 2005, S. 521–803, hier S. 567.

41 Ebd., S. 565.

42 Müllder-Bach, Inka: Entfremdungschancen. Mimesis und Exil bei Kracauer und Auerbach. In: Biebl, Sabine/Lethen, Helmut et al. (Hrsg.): Siegfried Kracaues Grenzgänge. Zur Rettung des Realen. Frankfurt a. M./New York 2019, S. 153–175, hier S. 169; vgl. Kracauer, Theorie des Films, S. 110; Kracauer, ‚Marseiller Entwurf‘ zu einer Theorie des Films, S. 597, Kracauer, Theorie des Films, S. 257, 265, 256, 254.

43 Kracauer, Die Photographie, S. 696.

Herstellung von Verdinglichung. Dies ist die technische Operation, die zu leisten wäre – und dies ist auch das Programm in Caillois' proto-fotografischer Bildtheorie –, um anderen Anordnungen zwischen den Dingen und Subjekten Raum zu verschaffen. Die Fotografie, auf der der Film beruht, durchbricht den (gesellschaftlichen) Naturzusammenhang und „versammelt im Abbild die letzten Elemente der dem Gemeinten entfremdeten Natur“, wie es bei Kracauer heißt: „Die Bilder des in seine Elemente aufgelösten Naturbestands sind dem Bewußtsein zur freien Verfügung überantwortet. Ihre ursprüngliche Anordnung ist dahin, sie haften nicht mehr in dem räumlichen Zusammenhang, der sie mit einem Original verband, aus dem das Gedächtnisbild ausgesondert worden ist.“⁴⁴ Kracauer entwirft hier keine Fortschrittsgeschichte, sondern das ‚Provisorium‘ der Naturbestände müsse noch unterboten werden. Das freigesetzte Bewusstsein ist dabei nicht länger an die Vorstellung gebunden, dass eine zukünftige Ordnung bereits vorgezeichnet sei: „Die Unordnung des in der Photographie gespiegelten Abfalls kann nicht deutlicher klargestellt werden als durch die Aufhebung jeder gewohnten Beziehung zwischen den Naturelementen.“⁴⁵ Das ist die Aufgabe des Films, und diese führe zu einem Spiel – dem Vabanque-Spiel der Geschichte. Es verbleibt bei Kracauer (und Caillois) in der Möglichkeit, deren Realisierung nicht vorwegzunehmen ist. Es geht bei der Mimese wie bei der Momentaufnahme nur um die Herstellung einer Möglichkeit.

Diese Herstellung von Kontingenz im Sinne eines Aufbrechens jeder gewohnten Anordnung betrifft neben der Frage der Historizität ein weiteres Problem, das mit Blick auf Caillois' Mimesis-Theorie diskutiert wurde, nämlich die Frage, inwieweit man sich einen Determinismus einkauft, wenn die Reproduktion doch immer nur in eine Richtung verläuft: nach unten. In anderen Worten: Kann der Mechanismus Loeb's, der immer auch die gleichen Reaktionen des Organismus auf einen Reiz von außen hervorrufen lässt, vom Automatismus im technisch-reproduzierbaren Bild getrennt werden? Rosalind Krauss hat in ihrem Aufsatz *Corpus Delicti* Caillois' räumliche Fotografietheorie mit der Funktionsweise der Kamera in Verbindung gebracht. Das Formlose, dem sich der Mimetismus gleich mache, könne auch durch die Kamera hergestellt werden. Krauss beschreibt

44 Ebd., 696f.

45 Ebd., 697.

den Effekt dieser visuellen Operation als „mastery from without, imposed on the subject who is trapped in a cat's cradle of representation, caught in a hall of mirrors, lost in a labyrinth“.⁴⁶ „Mastery from without“ lese ich bei Krauss als Determinierung des Verhaltens von außen. Fraglich ist also, ob es hier ein Moment der Freiheit gibt, das Caillois in seiner Rede von einer Faszination vage andeutet und mit dem Mimetismus verknüpft: „Wie anders als [...] *Faszination* soll man die Erscheinungen nennen, die man einhellig unter dem Begriff der Mimese zusammengefaßt hat“?⁴⁷ Wie ist diese Faszination zu verstehen?

4 Faszination

Christoph Menke diskutiert in seiner *Theorie der Befreiung* die spezifische Struktur der Erfahrung, die sich auch über den Automatismus einstellt, als „Praxis und Theorie der Faszination, die sie [die Surrealisten] mit der Freiheit verknüpfen“.⁴⁸ Er nimmt im Kapitel zum Surrealismus eine hilfreiche Unterscheidung vor: Eine Wirkung von außen zu erleiden, müsse nicht heißen, von dieser auch (deterministisch) bestimmt zu werden. Dies legt Krauss jedoch nahe. Wie also ließe sich hier unterscheiden? Indem Caillois die Pathologie beschreibt, die sich im *Einfach*-gleich-Machen einstellt, fokussiert er auf das Resultat einer Wirkung von außen. Menke macht deutlich: Eine Wirkung, die uns bestimmt, kommt gar nicht von außen.⁴⁹ In der Bestimmung wäre immer noch das Moment der Selbsterhaltung anwesend, das Caillois durchstreicht. Eine Wirkung von außen könne nur dann bestimmen, wenn das Subjekt dies vermag. Eine Identität von außen und innen kann also nur hergestellt werden, wenn aktives und passives Vermögen zusammenwirken; im Umkehrschluss: das „Verschiedenartige kann nicht in einem Zusammenhang der Wirkung stehen“.⁵⁰ Menke schreibt: „Gattungsgleichheit ist die ontologische Bedingung des Wirkungsverhältnisses. / Diese Gleichheit

46 Krauss, *Corpus Delicti*, S. 53.

47 Caillois, *Mimese und legendäre Psychasthenie*, S. 34.

48 Menke, Christoph: *Theorie der Befreiung*, Berlin 2022, S. 130.

49 Vgl. ebd., S. 134.

50 Ebd., S. 135.

sprengt der Blick der Faszination auf: Er bildet einen Zusammenhang von Wirken und Erleiden, der nicht in der Gleichheit („der Gattung nach“) ihrer Vermögen begründet ist“.⁵¹

In der Perspektive Caillois' zeigt sich die Faszination im Zuge eines Überschreitens gattungslogischer Grenzen. Sie tritt dort auf, wo die gewohnte Ordnung der Dinge durchbrochen wird. Entsprechend war es nicht die Bates'sche Mimikry, die Caillois interessierte, die deshalb, worauf der Übersetzer der *Mimetismus*-Schriften, Peter Geble, hingewiesen hatte,⁵² auch nicht mit Mimese übersetzt werden sollte – eine Differenz, die Adorno und Horkheimer verwischen –, sondern mit Mimikry, die in einer Nachbildung von Farben und Mustern anderer Insekten besteht, also innerhalb einer Klasse des Tierreichs verbleibt. Caillois' Mimese beschreibt dagegen eine Homomorphie: die dreidimensionale, körperliche Angleichung des Tieres ans Amorphe, an ein *milieu inerte*. Mimesis impliziert eine Transgression, die zwei gewöhnlich nur träge miteinander reagierende Entitäten in Verbindung bringt. Hierüber soll die Erfahrung einer Faszination ermöglicht werden: eine Erfahrung der Gestaltlosigkeit des dunklen Raums, eines Dritten, der Heteromorphie, die Caillois an den pointiertesten Stellen beschreibt und die von der Gleichgültigkeit des Insekten- oder Fischauges, einem technischen Sehen, initiiert wird. So etwa, wenn er auf eine Stelle in Flauberts *Versuchung des heiligen Antonius* verweist. Der Eremit erliegt einer Faszination, die Caillois als paradigmatisch für die „allgemeine Mimese“ deutet:

„Die Pflanzen lassen sich jetzt von den Tieren nicht mehr unterscheiden (...). Insekten hängen wie Rosenblätter an einem Busch (...). Und dann vermischen sich die Pflanzen mit den Steinen. Kiesel gleichen Gehirnen, Stalaktiten Zitzen, Eisenblumen den Ornamenten eines Teppichs.“ Und während Antonius die drei Naturreiche ineinander übergehen sieht, erfährt er seinerseits die Verführung durch den materiellen Raum: er will sich überall teilen, in allem sein, „jedes Atom durchdringen, bis auf den Grund der Materie steigen – die Materie *sein*“.⁵³

Die Bejahung dieser Erfahrung wäre der Übertritt einer Grenze, ein Sich-Widersetzen gegen die Ordnung der Dinge. Diese hat Caillois noch 1970 in *The Great Bridgemaker* als Programm mar-

51 Ebd.

52 Vgl. Geble, Peter: Der Mimese-Komplex. In: *Ilinx* 2 (2011), S. 186–195.

53 Caillois, Mimese und legendäre Psychasthenie, S. 38.

kiert und dabei kritisch-theoretisch kodiert: Beim Übertritt bestehe noch immer eine Macht der Wirkung des Verbots. Nur eine List ermöglicht den Übertritt. Caillois führt hier eine Differenzierung ein, sodass der mimetisch-fotografische Effekt zwar eine Möglichkeit hervorbringt, diese aber von einem Subjekt, das er nicht weiter beleuchtet, ergriffen werden muss oder vertan werden kann. Bei Kracauer war es die Funktionslogik der Kamera, die „die ‚natürliche‘ Zugehörigkeit zwischen Subjekt und Umwelt (unterbricht).“⁵⁴ Sie wird dabei immer magisch vom Abfall angezogen. Ihre Aufgabe wäre es, die untersten Bestände der Natur zu durchdringen. Paradoerweise vollziehen sich hier zwei Bewegungen, die nicht ganz leicht zusammengebracht werden können: erstens eine Identifikation mit der Materie, zweitens ein Moment der Überschreitung, das durch das Aufgehen in der Materie ermöglicht werden soll. Wie lässt sich das denken?

Menke hatte die Faszination von der Wahrnehmung unterschieden. Wahrnehmung sei das Vermögen, eine Wirkung des Gegenstandes zu erleiden, also vom Gegenstand bestimmt zu werden. Wahrnehmung wäre also immer noch an das aktive Vermögen gebunden, Begriffe zu verwenden. Das heißt, dass hier das Paradigma immer noch eines von innen nach außen wäre und nicht eines von außen nach innen. Die Faszination sei davon radikal verschieden: Sie stelle sich erst ein, wo die Bestimmung durch Begriffe endet, wo die Wirkung von außen von einem unbestimmten Gegenstand herrühre. Dies sei kein Akt der Wahrnehmung, sondern der Blick der Faszination sei der „widernatürlich[e]“ Seitenblick, der die Sichtbarkeit selber ins Auge faßt.⁵⁵ Ein Selbst, das den auktorialen Standpunkt nicht aufgibt, könne die Wirkung des Wirklichen nicht erleiden. Somit zeigt sich in diesem Zusammenhang eine ontologische Nivelierung an:

Die Wirkung des Wirklichen auf das Selbst und in dem Selbst hat daher keinen ontologischen Grund. Sie ist ontologisch entgründend, sie ist die Auflösung seiner Vermögen und damit seiner Gründe. In der Wirkung

54 Müllder-Bach, Entfremdungschancen, S. 160.

55 Waldenfels, Bernhard: Das Rätsel der Sichtbarkeit. Kunstphänomenologische Betrachtungen im Hinblick auf den Status der modernen Malerei. In: Ders.: Der Stachel des Fremden. Frankfurt a.M. 1990, S. 129–188, hier S. 215f., zitiert nach Menke, Theorie der Befreiung, S. 136.

des Wirklichen wird der Grund, der Wirkungen im Selbst möglich macht, aufgelöst.⁵⁶

Wir erleiden in der Faszination somit keine Bestimmung von außen, sondern wir erleiden es, bestimmbar zu werden, die reine Möglichkeit des Bestimmens (in der Abwesenheit von Vermögen).⁵⁷ Das scheint mir die Öffnung auf ein Außen zu sein, die Caillois von der Insektenmimese bis zu den späten *Steine*-Texten beschreibt: in der reinen Reproduktion auf der Haut der Fische oder Insekten sowie in der Erfahrung des Schmelzpunkts alles Anorganischen in den *Steine*-Texten.

Bei Caillois vollziehen sich in einer minderen Mimesis, als exzessive Nachahmung, zwei Bewegungen zugleich: eine Derealisierung als ein Bruch mit der Wahrnehmung und eine Surrealisierung als eine Vertiefung der Realität. Dies lässt sich so deuten, dass die Faszination in Analogie zu einer mystischen Erfahrung verstanden werden muss. In der mystischen Erfahrung vollzieht sich nach Scholem ein „fortschreitende[r] Abbau der Strukturen der Erfahrungswelt“ ins „Amorphe“. Dieser Abbau von kohäsiven Bindungen setze eine ungeheure Kraft frei. Der Bewegung der Verminderung entspreche eine unendliche Plastizität auf der anderen Seite:

56 Ebd. Denaturalisierung heißt hier paradox auch eine Materialisierung als Effekt der Herauslösung der Details aus ihrem Zusammenhang: ein Formloses. Gesellschaftlich: eine Außenseiterposition einnehmen, die nicht mehr im Zusammenhang des verdrängenden Prinzips steht; plastisch werden, statt ein funktionierendes, vermögendes Subjekt innerhalb der Ordnung zu sein; reine Kontingenz beanspruchen können. Das ist es, was Caillois in der *Theorie des Fests* visiert und Kracauer mit dem exterritorialen Standpunkt der Erkenntnis verknüpft. Caillois fokussiert dies, um einen Standpunkt außerhalb der Gesellschaft einzunehmen. Kracauer tut es, um sich affirmativ auf die Exterritorialität der Figur des Ahasver, des Ewigen Juden, zu beziehen. Diese Figuren, so problematisch sie jeweils zu diskutieren wären, stehen nicht innerhalb der Geschichte, sondern tragen in der Ewigkeit ein körperliches Mal. Kracauer spricht von einem ‚schrecklichen Aussehen‘, das die Figur des Stereotyps ausmache – sie versteht sich als Akkumulation des aus der Geschichte Verbannten. Die Verdinglichung wird hervorgebracht durch den fotografischen Effekt, der in die Kontinuität des Historismus einstimmt. Kracauer, Siegfried: *Geschichte. Vor den letzten Dingen*. In: Ders.: *Werke*, Bd. 4. Frankfurt a. M. 2009, S. 174.

57 Vgl. Menke, *Theorie der Befreiung*, S. 137.

In ihrer unendlichen Plastizität kann sie [die mystische Erfahrung] *neue* [Bindungen] gebären oder wiederherstellen; sie kann aber auch [...] es bei diesem Abbau bewenden lassen. Denn wo der Mystiker den Abbau aller Gestalt in der mystischen Erfahrung als höchsten Wert realisiert, vermag er auch ihren Abbau in der Beziehung zur äußeren Welt zu vollziehen, und das heißt vor allem den Abbau der Werte und der Autorität, die deren Gültigkeit garantiert.⁵⁸

Dieser Verweis auf Scholem, den auch Menke anführt, ist aufschlussreich für die Erläuterung der Faszination bei Caillois, wenn auch dieser im *Steine*-Buch aus dem Spätwerk von 1966 explizit von „einer neuen, widersprüchlichen Art von Mystik“⁵⁹ spricht. Sie wird bei Caillois weder ideengeschichtlich verortet noch begrifflich konkretisiert. Caillois beschränkt seine Ausführungen auf die Beschreibung der Herbeiführung und Erfahrung der Faszination, die gegen Ende des Textes technisch-literarisch durch einen reproduktiven Gestus vorbereitet wird, der die vollständige Verdinglichung des Gegenstands der Steine visiert.

5 Techniken der Faszination

Menke erläutert die Faszination anhand von Referenzen auf Breton und Aragon und beschreibt sie als eine Verwirklichung im Sinne von Befreiung. Der hegelianische Einschlag dieser Variante des Surrealismus der beiden Autoren unterscheidet sich jedoch von Caillois' Perspektive. Die Richtung der Faszination, die Caillois beschreibt, lässt sich von derjenigen bei Breton und Aragon absetzen. Seine Faszination zielt nicht auf Transzendenz oder ein Höheres, sondern nimmt Bezug auf das Mindere, auf die Anverwandlung an Niedrigeres. Außerdem zeichnet sich bei ihm die Faszination nicht durch eine bestimmte, apriorische Struktur der ästhetischen Erfahrung aus; vielmehr sei jene Erfahrung ein Effekt einer spezifischen künstlerisch-technischen Praxis: Die literarische Operation Caillois' liegt in der beinahe vollständigen Zurücknahme des literarischen Ich. Er gibt lediglich Beschreibungen von petrifiziertem Leben. In

58 Scholem, Gershom: Der Nihilismus als religiöses Phänomen. In: Ders.: *Judaica*, Bd. 4. Frankfurt a. M. 1984, S. 129–188, hier S. 135.

59 Caillois, Roger: *Steine*. München 2018, S. 95.

einer maßlosen Ekphrasis soll die Versuchung durch den Raum mobilisiert werden, die eine psychasthenische Störung provoziert. Caillois beschreibt die Farben und Muster der Achatringe von außen nach innen und führt damit zu einem Ort, der sich im hohlräumigen Innern des Steins befindet, an dem er die Faszination situiert: „mächtige Leerräume“,⁶⁰ deren Anblick nur in einer Plötzlichkeit stattgegeben werde. „So wird der Geist angesichts der Achatringe zur Annahme einer schrecklichen Glut geführt, die jeden Stoff, an genau festgelegten Stellen, zum Schmelzen bringt.“⁶¹ Was Caillois hier beschreibt, ist nicht die Suche nach etwas, das determiniert, sondern die Produktion von etwas, das überdeterminiert ist. Es zeichnet sich nicht durch eine Fixiertheit aus, sondern durch eine Überfülle, die die andere Seite der erkalteten Materie der Steine markiert und dieser vorausgeht. Die Faszination ermöglicht hier, indem sie eine festgelegte Natur zu verflüssigen imstande ist, ihre geronnenen Strukturen zurückzunehmen. Entsprechend kommen Caillois' Meditationen der *Steine* einem Fiebertraum nahe: „einem Aufruhr, [...] einem Fest“,⁶² dessen Maßlosigkeit eine konstitutive Offenheit im Sinne einer Mehr- und Vieldeutigkeit am Grund der Ordnung freisetzt. Auch Feste sind Brücken,⁶³ schreibt Caillois in *The Great Bridgemaker*. Eine Brücke wohin? Zu einer Gleichheit, die nicht zur Integration, sondern zur Desintegration führt. Der Gegenstand müsse in der Verdinglichung von innen her erfasst werden, sodass „deren Äußeres zum Mittelpunkt“ werde – wie in „einer gewissermaßen umgekehrten, wie ein Handschuh umgedrehten Grotte“,⁶⁴ ganz analog zu Benjamins Strumpf in der *Berliner Kindheit*. Denkt man auch an Benjamins *Sprachaufsatz*, so würde sich hier nicht nur etwas Bestimmtes mitteilen, sondern zugleich reine Mitteilbarkeit selbst hervortreten. Ebenso erscheint in der Insekten-Mimese nicht nur etwas Gesehenes, sondern die Sichtbarkeit als solche. Und in den *Steinen* offenbart sich schließlich das, was Caillois als Geheimnis bezeichnet: eine verborgene Syntax, die keine Grammatik kennt

60 Ebd., S. 102.

61 Ebd.

62 Ebd., S. 94.

63 Caillois, Roger: *The Great Bridgemaker*. In: Frank, Claudine (Hrsg.): *The Edge of Surrealism. A Roger Caillois Reader*. Durham/London 2003, S. 342.

64 Caillois, *Steine*, S. 96.

und, wie er formuliert, nichts repräsentiert. Sie sei nur durch Verdinglichung zu erreichen, die bis an einen Punkt geführt werden müsse, an dem sie in ihr Gegenteil umschlägt. Die andere Natur, die hier der erkalteten Natur der Steine gegenübergestellt wird, wird hervorgebracht qua einer „sinnlosen Verdoppelung“;⁶⁵ durch eine Wiederholung und Entsubjektivierung. Es ist eine Wirkung ganz anderer Art als in der Wahrnehmung. In der Verdinglichung, die Caillois in der Angleichung an die Steine vornimmt, im *Einfach*-gleich-Werden, macht er die mystische Erfahrung. Die Verdinglichung dient dazu, für einen Augenblick einen exterritorialen Standpunkt einzunehmen, den Bruch mit der Natur der Gesellschaft in jeder Hinsicht zu vollziehen. Sie kulminiert in einer Nutzlosigkeit. Noch einmal Menke: „Die Erscheinung im Bild ist das, was nur erscheint, nur sein Erscheinen ist: unverstellt, ohne eingeordnet und bestimmt zu sein, unbrauchbar. Und das ist das Wirkliche.“⁶⁶ Diesem Lob des Nutzlosen entspricht auch das Caillois'sche Programm, das auf eine reproduktive Ästhetik hinausläuft.

Caillois' Ästhetik hat eine Pointe. Die Pointe der Dezentrierung des Subjekts lautet: „Die Fotografie kann nur mit der Fotografie kommunizieren.“⁶⁷ Damit legt die Fotografie allererst den Blick auf die Technik frei, welche die Erfahrung einer Faszination initiiert. Und auch bei Kracauer trifft dies zu: „Denn die Welt selber“, mit-samt all ihrer Erscheinungen, „hat sich ein ‚Photographiergesicht‘ zugelegt; sie kann photographiert werden, weil sie in dem räumlichen Kontinuum aufzugehen strebt, das sich Momentaufnahmen ergibt.“⁶⁸ Die Welt kann fotografiert werden, weil sie selbst bereits zur Fotografie geworden ist. Ob es der künstlerischen Wiederholung dieser Diagnose gelingt, eine Verflüssigung herbeizuführen, liegt jedoch jenseits der Fotografie – weshalb sie immer Gefahr läuft, auf halbem Wege in der Natur stecken zu bleiben, so in einer Wiedergabe von Steinen, ohne Verflüssigung. Sie ist Gefahr und Chance zugleich, da die Verwirklichung nicht an der Technik liegt, sondern an der Gesellschaft: Das ist, wie Kracauer es bezeichnet hatte, das

65 Ebd., S. 104.

66 Menke, Theorie der Befreiung, S. 132.

67 Heyne, Elisabeth: Wissenschaften vom Imaginären. Sammeln, Sehen, Lesen und Experimentieren bei Roger Caillois und Elias Canetti. Berlin/Boston 2020, S. 360.

68 Kracauer, Die Photographie, S. 693.

Vabanque-Spiel der Geschichte. Subjektiv gewendet: Es bedarf eines Ichs, das diese Chance vertut oder ergreift, und zu dieser Einsicht bekennt sich der späte Caillois. Dieses Subjekt ist aber ein anderes, und vor allem ist der Kunstbegriff hier ein anderer.

6 Subjektivität

Hollier behauptet, es sei Caillois nicht darum gegangen, in dem Sog eines radikalisierten Todestriebes mitgerissen zu werden, und er sieht in dessen Schreibpraxis eine Resilienz gegen die Auflösung des Selbst. Durch Caillois' Insistieren auf der Gattung der Theorie, auf der er gegenüber Bretons fiktionalem Schreiben programmatisch beharrte,⁶⁹ liege auch eine subjektive Widerständigkeit: „Just as a vigilant Ulysses, tied to the mast, could listen to the sirens without yielding to their song, the refusal of fiction allowed Caillois to draw closer to the imagination without losing himself within it.“⁷⁰ Caillois trage eine „Maske der Wissenschaft“, die ihn als Beobachter vor der Regression bewahre.

Am Ende des *Steine*-Buchs lässt Caillois diese Maske fallen. Das letzte Kapitel ist mit „Vermächtnis“ überschrieben und beinhaltet ein Bekenntnis. Caillois stellt unzweideutig fest, dass es keine „Rückkehr zur Zwischenschicht des Gesteins oder zum Leblosen“⁷¹ für ihn geben könne – noch nicht einmal im Schein. Im Gegenteil solle die Natur vertieft und gefeiert werden und zu neuen Aufgaben gezwungen werden; der Verzicht des Menschen, der darin bestünde, nur so viel wie die Steine zu leisten, also die Zeiten teilnahmslos zu überdauern, sie geduldig zu ertragen, wird entschieden abgelehnt.⁷² Auch solle sich der Mensch nicht dem Zufall überlassen. Dem Menschen sei eine „Gnade“ widerfahren, sodass er nicht völlig Sklave des Immergleichen sein müsse, sondern eine Möglichkeit zur ‚Varietät‘ habe. Caillois würde nicht die Tinte auf Reispapier spritzen, wie es die von ihm bewunderten chinesischen Künstler taten, sondern er möchte nach der mystischen Meditation und der erfahrenen Fas-

69 Vgl. Caillois, Roger: Letter to André Breton, S. 84–86.

70 Hollier, Fear and Trembling, S. 154.

71 Caillois, *Steine*, S. 107.

72 Vgl. ebd.

zination eine Signatur, seinen Namen, hinzufügen. Seine Signatur erinnert an diejenige Duchamps. Die Bescheidenheit dieser Geste markiert hier die Qualität einer sich nicht verleugnenden Subjektivität. So hätten zwar die Steine sich weitgehend selbst geschrieben, diesem Namenlosen aber einen Namen zu geben, dazu verpflichtet sich auch Caillois. In diesem Sinne widerspricht der späte Caillois einer vermeintlich heilsamen *retour à la nature* und setzt mit dem Mimetismus auf eine Kunst, die anders ist.⁷³ Caillois bricht mit einer auktorialen Subjektposition, nicht aber mit Subjektivität und Kunst schlechthin. Dies lässt sich jedoch nicht immer über den propositionalen Gehalt seiner Texte erschließen, sondern auch hier nur durch den *Umweg über das Bild*: seine ästhetische Praxis.

73 „Gleichzeitig versuche ich, meinen Sätzen gleiche Transparenz, gleiche Härte, wenn möglich – warum nicht? – gleichen Glanz zu verleihen wie den Steinen. Mein anfängliches Misstrauen der Literatur gegenüber und die Vorbehalte [...], dieses Misstrauen, diese Bedenken wurden sogleich zerstreut, da ich ja überzeuge bin, nicht zu lügen, und weil ich von empfindungslosen Mineralien spreche. Kurzum, ich fühle mich in dem eigentümlichen Unternehmen bestätigt, in der Genauigkeit eine neue Dichtung zu suchen.“ Caillois, Roger: *Der Fluss Alpheios*. Berlin 2016, S. 147.

Kapitel 5: Eingrenzen, begrenzen, entgrenzen. Politik und Kritik

Von der Kommodifizierung der Kritik zur Rettung der Dinge

Aporetik, Ästhetik und Ambiguität bei Adorno, Benjamin und Barthes

1 Überschneidungen: Zur Aporetik von Kritik und Subversion

Zur Melancholie des Kulturanalytikers gehört die Einsicht, dass kritische, ja subversive Verfahren immer Kulturtechniken sind. Anders gesagt: Die Überschreitung gehört zur Kultur.¹ Über diesen Nexus können die philosophischen Entwürfe Theodor W. Adornos, Walter Benjamins und Roland Barthes' zusammengeführt werden, wie ich im Folgenden zeigen möchte. Bei allen drei Denkern artikuliert sich, auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichen Motivzusammenhängen, immer wieder diese Ironie. Aus ihr erwachsen Fragen nach den Bedingungen und Möglichkeiten kultureller Fortentwicklung² sowie nach den Hoffnungen, die an kritische und subversive Verfahren³ zu richten sind. Im Falle der drei Autoren ergeben sich dabei insbesondere zwischen Kunst und Philosophie einige Überschneidungen, denn beide teilen eine gewisse Prekarität mit Blick auf ihre Wirksamkeitserwartungen, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

1 Vgl. bspw. Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. In: Ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999, S. 245–412; Bataille, Georges: Der Begriff der Verausgabung. In: Ders.: Der Fluch der Ökonomie. Berlin 2020, S. 19–52; Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M. 2014.

2 ‚Fortentwicklung‘ bedeutet dabei nicht automatisch ‚Fortschritt‘.

3 Diese beiden Begriffe sind in ihrem Verhältnis zu reflektieren; vgl. die Abschnitte 5 und 6 der vorliegenden Abhandlung.

Diese Prekarität beruht, so meine These, auf der Ambiguität des Ästhetischen. In Zeiten der politischen und moralischen Zusammenbrüche⁴ wird diese zur Hoffnungsträgerin für kulturelle Transformation. Zugleich aber wird diese Hoffnung dadurch konterkariert, dass die Subversivität ästhetischer Verfahren durch die Logik der Kommodifizierung verzerrt werden kann. So greift die Warenform ausgerechnet auf die kritische Intellektualität über: Die kritische Position verdinglicht sich zur Pose,⁵ die tagesaktuell eingenommen und aufgelöst werden kann. Der neuralgische Punkt besteht also in der von den drei Autoren geteilten Beobachtung, dass Kritik und subversive Verfahren selbst gemeinsame Sache mit dem gesellschaftlichen Status quo machen können, den sie eigentlich verändern wollen.

Adorno, Benjamin und Barthes unterhalten, entlang dieser Problemlinien, ein dialektisches Verhältnis zum Begriff der Kulturkritik und zu damit verbundenen Strategien der Subversion. So macht Benjamin auf das Problem aufmerksam, dass gedankliche Zusammenhänge der Revolutionstheorien wie auch die Revolutionierung der Ausdrucksformen durchaus Eingang in den kulturellen Mainstream finden können, dessen materielle Rahmenbedingungen aber davon völlig unbeeinflusst bleiben:

Wir stehen nämlich der Tatsache gegenüber, [...] daß der bürgerliche Produktions- und Publikationsapparat erstaunliche Mengen an revolutionären Themen assimilieren, ja propagieren kann, ohne damit seinen eigenen Bestand und den Bestand der ihn besitzenden Klassen ernstlich in Frage zu stellen.⁶

4 Hierzu zählen die Erfahrungen der faschistischen Diktaturen und der Vernichtung der europäischen Juden wie auch, im Falle Barthes', die Kollaboration während des Vichy-Regimes, der Algerienkrieg und das Schweigen über Kolonialverbrechen.

5 Vgl. zum Begriff der Pose Diederichsen, Diedrich: Über Pop-Musik. 2. Aufl. Köln 2014, S. 138; ausführlicher zum Zusammenhang von Pose und Kommodifizierung Reichert, Melanie: Inflation. Ästhetische Intervention und die Kommodifizierung des Politischen. Hamburg 2024, S. 77. Vgl. zudem Draxler, Helmut: Der Habitus des Kritischen. Über die Grenzen reflexiver Praxis. In: Transversal 03/2008. <https://transversal.at/transversal/0308/draxler/de> (07.07.2025); Hirsch, Michael: Logik der Unterscheidung. Zehn Thesen zu Kunst und Politik. Hamburg 2015.

6 Benjamin, Walter: Der Autor als Produzent. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.2. Frankfurt a. M. 1991, S. 683–701, hier S. 692.

Auch Adorno expliziert in seinem Aufsatz *Kulturkritik und Gesellschaft* von 1949 den ökonomischen Zusammenhang der beschriebenen Aporie: Aufgabe der Kulturkritiker ist ursprünglich, „über den Markt geistiger Erzeugnisse“ zu „orientieren“. Genau deshalb lebt der Kulturkritiker in Symbiose, „indem er als bezahlter und geehrter Plagegeist der Kultur an dieser mitwirkt“ und „nur nach seinem marktmäßigen Erfolg bemessen“ wird.⁷

Darüber hinaus besitzt der Problemkomplex eine Komponente der sozialen Hegemonie, die Barthes später ‚marxisierend‘ an den Begriff der Bourgeoisie binden wird.⁸ Adorno formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Das Vorrecht von Information und Stellung erlaubt ihnen, ihre Ansicht zu sagen, als wäre sie die Objektivität. Aber es ist einzig die Objektivität des herrschenden Geistes. Sie weben mit am Schleier.“⁹ Dieses Problem erkennt auch Barthes, der die Problemsystematik der Literatur- und Theaterkritik auf die Kulturkritik ausdehnt:

Die Kritik ist etwas anderes, als im Namen ‚wahrer‘ Prinzipien richtig zu sprechen. Es ergibt sich daraus, dass die Hauptsünde der Kritik nicht in der Ideologie liegt, sondern in dem Stillschweigen, dass man über diese bewahrt. [...] Wie kann man ernsthaft glauben, das Werk sei ein Objekt außerhalb der Psyche und der Geschichte dessen, der sich mit ihm auseinandersetzt [...].¹⁰

Er schildert außerdem ein strukturgeleiches Phänomen mit Blick auf das Theater der französischen Avantgarde:

[I]n einer bürgerlichen Gesellschaft zum Beispiel lehnt der Avantgarde-schriftsteller die bürgerlichen Werte ab, aber diese Ablehnung, die er zum Schauspiel erhebt, kann letzten Endes nur von der Bourgeoisie konsumiert werden – die Avantgarde ist, mag der Schein auch trügen, eine Familienangelegenheit.¹¹

7 Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1. Frankfurt a. M. 1977, S. 11–30, hier S. 12f.

8 Vgl. Ette, Ottmar: *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt a. M. 1998, S. 128, 133ff.

9 Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, S. 13.

10 Barthes, Roland: *Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit*. Frankfurt a. M. 2006, S. 119.

11 Barthes, Roland: ‚Ich habe das Theater immer sehr geliebt, und dennoch gehe ich fast nie mehr hin.‘ *Schriften zum Theater*. Berlin 2001, S. 254.

Dabei nähert Barthes sich dem Problemkomplex der Kommodifizierung ästhetischer Subversion stärker kulturalistisch und verbindet sie überdies mit epistemologischen Aspekten kultureller Hegemonie. Im Folgenden wird die beschriebene Aporetik der Kulturkritik mit Blick auf die drei Autoren herausgearbeitet. Der Modus, in dem Kritik dem gesellschaftlichen Status quo verfällt, entspricht – so möchte ich zeigen – der Struktur der Kommodifizierung. Diese Einsicht deutet sich im Denken Adornos und Benjamins an, wird aber vor allem bei Barthes¹² im Zuge der 68er-Bewegung zum Gegenstand weiterer expliziter Reflexion. Aus dieser Aporetik ergeben sich für Benjamin, Adorno und Barthes Konsequenzen für den Stellenwert des Ästhetischen. Im Modus der Warenförmigkeit der Dinge ist es Teil der Hegemonie. Andererseits ermöglicht eben die Ästhetizität der Dinge, dass diese Hegemonie punktuell aufbrechen kann, wie gezeigt werden soll.

Es sei vorausgeschickt, dass die drei Autoren sich in ihren Systematiken nicht zur Deckung bringen lassen, da sie trotz der hier untersuchten Überschneidungen äußerst heterogen sind. Oftmals changieren die Begriffe – zum Beispiel der des ‚Mythos‘ – von einem zum anderen Autor, sodass keine sauberen thematischen Grenzziehungen möglich sind. Stattdessen zeige ich Begriffskonstellationen innerhalb eines von allen dreien geteilten systematischen Problemrahmens, die je nach Autor dann unterschiedlich aufscheinen. Zudem ist das Gesamtwerk jedes der drei Autoren enorm umfangreich. Aus Platzgründen werde ich mich also hier auf jene Texte beschränken müssen, in denen sich die Aporetik der Kulturkritik sowie die Anschlussfähigkeiten besonders pointiert zeigen.

2 Adorno: Kritik als Ticket

In der *Negativen Dialektik* attestiert Adorno der Philosophie, dass auch sie sich nicht von ihrer Verstrickung in die gesellschaftlichen Verhältnisse freimachen kann, die immer auch materielle, also Produktionsverhältnisse sind. Die Objektivitätserzählung der Philosophie muss genau genommen, in der Linie von Marx, als überschie-

12 Ausführlich zur Perspektive Barthes' vgl. Reichert, Melanie: Kultur in Stücken. Bielefeld 2020.

ßender bürgerlicher Subjektivismus aufgefasst werden, der sich als autonom entwirft und seine untilgbare Objektverfallenheit ausblendet.¹³

Der Philosophie „ist der Gedanke an den Vorrang des Objekts suspekt“,¹⁴ denn mit der Hinwendung zum Objekt werde der Gedanke der Autonomie herausgefordert, der für das philosophische Selbstverständnis seit Fichte konstitutiv sei. Adorno spricht in diesem Zusammenhang von einer „fehlgeleiteten Opposition gegen das Bestehende“.¹⁵ Es geht ihm also vor allem um eine philosophische Haltungskorrektur und Blickverschiebung. In dem von Adorno kritisierten Denken kommt dem philosophischen Gestus der Relativierung der Dinghaftigkeit¹⁶ eine wichtige Rolle zu; er ist kritisch gemeint, dient aber letztlich der Verschleierung hegemonialer Produktionsinteressen: Das bürgerliche Bewusstsein behauptet im Grunde via Philosophie seine Vormachtstellung, indem es versichert, seinerseits „über der Vormacht der Waren“,¹⁷ also dem ökonomistischen Regime stehen zu können. So wird es unmöglich, seine spezifische Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse zum Thema zu machen, da augenscheinlich kein Zusammenhang zwischen seinem Bewusstsein und seinem Sein besteht – was Barthes mit dem Topos der „bürgerlichen Ent-Nennung“¹⁸ bezeichnen wird.

Insofern die Subjekte die sie umgebende Dingwelt nicht als gemachte durchschauen, ist die Dinghaftigkeit auch tatsächlich Schein. Aber die Kulturkritik, so Adorno, richtet ihr Augenmerk gerade nicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und die dementsprechend zu analysierende Struktur des Warenfetischs: „Worunter die Menschen leiden, darüber gleitet mittlerweile das Lamento über Verdinglichung eher hinweg, als es zu denunzieren.“¹⁹

So kommt es, dass Kapitalismus und Kapitalismuskritik durchaus gemeinsame Sache machen können. Im Fetischkapitel des

13 Vgl. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1990, S. 7–412, hier S. 190f.

14 Ebd., S.190.

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Die Bourgeoisie ist für Barthes die Klasse, die selber nicht klassifiziert – das heißt nicht politisch ‚benannt‘ und ökonomisch situiert – werden kann. Vgl. Barthes, Roland: Mythen des Alltags. Frankfurt a. M. 1964, S. 124f.

19 Adorno, Negative Dialektik, S. 191.

Marx'schen *Kapitals* ist die Hermeneutik des Verdachts, die die bürgerliche Philosophie gegen die Dinghaftigkeit in Stellung bringt, bereits dialektisch gewendet:

[D]er Fetischcharakter der Ware ist nicht subjektiv-irrendem Bewußtsein angekreidet, sondern aus dem gesellschaftlichen Apriori objektiv deduziert, dem Tauschvorgang. In Marx bereits spricht die Differenz zwischen dem Vorrang des Objekts als einem kritisch Herzustellenden und seiner Fratze im Bestehenden, seiner Verzerrung durch den Warencharakter sich aus. Der Tausch hat als Vorgängiges reale Objektivität und ist zugleich objektiv unwahr [...].²⁰

Adorno unterstellt der zeitkritischen Philosophie also den Irrglauben, der Bindung ans Materielle überhaupt ledig zu sein, und damit zu verkennen, „wie sehr Kritik und Kultur zum Guten und schlechten verflochten sind“.²¹ Schlimmer noch: Sie wird zur Komplizin der Verhältnisse, indem sie sich der Warenform anschmiegt und selbst zur Modeerscheinung wird – wobei sie pikanterweise dem Marx des *Kapitals*, der entsprechende Analysen schon bereithalten würde, ausweichen:

Aber Verdinglichung selbst ist die Reflexionsform der falschen Objektivität; die Theorie um sie, eine Gestalt des Bewußtseins, zu zentrieren, macht dem herrschenden Bewußtsein und dem kollektiven Unbewußten die kritische Theorie idealistisch akzeptabel. Dem verdanken die frühen Schriften von Marx, im Gegensatz zum ‚Kapital‘, ihre augenblickliche Beliebtheit.²²

Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, dass Adorno das ‚Dinghafte‘ als fundamental ambivalent entwirft. In ihm sind nämlich die inkommensurable Ambiguität des ästhetischen Objekts und die Tilgung des Inkommensurablen durch die Logiken der Produktion zugleich aufbewahrt: „Im Dinghaften ist beides ineinander, das Unidentische des Objekts und die Unterwerfung der Menschen unter herrschende Produktionsverhältnisse.“²³ Wenn wir also mit Adorno – wie überdies mit Benjamin und Barthes – über die potenziell kritische Subversionskraft des Ästhetischen nachdenken, geht es also

20 Ebd., S. 190.

21 Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, S. 15.

22 Adorno, *Negative Dialektik*, S. 191.

23 Ebd., S. 192.

nie darum, zu einer vorkulturellen ‚Authentizität‘ zurückzukehren. Dinge begegnen uns immer schillernd zwischen ästhetischer Widerständigkeit des Singulären und seiner kulturellen Überformung.²⁴

Mit Blick auf die Rolle und die Inhalte der philosophischen Kulturkritik kommen Adorno und Barthes Mitte der 1960er-Jahre zu ähnlichen Einsichten, denn auch Barthes reflektiert die große Beliebtheit seiner mythologischen Methode – die er als ‚kritische Semiologie‘ konzipiert – ernüchtert als universitäre Modeerscheinung, worauf wir zurückkommen werden.

Das Problem der zeitgenössischen Kulturkritik liegt Adorno zufolge gerade darin, die ihr eigene Inkommensurabilität zu tilgen, indem sie von ihrem Zeitkern absieht und sich auf die Proklamation eines vermeintlich überzeitlichen Wertekanons zurückzieht, und zwar ironischerweise gegen die zunehmenden Kommodifizierungsbewegungen ihrer Zeit. Verewigung ist aber letzten Endes strukturell nichts anderes als Verdinglichung, sie macht Werte zu Waren:

Sobald sie selber zu Kulturgütern und deren abscheulicher philosophischer Rationalisierung, den sogenannten Kulturwerten, gerinnt, hat sie bereits gegen ihre *raison d'être* gefrevelt. In der Abdestillation solcher Werte, die nicht umsonst an die Sprache des Gütertauschs anklingen, ist sie dem Geheiß des Marktes zu Willen.²⁵

Die hier von Adorno geschilderte Haltung lässt sich mit Ralf Konersmann unter dem Begriff des possessiven Kulturverständnisses systematisieren.²⁶ Adorno radikalisiert seine Beschreibung dieser Haltung weiter mit Blick auf die Totalisierung der kapitalistischen

24 Adornos Kritik der Vorstellung des ‚Gegebenen‘ ist – gerade in ihren philosophiehistorischen Voraussetzungen – zu komplex, um hier in Gänze dargestellt werden zu können. Ich kann hier nur exemplarisch verweisen auf: Müller, Ulrich: Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit. Frankfurt a. M. 1988, S. 136–140. Zu Adornos ontologiekritischer Kantexegese vgl. bspw. Kager, Reinhard: Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Theodor W. Adornos. Frankfurt a. M. 1988. Für eine neuere kritische Abwägung der Grenzen der Adorno'schen Kritik am ‚Gegebenen‘ am Übergang zur Naturgeschichte, besonders auch im Spiegel neuer Materialismen, vgl. Pucciarelli, Daniel: Materialismus und Kritik. Konzept, Aussichten und Grenzen des Materialismus im Ausgang von der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos. Würzburg 2019, S. 203–207.

25 Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, S. 15.

26 Konersmann, Ralf: Metaphern für Kultur. In: Ders.: Handbuch Kulturphilosophie. Stuttgart 2012, S. 429–436, hier S. 429f.

Kulturordnung: „Wenn die Kulturkritik bis hinauf zu Valéry es mit dem Konservativismus hält, so lässt sie insgeheim von einem Kulturbegriff sich leiten, der auf festen, von Konjunkturschwankungen unabhängigen Besitz in der Ära des Spätkapitalismus abzielt.“²⁷

Ich möchte diesen Gedanken mit dem Begriff des Ticketdenkens in der *Dialektik der Aufklärung* zusammenbringen. Mit diesem diagnostizieren Adorno und Horkheimer die zunehmende Warenförmigkeit des Politischen:

Das Ticketdenken, Produkt der Industrialisierung und ihrer Reklame, mißt den internationalen Beziehungen sich an. Ob ein Bürger das kommunistische oder das faschistische Ticket zieht, richtet sich bereits danach, ob er mehr von der roten Armee oder den Laboratorien des Westens sich imponieren läßt. Die Verdinglichung, kraft deren die einzig durch die Passivität der Massen ermöglichte Machtstruktur diesen selbst als eiserne Wirklichkeit entgegentritt, ist so dicht geworden, daß jede Spontaneität, ja die bloße Vorstellung vom wahren Sachverhalt notwendig zur verstiegenen Utopie, zum abwegigen Sektierertum geworden ist. [...] Ein Ticket wählen dagegen heißt die Anpassung an den zur Wirklichkeit versteinerten Schein vollziehen [...].²⁸

Wichtig für unseren Zusammenhang ist, dass diese Kompromittierung auch emanzipatorische Versuche erfassen kann, solange sie auf der Grundstruktur der instrumentellen Vernunft beruhen, die jegliche Erfahrung von Differenz und Inkommensurabilität tilgt: „Die Basis der Entwicklung, die zum Ticketdenken führt, ist ohnehin die universale Reduktion aller spezifischen Energie auf die eine, gleiche, abstrakte Arbeitsform vom Schlachtfeld bis zum Studio.“²⁹

Diese Inkommensurabilität zeichnet, so Adorno, letztlich auch die Kultur selbst aus. Kritik tritt nicht zu ihr hinzu, sondern „[w]ahr ist Kultur bloß als implizit kritische [...]“. ³⁰ Ich werde im Folgenden zeigen, inwiefern bei Adorno, aber auch bei Benjamin und Barthes die Inkommensurabilität der Kultur auf ihrer Ästhetizität aufbaut und wie sich vor diesem Hintergrund die Frage nach einer Neubestimmung des Verhältnisses von (philosophischer und künstlerischer) Kulturkritik zu Politik stellt.

27 Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, S. 15.

28 Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. 15. Aufl. Frankfurt a. M. 2004, S. 214f.

29 Adorno/Horkheimer, *Dialektik*, S. 216f.

30 Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, S. 15.

3 Benjamin: Kritik zwischen spezialisierter Routine und Unterhaltung

Benjamin hat sich dem Zusammenwirken von Ästhetik, Kritik und Kommodifizierung intensiv gewidmet, und zwar nicht nur im *Passagen-Werk* oder bei seinen Überlegungen zum Verlust der „Aura“.³¹ Wie im Falle Barthes' lassen sich auch viele weitere kunsttheoretische Gedanken Benjamins entlang der bisher vorgezeichneten Linien kulturphilosophisch erweitern. In der engagierten Literatur, so diagnostiziert er im Jahr 1934, erfährt auch die etablierte Kulturkritik zunehmend ihre Verzahnung mit den wirtschaftlichen Verhältnissen. Dies zeitigt zwar einige Veränderungen, jedoch nur auf der Ebene der Innerlichkeit; man ist unfähig, das strukturelle Ausgreifen der ökonomistischen Logik auf die eigene Arbeit zu reflektieren:

Es gehört zu den entscheidenden Vorgängen der letzten zehn Jahre in Deutschland, daß ein beträchtlicher Teil seiner produktiven Köpfe unter dem Druck der wirtschaftlichen Verhältnisse gesinnungsmäßig eine revolutionäre Entwicklung durchgemacht hat, ohne gleichzeitig imstande zu sein, seine eigene Arbeit, ihr Verhältnis zu den Produktionsmitteln, ihre Technik wirklich revolutionär zu durchdenken.³²

Auch für Benjamin spielt bei der Assimilierung der Kritik die Struktur der Verdinglichung eine entscheidende Rolle. Er beschreibt sie, ganz ähnlich wie Barthes und Adorno,³³ mit dem Begriff der Routine als einen Prozess der allmählichen Verhärtung. So können am Ende revolutionär gemeinte Strategien, etwa der Kunst,³⁴ das Bestehende stützen, statt es zu verändern:

Dies bleibt jedenfalls solange richtig, als er [der bürgerliche Produktions- und Publikationsapparat, M.R.] von Routiniers, und seien es

31 Vgl. Benjamin, Walter: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I.2. Frankfurt a. M. 1991, S. 471–508, hier S. 475–482.

32 Benjamin, Der Autor als Produzent, S. 689.

33 So ist die *Doxa*, die Barthes als „geläufige Meinung“ charakterisiert und die sich über die Mythen verfestigt, eine „schlechte Wiederholung“ – sie ist Tautologie, kennt also keine Abweichung. Vgl. Barthes, Roland: Über mich selbst. Berlin 2010, S. 81, sowie Barthes, Mythen, S. 143.

34 Benjamin spricht an dieser Stelle zunächst konkret von der Neuen Sachlichkeit in Fotografie und Literatur.

auch revolutionäre Routiniers, beliefert wird. Ich definiere aber den Routinier als den Mann, der grundsätzlich darauf verzichtet, den Produktionsapparat zugunsten des Sozialismus der herrschenden Klasse durch Verbesserungen zu entfremden. Und ich behaupte weiter, dass ein erheblicher Teil der sogenannten linken Literatur gar keine andere gesellschaftliche Funktion besaß[,] als der politischen Situation immer neue Effekte zur Unterhaltung des Publikums abzugewinnen.³⁵

Obwohl sie über die Dinge hinweggeht, strebt die Routine keine Transgression an. Ihre Veränderungen sind – so hatte auch Adorno betont – rein formaler Natur, sie sind nur als ‚Effekte‘ ohne Inhalt präsent. Die Routine reduziert die möglicherweise widerständige singuläre Erfahrung zur bloßen, alltäglichen Selbstverständlichkeit. Sie schafft Ordnung, aber keine schöpferische Veränderung, etwa im Sinne konkreter Veränderungen der Logiken des ‚Produktionsapparats‘. Benjamin pointiert die ökonomische Dimension des Problems, indem er einen unbenannten Kritiker Erich Kästners zitiert:

Mit der Arbeiterbewegung hat diese linksradikale Intelligenz nichts zu tun. [...] Ihre Funktion ist politisch betrachtet nicht Parteien, sondern Cliques, literarisch betrachtet nicht Schulen, sondern Moden, ökonomisch betrachtet nicht Produzenten, sondern Agenten hervorzubringen.³⁶

Die literarische Kulturkritik ‚von links‘³⁷ verkommt also zur modischen Unterhaltung oder gar zum Spektakel, weil sie sich zu einer den Produktionsverhältnissen scheinbar enthobenen Position verhärtet hat. Statt zu fragen, wie das eigene Werk „zu“ den Produktionsverhältnissen steht, wäre nach Benjamin zu fragen, wie es „in“ ihnen steht.³⁸ Strukturell liegt diesen Phänomenen eine bestimmte Vorstellung von intellektuellem Aktivismus zugrunde, die Benjamin insbesondere in Kurt Hillers Konzept der Logokratie ausgearbeitet findet, die implizit aber auch in den Arbeiten etwa Alfred Döblins zu finden ist.

Kritik verschleiert hier ihre eigene ökonomische Situiertheit, insbesondere durch die Berufung auf das diffuse Konzept des „Geisti-

35 Benjamin, *Der Autor als Produzent*, hier S. 692.

36 Ebd., S. 695.

37 Vgl. ebd. S. 689: „Ich spreche [...] von der sogenannten linken Intelligenz und werde mich dabei auf die linksbürgerliche beschränken.“

38 Ebd., S. 686.

gen“, dessen Referenzwert lediglich „die undefinierbare Größe des gesunden Menschenverstandes“ ist.³⁹ Diese Analyse Benjamins lässt sich mit der Einsicht Barthes’ parallelisieren, dass auch Kulturkritik in den Korpus des Selbstverständlichen eingeeht werden kann. Dieser Korpus fußt auch nach Barthes stets auf der Instanz des ‚gesunden Menschenverstandes‘ – was ich im Folgenden noch weiter entfalten werde. Darüber hinaus verschleiert die aktivistische Kulturkritik auch die spezifischen strukturellen Begrenzungen, die sich aus ihrer Stellung im Produktionsprozess ergeben – hierauf werde ich im siebten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung zurückkommen.

Literarische Kritik wird dergestalt eine bloße Markierung und wirkt „gegenrevolutionär“;⁴⁰ statt selbst ein schöpferisches, subversives Verfahren zu sein. Der Grund für die beschriebene Unfähigkeit liegt, so denke ich, darin, dass Kritik sich in eine soziale Währung verwandelt, die die reale wirtschaftliche Situation der Intelligenz sichert: „Die Verwandlung des politischen Kampfs aus einem Zwang zur Entscheidung in einen Gegenstand kontemplativen Behagens, aus einem Produktionsmittel in einen Konsumartikel, ist für diese Literatur das Entscheidende.“⁴¹

Das Entscheidungselement des Politischen verwirklicht sich für Benjamin auf dem Feld der Künste im Bereich der Technik. So spricht er davon, dass „Kompetenzschranken [...] gebrochen“⁴² werden müssen. Dieses Prinzip findet er sowohl bei Bertolt Brecht als auch in den Fotomontagen von John Heartfield umgesetzt, die nicht lediglich auf Inhaltsebene Widerrede leisten, sondern Veränderungen auf der technisch-materiellen Ebene⁴³ durchführen. Hier bricht die bürgerliche Ordnung der Kanongrenzen, und Wahrnehmungsgrenzen werden erweitert.⁴⁴ Erst wenn die technisch materialisierte Differenz zum künstlerischen Prinzip wird, ist die Kunst revolutionär. Ich komme im letzten Schritt meiner Untersuchung auf die Frage zurück, was das für die gesellschaftspolitische Dimension heißen könnte.

39 Ebd., S. 690.

40 Ebd., S. 689.

41 Ebd., S. 695.

42 Ebd., S. 693.

43 Ebd., S. 691.

44 Ebd., S. 693.

4 Barthes: Kritik als Katechismus

Wie kaum ein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts hat Barthes die sozialen und ökonomischen Aporien seines eigenen Werks reflektiert. In den *Mythen des Alltags* entwickelt er mit der Mythologie ein Verfahren der Kritik der Alltagskultur. Dieses kritische Verfahren funktioniert über das analytische Offenlegen der Funktionsweisen des Selbstverständlichen. Die Entfremdung vom fraglos Hingenommenen wird hier zu einem philosophischen Verfahren. Der Einfluss des brechtschen Theaters, das Barthes als Theaterkritiker und -theoretiker rezipiert hat, ist kaum zu überschätzen – was ihn überdies mit Benjamin verbindet.⁴⁵

Der Zentralbegriff des Mythos bezeichnet eine dem Alltag unterliegende hegemoniale Erzählung, die diesen Alltag als Rahmen des Denk- und Sagbaren strukturiert. Es handelt sich beim Mythos um eine Aussage, die Kultur als Natur ausgibt. An diesem Punkt deckt sich der Barthes'sche Begriff des Mythos mit dem Begriff der Kulturindustrie in *Dialektik der Aufklärung*, denn hier wird

45 Catherine Coquio hat sich ausführlicher den systematischen Parallelen zwischen Barthes und Benjamin gewidmet. Sie behauptet, dass Barthes Benjamin nicht rezipiert habe. Vgl. Coquio, Catherine: Walter Benjamin et Roland Barthes. In: Garber, Klaus/Ludger Rehm (Hrsg.): Global Benjamin: Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992, Bd. 3. München 1999, S. 1147–1166. Kathrin Yacavone allerdings verweist auf einige verstreute Hinweise auf Benjamin im Werk Barthes'. Eine genauere historische Rekonstruktion der Rezeptionsgeschichte bleibt im deutschsprachigen Raum jedoch bisher ein Desiderat. Yacavone widmet sich in ihrer aufschlussreichen Studie Barthes' Rezeption von Benjamins *Kleiner Geschichte der Photographie*. Die Basis von Barthes' Auseinandersetzung mit Benjamins Text bildete eine Übersetzung im *Nouvel Observateur*; vgl. Yacavone, Kathrin: Die Photographien »zu ihrem Rechte kommen lassen«. Zu Roland Barthes' Rezeption von Benjamins »Kleiner Geschichte der Photographie«. Benjamin-Studien, Vol. 2 (2011), S. 15–32. Barthes selbst verfügte nur über rudimentäre Deutschkenntnisse; vgl. Samoyault, Tiphaine: Les langues étrangères de Roland Barthes. In: Littera. Revue de langue et littérature françaises 1 (2017), S. 5–13. Im Oktober 2025 soll außerdem ein Sammelband zu Barthes und Benjamin erscheinen, auf den ich hier vorsorglich hinweise, jedoch ohne ihn beurteilen zu können: Jaspers, Anke/Reulecke, Anne-Kathrin (Hrsg.): Walter Benjamin und Roland Barthes. Theoretische Komparatistik zwischen Kritischer Theorie und (Post-)Strukturalismus. Göttingen 2025.

Kulturindustrie als „Paradoxie der in Natur travestierten Routine“⁴⁶ charakterisiert.⁴⁷

Die *doxa*, verstanden als geläufige Meinung, ist auch für Barthes ein wichtiges Element mythifizierender Aussagen. Ebenso ist auch bei ihm der ‚gesunde Menschenverstand‘ die epistemische Instanz, auf die sich mythische Aussagen berufen. Darüber hinaus operiert der Mythos mit dem Stereotyp, das nach Adorno und Horkheimer zum Kanon der Kulturindustrie zählt.⁴⁸ Er lässt das Inkommensurable kommensurabel erscheinen, da er Selbstverständlichkeiten stiftet, hinter denen man sich im Alltag verschanzen kann. Mit Benjamin wiederum könnte man formulieren: Der Mythos tilgt Differenz durch Routine, und zwar durch Wahrnehmungsroutine.

Der Mythologe nun, die Barthes'sche Figur des Kulturkritikers, ist ein spezieller Zeichen- und Bedeutungstheoretiker und der Gegenspieler des Mythos: Er entmachtet den Mythos, indem er aufzeigt, wie er funktioniert. Dabei ist er genau genommen ein Asozialer, denn er spricht nicht mit den Anderen, sondern nur über sie, er argumentiert nicht, sondern analysiert ihre Aussagen. Er kennt keinen Kontakt und damit keine dissensuelle Reibung.

Nun zeigt interessanterweise das historische Schicksal der Mythologie ihre systematischen Begrenzungen. Mythologie kann nämlich selbst zum Mythos, zur Selbstverständlichkeit, gar zur *doxa* erstarren. Dies geschieht über ihre Einhegung in den akademischen Kanon im Laufe der 1960er-Jahre: Die französische Studierendenbewegung wendet sich dem Analyseinstrumentarium der kritischen Semiotik zu. Diese Popularisierung treibt Barthes zu folgender ernüchterten Feststellung: „[D]ie Entmystifizierung (oder Entmythifizierung) ist selbst zu einem Diskurs, einem Korpus von Phrasen, einer katechetischen Aussage geworden [...]“.⁴⁹ Wenn kritische Verfahren Mode werden, verlieren sie ihre subversive Reibungskraft.

46 Adorno/Horkheimer, Dialektik, S. 136.

47 Allerdings geht der Mythosbegriff Barthes' nicht im Begriff der Kulturindustrie Adornos und Horkheimers auf, denn er bezeichnet damit eine fundamentale epistemische Operation, die strukturelle Ähnlichkeit mit der instrumentellen Vernunft aufweist und zugleich bereits das Verschleierungsmoment der kulturindustriellen Techniken – Werbung, Mode, Freizeit usw. – betont.

48 Adorno/Horkheimer, Dialektik, S. 144.

49 Barthes, Roland: Das Rauschen der Sprache. Kritische Essays IV. Frankfurt a. M. 2006, S. 74.

Noch vor Erscheinen der *Mythen des Alltags* hat Barthes in seinen Schriften zum Theater zudem auf die Dialektik künstlerischer Revolutionen hingewiesen und sie im Begriff des „Impfstoffs“⁵⁰ gefasst: „Man inokuliert der Tradition ein wenig Fortschritt, einen rein formalen übrigens, und schon ist die Tradition gegen den Fortschritt immun; einige Zeichen der Avantgarde reichen aus, um die wirkliche Avantgarde, die umfassende Revolution der Sprachen und Mythen, zu kastrieren.“⁵¹

Bleiben wir auf dem von Barthes mit dem Begriff ‚Katechismus‘ eröffneten metaphorischen Feld des christlich Religiösen, so lässt sich seine Beobachtung ökonomisch zuspitzen: Der Konsum vermeintlich kritischer Kunst dient als eine Art Ablasshandel. Man kauft die Transgression, um selber keine transgressiven Erfahrungen machen zu müssen: „Ich gebe dem Theater mein Geld, und dafür verlange ich gut sichtbare, nahezu berechenbare Leidenschaft.“⁵² Mit Adorno gesprochen handelt es sich hierbei um lediglich „formale [...] Negation“.⁵³ Im Theater ist diese für Barthes kommodifiziert.

Ich denke, dass man dieses frühere Urteil Barthes’ an seine Beobachtungen der 1960er-Jahre anschließen und die Probleme der künstlerischen Avantgarde auf die semiologische Kulturkritik als akademische Avantgarde übertragen kann. Wenn die kritische Semiologie ein, wie Barthes sagt, ‚Korpus von Phrasen‘ bzw. ein eigener Mythos wird, dann bedeutet das, dass Kritik sich selbst auf den ‚gesunden Menschenverstand‘ beruft. Vom Verlauf der Geschichte zum akademischen Genre zurechtgestutzt, bildet sie so mit der Zeit eigene Selbstverständlichkeiten und Fraglosigkeiten aus. Mit Benjamin lässt sich die Diagnose Barthes’ weiter radikalisieren. Lesen wir ihn dazu noch einmal mit Blick auf den literarischen Aktivismus:

Der Aktivismus hat es unternommen, die materialistische Dialektik durch die klassenmäßig undefinierbare Größe des gesunden Menschenverstandes zu ersetzen. [...] [D]as Prinzip dieser Kollektivbildung an sich ist ein Reaktionäres. Kein Wunder, dass die Wirkung dieses Kollektivs nie eine Revolutionäre sein konnte.⁵⁴

50 Barthes, Theater, S. 122–125.

51 Ebd., S. 182.

52 Ebd., S. 337.

53 Adorno, Negative Dialektik, S. 215.

54 Benjamin, Autor als Produzent, S. 690.

Analog dazu kann auch der akademische Aktivismus vom Schlag der kritischen Semiologie keine transgressive Leistung mehr vollbringen. Die Kollektivierung, die er in diesem Stadium – wie jeder Mythos – im Wesentlichen vollbringt, ist Selbstbestätigung der In-Group. Adorno äußert sich beißend über den – mit Barthes könnte man sagen: – Katechismus der engagierten Kunst:

In Deutschland läuft vielfach das Engagement auf Geblök hinaus, auf das, was alle sagen oder wenigstens latent alle gern hören möchten. Im Begriff des „message“, der Botschaft von Kunst selbst, auch der politisch radikalen, steckt schon das weltfreundliche Moment.⁵⁵

Bringt man diese Diagnosen mit den Analysen Barthes' zusammen, dann lässt sich festhalten: Es bildet sich, geschult am Verfahren der Mythologie, ein kritisches Kollektiv, das aber niemals revolutionär wirken kann, weil ihm Kritik zur Routine geworden ist und weil es seine eigenen Standpunkte als Selbstverständlichkeiten setzt.⁵⁶ Im Selbstverständlichen ist das Moment der semantischen Kommodifizierung inbegriffen: Es tilgt das Inkommensurable der Dinge und hält sie so epistemisch berechenbar.

5 Konsequenzen: Wiedererlangung der Erfahrung und schöpferische Kritik⁵⁷

„Es genügt also, dass die Ideologiekritik [...] sich wiederholt und besteht [...], um selbst zu einem ideologischen Gegenstand zu werden. Was tun? Eine Lösung ist möglich: die Ästhetik.“⁵⁸ Diese Aussage Barthes' kann als paradigmatisch für den Ansatz aller drei Autoren gesehen werden, mit den beschriebenen Widersprüchen umzugehen. Barthes geht es indes nicht darum, nun eine systematische

55 Adorno, Theodor W.: Engagement. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1996, S. 409–430, hier S. 429.

56 Barthes, Roland: Die Körnung der Stimme. Interviews 1962–1980. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2008, S. 176.

57 Die hier in Abschnitt 5 und 6 formulierten Gedanken zu Barthes finden sich ebenfalls in Reichert, Kultur in Stücken. Jedoch habe ich dabei die kulturphilosophische Systematik Barthes' im Kontext der Theatralitätskonzepte und der Künstlerästhetiken Bertolt Brechts und Antonin Artauds untersucht.

58 Barthes, Über mich selbst, S. 122f.

philosophische Ästhetik zu entwerfen. Stattdessen wird er, mit Benjamin gesprochen, zum Lumpensammler. Als ein solches Sammeln beschreibt Benjamin nämlich sein Verfahren im *Passagen-Werk*: „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.“⁵⁹

Benjamins Methode des „materialistische[n] Historismus“⁶⁰ besteht demgemäß darin, die eigene Zeit durch die konkreten Dinge zu analysieren, die man in ihr findet. Dorothee Kimmich fasst diesen Ansatz wie folgt zusammen: „[E]s kommt darauf an, den Dingen und den Wörtern ihre Beziehungen abzulauschen[,] und nicht, ihnen ein menschliches System zu unterlegen. Das können Sammler, zu denen natürlich auch Dichter, Photographen und Kinder gehören.“⁶¹ Auch Adorno wendet sich dem Ästhetischen zu, und zwar im bereits angesprochenen Philosophem des „Vorrangs des Objekts“.⁶² In seiner Studie *Der Essay als Form* macht er deutlich, dass der Essay gegen die Vorstellung revoltiert, das Kleine, Vergängliche sei der Philosophie unwürdig.⁶³

Barthes' spätere Texte wie *Die helle Kammer* oder *Fragmente einer Sprache der Liebe* richten ihr Augenmerk, ähnlichen Gedanken verpflichtet wie Benjamin und Adorno, auf die vergängliche Erscheinung. Er sammelt konkrete sinnliche Details in ihrem semantischen Überschuss, gleichsam die Lumpen der Philosophie.⁶⁴ Barthes hegt die Hoffnung, dass sich das Konkrete nie ganz durch semantische kulturelle Routinen wird vereinnahmen lassen: „Von dem Konkreten

59 Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, Bd. I (Gesammelte Schriften, Bd. V.1). 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2006, S. 574 [N 2,1].

60 Vgl. Blättler, Christine: Benjamins Phantasmagorie. Wahrnehmung am Leitfaden der Technik. Berlin 2021, S. 100 ff. Blättler verweist in diesem Zusammenhang auch auf das nicht zu unterschlagende wahrnehmungsstrukturierende Moment technischer Apparate.

61 Kimmich, Dorothee: „Nur was uns anschaut sehen wir“. Benjamin und die Welt der Dinge. In: Schöttker, Detlev (Hrsg.): *Schrift, Bilder, Denken*. Walter Benjamin und die Künste. Frankfurt a. M. 2004, S. 156–167, hier S. 164.

62 Vgl. insbesondere Adorno, *Negative Dialektik*, S. 184 – 193.

63 Adorno, Theodor W.: *Der Essay als Form*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Frankfurt a. M. 1972, S. 8–33, hier S. 17.

64 Adorno/Horkheimer, *Dialektik*, S. 133.

wird angenommen, dass es dem Sinn widersteht“.⁶⁵ Mit der *Dialektik der Aufklärung* lässt sich die Hinwendung Barthes', aber auch Benjamins und Adornos selbst zum Ästhetischen sogar in die Tradition der Romantik einordnen, denn Adorno und Horkheimer interpretieren das Detail als Hoffnungsträger der Romantik, gerade weil es sich aufsässig den semantischen Zurichtungen entzieht.⁶⁶

Benjamin betont zudem den schöpferischen und performativen Aspekt des philosophischen Lumpensammelns: „Methode dieser Arbeit: literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen.“⁶⁷ Die Kunst des Sammlers besteht darin, aus dem Universum der durch die Kommodifizierung „versklavten und versklavenden Dinge“⁶⁸ Konstellationen herauszulesen. Zugleich charakterisiert Benjamin den Sammler damit als Arrangeur, insofern jede Lesebewegung Bedeutung stiftet und innerhalb der Poesie der Dinge Umgestaltungen vornimmt.⁶⁹

Bei Benjamin ist die Romantik eine explizite Referenz innerhalb des systematischen Komplexes der Kulturkritik: Im Kontext seines Romantikbuchs von 1920 arbeitet er heraus, dass Kritik nicht in Beurteilung aufgeht, sondern „der Terminus kritisch: objektiv produktiv, schöpferisch aus Besonnenheit“⁷⁰ bedeutet. Diese Beobach-

65 Barthes, *Über mich selbst*, S. 100.

66 Adorno/Horkheimer, *Dialektik*, S. 133. Zur romantischen Verwandtschaft von Barthes und Benjamin vgl. Nachbaur, Daniel: Die Poesiemaschine. Roland Barthes, Walter Benjamin und die deutsche Frühromantik. In: *Jahrbuch Komparatistik*. Bielefeld 2015, S. 91–122.

67 Benjamin, *Passagen-Werk*, S. 574 [N 2,1]. Zum Zusammenhang von Historiografie und Konstruktion vgl. Weigel, Sigrid: *Entstellte Ähnlichkeit*. Walter Benjamins theoretische Schreibweise. Frankfurt a. M. 1997, S. 226–229. Vgl. außerdem die Studien von Dieter Mersch und Gottfried Gabriel zum Zeigen als epistemischem Modus: Mersch, Dieter: *Posthermeneutik*. Berlin 2010, S. 10f.; Gabriel, Gottfried: *Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft*. Stuttgart 1991, S. 10, 216.

68 Benjamin, Walter: *Der Sürrealismus*. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II. Frankfurt a. M. 1991, S. 295–310, hier S. 299.

69 Jean Baudrillard spricht im Anschluss an Benjamin davon, dass „die Sammlung [...] die tägliche Prosa der Gegenstände zu Dichtung“ macht, zit. nach Kimich, Nur was uns anschaut, S. 163.

70 Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3). Frankfurt a. M. 2008, S. 55. Zu Benjamins schöpferischem Kritikkonzept vgl. Salonia, Michele: *Walter Ben-*

tung bleibt auch für ihn selbst ein entscheidender Bezugspunkt, wie sich besonders auch in den Arbeiten zu Brecht zeigt.⁷¹ In der Figur Brechts treffen sich Benjamin und Barthes, und über diesen Nexus teilen sie einige entscheidende Gedanken. Dazu gehören die Widerständigkeit des Fragments, Montage, Verfremdung und eben auch die Idee einer schöpferischen Kritik – die über den Gedanken der Produktivität letztlich mit dem Begriff der Subversion zusammenfällt. Während die Mythologie Barthes' noch ganz vom Gedanken der „Durchkältung“⁷² getragen war, widmen sich Barthes' Texte der 1970er-Jahre Phänomenen des lustvollen Bedeutungs- und damit Verstehensentzugs. So beschreibt er, wie er ein Foto des jungen Tristan Tzara sieht, aber sich nur auf dessen schmutzige Fingernägel konzentrieren kann. In diesen Momenten ereignet sich ein dialektisches Flirren der Bedeutungsgrenze: Körper und Dinge entziehen sich ihrem semantischen Verwendungszusammenhang und werden, wenn auch stets nur punktuell, als eigenständige materielle Gebilde wahrnehmbar. Hier zeigt sich, so denke ich, dass Benjamins Kunst des Sammelns systematisch zwischen dem mythologischen und dem hedonistischen Barthes verortet werden kann: Die Sammelbewegung besteht nach Benjamin in einem „herausbrechen“ der Dinge aus ihrem Gebrauchswert.⁷³ Allerdings ist das Schlüsselmotiv für Benjamin nicht, wie bei Barthes, der kalte Blick des Mythologen. Es ist vielmehr der warme Blick des Kindes, das den Konnotationen spielerisch nachspürt.⁷⁴

Bei keinem der drei Autoren geht es darum, zu einer ‚Natürlichkeit‘ oder ‚Authentizität‘ zurückzufinden. Diese Einsicht bewahrt

Benjamins Theorie der Kritik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 30 (2011), S. 62–67.

71 Vgl. etwa die beiden Brecht-Studien: Benjamin, Walter: Was ist das epische Theater? Eine Studie zu Brecht. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.2. Frankfurt a. M. 1991, S. 519–531; Ders.: Was ist das epische Theater? In: ebd., S. 532–539.

72 Vgl. Brecht, Bertolt: Bemerkungen über die chinesische Schauspielkunst. In: Ders.: Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe. Bd. 22.1: Schriften 2, Teil 1: 1933–1942. Frankfurt a. M. 1993, S. 153. Barthes führt die ethnologische Haltung mit der theatralen Haltung zusammen; vgl. Reichert, Kultur in Stücken, S. 85–91.

73 Kimmich, Nur was uns anschaut, S. 163.

74 Ebd.

Barthes in der Metapher der Kritik als einer Anamorphose auf.⁷⁵ Anamorphosen sind Gemälde, die ihr Motiv nur mithilfe von Spiegeln und aus einem bestimmten Blickwinkel heraus zu erkennen geben. Sie sind also Verzerrungen, die mithilfe einer weiteren Verzerrung in zweiter Instanz zurechtgerückt werden können. Das heißt, dass erstens die Position des Kritikers keine neutrale ist,⁷⁶ dass Kritik zweitens immer ein Eingriff ist – schon die Wahl des Analysegegenstandes ist ein solcher positionaler Eingriff – und dass uns drittens die Welt ohnehin immer nur in Verzerrung vorliegt, weshalb es fraglich wird, ob man überhaupt sinnvoll von so etwas wie „Ideologie“ sprechen kann.⁷⁷

Benjamin wird im *Passagen-Werk* der theatrale Metapher der „Phantasmagorie“ den Vorzug vor dem Begriff des Fetischs geben.⁷⁸ Hierin ist die Einsicht aufbewahrt, dass die „Ent- und Verzauberung“⁷⁹ der modernen Welt dialektisch ist, dass die uns umgebenden Dinge zugleich hegemonial und emanzipatorisch, verblendend und aufklärend wirken können und es trotz Verstrickung immer auch Momente des Wahrnehmungsbruchs⁸⁰ gibt. Ebenfalls vom Immanenzproblem ausgehend und passend dazu fordert Adorno dialektische Kritik:

Die Alternative, Kultur insgesamt von außen, unter dem Oberbegriff der Ideologie infrage zu stellen, oder sie mit den Normen zu konfrontieren, die sie selbst auskristallisierte, kann die kritische Theorie nicht anerkennen. Auf der Entscheidung immanent oder transzendent zu bestehen, ist ein Rückfall in die traditionelle Logik [...].⁸¹

Barthes' Ansatz liegt, so denke ich, auf dieser Linie. Indem er in seinen Essays und Textmontagen ästhetische Phänomene sammelt,

75 Barthes, Am Nullpunkt der Literatur, S. 221.

76 Auch Adorno schreibt: „Die Wahl eines ihrem Bann entzogenen Standpunkts ist so fiktiv wie nur je die Konstruktion abstrakter Utopien.“ Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, S. 26.

77 Vgl. hierzu ausführlich Schnädelbach, Herbert: Was ist Ideologie? In: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 50 (1969), S. 71–92.

78 Vgl. hierzu ausführlich Blättler, Benjamins Phantasmagorie, S. 92–108.

79 Ebd.

80 Josette Féral charakterisiert Theatralität als „a cleft in the quotidian“. Féral, Josette: Theatricality: The Specificity of Theatrical Language. In: SubStance 31, 2/3 (2002), S. 94–108, hier S. 98f.

81 Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, S. 25f., 29.

die ihn ‚etwas angehen‘, provoziert er das philosophische Establishment dadurch, dass er seine eigene kulturelle Versehrtheit zeigt. Der Philosoph tritt nicht als scharfsichtiger Analytiker auf, sondern als in die Welt verstrickter Liebhaber des Konkreten.

Von einer „Liebe zu den Dingen“, die die Verhärtungen der instrumentellen Vernunft wenigstens punktuell aufzuweichen vermag, spricht bereits Adorno während der 1960er-Jahre in der *Negativen Dialektik*. Auch für ihn bedeutet dies keine Rückkehr zu einer unversehrten Natur oder einem naiven Realismus. Stattdessen bringt Adorno in seiner kritischen Kant-Lektüre und in Abgrenzung zu einem radikalisierten Idealismus einen eigenen Begriff von sinnlicher Erfahrung ins Spiel. Hierbei handelt es sich um die Fähigkeit der Urteilsenthaltung, und zwar dergestalt, dass die Subsumtion unter Begriffe unterbrochen wird, „um sich dem Objekt, wie Adorno es ausdrückt, ‚so ohne Vorbehalt‘, in ‚angstloser Passivität‘ zu überlassen“.⁸² Aus dieser Fähigkeit leitet sich für Adorno eine Praxis her, sich dem Verunstalteten und Unverstandenen zuzuwenden:

Die Dinge verhärten sich als Bruchstücke dessen, was unterjocht ward; seine Errettung meint die Liebe zu den Dingen. Aus der Dialektik des Bestehenden ist nicht auszuschneiden, was das Bewußtsein als dinghaft fremd erfährt: negativ Zwang und Heteronomie, doch auch die verunstaltete Figur dessen, was zu lieben wäre und was zu lieben der Bann, die Endogamie des Bewußtseins nicht gestattet. [...] 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. Die unermüdliche Anklage von Verdinglichung sperrt sich jener Dialektik [...].⁸³

82 Kern, Andrea: Negative Dialektik. Begriff und Kategorien I: Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung. In: Honneth, Axel/Menke, Christoph (Hrsg.): Theodor W. Adorno. Negative Dialektik (Klassiker auslegen, 28). Berlin 2006, S. 49–69, hier S. 57. Zur dialektischen Bewegung zwischen „bewusst und unbegrifflich“ vgl. ebd. Hier gleicht Adornos Begriff der sinnlichen Erfahrung der epistemischen Einstellung der *jouissance*, die Barthes in *Die Lust am Text* beschreibt. Vgl. Barthes: Die Lust am Text. 13. Aufl. Frankfurt a. M. 2015, S. 77f. Im Übrigen charakterisiert Barthes die Lust als *Epoché*, also als Anhalten des Urteilens; vgl. ebd., S. 95f.

83 Adorno, Negative Dialektik, S. 192.

Entscheidend ist hierbei der letzte Satz: Die reine Klage über die Kommodifizierung muss fruchtlos bleiben. Es muss eine transgressive Leistung auf materieller Ebene vollzogen werden: „Dialektik ohne das Moment von dinghaft Festem“ wäre nicht möglich, ja sie verkäme zur „harmlosen Doktrin von Veränderung“.⁸⁴

Ich möchte diesen Gedanken Adornos an Benjamins Forderung nach technischen Veränderungen in den Künsten und Barthes' Kritik am ‚rein formalen‘ Fortschritt anschließen: Das ‚dinghaft Feste‘ bedeutet nicht nur, die Ambivalenz der gesellschaftlich zugerichteten Dinge anzuerkennen und sich vom Gedanken der Tabula rasa zu verabschieden. Ich verorte es darüber hinaus auf der Ebene der methodologischen Grenzübertritte der drei Autoren. Seien es die *Minima Moralia*, die *Passagen* oder *Die Fragmente einer Sprache der Liebe*, hier mischen sich die Schreibweisen, das Wissenschaftliche trifft auf das Literarische – paradigmatisch im Essay, den alle drei Autoren virtuos beherrschen.⁸⁵ Die drei Autoren eint, so fasse ich zusammen, dass sie den schöpferischen Aspekt der Kritik betonen, den sie von den kritischen Positionen und Verfahren ihrer Zeit unterschlagen sehen.

6 Systematische Implikationen: Kultur als ästhetisches System

Von der Betrachtung der Schreibverfahren her lässt sich, so denke ich, für Barthes, Benjamin und Adorno ein impliziter Kulturbegriff⁸⁶

84 Ebd., S.193. Konzeptionell aufgehoben sind diese Einsichten und ihre methodologischen Konsequenzen im – der Philosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels entlehnten – Begriff der *bestimmten Negation*.

85 Die Forschung hierzu ist insgesamt reichhaltig, wenngleich die Breite der Rezeption Barthes' in der deutschsprachigen Philosophie nicht mit der von Adorno und Benjamin zu vergleichen ist. Vgl. prominent Gabriel Zwischen Logik und Literatur; außerdem Gabriel, Gottfried/Schildknecht, Christiane (Hrsg.): *Literarische Formen der Philosophie*. Berlin 1990; Zima, Peter V.: *Essay/Essayismus. Zum theoretischen Potenzial des Essays. Von Montaigne bis zur Postmoderne*. Würzburg 2012.

86 Alle drei Autoren verwenden den Begriff *Kultur*, allerdings oszilliert er zwischen einer Unterscheidung im Sinne von Hochkultur und Massenkultur, Kultur als ‚Kunst‘ und Kultur in einem allgemeineren Sinne als Umgang mit der Welt. Ich richte meinen Blick besonders auf diese dritte Bedeutung von ‚Kultur‘.

konturieren. Mit diesem kann dann tiefer begründet werden, warum Verfahren der Kritik scheiternsanfällig im Sinne der geschilderten Aporien sind und warum bestimmte Hoffnungen auf die Interventionskraft von Philosophie und Künsten kritisch evaluiert werden müssen.

Getragen ist dieser implizite Kulturbegriff von der Vorstellung, dass Kultur – wie ihre Kritik – keine saubere Sache ist. Dementsprechend schreibt Adorno: „Wahr ist Kultur bloß als implizit kritische [...]. Kritik ist ein unabdingbares Element der in sich widerspruchsvollen Kultur, bei aller Unwahrheit doch wieder so wahr, wie die Kultur unwahr.“⁸⁷ Ich denke, dass diese Einsicht Adornos mit dem Gedanken der Ästhetizität verknüpft werden muss. Denn am Ästhetischen findet Kultur das fundamentale Element der Überschreitung, dass ihre Universalisierungstendenz – also die Tendenz ins Unwahre – beständig unterläuft und stört.⁸⁸ Daher ist das Ästhetische ein wesentlicher Manifestationsraum des Inkommensurablen. Mit Adorno, Benjamin und Barthes zeigt sich, dass Kultur vor allem als ästhetisches System aufzufassen ist, erst in zweiter Instanz ist sie etwas Intelligibles oder ein Wissenssystem.

Dies zeigt sich etwa in den Beschreibungen der Selbstzügelung des Odysseus in der *Dialektik der Aufklärung*: Er unterwirft sich immer wieder körperlichen und emotionalen Züchtigungen und schreibt damit ein bestimmtes Menschenbild in seinen Körper ein.⁸⁹

87 Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, S.15. Über die reaktionäre Kulturkritik schreibt Adorno: „Nur als Neutralisierte und Verdinglichte lässt sie sich vergötzen. Der Fetischismus gravitiert zur Mythologie. Meist berauschen sich die Kulturkritiker an Idolen [...]“. Ebd., S.17.

88 Vgl. Mersch, *Posthermeneutik*, S.311–339; Reichert, *Kultur in Stücken*, S.237–244.

89 Odysseus schlägt sich an die Brust, um sein vor Wut „ungebärdig“ pochendes Herz zu strafen; er lässt sich an den Mast des Schiffes binden, um den Sirenen zu widerstehen; und er unterdrückt auf dem Höhepunkt der Irrfahrt seine Gefühle für die Kameraden, um sie einem grausamen Tod durch Skylla und Charybdis auszuliefern. Vgl. Adorno/Horkheimer, *Dialektik*, S.54–79. Er vollzieht die Verstümmelung an sich selbst und ist schließlich der „Verschlagen[e]“ selber, „dessen Physiognomie von den Schlägen geprägt ward, die er zur Selbsterhaltung gegen sich selbst führte“. Ebd., S.63. Zu Adornos durch Schiller und Hegel informierte Kritik an der kantischen Moralphilosophie, die ein in sich gewaltvoll gespaltenes Subjekt hervorbringt, vgl. Menke, Christoph: *Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. Kritik der „abstrakten*

Die Ästhetizität von Kultur verleiht ihr einen riskanten, prozesshaften Charakter, die implizite Kritikalität, von der Adorno spricht: Die Offenheit des Ästhetischen erlaubt ein stetiges „Neu-Interpretieren“⁹⁰ und Umdeuten. Zwar kann man versuchen, das aufsässige Detail⁹¹ zu tilgen, aber die ästhetisch-materielle Verfasstheit der uns umgebenden Welt, und sei sie auch noch so kulturindustriell zuge richtet, gibt immer Anlass zur Abschweifung:

Der Hausfrau gewährt das Dunkel des Kinos trotz der Filme, die sie weiter integrieren sollen, ein Asyl, wo sie ein paar Stunden unkontrolliert dabeisitzen kann, wie sie einmal, als es noch Wohnungen und Feierabend gab, zum Fenster hinausblickte. Die Beschäftigungslosen der großen Zentren finden Kühle im Sommer, Wärme im Winter an den Stätten der regulierten Temperatur.⁹²

Trotz der Zwänge der Kulturindustrie gewähren die Lichtverhältnisse des Kinosaals einen kurzen Moment des Entkommens. Die künstlich erzeugten Temperaturen stillen unbeabsichtigt die Bedürfnisse derer, für die eigentlich kein Platz vorgesehen ist, die bis zur Vernichtung verachtet werden. Hier vereitelt das Ästhetische, zumindest für einen Moment, die Logik der instrumentellen Vernunft. Die unberechenbare Ästhetizität des Kulturellen fundiert Benjamins Vorgehen im *Passagen-Werk*:

Wie nun der Schläfer aber – darin den Irren gleich – durch seinen Leib die makrokosmische Reise antritt und die Geräusche und Gefühle des eignen Innern, [...] Blutdruck, Bewegungen der Eingeweide, Herzschlag und Muskelempfinden in seinen unerhört geschärften innern Sinnen Wahn oder Traumbild [...] zeugen, so geht es auch dem träumenden Kollektivum, das in *Passagen* in sein Inneres sich vertieft. Ihm müssen wir darin nachgehen, um das XIX Jahrhundert in Mode und Reklame, Bauten und Politik als die Folge seiner Traumgesichte zu deuten.⁹³

Moralität“. In: Honneth, Axel/Menke, Christoph: Theodor W. Adorno. Negative Dialektik (Klassiker auslegen, 28). Berlin 2006, S. 151–168, hier bes. S. 153–156.

90 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 314.

91 Adorno/Horkheimer, Dialektik, S. 133. Zum Ereignis der Materialität vgl. ausführlich Mersch, Dieter: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. München 2002.

92 Adorno/Horkheimer, Dialektik, S. 147.

93 Benjamin, *Passagen-Werk*, S. 491f. [K 1,4].

Die Betrachtung richtet sich also auf Konstellationen, in denen sich kollektive Träume – die weder im Sinne prädikatenlogischer Aussagen transparent gemacht werden können noch in ihrem Auftauchen ganz berechenbar sind – niederschlagen. Die uns umgebenden Alltagserscheinungen sind also nicht das Ergebnis kalter Berechnung, sondern sie sind ‚erträumt‘; es sind – durchaus aufschlussreiche – Kristallisationen von Assoziationen, Wünschen, Lüsten, semantischen Verlegenheiten,⁹⁴ Affizierungen u. v. m. Es ist genau dieser ästhetische Unterstrom des Alltags, dem Barthes, beeinflusst von der Psychoanalyse etwa Jacques Lacans und Julia Kristevas, aber auch schon in den *Mythen* einigen Raum gegeben hat.⁹⁵ Kultur kann also weiter charakterisiert werden als oft kaum merkliches Knüpfen und Scheitern an Bedeutungen mit ungewissem Ausgang.

Ausgehend von ihrer Ästhetizität muss sie zudem als dynamisches Geschehen gefasst werden, in Abgrenzung zur Vorstellung eines Inventars überzeitlicher Dinge und Werte, die der Kommodifizierung unterworfen werden können.⁹⁶ Nur über eine solchermaßen falsch verstandene und exerzierte Kultur wird dann auch die gleichschaltende Rede von der ‚kulturellen Einheit‘ in der Kulturindustrie möglich: „Erst die industrialisierte, die konsequente Subsumtion ist diesem Begriff von Kultur ganz angemessen.“⁹⁷ Konsequenter subsumiert wird hier das sinnlich konkrete Einzelne in seiner potenziellen Widerständigkeit – aber immer nur vorläufig. Adorno schreibt über Kultur: „Ihr eigener Sinn aber ist die Suspension von Vergegenständlichung.“⁹⁸ Er deutet damit einen alternativen, positiveren Begriff

94 Vgl. etwa Gottfried Gabriel zur Ambivalenz der Katachrese: Gabriel, Zwischen Logik und Literatur.

95 Etwa in der Betrachtung des Beefsteaks, des Seifenschaums oder des Plastiks.

96 „Die Komplexität der Kulturkritik mit der Kultur liegt nicht in der bloßen Gesinnung des Kritikers. Vielmehr wird sie von seiner Beziehung zu dem erzungen, wovon er handelt, indem er Kultur zu seinem Gegenstand macht, vergegenständlicht er sie nochmals. [...] In der Abdestillation solcher Werte, die nicht umsonst an die Sprache des Gütertauschs anklängen, ist sie dem Geheiß des Marktes zu Willen.“ Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, S. 15. Ralf Konersmann bezeichnet diese Angrenzung mit dem Begriffspaar prozessual/possessiv; vgl. Konersmann, Metaphern, S. 429–436. Das possessive Kulturverständnis neigt, so würde ich im Anschluss an die drei hier behandelten Autoren sagen, zu Kommodifizierung und chauvinistischer Hierarchisierung.

97 Adorno/Horkheimer, Dialektik, S. 139.

98 Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, S. 15.

von Kultur an, der über die Motive von Ungewissheit, Dynamik und Produktivität mit den Begriffen Kritik und Subversion verklammert ist. Die Betrachtung der Ästhetiken Benjamins und Barthes' erlaubt es, diesen alternativen Kulturbegriff weiter zu konturieren und ästhetisch zu fundieren: Das sinnlich Konkrete trägt die Suspension von Sinn – und damit das kritische Moment – in die kulturellen Erfahrungen ein.

7 Was darf ich hoffen? Philosophie, Kunst, Subversion

Die geschilderten philosophischen und literarischen Verfahren der drei Autoren verfolgen, dies wurde immer wieder deutlich, einen interventiven Anspruch. Sie basieren, so wurde gezeigt, auf einem ästhetischen Kulturbegriff.⁹⁹ Daraus ergeben sich allerdings spezifische Herausforderungen für Behauptungen und Annahmen einer kritischen Potenz ästhetisierender Verfahren zwischen Philosophie und Kunst. Ist die Differenz der ästhetischen Ambiguität überhaupt ein Verfahren, auf das man zuverlässig bauen kann? Und wenn ja: Was genau kann damit verändert werden?

Das Moment der subversiven Ungewissheit, welches das Ästhetische in die kulturellen Bedeutungsgefüge einträgt, kann nämlich zuletzt auch die Vorhaben kritisch-emanzipatorischer Praxis unterlaufen. Auch auf dem Feld der emanzipatorischen Theorie und Praxis kann es zu Missverständnissen, Gleichgültigkeit, Manipulationen und Umdeutungen kommen. Auch die Interventionsfähigkeit von Philosophie und Kunst sind von dieser untilgbaren Ungewissheit betroffen.

Erschwerend kommt hinzu, dass die Rezeption solcher Verfahren ganz entscheidend vom Vorverständnis abhängt: „Avantgarde ist [...] Familienangelegenheit“.¹⁰⁰ Es ist also fraglich, inwiefern über derartige Verfahren eine soziale Transgression möglich ist. Auch der Kulturkritiker ist situiert und daher vor Vermittlungsfragen gestellt: „Die Wahl eines ihrem [der Ideologie, M. R.] Bann entzogenen Standpunkts ist so fiktiv wie nur je die Konstruktion abstrakter Utopien“,¹⁰¹ schreibt Adorno. Und Barthes formuliert es in existenzialistischem

99 Zu diesem vgl. auch Mersch, *Posthermeneutik*, S. 339.

100 Barthes, *Theater*, S. 254.

101 Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, S. 26.

Ton: „Es ist unmöglich, eine Nicht-Kultur zu praktizieren. Kultur ist ein Schicksal, zu dem wir verdammt sind.“¹⁰² Damit meint Barthes freilich nicht, dass eine bestimmte, als abgeschlossen imaginierte Kultur (z. B. die ‚französische Kultur‘) das Schicksal der Individuen sei. Barthes meint damit das unhintergehbare Involviertsein in kulturelle Bedeutungsprozesse. Diese Involviertheit betrifft auch die Kritik dieser Prozesse: Der Mensch ist ein bedeutungsschaffendes Wesen, kann sich diesem Prozess nicht entziehen und ist eben deshalb zur Übernahme poetischer Verantwortung aufgerufen.

Auf der gesellschaftlichen Ebene zeigt sich, dass eben niemals ganz absehbar ist, welche Konsequenzen kritisch-subversive Verfahren des Denkens und Handelns zeitigen werden – das betrifft selbst noch die wohlmeinendste Intervention. Im konkreten Bereich des Politischen etwa, das sehen wir aktuell, kann die Subversion von Selbstverständlichkeiten sehr wohl von progressiven wie auch von reaktionären Anliegen getragen sein. Es war Benjamin, der diese Aporie in einem eindrücklichen Bild festgehalten hat: Dieselbe Technik kann entweder Flüsse kanalisieren oder den „Menschenstrom in das Bett ihrer Schützengräben“¹⁰³ leiten. Es bleibt stets zu klären, welche Selbstverständlichkeiten subvertiert werden sollen.

8 Gedanken zum Schluss: Ästhetizität und Politizität

Zeitgleich zu seiner Kritik der kommodifizierten Kulturkritik diagnostiziert Benjamin eine zunehmende Entpolitisierung: „Die Verwandlung des politischen Kampfs aus einem Zwang zur Entscheidung in einen Gegenstand kontemplativen Behagens, aus einem Produktionsmittel in einen Konsumartikel ist für diese Literatur [die sogenannte engagierte Literatur, M. R.] das Kennzeichnende.“¹⁰⁴ Im Vergleich zu Adorno und Barthes bieten die Bemerkungen Benjamins zum Begriff der Politik stärkere Anhaltspunkt für eine systematische Kontrastierung von Politizität und Ästhetizität. Benjamin konturiert nicht nur das spezifische Subversionspotenzial des Ästhetischen, sondern er verweist darüber hinaus auch auf einen spezi-

102 Barthes, *Körnung der Stimme*, S. 169.

103 Benjamin, *Kunstwerk*, S. 508.

104 Benjamin, *Autor als Produzent*, S. 695.

fischen Charakter des Politischen, der die beiden Begriffe trotz zunehmender Politisierungstendenzen in den Künsten unterscheidbar hält. Ich möchte Benjamins Bestimmung des politischen Kampfes daher nun abschließend aufnehmen und die Frage stellen, wie sich die hier vorgestellte subversive Methodologie der drei Autoren, die philosophische und künstlerische Strategien verbindet, zu dieser Bestimmung verhält.

Im Schlusstück seines Kunstverkaufsatzes konstatiert Benjamin, der Faschismus arbeite mit einer „Ästhetisierung der Politik“ und der Kommunismus antworte mit einer „Politisierung der Kunst“.¹⁰⁵ Aus der oben entfalteten kulturphilosophischen Systematik heraus stellt sich aber nun die Frage, was von einer solchen Politisierung der Kunst überhaupt zu erwarten ist. Entscheidend ist, ob ästhetische Verfahren überhaupt im Sinne des ‚politischen Kampfs‘ als ‚Zwang zur Entscheidung‘ wirken können, da es sich bei ihnen gerade um Verfahren handelt, die Binarität auflösen, die also eher diffus sind und das Urteil suspendieren – gerade deshalb sind sie ja subversiv. Sie zeigen also vor allem, was das Politische *nicht* ist.¹⁰⁶

Politizität und Ästhetizität lassen sich zwar niemals ganz trennen, aber dennoch einander gegenüberstellen, und vielleicht ist es heute an der Zeit, genau dies noch einmal zu versuchen. Dafür spricht vor allem die inflationsmäßige Etikettierung von Alltagshandlungen, Wissenschaften, Philosophie und Künsten mit dem Begriff des Politischen.¹⁰⁷ Hierdurch wird dieser Begriff – ähnlich dem der Kritik – zum Mythos, der wiederum ökonomistisch eingehegt werden kann. So muss auch gefragt werden, wem man eigentlich das Spielfeld der institutionalisierten Politik – mit Benjamin: die Entscheidung – überlässt, wenn man sich für potenziell subversive, in ihrer Wirkung aber letztlich unberechenbare Ausdrucksformen entscheidet, mit denen sich überdies bestimmte Probleme, etwa Verteilungsfragen, allenfalls reflektieren, aber niemals entscheiden lassen. Auch hier

105 Benjamin, Kunstwerk, S. 508.

106 Abgesehen von diesem systematischen Zusammenhang verstärkt sich die Hoffnung auf die emanzipatorische Leistungsfähigkeit der beschriebenen textuellen Strategien, die Philosophie und Kunst verschmelzen, besonders vor dem Hintergrund der Krise und schließlich des Zusammenbruchs herkömmlicher politischer Institutionen. Adorno spricht 1962 gar von der „Verstelltheit wahrer Politik hier und heute“; Adorno, Schriften, Bd. 2, S. 430.

107 Vgl. zu dieser Diagnose Hirsch, Logik der Unterscheidung.

gilt: Die Wahl der Form verrät die Haltung. Die Methode allein sichert noch nicht humane Konsequenzen.

Dem Hinweis Benjamins folgend möchte ich dafür werben, Ästhetizität und Politizität philosophisch aufs Neue zu unterscheiden. Im Anschluss daran wäre nach Methodologien zu fragen, die imstande sein sollten, zweierlei zu leisten: Weder sollten sie Philosophie und Kunst derart politisieren, dass diese dadurch den Nützlichkeitslogiken moralistischer oder politischer Opportunität preisgegeben werden. Noch sollten derartige Methodologien die Politik ästhetisieren – auch nicht in Form der politischen Differenz. Mittlerweile zeigt sich nämlich, so denke ich, dass diesem Ansatz ein Mythos des Politischen¹⁰⁸ entwächst, der selbst ästhetisierend wirkt und der wie alle bürgerlichen Mythen geeignet ist, Veränderung qua Verewigung zu verhindern: Konkrete politische Institutionen und Strategien werden unter dem Etikett des Polizeilichen moralisch verdächtig, während das Etikett des Politischen erneut eine ontologische Sphäre fernab kultureller Zurichtungen imaginieren lässt. In der Praxis wird es so allzu leicht, sich konkreter politischer Verantwortung und den Zumutungen des – mit Benjamin gesprochen – Entscheidens und Aushandelns zu entledigen. Der Einsatz von Kritischer Theorie und Poststrukturalismus ist, dass ein nicht unbedeutender Teil ihrer Vertreter derartige ontisch-ontologische Unterscheidungen – letztlich alte Metaphysik – in essenzialismuskritischer Absicht suspendiert. Von hier aus wäre nach einer alternativen philosophischen Methode zu fragen, Politik als spezifisches Verfahren zu beschreiben.

Im Sinne der hier vorgestellten philosophisch-künstlerischen Verfahren und ihrer Aporien wäre zudem eine philosophische ‚Technikfolgenabschätzung‘ zu leisten, bei der dann freilich auch zu untersuchen wäre, in welchem Verhältnis die Kanonisierung von Kritischer Theorie und Poststrukturalismus zu deren jeweiligen Einsichten steht. Im Sinne dieser Traditionen ergeben sich dabei weitergehend Fragen nach Form und Methode des Theoretisierens, die weder in akademischen Routinen noch den Heilsversprechen vermeintlich neuer Positivismen aufzulösen wären.

108 Zur Kritik der politischen Differenz siehe insb. Hirsch, Michael: Der symbolische Primat des Politischen und seine Kritik. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik. Frankfurt a. M. 2010, S. 335–363. Zum gegenwärtigen Mythos des Politischen vgl. Reichert, Inflation, S. 68f.

Klassifikation als Grundproblem der Vernunft- und Gesellschaftskritik

Ein Gesprächsversuch zwischen Theodor W. Adorno und Pierre Bourdieu

1 Phänomen und Problem der Klassifikation: Zwei in Differenz geteilte Näherungen

Das Phänomen der Klassifikation begleitet das menschliche Denken von Anbeginn, das Problem der Klassifikation beruht dagegen auf einer sich erst mit der Zeit einstellenden philosophischen Reflexionsleistung.¹ Dass heute jenes Phänomen in seiner Brisanz erfasst und entlang seines im Kern dialektischen Charakters adressiert werden kann, ist maßgeblich der Kritischen Theorie und dem Neostukturalismus zu verdanken. Eine hervorragende Bedeutung kommt dabei den Vernunft- und Gesellschaftskritiken Theodor W. Adornos und Pierre Bourdieus zu.²

Lebensweltlich ist Klassifikation allgegenwärtig. Sie kommt zum fulminanten Ausdruck spätestens mit der durchschlagendsten aller Kindheitsfragen: „Was ist das?“ Die Form der Klassifikation ist negativ bereits der Frage inhärent. Nahezu jede Antwort schreibt sie fest. Festgeschrieben wird auch die Referenzentität, die mit dem Antwortmuster: „Das ist X“ durch kategoriale Subsumtion in ihrer Identität bestimmt wird. Vermittelt mit Bestimmung ist Unterschei-

1 Ich danke meinen sehr geschätzten Kolleg:innen an der Humboldt-Universität, den Mitherausgebern und den Gutachter:innen für ihre kritischen Anmerkungen zu früheren Versionen dieses Artikels sowie allen anderen, die dazu beigetragen haben, dass dieser, wie keiner, der Text eines Einzelnen ist.

2 Zum Neostukturalismus in Abgrenzung von der methodologisch fehlgeleiteten Bezeichnung des Poststrukturalismus vgl. Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus? 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2017.

dung. Möglich werden durch sie Bewertung, Hierarchisierung, Begründung, das heißt letztlich geistige und soziale Ordnung. Eine unüberschaubare Wirklichkeit wird über Verstehen und Aneignung als objektiv-subjektiv strukturierte zugänglich. Über Klassifikation wird in die Welt eine *Ordnung der Dinge* konstruiert. Zugleich neigt Klassifikation dazu, diese *Ordnung der Dinge* in eine der Sachen zu transformieren und die Menschen im selben Zuge der Verdinglichung zu unterwerfen.³ Sie bildet somit – von der Stereotypisierung über das Vorurteil bis hin zur systematischen Alteritätskonstruktion – einen Grundstein der Entmenschlichung, die in ihrer grotesken Formvielfalt doch stets mit der generalisierenden Reduktion des soziohistorisch Prozessualen, Viel- und Einzigartigen auf die (Nicht-)Zugehörigkeit zu einem vermeintlich statischen Allgemeinen einhergeht. Kolonialismus und Nationalsozialismus zeigen, dass sich nicht weniger als der Völkermord überall dort vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht und zu Exemplaren degradiert werden.⁴

Dass die bewegten Biografien Adornos und Bourdieus einen weiten persönlichen Erfahrungshorizont dieses Nexus bergen und dass beide darüber die Klassifikation in ihren Befremdungsversuchen der eigenen Kultur ins Zentrum rückten, ist bekannt und von beiden wiederholt bemerkt worden. Was zwischen beiden erkenntnis- wie gesellschaftstheoretisch der kritischen Reflexion unterzogen werden kann, ist jener dialektische Charakter der Klassifikation: Einerseits ermöglicht sie erst Subjektivität, Selbst- und Welterkenntnis, andererseits errichtet sie Erkenntnisblockaden. Im Wechselspiel mit Subjektivität ermöglicht sie die (Re-)Produktion geordneter Sozialformationen. Im selben Zuge ist sie stets mit Beherrschung vermittelt. Klassifikation birgt dabei nicht nur selbst ein repressives Moment, sie neigt auch dazu, die Identifikation mit Repression anzuleiten, das heißt, reduktionistisches Erkennen als absolutes zu fixieren und äußerlich erzwungene Fremd- in innere, relativ freiwillige Selbstbeherrschung zu übersetzen, kurz: beständig unvernünftig Vernünfti-

3 Vgl. Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 26. Aufl. Frankfurt a. M. 2020, S.165ff.; Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. In: Ders.: Werke. Frühschriften II. Bielefeld 2013, S. 161–519, hier S. 257ff.

4 Vgl. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. 10. Aufl. Frankfurt a. M. 2023 (= ND), S. 354; Fanon, Frantz: Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt a. M. 1980, S. 8ff.

ges dort zu sehen, wo Unvernunft waltet. Multidimensional droht sie, Repression in einer verabsolutierenden Reproduktionslogik festzuschreiben.

Dieser Konnex soll im Folgenden entfaltet werden. In einem explorativen Versuch werden zwei selten gemeinsam behandelte Autoren, die nicht nur stark verschiedene Zugriffe auf das Phänomen sowie Weisen seiner Problematisierung, sondern auch unterschiedliche Perspektivierungen seiner Teildimensionen zulassen, in ein fokussiertes Gespräch gebracht. Ziel ist es, diese immanent sowie einige ihrer (Un-)Vereinbarkeiten extern zu erarbeiten. Auf einer geteilten Basis dialog-, aber nicht konsensfähig, spricht aufseiten Adornos die Philosophie der *Negativen Dialektik*, aufseiten Bourdieus das praxeologisch-relationale, soziologische Forschungsprogramm der *Reflexiven Anthropologie*. Zwei unvereinbare Vermittlungsweisen von Denken und Erfahrung stehen sich gegenüber. Wechselseitige Konstellierung scheint konstruktiv, gerade weil Syntheseveruche scheitern müssen.⁵

Heuristisch ist es hierbei hilfreich, die Klassifikationsdialektik in eine epistemologische und eine gesellschaftliche bzw. soziale Dimension zu unterteilen. Empirisch sind beide Dimensionen stets vermittelt. Ausgehend von Adorno wird zunächst transzendentalphilosophisch die epistemologische Ermöglichungsfunktion der Klassifikation und sodann ihr soziohistorisches Umschlagen in die Form des repressiven Identitätsdenkens erarbeitet, worüber zwischen geschichtsphilosophischer, rationalisierungs- und kapitalismustheoretischer Perspektivierung wiederum primär ihre repressiven gesellschaftlichen Wirkungen anhand ihres Beitrags zur (Re-)Produktion innerer und äußerer Naturbeherrschung innerhalb der (spät-)kapitalistischen Gesellschaft in den Fokus rücken. In beiden Dimensionen kann im Anschluss mit Bourdieu differenzierungs- und distinktionstheoretisch auf die grundsätzlich soziale, vielseitige und kleinteilige Repressions- und Ermöglichungswirkung von immer auch

5 Zum biografischen, fachlichen und soziohistorischen Kontext der Autoren und den Komplikationen eines Vergleichs: vgl. Bauer, Ullrich/Bittlingmayer, Uwe H. et al.: Rezeption, Wirkung und gegenseitige (Fehl-)Wahrnehmung. In: Dies. (Hrsg.): Pierre Bourdieu und die Frankfurter Schule. Kritische Gesellschaftstheorie im Zeitalter des Neoliberalismus. Bielefeld 2014, S. 7–28. Einen systematischen Vergleich liefert einzig Poißl, Martin: Adorno und Bourdieu. Ein Theorievergleich. Wiesbaden 2014.

inhaltlich zu erforschenden Klassifikationen innerhalb der alltäglich freiwillig-unfreiwillig vollzogenen, praktischen (Re-)Produktion von relationalen Sozialordnungen inklusive ihrer Herrschaftsstrukturen fokussiert werden.⁶

Was daraus für das politische Moment der Vernunft- und Gesellschaftskritik folgen kann, wird ausblickhaft umrissen. Überall ist dabei eine notwendige, aber nur schwer bewältigbare Gratwanderung zwischen den Disziplinen zu vollziehen, die auch die Diskussion in Frankfurt und Paris mit geteiltem interdisziplinärem Anspruch bewegte. Die Wirklichkeit entzieht sich der disziplinären Arbeitsteilung. Der disziplinäre Gegenstand ist eine disziplinäre Fiktion.

2 Adornos Grundlegung des Problems: Klassifikation und Identitätszwang

Adornos Problematisierung der Klassifikation läuft auf eine Vernunft- und Gesellschaftskritik des Identitätsdenkens hinaus. Er erarbeitet sie im Rahmen einer Ideologiekritik des Deutschen Idealismus, verstanden als mit der kapitalistischen Produktionsweise erwachsene, soziohistorische Formation. Kritisiert wird die einseitig-ahistorische Fetischisierung eines autonomen, allmächtigen, primär geistigen Subjekts, der begrifflichen Bestimmungslogik seines klassifizierenden Verstands sowie der Verkürzung seiner Vernunft. Damit geht eine Kritik an jedem formalistischen Kohärenzdenken und aller Letztbegründungs- oder Absolutheitsphilosophie einher, welche die lebendige Wirklichkeit universalistisch auf Prinzipien und Kategorien reduziert.

6 Adornos und Bourdieus Werke stellen keine monolithischen Blöcke dar. Sie sind in verschiedensten Dimensionen über die Zeit mit Verschiebungen versehen. Im vorliegenden Beitrag kann kein exegetisch-vollumfänglicher Vergleich angestrebt werden. Gewichtungen sind notwendig. Allein dies macht weitere Arbeiten unabdingbar. Hier geht es darum, eine jeweils für die Arbeit am Problem stärkstmögliche Fassung ihrer Werke im Sinne ihrer Selbstansprüche zu rekonstruieren, ohne sofort zu evaluieren, ob diese eingeholt werden.

2.1 Kant und Adorno: Die epistemologische Dimension

Obwohl bereits in der klassischen Metaphysik angelegt, ist es die Kantische Begründung des philosophischen Konstruktivismus, welche die Verstandesleistung der Klassifikation in ihrem dialektischen Charakter offenbart. Der menschliche Erkenntnisapparat basiert auf der Fähigkeit, zwischen Erfahrung und Erkenntnis die Wirklichkeit auf voneinander abgrenzbare Prinzipien und Kategorien zu reduzieren, um sich durch Ähnlichkeitsherstellung in ihr zu orientieren. Das Subjekt ordnet – beginnend mit der transzendentalen Einheit der *Ursprünglichen Apperzeption* als Grundlage von Erfahrung und Erkenntnis – qua seines Verstandes die Mannigfaltigkeit der Welt durch die Projektion seiner begrifflich-logischen Denkprinzipien und Kategorien auf jene Welt. Es konstruiert die Welt als Ordnung bestimmbarer, ihm entgegentretender Objekte, der es subjektiv Regel- und Gesetzmäßigkeiten unterstellt. Das Subjekt muss sich dabei in seiner geistigen Struktur als mit sich identisch begreifen, um Denk- und Handlungsfähigkeit zu erlangen. Es ist vermeintlich klar vom Objekt geschieden. Das Objekt ist immer nur Objekt des Subjekts. Das Objekt steht dem Subjekt dort nicht mehr entgegen, wo das Subjekt es zum seinigen machen muss, ihm seine an-sich-seienden Qualitäten nimmt, indem es ihm seine Subjektivität in der Bestimmung überstülpt. Etwas kann also nicht nur lediglich für den Menschen sein, es kann auch nur insofern sein, als es in einem statischen Erkenntnisrahmen als Bestandteil von anderem subjektiv klassifiziert wird. Klassifikation ist in diesem Sinne für Subjekt, Welt und Erkenntnis konstitutiv.⁷

Diese Erfassbarmachung der Welt unterstellt gleichsam das Wesen der Objekte ihren durch die Allgemeinbestimmungen des Subjekts gefilterten Erscheinungen. Das Ding an sich – das im klassisch-metaphysischen Sinne Wahre als Wesenhaftes – ist nicht zugänglich. Die Welt wird um das a priori gegebene Ich-Bewusstsein und damit das bestimmende Subjekt zentriert. Kant entfesselt die Kräfte des Subjekts durch (Selbst-)Kritik: Durch die Reflexion der ihm eigenen Vermögen besinnt es sich auf sich selbst, durch Kenntnis seiner Begrenztheit entdeckt es seine Stärke. Über die Analyse der Selbst-

7 Zum Hintergrund vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1998, S. 123ff., 142ff., 512ff.

bezüglichkeit des klassifizierenden Verstandes, der sich durch die Vernunft seiner Grenzen bewusst wird, eröffnet sich eine negative Potenz. Das Subjekt erfährt seine weltkonstitutive Funktion nicht im ungebrochenen Erkennen der Welt, sondern in der Reflexion seiner klassifikatorischen Vermittlerposition. Kant kann somit die epistemologische Dimension der Klassifikationsdialektik zwar reflexiv adressieren, erliegt ihr aber zugleich. Über die Einsicht in die Nicht-Identität von klassifikatorischer Allgemeinbestimmung und wirklichem Sein eröffnet er die Möglichkeit einer kritischen Metaphysik. Sie kann sich aber nicht verwirklichen, denn das Nicht-Identische kann lediglich als unerreichbarer Rest aufscheinen. Kant erkaufte kritische Reflexivität durch ahistorischen Subjektzentrismus, die Suspendierung der Dinge an sich sowie die – auf dem Wege eines formalistischen Kohärenzdenkens, das den materiellen Objekten zwar Raum gewährt, letztlich aber auf die Einheit des Geistes zielt – transzendentalphilosophisch als notwendig angenommene Affirmation der Klassifikation.⁸

Adorno erklärt daher die Vollendung der Kantischen Erkenntnis-kritik zum Projekt, zu einem Projekt, das die Erkenntnis des wirklichen Seins nicht aufgeben will. Auch für ihn wohnt Klassifikation dem Denken als notwendige und ermöglichende Tendenz zur subjektiven Ordnung der objektiven Welt inne. Sie ermöglicht Subjektivität und ist daher Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis schlechthin. Allerdings ist Klassifikation „die Bedingung von Erkenntnis, nicht sie selbst, und Erkenntnis löst die Klassifikation wiederum auf.“⁹ Sie kann also nicht einfach affirmiert werden, denn notwendige Bestimmung von Einzelfnem im Kontext von Vielheit und Bestimmung von Vielheit als Einzelnes neigt dazu, das wirkliche, prozessuale Sein in seiner Viel- und Einzigartigkeit auf das Allgemeine der subjektiven Denkprinzipien und -kategorien zu reduzieren sowie darüber statisch festzuschreiben. Erkannt wird nicht, was ist – in seiner wesenhaften Partikularität –, sondern nur der subjektive

8 Vgl. ND, S. 17ff., 185ff., 239ff., 374ff. Vgl. auch Adorno, Theodor W.: Anmerkungen zum philosophischen Denken. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1970, S. 11–20, hier S. 12ff.; Ders.: Zu Subjekt und Objekt (= SO). In: ebd., S. 151–169, hier S. 151ff.

9 Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. 25. Aufl. Frankfurt a. M. 2020 (= DA), S. 231.

Schein dessen, „worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist [...], was es also nicht ist.“¹⁰ Als Name für Einzelnes dient Klassifikation der Erkenntnis. Sie bildet das Material ihrer Darstellung. Sie kann aber nicht selbst Erkenntnis sein, weil sie als Allgemeinbegriff der utopischen Funktion des Namens – der singulären Bezeichnung eines Einzigartigen – nicht gerecht wird. Das Klassifikationsproblem radikalisiert sich somit nicht nur im Begriff, dem stets das Allgemeine und das Logische anhaften, sondern weit stärker noch in der idealistisch-subjektzentrierten Begriffsbildungspraxis.¹¹

Zum epistemologischen Problem wird die Klassifikation dort, wo sie in Identifikation umschlägt, also dann, wenn das wirkliche Sein in all seiner Viel- und Einzigartigkeit der Erkenntnis verstellt bleibt, weil es mit subjektiven, abstrakt-logischen begrifflichen Allgemeinbestimmungen gleich gemacht wird. Unterschiedliche materielle und ideelle, menschliche und nicht-menschliche Einzeldinge werden dann, um geistige Kohärenz durchzusetzen, in ihrer wesenhaften Partikularität verkannt, werden zu scheinbar identischen Dingen, weil sie in eine ahistorische Identität mit dem nur vermeintlich autonomen, allmächtigen Subjekt und seinen positiven, geistigen Bestimmungen gezwungen werden. Die „Identität des Geistes mit sich selber wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert [...]“¹²; aber nichts geht je in Identität auf. Identifikation ist in der Klassifikation angelegt, sie ist aber nicht temporäres, relatives Anhalten der Differenzlogik des Wirklichen, sondern ihre Negation, die, weil sie kein Äußeres kennt, durch Aneignung verfehlt, was zu erkennen wäre. Kann nur über die Subsumtion des Besonderen unter Allgemeines gedacht und erfahren werden, verselbständigt sich erstarrte

10 ND, S. 152.

11 Im Hintergrund steht hier Nietzsches Kritik an der ahistorischen „Sprach-Metaphysik“, ihrer Fetischisierung einer vermeintlich autonomen und omnipotenten „Ich-Substanz“ sowie ihrer Gleichsetzung des Seins mit Begriffsbestimmungen. Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Leipzig 1889, S. 22f. Vgl. ebd., S. 18ff., 75f. Erst die Logik der Formalsprache erzeugt handelnde Subjekte und behandelte Objekte, die durch den Geist unter Zwang zur Kohärenz begrifflich einverleibt werden können.

12 Adorno, Theodor W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1990 (= ME), S. 18. Vgl. auch ebd., S. 12ff.; ND, S. 17ff., 149ff.; Adorno, Theodor W.: *Die Idee der Naturgeschichte (= IN)*. In: Ders.: *Philosophische Frühschriften*. Frankfurt a. M. 1997, S. 345–366, hier S. 346ff.

Klassifikation, und wird sie also bruchlos in Form jener Identifikationslogik affirmiert, so werden Subjekt und Objekt gemeinsam der Verdinglichung bzw. der Versachlichung unterworfen.¹³

2.2 Hegel und Adorno: Von der epistemologischen zur gesellschaftlichen Dimension

Die (Post-)Kantische Metaphysik kommt weiter als die klassische, sie gelangt aber nicht über das Identitätsdenken hinaus. Dies exemplifiziert die ebenso ahistorische wie subjektzentristische Philosophie Husserls, anhand derer Adorno eine Radikalisierung sowohl der Notwendigkeit der Klassifikation – als konstitutive, passive Syntheseleistung des Bewusstseins – als auch des Problems des Identitätsdenkens gewinnt. Insbesondere eine Rückwendung zu Hegel scheint zunächst Lösungen zu ermöglichen: Rein durch Form bestimmtes Kohärenzdenken soll – so verspricht Hegel – überwunden, ahistorischer Subjektzentrismus suspendiert, die Dinge an sich wieder denkbar, Klassifikation darüber zu einem Grundproblem der Erkenntnis zugespitzt und im selben Zuge gelöst werden. Hegel bildet für Adorno also zugleich Grundlage und Ziel seiner immanenten Kritik des Idealismus sowie seiner Näherung an die Klassifikationsdialektik.¹⁴

Für Kant folgt aus den Antinomien der reinen Vernunft die Reflexion der Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Auf den klassifizierenden Verstand, der als notwendig affirmiert wird, folgt die Vernunft als Erkenntnisorgan der Gesetze der Freiheit. Kant wendet sich darüber der praktischen Philosophie zu. Hegel geht epistemologisch weiter: Der Verstand leistet auf der Basis von Ähnlichkeitsherstellung Unterscheidung als Medium der Erkenntnis. Er ist lediglich Vorstufe der dialektischen Vernunft, die statt

13 Zu Adornos Nutzung und Kritik des Verdinglichungsbegriffs vgl. ND, S. 190ff.; Adorno, Theodor W.: *Erziehung nach Auschwitz* (= EA). In: Ders.: *Stichworte. Kritische Modelle 2*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1970, S. 85–102, hier S. 96ff. Zum Hintergrund vgl. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 257ff.; Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. 42. Aufl. Berlin 2021, S. 85ff. Vermittelt sind erneut eine epistemologische und eine gesellschaftstheoretische Dimension. Daher deutet sich zweiteere bereits an.

14 Vgl. IN, S. 246ff.; weiterführend: ME, S. 9ff.

scheinbarer Identität die wesenhafte Identität von Identität und Nicht-Identität denken kann und muss. Dabei vermittelt Hegel die subjektive mit einer objektiven Vernunft der Geschichte, ohne welche die erstere nicht denkbar ist. Das Subjekt, seine Autonomie und Potenzen werden dezentriert, indem sie der Geschichte unterstellt werden. Dialektik wird als Prinzip des Denkens und damit des Seins begründet. Die Kantischen Antinomien sind nun keine Grenzen mehr. Sie veranschaulichen als Ausgangspunkt gerade jene für Subjekt, Welt und Erkenntnis konstitutive dialektische Vernunft. Bleibt bei Kant das Wahre verstellt, wird seine Freilegung nun zur Pflicht des dialektischen Denkens. Erkenntnis legt Wesen frei und hypostasiiert nicht Erscheinung. Das Erkenntnissubjekt befindet sich dabei immer schon in der Wirklichkeit und im Denkprozess, dessen Möglichkeitsbedingungen nicht abstrakt bestimmt werden können. Gilt es, die Prozessualität von Denken und Wirklichkeit zu beschreiben, muss sie aus dem Prozess heraus prozesshaft beschrieben werden. Formbestimmung ist nur im Denken von etwas, durch Inhalt hindurch möglich. Denken und Wirklichkeit müssen in dialektischer Bewegung mittels sich bewegender Begriffe gefasst werden, die sich der Bewegung von Wirklichkeit und Denken anschmiegen, um ihre Differenzlogik nicht anzuhalten. Klassifikation ist durch klassifikatorisches Denken (in klassifikatorischen Begriffen) hindurch zu überwinden.¹⁵

Adorno möchte diesem Projekt folgen, ohne jedoch epistemologische und – über Geschichtsphilosophie vermittelt – gesellschaftstheoretische Schwächen zu übernehmen. In beiden Dimensionen

15 Zum Hintergrund vgl. Hegel, Georg W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. 13. Aufl. Frankfurt a. M. 2021, S. 41ff., 168ff. Nach wie vor muss das Subjekt dabei die Objekte vereinnahmen und sich als mit sich selbst identisch begreifen. Nur so werden Ich-Welt-Trennung, damit Selbstbewusstsein, Erkenntnis und Erfahrung möglich. Allerdings gelangt jedes Seiende epistemologisch wie ontologisch zu seiner stets fluiden Identität jeweils nur unter Ausschluss allen Nicht-Identischen. Etwas ist, insofern es Anderes nicht ist, bevor es sich negiert, indem es diese Differenz in der Bewegung seiner Selbstbestimmung überwindet. Es ist nur als Werden und es wird durch Negation in der Abgrenzung von der Totalität, deren prozessualer Teil es ist. Wahrheit erlangt es in der Bewegung zur Totalität, die sich als Anfang und Ende konstituiert und in der alle Teilmomente zwischen Identität und Nicht-Identität zyklisch aufgehen. Identität ist nicht Abgeschlossenheit, sondern Selbstbeziehung im Unterschied. Was als Identität erscheint, ist wesentlich bereits Unterschied, also Verhältnis.

kann Hegel zwar das Partikulare sehen, macht seinen Wert und seine Wahrheit jedoch zu einem untergeordneten Moment der Bewegung des Ganzen. Das Einzelne darf nur zeitweise, kontextuell und als geistiges Moment Geltung erlangen. Die Dialektik der Dialektik besteht darin, dass sie keinen Punkt im Denken oder der Geschichte an sich betrachtet, überhöht, einer falschen Statik preisgibt. Dialektik ist Werden, Hegel Urvater des relationalen Denkens. Gleichwohl schreibt die Dialektik diesen Gedanken universell fest und erstarrt damit selbst. Das Allgemeine bestimmt die Welt, denn das Allgemeine ist das Denken, und Denken heißt Besonderes allgemein machen. Sie bleibt durch ihre Aufhebungslogik ein positives, affirmatives Prinzip, letztlich somit im Identitätsdenken verhaftet.

Epistemologisch heißt das: Subjekt und Objekt, Allgemeines und Besonderes werden zwar durch Negation vermittelt, die Negativität des Objekts wird aber wiederum negiert und begrifflich-logisch in Allgemeines überführt. Der Struktur nach muss es stets zur Aufhebung des soziohistorisch situierten, immer auch materiellen Seins unter Reduktion seiner nicht im geistigen Allgemeinen aufgehenden Partikularität kommen. Kohärenzdenken schreibt sich als Denken in Absolutheit und Letztbegründungen fort. Das Partikulare wird für Hegel im Sinne des Bewahrens, der Negation und der Elevation aufgehoben. Für Adorno ist es lediglich negiert, da es durch den Zwang zur Elevation niemals an sich bewahrt werden kann. Dagegen setzt er ein konstellatives Denken und Erfahren des Nicht-Identischen zwischen Philosophie und Ästhetik, das heißt zwei zu vermittelnden Wegen, die es gestatten, sich durch produktives Scheitern am Gegenstand dem Partikularen zu nähern. Wahrheit besteht in dem, was nicht in der Klassifikation aufgeht, was in der Identifikation positiv verstellt wird und höchstens negativ durch sie aufblitzen kann. *Negative Dialektik* meint daher einen neuen Überwindungsversuch des klassifizierenden Verstandes, einen Bruch mit dem Primat des Allgemeinen, das Aushalten von Widersprüchen, den Vorrang des Objekts im durch die diversen Erfahrungsvermögen des Subjekts vermittelten Selbstübersteigen des Identitätsdenkens. Sie ist negativ und unabschließbar, weil positive, abschließende Bestimmungen, Kohärenzdenken, Letztbegründungs- und Absolutheitsphilosophie abgelehnt werden. Die paradoxe Kunst, die sie vollziehen muss, ist es, sich dem Nichtbegrifflichen im Begriff zu versichern, dem

„Nichtidentischen zum Ausdruck zu helfen, während der Ausdruck es immer doch identifiziert.“¹⁶

Gesellschaftstheoretisch folgt aus der Hegel'schen Dialektik entsprechend die Reduktion von konkreten Menschen auf nur zeitweise und kontextuell bedeutende Momente der Bewegung, auf eine bloße Vorgeschichte sowie notwendige Verluste in der teleologischen Fortschrittsgeschichte der Selbstaufhebung des Geistes und des Freiheitszuwachses. Die Totalität realisiert sich aber – wie Marx zeigt – nicht durch logische Widersprüche, sondern durch praktische, leidvolle und materielle gesellschaftliche Antagonismen. Dies zu übergehen, macht es Hegel leicht, das Individuum wirklichkeitsaffirmativ stetig einer neuen Aufhebung einzuverleiben und der gesellschaftlichen Totalität unterzuordnen. Nach den begrifflich nicht fassbaren Grauen, die Auschwitz und das Umschlagen der Russischen Revolution in einen neuen Despotismus für die Menschheit bedeuteten, hat sich aufhebende Dialektik disqualifiziert, denn nicht jede Aufhebung von gesellschaftlichen Widersprüchen führt zu Freiheitszuwachs, und Identitätszwang bedeutet in aller Schwere: Negation von Andersheit und Geschichte. Im Primat der Totalität ist der Totalitarismus angelegt. Was sich vom Standpunkt des Partikularen und seiner Erlösung aufdrängt, ist eine undogmatisch-materialistische, soziohistorisch-selbstreflexive Philosophie, die dem Nicht-Identischen in seiner Aktualität eine Stimme zu geben und ihm historisch einzugedenken vermag. Vernunftkritik muss daher in Gesellschaftskritik übergehen.¹⁷

2.3 Marx und Adorno: Die gesellschaftliche Dimension

Subjekte gehen ebenso wenig wie die Objekte ihrer Bestimmung in Identität auf. Sie sind wie alles ein Werden. Wieder ist der Name

16 ME, S. 336. Vgl. auch ND, S. 17ff., 165ff., 185ff., 306ff.; Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M. 1973, S. 193ff.; Ders.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. 14. Aufl. Frankfurt a. M. 2022 (= MM), S. 14ff.

17 Vgl. MM, S. 283f.; ND; S. 354ff.; oder SO, S. 157f. Zum Hintergrund vgl. Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2. Frankfurt a. M. 1980, S. 691–706; Marx, Karl (1981): *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: MEW I. Berlin 1981.

misslich mit der Klassifikation vermittelt: Er ist falsches Indiz für die Beständigkeit einer vermeintlich immer gleichen Person. Werden Subjekte zu einer Identität mit sich oder mit anderen gezwungen, wird ihnen Gewalt angetan. Gesellschaft ist für Adorno dabei nicht als Addition empirisch prüfbarer sozialer Phänomene, sondern nur als Totalität verstehbar. Alle Phänomene sind vermittelte Ausdrücke dieser. Im Spätkapitalismus, in dem sich das gesellschaftliche Allgemeine unter dem Diktat der Warenform nochmals verallgemeinert, droht jene Totalität totalitär, die Dialektik von Allgemeinem und Besonderen stillgestellt (da hin zum falschen Allgemeinen aufgehoben) zu werden. Der darüber entfesselte Identitätszwang ist als Ausdruck einer soziohistorisch-spezifischen Konstellation zu begreifen. Weder ist Gesellschaft allgemein als zwanglos begreifbar, wie Adorno es Weber unterstellt, noch kann sie, wie Durkheims Soziologismus es tut, als etwas bestimmt werden, das stets Zwang für das Partikulare, das heißt das Individuum bedeuten muss. Durkheim wie Weber bleiben im Hegel'schen Geist verhängen, denn über identifikatorische Konzepte scheiden sie aus ihren formalistischen Gesellschaftstheorien aus, was sich ihren Allgemeinbestimmungen entzieht. Mit positivistischem Anspruch und ihrem Drängen auf Objektivität und Werturteilsfreiheit bleiben sie wirklichkeitsaffirmativ und verkennen daher, was sie erkennen wollen. Weber beschreibt einen kritischen Zustand ungenügend, da überwiegend unkritisch – was besonders für vermeintlich schicksalhafte Rationalisierung und zweckrationales Handeln gilt. Durkheim sieht den Emergenzcharakter der Gesellschaft, naturalisiert aber unversöhnte Antagonismen als für Gesellschaft notwendige Repression. Der Identitätszwang wird identifizierend festgeschrieben.¹⁸

Für Adorno ist dagegen die Entstehung und Wirkung der spezifischen Repressivität jener im Kern falschen, spätkapitalistischen

18 Adorno, Theodor W.: Gesellschaft (= G). In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt a. M. 1972, S. 9–20, hier S. 13ff.; Adorno, Theodor W.: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? (= SI). In: ebd., S. 354–373, hier S. 356ff., 365ff. Zum Hintergrund vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie. In: Dies.: MEW 3. Berlin 1978, S. 33ff. Dagegen vgl. Durkheim, Émile: Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften. 8. Aufl. Frankfurt a. M. 2019, S. 76ff., 432f.; Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1988, S. 146ff., 201ff. Wohlgemerkt reflektieren beide methodologische Probleme der Klassifikation.

Gesellschaft kritisch zu rekonstruieren, um – im Marx'schen Sinne – die den Menschen „zur Undurchsichtigkeit verselbständigten Verhältnisse aus Verhältnissen zwischen Menschen abzuleiten.“¹⁹ Marx' ökonomistische Tendenzen und seine teleologische Geschichtsphilosophie geraten in Kritik, er wird aber mit Blick auf gesellschaftliche, primär ökonomische Strukturgesetze adaptiert und über Lukács' rationalisierungstheoretischen Hegelmarxismus der 1920er-Jahre ausgebaut.²⁰

Klassifikation kommt dabei im Befreiungsversuch der zweiten Natur von der ersten soziohistorisch eine ermöglichende Funktion zu: Sie ist Werkzeug, um mit den scheinbar willkürlichen, angstbehafteten Zwängen der (Natur-)Welt qua ordnender Rationalisierung sowie darüber mobilisierbarer Steigerung der Produktivkräfte einen Umgang zu finden. Beherrscht wird die Natur mittels materieller Ausbeutung durch begrifflich-klassifikatorische Verfügbarmachung. Gesellschaftlich verwirklicht sich die Klassifikationsdialektik mit der Dialektik der Aufklärung, die in der kapitalistischen Produktionsweise final hervorbricht. Erst diese Klassen- und Arbeitsteilung mit dem Primat der geistigen Arbeit grundiert die einseitige, idealistische Fetischisierung von Subjekt, Verstand und Vernunft. Erst durch diese materielle Basis kann sich das Identitätsdenken in der bürgerlichen Philosophie und Gesellschaft verallgemeinern. Mit dem Umschlag von Aufklärung in neuen Mythos, von Befreiung in umso stärkere Beherrschung der nicht-menschlichen und menschlichen Natur, von der Mehrung der Vernunft in ihre Reduktion auf Zweckrationalität geht der Umschlag von Klassifikation in Identifikation einher.²¹

Subjektivität, Autonomie und Vernunft werden zum Schein einer Objektivität, die sie wesentlich ausschließt. Im Spätkapitalismus droht das Individuum auf ein ökonomisches Moment beschränkt und in das Allgemeine des nivellierenden Tauschprinzips aufgelöst zu werden. Identitätszwang und Tauschprinzip sind in Konstitution und Wirkung vermittelt. Statt einer konkreten Gleichheit unter den Menschen als Menschen erzeugen sie eine abstrakte Gleichheit über

19 G, S. 12.

20 Zum Hintergrund vgl. Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein.

21 Vgl. DA, S. 9ff., 46ff.; Adorno, Theodor W.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Frankfurt a. M. 2006, S. 20ff.

ihnen: Menschen werden zugleich zu zweckrationalen Tauschpartnern und Waren, ihre subjektive Besonderheit wird über den objektiven Maßstab der Äquivalenz negiert. Qualität schlägt zurück in Quantität und entwertet alles Qualitative. Dem Individuum droht die totale gesellschaftliche Integration als totale Subsumtion unter die beschleunigte Verselbständigung des Kapitals. Soziohistorische Geschichte wird individuell und kollektiv in die Statik der mythischen Wiederholung des Gleichen – der Selbstverwertung des Werts als allgemeine Form – transformiert. Subjekt und Objekt vertauschen sich. In dieser mehrfachen Verdinglichung liegt die Tragik der gesellschaftlichen Realisierung des idealistischen Traums absoluter Identität. Über die Gleichmachung aller Menschen und Dinge kann nur noch in Identität gedacht werden, und mangelndes Differenzbewusstsein, also letztlich auch affektive Indifferenz, wird Struktur.²²

Die Beherrschten identifizieren sich dabei innerlich mit der äußerlichen Beherrschung ihrer inneren und äußeren Natur. (Klassen-)Bewusstsein und alle kritischen Potenziale der Vernunft werden negiert. Das Klassifikationsproblem wird zum Problem des Konformismus. Einerseits besteht dieser darin, sich mit Machtpolitik zu identifizieren, kurz gesagt: im autoritären Charakter, in der Unterwerfung unter Autoritäten und der Aggression gegen Schwächere. Andererseits begründet er sich in der Identifikation mit vorgeschriebenen Konventionen sowie dominanten Kollektiven und also in einem relativ freiwilligen Einverständnis mit herrschenden Zuständen. Zentral für Zweiteres ist die ideologisch-manipulative Gleichschaltung und Standardisierung der Menschen- und Dingwelt durch die Kulturindustrie, die das Sosein der Welt in ihren Produkten affirma-

22 Vgl. ND, S. 95ff., 178ff., 306ff.; EA, S. 98ff. Inspiration bietet hier nicht zuletzt der Austausch mit Sohn-Rethel, dessen marxistische Epistemologie die Kokonstruktion von abstrakter Waren- und Denkform nachzeichnet. Tauschakt heißt Realabstraktion. Der Warentausch vollzieht sich über das Äquivalenzmedium des Geldes ohne Rücksicht auf konkrete Gebrauchswerte. Er abstrahiert von allem Besonderen, reduziert qualitative Eigenschaften auf quantitativ bestimmten Wert. Die Realabstraktion erzeugt so alle vermeintlich reinen Denkformen und überformt den Modus Operandi der Klassifikation in einer Weise, die den materiellen Verhältnissen als Identifikationslogik entspricht. Kapitalistisch-zweckrationale Praxis begründet transzendente Vernunft. Vgl. Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Weinheim 1989, S. 9ff.; Marx, Das Kapital erster Band, S. 52ff., 161ff.

tiv verdoppelt, entsprechenden Konsum nach künstlich geschaffenen Bedürfnissen anregt sowie das widerständige Potenzial von Kunst und Kultur tilgt. Sie formt ein Identifikationsregime, das Denken und Handeln auf das Bestehende festschreibt, Fremd- in Selbstbeherrschung übersetzt, also epistemologisch und gesellschaftlich Repression reproduziert.²³

2.4 Weitere Implikationen für Adornos Projekt der Vernunft- und Gesellschaftskritik

Gelingende Versöhnung hieße dagegen eine offene Ordnung für die Menschen, trotz und in Differenz, die nicht auf Kosten des Besonderen geht, eine Ordnung, in der Andersheit nicht bedroht, Subjektivität, Autonomie und Vernunft verwirklicht sind. Für Adorno gilt es, die wenigen, mit falscher Totalität und Identitätszwang vermittelten Spuren des Wesenhaften, Wahren, Nicht-Identischen in der zweiten Natur auszumachen, gegen diese zu mobilisieren und mit dem Einzelnen das Ganze zu erlösen. Im Spätkapitalismus meint dies insbesondere in Kunst und Psyche, das nicht auf Tauschwert und Zweckrationalität zu Beschränkende zu bewahren und zu kultivieren. Notwendig dafür ist nicht zuletzt die Aufhebung des kapitalistischen Grundwiderspruchs zwischen besitzender und nicht-besitzender Klasse. Es gilt, sich einer Sehnsucht nach der Versöhnung von erster und zweiter Natur zu verschreiben, die aus der Ferne negativ im utopischen Horizont aufflammt, einer Sehnsucht nach dem Ende aller Beherrschungsverhältnisse. Sie zielt auf den mündigen Ausbruch aus einer Geschichte als leere Wiederholung von Ausnahmezuständen, aus einer Ordnung der zweiten Natur, die das scheinbare Chaos der ersten mit einer Ordnung des Chaos bekämpft und sich dabei selbst erliegt. Wird der Verwandlung von Geschichte in Mythos, dem Erscheinen der falschen zweiten Natur als wesenhafte erste, mittels des Dialektischmachens der Natur in ihrer konkreten Einheit mit der Geschichte entgegengewirkt, so ist

23 Vgl. Adorno, Theodor W.: Kritik (= K). In: Zeit 26 (1969); DA, S. 128ff.; Adorno, Theodor W.: Prolog zum Fernsehen. In: Ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt a. M. 1996, S. 69–81.

qua Denaturalisierung vielleicht zu retten, was als Bewegung nicht in Identität aufgeht.²⁴

Die Überwindung des Falschen durch seine bestimmte Negation lässt es zu, dem Index des Richtigen zu folgen. Zu denken ist, statt in Positivität und Affirmation, einzig in Kritik, das heißt in Negativität, und dies als Bedingung sowohl der Erkenntnis als auch einer steten gesellschaftstheoretischen Reproblematisierung. Positivistische Werturteilsfreiheit, Objektivität durch Distanz zum Objekt ist dabei illusorisch. Das eigene soziohistorische Denken ist zu unterlaufen. Erkenntnis und Kritik muss Erkenntnis und Kritik des eigenen Standpunkts in der falschen Totalität mit einbeziehen, durch ihn hindurch erfolgen und die subjektive Objektbeziehung einschließen. Nur wenn Philosophie, anstatt den Gedanken gegenüber seiner Bedingtheit abzudichten, sowohl gegen die gesellschaftliche Verdinglichung als auch ihren dinghaften Abdruck im subjektiven Denken andenkt, damit es dem Bestehenden nicht zufällt, erlangt sie die „Objektivität, die sie versäumt, solange sie den in ihr waltenden gesellschaftlichen Zwängen gehorcht, ohne sie mitzudenken.“²⁵ Adornos Philosophie gewinnt dabei ihre Objekte aus der Erfahrung, vermittelt durch Denken genesene Begriffe mit dieser und will sie gewaltlos an sie anschmiegend denken. Vom konkreten Sein ausgehend will sie dem Objekt zwischen Ratio und Irratio gerecht werden – nicht durch nachgelagerte „Kodifikation, sondern durch Objektivation.“²⁶ So allein wird Denken mehr als wiederholende Identifikation des Bestehenden.

Sind Klassifikation und die soziohistorische Konstellation, aus der ihre identifikatorischen Neigungen arbeitsteilig entspringen, Grundsteine der Beherrschung, so sind sie zugleich die Bedingung ihrer Überwindung. Kritik qua Begriffsreflexion in der Selbstüberschreitung der Klassifikation entgegen der Identifikation ist somit bruchhafte Weiterführung der philosophischen Tradition. Adornos Vorhaben erlangt erst als gewendetes Kantisches Projekt einer Rettung der

24 Vgl. IN, S. 355ff., 363ff.; SI, S. 365ff.; ND, S. 22ff., 95ff.; Zum Hintergrund vgl. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, S. 697ff.; Marx/Engels, Die Deutsche Ideologie, S. 43f.

25 SO, S. 157f. Vgl. auch K oder Adorno, Theodor W.: Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt a. M. 1972, S. 280–354, hier S. 285ff.

26 AN, S. 18.

Vernunft durch vernünftige Vernunftkritik Plausibilität. Vernunftkritik ohne Vernunft ist unmöglich, Vernunftkritik gegen die Vernunft paradox. Philosophie, deren Versprechen sich nicht einlösten, bedarf der Resurrektion, um als radikal (selbst-)kritische weiterbetrieben werden zu können. *Negative Dialektik* ist der – im mehrfachen Wortsinne – gebrochene Lösungsversuch ihrer Probleme, Rettungsversuch ihres Anliegens und Ausgleichsversuch ihrer Schuld.²⁷

3 Bourdieu vor, neben und hinter Adorno: Klassifikation und Differenzzwang

Bourdieu's Analysen der Klassifikation verorten sich innerhalb des praxeologisch-relationalen Forschungsprogramms der *Reflexiven Anthropologie*. Auch für ihn sind die epistemologische und die gesellschaftstheoretische – das heißt hier die soziale – Dimension der Klassifikationsdialektik nicht zu trennen. Heuristisch folgt dies allerdings einem anderen Verhältnis: Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie sind nicht theoretisch zu vermitteln, sie müssen methodologisch zusammenfallen. Alle Theorie ist dabei einzig im Kontext der im Jetzt zu erforschenden, aktuellen Sozialformationen verortet, ist also nicht nur Teil von ihr und hat sich auf diese zu beziehen, sondern sollte sie nicht übersteigen. Jeder Rest einer allgemeinen Theorie (der Erkenntnis, der Gesellschaft usw.) und jede Geschichtsphilosophie ist suspendiert. Statt Großdiagnosen ist soziologische Detailanalyse einzelner, in sich diverser Sozialformationen zwischen Theorie und Empirie zu betreiben. Mobilisiert Adorno theoretisch geschultes Denken über negativ-dialektische Epistemologie für die Reflexion der Vermitteltheit von Erkenntnis und Gesellschaft, so kann eine reflexive Epistemologie bei Bourdieu erst im Wechselspiel mit empirischen Analysen spezifischer Sozialstrukturen aufblitzen. Kriterien und Verfahren der Erkenntnis stehen nie fest, werden nicht theoretisch hergeleitet, sondern müssen mit der Forschung

27 Vgl. DA, S. 46f.; ND, S. 15ff., 63f., 92f.; K. Mit Versprechen gemeint sind Versöhnung, Freiheit und ewiger Frieden, drei gezielt abstrakte Wesensbestimmungen, die Adorno konstitutiv für den Raum des Utopischen setzt. Vgl. ND, S. 15, 209ff.; MM, S. 178f., 283.

vermittelt sein. Möglich ist Epistemologie nur als Epistemologie des Sozialen in seiner praktischen Aktualität.²⁸

3.1 Grundlagen einer Vernunft- und Gesellschaftskritik zwischen Theorie und Empirie

Auch für Bourdieu ist ein Großteil der Erfahrung durch Denken vermittelt und *vice versa*. Auch für ihn bedarf es eines konstellativen, Erfahrung kultivierenden Denkens an sich durch Erfahrung aufzwingenden Gegenständen, im Versuch, sie in ihrer Bewegung begrifflich zu fassen. Aber Gegenstände und Bewegungslogik zwingen sich dem Denken vermittelt mit der Erfahrung der empirischen Forschung auf. Empirie soll Theorie operationalisieren, Theorie Forschung anleiten. Bourdieu fordert, eine kontrollierte Form der Erfahrung durch Forschung theoretisch offen zu betreiben, die zu Adornos Zeiten erst entsteht und wozu der frühe Adorno im Rahmen des Instituts für Sozialforschung bedeutend beitrug. Der spätere Adorno will erkenntnisgenerative Erfahrung – gerade mit Blick auf die Ästhetik – philosophisch nicht auf Forschung beschränken und begreift Empirie breit als theoretische Offenheit gegenüber den Objekten. Nachdem er sich bewusst von der Forschung abwendet, denkt er das Wechselspiel zwischen Theorie und Empirie. Bourdieu möchte es betreiben. Dabei müssen Ästhetik und Philosophie – wie jeder andere, stets soziale Rahmen von Denken und Erfahrung – selbst zum soziologischen Gegenstand werden. Reflektiert wird auch hier das nur vermeintlich reine Denken und seine Tendenzen zu Erkenntnisblockaden. Meinen muss dies aber auch: Ablehnung des Vorrangs von empirisch losen Reflexionsformen, um sich dem Alltäglichen in seinem praktischen Vollzug analytisch zu nähern und ihm zugleich wissenschaftlich zu entkommen. Eine kritische Theorie der Praxis muss Praxis erforschen, statt sie nur zu denken, und Praxis ist omnipräsent.²⁹

28 Vgl. Bourdieu, Pierre/Chamboredon, Jean-Claude et al.: Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin/New York 1991 (= SB), S. 4ff., 37ff., 65ff.

29 Vgl. Bourdieu, Pierre: Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987

Im Kern dieses Vorhabens steht ein feld-, habitus- und kapital-theoretisches Forschungsframework. Statt Gesellschaft als geschlossene Totalität zu denken, ihre Konstitution und Wirkung als Ganzes erfassen zu wollen, wird ein heterogener, relationaler sozialer Raum (inter-)national wechselwirkender, relativ autonomer (Kräfte-)Felder als Rahmen von Sozialformationen eingeführt. Dabei ist das Wechselspiel von Internalisation und Externalisation zentral. Sozialformationen konstituieren und aktualisieren sich stetig zwischen Struktur und Handlung. Felder, Habitus und Kapitalien sind durch strukturiert-restrukturierende Praxis vermittelt. Feldübergreifend lassen sich abhängig von der Relationalität praktisch relevanter Merkmale soziale Lebensstile und Klassen bilden, die also immer auch Klassifikationsleistungen des bzw. der Forschenden sind. Insofern Relationen das Primat über die Relata innehaben, bestimmen sich Praktiken, Klassen-, Feldpositionen usw. nur im Verhältnis zu anderen. Merkmale verändern sich je nach Verortung im Kontext. Alle Konzepte und Annahmen sind dabei als Forschungsheuristiken, nicht sozialontologisch zu begreifen.³⁰

Das Feldkonzept beispielsweise ist ein Reflexionsmodus: Es dient dazu, sich zu vergewissern, ob nicht ein Gegenstand nur innerhalb eines Relationennetzes angemessen erfasst werden kann. Diese Wirklichkeitskonstitutiven, stets fluiden Relationen sind nicht einfach erhebbar – ein Feld ist nichts, das anzufassen ist. Es bedarf der reflexiven Kokonstruktion in der Forschung. Theoretische Setzungen

(= PRA). In: Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D.: *Reflexive Anthropologie*. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2022, S. 251–294, hier S. 253ff.; Ders.: *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*. Konstanz 1998 (= GW), S. 26ff.; Ders.: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. 28. Aufl. Frankfurt a. M. 2021 (= FU), S. 39ff.

- 30 Grundlegend sind die folgenden Annahmen: Praxis findet in Feldern statt, die Arenen sozialer Kämpfe darstellen und einer Konflikt- bzw. Wettbewerbslogik folgen. Individuen mobilisieren verschiedenste Kapitalarten, um mit besseren Feldpositionen verbundene Anerkennung zu erstreiten. Ihre Praxis leitet ihr Habitus an, der als inkorporierte Sozialstruktur verstanden wird. Praxisoptionen eröffnen sich abhängig von Kapitalverteilung, -volumen und -dichte, Möglichkeiten zur Kapitaltransformation und -konversion, Feldlogiken, vom eigenen Habitus und den bestehenden Feld- und Klassenpositionen. Die bestehende Ordnung all jener Elemente ist wandelbares Ergebnis früherer Kämpfe. Vgl. für eine basale Übersicht Bourdieu, Pierre: *Sozialer Raum und Klassen. Leçon sur la leçon* Frankfurt a. M. 1985 (= RK), S. 9ff.

werden abgelehnt. Sie erlangen höchstens als Forschungsergebnisse relative Legitimität. In der Forschung entwickelte, flexible theoretische Konzepte und Annahmen sind als Objektkonstruktionen zu begreifen, die wiederum offen die Forschung anleiten, und sich je nach raum-zeitlich definiertem Gegenstand anpassen sollen. Auch Bourdieu ist also auf die Arbeit mit Klassifikationen angewiesen, die im Forschungsprozess allerdings immer wieder reflexiv unterlaufen werden müssen. Darüber soll der stets prekäre Versuch möglich werden, sich der Relationalität des Sozialen durch die Relationalität des iterativen Zusammenspiels von relationaler Theorie und – wie die von Bourdieu maßgeblich geprägte multiple Korrespondenzanalyse verdeutlicht – relationalen empirischen Werkzeugen zu nähern. Eine Vielzahl von Methoden und Darstellungsformen wird dabei gegenstandsorientiert kombiniert.³¹

All dies meint auch hier den Versuch, sich der fluiden Wirklichkeit in ihrer Viel- und Einzigartigkeit im Zuge eines produktiven Scheiterns am Gegenstand anzuschmiegen. Statische Begriffe verfehlen Objekte, Forschende sind in ihrer Erkenntnisfähigkeit begrenzt, die Differenzlogik der Praxis ist unscharf, Forschung als Momentaufnahme imperfekt. Das theoretisch-empirische Wechselspiel muss iterativer Prozess bleiben. Verfolgt wird keine theoretisch-dialektische Epistemologie, aber eine relationale Methodologie, die keinen Punkt der Beruhigung finden kann. Theorie, die als formalistische Kohärenzerzählung betrieben wird, tut der Wirklichkeit, konkreten Menschen und ihrem realen Leiden Gewalt an. Sozialformationen lassen sich nicht auf sauber identifizierbare Prinzipien und Kategorien reduzieren. Sie sind nur in ihrer praktischen Aktualisierung qua Arbeit in und an ihnen zu begreifen. Bourdieu weiß um die Probleme einer jeden Theorie im Verhältnis zur Empirie, des Versuchs, dem Feld des Partikularen allgemein gerecht zu werden. Er wendet sich so gegen universalistische Großtheorien mit Letztbegründungs- und Absolutheitsanspruch. Die *Reflexive Anthropologie* wird vor diesem Hintergrund als Versuch der stetigen Rechtfertigung des Allgemeinen vor dem Partikularen und als auf die Sozialforschung bezogener Appell zu negativ-dialektischer Erkenntnissuche verstehbar.

31 Vgl. Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a. M. 1998 (= PV), S. 13ff., 56ff., 203ff.; RK, S. 9ff.; PRA. S. 258ff.; SB., S. 269ff.

3.2 Die Klassifikationsdialektik zwischen epistemologischer und sozialer Dimension

Bourdieu's Klassifikationskonzept soll empirische Forschung anleiten können und entsteht im Zusammenspiel mit ihr. Auf theoretischer Ebene können zwar transzendentalphilosophische Prämissen implizit bestehen bleiben – Prinzipien- und Kategorienbildung ist konstitutiv für Weltverstehen und -aneignung –, jedoch werden zwei basale Verschiebungen vorgenommen:

1. Klassifikation basiert nicht auf Gleichheit. Sie geht nicht auf einen einheitlich beschaffenen, als Vermögen universell geteilten Verstand zurück. Auch hier kann die Analyse nicht in einem vermeintlich vorsozialen Raum beginnen. Adorno reflektiert dies für das Identitätsdenken, das sich in einer soziohistorisch-spezifischen Formation begründet. Verstand und Klassifikation aber gehen nicht im Sozialen auf. Bourdieu dagegen leitet sowohl Wirkung als auch Konstitution der Klassifikation aus der Praxis ab. Universelle Anthropologie ist für die *Reflexive Anthropologie* empirisch ebenso wenig überprüfbar wie hilfreich. Einerseits lässt sich nicht hinter die soziale Aktualität zurückkehren – und in dieser dominiert Vermögensungleichheit die *Conditio humana*, soziale Klassifikation unterterminiert epistemische Gleichheit. Andererseits braucht etwas, das alle Menschen teilen, nicht expliziert zu werden. Es ist allgemeine Prämisse. Seine Erörterung trägt nichts zu soziologischen Detailanalyse spezifischer Gegenstände bei.

2. Klassifikation basiert daher nicht auf Ähnlichkeit. Ihr Funktionsmodus begründet sich nicht auf jenem allgemein-menschlichen, subjektiven Verstand, der auf Ordnungs- qua Ähnlichkeitsherstellung zielt, sondern auf einer neostrukturalistisch konzipierten Unterscheidungslogik, die soziale Praxis objektiv strukturiert, dem Subjekt und seinem Ich-Bewusstsein also vorausgeht. Adorno will die Differenzlogik des Seins über die Vernunft – die Gegenkraft der Ähnlichkeitslogischen Klassifikation – denken. Für Bourdieu ist Klassifikation Ähnlichkeits- auf der Basis von Unterschiedserzeugung, Einschluss auf der Basis von Ausschluss. Sie führt zur Subsumtion von Partikularem unter Allgemeines, aber ihre Funktionslogik wird umgekehrt, was sie als praktische Operation untersuchbar macht. Die Differenzlogik von Wirklichkeit und Denken wird soziologisiert: Was als Werden (allgemein denkbar) ist, wird (es) nur im praktisch

erzeugten sozialen Unterschied zu sich (konkret) unterscheidendem Anderen.

Was einen praktischen Unterschied macht, sind differenzielle Abstände von Praktiken, Feld- und Klassenpositionen usw. innerhalb des sozialen Raums, dessen Relationalität in Verhältnissen von Unterscheidungen besteht. Sozialformationen werden differenz- und differenzierungstheoretisch gedacht. Sie basieren auf praktisch (re-)produzierten und physisch manifestierten Symbolordnungen. Vermittelt sind sie mit objektivierten Klassifikationsstrukturen, die ideell, räumlich, materiell und vor allem leib-körperlich wirksam sind. Insofern inkorporiert, leiten sie feld- und klassenspezifische – empirisch stets im Plural zu begreifende – subjektive Klassifikationen über symbolische Kategorien an, mit denen Bewertung, Hierarchisierung, Begründung, Legitimierung usw. einhergehen. Als System charakteristischer Unterschiede ziehen sie Grenzen. Sie sind Ausdruck und Instrument sozialer Differenzierung, die auf Distinktion basiert. Zwischen Struktur und Restrukturierung (re-)produziert und modifiziert das praktische Unterscheiden Klassifikationsstrukturen. Klassifikationen sind notwendig für Subjekt und Erkenntnis, weil sie als symbolische Akte performativ eine objektiv-subjektive Sozialwelt (re-)produzieren, die dem Subjekt vorausgeht. Weil Sozialordnungen Klassifikationen anleiten, ermöglichen und begrenzen sie jede Denk-, Handlungs- und Orientierungsfähigkeit. Insofern Klassifikationsstrukturen unreflektiert inkorporiert werden, verstellen klassifikatorische Zu- und Festschreibungen für das Subjekt die Prozessualität, Viel- und Einzigartigkeit des Wirklichen und verunsichtbaren Partikulares. Zugleich werden soziale Differenz und damit objektive Herrschaftsstrukturen (re-)produziert.³²

Bourdieu stellt sich dabei eigens der idealistischen Fetischisierung von Subjekt, Verstand und Vernunft entgegen. Den phänomenologischen Subjektivismus kritisiert er ebenso wie den Objektivismus des

32 Vgl. RK, S. 15ff.; Bourdieu, Pierre: Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2020 (= M), S. 235ff.; PV, S. 23ff., 41f.; FU, S. 277ff., 378ff., 405ff., 727ff.; Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1993 (= SSKV), S. 122f.; Ders.: Classification Struggles. General Sociology, Vol 1. Lectures at the Collège de France, 1981–82. Cambridge 2018. Zum Hintergrund vgl. Durkheim, Émile/Mauss, Marcel: Primitive Classification. London 1963.

Strukturalismus. Beide sind zu vermitteln und auszubauen, da sie an sich empirische Phänomene nicht adäquat beschreiben, erklären und kritisieren können. Leisten soll dies das im besetzten Algerien entwickelte Forschungskonzept des Habitus: Subjektivität ist relational zu und in Wechselwirkung mit sozialstruktureller Objektivität zu verstehen.

Der Habitus wird als verinnerlichte, nie gänzlich ablegbare, maßgeblich präreflexiv-prä-prädikative Sozialstruktur konzipiert. Als Assemblage an Dispositionen zu präformierten, aber relativ autonomen Modi des Verhaltens, Denkens, Fühlens usw. – das heißt eben auch des Klassifizierens –, ist er praxisgeneratives Prinzip. Wie relativ verschiedene Bezeichnungen der Struktur der Grammatik folgen müssen, generiert der Habitus relativ identische Praktiken im Rahmen der inkorporierten Sozialstruktur. Wie Begriffe durch Ausschluss Einzelnes allgemein bezeichnen, so mobilisiert er distinktive Klassifikationspraktiken. Wie Zeichen Bedeutung in Differenz zu anderen erhalten, so entsteht und wirkt er qua differenzierender Praxis. Wie Kommunikation durch die Relation von Sprachsystem und Aussagenbildung möglich wird, so ermöglicht die Relation von Sozialstruktur und Habitus Praxis. Wie Sprache zum Sprechen zwingt, so zwingt der Habitus zur Praxis. Die Differenzlogik der Sprache und ihre Dialektik von Repression und Ermöglichung wird auf die Praxis übertragen, der Strukturalismus praxeologisch gewendet. Sprache gerät zwar als zeichenhaft objektivierte Klassifikationsordnung in den Blick, aber es wird auf ihren Vollzug im Sprechen fokussiert und ihr soziales Primat zusammen mit dem des Geistes abgeschafft. Klassifikation wird über die Leibesphänomenologie Merleau-Pontys größtenteils in den Leib-Körper und über eine späte Rezeption der Psychoanalyse in die Psyche verlagert. Der Habitus ist leib-körperlicher Operator und Träger von Klassifikationen, die einen sinnlich-sinnhaften, primär nicht-begrifflichen Sinn der Unterscheidung erzeugen. Zugleich ist der Habitus – als Sinn für Grenzen – ein (Orientierungs-)Sinn und enthält als solcher einen distinkten Geschmack. Subjekte haben eine Intuition dafür, was sie sich im Unterschied zu anderen wann und wo erlauben dürfen sowie was gefällt und gefallen darf.³³

33 Vgl. M, S. 18ff., 65ff., 165ff., 210ff.; FU, S. 277ff., 727ff.; SSKV, S. 51ff., 72f., 97ff., 246ff.; Bourdieu, Pierre: Sprache. Schriften zur Kulturosoziologie I. 2. Aufl.

Einerseits ermöglichen feld- und klassenspezifisch habitualisierte Klassifikationsstrukturen es, die Mannigfaltigkeit der Ding- und Menschenwelt qua je spezifischer symbolischer Kategorien als bekannte, aber eben verschiedene identifizierend zu erkennen. Andererseits werden habituelle Merkmale und Praktiken von Anderen über distinktive Zu- und Festschreibungen erkannt. Die, entlang objektiver Strukturen praktisch konstituierte, das heißt, mehr als soziohistorisch überformte, habituelle, Vernunft wird damit selbst zum Teil des Klassifikationsproblems. Inwieweit sie eine kritisch-reflexive Potenz besitzt, ist sozialstrukturell bedingt. Wie Klassifikation ist Vernunft empirisch im Plural zu begreifen, wie der Verstand ist sie kein vorsoziales, einheitlich beschaffenes, universell geteiltes, subjektives Vermögen. Kontextspezifisch ist Vernunft als praktische immer, soetwas wie ihre Essenz hingegen nie verwirklicht. Es kann nicht quasi-metaphysisch allgemein geprüft werden, ob sie in Irratio umschlägt, denn von Letzterer ist sie nur deshalb untrennbar, weil sie standpunktabhängig habituell formiert ist. Bourdieu betont wie Adorno einen affektiv-unbewussten, von Erfahrung eingenommenen Überschuss über das identische, denkende Subjekt. Allerdings sind Psyche und Leib-Körper durch den Habitus überwiegend vom Sozialen und das Subjekt vom Unbewussten bestimmt, wodurch keine Momente des Sichentziehens in der zweiten Natur denkbar sind. Konformismus wirkt dabei repressiv, ist aber weniger ideologisch produziert als der Modus Operandi der Alltagspraxis. Einfache Bewusstwerdungsapelle müssen als – im doppelten Sinne – noch zu idealistisch scheitern.³⁴

3.3 Identitätszwang und Differenzzwang: Schärfungsversuch einiger Zentraldifferenzen

Auch für Bourdieu sind Form und Inhalt vermittelt und also zusammen zu erforschen. In Adornos universalistischer Kritik der abstrakten Form des Identitätsdenkens allerdings wird widersprüchlicher-

Frankfurt a. M. 2020. Zum Hintergrund vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1976.

34 Eigens zur Rolle der Psyche vgl. King, Vera: *Psyche and Society in Critical Theory and Contemporary Social Research: with Special Reference to Horkheimer/Adorno and Bourdieu*. In: *Azimuth* 16, 2 (2020), S. 15–33.

weise mit der Form des Verstandes nicht nur die der Klassifikation dem Sozialen vorgelagert, sondern es bleiben auch ihre empirischen Inhalte analytisch sekundär. Bourdieu leitet demgegenüber die differenzlogische Form der Klassifikation aus sozialer Praxis ab. Gleichzeitig müssen ihre sich praktisch wandelnden, konkreten Inhalte sowie die Inhalte ihrer identifikatorischen Tendenzen durch empirische Detailanalysen anerkannt werden, um ihre plurale Konstitution sowie ihre vielseitige und kleinteilige Repressions- und Ermöglichungswirkung angemessen zu erschließen. Zum einen ist dabei die Konstitution ihrer repressiven, subsumierenden Wirkmacht nicht monokausal an eine – einzige, genuin falsche, spätkapitalistische – Totalität auszulagern, die durch nahezu jedes Einzelne vermittelt auf relativ identische Weise hindurchscheint. Zum anderen ist ihre soziale Wirkung nicht als ausschließlich repressive zu adressieren. Adorno sieht epistemologisch, dass Klassifikation für Subjekt, Welt und Erkenntnis konstitutiv ist und dass Subjekte sich als mit sich selbst identisch begreifen müssen. Er verkürzt aber die Ermöglichungsfunktion, das utopische Moment des Identitätszwangs gesellschaftstheoretisch auf das, was seine Überwindung begünstigt. Wird soziologisch vermieden, sich auf eine Konstitutions- und Wirkungsweise zu beschränken, wird hingegen zweierlei ersichtlich:

1. Identitätszwang kann nicht zur Auflösung von Individualität und Subjektivität führen, denn beide basieren selbst auf klassifikatorischer Praxis und ihren identifikatorischen Neigungen. Der durch die Zu- und Festschreibung des Habitus gewirkte Identitätszwang ist im Rahmen der Sozialisation die Basis der sozialen Identitätskonstruktion qua Selbst- und Fremdklassifikation. Soziale Identitäten – seien sie noch so der Beherrschung unterworfen – fallen plural aus, wandeln sich soziohistorisch sowie kontextspezifisch und entstehen doch erst vermittelt mit jenem Identitätszwang. Entgegen Adorno folgt Bourdieu Durkheim darin, dass Sozialordnungen als Allgemeines auf jedes Einzelne als Zwang treffen, jedoch ermöglicht Heteronomie erst Individualität und relative Autonomie. Was (Identitäts-)Zwänge sind, wie und wo sie auf welche Weise entstehen und wirken, bedarf ebenso der Detailanalyse wie die sie fundierenden Klassifikationsstrukturen. Weder gilt es, diese unkritisch zu naturalisieren, noch ist auszublenden, dass sie für das sozial Bestehende und empirisch Prüfbare, das heißt, die untersuchten Sozialformationen notwendig zu sein scheinen. Zwar ist die Konflikt- bzw.

Wettbewerbslogik des Sozialen maßgeblich mit einer kulturellen Ausweitung von Kommodifizierung und ökonomisch-zweckrationalen Logiken vermittelt. Aber Kultur oder Identität können nicht verfallen, verdinglichte und verdinglichende Klassifikation nicht auf einen einzigen, universell-falschen, ökonomischen Identitätszwang beschränkt werden.³⁵

Die ewige Dialektik von Allgemeinem und Besonderem zwischen Struktur und Restrukturierung bringt, vermittelt über die objektiv formierte Subjektivität des Habitus, verschiedenste kulturelle Lebensstile und mit ihnen verbundene Identitäten hervor, die zugleich durch feld- und klassenspezifische Zwänge begrenzt sind. Erneut ist dabei die Differenzierungslogik sozialer Praxis zentral. Erst der klassifiziert-klassifizierende Habitus schafft über distinktive Unterschiedserzeugung Identität. Soziale „Identität gewinnt Kontur und bestätigt sich in der Differenz“.³⁶ In soziologischer Form gilt die Hegel'sche Logik: Identität ist – als Verhältnis – nicht Abgeschlossenheit, sondern Selbstbeziehung im Unterschied. Bourdieu wendet die Dialektik von Identität und Differenz in ein Verhältnis, in dem ein Differenz- dem Identitätszwang vorausgeht. Dabei liegt es nahe, dass auch andere Sozialordnungen der Habitusbildung nicht entgehen und lediglich die Linderung ihrer Repressionen durch Angleichung sozialer Unterschiede möglich ist.

2. Dies wird umso deutlicher, als der Identitätszwang nicht zum Anhalten der Differenzlogik der Wirklichkeit, der individuellen und kollektiven Geschichte sowie des Differenzbewusstseins führen kann. Auch sie basieren selbst auf klassifikatorischer Praxis und ihren identifikatorischen Neigungen. Auch für Bourdieu meint Ordnung ein konflikttheoretisch gedachtes Chaos, aber es besteht im alltäglichen Kampf um die legitimen, sprich anerkannten und sozial dominanten Klassifikationsordnungen. Dabei gewinnen diejenigen, denen es gelingt, die legitime Sicht auf die Welt mittels Deutungshoheit zu bestimmen, die eigenen Klassifikationsordnungen zu verall-

35 Vgl. dazu mit anderem Fokus Susen, Simon: Bourdieu and Adorno on the Transformation of Culture in Modern Society. Towards a Critical Theory of Cultural Production. In: Susen, Simon/Turner, Bryan S. (Hrsg.): The legacy of Pierre Bourdieu. London 2011; Gartman, David: Bourdieu and Adorno: Converging theories of culture and inequality. In: Theory and Society 41, 1 (2012), S. 41–72.

36 FU, S. 279.

gemeinern und zu naturalisieren, das heißt zur selbstverständlichen Ordnung zu machen. Über den alltäglichen *Common Sense* werden Herrschaftsstrukturen als vermeintlich naturgegebene unanfechtbar. Strukturanalog gewinnen tendenziell jene Akteure und Klassen, die viel besitzen, vorteilhaft positioniert sind usw. Sie können die bestehenden Relationen erhalten und somit ihre Dominanz reproduzieren. Dies gelingt vor allem, wenn sich vorherrschende (Klassifikations-)Strukturen ungebrochen in die zweite „Quasi-Natur“³⁷ des Habitus der Akteure einschreiben.

Insofern erst kontextspezifische Klassifikationen – der Forschenden wie der zu untersuchenden Akteure – spezifische Klassen (und Felder) erzeugen, wird Struktur- und Herrschaftsreproduktion (aber eben auch Widerständigkeit) analysierbar, ohne sich auf Grundsatzwidersprüche einer kapitalistischen Totalität, die von ihr erzeugten binären Klassendynamiken oder eine manipulative Kulturindustrie zu beschränken, die passiv rezipierende, lediglich behandelte Individuen ideologisch okkupiert. Es gilt, sich auf die subjektiven Weltansichten und Zwecksetzungen stets konkreter Subjekte einzulassen. Habitus und Klassifikationsstrukturen bzw. Identifikationsregime werden nicht einfach politisch-ökonomisch gesetzt. Sie bedürfen der Legitimation und Interpretation. An die Stelle eines totalitätstheoretischen Hegelmarxismus tritt – bei allen Differenzen zu und mit Althusser – eine Annäherung an den kulturtheoretischen Marxismus der Tradition Gramscis. Statt Kultur als Gesamtausdruck der Warenform zu fassen, wird auf den Praxis sowohl erst ermöglichenden als auch Beherrschung reproduzierenden Alltagsverstand zwischen Zwang und Zustimmung gezielt.³⁸

Möglich wird Struktur- und Herrschaftsreproduktion über symbolische Macht, die wesentlich die Feldlogiken und Klassendynamiken reguliert, indem sie erlaubt, soziale Wirklichkeit durch naturalisierte Klassifikationen zu (re-)produzieren. Statt durch äußeren Zwang wirkt sie innerlich und subtil: Sie bringt ein aktives, habituell-performiertes Einverstandensein der Beherrschten mit ihrer Beherrschung durch relativ freiwillige Zustimmung hervor. Die ver-

37 Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis. 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2021, S. 171. Vgl. M, 227ff., 241ff.; SSKV, S. 23ff.; RK, S. 9ff., 23ff.; PV, S. 108ff.

38 Zum Hintergrund vgl. Gramsci, Antonio: Gefängnishefte, Bd. 1. Hamburg 1991, S. 102ff.

kannten Beherrschten gewähren den Beherrschenden qua ihrer habituellen Dispositionen einen Vorschuss, indem sie deren Kapitalien, Praktiken usw. als legitim und höherwertig anerkennen. Dabei identifizieren sie sich mit den ihnen zugeschriebenen Klassifikationen, schreiben sie also selbst fest. In der Distinktionspraxis gewinnt das Subjekt singuläre Identität relational, indem es Andere und Anderes zum sich unterscheidenden Exemplar macht. Im Bann der symbolischen Macht macht es sich selbst zum Exemplar durch Anerkennung des legitim geglaubten Unterschieds zur singulären Identität Anderer. Differenzbewusstsein wird Teil des Problems. Die Bevorzugten können jenen Vorschuss dann wiederum, vermittelt durch ihren eigenen Habitus, also auch ohne kalkulierende Ratio, in Form symbolischer Gewalt für die Reproduktion ihrer Herrschaft mobilisieren. Die bestehenden Feld- und Klassenpositionen reproduzieren sich so relativ identisch im sozialen Raum.³⁹

Bourdieu radikalisiert die Integrationskraft des Sozialen, denn es gibt nichts, was sich ihr entziehen könnte. Spuren des Nicht-Identischen zu finden, um sie gegen die Repression des sozial Objektiven zu kultivieren, ist unmöglich. So ist beispielsweise auch und gerade Ästhetik Teil der Distinktionspraxis, wie Bourdieu ausgehend von einer Soziologisierung des Kantischen Geschmacksurteils verdeutlicht. Aber jene Objektivität greift nicht nur auf unterschiedlichste Weisen und von verschiedensten Orten aus auf das Individuum zu, sondern ist zugleich auch weniger deterministisch gedacht. Sozial- und damit Klassifikations- sowie Herrschaftsstrukturen transformieren sich zwischen Struktur und Restrukturierung im anhaltenden symbolischen Kampf beständig, bleiben praktisch verschiebbar, die Praxis dabei unscharf. Welche Kapitalien als wirkmächtig mobilisiert sowie erstritten werden können, ist soziohistorisch und kontextuell verschieden, selbst der Aushandlung unterworfen. Welche spezifischen Feldlogiken und ob die des wirtschaftlichen Feldes dominieren, ist Forschungsfrage und nicht Prämisse. Zudem kann der Habitus – wenn auch strukturell begrenzt – relativ autonom agieren. Er weist einen objektivistischen Zug auf, kann aber nie in Determination aufgehen, da er nur relativ identische Praktiken generiert, formbar ist und trotz Tendenz zur Strukturreproduktion Wandel

39 Vgl. PV, S. 108f.; M, S. 213ff., 238ff., 309ff.; SSKV, S. 205ff.

erstreiten kann. Erlaubt wird dies unter anderem durch kritische Reflexion der eigenen Dispositionen sowie des *Common Sense*.⁴⁰

Parallel zu Identitätszwängen bleibt die Differenzlogik der sozialen Wirklichkeit daher als praktische erhalten. Ihre relationale Differenzierungslogik geht nicht in einer universell identischen Wiederholung des Gleichen unter dem Diktat der einen Logik des einen Kapitals auf. Die Struktur- und Herrschaftsreproduktion qua Reproduktion von Klassifikationsstrukturen muss als kleinteilige und vielseitige, stets prozessuale Reproduktion ähnlicher, aber wandelbarer sozialer Relationen erforscht werden, die Dialektik der Klassifikation lässt sich nicht allein mit Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie, Kapitalismus- und Rationalisierungsanalyse einholen.

3.4 Einige Implikationen im Verhältnis: Zwei Wege der Vernunft- und Gesellschaftskritik

Einschließlich der Metapher des „Wassers“ wendet Bourdieu ein Motiv der Hegel'schen Kantkritik: Denken, das heißt hier Praxis, hat immer schon angefangen. Der bzw. die Forschende ist ein „Fisch im Wasser“.⁴¹ Dieses kann nicht ausgeklammert werden. Jede kategorial vorgelagerte Klärung abstrakter Möglichkeitsbedingungen eines Anfangens kommt immer schon zu spät, denn die (Sozial-)Geschichte geht ihr in jeder Hinsicht voraus. Die reflexive Herausforderung relationaler Soziologie besteht darin, dass im Unsauberen angefangen werden muss. Erkenntnis und Kritik sind auch hier nicht zu trennen, müssen Erkenntnis und Kritik des eigenen Standpunktes einschließen und die Bedingtheit des eigenen Denkens unter bestehenden Zwängen entgegen der Verdinglichung reflektieren. Wissenschaft ist dabei als ein Feld zu begreifen, das in Relation zu anderen

40 Vgl. RK, S. 16ff.; M, S. 211f., 231ff.; SSKV, S. 103f.; FU, S. 81ff.; Wacquant, Loïc J. D.: A concise genealogy and anatomy of habitus. In: *The Sociological Review* 64, 1 (2016), 64–72.

41 PRA, S. 270; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 54ff. Hier (wie auch wiederholt im Verlauf) deutet sich eine Spur an, die von Hegel (und Husserl) zu Bachelard und Canguilhem führt, welche starken Einfluss auf Bourdieu hatten und deren Erkenntnistheorien er zu soziologisieren suchte. Dieser weiteren, indirekt geteilten Gesprächsbasis wäre intensiver nachzugehen, als dies hier möglich ist.

steht. Auch in ihr finden subfeldspezifische Habitusbildung und Alltagspraxis statt. Forschende sind daher habituell mit den vorherrschenden Kräfteverhältnissen verwoben, sie sind in- und außerhalb der Wissenschaft in Klassifikationsstrukturen sozialisiert und neigen dazu, diese zu reproduzieren. Ihre Klassifikationen haben qua Deutungshoheit lediglich ein soziales Erkenntnisprimat gegenüber anderen. Erst eine reflexive wissenschaftliche Praxis kann ihnen Legitimität verschaffen. Insofern nicht willkürliche Klassifikation betrieben und das Bestehende nicht einfach verdoppelt werden soll, bedarf es einer Reflexion der eigenen habitualisierten Praxismodi und damit auch der des eigenen Klassifizierens. Um die soziale Welt ohne Missbrauch ihrer Deutungshoheit akkurat zu beschreiben und zu erklären, muss Wissenschaft erkennen, dass auch ihre Erkenntnis von Kampf strukturiert, von Herrschaft durchzogen sowie Teil sozialer Herrschaftsreproduktion ist. Gedacht werden muss mit der Klassifikation, um etablierte Klassifikationen reflexiv zu erfassen und dominante Klassifikationsordnung zu sprengen.⁴²

Affirmative Theorie vermag es nicht, sich vom *Common Sense* zu trennen, sich aus der habituellen Reproduktion bestehender Klassifikationsstrukturen zu lösen und führt damit zur Verkennung der sozialen Wirklichkeit. Zweckrationale Forschung, Werturteilsfreiheit, positivistische sowie alle anderen simplizistischen, stets partiellen, aber als universell formulierten Objektivitätsansprüche sind für Bourdieu illusorische Waffen im akademischen Kampf um Anerkennung; sie verhindern Erkenntnis und reproduzieren bestehende Herrschaftsverhältnisse. Wortgenau teilt Bourdieu Adornos Objektivierungsanspruch. Relative Objektivität, das Übersteigen der eigenen sozialen Gebundenheit wird einzig in der Objektivierung möglichst aller relevanten, partiellen Positionen und Objektivitätsansprüchen in ihren Relationsnetzen und strukturellen Kontexten erwirkt. Dies schließt die eigene Objektrelation mit ein. *Reflexive Anthropologie* will über Reflexion der Vermitteltheit von Beschreibung, Erklärung und Kritik Herrschaftsstrukturen denaturalisierend unterlaufen, Aufklärung (über das Soziale) betreiben, somit Determination reduzieren, Mündigkeit, relative Autonomie sowie intersubjektive Legitimität ausweiten und darüber das alltägliche soziale Leiden bekämpfen. Denaturalisierung heißt dabei Pflicht zur Analyse der Soziogenese

42 Vgl. GW, S. 26ff.; PRA, S. 257ff.; M, S. 141ff., 234ff.; SSKV, S. 51ff.

aller vermeintlichen Gegebenheiten. Dafür bedarf es eines doppelten Bruchs der Forschenden: 1. mit dem eigenen sozialen Standort und den primären Evidenzen und 2. mit den vorkonstruierten Klassifikationen des Fachs, das heißt mit etablierten Begriffen, Methoden, Konzepten und Annahmen, die zwar notwendig sind, zugleich aber nicht unreflektiert übernommen werden können. Auch für Bourdieu ermöglicht und begrenzt also Tradition die eigene Erkenntnis- und Kritikfähigkeit. Allerdings ist sowohl in Abgrenzung zur philosophischen Theorietradition als auch zum Traditionsanspruch selbst für ihn soziologisch anhand sich wandelnder empirischer Gegenstände immer wieder neu anzufangen.⁴³

Will Adorno durch den eigenen Standpunkt hindurchdenken, so will Bourdieu ihn umlaufen: Durch reflexive und relationale Forschung soll Distanz zum empirischen Objekt möglich werden. Will Adorno die epistemologischen Gefahren der für Erkenntnis notwendigen Klassifikationsform negativ-dialektisch entgegen der Identifikation aus sich selbst heraus überwinden, so zielt Bourdieu auf empirisch zeit- und teilweise zutreffende Klassifikation. Der Anspruch auf flexible Konzepte, offene Annahmen usw. soll es erlauben, weder identifikatorisch auszuschneiden, was sich an der sozialen Wirklichkeit formalistischem Kohärenzdenken entzieht, noch die Notwendigkeit der Klassifikation für die empirische Sozialforschung zu unterschlagen. Das epistemologisch Ermöglichende an der Klassifikation liegt also nicht in der Selbstüberschreitung ihrer Form hin zur eigentlichen Erkenntnis – was, wie an Adorno ersichtlich, notwendig den Rückzug aus der Forschung bedeuten würde –, sondern in ihrem methodologisch kontrolliert erschlossenen Inhalt. Klassifikation muss in der Forschung affirmiert werden, denn Vorrang des Objekts heißt hier Vorrang der Relationen in der klassifikatorischen Objektkonstruktion. Klassifikation ist nicht nur Gegenstand und Darstellungsform der Erkenntnis, sondern auch Methode und Ergebnis: Reflexive Klassifikation in der Erforschung der Klassifikation ermöglicht strukturell akkurate Klassifikation. Durch einen Vorrang des Inhalts kann Klassifikation selbst Erkenntnis sein.

Für Adorno muss Bourdieu in den Positivismus zurückfallen und einem unkritischen Soziologismus erliegen. Er verwirft das Erkennen der Dinge an sich und die Sehnsucht nach Versöhnung für

43 Vgl. M, S. 221ff.; GW, S. 58ff.; PRA, S. 273ff.; RK, S. 23ff.

die empirische Forschung. Damit naturalisiert er einen falschen Zustand und kann, da nur an den Maßstäben des Bestehenden orientiert, weder dem historischen oder aktuellen Leiden eingedenken noch rettende Kritik der Naturbeherrschung leisten. Er kann kein Moment des Nicht-Identischen in der allmächtigen zweiten Natur, keine falsche Erscheinung getrennt von einem wesenhaften Wahren und nichts von allen Menschen Geteiltes, aber ihnen fälschlicherweise Verstelltes denken. Gesellschaftliche Grundsatzwidersprüche werden übergangen, statt ihrer Überwindung ist nur die Angleichung sozialer Unterschiede denkbar. Die kapitalistische Totalität wird ihres analytischen Primats beraubt, wobei Klasse auf Klassifikation beschränkt wird. Die eigenen Klassifikationen fallen – nicht zuletzt durch die vage Legitimierung von Setzungen als Forschungsergebnisse sowie den Anspruch auf Adäquatheit – doch in identifikatorische Konzepte und Annahmen mit Absolutheitsanspruch zurück. Objektivität als illusorische Trennung vom eigenen Standpunkt ist dabei unmöglich, denn außerhalb des Subjekts und seiner Erfahrungsfähigkeit und ohne ein negatives Überschreiten des Bestehenden ist sie nicht zu erreichen.⁴⁴

Für Bourdieu wiederum sind Adornos Objektivitätsansprüche unhaltbar, denn auch er fängt die Wirklichkeit in statischer Theorie, indem er sie universalistisch in der identischen Wiederholung der Kapitallogik fest schreibt. Neuer Ökonomismus, Totalitätsdenken, (geschichts-)philosophische Großdiagnosen, Relikte allgemeiner Anthropologie und Essenzialismus verfehlen symbolische Praxis. Es wird nicht gesehen, dass Identitäts- erst auf Differenzzwang folgt, und damit gesellschaftstheoretisch übergangen, dass Differenzlogik und -bewusstsein, ebenso wie praktische Vernunft, Teile des Problems sind. Klassifikation bleibt in Geist und Begriff verankert. Intellektualistische Hoffnungen auf Bewusstwerdung, befreiende ästhetische Erfahrung und sonstige Utopien sind nur möglich, weil sie sich als noch zu idealistische nicht durch Forschung auf das

44 Vgl. dazu in Teilen und recht einseitig Adorno verpflichtet Demirović, Alex: Nomos und Habitus. Anmerkungen zu Gesellschaftstheorie, Arbeitsteilung und Herrschaft bei Adorno und Bourdieu. In: Bauer, Ullrich/ Bittlingmayer, Uwe H. et al. (Hrsg.): Pierre Bourdieu und die Frankfurter Schule. Kritische Gesellschaftstheorie im Zeitalter des Neoliberalismus. Bielefeld 2014, S. 251–266, hier S. 255ff.

empirisch Partikulare einlassen. Adorno übersieht, dass sich im Sozialen auch negativ nichts außerhalb der sozialen Aktualität denken lässt. Das Ermöglichende an der Identifikation, die soziale Identität der Subjekte des Alltagslebens, ihre aktive Beteiligung an ihm, aber eben auch an ihrer eigenen Beherrschung werden größtenteils übergangen. Partikularität ist das mit ihm vermittelte Gegenteil des Allgemeinen, ihre Reduktion für Sozialordnungen insofern immer auch notwendig. Ein gewisses Maß an Verdinglichung ist soziologisch unabdingbar. Statt Apologetik heißt dies Radikalisierung des Problems, das Adorno noch unterschätzt.⁴⁵

Bourdieu, der als Aktivist seine Forschungsergebnisse tatsächlich oftmals als universelle Faktizität mobilisiert, tut dies in der konsequenten Reflexion der eigenen Arbeit und Ansprüche: Mitspielen im sozialen Deutungskampf ist notwendig, um einen praktischen Weg der Kritik einzuschlagen. Adorno schließt einen solchen, trotz gleicher Suggestion von Distanz zum Objekt in seiner Intellektuellenrolle, aus. Auch dies ist theoretisch konsequent, aber übersehen wird, dass er selbst als Habitusträger (willentlich oder unwillentlich) am sozialen Kampf um Deutungshoheit beteiligt ist, in dem auch die philosophische Praxis maßgeblich ihren Rahmen findet. In dieser Hinsicht bleibt der eigene Standpunkt unreflektiert. Etwas wie Mehrung von Vernunft, Autonomie oder Mündigkeit ist für Bourdieu nur durch realpolitischen Kampf zu erstreiten. Praktischer Widerstand muss sich auf Identitätszwänge einlassen und mit ihnen operieren. Einen solchen, selbst für den Totalitarismus anfälligen Pragmatismus kann wiederum Adorno nicht dulden.⁴⁶

Beide ringen mit Problemen: Adorno kann die Klassifikationsdialektik epistemologisch sehen, verkürzt sie aber gesellschaftstheoretisch, um Radikalkritik über das gesellschaftlich Bestehende hinaus zu erhalten. Bourdieu versucht, sie beidseitig über das sozial Bestehende zu begreifen und opfert darüber utopische Kritik. Adorno will Metaphysik als kritische betreiben, denn Totalität geht nicht in der Addition empirischer Daten auf; und ohne Erstere lässt sich etwas wie die Erlösung Zweiterer nicht denken. Bourdieu will Metaphysik durch einen reflexiven Positivismus ersetzen, denn die Emergenz des

45 Für einen wechselseitig kritischen, methodologischen Teilvergleich vgl. Karakayali, Nedim: Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology. In: *Sociology* 38, 2 (2004), S. 351–368.

46 Vgl. GW, S. 58ff.

Sozialen geht nicht in einer Totalität auf; und um das Bestehende zu transformieren, braucht es keine abstrakte Theorie, die in ihren Analysen und Utopien dazu neigt, die alltägliche Praxis zu verfehlen. Trotz geteilter Vermittlungsversuche gibt Adorno der Form auf Kosten der Erforschung des empirisch Partikularen und Bourdieu dem Inhalt auf Kosten der theoretischen Suche nach anderen Denk- und Erfahrungsformen des Partikularen an sich den Vorzug. Zwar wollen beide mit der Klassifikation gegen deren repressive Tendenzen anarbeiten, die Viel- und Einzigartigkeit der fluiden Wirklichkeit durch Denken in Differenz erfassen und für die konkreten Menschen erhalten. Der klassifikatorische Hang zur Identifikation mit der Beherrschung und damit letztlich auch mit ihrer Reproduktion soll denaturalisierend unterlaufen werden. So sinnvoll ein Gespräch auf dieser geteilten Grundlage scheint, so ausgeschlossen scheint eine Einigung vor dem Hintergrund ihrer Differenzen.

4 Ausblick: Die politische Dimension der Klassifikationsdialektik

Klassifikation muss nach Adorno und Bourdieu als Fundamentalproblem einer jeden Vernunft- und Gesellschaftskritik sowie jeder Suche nach Erkenntnis und Befreiung anerkannt werden. Auf allen Ebenen heißt dies: Selbstkritik der soziohistorisch gebundenen, kritisch-reflexiven Potenziale des Denkens zugunsten ihrer Rettung. Liegt eine Stärke Adornos nicht zuletzt in der Kritik kapitalistischer Grundsatzwidersprüche, so liegt eine Bourdieus im Aufzeigen der viel- und kleinteiligen Schrecken jener *Feinen Unterschiede*, die sich im vermeintlich Unbedeutenden alltäglich erhalten. Die repressiven Neigungen der Klassifikation gehen nicht allein in der kapitalistischen Produktionsweise auf. Doch radikalisiert sie ihre materielle Schlagkraft. Eine Erinnerung an die historische Verwobenheit von Rassismus, Faschismus und Kapitalismus genügt, um zu wissen, dass die globale Kapitallogik aus dem Vorurteil den Tod zu machen droht. Die Widersprüchlichkeit, die sich an dieser wie an vielen weiteren Stellen in und zwischen Adornos und Bourdieus Problematisierungen ergibt, ist repräsentativ für den dialektischen bzw. relationalen Charakter des Phänomens sowie der Wirklichkeit an sich. In weiterführenden Analysen gilt es, jene Widersprüche zu kul-

tivieren, statt sie voreilig einseitig aufzulösen. Das bedeutet weniger einen Fall in den Relativismus, den sowohl Bourdieu als auch Adorno in all seinen Formen für politisch gefährlich hielten, als von ihren Ansprüchen zu lernen: Zulängliches Denken heißt, Differenzen in ihrer Gesamtheit anzuerkennen, ohne sie zu verallgemeinern.

Die Klassifikationsdialektik anzuerkennen heißt, anzuerkennen, dass Klassifikation mit Erkenntnisblockaden vermittelt ist, eine Potenz zu sich dem Begriff entziehendem Grauen birgt und sich gleichwohl als konstitutiv für Subjekt, Erkenntnis und Sozialwelt darstellt. Die politische Herausforderung dialektischer bzw. relationaler Vernunft- und Gesellschaftskritik besteht darin, an dieser Stelle die Arbeit anzufangen und nicht aufzugeben. Soziale Wirklichkeit ohne ein gewisses Maß an Fremdbestimmung ist soziologisch undenkbar. Wie diese Fremdbestimmung konstituiert ist und wirkt, hängt maßgeblich an der spezifischen Einrichtung von Sozialformationen und ihren Klassifikationsordnungen.⁴⁷ Da aus menschlicher Praxis erwachsen und als solche veränderbar, sind Klassifikation und Fremdbestimmung im Raum des Politischen situiert. Zu fundieren ist er mit der denaturalisierenden Reflexion aller vermeintlichen Notwendigkeiten und der mit ihnen verbundenen hegemonialen Strukturen. Zu beginnen hat auf dieser Basis die kollektive Gestaltung einer offenen Zukunft, die demokratische Aushandlung von sozialem Allgemeinen und Besonderem, einer Spannung, die wiederum die Demokratie selbst zwischen Universalismus und Partikularismus strapaziert, insofern ihr die Tendenz zum Totalitarismus stets selbst inhärent ist.⁴⁸

Ein Schluss folgt sich schmerzhaft leicht: Das Projekt der Vernunft- und Gesellschaftskritik ist noch lange nicht beendet. Offenbar ist dies zwischen Klimakrise, wiedererstarkendem Faschismus, wachsender Ungleichheit, Neokolonialismus, Hunger, Krieg und allen weiteren Fortsetzungen der Beherrschung von Menschen und

47 Es erscheint lohnend, einschlägige empirische Näherungen in diesem theoretischen Kontext zu begreifen. Vgl. mitunter Sutterlüty, Ferdinand: In Sippenhaft. Negative Klassifikation in ethnischen Konflikten. Frankfurt a. M. 2010; Neckel, Sigward/Soeffner, Hans-Georg: Mittendrin im Abseits. Ethnische Gruppenbeziehungen im lokalen Kontext. Wiesbaden 2008.

48 Vgl. Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben. 20. Aufl. München 2002; Laclau Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus. 3. Aufl. Wien 2006.

Natur. Versöhnung, Freiheit und ewiger Frieden bleiben unverwirklicht. Außerhalb des Sozialen sind sie für die von Geburt an auf andere angewiesenen Menschen nicht denkbar. Gefunden werden können sie nur gemeinschaftlich. Das Ziel der Vernunft- und Gesellschaftskritik bleibt die Abschaffung des psychischen und physischen Leidens, die unbedingte Forderung einer Welt, die allen Menschen ein menschliches Leben zu schenken vermag. Ihre Anreize zu einer kollektiven politischen Suche nach Sozialformationen, welche die repressiven Tendenzen ihrer Klassifikationsordnungen stetig zu unterlaufen vermögen, sind ein Teil dessen, was sie von ihrem akademischen Standpunkt aus mit notwendiger Bescheidenheit für eine andere Praxis leisten kann. Um nicht aufzugeben, genügt ihr dies zu wissen:

„Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.“⁴⁹

⁴⁹ ND, S. 391.

Die ‚Differenz‘ und das ‚Nichtidentische‘

Zu Philosophie und Begriff bei Gilles Deleuze und Theodor W. Adorno

1 Einleitung

Seit dem 7. Mai 2025, dem Tag nach der Wahl Friedrich Merz' zum deutschen Bundeskanzler, also wie angekündigt, führt die Bundespolizei verstärkt Grenzkontrollen durch. Ziel ist, so die Regierungsangaben, die Unterbindung sogenannter „irregulärer“ Migration, sprich die Abweisung von Einreisewilligen, die zum Beispiel kein gültiges Visum haben. Darunter fasst der neue Innenminister Alexander Dobrindt auch Asylsuchende, die über den Landweg und damit aus einem sicheren Drittstaat einreisen. Für ihr Asylverfahren ist nach dem Dublin-Verfahren dasjenige Land zuständig, aus dem sie einreisen. Aufgrund des Reiseweges wird nun davon ausgegangen, dass ein Asylverfahren keinen Erfolg hätte. Die Zurückweisung nimmt damit das Ergebnis des Verfahrens vorweg. Ähnlich verhält es sich mit Vorschlägen zu beschleunigten Asylverfahren für Menschen aus Herkunftsländern mit einer niedrigen Anerkennungsquote. Die in anderen Verfahren festgestellte Schutzunwürdigkeit begründet eine Abkürzung im Verfahren. In beiden Fällen wird vor dem Verfahrensbeginn aufgrund eines allgemeinen Merkmals (Durchreise- bzw. Herkunftsstaat) das individuelle Recht auf Asyl gänzlich oder mindestens partiell ausgesetzt. Ein differenzierendes Merkmal wird dazu genutzt, eine Regel anzuwenden, sprich keine weitere Unterscheidung mehr treffen zu müssen und die eigentlich durch das als Individualrecht formulierte Asylrecht gebotene Einzelfallprüfung zu übergehen. Obwohl das Berliner Verwaltungsgericht die Zurückweisung von Asylsuchenden an der Grenze für rechtswidrig erklärt hat, hält Bundesinnenminister Dobrindt an der Praxis

fest. Zur Rechtfertigung verweist er darauf, dass die Berliner Gerichtsentscheidung eine „Einzelfallentscheidung“¹ sei, mithin keine Allgemeingültigkeit habe.

Diese kurze Episode zeigt, dass die Frage, was ein Einzelfall und als solcher zu behandeln ist, eine eminent politische Frage ist. Genauer lässt sich in der Tendenz, den Einzelfall eben nicht als Einzelfall zu behandeln, sondern unter das Allgemeine zu subsumieren, ein zentraler Widerspruch unserer gegenwärtigen, kapitalistischen Gesellschaft erkennen, der sich konstitutiv in unserem Denken niedergeschlagen hat und daher zumeist unbemerkt vollzieht. Die *Differenz* nur zur Feststellung eines kategorialen Merkmals gelten zu lassen und so im Erkenntnisprozess zu tilgen² oder ein „Aufgehen [...] des Begriffenen im Begriff anzunehmen“³ und Momente des Nichtidentischen kategorial auszuschließen, sind je die Reformulierungen dieses Problems in den Theoriesprachen von Gilles Deleuze (Differenz) und Theodor W. Adorno (Nichtidentität). Das rückt sie näher zusammen, als vor allem Teile der Rezeptionsgeschichte, die Schüler:innen, sie lesen wollen. In diesem Sinne „die Register vom Schul- zum Problemendenken“⁴ zu wechseln, vermeidet die Debatte um die Vereinbarkeit der kritischen Theorien aus Paris und Frankfurt auf dem von Habermas dafür vorgesehenen Weg, Nietzsche und den Subjektbegriff Nietzsches als Weggabelung zu begreifen.⁵

Konstellativ soll dagegen ein Näheverhältnis zwischen Deleuze und Adorno konstruiert werden, das nur Deleuze selbst noch wahrnehmen konnte.⁶ Das geschieht eher thesenhaft und lässt unlegbare Unterschiede weitestgehend unberücksichtigt. Die Annäherung erfolgt in vier Bereichen. Zuerst will ich die Frage des gemeinsamen Problems weiter ausführen und dadurch den Horizont der Ausfüh-

1 Tagesschau.de: Dobrindt hält an Zurückweisungen fest. <https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/zurueckweisung-grenze-rechtswidrig-104.html> (03.07.2025).

2 Siehe Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. 3. Aufl. München 2007, S. 54.

3 Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik (= ND)*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt a. M. 2003, S. 7–409, hier S. 17.

4 Tränkle, Sebastian: *Nichtidentität und Unbegrifflichkeit*. Philosophische Sprachkritik nach Adorno und Blumenberg. Frankfurt a. M. 2022, S. 9.

5 Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1988, S. 104ff.

6 Siehe Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* 6. Aufl. Frankfurt a. M. 2014 (= WP), S. 115.

nung skizzieren. Im zweiten Abschnitt soll davon ausgehend die Aufgabe der Philosophie, die Adorno und Deleuze vorsehen, formuliert werden. Philosophische Praxis ist für beide eine Begriffspraxis. Im dritten Abschnitt sollen daher die beiden auf den ersten Blick disparaten Begriffsverständnisse einander angenähert werden, um im vierten Abschnitt zu der Frage des erkenntnistheoretischen Einsatzes der Begriffsarbeit einen sich ergänzenden Ausblick zu erhalten.

Das Verfahren, eher die Nähe zur Geltung zu bringen und Widersprüche unversöhnt zu lassen, halte ich in Bezug auf diese beiden Autoren für gerechtfertigt, weil zum einen ihr Denken einem pluralen Zusammenhang entspringt. Das heißt, dass die zwei Autorennamen stets mehr meinen als die unmittelbar bezeichneten. Im Vorwort zur *Dialektik der Aufklärung* bekunden Theodor W. Adorno und Max Horkheimer die Wichtigkeit der Co-Autorschaft (und unterschlagen dabei Gretel Adorno!):

Kein Außenstehender wird leicht sich vorstellen, in welchem Maß wir beide für jeden Satz verantwortlich sind. Große Abschnitte haben wir zusammen diktiert; die Spannung der beiden geistigen Temperamente, die in der ‚Dialektik‘ sich verbanden, ist deren Lebenselement.⁷

In ähnlicher Betonung der Pluralität eröffnen Gilles Deleuze und Félix Guattari ihren *Anti-Ödipus*: „Wir haben den Anti-Ödipus zu zweit geschrieben. Da jeder von uns mehrere war, ergab das schon eine ganze Menge.“⁸ Die Idee von individueller Autor:innenschaft oder der Genialität des Einzelnen wird hier durch den Vollzug bestritten. Das Anliegen dieses Beitrags ist es, diese pluralen Arbeitszusammenhänge zu pluralisieren und sie inspirierend miteinander zu verbinden und eben nicht penibel einem Autor die Treue zu halten.

Zum anderen funktioniert die Philosophie von Adorno und Deleuze durch Aporien und Widersprüche, die eben jene der Verhältnisse sind. Als wichtige Vertreter der nachhegelschen Philosophie, die sich vom Systemdenken losgesagt hat, nehmen sie selbst vom Anspruch auf ein geschlossenes System Abstand. Meine These wäre daher, dass die zwischen Adorno und Deleuze zutage tretenden Wi-

7 Adorno, Theodor W./Adorno, Gretel/Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (= DA). In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 2014, S. 13–290, hier S. 13.

8 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt a. M. 1974, S. 12.

dersprüche zugleich Widersprüche der gegenwärtigen Verhältnisse sind und als solche nicht einfach philosophisch oder philologisch aufgelöst oder gar versöhnt werden können. Ihre Darstellung ist Teil des anhaltenden Versuchs, die Gegenwart zu verstehen.

2 Das gemeinsame Problem

Die vielleicht selbst schon provozierende Ausgangsüberlegung von Adorno und Deleuze ist, dass die Art, wie wir denken, gesellschaftlich und damit historisch bedingt ist. Denken ist damit nicht die weitere Entfaltung eines jedem Menschen zukommenden, zum Beispiel genetischen Potenzials, sondern eine historisch bedingte soziale Praxis. Das gilt nicht nur für unseren Alltagsverstand, sondern auch für wissenschaftliches oder philosophisches Denken. Damit ist auch der Stellenwert, den Unterscheidungsmerkmale und das Besondere in unserem Denken haben, historisch bedingt. Gilles Deleuze schreibt dazu in *Logik des Sinns*:

Wie der Alltagsverstand, ist die abendländische Philosophie von einem Bild des Denkens bestimmt, das davon ausgeht, daß Erkenntnis einen Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen bedeute, vom Differenzierten zum weniger Differenzierten [...] daß die Differenz an den Anfang gesetzt und einer ausgerichteten Bewegung unterworfen wird, die sie zuschüttet, gleich machen, annullieren, kompensieren soll.⁹

Unserem Denken – philosophisch wie im Alltag – gilt Differenz also als Makel, das Differenzierte ist das noch nicht vollends Erkannte und mithin ein Durchgangsstadium auf dem Weg zum Erkennen. Als erkannt gilt dann dasjenige, das von jeder Differenz zum Allgemeinen bereinigt wurde, also nur noch durch eine Summe von Allgemeinbegriffen verstanden wird.

Ganz ähnlich formuliert auch Adorno den gewaltsamen Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen in den *Minima Moralia*:

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

9 Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*. Frankfurt a. M. 1993, S. 102.

Besondere, kaum daß sie es ergreift, schon zur Durchgangsstation herabsetzt und schließlich mit Leiden und Tod der bloß in der Reflexion vorkommenden Versöhnung zuliebe allzu geschwind sich abfindet – in letzter Instanz die bürgerliche Kälte, die das Unausweichliche allzu gern unterschreibt.¹⁰

Wie sich im Weiteren zeigen wird, suchen beide einen Umgang damit, dass wir unsere Erfahrungen notwendig in Begriffen anderen zugänglich machen. Problematisch und in der Konsequenz gewaltsam ist die Abdichtung der Erfahrung gegen alles, was sich der Subsumtion unter einen Allgemeinbegriff entzieht, das *Nichtidentische* (Adorno) oder die *Differenz an sich* (Deleuze).¹¹

Dieser Mangel an Erfahrung konstituiert das erkennende Subjekt auf der einen und das von ihm unterschiedene Objekt auf der anderen Seite und formuliert dabei zugleich noch die Unabhängigkeitserklärung des Subjekts, suggeriert ihm also eine Ungebundenheit, die Teil des Betriebs und damit überhaupt nicht unabhängig ist. Es ist nämlich genau die identifizierende Praxis, also das Besondere im Allgemeinen aufgehen zu lassen, die dem Subjekt seine transzendente Stellung einflüstert: „Jenseits des identitätsphilosophischen Zauberkreises läßt sich das transzendente Subjekt als die ihrer selbst unbewußte Gesellschaft dechiffrieren.“¹² Derart den gesellschaftlichen Charakter zu unterschlagen und die aus der gesellschaftlichen Praxis resultierende Eigenschaft – die Macht, zu benennen – als eine Eigenschaft des Subjekts selbst wahrzunehmen, wird von Marx in Bezug auf die Ware als Fetisch bezeichnet. Mit Rückgriff auf Alfred Sohn-Rethel, der sein Lebenswerk dieser Idee gewidmet hat, stellt Adorno explizit eine Verbindung zwischen der Warenform und der Denkform her: „Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher

10 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4). Frankfurt a. M. 1997, S. 82.

11 Heiko Stubenrauch arbeitet in diesem Zusammenhang heraus, dass es besonders die affektive Dimension der Erfahrung ist, der sowohl Adorno als auch Deleuze Raum einräumen wollen. „Beide treffen sich in der Überzeugung, dass die Philosophie von einer expliziten Bezugnahme auf einen unbewusst-affektiven Überschuss (über das bewusste, identische Subjekt) profitieren und zuvor unausgeschöpfte Potentiale realisieren kann.“ Stubenrauch, Heiko: *Die zweite Kopernikanische Wende. Kritik und Affekt nach Kant, Adorno und Deleuze*. Göttingen/Konstanz 2022, S. 13–14.

12 Adorno, ND, S. 179.

Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist unverwandt mit dem Identifikationsprinzip.¹³

Zu dieser gesellschaftlichen Entstehung des Subjekts gehört, dass das resultierende Subjekt in hohem Maße beschädigt ist. Die Problematisierung Adornos trifft daher nicht allein die Entstehungsbedingungen des Subjekts, sondern meint auch die Vollzugsmöglichkeiten der Erkenntnis: „Das Identitätsprinzip wird nicht nur philosophiekritisch, sondern auch durch die Erfahrung des beschädigten Lebens infrage gestellt“.¹⁴

Ganz ähnlich verstehe ich auch den Einsatz des Maschinen-Vokabulars im *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari: Indem Wünsche als maschinell produziert begriffen werden, werden sie als Teil der gesellschaftlichen Produktion beschreibbar und nicht als dem Subjekt allein zugehörige Eigenschaften: „In Wahrheit ist die gesellschaftliche Produktion allein die Wunschproduktion selbst unter bestimmten Bedingungen.“¹⁵ So wird das in der klassischen Philosophie als transzendental konzipierte Subjekt noch in seinen Wünschen, die traditionell als privat und nur ihm allein zugehörig gedacht werden, als gesellschaftliches bestimmt. Das macht es überhaupt erst möglich, auch die Entstehung von Philosophie nicht, wie es in der cartesischen Tradition geschieht, von einem Subjekt (oder einer Summe von Subjekten) ausgehend zu denken, sondern als Teil einer gesellschaftlichen Produktion, inklusive der dazugehörigen Änderungen, Brüche und Widersprüche.

Jede Form der algorithmischen Bestimmung, die irreführenderweise künstliche Intelligenz genannt wird, macht sich dieses Denkmodell zu eigen und durch die Verlagerung des Erkenntnisprozesses in einen Rechenvorgang den gesellschaftlichen Charakter unsichtbarer. Das Versprechen, den Menschen als fehlbare Instanz aus dem Erkenntnisprozess zu eskamotieren, ist wesentlicher Teil dieser Abblendung des Gesellschaftlichen.¹⁶ Das heißt vor allem, dass das von Adorno wie von Deleuze beschriebene Problem im 21. Jahrhundert

13 Ebd., S. 149.

14 Claussen, Detlev. Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt a. M. 2005, S. 293.

15 Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 39.

16 Siehe dazu Mühlhoff, Rainer: *The Ethics of AI. Power, Critique, Responsibility*. Bristol 2025, S. 87ff.; Pasquinelli, Matteo: *Das Auge des Meisters. Eine Sozialgeschichte Künstlicher Intelligenz*. Münster 2024, S. 259ff.

technologisch hochgerüstet, verschärft und keineswegs gelöst wird, weil die LLM, die großen Sprachmodelle, konstitutionell keine Vermittlung, Reflexion oder Dialektik kennen.

Adorno und Deleuze gehen daher von einer Problematisierung des transzendentalen Subjekts aus und wollen den gesellschaftlichen und damit von Herrschaftsverhältnissen strukturierten Charakter des Subjekts ausweisen. Das verändert die sich daraus ergebende Aufgabe der Philosophie.

3 Die Philosophie

Adorno wie Deleuze sind prägende Figuren der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Das heißt vor allem, dass ihrem Denken zwei Ernüchterungen zugrunde liegen, die die Philosophie bis heute bestimmen: Zum einen ist Religion keine gesellschaftsverbindende Sinninstanz mehr, zum anderen ist die mit der technischen Entwicklung verknüpfte Hoffnung auf gesellschaftlichen Fortschritt enttäuscht worden. Letzteres heißt jedoch nicht, dass die Naturwissenschaften ihre Hegemonie eingebüßt hätten. Ihre Ideale in Bezug auf Methoden und Messbarkeit und damit Subjektunabhängigkeit von Erkenntnis strahlen aus in die Sozialwissenschaften und wirken auch in der Philosophie. In dieser Ausgangssituation ist auch die Philosophie um eine Aufgabenbestimmung bemüht. Ausdruck dafür sind zum Beispiel die Antrittsvorlesung von Adorno unter dem Titel *Die Aktualität der Philosophie*¹⁷ von 1931 und das letzte von Deleuze und Guattari gemeinsam verfasste Werk: *Was ist Philosophie?*,¹⁸ das erst 1991 erschienen ist. Während Adornos Text den Beginn seines eigenständigen Werks markiert, ist *Was ist Philosophie?* eher ein Alterswerk mit rückblickendem Charakter. Dieser Unterschied in der Perspektivierung ist auch in der Stellung, die diese Schriften im Werk der beiden einnehmen, abzulesen: Adorno zeigt sich in *Aktualität der Philosophie* ungewohnt optimistisch in Bezug auf die Möglichkeit verändernder Praxis, was später vor dem Hintergrund der Shoah eine deutlich andere, pessimistischere Bewertung erfährt.

17 Adorno, Theodor W.: Die Aktualität der Philosophie. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I. Frankfurt a. M. 1997, S. 325–344.

18 Deleuze/Guattari, WP.

Die Zusammenarbeit von Deleuze und Guattari ist dagegen von der Aufbruchstimmung im Zusammenhang mit 1968 geprägt, *Was ist Philosophie?* ist gemessen an früheren Schriften dann eher nüchtern.

Dieser Unterschied im Erfahrungsgehalt ist beachtenswert, denn „[p]hilosophisches Denken hat weder Reste nach Abstrich von Raum und Zeit zum Gehalt noch generelle Befunde über Raumzeitliches. Es kristallisiert sich im Besonderen, in Raum und Zeit Bestimmten.“¹⁹ Das historisch Bedingte an der Philosophie ist daher nicht lediglich eine Spur oder gar ein noch zu tilgender Makel. Ihr Ziel sind keine ewigen Wahrheiten und auch ihr Gegenstand ist nicht das, was dem historischen Wandel entzogen wäre, sondern die im Wandel begriffene Wirklichkeit.

Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionslose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist.²⁰

Indem Adorno den philosophischen Gegenstandsbezug als Deuten fasst, stellt er ihn dem objektivierenden der Wissenschaften gegenüber. Deuten ist ein konstruktiver und konstellativer Prozess, der die Deutenden mit einschließt.²¹ Sie verschwinden nicht mit Abschluss des Deutungsvorgangs, sondern verbleiben noch in der Darstellung, weil an seinem Ende keine propositionalen Sätze stehen, sondern eine Komposition.

Dass Philosophie im Gegensatz zum Ideal der Naturwissenschaften, die ihrem eigenen Anspruch nach nur abbilden wollen, was auch ohne die Erkennenden vorhanden wäre, eine konstruierende und von den sie Vollziehenden abhängige Praxis ist, ist auch der Ansatz von Deleuze. In *Was ist Philosophie?* schreibt er zusammen mit Félix Guattari:

Die Philosophie treibt die relative Deterritorialisierung des Kapitals bis ins Absolute, sie läßt es auf die Immanenzebene übergehen als Bewegung des Unendlichen und unterdrückt es als innere Grenze, kehrt es gegen sich, um nach einer neuen Erde, einem neuen Volk zu rufen.

19 Adorno, ND, S. 142.

20 Adorno, Aktualität der Philosophie, S. 335.

21 Vgl. zum Deuten bei Adorno auch Vogelmann, Frieder: Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie. Berlin 2022, S. 98ff.

Auf diese Weise dringt sie vor zur nicht-propositionalen Figur des Begriffs, worin Kommunikation, Austausch, Konsens und Meinung sich in Nichts auflösen. Das steht also dem näher, was Adorno ‚negative Dialektik‘ nannte.²²

Philosophische Erkenntnis wird hier offensichtlich verstanden als ein nicht abgeschlossener oder abschließbarer Prozess, der sein Ende wesentlich nicht in Aussagesätzen findet. Dieses Moment der eröffnenden Unabschließbarkeit, in ihren Worten der Deterritorialisierung, lässt Deleuze und Guattari ihren Begriff von Philosophie dem der negativen Dialektik Adornos annähern. Das ist deswegen plausibel, weil die abschließende Bestimmung und begriffliche Fixierung genau der Schluss sind, den sie vermeiden wollen. Deleuze beschreibt das in seinem Frühwerk *Differenz und Wiederholung* als das Vorhaben, „das Wesentliche vom Unwesentlichen aus aufzubauen und das Endliche durch die unendliche analytische Identität zu erobern“.²³

Philosophie ist demnach sowohl für Adorno als auch für Deleuze eine aus ihrer Entstehungszeit vollzogene praktisch-konstruktive Tätigkeit. Sie ist nur aus ihrer Zeit und dem Lebensvollzug heraus möglich. Das bedeutet neben der Untilgbarkeit gesellschaftlicher Verwicklungen und Beschädigungen, dass sie vor allem eine Fortsetzung ist: Adorno und Deleuze verstehen ihre Tätigkeit als kritisches Anknüpfen an eine widersprüchliche Tradition. Ein Ausbrechen daraus oder ein Beginn von Neuem ist nicht möglich. Ihre Dringlichkeit wie das, womit die Philosophie befasst ist, erhält sie nicht aus der Ewigkeit, sondern aus den widersprüchlichen Verhältnissen, die sie zugleich ermöglichen. Dieses Verständnis von Philosophie hat Folgen für die Stellung, die Begriffen in ihr zukommt.

4 Der Begriff

Programmatisch schreiben Deleuze und Guattari in *Was ist Philosophie*: „Die Philosophie ist die Kunst der Bildung und Erschaffung von Begriffen“.²⁴ Hier wird also ein klassisches Verständnis von Be-

22 Deleuze/Guattari, WP, S. 114–115.

23 Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 330.

24 Deleuze/Guattari, WP, S. 6.

griffen als Form der Abstraktion, die es ermöglichen, das Besondere im Allgemeinen aufgehen zu lassen, umgekehrt. Diese Umkehrung wendet den Verstehensprozess kritisch politisch,²⁵ weil es nicht mehr um eine Ein- oder Unterordnung geht, sondern um ein schöpferisches Geschehen, das Neues sehen lässt: „Wenn ein Begriff ‚besser‘ ist als der vorangehende, so deshalb, weil er neue Variationen und unbekannte Resonanzen spürbar macht, ungewöhnliche Schnitte vollzieht, ein Ereignis herbeiführt, das uns überfliegt.“²⁶ Bei Deleuze kommt es so zu einem spielerisch-schöpferischen Begriffsgebrauch. Begriffe werden im Vollzug erprobt, geschaffen und vergehen. Eine definitorische Bestimmung, die vor einer Anwendung der Begriffe läge, bleibt aus. Damit würde sich nur die Unterordnungsoperation wiederholen, deren Problematisierung das Anliegen von Deleuze ist. Die bereits erwähnte Ausweitung des Bedeutungsspektrums des Maschinenbegriffs ist ein Beispiel dafür, das auch in der Rezeption fortgesetzt wurde.²⁷ Die Maschine meint dabei nicht mehr im engeren Sinne ein technisches Gerät, sondern ein soziotechnisches Produktionsensemble, das selbst aus gesellschaftlichen Bedingungen hervorgeht und in der Lage ist, gesellschaftliche Bedingungen zu verändern und zu schaffen. In einem ersten Schritt ermöglichte diese Begriffsschöpfung einen Zugriff auf die Produktionsbedingungen von Wünschen und damit eine materialistische Kritik und Reformulierung psychoanalytischer Konzepte.²⁸ Im Weiteren wurde der Begriff in weiteren Wortkompositionen in seiner Bedeutung vervielfältigt, zum Beispiel im Begriff der Kriegsmaschine in *Tausend Plateaus*.²⁹

Dieses Spiel der Begriffe, das Adorno noch in seinem Frühwerk ähnlich beschreibt, weicht bei ihm einem aporetischen Verständnis. In *Die Aktualität der Philosophie* spricht er noch davon, dass

Rätsellösungen sich bilden, indem die singulären und versprengten Elemente der Frage so lange in verschiedene Anordnungen gebracht

25 Siehe dazu Kirchner, Christoph: Die Fluchtlinien der Gesellschaft. Deleuze und die Genese des Neuen. Weilerswist 2022, S. 6.

26 Deleuze/Guattari, WP, S. 35.

27 Schulz, Jorinde/Kilian, Jörg: Die Clubmaschine (Berghain). Berlin 2018.

28 Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus, S. 7ff.

29 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin 1992, S. 482.

werden, bis sie zu Figur zusammenschießen, aus der die Lösung hervorspringt, während die Frage verschwindet [...].³⁰

Während hier durchaus etwas Spielerisches oder Experimentelles zu erkennen ist, ist Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* skeptischer:

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, Einem, Identischen scheidet, ist der Begriff das ideelle Werkzeug, das in die Stelle an allen Dingen paßt, wo man sie packen kann [...] Während jedoch die reale Geschichte aus dem realen Leiden gewoben ist, das keineswegs proportional mit dem Anwachsen der Mittel zu seiner Abschaffung geringer wird, ist die Erfüllung der Perspektive auf den Begriff angewiesen. Denn er distanziert nicht bloß, als Wissenschaft, die Menschen von der Natur, sondern als Selbstbesinnung eben des Denkens, das in der Form der Wissenschaft an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt, läßt er die das Unrecht verewigende Distanz ermes sen.³¹

Der Begriff wird hier sichtbar als Mittel der Unterordnung und damit der (Natur-)Beherrschung, weil in der Bezeichnungspraxis ein Stillstellen und Übergehen des Nichtidentischen stattfindet. Zugleich jedoch, und das ist das aporetische Moment, ist jedes Gewahrwerden über die unterdrückerischen Verhältnisse von einem Begriffsgebrauch abhängig, weil es die begriffliche Denkform erfordert, die zugleich Ausdruck dieser Verhältnisse ist. Ein schöpferisches Übersteigen dieser Denkform hält Adorno dabei für unmöglich, weil die Befreiung aus den Verhältnissen kein Willensakt ist. Für Adorno gilt es daher, die Begriffe der Tradition zu dialektisieren, also in ihrem Gehalt in die notwendige Aporie ihrer Verwendung mit einzubeziehen. So wird in dem ersten, dem Begriff der Aufklärung gewidmeten Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* der Begriff nicht einfach definiert oder neudefiniert, also etwa bestimmt, was er eigentlich sei. Beides bewegte sich noch im Bannkreis des identifizierenden Denkens. Es wird seine Geschlossenheit bestritten, in dem der Begriff der Aufklärung mit seinem Gegenbegriff, dem Mythos, verbunden wird. In dem herausgearbeitet wird, dass schon

30 Adorno, Aktualität der Philosophie, S. 335.

31 Adorno/Adorno/Horkheimer, DA, S. 63.

die antike Mythenbildung dem gleichen Bedürfnis entsprang wie später die Aufklärung und sich auch auf gleichem Weg vollzog, wird Aufklärung als Mythenbildung sichtbar: „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte sich in Mythologie“. ³² In diesem Verständnis von Aufklärung als Mythenbildung zeigt sich ein Bewusstsein für die unauflösbare Widersprüchlichkeit des damit begriffenen Prozesses. Das kann die Verabsolutierung des Anspruchs der Aufklärung vermeiden und einen Sinn für die notwendige Unzulänglichkeit bewahren.

Adorno gesteht einer Form von Begriffen die Möglichkeit zu, das Nichtidentische bezeichnen zu können, und das ist der Eigennamen. Dadurch, dass er sich notwendig nur auf eine einzelne Person bezieht, bezeichnet er Singularitäten: „Die Aufklärung als nominalistische macht Halt vor dem Nomen, dem umfanglosen, punktuellen Begriff, dem Eigennamen“. ³³ Die Möglichkeit, über Spitz- und Kosenamen einer besonderen Intimität Ausdruck zu verleihen, macht dann wieder deutlich, dass die Anrufung mit einem nur einer einzigen Person zugedachten Namen dennoch ein Beziehungsgeschehen ist und sich noch darin das Bedürfnis findet, dem gewaltsamen Nominalismus zu entgehen. Dass sich Spitznamen auch eignen, Menschen herabzuwürdigen und zu verletzen, zeigt, dass die hier gesuchte Intimität verletzlich und prekär ist.

Im Bewusstsein für die Aporie des Begriffs liegt für Adorno die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis über die Widersprüchlichkeit der Verhältnisse.

5 Die Möglichkeit von Erkenntnis

Die Möglichkeit, das Beherrschwerden zu denken, ist für Adorno daran gebunden, sich von einem Bild des Denkens zu lösen, das unter dem Beschreiben der Wirklichkeit durch Begriffe zuallererst eine Rekognition, also eine schlichte geistige Repräsentation der Wirklichkeit versteht. Dem stellt er die bedrohte Fähigkeit gegenüber, sich dem Objekt zu überlassen und damit die bloße Objekthaftigkeit zu

³² Ebd., S. 34.

³³ Ebd., S. 45.

unterlaufen. Diese „[u]nbeherrschte Mimesis wird verfehlt.“³⁴ Das heißt, sie ist genau das, was dem herrschenden Ideal nach aus dem Erkenntnisprozess ausgeschlossen werden soll.

Alles Abgelenktwerden, ja, alle Hingabe hat einen Zug von Mimikry. In der Verhärtung dagegen ist das Ich geschmiedet worden. Durch seine Konstitution vollzieht sich der Übergang von reflektorischer Mimesis zu beherrschter Reflexion. Anstelle der leiblichen Angleichung an die Natur tritt die ‚Rekognition im Begriff‘, die Befassung des Verschiedenen unter Gleiches.³⁵

Die Möglichkeit von Erkenntnis ist für Adorno also davon abhängig, eine Veränderung des Selbst durch den Erkenntnisprozess nicht abzuwehren und dadurch das Ich zu schmieden, sondern eine Veränderung zuzulassen. Das bedeutet zugleich, ein Bild von Wissen aufzugeben, das davon ausgeht, Wissen könnte als Quasi-Besitz einem selbstidentischen Subjekt gehören. Hier erhält auch die eingangs gemachte Beobachtung, dass Adorno einen pluralen Arbeitszusammenhang gesucht hat, ihren philosophischen Wert: „In der Zusammenarbeit mit Horkheimer, die auch das Prinzip der Einzelautorchaft infrage stellte, glaubte er dem gesellschaftlichen Zwang zum Monadessein entkommen zu können.“³⁶ Es ist daher nicht einfach nur praktisch oder in einem freundschaftlichen Sinne angenehm, mit anderen Autor:innen zusammenzuarbeiten. Diese Praxis beinhaltet das Eingeständnis, dass Gedanken und Erkenntnisse ihren Ursprung nicht in einem nach außen abgedichteten Subjekt, sondern in einem sozialen Prozess haben.

Der Vorstellung eines selbstidentischen Erkenntnissubjekts, das Wissen wie einen Schatz anhäufen kann, setzt Frieder Vogelmann mit Bezug unter anderem auf Deleuze und Adorno ein Verständnis von „selbstformende[r] Wirksamkeit“³⁷ von Wissen entgegen. Sein in *Die Wirksamkeit des Wissens* formulierter Vorschlag ist auch deshalb interessant, weil er unter Rückgriff auf kritische Theorien aus Paris und Frankfurt und damit aus einer kontinentalen Philosophie-tradition ein Angebot an die analytische Philosophie formuliert. Damit bestreitet er gleich zwei vermeintliche Unvereinbarkeiten: die

34 Ebd., S. 210.

35 Ebd., S. 210–211.

36 Claussen, *Genie*, S. 299.

37 Vogelmann, *Wirksamkeit des Wissens*, S. 470.

zwischen Paris und Frankfurt und die zwischen der analytischen und der praktischen Philosophie.

Der Abschluss des Subjekts gegen Veränderung im Erkenntnisprozess korrespondiert mit der Gewaltsamkeit gegenüber dem Objekt. Dem setzt Adorno den schon benannten dialektischen Erkenntnisprozess entgegen, der allein einen Sinn für die Nichtidentität des Objekts hat:

Dialektisch ist Erkenntnis des Nichtidentischen auch darin, daß gerade sie, mehr und anders als das Identitätsdenken, identifiziert. Sie will sagen, was etwas sei, während das Identitätsdenken sagt, worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht ist.³⁸

Hier zeigt sich wieder das im Ausgang für Adorno wie für Deleuze beobachtete Interesse, den Momenten gerecht zu werden oder sie überhaupt wahrzunehmen, die sich einer feststellenden Identifikation entziehen. Deleuze formuliert diesen Anspruch ebenfalls als Mimesis. Für diese Form der Erkenntnis „müßte das Individuum sich selbst als Ereignis begreifen“.³⁹ Der Schwierigkeit, diese erst experimentell zu erprobende Form der Erkenntnis, die ohne Gelingensgarantie auskommen muss, in Worte zu fassen, begegnet er in einem Bild:

Der graue Schmetterling versteht sich auf das Ereignis *Sich verstecken* so gut, daß er an derselben Stelle an der Baumrinde kleben bleibend, die ganze Distanz zum *Widerstandskräftig werden* des schwarzen durchläuft und das andere Ereignis als Individuum, aber in seinem eigenen Individuum als Ereignis als zufälligen Zustand zur Resonanz bringt.⁴⁰

Das sich an die Baumrinde schmiegende Tier ist Deleuze' Bild für das denkende Individuum, das bereit ist, sich in diesem „Tier-Werden“⁴¹ auf grundlegende Veränderungen einzulassen, und darin dem Mimetischen Adornos erstaunlich ähnlich. Das Tier-Werden ist zugleich ein Minoritär-Werden und in diesem Sinne für Deleuze eine Auflösung des selbstidentischen Erkenntnissubjekts der klassischen Vorstellung. Adorno mag hier weniger weit gehen und statt einer Auflösung überhaupt eine Fraglichkeit des Subjekts betonen. Das

38 Adorno, ND, S. 152.

39 Deleuze, Logik des Sinns, S. 221.

40 Ebd., S. 223; Hervorhebungen im Original.

41 Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 317ff.

meint vor allem, das Subjekt nicht für gewisser nehmen als das Objekt.

Denken ist so wieder für beide ein Ereignis, also singulär, und hat daher das Potenzial, den Einzelfall zur Kenntnis zu nehmen.

6 Fazit

Ihren Ausgang nahmen meine Überlegungen bei der Beobachtung, dass sowohl Theodor W. Adorno als auch Gilles Deleuze in der klassischen Konzeption von Erkenntnis ein gemeinsames Problem ausmachen: Erkenntnis wird gemeinhin in einem Prozess, der das zu erkennende Einzelne in eine Kategorie einsortiert oder unter einem Allgemeinbegriff fasst. Alle Momente, die sich nicht in der Form einsortieren lassen, also genau die Momente der Singularität und Einzigartigkeit, werden in diesem Prozess getilgt. Nicht begrifflich Fassbares wie Affekte oder schlicht gänzliche neue Erscheinungen werden dadurch konstitutiv aus dem Erkenntnisprozess ausgeschlossen. Die Gegenstände der Erkenntnis werden dadurch zu Erkenntnisobjekten, dass sie gewaltsam untergeordnet werden.

Diese Problemstellung motiviert ein anderes Verständnis von Philosophie. Diese Philosophie macht nicht nur die eigenen Entstehungsbedingungen und damit verbundene Widersprüche, Aporien und Grenzen zu ihrem Gegenstand, sondern versteht sich dazu als eine Kritik an der philosophischen Tradition. Zugleich jedoch bleibt sie Teil dieser Tradition, entkommt ihr also nicht. Die Vorstellung, es könne schlicht von Neuem angefangen werden, ist für Deleuze wie für Adorno ein Selbstmissverständnis des monadischen Subjekts und keine vollziehbare Möglichkeit. Wie auch in der philosophischen Tradition wird Philosophie als eine begriffliche Praxis aufgefasst. Für Adorno gilt es, die Begriffe der Tradition dialektisch ihrer Hermetik zu entwinden und damit zugleich den Verhältnissen ihre Veränderbarkeit abzurufen. Deleuze hat ein spielerischeres, schöpferisches Verständnis von Begriffen. Ihre Vervielfältigung und Übertragung bergen die Möglichkeit, Dinge neu und anders zu sehen und damit eine Veränderung der Verhältnisse zu erstreiten wie auch zu bestimmen. Das ist wiederum das Gemeinsame: Die Begriffe sind für Adorno wie für Deleuze Teil der Verhärtung der Verhältnisse wie Einsatzpunkt ihrer Veränderung, weil sie die Bedin-

gung der Möglichkeit von Erkenntnis sind. Dabei transformiert die Erkenntnis die Erkennenden. Wenn sie das zulassen und sich nicht gegen das Objekt verhärten, sondern sich ihm überlassen können, kann sie gelingen. Dieses Denken bewahrt und formuliert die Möglichkeit einer Gesellschaft, die nicht nur im Asylrecht konsequent Einzelfallprüfungen durchführt, sondern von Verhältnissen, die keines Asylrechts mehr bedürfen. Dafür lohnt es, aus der gemeinsamen Problemstellung Philosophie zu betreiben, die sich inspirieren und nicht ausschließen will.

Kritische Theorie aus Fort-de-France

Ästhetische Vernunftkritik nach Theodor W. Adorno und Édouard Glissant – zwischen Autonomie und Relation

Die Debatte über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Modell der Vernunftkritik, das von der ersten Generation der Frankfurter Schule vertreten wurde, und jenem, das gemeinhin als Poststrukturalismus bekannt ist, tendiert dazu, den Raum dieser Auseinandersetzung auf einen europäischen Rahmen zu beschränken.¹ Obwohl die Stimmen der bekanntesten Vertreter der poststrukturalistischen Strömung im Wesentlichen um renommierte Pariser Hochschulinstitutionen kreisten, entwickelte sich an den atlantischen Rändern des französischen Kolonialreichs ein eigenes Modell der Vernunftkritik, parallel sowohl zu jenem Pariser Provenienz als auch zu dem der Frankfurter – die dekoloniale Kritik.

Es ist seinem Lehrer, Aimé Césaire, dem Frantz Fanon in *Peau noire, masques blancs* das Verdienst zuschreibt, endlich „une revendication, une assumption de la négritude“² als eine Frage nicht nur politischer, sondern auch philosophischer Natur ermöglicht zu haben. Im Zentrum dessen, was man als kritische Theorie aus Fort-de-France bezeichnen könnte, steht eine kritische Reflexion über die Reproduktion kolonialer Machtstrukturen auf der Grundlage eines problematischen Menschlichkeits- und Vernunftbegriffs, der im europäischen Kontext entstanden ist. Innerhalb dieser zugleich politischen und philosophischen Perspektive zeigt sich die Notwendigkeit eines Vergleichs zwischen dem Frankfurter Modell der Vernunftkritik und jenem, das von der dekolonialen Kritik in der Nachfolge von Césaire vertreten wird. Das Ergebnis dieses Ver-

1 Vgl. Ott, Michaela: Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik. Wien/Berlin 2018.

2 Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*. Paris 1952, S. 125.

gleichs hat bislang ein negatives Licht auf die Frankfurter Kritische Theorie geworfen, deren koloniale Voraussetzungen sich über mehrere Generationen hinweg feststellen ließen. Dieser Beitrag geht der Frage nach den kolonialen Überbleibseln der Frankfurter Kritischen Theorie nach, indem Adornos Plädoyer für eine befreiende Ästhetik im Zeichen der ästhetischen Autonomie mit der relationalen Ästhetik Édouard Glissants, eines wichtigen Schülers von Césaire, diskutiert wird. Zunächst wird die postkoloniale Kritik an der Frankfurter Schule dargestellt, wobei insbesondere die kolonialen Voraussetzungen der ästhetischen Autonomie im Lichte von Glissants *Poétique de la Relation* untersucht werden. Trotz tiefer Divergenzen wird anschließend gezeigt, dass sich einige Begriffe von Adornos Ästhetik – vor allem der des Naturschönen – mit dem relationalen Ansatz Glissants in Einklang bringen lassen. Abschließend wird auf der Grundlage dieses Vergleichs die Frage aufgeworfen, wie eine Dekolonisierung der Frankfurter Kritischen Theorie als deren produktive Verunreinigung methodologisch gefasst werden könnte.

1 Das koloniale Erbe der Frankfurter Schule.

Es war vor allem Enzo Traverso, der der Methodologie der Kritischen Theorie diagnostizierte, ein „*colonial unconscious*“³ mit sich zu tragen, und dabei eine prinzipielle Unvereinbarkeit zwischen der dekolonialen und der Frankfurter Kritik feststellte. Nach Traverso darf das ausgebliebene Aufeinandertreffen zwischen Kritischer Theorie und dekolonialem Denken nicht durch den Verweis auf einen vermeintlichen Anachronismus der Frankfurter Schule gegenüber dem heutigen schwarzen Radikalismus marginalisiert werden. Denn dieser sei vielmehr Folge einer „implicit perception of African American culture as a form of barbarism“,⁴ und zwar eines impliziten Ausschlusses der afroamerikanischen Kultur aus jenem Kanon kultureller Formen, die als Erbe der europäischen Aufklärung in der Lage wären, dem Aufstieg moderner Totalitarismen entgegenzuwirken. Gerade diese verzerrte Wahrnehmung außereuropäischer kultureller

3 Traverso, Enzo: *Left Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*. New York 2016, S. 174.

4 Ebd.

Kontexte habe laut Traverso dazu geführt, dass die zweite Generation der Frankfurter Schule in eine liberale Rezeption zurückfiel, deren unterschiedliche, verdeckte Formen des Eurozentrismus⁵ verhinderten, sich auf eine kritische Analyse derjenigen Mechanismen zu konzentrieren, mit denen der heutige Kapitalismus das koloniale Expansionsprojekt des Westens mit ökonomischen Mitteln fortsetzt, die nach wie vor Ausdruck eines Machtgefälles zwischen dem globalen Norden und Süden sind. Anstatt die Möglichkeitsbedingungen einer politischen Emanzipation zu analysieren, die ausschließlich auf dem Begriff der aufklärerischen Rationalität basiert, hätte das dekoloniale Denken der Kritischen Theorie vielmehr die Gelegenheit bieten können, Machtverhältnisse kritisch zu untersuchen, die ohne den transatlantischen Sklavenhandel im Herzen des *Siècle des Lumières* undenkbar wären.

Wenn also das von der zweiten Generation der Frankfurter Schule entwickelte Modell der Vernunftkritik im heutigen postkolonialen Kontext als unzureichend erscheint, dann liegt die Ursache dafür laut Traverso vor allem im vernunftkritischen Modell, das bereits von der ersten Generation der Frankfurter Schule entwickelt wurde. Sollte diese Diagnose zutreffen, ergäben sich daraus bedeutsame Folgen politischer und philosophischer Art. Die Gültigkeit des vernunftkritischen Modells der ersten Frankfurter Generation wäre nämlich damit immanent infrage gestellt, da es nicht in der Lage wäre, die Ansprüche einzulösen, die es sich selbst methodisch auferlegt. Als Selbstreflexion westlicher Rationalität findet der methodologische Ansatz der Kritischen Theorie bekanntlich seinen Ausdruck in der Analyse einer grundlegenden Aporie:⁶ Trotz ihres universalistischen Emanzipationsanspruchs reproduziert die aufklärerische Vernunft eben jene Machtverhältnisse, von denen sie eigentlich befreien soll, und erscheint damit historisch als dialektischer Selbstzerstörungsprozess ihres eigenen Begriffs. Allerdings beschränkt sich die Analyse der historischen Formen, in denen diese Selbstzerstörung in der Moderne Gestalt angenommen hat, auf den Aufstieg westlicher Totalitarismen – und blendet dabei die koloniale Expansion Europas

5 Ebd., S. 177. Vgl. Allen, Amy: *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York 2016.

6 Vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam 1947 (= DdA), S. 7.

aus, die historisch mit dem Aufstieg des Bürgertums im Zeitalter der Aufklärung zusammenfiel. Will Kritische Theorie ihrem Namen gerecht werden, insofern sie sich die Emanzipation von jeglichen Machtverhältnissen zum Ziel setzt,⁷ zwingt Traversos Diagnose zu einer metakritischen Reflexion über die Gültigkeit der Kritischen Theorie selbst als intellektuelles Mittel im Dienst einer wirklich universellen sozialen Befreiung. Mit anderen Worten: Die Anwesenheit eines kolonialen Unbewussten innerhalb der Kritischen Theorie wirft die Frage auf, ob sie nicht selbst von jener Selbstzerstörung der Vernunft betroffen ist, die Adorno und Horkheimer in der Aufklärung diagnostizieren.

Diese Frage wurde jüngst unter einem standpunkttheoretischen Ansatz formuliert, indem die soziale Stellung der Autoren der Kritischen Theorie in den Blick genommen wurde. Wenn „antiblackness“ sich tatsächlich „not just as a violent political formation, but also as a philosophical orientation“ zeigt, stellt sich die Frage, aus welchen „paths created by sociopolitical realities“⁸ eine solche Orientierung überhaupt hervorgeht. Anknüpfend an Traversos These hat Henrike Kohpeiß das mangelnde Interesse Adornos und Horkheimers an der dekolonialen Frage „selbst [als] ein[en] Schauplatz bürgerlicher Kälte“⁹ bezeichnet, der das Denken beider Autoren affiziert. Nach Kohpeiß lässt sich diese Kälte als Ausdruck einer intellektuellen Autorität formulieren, die keine Kontamination zulässt: Das Bedürfnis, die Reinheit einer kritischen Haltung als Erbe der Aufklärung zu bewahren, bringe Adorno und Horkheimer dazu, einzig in der bürgerlichen Subjektivität die Möglichkeit einer widerständischen sozialen Positionierung zu erkennen. Dabei werden jedoch die emanzipatorischen Potenziale ausgeblendet, die in einem historischen, sozialen und geopolitischen Kontext jenseits Europas liegen.

Wie die *Dialektik der Aufklärung* zeigt, kündigt sich schon in der Figur des Odysseus ein Riss an, der die gesamte Dialektik der Befreiung des abendländischen Subjekts prägt, wobei die Herausbil-

7 Vgl. Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie. In: Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937), S. 245–294.

8 Warren, Calvin L.: Ontological Terror. Blackness, Nihilism, and Emancipation. Durham/London 2018, S. 12.

9 Kohpeiß, Henrike: Bürgerliche Kälte. Affekt und koloniale Subjektivität. Frankfurt a. M. 2023, S. 17.

derung einer potenziell kritischen Subjektivität und die Durchsetzung bürgerlicher Individualität problematisch Hand in Hand gehen. Da die unterdrückende Disziplin, der sich Odysseus unterwirft, um ein autonomes Individuum zu werden, zugleich als Vorstufe kritischen Denkens verstanden wird, erscheinen Werte und Haltungen der bürgerlichen Klasse paradoxerweise als die einzig möglichen Voraussetzungen für die Artikulation kritischen Widerstands. In diesem Sinne läuft das koloniale Unbewusste der Kritischen Theorie Gefahr, genau das zu reproduzieren, was Fred Moten als „dialectical snare of a freedom that exists only in unfreedom“¹⁰ bezeichnet hat: Indem Adorno und Horkheimer ausschließlich in der bürgerlichen Individualität die Möglichkeit einer kritischen Haltung erkennen, reproduzieren sie innerhalb ihres eigenen Denkens jene Umkehrung von Emanzipation in Unterdrückung, die doch gerade das zentrale Ziel der Kritik der Frankfurter Schule darstellt. Je mehr sich die Kritische Theorie im Versuch, sich dem bürgerlichen Herrschaftssystem zu widersetzen, auf intellektuelle und affektive Ressourcen stützt, die aus ebenjener Klasse stammen, desto mehr tendiert ihr Modell der Vernunftkritik dazu, dem aufklärerischen Vernunftbegriff zu ähneln, dessen unterdrückende Seiten es eigentlich überwinden soll.

2 Ästhetische Autonomie und Selbstgenügsamkeit bei Adorno

Bekanntlich sieht vor allem Adorno in der Kunst die Möglichkeit einer alternativen Rationalität, die sich den fortbestehenden Formen der Unterdrückung in der Nachfolge der Aufklärung entgegenstellen kann. Indem sie das empirisch Vielfältige zur formalen Einheit des Kunstwerks verdichtet, vermag es laut Adorno die „ästhetische Identität [...] dem Nichtidentischen bei[zu]stehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt“.¹¹ Die Möglichkeit, Differenz innerhalb einer Einheit sichtbar zu machen, ohne ihre Vielfältigkeit auszulöschen, wird in jeder unterdrückenden Gesellschaft negiert – gerade in der Kunst erkennt Adorno eine gegenläufige Tendenz. Die

10 Moten, Fred: *Black and Blur. Consent not to be a single being*. Durham 2017, S. 133.

11 Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a. M. 1970 (= *ÄT*), S. 14.

ästhetische Autonomie, wie sie sich in der Identität eines Kunstwerks darstellt, bietet somit ein alternatives Modell der Vernunftkritik im Vergleich zu jenem, das vom europäischen Aufklärungsdenken ererbt wurde: Während Letzteres dazu neigt, das gesellschaftlich Vielfältige in einer herrschenden Identität aufzulösen, erscheint die Kunst als „Utopie“ in der „Forderung, den vom Subjekt verbreiteten Bann des Selbstseins zu tilgen“,¹² wobei dieses Subjekt im Wesentlichen die bürgerliche Subjektivität verkörpert.

Und doch: Auch wenn Adorno in der Kunst die Möglichkeit einer alternativen Form von Erkenntnis sieht, zeigt sich auch in seiner Ästhetik ein koloniales Unbewusstes, insofern diese sich ausschließlich auf die künstlerische Praxis des Bürgertums konzentriert und ästhetische Ausdrucksformen, die in anderen Kontexten außerhalb des europäischen entstanden sind, von vornherein abwertet. In ihrer Analyse zahlreicher Aufsätze Adornos über den Jazz stellt Fumi Okiji fest, dass Adornos Perspektive in seiner Kritik an diesem afroamerikanischen Genre „was squarely on what he considered the most advanced consciousness of the era, that of the bourgeoisie, with all other positions being addressed through this privileged group“.¹³ Tatsächlich stellt Adorno selbst in der *Ästhetischen Theorie* fest, dass es „Kunst emphatischen Anspruchs bis heute nur als bürgerliche gegeben hat“, was aus seiner Sicht begründen soll, warum das kollektive Subjekt der Kunst „kaum eines bestimmter Klassen oder sozialer Positionen ist“.¹⁴ Auch wenn Adorno an dieser Stelle nicht die Vorherrschaft der Bourgeoisie über die Kunst verteidigt, sondern vielmehr beklagt, versperrt ihm sein melancholischer Blick auf Europa als Ursprung der ästhetischen Autonomie den Zugang zu ästhetischen Auswegen, die sich in anderen sozialen und geografischen Kontexten durchaus eröffneten. Denn wie Okiji betont, steht gerade das Auftauchen spezifischer sozialer Positionen im Zentrum vieler künstlerischer Praktiken, die außerhalb des westlichen Kontextes entstanden sind, wie an erster Stelle in dem des Jazz, dessen inhärent partizipativer und generationenübergreifender Charakter im Gegen-

12 Ebd., S. 203. Vgl. Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a. M. 1985, S. 9–47.

13 Okiji, Fumi: Jazz as Critique. Adorno and Black Expressionism Revisited. Stanford 2018, S. 60.

14 ÄT, S. 251.

satz zu jenem autorzentrierten Kunstwerkverständnis steht, das aus dem Begriff der ästhetischen Autonomie hervorgegangen ist.

Wie oben angedeutet, stellt die Reproduktion eines kolonialen theoretischen Gestus durch die Autoren der Frankfurter Schule die Gültigkeit des von ihnen vertretenen Modells der Vernunftkritik grundsätzlich infrage. Indem Adorno die bürgerliche Individualität als einzigen progressiven Standpunkt seiner Zeit zwar beklagt, sie jedoch zugleich mit dem „fortgeschrittenste[n] Bewußtsein der Widersprüche im Horizont ihrer möglichen Versöhnung“¹⁵ identifiziert, neigt er nicht nur dazu, alternative Formen ästhetischer Produktion außerhalb der westlichen Tradition abzuwerten. Vor allem läuft er Gefahr, die kritische Wirksamkeit seines eigenen vernunftkritischen Ansatzes zu untergraben, und zwar gerade jenes Anliegens, das durch eine Verschiebung des bürgerlichen Subjekts die Differenz des Nichtidentischen ästhetisch bewahrt, da es sich bei ihm paradoxerweise als die einzige Position behauptet, die in der Lage sei, ästhetische Vernunftkritik voranzutreiben.

In diesem Zusammenhang ist der Appell von Ruth Sonderegger und Susanne Leeb zu verstehen, die eine Provinzialisierung der europäischen Ästhetik fordern. Diese sei aus dekolonialer Perspektive durch die Vorrangstellung eines Autonomiebegriffs geprägt, der unterdrückende Züge trägt. Nach den Autorinnen ist es gerade der Begriff der ästhetischen Autonomie, der „von Schiller bis Adorno“ jene „selbstgenügsame[n] Augenblicke der Ästhetik“ begründet, die „ohne handelsimperiale und koloniale Privilegien resp. Ausbeutungsverhältnisse nicht denkbar“¹⁶ seien. Tatsächlich gewinnt der Autonomiebegriff im historischen und politischen Kontext der Aufklärung seine zentrale philosophische Bedeutung: Er bezeichnet sowohl das ethisch-moralische Verhalten des bürgerlichen Subjekts als auch die rationale Struktur der von diesem Subjekt getragenen Gesellschaft – also des sich im späten 18. Jahrhundert herausbildenden Industriekapitalismus.¹⁷ Veranschaulicht durch die Vorstellung eines Subjekts, das als vernünftig gilt, weil es autark seine eigene Entwicklung auszurichten vermag, hat der Autonomiebegriff nicht

15 Ebd., S. 285.

16 Leeb, Susanne/Sonderegger, Ruth: Plädoyer für eine kulturwissenschaftliche Ästhetik aus Perspektive der cultural studies. In: Kulturwissenschaftliche Zeitschrift 1,1 (2016), S. 56–62, hier S. 59.

17 Vgl. Eagleton, Terry: *The Ideology of the Aesthetics*. Oxford 1990.

nur dazu beigetragen, Hierarchien zwischen Völkern zu etablieren, je nachdem, inwieweit sie als fähig galten, die damit verbundene Ethik und Sozialstruktur zu übernehmen. Der Autonomiebegriff diene darüber hinaus auch der ideologischen Absicherung einer Wirtschaftspolitik, die sich nur durch Macht- und Ausbeutungsverhältnisse selbst erhalten und reproduzieren konnte. Die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung der westlichen Gesellschaft wäre ohne die Ausbeutung kolonialisierter Subjektivitätsformen nicht möglich gewesen. Deren Beitrag wurde jedoch durch einen Autonomiebegriff unsichtbar gemacht, der dazu tendiert, die Selbstgenügsamkeit des Westens gegenüber anderen Kontexten zu behaupten. Indem die westliche Philosophie diese Logik auch im ästhetischen Bereich übernommen hat, hat sie gerade dort einen kolonialen Gestus reproduziert, wo Adorno die Möglichkeit einer universellen Emanzipation verortet.

Als Höhepunkt dieser Entwicklung neigt auch Adornos Ästhetik dazu, ebenjene Logik der Selbstgenügsamkeit zu reproduzieren. Diese Form der Selbstgenügsamkeit ästhetischer Autonomie zeigt sich besonders dort, wo Adorno versucht, das gesellschaftskritische und transformative Potenzial der Kunst zu erläutern, etwa in seinem Aufsatz *Engagement*. Gerade in diesem Text lehnt Adorno die Möglichkeit ab, dass Kunstwerke, in denen jenseits ihrer autonomen Form eine sozial positionierte Identität sichtbar wird, zur Veränderung gesellschaftlicher Praxis beitragen könnten. Laut ihm nur „als rein gemachte, hergestellte, sind Kunstwerke [...] Anweisungen auf die Praxis, deren sie sich enthalten: die Herstellung richtigen Lebens“.¹⁸ Der alltäglichen und gemeinschaftlichen Praxis entzogen, konkretisiert sich die ästhetische Autonomie bei Adorno als eine Logik der Selbstgenügsamkeit des Ästhetischen. So lässt Adorno den Eindruck entstehen, dass ästhetische „Formen aus gesellschaftlichen Inhalten heraus verfestigt und autonomisiert“ seien, als könne die Kunst „mit ihrem ganz Eigenen – mit ihrem Eigenbesitz – von möglichst weit außen in die Gesellschaft eingreifen“.¹⁹ Ihre soziale Einbettung in spezifische, von Unterdrückung geprägte Standpunkte bleibt damit

18 Adorno, Theodor W.: *Engagement*. In: Ders.: *Noten zur Literatur* (Gesammelte Schriften, Bd. II). Frankfurt a. M. 2003, S. 429.

19 Sonderegger, Ruth: Eine keineswegs verpasste Begegnung. Zu Fred Motens Auseinandersetzung mit Theodor W. Adorno. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 50/51 (2020), S. 81–109, hier S. 109.

unberücksichtigt. Vielmehr scheint ihm gerade die markierte soziale Prägung ästhetischer Formen reaktionär, wie sich an der *Minima Moralia* ablesen lässt:

Muße, sogar Hochmut und Arroganz hat der Rede der Oberschicht etwas von Unabhängigkeit und Selbstdisziplin verliehen. Dadurch wird sie in Gegensatz zu ihrem eigenen sozialen Bereich gebracht. [...] In der Sprache der Unterworfenen aber hat einzig Herrschaft ihren Ausdruck hinterlassen und sie noch der Gerechtigkeit beraubt, die das unverstümmelte, autonome Wort all denen verheißt, die frei genug sind, ohne Rancune es zu sagen. Die proletarische Sprache ist vom Hunger diktiert.²⁰

Der Autonomiebegriff erhält hier eine sowohl ethische als auch ästhetische Konnotation, deren Ergebnis darin besteht, allein der bürgerlichen Klasse die Fähigkeit zum kritischen Widerstand zuzuschreiben. Durch Unabhängigkeit und Selbstdisziplin gewinnt die obere Klasse eine autonome Ausdrucksweise, die in der Lage ist, sich dem gesellschaftlichen System entgegenzustellen, dessen Produkt sie zugleich ist. Da die Sprache der proletarischen Klasse im Gegenteil von der Unterdrückung geprägt ist, der sie unterliegt, ist sie nach Adorno unfähig, eine autonome Form zu erreichen, und somit auch nicht gewappnet, dem Ausbeutungssystem, das sie kennzeichnet, kritisch zu widerstehen. Wenn Adorno betont, dass „der Akzent auf dem autonomen Werk jedoch [...] selber gesellschaftlich-politischen Wesens“²¹ ist, dann lassen sich in seiner Auffassung einer ästhetischen Vernunftkritik genau jene problematischen Implikationen erkennen, die von der dekolonialen Kritik am Autonomiebegriff als Selbstgenügsamkeit herausgearbeitet wurden. Indem Adorno jegliche Kontamination durch sozial markierte Identitäten bei der Bestimmung des kritischen Potenzials eines Kunstwerks ablehnt, immunisiert er die Kunst gegen jeden Beitrag aus alternativen gesellschaftlichen Positionierungen außerhalb des Bürgertums. Wenn er

20 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a. M. 1951, S.129. Adorno hebt hier zwar die Heuchelei des Bildungsbürgertums und den Gebrauch der proletarischen Sprache im sozialistischen Realismus hervor; zugleich versagt er aber der Sprache der unteren Klassen ohnehin jeden ästhetischen Eigenwert, gerade wegen ihrer Nähe zum sozialen Herkunftskontext.

21 Adorno, Engagement, S. 430.

überzeugt konstatiert: „[B]is heute existiert das richtige Bewußtsein nicht“, das „zwischen einem an sich Wahren und dem [...] Ausdruck falschen Bewußtsein“²² unterscheiden kann, dann deshalb, weil er keine andere Form von Bewusstsein als das bürgerliche falsche Bewusstsein anerkennt, das unweigerlich in die Dialektik von Emanzipation und Unterdrückung verstrickt ist. Solange aber auch die Kunst innerhalb dieser Dialektik betrachtet wird, reproduziert sie jene Ununterscheidbarkeit zwischen Freiheit und Unfreiheit, die ihr eigenes Emanzipationspotenzial entleert.

3 Ästhetik und politische Subjektivierung aus den Antillen

Wenn es zutrifft, dass „the critical core of Adorno’s critical theory“ aus dem „subjective undermining of sovereign subjectivity“²³ besteht, dann wird deutlich, dass sein kritischer Ansatz zum Scheitern verurteilt ist, insofern das Modell kritischer Positionalität ausschließlich an das bürgerliche Bewusstsein gebunden bleibt. Dies zeigt sich besonders deutlich in jenem Bereich, den Adorno selbst als alternative Form kritischer Rationalität versteht: in der Ästhetik. In dem Moment, in dem nur die bürgerliche Kunst – aufgrund ihrer formalen Autonomie – als fähig gilt, kritischen Widerstand zu leisten, wird jede Kunst, die nicht denselben Grad an formaler Autonomie aufweist, zwangsläufig als regressiv abgewertet. Die scharfe Gegenüberstellung von ästhetischer Autonomie und Heteronomie hindert Adorno daran, die Möglichkeit eines kritischen Widerstands durch solche Positionen und Werke zu erkennen, die von politischer und sozialer Unterdrückung geprägt sind – nicht zuletzt von der kolonialen Expansion des Westens. Wie bell hooks erinnert, „it is really important to dispel the notion that white western culture is ‘the’ location where a discussion of aesthetics emerged [...]; it is only one location“.²⁴ Alternativen zum Modell Adornos lassen sich in ästhetischen Produktionen und sozialen Positionalitäten finden, die

22 ÄT, S. 196.

23 Vázquez-Arroyo, Antonio Y.: Universal History Disavowed: On Critical Theory and Postcolonialism. In: *Postcolonial Studies* 11, 4 (2008), S. 451–473, hier S. 461.

24 hooks, bell: *Yearning. Race, Gender, and Cultural Politics*. New York/London 2015, S. 174.

nicht aus der europäischen Aufklärungstradition hervorgegangen, sondern vielmehr an deren Rändern situiert sind.

Im Geiste einer Provinzialisierung der europäischen Ästhetik schlagen Ruth Sonderegger und Ines Kleesattel vor, in der *Poétique de la Relation* des martinikanischen Denkers Édouard Glissant „eine radikalere Alternative“²⁵ zu erkennen. Der Schüler Aimé Césaires sieht nämlich nicht die formale Reinheit eines Kunstwerks, sondern dessen relationalen Charakter, der durch politische Unterdrückung geprägt ist, als sein vernunftkritisches Potenzial. Im Gegensatz zu einer selbstgenügsamen Auffassung des Ästhetischen, wonach ein Kunstwerk die gesellschaftliche Praxis unabhängig von einer sozial markierten und konkret situierten Positionalität verändern könne, betont Glissant die Notwendigkeit, den unvermeidlich relationalen Charakter des Ästhetischen anzuerkennen. Jedes Kunstwerk müsse im Licht jener spezifischen Unterschiede betrachtet werden, die es in einem bestimmten historischen und sozialen Kontext verorten. Wenn das Ästhetische eine kritische Praxis des Widerstands anstoßen kann, dann nicht, weil es einen außergesellschaftlichen Raum darstellt, der von markierten Identitäten gereinigt ist, sondern weil es fähig ist, diese Identitäten im Anerkennen ihrer jeweiligen Unterschiede in Beziehung zu setzen, ohne deren spezifisch historischen und sozialen Charakter auszulöschen.

Glissants *Poétique de la Relation* versteht das befreiende Potenzial des Ästhetischen daher als Gegenpol zu einer selbstgenügsamen Auffassung von diesem, da jedes Kunstwerk als Ausdruck einer historisch und sozial markierten Positionalität betrachtet wird. Die Notwendigkeit eines solchen Zugangs ergibt sich nicht nur aus theoretischer, sondern vor allem aus politischer Perspektive. Denn wie Glissant betont, haben sich im heutigen geopolitischen Kontext – in dem der transatlantische Sklavenhandel in die Globalisierung der Märkte übergegangen ist – die geografischen Distanzen zwischen den Kulturen der Welt so weit verringert, dass eine „neue Region der Welt“ entstanden ist, in der „der Widerstand gegen gegenwärtige Formen der Unterdrückung nur punktuell, auf einen bestimmten

25 Kleesattel, Ines/Sonderegger, Ruth: Aesthetics and Politics. In: Vino, Valery (Hrsg.): Introduction to Philosophy. Aesthetic Theory and Practice. 2021. <https://press.rebus.community/intro-to-phil-aesthetics/> (11.09.2025).

Ort beschränkt“²⁶ stattfinden kann. Andernfalls bestehe die Gefahr, dass eine spezifische Perspektive aus einem historisch und geografisch begrenzten Kontext – meist dem westlichen – fälschlicherweise als universelles Modell verallgemeinert wird. Ein alternativer Ansatz, der lokale Identitäten anerkennt, ohne sie in allgemeinen Kategorien zu ersticken, ist Glissant zufolge nur möglich, wenn man deren jeweilige Poetiken berücksichtigt. Diese versteht er als ein Geflecht ästhetischer Details, das ausgehend von einer konkreten ästhetischen Produktion die Beziehungen zwischen „Sprache – Kultur – Verhältnis zur Welt“²⁷ sichtbar macht. Für Glissant besteht die Herausforderung der gegenwärtigen historisch-politischen Situation darin, das relationale Potenzial lokaler Differenzen zur Geltung zu bringen, ohne sie in einer neutralisierenden Generalisierung aufzulösen. Die Anerkennung von Differenzen in ihrer Gesamtheit, ohne sie zu verallgemeinern, ist es, was Glissant *Relation* nennt. „Sa mort en général est ce qui fait sa vie en partage“²⁸, denn nur durch die Anerkennung des spezifischen Beitrags lokaler Identitäten, wie sie in ihren Poetiken zum Ausdruck kommen, wird eine kollektive und intersektionale Widerstandspolitik gegen globale und dennoch jeweils spezifische Formen der Unterdrückung möglich.

Diente der Autonomiebegriff dazu, die koloniale Expansion des europäischen Bürgertums hinter einer vermeintlichen wirtschaftlichen und kulturellen Selbstgenügsamkeit zu verbergen, so entsteht Glissants Begriff der *Relation* aus der Analyse der historischen und sozialen Erfahrung einer Positionalität, die an den kolonialen Rändern Europas situiert ist – in den französischen Antillen. Den Gegensatz zwischen europäischer und antillischer Subjektivität skizziert Glissant im Kern, indem er differenziert „zwischen der Verschiebung (durch Exil oder Zerstreuung) eines Volkes, das sich anderswo fortsetzt, und der Verschiffung (dem Sklavenhandel) einer Bevölkerung, die sich anderswo in etwas anderes, in eine neue Gegebenheit der Welt, verwandelt“.²⁹ Während die verschiedenen

26 Glissant, Édouard: *Poétique de la Relation*. *Poétique III*. Paris 1990 (= PdR), S. 74. Glissants Werke wurden nicht oder nur unvollständig ins Deutsche übersetzt. Einige Zitate wurden wegen ihres poetischen Stils nicht aus dem Französischen übersetzt. Falls nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen von mir.

27 Ebd., S. 134.

28 Ebd., S. 219.

29 Glissant, Édouard: *Le discours antillais*. Paris 1997 (= DiAn), S. 40.

Migrationsformen, die aus Europa hervorgingen, in der Fortsetzung bestehender Subjektivitäten in neuen Kontexten resultierten, führte die Verschleppung afrikanischer Bevölkerungen in die Sklaverei zu einer Transformation ihrer Identität. Diese war nämlich gezwungen, neue Formen der Subjektivierung in einem sozialen und geografischen Kontext zu entwickeln, der nicht nur fremd war, sondern vor allem gewaltsam aufgezwungen wurde.

Die Besonderheit der antillischen Positionalität wird von Glissant im Kontrast zur europäischen dadurch spezifiziert, dass er die unterschiedlichen historischen Entwicklungen gesellschaftlicher Strukturen in beiden Kontexten analysiert. Während sich in Europa „eine Arbeit der Gesellschaft an sich selbst“ erkennen lässt, bei der die Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen „nicht auferlegt [...], sondern Ergebnis einer autonomen Anstrengung der sozialen Formation“ ist, fand diese Entwicklung in Martinique ausschließlich „nach vorgegebenen Modellen“³⁰ statt. Die Differenz zwischen Europa und Martinique zeigt sich laut Glissant auch in der historischen Rolle der bürgerlichen Klasse. In Europa übernahm sie eine „tatsächlich politische Rolle“ und trat „im dialektischen Überwinden des feudalen Widerspruchs“³¹ als autonome Klasse hervor. Dies geschah, indem sie gleichzeitig politische Repräsentation und Produktionsmittel erlangte. In Martinique hingegen ging „die politische Repräsentation der Aneignung der Produktionsmittel voraus“.³² Daher nahm die bürgerliche Elite der *béké* nie eine eigenständige Rolle ein, sondern blieb stets von der kontinentaleuropäischen Bourgeoisie abhängig.

Der Bruch, den die Geschichte Martiniques durch den Sklavenhandel erfuhr, prägte die gesellschaftliche Entwicklung dort nach einer völlig anderen Logik als in Europa, wo sie vom Autonomiebegriff bestimmt war. Dementsprechend nahm auch die politische Subjektivierung in den Antillen nicht die Form eines Klassenkampfes an, sondern ausschließlich die eines radikalen Widerstands, den Glissant in der *marronage* bzw. in der heimlichen Flucht der versklavten Menschen erkennt. Die Figur des *marron* als Held der antillischen Kultur steht damit im völligen Gegensatz zu jener, die Adorno und Horkheimer als Gründungsfigur der europäischen Kul-

30 Ebd., S. 160.

31 Ebd., S. 163.

32 Ebd.

tur anerkennen, nämlich derjenigen des Odysseus. Während dessen „Organ des Selbst“ in jener „List“ des Sich-Wegwerfens, „um sich zu behalten“,³³ besteht, existiert diese Logik in der *marronage* nicht. Denn „wenn diese Verschleppten in den Urwald entliefen“, so Glissant, „bedeuteten die Spuren, denen sie folgten, nicht Selbstaufgabe“:³⁴ Als politische Widerstandssubjektivität gegen die Sklavenherrschaft lässt sich der *marron* mit einer Logik politischer Subjektivierung identifizieren, aus deren Wunsch nach Emanzipation kein dialektischer Rückfall in neue Formen der Unterdrückung folgt.

Diese alternative Logik der politischen Subjektivierung spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Migrationsformen wider, welche die jeweiligen Positionalitäten annahmen. Während der König von Ithaka auf seinen Reisen fremde Länder und Völker benennt, um sich eine „rationale Übersicht“³⁵ anzueignen, die der Aufrechterhaltung von Herrschaft dient, haben die versklavten Menschen laut Glissant „aus der Irrfahrt keine Route der Beherrschung gemacht, sondern eine unvorhersehbare Reise zu allen Diversitäten der Welt, deren Glanz sie sichtbar gemacht haben [*dont ils ont relevé l'éclat*]“:³⁶ Anstatt – wie Odysseus – ihre Reisen zu nutzen, um ihre Identität selbst angesichts radikaler Andersheit zu bewahren, wurden die deportierten Sklaven unweigerlich in einen historischen Prozess hineingerissen, der ihnen nicht erlaubte, ihre Autonomie zu bekräftigen, sondern sie vielmehr dazu zwang, eine relationale Transformation des Selbst einzugehen.

4 Ästhetische Vernunftkritik als widerständige Relation: Die *Poétique de la Relation*

Paradoxerweise ist es gerade die koloniale Expansion des Westens, die es dem deportierten Sklaven ermöglicht, eine alternative Subjektivierungsform zu entwickeln, in der „Kulturen der Kreolisierung [*créolisation*] [...] entstehen, die dadurch wertvoll sind, dass sie für

33 Ebd., S. 64.

34 Glissant, Édouard: *Traité du Tout-monde. Poétique IV*. Paris 1997. Übersetzt von Thill, Beate: *Traktat über die Welt*. Heidelberg 1997, S. 15.

35 DdA, S. 61.

36 Glissant, Édouard: *Mémoires des esclavages*, Paris 2007, S. 114.

alle gültig sein können“.³⁷ Aus dieser zugleich historischen und kulturellen Zäsur heraus sieht Glissant die Möglichkeit, eine alternative Form von Universalismus zu entwickeln, in der Pluralität und Spezifität zu koexistieren vermögen. Mit dem Begriff der *créolisation* bezeichnet Glissant den globalen Prozess der Transformation und Durchmischung von Identitäten, in dem die Logik der aufklärerischen Autonomie einer postkolonialen *Relation* weicht, die durch das Zusammentreffen verschiedener Kulturen und Sprachen infolge des transatlantischen Sklavenhandels eingeleitet wurde. Ausgehend von der *créolisation* entwickelt Glissant eine erste Definition seiner Ästhetik der *Relation* als eine „Ästhetik [...] der nicht-universalisierenden Vielfalt, wie sie sich mir aus der planetarischen *Relation* heraus zu ergeben schien“, wobei es sich um eine „nicht-essenzialistische Ästhetik“ handelt, welche „die Geste und das Wort neuer Völker zusammenfasst und verstärkt“.³⁸ Im Gegensatz zu einer Ästhetik der Selbstgenügsamkeit, in der die Spezifität subjektiver Positionalitäten durch einen Anspruch auf autonome Form ausgelöscht wird, entsteht die Ästhetik der *Relation* aus der Anerkennung der gleichzeitigen Existenz einer Vielzahl lokaler Positionalitäten. Diese stehen zwar in einem historisch und geografisch globalisierten Kontext miteinander in Verbindung, bewahren jedoch ihre jeweilige Eigenart, die sich vor allem in der sprachlichen und kulturellen Produktion ausdrückt – in dem, was Glissant als *poétique* bezeichnet. Die Aufgabe einer Ästhetik der *Relation* besteht daher darin, als Ausdrucksform für einen Begegnungsraum zwischen unterschiedlichen Positionalitäten zu dienen, ohne deren spezifische Diversität zu neutralisieren.

Wie das Beispiel der kolonialen Geschichte Martiniques zeigt, „kann keine Form der Unterdrückung im Voraus berechnet werden“, sondern jede erfordert eine Analyse, die anerkennt, „dass sich aus jedem Ort der Herrschaft durch den Widerstand der Unterdrückten jeweils ein genauer und nicht verallgemeinerbarer Sinn der Unterdrückung ergibt“.³⁹ Im Fall der kolonisierten Bevölkerungen zeigen sich die kulturellen Reproduktionsformen dieser Unterdrückung genau dort, wo die spezifische Beschaffenheit von Positiona-

37 Ebd., S. 109.

38 DiAn, S. 799.

39 PdR, S. 69, zitiert aus Fußnote.

litäten zugunsten des Anspruchs, dass ästhetische Formen aus sich selbst heraus ein Potenzial sozialen Widerstands erzeugen können, geleugnet wird. In diesem Sinne muss eine Ästhetik der *Relation* in der Lage sein, die Schnittstellen zwischen verschiedenen Unterdrückungsformen und kulturellem Widerstand anzuerkennen, ohne sie in einer universalistischen Formel zu neutralisieren. Aus diesem Grund betont Glissant: „Die Transparenz der Relation zu imaginieren heißt auch, die Opazität [*opacité*] dessen zu begründen, was sie bewegt“.⁴⁰ Die Anerkennung der relationalen Durchmischung subjektiver Positionalitäten setzt notwendig die Anerkennung ihres irreduzibel lokalen Charakters voraus, der sich niemals vollständig in eine universelle Formel überführen lässt.

Während die ästhetische Autonomie dazu neigt, jede Positionalität nach dem Modell der aufklärerisch-bürgerlichen Subjektivität zu gestalten, lässt die Ästhetik der *Relation* die Möglichkeit einer Koexistenz kultureller Identitäten zu, die jeweils unterschiedliche Formen ästhetischer Produktion im jeweiligen Kontext hervorbringen. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass die Ästhetik der *Relation* keinesfalls für einen konstruktivistischen Essenzialismus plädiert, der die Vielfalt einzelner Poetiken durch ein subjektives, fixiertes Wesen erklären würde. Im Gegenteil, Glissant stellt klar, dass innerhalb der *Relation* die in Beziehung stehenden Identitäten nicht mehr als „Beständigkeit [*permanence*]“, sondern als „Variationsfähigkeit [*capacité de variation*]“⁴¹ zu verstehen sind. Die kulturellen Identitäten, die poetisch in der *Relation* situiert sind, bestimmen sich nicht lokal in ihrer Differenz, um einen transformativen Prozess abzuschließen, sondern um ihn im Gegenteil zu fördern. Was die westliche Ästhetik paradoxerweise zu verbergen gelernt hat, ist genau eines der Grundprinzipien der durch den transatlantischen Sklavenhandel eingeleiteten Moderne, nämlich „jene Arbeit, in der sich die Kulturen der Menschen gegenseitig erkennen, um sich fortan wechselseitig zu verwandeln“.⁴² Indem sie die Spezifik alternativer Positionalitäten gegenüber der europäischen ausblendet, reproduziert die westliche Ästhetik jenen unterdrückenden theoretischen Gestus, der das Potenzial gesellschaftlicher Transformation nicht im Zusammen-

40 Ebd., S. 68.

41 Ebd., S. 156.

42 Ebd., S. 36.

spiel verschiedener subjektiver Standpunkte sieht – als Ausdruck historisch und geografisch situierter Kontexte –, sondern in einem vermeintlich selbstgenügsamen Potenzial der formalen Autonomie eines Kunstwerks. Wie es in der *Dialektik der Aufklärung* heißt, ist das „sese conservandi [...] die wahre Maxime aller westlichen Zivilisation“:⁴³ Demgegenüber stellt die aus dem antillischen Kontext heraus entwickelte Ästhetik der *Relation* genau jene *créolisation* dar, die im radikalen Gegensatz zur vermeintlichen Reinheit und Stabilität westlicher Subjektivität steht.

Wie Fred Moten betont, erfordern zur europäischen Bourgeoisie alternative Gemeinschaften zwar „another thinking of identity“, doch die Anerkennung alternativer Formen der Subjektivierung „converges with the re-emergent question of the human that self-critical articulation demands“.⁴⁴ Ausgehend von der Analyse einer spezifischen Positionalität entwickelt Glissant mit seiner Ästhetik der *Relation* ein Modell der Vernunftkritik, das sich der universellen Durchsetzung des Autonomiebegriffs als Erbe der aufklärerischen Tradition entgegensetzt. Indem es den spezifischen und unverzichtbaren Beitrag jeder Positionalität anerkennt, durch deren jeweilige Poetiken eine transformative Durchmischung kultureller Identitäten ermöglicht wird, erlaubt die *Poétique de la Relation* „d’accomplir véritablement, à travers le divers, l’humain“.⁴⁵

Während der Begriff der ästhetischen Autonomie die lokale Spezifik von Kontexten außerhalb Europas hinter einem vermeintlich reinen Formideal verbirgt und sich zugleich als universelles Modell behauptet, schlägt Glissant eine andere Richtung ein. Seine relationale Auffassung ästhetischer Vernunftkritik ermöglicht es, die soziale Einbettung der Kunst gerade aus den unterschiedlichen subjektiven Positionierungen heraus zu erkennen, als deren Ausdruck jedes Kunstwerk erscheint. Einzig die Fähigkeit zur Transformation kann hier als gemeinsamer Nenner gelten.

Sobald das kritische Potenzial des Ästhetischen in der Fähigkeit erkannt wird, Beziehungen zwischen sozialen Identitäten und ästhetischen Formen herzustellen, wird zur Erklärung des kritischen Po-

43 DdA, S. 41.

44 Moten, Fred: In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition. Minneapolis/London 2003, S. 255.

45 DiAn, S. 418.

tenzials zeitgenössischer Kunst der Begriff der ästhetischen Autonomie zunehmend durch ein relationales Modell ersetzt, das Glissant maßgeblich mitgeprägt hat.⁴⁶ Hierbei ist es entscheidend, den Relationsbegriff des martinikanischen Denkers von demjenigen zu unterscheiden, den der Kunstkritiker Nicolas Bourriaud entwickelt hat. Zwar versteht Bourriaud ebenfalls „das Gesamte der menschlichen Beziehungen statt eines autonomen Bereichs“ als Ausgangspunkt des transformativen Potenzials der Kunst, das aus der Möglichkeit besteht, „intermenschliche Beziehungen“⁴⁷ anzustoßen. Allerdings vernachlässigt seine *Esthétique relationnelle* genau das, worauf Glissants Relationsbegriff besonderen Wert legt: die spezifische Positionalität des Künstlers im Verhältnis zum historischen und sozialen Kontext seiner ästhetischen Produktion.⁴⁸ Paradoxerweise führt Bourriauds relationales Modell – gerade weil es die situierte Positionalität ästhetischer Praktiken unberücksichtigt lässt – erneut eine ästhetische Selbstgenügsamkeit ein, wobei das kritische Potenzial der ästhetischen Relation in eine harmlose „Geselligkeit [*convivialité*]“⁴⁹ aufgelöst wird.

Auch wenn Glissant die Beziehung zwischen Identitäten und Kulturen betont, bedeutet das keineswegs, dass seine Ästhetik einfach als Plädoyer für einen kulturellen Pluralismus verstanden werden kann, in dem sich jede Identität auf neutrale Weise zu den anderen verhält, wie es der Relationsbegriff bei Bourriaud nahelegt. Denn so sehr Glissants Begriff der *Relation* auf der Anerkennung verschiedener Identitäten zur Anregung gesellschaftlicher Transformationsprozesse beruht, darf er nicht mit einer harmonisierenden Ästhetik verwechselt werden. Sein widerständiger Charakter tritt deutlich in jener Ausprägung der *Poétique de la Relation* hervor, die Glissant *esthétique de la terre* als „esthétique du bouleversement et de l'intru-

46 Vgl. Obrist, Hans Ulrich/Raza, Asad (Hrsg.): *Mondialité ou les archipels d'Édouard Glissant*. Bruxelles 2017.

47 Bourriaud, Nicolas: *Esthétique relationnelle*. Paris 1998, S. 117 (meine Übersetzung).

48 Wie man bei Bourriauds Analyse der Arbeit des thailändischen Künstlers Rirkrit Tiravanija leicht ersehen kann; vgl. Bishop, Claire: *Antagonism and Relational Aesthetics*. In: *October* 110 (2004), S. 68–69; Lanay, Jessica: *Blow Up the Museum*. Rirkrit Tiravanija at MOMA PS1. In: *ArtReview* 75, 7 (2023), S. 50–57.

49 Bourriaud, *Esthétique relationnelle*, S. 16 und passim.

sion⁵⁰ bezeichnet. Die aus der *Relation* hervorgehende *esthétique de la terre* kann nur eine oppositionelle sein, insofern Glissants Relationsbegriff vor allem die spezifischen Unterdrückungsformen sichtbar machen will, denen kolonialisierte Bevölkerungen historisch ausgesetzt waren. Tatsächlich lässt die *Poétique de la Relation* deshalb keinen Raum für ein essenzialistisches Verständnis kultureller Identitäten, weil die Strukturen, die diese Identitäten definieren, „dem kolonialen Akt nicht vorausgingen“: Erst durch die Beziehung zu den sozialen Formen, die durch die Kolonisierung aufgezwungen wurden, habe sich die kulturelle Identität der Antillen als eine „unbewusste Weigerung [*refus inconscient*]“⁵¹ gegen die westliche Dominanz herausgebildet.

So sehr Glissant sich für eine ästhetische Vernunftkritik einsetzt, der ein positiver Charakter in der Förderung wechselseitiger Durchmischung von Identitäten zugeschrieben werden kann, so sehr ist es doch entscheidend, dass der Relationsbegriff, der seine Ästhetik prägt, in erster Linie auf den widerständigen und kritischen Aspekt verweist, der einer Vernunftkritik eigen ist, welche die Geschichte kolonialer Gewalt ernsthaft reflektieren will. In diesem Sinne bezeichnet Glissant die *Poétique de la Relation* als eine „Anti-Gewalt-Gewalt [*violence anti-violence*]“, die „kein Nichts, sondern Öffnung und Schöpfung ist“, insofern sie „der operativen Gewalt der Marginalisierten, der Rebellen, der Abweichler [*déviant*s] [...] einen vollen Sinn [*plein-sens*] hinzufügt“.⁵² Dass die *Poétique de la Relation* als eine Gegengewalt beschrieben wird, sollte nicht überraschen: Sie entsteht gerade aus dem Bedürfnis heraus, die Eigenständigkeit jener Positionalitäten anzuerkennen, denen durch die koloniale Herrschaft gewaltsam fremde Modelle aufgezwungen wurden. Wenn die kulturellen Identitäten, die aus kolonisierten Kontexten hervorgehen, dem kolonialen Akt nicht vorausgehen, sondern sich erst in Beziehung zu diesem herausbilden, dann kann auch ihre kulturelle Produktion nur als „le sens acquis dans et par ce *contre*“⁵³ verstan-

50 PdR, S. 165.

51 DiAn, S. 164.

52 PdR, S. 170.

53 DiAn, S. 173. Einen ähnlichen Ansatzpunkt nimmt die dekoloniale Ästhetik von Gilroy, Paul: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London/New York 1993.

den werden, und zwar als ein aus marginalisierten Positionalitäten erwachsener Widerstand.

Diese widerständische Produktivität der Beziehung zwischen verschiedenen Identitäten, die mit dem Sklavenhandel ihren Anfang nahm, zeigt sich nach Glissant besonders deutlich in der Kreolsprache:

Das, was das Kreolische in der Welt der Plantagen übermittelte, war vor allem ein Akt der Verweigerung [*refus*]. [...] In diesem Sinne erscheint die Kreolsprache als organisch mit der weltweiten Erfahrung der Relation [*expérience mondiale de la Relation*] verbunden. Sie ist im wörtlichen Sinne eine Folge der In-Beziehung-Setzung [*mise en rapport*] verschiedener Kulturen, und sie existierte nicht vor diesen Beziehungen.⁵⁴

Die Vermischung europäischer und afrikanischer Identität, wie sie sich im Kreolischen als Produkt der durch den westlichen Kolonialismus initiierten *Relation* zeigt, führt keineswegs zu einer reibungslosen Synthese zwischen den beiden. Da das Kreolische letztlich aus einem repressiven Beziehungsverhältnis hervorgegangen ist, bewahrt es im Gegenzug einen widerständigen Charakter gegenüber der Sprache der Kolonisatoren, die darin „als *interne Transzendenz*“⁵⁵ erscheint. Wegen dieses inhärent widerständigen Ursprungs der Kreolsprache lässt sich leicht verstehen, warum Glissant *créolisation* gerne als „das Aufeinanderprallen [*le choc*] [...] zwischen Kulturen“⁵⁶ beschreibt. Denn was der Begriff der *Relation* bei Glissant hervorhebt, ist weniger eine harmlose Geselligkeit zwischen Identitäten, sondern vielmehr das kritische und widerständige Transformationspotenzial ästhetischer Ausdrucksformen, die in einem postkolonialen Kontext entstanden sind.

54 DiAn, S. 411. Dieser Absatz wird bei Moten besonders hervorgehoben, um das widerständige Potenzial der schwarzen Musik zu betonen; vgl. Moten, *In the Break*, S. 7ff.

55 DiAn, S. 409. Der widerständige Charakter der Kreolsprache wird bei Glissant dokumentiert, indem er kreolische Variationen des Satzes „Ne roulez pas trop près“, vom französischen Verkehrssicherheitsdienst als Pflichtklebstoff für Autos mitgeteilt, erforscht, wobei sich das produktive, allerdings nicht synthetische Potenzial der Kreolisierung in der rezeptiven Seite besonders deutlich zeigt; vgl. ebd., S. 476–479.

56 Glissant, *Traktat über die Welt*, S. 176.

5 Ästhetische Vernunftkritik als Naturgeschichte bei Glissant und Adorno

Ziel der *Poétique de la Relation* besteht dann darin, das widerständige Potenzial der postkolonialen *Relation* ästhetisch sichtbar und wahrnehmbar zu machen, es ins Bewusstsein zu rufen und dadurch eine Sinngebung für jene Formen von Gegengewalt zu ermöglichen, die aus einer Geschichte der Ausbeutung hervorgegangen sind. Gerade jene „geschichtliche Erinnerung“, die „in jenen Ländern, in denen die Geschichte ein Kampf ohne Zeugen war und weiterhin ist“,⁵⁷ zur Geltung kommt, kann durch die *Poétique de la Relation* hervorgebracht werden. Sie erfüllt dabei eine eminent kritische Funktion, indem sie denjenigen Kontexten, denen durch den westlichen Kolonialismus jede eigene Autonomie abgesprochen wurde, eine konkrete historische Erfahrung wiederverleiht.

Deswegen schreibt Glissant dem Ästhetischen eine historisierende Funktion in Bezug auf die koloniale Geschichte der Antillen zu. Denn in Ermangelung eines Archivs, das Widerstandsformen wie die der *marronage* dokumentiert, können allein imaginative Ressourcen dem „Negativen dieser Nicht-Geschichte“⁵⁸ eine andere Form von Rationalität entgegensetzen. Darin wird einer „Vorstellung von einer linearen und hierarchisierten Geschichte“ eine „prophetische Sicht auf die Vergangenheit [*vision prophétique du passé*]“⁵⁹ gegenübergestellt. Das transformative Potenzial einer *Poétique de la Relation* liegt somit weniger in einem synchronischen Verständnis von Relationalität, als vielmehr in der Möglichkeit, eine diachrone relationale Erfahrung hervorzubringen, in der eine alternative Erfahrung der Vergangenheit die Gegenwart verändert.

Die *Poétique de la Relation* übernimmt somit im Hinblick auf die Geschichte der Unterdrückung, die von kolonisierten Völkern erfahren wurde, eine dezidiert kritische Funktion. Ihr Ziel ist es, auf das latente Vorhandensein eines „relationalen Schocks“⁶⁰ hinzu-

57 Ebd., S. 158.

58 Ebd., S. 159.

59 Ebd. Eine ähnliche poetisch-spekulative Strategie gegenüber nicht vorhandenen Archiven wird von Hartman als „critical fabulation“ adoptiert. Vgl. Hartman, Saidiya: *Venus in Two Acts*. In: *Small Axe* 26 (2008), S. 11.

60 PdR, S. 158.

weisen, der durch das traumatische Ereignis des Sklavenhandels ausgelöst wurde. Da sich diese Widerstandsgeschichte jedoch nicht in offiziellen Dokumenten nachlesen lässt, sind die einzigen Orte, an denen sich ihre Spuren erkennen lassen, die eines ästhetischen Imaginären, das neben den oralen Sprachen die natürliche Landschaft anbietet. Der Landschaft kommt laut Glissant eine zentrale Rolle zu, wenn es darum geht, den Naturraum mit einer von der hegemonialen Erzählung abweichenden Erinnerung zu verbinden. Während in der hegemonialen Geschichtsschreibung die Landschaft nur als Kulisse für ein Drama fungiert, in dem die westliche Dominanz sich unter dem Deckmantel eines vermeintlich autarken Fortschritts legitimiert, haben die in den Kolonien entstandenen Poetiken die „Landschaft [*paysage*]“ vielmehr „zunächst als in eine Geschichte eingebunden verstanden, sodass auch sie zu einer sprechenden Figur [*personnage parlant*] wurde“.⁶¹ Während der Autonomiebegriff dazu tendiert, die Landschaft auf eine Ressource der Ausbeutung zu reduzieren – wobei der Natur jede Form von *agency* abgesprochen wird –, erkennt die der kolonialen Erfahrung inhärente *Relation* in ihr vielmehr eine Spur von Unterdrückungsgeschichte. In diesem Sinne, so Glissant, wäre eine Ästhetik, die aus der *Poétique de la Relation* hervorgeht, dazu fähig, „diesen Albtraum aufzuschieben“, in dem „wir die Bewohner von Museen der Nicht-Naturgeschichte [*Muséums de non-Histoire naturelle*] wären“.⁶² Anstatt die Landschaft als eine geschichtslose Tabula rasa zu begreifen, weil sie keiner Vorstellung von souveräner, autonomer Subjektivität entspricht, bettet die *Relation* auch die Natur wieder in einen historischen Kontext ein. So erscheint sie nicht länger bloß als Quelle einer Wertschöpfung, sondern vielmehr als unverzichtbare Partnerin einer historischen (Gegen-)Erzählung.

Glissants *Poétique de la Relation* lässt sich somit als eine ästhetische Vernunftkritik verstehen, deren Ziel es ist, ein widerständiges Potenzial freizusetzen, indem die bestehenden Beziehungen zwischen kulturellen Identitäten samt der Beziehungen zwischen Geschichte und Natur transformiert werden. Gerade in diesem Aspekt

61 Ebd., S. 85. Diese Poetik der Landschaft wird bei Glissant auf *Milles Plateaux* bei Deleuze und Guattari zurückgeführt: Vgl. Glissant, Édouard: *Tout-Monde*. Roman. Paris 1993, S. 63.

62 PdR, S. 165.

offenbart die *Poétique de la Relation* eine überraschende Nähe zu Adornos Auffassung ästhetischer Vernunftkritik. Bekanntlich formuliert Adorno im Aufsatz *Die Idee der Naturgeschichte* ein methodisches Grundprinzip, das für die gesamte erste Generation der Frankfurter Schule von zentraler Bedeutung ist: die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Geschichte und Natur so zu denken, dass „das Natürliche als Zeichen für Geschichte und Geschichte, wo sie sich am geschichtlichsten gibt, als Zeichen für Natur“⁶³ erscheint. Wenn in Glissants Werk die Landschaft zur Spur einer Erinnerung wird, in der auch das Natürliche als Bestandteil einer historischen *Relation* erscheint, so muss auch bei Adorno die Natur dialektisch in ihrem Verhältnis zur Geschichte gedacht werden. Dabei zeigt sich, dass der Ausdruck von Geschichte keineswegs in der autonomen Entfaltung subjektiver Souveränität besteht, sondern vielmehr in ihrem Rückfall in Formen der Unterdrückung, die das gesellschaftliche Handeln mit der mythischen Versteinerung der Natur gleichsetzen. Gerade dort jedoch, wo Geschichte als Chiffre einer möglichen gesellschaftlichen Transformation erkennbar wird, ist es die Natur – verstanden als jene Alterität, deren Unterdrückung die Subjektautonomie erst ermöglicht hat –, die dieses Potenzial markiert.

Gerade in seinem letzten Werk bringt Adorno eine explizite Verbindung zwischen dem Ästhetischen und der Natur als „Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universaler Identität“⁶⁴ zum Ausdruck. Obwohl lange vernachlässigt, nimmt das Naturschöne in der *Ästhetischen Theorie* eine zentrale Stellung ein, insbesondere im Hinblick auf das kritische Potenzial der Kunst. Diese Forschungslage wird von Adorno selbst als Symptom einer grundlegenden Tendenz der westlichen Ästhetik erkannt, die das Naturschöne systematisch infolge der Vorherrschaft jenes Autonomiebegriffs ausblendet, der ursprünglich dazu diente, die vermeintliche Selbstgenügsamkeit des europäischen Subjekts zu rechtfertigen:

Der Begriff des Naturschönen rührt an eine Wunde [...]. Ganz und gar von Menschen gemacht, steht es [das Kunstwerk] seinem Anschein nach nicht Gemachtem, der Natur, gegenüber. Als pure Antithesen aber sind beide aufeinander verwiesen: Natur auf die Erfahrung einer ver-

63 Adorno, Theodor W.: *Die Idee der Naturgeschichte*. In: Ders.: *Philosophische Frühschriften* (Gesammelte Schriften, Bd. 1). Frankfurt a. M. 2003, S. 360.

64 *ÄT*, S. 114.

mittelten, vergegenständlichten Welt, das Kunstwerk auf Natur, den vermittelten Statthalter von Unmittelbarkeit. [...] Während paradox genug Betrachtungen darüber [...] antiquiert wirken, versperrt große Kunst samt ihrer Auslegung, indem sie sich einverleibt, was die ältere Ästhetik der Natur zusprach, die Besinnung auf das, was jenseits der ästhetischen Immanenz seine Stätte hat und gleichwohl in diese als ihre Bedingung fällt. [...] Das Naturschöne verschwand aus der Ästhetik durch die sich ausbreitende Herrschaft des von Kant inaugurierten [...] Begriffs von Freiheit und Menschenwürde, demzufolge nichts in der Welt zu achten sei, als was das autonome Subjekt sich selbst verdankt. Die Wahrheit solcher Freiheit für es ist aber zugleich Unwahrheit: Unfreiheit fürs Andere.⁶⁵

In diesem Absatz erkennt Adorno im Fehlen einer Reflexion über das Naturschöne einen gesellschaftlich-politischen Grund, der durch die Vorherrschaft des idealistischen Freiheitsbegriffs als subjektive Autonomie verschleiert wird. Wie bereits gezeigt, tendiert die europäische Ästhetik dazu, die gesellschaftliche Stellung des Ästhetischen analog zur idealistischen Subjektposition zu gestalten, insofern das soziale Transformationspotenzial eines Kunstwerks als unabhängig von seiner sozialen Verortung betrachtet wird. Auf diese Weise wird der Begriff der ästhetischen Autonomie komplementär zu einem ideologischen Konstrukt kolonialer Prägung, in dem die Beziehung zu einem sozialen und geografischen Anderen zugunsten einer vermeintlich selbstgenügsamen Souveränität des kolonialen Subjekts getilgt wird. Die Autonomie des Kunstwerks erweist sich – analog zur Freiheit des idealistischen Subjekts – in Adornos *Ästhetischer Theorie* als ihr eigenes Gegenteil: So wie der Autarkieanspruch des europäischen Kolonisators notwendig auf der Ausbeutung kolonialisierter Völker beruht, verbirgt auch die ästhetische Autonomie jene soziale Positionalität, deren Vermittlung für sie unabdingbar ist. Das, was die Bedingung der formalen Immanenz eines Kunstwerks ausmacht – seine vermittelte Einbettung in einen sozialen und historischen Kontext –, wird von jenem Kunstverständnis verdeckt, das es analog zur Autonomie der idealistischen Subjektivität als selbstgenügsam begreift. Das Verschwinden des Naturschönen in der philosophischen Ästhetik zeigt damit, was autonome Kunst und idealistische Subjektivität vergessen haben: ihr Anderes als Bedingung ihrer vermeintlichen Autarkie.

65 Ebd., S. 98.

Da das Naturschöne jene Bestimmung des Ästhetischen ist, in der das Kunstwerk dialektisch auf die Natur als sein Anderes verweist, anstatt mit der Autonomie des idealistischen Subjekts identisch zu erscheinen, wersetzt es sich jenem vermeintlichen Fortschritt, „der allmählich alles begraben hat, was sich jener Identität nicht unterordnete“, wie „das Tier, die Landschaft, die Frau“.⁶⁶ Die angebliche Neutralität einer westlichen, männlichen und bürgerlichen Positionalität – von Adorno in seiner Kritik am kantischen Begriff der Menschenwürde ausdrücklich thematisiert – hat das Naturschöne und die ihm zugehörigen Positionalitäten zu einer Ausbeutungsreserve für die Verwirklichung eines vermeintlich universalen Freiheitsbegriffs gemacht, wie auch der Autonomiebegriff die Beziehung zwischen künstlerischer und natürlicher Schönheit getilgt hat.

Unter den begrifflichen „Kraftfeldern“,⁶⁷ welche die *Ästhetische Theorie* jeweils mittels unterschiedlicher Bestimmungen ihres Gegenstandes entfaltet, stellt das Naturschöne einen der zentralen Orte dar, an dem Adorno zu zeigen versucht, dass „die Zerrüttung“ der ästhetischen „Autonomie [...] kein schicksalhafter Niedergang“ ist, denn sie wird vielmehr „zur Verpflichtung nach dem Verdikt über das, worin Philosophie der Kunst allzusehr glich“.⁶⁸ Die *Ästhetische Theorie* erkennt daher an, dass der Begriff der ästhetischen Autonomie, insofern er aus dem europäischen aufklärerischen Denken stammt, notwendig in dem Maße verfallen muss, in dem sich seine Nähe zu jenen unterdrückenden Formen der westlichen Philosophie zeigt, gegen die sich auch die postkoloniale Kritik wendet.

Als begriffliche Bestimmung, die das Verhältnis des Ästhetischen zu seinem Anderen umfasst, erlaubt das Naturschöne eine Verortung der Beziehungen zwischen Kunst und Gesellschaft nicht mehr auf der Grundlage einer selbstgenügsamen Auffassung, sondern nur noch durch einen relationalen Ansatz, der es ermöglicht, ein anderes Verständnis von Subjektivität zu gestalten als jenes, das dem kolonialen Denken zugrunde liegt. Tatsächlich hat der idealistische

66 Ebd., S. 100. Vgl. Korsmeyer, Carolyn: *Gender and Aesthetics. An Introduction*. New York/London 2004.

67 Vgl. Eusterschulte, Anne/Tränkle, Sebastian: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Theodor W. Adorno. Ästhetische Theorie* (Klassiker auslegen, 74). Berlin/Boston 2021, S. 1–19.

68 *ÄT*, S. 197.

Freiheitsbegriff gerade die „Essenz des Naturschönen“ als „die Anamnesis dessen gerade, was nicht nur Für Anderes ist“,⁶⁹ verfehlt: Unter dem Anspruch auf Selbstgenügsamkeit der idealistischen Autonomie verbirgt sich ein anderes Freiheitsverständnis, in dem die Differenz nicht auf ein Substrat für Unterordnung reduziert, sondern vielmehr in ihrer Andersheit anerkannt wird. Da das Naturschöne kein Produkt einer „Selbstsetzung“ des Subjekts ist, eröffnet es eine Erfahrung, die derjenigen Freiheit entgegengesetzt ist, „welche die Philosophie mit schuldhaftem Irrtum dem Gegenteil, der Selbstherrlichkeit des Subjekts, vorbehält“.⁷⁰ Was das Naturschöne erfahrbar macht, ist keine Freiheit als Souveränität, sondern das, was Glissant als *Relation* bezeichnet: eine Anerkennung der Andersheit, die nicht der Verwirklichung des Selbst, sondern vielmehr dessen Destabilisierung dient. Die von der ästhetischen Autonomie versprochene „Liquidation des Ichs“⁷¹ soll dann eher im Sinne einer relationalen Störung des autonomen, idealistisch gedachten Subjekts verstanden werden. Als Ort einer transformativen Beziehung des Selbst zum Anderen erscheint die ästhetische Erfahrung der Natur sowohl bei Glissant als auch bei Adorno als das, was eine alternative Auffassung von Freiheit als jene der Autonomie erkennbar macht. Trotz der unterschiedlichen historischen und sozialen Kontexte lassen sich ihre jeweiligen ästhetischen Ansätze daher beide als Formen der *Vernunftkritik als Naturgeschichte* beschreiben⁷². Sei es als Betrachtung

69 Ebd., S. 116.

70 Ebd., S. 410. So ist die in der *Ästhetischen Theorie* mehrfach benutzte Formel eines „Vorrangs des Objekts“ (ebd., S. 111 und passim) zu verstehen; vgl. Bertram, Georg W.: Das utopische Potenzial der Kunst nach Theodor W. Adorno. Eine Reaktualisierung. In: Porombka, Stephan/Vietta, Silvio (Hrsg.): *Ästhetik, Religion, Säkularisierung II. Die klassische Moderne*. München 2009, S. 247–264, hier S. 253.

71 ÄT, S. 364.

72 Die kritische Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen den Begriffen von Natur und Geschichte ist bereits bei Marx zentral: Vgl. Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hamburg 2005, S. 83–99. In den letzten Jahren hat sie auch in Debatten zur Klimagerechtigkeit neue Aufmerksamkeit erhalten: Vgl. Chakrabarty, Dipesh: *The Climate of History: Four Theses*. In: *Critical Inquiry*, 35/2 (2009), S. 197–222; Haraway, Donna J.: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham/London 2016, S. 30–57. *Vernunftkritik als Naturgeschichte* eröffnet darüber hinaus weiterführende Perspektiven für eine theoretische Ausarbeitung philosophischer Ansätze mit intersektionaler Ausrichtung.

von *paysage* oder als Gefühl des Naturschönen, eröffnet die ästhetische Naturerfahrung bei Adorno so wie bei Glissant die Möglichkeit, eine historische Erinnerung der Unterdrückung anzuregen, indem sich die transformative Beziehung zwischen dem Selbst und seinem Anderen erkennen lässt.

6 Kritische Theorie dekolonisieren?

Obwohl Autonomie und *Relation* oft als Gegensätze betrachtet werden, schließen sich ihre jeweiligen Funktionen in Adornos *Ästhetischer Theorie* und in Glissants *Poétique de la Relation* nicht gegenseitig aus. Gerade weil das Ästhetische bei beiden als eine alternative Vernunftform gilt, welche die vermeintliche Selbstgenügsamkeit des Subjekts transformativ destabilisieren kann, bestimmen sich sowohl ästhetische Autonomie als auch *Relation* in beiden Ansätzen als Dreh- und Angelpunkte einer ästhetischen Vernunftkritik. In diesem Licht betrachtet, lassen sich die beide Begriffe als zwei komplementäre Seiten einer ästhetischen Vernunftkritik verstehen. Denn während Glissant den grundsätzlich widerständischen Charakter ästhetischer *Relation* betont und eine selbstgenügsame Vorstellung des Ästhetischen als koloniales Überbleibsel kritisiert, kann auch Adornos *Ästhetische Theorie* als Kritik ebenjener Idee ästhetischer Autonomie gelesen werden, die „das Bewußtsein vom Schmutzigen der Kultur unter der Hülle ihrer Selbstgenügsamkeit“⁷³ verdeckt.

Andererseits gilt: So sehr Adornos *Ästhetische Theorie* auf begrifflicher Ebene Berührungspunkte mit Glissant bietet, so sehr führt sein Fokus auf den europäischen Kontext allein dazu, ästhetische Produktionen und Subjektivierungsformen abzuwerten, die außerhalb der aufklärerischen Tradition entstanden sind. Aufgrund dieser eurozentrischen Perspektive läuft das von Adorno entwickelte Modell einer kritischen Theorie Gefahr, sein eigenes kritisches An-

73 Ebd., S. 197. Nicht zufällig fängt die *Ästhetische Theorie* mit einem Absatz über die verlorene „Selbstverständlichkeit der Kunst“ an, die sich aus einer nach dem Zweiten Weltkrieg ausgefallenen „Idee der Humanität“ speiste; vgl. ebd., S. 9. Der Ansatzpunkt der *Ästhetischen Theorie* stimmt dank dieser kritischen Auseinandersetzung mit einem problematischen Humanitätsbegriff, dem dekolonialen Ansatz, überein, vgl. Fanon, *Peau noire*, S. 24.

liegen zu untergraben. Denn indem außereuropäische ästhetische Ausdrucksformen nicht in ihrer historischen und sozialen Spezifik anerkannt werden, vereint Adorno sehr unterschiedliche Subjektivierungsweisen und wird damit unfähig, zwischen den „different forms the liquidation of individuality could take, say between jazz lovers and anti-Semite fascists“,⁷⁴ zu unterscheiden.

Wie zu Beginn dieses Textes dargelegt, zwingt das Problem eines kolonialen Erbes in der ersten Generation der Frankfurter Schule zu einer metakritischen Reflexion über ihr Modell der Vernunftkritik. Die Notwendigkeit dieser Reflexion zeigt sich besonders deutlich in Adornos Ästhetik: Angesichts ihrer eurozentrischen Perspektive erscheint ihre Fähigkeit, Formen der Unterdrückung zu bekämpfen, die durch den westlichen Kolonialismus eingeleitet wurden, fraglich. In diesem Sinne könnte das von Glissant vorgeschlagene Modell einer ästhetischen Vernunftkritik dazu anregen, auf Adornos Ästhetik die von Walter D. Mignolo vertretene Strategie eines „de-linking“⁷⁵ anzuwenden, um einen „de-kolonialen epistemischen Wechsel“⁷⁵ hin zu ästhetischen Ansätzen zu erlauben, die in außerwestlichen Kontexten verortet sind. Wie jedoch Gayatri Chakravorty Spivak hervorhebt, suggeriert die dekoloniale Strategie des *de-linking* als Abkopplung vom europäischen Kanon fälschlicherweise „ein unbeflecktes Außen, das man anstatt historischer Verstrickung wählen kann“⁷⁶. Genau diese wechselseitige Verstrickung zwischen verschiedenen Identitäten und Kontexten, die historisch und kulturell unvermeidlich miteinander verflochten sind, versucht Glissants Konzept der *Relation* zu betonen. Eine Strategie des *de-linking* gegenüber Adornos Ästhetik hätte daher die paradoxe Folge, genau jene Form der Beziehung zu übersehen, die der europäische Kolonialismus durch ein vermeintlich autarkes Subjekt zu tilgen versuchte.

74 Bardawil, Fadi A.: Césaire with Adorno: Critical Theory and the Colonial Problem. In: *The South Atlantic Quarterly* 117/4 (2018). S. 781. Wenn Jazz für Adorno nichts weiter als Fetischismus ist, erkennt Glissant im Kreolischen „la trace [die Spur] qui a jazzé dans les mots français“; Glissant, *Tout-Monde*, S. 280.

75 Mignolo, Walter D.: DELINKING. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. In: *Cultural Studies* 21, 2 (2007), S. 449–514, hier S. 453.

76 Spivak, Gayatri Chakravorty/Colpani, Gianmaria et al.: Epistemic daring: an interview with Gayatri Chakravorty Spivak. In: *Postcolonial Studies* 25, 1 (2022), S. 136–141, hier S. 139.

In diesem Sinne stellt sich einer Untersuchung, welche die koloniale Fragwürdigkeit der Adorno'schen Ästhetik aus der relationalen Perspektive Glissants kritisch berücksichtigt, vielmehr die Aufgabe „of exploring how this thought—which is now everybody's heritage and which affect us all— may be renewed from and for the margins“,⁷⁷ wie Dipesh Chakrabarty nahelegt. Im Übrigen ist es Glissant selbst, der eine solche Strategie der Kontamination des europäischen Denkens durch Kontexte und ästhetische Produktionen am Rand des westlichen Kanons anregt. In Übereinstimmung mit dem relationalen Charakter seiner ästhetischen Vernunftkritik bezeichnet Glissant diese Strategie der Dekolonisierung als eine Form von *générosité partagée*:

Das Zusammenlegen einer anderen Form von Erinnerung und einer anderen Gegebenheit des Imaginären muss das Ergebnis einer geteilten Großzügigkeit [*générosité partagée*] sein. Ich nenne Großzügigkeit jene Klarheit [*lucidité*], die ebenso ganz auf sich selbst und auf die Selbstkritik wie auf die anderen und ihre Kritik angewandt wird. Sie entspringt keinem moralischen Prinzip, sondern einer Poetik der Relation [*Poétique de la Relation*].⁷⁸

Die Dekolonisierung des europäischen Kanons bedeutet nicht einfach, auf eine kritische Auseinandersetzung mit dessen Vertreter:innen zu verzichten. Die Aufgabe einer dekolonialen Kritik besteht vielmehr darin, sich für eine transformative Beziehung zu alternativen Ansätzen und Positionierungen zu öffnen, um so eine produktive Verunreinigung des europäischen Denkens von seinen Rändern her zu ermöglichen. In diesem Geist geteilter Großzügigkeit hat dieser Beitrag versucht, das Modell der ästhetischen Vernunftkritik Adornos zu kontaminieren – durch eine kritische Theorie, die nicht so sehr aus Paris, sondern vielmehr aus ihren tropischen Rändern kommt.

77 Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton 2000, S. 16.

78 Glissant, *Mémoires des esclavages*, S. 134.

Autor:innenverzeichnis

Iphigenia Andreou studierte Philosophie in Berlin, Madrid und Paris. Derzeit schreibt sie ihre Masterarbeit über Elisabeth Lenk, arbeitet als Grundschullehrerin und als Verlegerin in einem jungen Berliner Verlag.

Thomas Ebke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter (DFG „Eigene Stelle“) an der Ruhr-Universität Bochum; von 2014–2020 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Potsdam; Dissertation *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie*; Übersetzung von: Georges Canguilhem, *Regulation und Leben* sowie von Jean Hyppolite, *Studien über Marx und Hegel*.

Christine Edelmann promoviert am Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. Sie ist Assoziiertes Mitglied im DFG-Graduiertenkolleg „Ästhetische Praxis“. Mit Bezug auf Jacques Derrida untersucht sie die Ästhetik des Buches und fragt nach der Rolle von Typografie und Textform im wissenschaftlichen Schreiben.

Paul Erxleben forscht zu Autoritarismus, Demokratieförderung und kritischen Gesellschaftstheorien an der Universität Marburg und dem Institut für Sozialforschung. Promotion mit einem sozialphilosophischen Vergleich Theodor W. Adornos und Michel Foucaults. Veröffentlichungen zum Antisemitismus der Corona-Protestbewegung und zur Kritik des Deutungsmusters Extremismus. Lehre zu (Post-)Marxismus, Zivilgesellschaft und Mündigkeit.

Leonhard Geffke ist Mitarbeiter am Lehrstuhl für allgemeine Soziologie und Kulturosoziologie der Humboldt Universität zu Berlin, wo er am Forschungsprojekt „Gesellschaftsnarrative“ des Leibniz-Preises mitwirkt. Er studierte Soziologie und Philosophie an der Universität Potsdam und der Technischen Universität Berlin. Im Zuge seiner Dissertation arbeitet er an einer dialektischen Kulturosoziologie der Gewohnheit.

Markus Hennig studierte Soziologie, Politikwissenschaften und Politische Theorie in Leipzig, Frankfurt am Main, Darmstadt und Buenos Aires. Derzeit promoviert er an der Universität Leipzig in Philosophie zur Frage kollektiver Erfahrungen, insbesondere im Denken

von Walter Benjamin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Sozialphilosophie und der politischen Philosophie.

Niccolò Izzi hat in Pisa und Heidelberg Philosophie studiert und mit einem Master an der Scuola Normale Superiore abgeschlossen. Er promoviert am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin, wo er in Anlehnung an Adorno und Haraway das kritische Potenzial der Kunst an der Schnittstelle von politischer Subjektivierung und Naturerfahrung untersucht.

Lukas Krönert hat Germanistik, Philosophie, Pädagogik sowie Literatur- und Kulturtheorie in Tübingen, Düsseldorf und Hagen studiert. Derzeit ist er Doktorand und Lehrbeauftragter an der Universität Tübingen. Darüber hinaus wird er durch die Hans-Böckler-Stiftung gefördert.

Lorenz Mayr ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungszentrum für Technoästhetik der Akademie der Bildenden Künste München. Er studierte Politische Wissenschaft und Bildende Kunst und promoviert derzeit am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin mit einer Arbeit zu mimetischen Praktiken in der Gegenwartskunst, gefördert von der Hans-Böckler-Stiftung.

Frank Müller hat an der Freien Universität Berlin in Philosophie promoviert und ist assoziierter Forscher am Marc Bloch Zentrum. Er arbeitet zur Geschichte der Frankfurter Schule und zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Aktuell ist er Feodor-Lynen-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Universität Paris-Nanterre mit dem Projekt „Adorno in Frankreich“.

Adrian Paukstat hat am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte der Universität Augsburg gearbeitet und dort promoviert. Seine Dissertation erschien vor kurzem unter dem Titel „Nach der Entzauberung: Eine Theorie politischer Metaphysik“ bei Campus.

Michael Rahlwes ist Philosoph und Sozialwissenschaftler. Er arbeitet zum französischen Marxismus und politischer Philosophie.

Melanie Reichert ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Seminar der Universität Kiel. Ihre Arbeitsbereiche sind Kulturphilosophie, Ästhetik und Wissenschaftsphilosophie, schwerpunktmäßig in kontinentaleuropäischer Tradition. Ihr philosophi-

sches Profil wird geprägt von Kooperationen mit Partnern aus der künstlerischen Praxis. Sie erforscht Formen des Nichtverstehens, Verbindungen zwischen Ästhetik, Erkenntnistheorie und Subversion sowie Ambiguitäten des Alltags.

Leonhard Riep studierte Politikwissenschaft, Kulturwissenschaften und Philosophie in Leipzig, Ljubljana, Prag und Chicago. Im Rahmen seiner sozialphilosophischen Doktorarbeit an der Goethe-Universität Frankfurt beschäftigt er sich mit Walter Benjamins und Michel Foucaults Konzept der Erfahrung und dessen politischen Implikationen. Seine allgemeinen Interessenschwerpunkte sind Kritische Theorie, Poststrukturalismus, (Post-)Marxismus und postcolonial studies.

Jonas Schmitt studierte in Tübingen Germanistik, Philosophie und Geschichtswissenschaft auf Lehramt und absolvierte einen Master in Literatur- und Kulturtheorie. Ergänzend verbrachte er ein halbes Jahr an der Universidade Federal Fluminense in Rio de Janeiro, wo er Geschichtswissenschaft studierte. Derzeit promoviert er in Tübingen zum Thema „Theodor W. Adornos Lyriktheorie“, gefördert durch die Hans-Böckler-Stiftung.

Ben Seel promoviert an der FU Berlin zur Kritik des modernen Zeitverständnisses bei Hegel und in der kritischen Theorie. Seine Forschungsinteressen umfassen Theorie des Surrealismus, Rechtsphilosophie, Ideengeschichte des Staates sowie politische und ästhetische Arbeiten der frühen kritischen Theorie und des Collège de Sociologie.

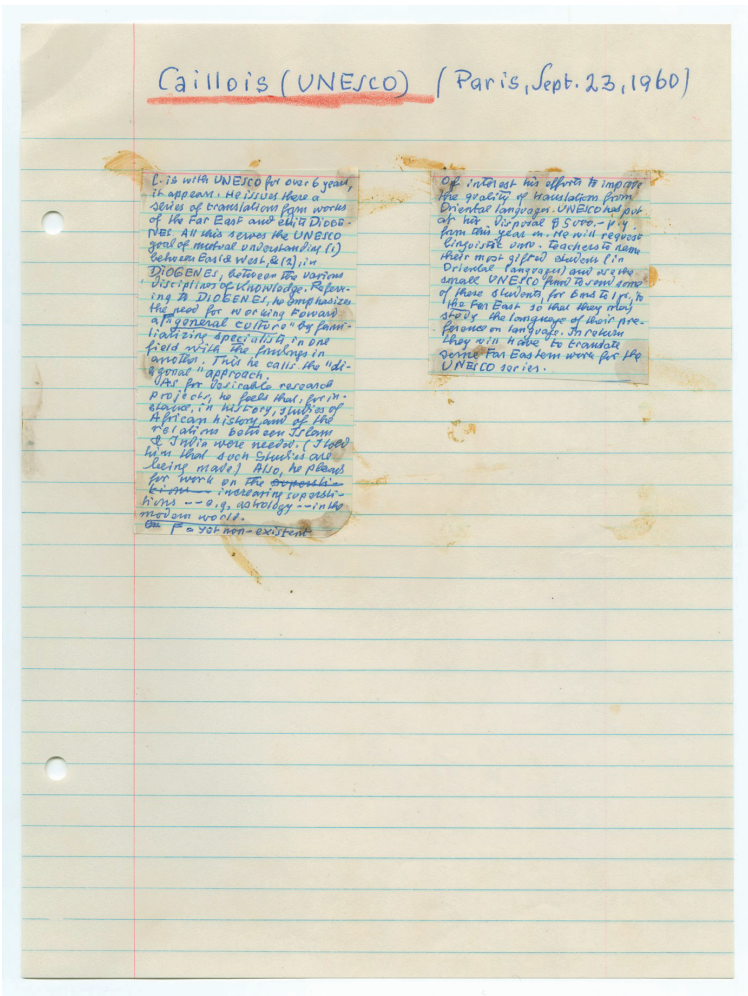
Niklas Steinkamp ist Doktorand am Institut für soziale Bewegungen der Ruhr-Universität Bochum. Nach einem Studium in Bochum und Paris-Nanterre hat er mehrere Jahre am Ruhr Museum in Essen gearbeitet. Er schreibt, gefördert von der Hans-Böckler-Stiftung, an einer politischen Ideengeschichte des Werks von Jean-François Lyotard.

Mirko Stieber promoviert an der Universität Hildesheim mit einer Arbeit zur Naturphilosophie bei Adorno und Horkheimer sowie Roger Caillois. Er studierte in Darmstadt und Frankfurt. Seine Interessenschwerpunkte sind das Verhältnis von Natur und Gesellschaft

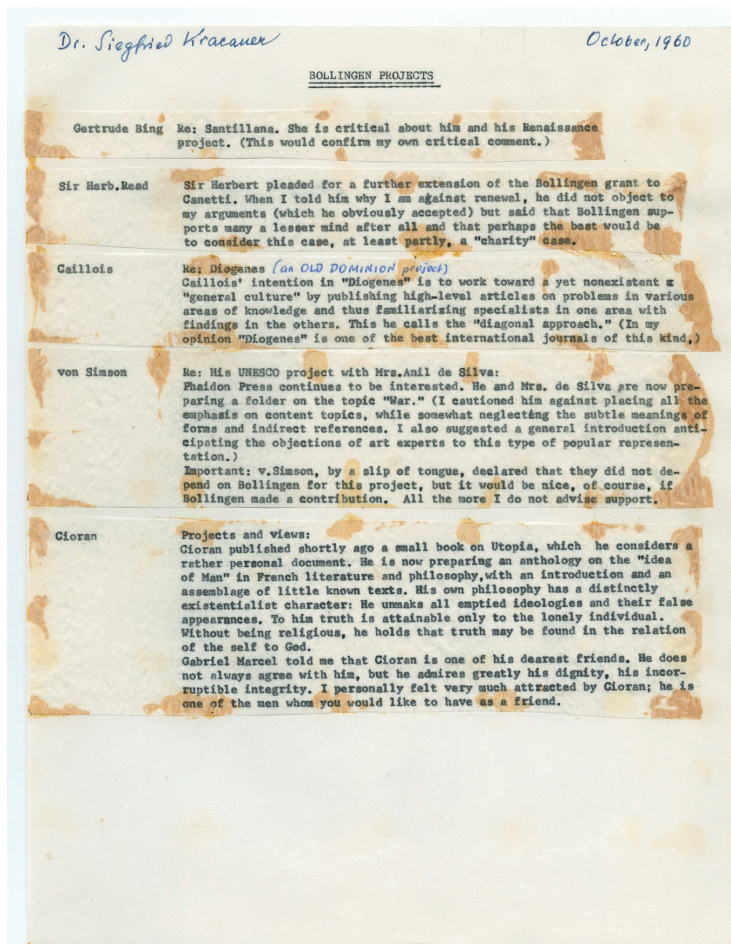
sowie die Säkularisierung. Dabei bezieht er sich auf die Kritische Theorie, das Collège de Sociologie und die Psychoanalyse.

Janis Walter ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der FU Berlin. Hier lehrt und forscht er zu einer Gegenwartsdiagnostik inspiriert durch kritische Theorien aus Paris, Frankfurt und darüber hinaus. Unter dem Arbeitstitel „Poetiken der Erschütterung“ versucht er aus der Unzulänglichkeit aktueller Krisendiagnosen philosophische Schlüsse zu ziehen.

Anhang: Krakauer und Caillois



Krakauer, Siegfried: Conversations in Europe. July-October 1960. A: Krakauer, Siegfried; Bollingen Foundation. Deutsches Literaturarchiv Marbach, 72.3709a, 4.



Krakauer, Siegfried: Conversations in Europe. July-October 1960. A: Krakauer, Siegfried; Bollingen Foundation. Deutsches Literaturarchiv Marbach, 72.3709a, 4.

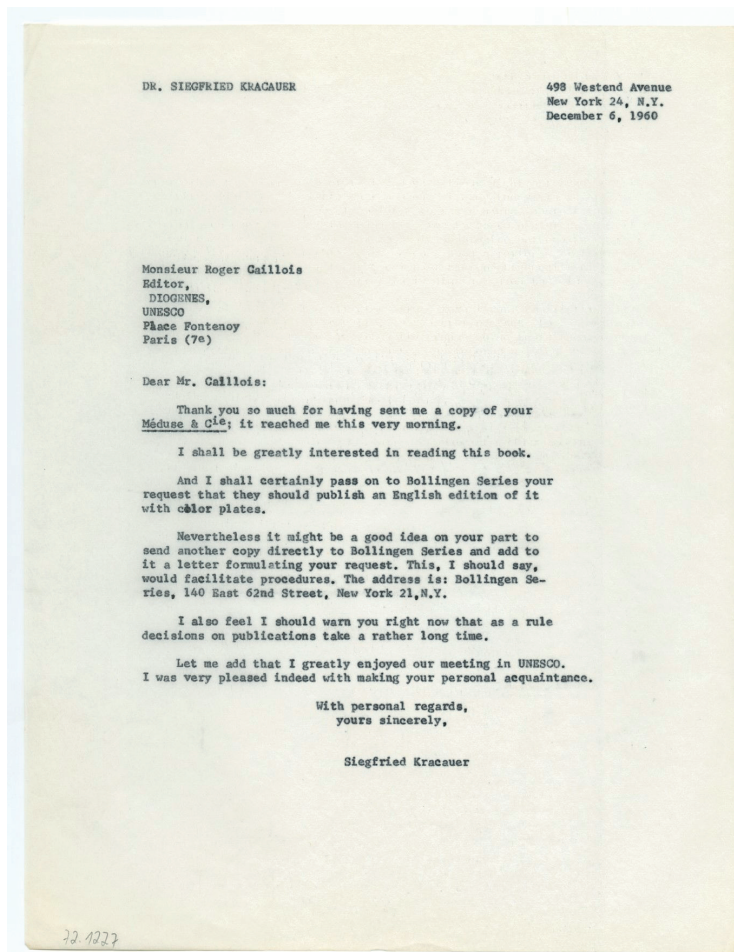
Dr. Siegfried Krakauer

October, 1960 2

PROJECTS OF INTEREST

Guthrie	Projects of interest to him: 1. Studies of Mycenaean religion 2. Doing more groundwork on Greek philosophy as mediated through Arabic texts. Many of these texts not yet published; they require thorough editing. He praises Waltner (Bruno Cassirer's son-in-law) for good work in this field. 3. Guthrie himself working toward his major opus: a history of Greek religion. His thesis: Greek religion went underground in the classic period of Greek philosophy, surviving in the Orphic cults, mixing with Egyptian mystery religions, and ultimately joining Christianity. Guthrie holds that Nietzsche's ~~2nd~~ Dionysos-Apollo theory has meanwhile been confirmed by science.
Roger Caillois	Caillois, on the UNESCO staff in Paris for over 6 years, issues and supervises, a series of translations into English (or French) of Far Eastern texts and, at the same time, edits "Diogenes"
Caillois	Re: Translation Prize. Of interest to Bollingen are Caillois' efforts to improve the quality of translations from Oriental languages he is supervising. This year UNESCO has put at his disposal \$ 5000.- per year in support of these efforts. His idea is to request university teachers to name their most gifted language students and then send, for 6 months or a year, some of these students to the Far East, so that they may study the language of their choice on locale. In return they will have to translate Far Eastern texts for the UNESCO series.
Caillois	Projects of interest to him: In history, he would sponsor studies of Africa and of the relations between Islam and India. (I told him that some such studies are under way.) Also, he suggests a project that would deal with the increase of superstitions in the modern world. He seems to think mainly of the revived interest in astrology.
von Simson	Projects of interest to him: 1. He finds it important to interrelate the study of ~~2nd~~ artistic forms and iconological studies proper. (He calls Panofsky a pure iconologist.) Within this context, he mentions Kurt Badt, 70, formerly England, now Germany, as a scholar trying to establish such interrelations. Badt published a book on Gézanne and a little book, "Constable's Clouds." 2. von Simson himself would like to do a book on Giotto, especially his pictures in the Arena Chapel, in order to find out about the relation between Giotto's conservatism and his new realism.

Krakauer, Siegfried: Conversations in Europe. July-October 1960. A: Krakauer, Siegfried; Bollingen Foundation. Deutsches Literaturarchiv Marbach, 72.3709a, 4.



Siegfried Krakauer an Roger Caillois, Brief vom 06.12.1960 (Durchschlag). A:
Krakauer, Siegfried. Deutsches Literaturarchiv Marbach, 72.1227.