

5. Ausblick – kein Schluss

Die Aktualität des Kritikerns der marxischen Theorie und die Bedeutung der Philosophie Nietzsches für eine kritische Theorie der Geschichte und Gegenwart der westlichen Zivilisation, ihrer basalen Strukturen und ideologischen Formationen sind hinlänglich dargelegt worden. An Kritik wurde indessen nicht gespart. Im Ergebnis heißt dies, dass ein Links-Nietzscheanismus *sensu stricto* eine *contradictio in adjecto* darstellt¹: Die Idee einer unteilbaren und universellen

- 1 In einer aufschlussreichen Diskussion am 14. Juli 1942 zwischen Adorno, Anders, Horkheimer, H. Marcuse u. L. Marcuse sagt Adorno: „Hinter Nietzsche steht die ganze Frage des Verhältnisses von Kommunismus und Anarchie in der zweiten Phase. Daher der Ernst der Kultur. Sonst ist man in Gefahr, den Sozialismus in einen ins Planetarische gesteigerten Pragmatismus zu verwandeln.“ Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften* Bd. 12, S. 570. In die gleiche Richtung argumentiert auch Georges Bataille, der, was die Studie Rehmanns außer Acht lässt, als eigentlicher Begründer des (frz.) Links-Nietzscheanismus zu gelten hat. Gegenüber dem Arbeitsfetischismus des Traditionskommunismus interpretiert Bataille Nietzsche als Kritiker des planetarischen Pragmatismus und funktionalistischen Instrumentalismus: Nietzsche ist der Philosoph der „Souveränität“, d.h. des Menschen, „der ist, um zu sein, und nicht, um nützlich zu sein, zu *dienen*“. Georges Bataille: *Wiedergutmachung an Nietzsche*. Das Nietzsche-Memorandum und andere Texte, München 1999, S. 268. Meine Ausführungen werden diesen Annahmen partiell folgen: In der Terminologie des jungen Marx ist der Beitrag Nietzsches nicht auf der Ebene der politischen, sondern der menschlichen Emanzipation zu verorten. Nietzsche ist dabei eher als bohrender Stachel im Fleisch radikaler Emanzipation und Aufklärung zu betrachten, als dass seine Philosophie selbst schon die Antwort auf ihre verbleibenden Fragen darstellt. Adorno, der in der genannten Diskussion m.E. einen allzu unmittelbaren Anschluss an Nietzsches Denken, nicht zuletzt dessen expliziten Antisozialismus vernachlässigend, für möglich hält, hat später einmal selbst festgehalten, dass der „konsequenteste Aufklärer“ anstelle der „Selbstreflexion von Aufklärung“ am Ende häufig „Gewaltstriebe des Gedankens“ verübt. Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 418. Nietzsches Philosophie ist mithin der Ausgangspunkt weiterführender und tiefergehender Fragen menschlicher Emanzipation; ihre Antwort stellt sie nur partiell dar. Eine links-akademische Denkströmung, die Nietzsche gar zum „Vordenker des Diskurses einer radikalen Demokratie“ stilisiert, wird sich des Vorwurfes nur schwer erwehren können, Interpretation mit Willkür zu ver-

Emanzipation konfliktiert unaufhebbar mit einem Denken, welches im Kern die Ungleichheit der Menschen herrschaftsapologetisch affirmiert. Nicht wenige Aspekte der Ambivalenz im Denken Nietzsches lassen sich auf seinen Versuch zurückführen, radikale Emanzipation als Perspektive alleinig für eine kleine, ausgewählte Elite zu konzipieren. Seine Philosophie, so ließe sich aus ideologiekritischer Perspektive konstatieren, krankt daran, die Formspezifität modernkapitalistischer Vergesellschaftung zu verkennen und so die fundamentalen Differenzen zwischen den historischen Gesellschaftsformationen zu negieren. In der Universalisierung und Apologie des Willens zur Macht spreizt sich ein spezifischer, durchaus (auch) politisch motivierter Begriff des Lebens zu einem neuen Absoluten auf, in dessen Nacht einmal mehr „alle Kühe grau sind“ (MEW 7, 262), d.h. dass alle Differenzen im immer nur sich selbst wieder findenden Willen verschwinden. Dennoch gilt zweifelsfrei, dass Nietzsches zivilisationstheoretische Perspektiven, trotz ihres bisweilen ideologischen Charakters, die Tragik menschlicher Existenz, deren tiefe Verstrickung in Gewalt und Leid, in einem anderen, breiteren Maße erkannt haben als das marxssche Denken. Ihr herausfordernder Charakter bleibt für ein an universeller Befreiung und Aufklärung orien-

wechseln. Oliver Flügel u.a. (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004, S. 15. Da sich auch meine Arbeit als Beitrag zu einer „posthumanistischen emanzipatorischen Politik“ (S. 14) verstehen lässt, sei eine Anmerkung zur ‚radikalen Demokratie‘ gestattet: Der postulierte „Dienst“ an einer „revolutionären, dezidiert antikapitalistischen Politik“ (Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): Die Unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006, S. 8) bleibt bloßes Lippenbekenntnis, was Folge davon ist, dass Marx' Kritik der politischen Ökonomie völlig unberücksichtigt bleibt und bei einem falsch verstandenen Nietzsche Zuflucht genommen wird. An die Stelle radikaler Kritik kapitalistischer Vergesellschaftung tritt anti-ökonomistischer Politizismus, der einmal mehr aus Frankreich stammt. Da die soziale Genesis politischer Kämpfe so gar nicht mehr in den Blick gerät, werden diese zu einem Geschehen hypostasiert, das „nie zu einem Ende“ (Rückkehr des Politischen, S. 12) kommt. An die Stelle der Perspektive der Versöhnung bzw. des Kommunismus tritt die in schlechter Unendlichkeit im Kommen bleibende Demokratie. Nicht ist das Insistieren auf die Offenheit und Unabschließbarkeit des Prozesses der Emanzipation zu kritisieren, wohl aber die Hypostasierung des politischen Agons zu einem Wert an sich. Verloren geht die Perspektive einer radikalen sozialen Transformation, die auch die Formspezifität des Politischen *fundamental* beträfe. Des Weiteren ist nicht der Versuch zu kritisieren, Anschluss zu halten an internationale philosophisch-politische Debatten. Dennoch ist dem gesamten Unternehmen ein eklatanter Mangel an historischem Bewusstsein zu unterstellen: Wer von radikaler Demokratie spricht, die rätedemokratische Tradition der Arbeiterbewegung und die Konzepte ‚sozialer Demokratie‘ (H. Heller) aber völlig unerwähnt lässt, ist entweder unbedarft und unwissend oder aber, zum eigenen Schaden, arrogant – Ignorantia non est argumentum. Die Geschichte der Arbeiterbewegung mag ja im 21. Jh. nicht mehr sonderlich hip sein; ihre theoretische Verarbeitung war allerdings Ausdruck höchst *realer* Kämpfe und politischer Erfahrungen, von denen auch die akademische Seminar-Demokratie noch Wesentliches lernen könnte.

tiertes Denken angesichts des fortwährenden Scheiterns menschlicher Emanzipation gleichsam naturwüchsig aktuell.

Nietzsches Philosophie wurde aus der Perspektive eines kritischen, primär an Marx und Adorno orientierten Materialismus als adäquater Ausdruck der Dialektik der Aufklärung und der Ambivalenz des modernen Fortschritts dechiffriert, die deren Möglichkeiten und Abgründe wie kein zweites Denken durchschritt. Ihr Potential für eine kritische Theorie der Gegenwart und Geschichte der modernen Gesellschaft wurde nicht weniger deutlich als die Herausforderung, die an ein Denken von ihr ausgeht, welches sich der Metaphysik im Moment ihres Sturzes solidarisch weiß, d.h. an den ‚Werten‘ von Vernunft und Wahrheit festhält, deren praktisches Implikat die Verwirklichung der Freiheit ist. Adornos ‚Negative Dialektik‘ betreibt die Entzauberung des Begriffs, ohne dessen Anspruch auf Wahrheit aufzugeben. Neben Marx, dies ließe sich im Detail zeigen, ist primär Nietzsche, der ‚konsequenteste Aufklärer‘ (Adorno), die ‚graue Eminenz‘ (J. Früchtl), die Pate stand bei seiner Kritik am latenten bürgerlichen Rationalismus der freudschen Psychoanalyse, dem denaturierenden Zwangscharakter der kantischen Moralphilosophie und dem Fortschrittsdenken hegelscher, aber auch marx-scher Provenienz. Adornos Philosophie hat vor dem Hintergrund des Scheiterns der Revolution die Erbschaft der marx-schen Theorie nicht weniger angetreten als sie wesentliche Impulse dem Denken Nietzsches verdankt: Nietzsche als radikale Herausforderung und (ambivalenter) Bezugs- und Fluchtpunkt kritischer Theorie im historischen Kontext der fortwirkenden Vernichtung emanzipatorischer Praxis; kein Rettungsanker, sondern (frischer) Treibstoff im Motor materialistischer Aufklärung.

Exkurs zur Forschungsliteratur: Eine Spurenlese welche die Eigenart von Adornos Marx- und Nietzscheinterpretation, ihr Potential und ihre Grenzen, zu eruieren hätte, kann hier nicht geleistet werden. Ein knappe Literaturschau muss diese ersetzen: Zur Bedeutung Nietzsches im Denken Adornos vgl. nochmals die in Fn. 22 auf S. 16 genannte Literatur, wobei abermals der Aufsatz von Rath als sehr gelungen hervorgehoben werden darf. Über Adornos Marxinterpretation urteilt R.W. Müller: „Adorno bezieht sich also bei seiner Gesellschaftsvorstellung systematisch nur auf die Ebene der Zirkulation [...]; daß dieses Elementarverhältnis für Marx bloß Ausgangspunkt ist, um die wesentlichen Formbestimmungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses in der *kapitalistischen* Warengesellschaft systematisch zu entwickeln, das sieht er nicht. Vom ‚universalen Tauschverhältnis‘ zu reden, hat nur Sinn, wenn man begriffen hat, dass eine solche *Universalität des Tauschs das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit voraussetzt* [...]. Um ein Diktum des frühen Horkheimer anzuwenden: wer von Kapital und Lohnarbeit nicht reden will, der schweige von Tauschverhältnis und Fetischismus.“² Dieses Urteil trifft nicht weniger Wesentliches als folgende Feststellung:

2 R.W. Müller: Geld und Geist, S. 198f.

„In Adornos Lehre vom Tausch als *principium synthesis* der Gesellschaft werden Motive der Kritik der politischen Ökonomie leider eher zusammengezogen als ausgeführt.“³ Jan Weyand hat in seiner Marx-Adorno-Interpretation, die, soweit ich überblicken kann, die avancierteste ihrer Art darstellt, im Unterschied zu Müller zwischen zwei sich widersprechenden Argumentationssträngen im Denken Adornos unterschieden, die der „Doppeldeutigkeit des Herrschaftsbegriffs“ in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ entspringen: Auf der einen Seite wird soziale Herrschaft als notwendige „Folge von Naturbeherrschung“ begriffen, auf der anderen Seite als sozialer „Willkürakt“ aus Freiheit (in verkehrter Gestalt). Stereotypisch ließe sich das erste Argument als nietzscheanisch und das zweite als marxistisch bezeichnen. Beide Argumente tauchen wieder auf, wenn Adorno zum einen die gesellschaftliche Totalität samt ihrer bisherigen *Zivilisationsgeschichte* auf das Tauschprinzip reduziert, zum anderen aber, was gegen Müller festgehalten zu werden verdient, wenn Adorno in seiner ihm eigenen Terminologie das Kapitalverhältnis als ‚Subjekt‘ der *Moderne* begreift. Nachdem Weyand überzeugend dargelegt hat, wieso die erste These nicht haltbar ist und er die zweite These anhand der marxschen Kritik der politischen Ökonomie gegenüber Adornos verkürztem Sprachgebrauch spezifiziert hat, kommt er zu folgendem wohlbegründeten Urteil: „Wenn das Kapitalverhältnis aus der Entfaltung der Warenform resultieren soll, muß es in ihr immer schon angelegt sein. Enthält die Warenform in sich schon das Kapital, kann die kapitalistische Produktionsweise in die graue Vorzeit zurückverlegt, der Tausch als Ursprung des Übels konstruiert und dieses dann Ursprungsphilosophisch aus ihm entwickelt werden.“ Damit aber ist nicht nur die „spezifische Differenz zwischen vorkapitalistischen Vergesellschaftungsformen und einer kapitalistischen Gesellschaft bestritten“, sondern auch das kontingente Moment bei der Genesis des Kapitalverhältnisses unterschlagen: die ursprüngliche Akkumulation als das Gegenteil des „Tauschprinzips: Resultat historischer Gewalt.“ Von daher ist Weyands Urteil voll und ganz zu zustimmen: „Die Differenz der Marxschen und der Adornoschen Argumentation liegt also darin, daß Adorno das Kapitalverhältnis wie die Universalität des Warentauschs als *Resultat einer immanenten Dynamik des Tauschprinzips* auffasst, Marx hingegen die Universalität des Tauschverhältnisses als *Resultat der Existenz der kapitalistischen Produktionsweise*.“ Völlig zu Recht führt Weyand diese Abwege Adornos auf den ersten Argumentationsstrang der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zurück: es ist der Ursprungsphilosophisch konstruierte Sündenfall des Identifikationsprinzips als Grundstellung zur äußeren und inneren Natur, welches „qua Analogie“, die auf die Abstraktion als das Gemeinsame des identifizierenden Denkens und des Tausches zielt, mit dem Tauschprinzip „zusammengeschlossen“ wird: „Der Tausch tritt als *Spezifikation* des Identifikationsprinzips auf, weil [...] eben das Identifikationsprinzip als Urgrund aller Ge-

3 Jürgen Ritsert: Gesellschaft. Ein unergründlicher Grundbegriff der Soziologie, Frankfurt/Main 2000, S. 106.

schichte begriffen wird. Spezifikation ist das Tauschprinzip, weil es nicht auf das Verhältnis zur äußeren Natur, sondern auf gesellschaftliche Verhältnisse bezogen ist. Entsprechend setze sich in ihm die Herrschaft über äußere Natur fort.“⁴ C. Görg betont in seiner Interpretation der ‚Dialektik der Aufklärung‘, den zweiten Argumentationsmodus Adornos, der die sozialen Ursprünge von Herrschaft anhand der hegelschen Herr-Knecht-Dialektik aufzeigt: „Naturbeherrschung entsteht nicht ‚aus dem Naturzwang‘, sondern ist Resultat einer spezifischen Form der Einrichtung der Gesellschaft, einer spezifischen Regulation der Naturverhältnisse, wie sie auf diese selbst wieder zurückwirkt.“⁵ Zu einem mit Weyand vergleichbaren Urteil kommt C. Hafner. Nachdem sie dargelegt hat, dass Adornos Marx-Interpretation in weiten Teilen traditionalistisch ist (Anarchie des Marktes, Selbstaufhebung des Kapitalismus etc.) und nochmals unterstrichen hat, dass Adornos Tauschprinzip dem Schein der Zirkulation verhaftet bleibt und unbotmäßig mit dem Identifikationsprinzip kontaminiert wird, hält sie fest: „Der späte Adorno versucht all dies zu vereinbaren: Die Behauptung einer unmittelbaren Herrschaftsförmigkeit und den Rekurs auf das ‚Tauschprinzip‘.“ Von daher gilt: „Adorno wird zum Verhängnis, daß er [...] mit weniger als dem Ganzen sich nicht begnügen will, dem Ganzen von Mensch und Natur, Erkenntnis, Geschichte und Gesellschaft als einem einzigen negativen Zusammenhang.“⁶ Was folglich deutlich wird, ist nicht allein die verkürzte Marxlektüre Adornos⁷, sondern auch dass eine *ungeschiedene* Einheit von nietzscheanischer Zivilisationstheorie und marxistischer Gesellschaftskritik in unauflösbare Aporien führt. Um *beide* Argumentationsstränge für die kritische Gesellschaftstheorie fruchtbar machen zu können, ist es daher dringend geboten, zwischen ihnen strikt und deutlich zu trennen. D.h. aber, wie es auch die Ausgangsthese meiner Arbeit war, dass eine Synthesis von Marx und Nietzsche weder wünschenswert noch überhaupt als möglich erscheint. Man wird sich daher mit weniger als dem Ganzen zufrieden geben müssen, was impliziert, dass die entscheidende spezifische Differenz von vorkapitalistischen und kapitalistischen Gesellschaften nicht negiert wird. Diese Differenz weist den verschiedenen ‚Theoriedesigns‘ ihren angestammten Platz zu, die nach ihrer notwendigen internen Spezifizierung und gegenseitigen Differenzierung wieder in Kommunikation treten können und müssen, sofern es sich um eine spezifische, nicht aber absolute Differenz handelt. Eine solch luzide Differenzierung hat Lars Meyer vorgelegt, die darzulegen vermag, dass Adornos ‚reife‘ *Soziologie*, trotz der genannten Probleme, nicht dem Paradigma der vernunftkritischen und universalgeschichtlichen Zivilisationstheorie folgt, sondern

4 Alle Zitate aus Jan Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts, Lüneburg 2001, S. 42, 43, 79, 80 u. 81.

5 C. Görg: Regulation der Naturverhältnisse, S. 45.

6 Kornelia Hafner: ‚Daß der Bann sich löse‘. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption, in: D. Behrens (Hg.), Materialistische Theorie und Praxis, S. 129-55, hier S. 153f.

7 Vgl. ebd. auch A. Bargholz: Identität und objektiver Widerspruch, S. 204ff.

als dezidierte Fortführung der marxschen Ökonomiekritik konzipiert ist: „die Kritische Theorie Adornos zielt darauf ab, die *historische* Entwicklung sozialer Phänomene wie soziale und bürokratische Organisationen, soziale Konflikte, Familienstruktur, Massenkultur, die Bildung sozialer Gruppen, ferner die Entwicklung kollektiver Verhaltensweisen und sozialer ‚Werteorientierungen‘ und Normen sowie die Dynamik der Individualisierung mit der Einsicht zusammenzubringen, dass das von Marx analysierte System der politischen Ökonomie seinem eigenen Begriff nach allein als expandierendes zu existieren vermag. [...] Kurzum: Adornos Soziologie ist Theorie der Moderne. Ihr Programm ist der Nachweis, dass sich die Formen und Inhalte institutionellen und sozialen Wandels sowie der Individualisierung zunehmend nach Maßgabe der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Verwertungsprozesses, als Momente eines *objektiven Irrationalisierungsprozesses* bilden.“⁸ Adornos Bedeutung als *Ideengeber* für die ‚neue Marxlektüre‘ unterstreicht auch einer ihrer führenden Protagonisten: H. G. Backhaus stellt heraus, dass „Adornos metaökonomische Kritik der etablierten Ökonomie“, welche Adorno besonders – gleichsam stellvertretend – auf dem Feld der soziologischen Theorie betrieb, erstmals den „Schlüsselcharakter der Marx’schen ‚Kritik‘“ erkannt hat: „Fragt man danach, worin für Adorno der harte Kern der Marx’schen ‚Ökonomie‘ besteht, ihre ‚Grundeinsichten‘, so geht es um zwei Sachverhalte: um die Existenz einer antagonistischen Totalität und um den subjektiv-objektiven Prozess der realen Abstraktion.“⁹ Auf eine positive Nebenwirkung von Adornos defizitärer Marxinterpretation hat zudem jüngst *Stephan Grigat* verwiesen. Nachdem Grigat die auch hier vorgebrachte Kritik an Adornos Marxlektüre und dessen Kontamination von Tausch und Ratio referiert hat, weist er darauf hin, dass dessen Tauschbegriff, ihn vor der revolutionären Mystifizierung des Proletariats bewahrt habe und die Einsicht in den *abstrakten* Charakter der Herrschaft des Kapitals, dass *alle* Gesellschaftsmitglieder als Personifikationen verselbstständigter ökonomischer Kategorien auftreten, ermöglichte: „Sein Unvermögen bei der adäquaten Rezeption der Marxschen Wert- und Fetischkritik eröffnet ihm gleichzeitig das Betreten theoretischen Neulands: die Analyse sämtlicher sozialen und ästhetischen Probleme vor dem Hintergrund der Fetischkritik.“¹⁰

Den Pfaden wieder aufnehmend, gilt es hier abschließend Adornos Begriff des Nichtidentischen, der sich der materialistischen, Motive der Philosophie von Marx und Nietzsche verarbeitenden, Kritik am sog. deutschen Idealismus verdankt, in seiner politischen Dimension fruchtbar zu machen. Anhand des Begriffs

8 L. Meyer: Absoluter Wert und allgemeiner Wille, S. 15f.

9 Hans-Georg Backhaus: Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie, in: Andreas Gruschka/Ulrich Oevermann (Hg.), Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie, Wetzlar 2004, S. 27-64, hier S. 51, 37 u. 33.

10 S. Grigat: Fetisch und Freiheit, S. 151

der Nichtidentischen wird der schillernde Begriff der politischen Moderne, der der Revolution, darauf hin befragt werden, welche Bedeutung ihm in einer zeitgemäßen Theorie der Befreiung zukommt. Im Wesentlichen ist dies die altbekannte Frage nach der adäquaten (post)politischen *Form* der Emanzipation. Der Hinweis auf einen *inhaltlichen* Aspekt der Emanzipation des Nichtidentischen, für den es sich gegen alle Ignoranz und offenen Widerstand stark zu machen lohnt und der an die Annäherungsversuche an Nietzsches Tiere anschließt, bildet darauf folgend den Schluss der Arbeit.

Die Ausführungen beanspruchen für sich keine gesteigerte Originalität. Recht verstanden sind sie Skizzen, die Problemfelder umreißen, die weiterer Bearbeitung bedürften. Sie sind sich daher ihrer Vorläufigkeit und Angreifbarkeit bewusst. Ihre Ausführung im Detail müsste sich vor allem den Herausforderungen neuerer Entwicklungen und Strömungen der Politischen Philosophie und Gesellschaftstheorie stellen. Zu denken wäre etwa an das weite Feld des Poststrukturalismus, der Systemtheorie, der verschiedenen Varianten kommunikativ gewendeter Rationalität oder auch der feministischen Ein- und Widersprüche. Dies kann hier selbstredend nicht geleistet werden und wäre Aufgabe weiterer Studien, die indessen auf den vorgelegten Erkenntnissen, die für eine persistierende Aktualität der klassischen kritischen Theorie sprechen, aufbauen könnten.

5.1 Dimensionen des Nichtidentischen

Der Begriff des Nichtidentischen ist, wie J. Ritsert dargelegt hat, kein „Substanzbegriff“, sondern ein „Problembegriff“¹¹, in dem sich das „gesamte Spektrum der Philosophie und Soziologie Adornos“¹² konzentriert. Der Begriff des Nichtidentischen und die von ihm nicht zu scheidende Figur der Präponderanz des Objekts haben ihre Genesis in der Kritik der *prima philosophia* durch negative Dialektik, deren materialistischer Impuls die Rettung des Nichtbegrifflichen vor dem selbstherrlichen Subjekt ist: „Die Identität des Geistes mit sich selber [...] wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert [...]. Das ist die Erbsünde der *prima philosophia*. Um nur ja Kontinuität und Vollständigkeit durchzusetzen, muß sie an dem worüber sie urteilt, alles wegschneiden, was nicht hineinpaßt.“¹³ Die „Utopie der Erkenntnis“ wäre demgegenüber, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“¹⁴ Adorno visiert eine „zweite Reflexion“¹⁵ der Vernunft an, die nach Kants kopernikanischer Wende ein zweites Mal auf die Möglichkeit der Bedingung von Erkenntnis reflektiert, um ihrer

11 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 161.

12 Ebd., S. 160.

13 Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 18.

14 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 23.

15 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 105.

eigenen Unwahrheit, ihrem Herrschaftscharakter, inne zu werden und der Aufhebung einer nicht-repressiven Rationalität zuzuführen: „daß Vernunft auf sich Vernunft anwendet und in ihrer Selbsteinschränkung vom Dämon der Identität sich emanzipiert.“¹⁶ Vernunftkritik ist bei Adorno stets die Kritik der Vernunft durch sie selbst, *nicht* aber ihre abstrakte Negation bzw. „Verbannung oder Abschaffung.“¹⁷ Auch die „Erste Philosophie ist keineswegs bloß Herrschaft gewesen“¹⁸, sondern, als sich fälschlicherweise deifizierende Gestalt des Geistes, in der Versöhnung aufzuhebende Bedingung von Autonomie. Diese aber ist das Telos von Adornos Philosophie (des Nichtidentischen): „Nur in Freiheit vermöchte der Geist mit dem sich zu erfüllen und zu versöhnen, wovon er sich loßriß, und ihr ist ein Element von Unsicherheit gesellt, wenn sie nicht zur Beteuerung verkommen soll; Freiheit selber ist nie gegeben, stets bedroht.“¹⁹ Als ein solches Unternehmen ist seine „Philosophie *zwischen* Kant und Hegel“ angesiedelt, wird einer gegen den anderen, mit Marx und Nietzsche in der Deckung, in Stellung gebracht, „wobei das ‚Zwischen‘ der durch die Geschehnisse nach Hegel eröffnete und erforderte Raum ist, was zu sagen heißt: nach Marx, nach Nietzsche, nach dem Ausbleiben der Revolution, nach Auschwitz.“²⁰

Wer die Dimensionen des Nichtidentischen zu erkunden sucht, kommt nicht umhin, den Begriff der Identität im Denken Adornos zumindest ansatzweise zu erläutern. Adorno verwendet den Begriff der Identität in verschiedenen Kontexten äquivok. Von einer klaren Begriffsexplikation kann in keinem Fall die Rede sein.²¹ Neben der Kritik an der Identitätsphilosophie, deren parmenidisches proton pseudos die Identifizierung von Sein und Denken, von Begriff und extramentaler Realität ist und deren vollendete paradigmatische Gestalt der absolute Idealismus Hegels darstellt, dessen Kritik der „Geburtsort des Nichtidentischen“²² ist, lassen sich folgende Begriffsdimensionen der Identität eruieren. Auf der „formalen“²³ Ebene bezeichnet Identität eine Art und Weise von Erkenntnis, die der „Bedrohlichkeit des Anderen“ und „Unbekannten“²⁴ dadurch entgegen-

16 Th. W. Adorno: Fortschritt, S. 628.

17 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 92.

18 Th. W. Adorno: Zur Metakritik der Erkenntniskritik, S. 28.

19 Ebd., S. 24.

20 Jay Bernstein: Adorno zwischen Kant und Hegel, in: Axel Honneth/Christoph Menke (Hg.), Negative Dialektik, Berlin 2006, S. 89-118, hier S. 91.

21 Vgl. zu den ‚Äquivokationen, Unterbestimmtheiten und Überfrachtungen des Begriffs‘ die umfassenden Ausführungen von Anke Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno, Frankfurt/Main 1989, S. 113ff. Vgl. auch die leider erst nach Abschrift meiner Arbeit entdeckte Dissertation von Joachim Stahl: Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno, Frankfurt/Main u.a. 1990, S. 181ff.

22 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 163.

23 A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 117.

24 U. Guzzoni: Sieben Stücke zu Adorno, S. 16.

zuwirken trachtet, indem das Mannigfaltige „unter die Einheit“²⁵ subsumiert wird. Erkenntnis, die auf Identität hin ausgerichtet ist, generiert, so Adornos Kritik, herrschaftsförmiges Wissen. Wesentliche Merkmale des Identitätsdenkens sind die „Abstraktion und die Klassifikation, die Quantifizierung und die Begründung“²⁶. Was Adorno am Identitätsdenken kritisiert, ist, dass es nicht nur das Besondere, die je einzelne und unermessliche Faktizität des Konkreten negierend – *individuum est ineffabile* – unter das Allgemeine subsumiert, sondern auch das erkennende Subjekt reglementiert und so seine Erfahrung verstümmelt. Abgesehen von besonders drastischen, im Endeffekt sich selbst aufhebenden Formulierungen stellt Adorno aber keineswegs die Legitimität und den Nutzen des primär in der Naturwissenschaft sich bahnbrechenden Identitätsdenkens in Frage. Sie ist ein notwendiges Produkt der menschlichen Auseinandersetzung mit der Natur. Ihr Beitrag zur Aufklärung ist unbestritten. Was Adorno allerdings, und zwar vehement kritisiert, ist, dass sich das Identitätsdenken „mit Erkenntnis selbst verwechsle“²⁷ und sich so zum Wissen an sich stilisiere. Die Hybris des Identitätsdenkens besteht darin, dass sie alles Inkommensurable und begrifflich-quantitativ Nichtzufassende, d.h. die Nichtidentität des Objekts gewaltsam negieren muss, will es denn sich selbst als Absolutes verifizieren. Die Unwahrheit einer solchen Struktur von Erkenntnis ist die Verleugnung ihres herrschaftsförmigen Charakters, die noch in jeder Rationalität fortwaltende Irrationalität. Nichtidentität bezeichnet in diesem Kontext die Selbstreflexion der Vernunft, das begriffliche Eingedenken in die Grenzen des Begriffs, und keineswegs die Resurrektion eines vermeintlich Ersten, Unmittelbaren: „Das Nichtidentische ist nach Adorno nichts Diffuses und schon gar nichts Numinoses“²⁸, sondern das „negativ-begriffliche Resultat der bestimmten Negation des Identitätsbegriffs.“²⁹ Eine vergleichbar in sich differenzierte Kritik gilt auch der ‚logischen‘ Dimension des Identitätsbegriffs.³⁰ Die logische Operation des identifizierenden Urteilens wird an sich weder der Unwahrheit noch der Illegitimität bezichtigt, sondern dahingehend problematisiert, dass in der Moderne die Logik dazu tendiert, nicht mehr Ausdruck der Selbstreflexion des Denkens zu sein, sondern einen sich selbst fetischisierenden Geist darstellt, dem sich die (nichtidentischen) Inhalte, die der formalen logischen Operation letztlich zu Grunde liegen, verflüchtigen. Zur Kritik steht somit weder logisches Denken – Bedingung aller rationalen Kritik – noch die logische Selbstreflexion, sondern allein die Transformation Letzterer in identisch-inhaltslose „Denkökonomie“³¹.

25 Ebd., S. 18.

26 Ebd., S. 18.

27 A. Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 117.

28 So Gerhard Schweppenhäuser in seiner Einführung: Theodor W. Adorno, 4. Aufl. Hamburg 2005, S. 65.

29 Ebd., S. 64.

30 Vgl. A. Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 120ff.

31 Ebd., S. 120.

Die dritte Ebene der Identität lässt sich als psychologische klassifizieren.³² In diesem Kontext bezeichnet Identität die Spezifik historisch dominanter Formen der Subjektivierung. Identität meint hier die Generierung des Selbst qua Ausgrenzung und Ausmerzung des Anderen: der inneren und äußeren Natur als des Nichtidentischen des Geistes. Ich-Identität ist für Adorno irreduzibel mit Herrschaft verschwistert; Reproduktion der Gewalt, generiert durch den Versuch, den Zwang mit Zwang zu brechen.

Adornos Versuch die genannten Aspekte der Kritik an Identität (prima philosophia, instrumentelle Rationalität, Logismus, Ich-Identität und Tauschbeziehungen) zusammenzuführen und in sich stimmig zu erklären, kann als gescheitert angesehen werden. Um die disparaten Dimensionen der Identität als zusammengehörig klassifizieren zu können, changiert Adorno zwischen einer nietzscheanisch-zivilisationstheoretischen Ableitung der Identität aus naturwüchsiger Herrschaft und Gewalt³³, die seit Urzeiten auf erweiterter Stufenleiter die Akkumulation des Schreckens perpetuiert und einer gesellschaftstheoretischen Perspektive, die als Grund der Identität die sich totalisierende Tauschgesellschaft angibt. Weder sind die beiden Argumentationsketten in sich schlüssig, ja fallen sogar bisweilen hinter den eigenen Anspruch negativer Dialektik zurück, noch lassen sie sich widerspruchsfrei vermitteln.³⁴ Ein Versuch, diese Mängel zu beheben, kann

32 Vgl. ebd., S. 127ff.

33 Unter der Hand wird Arbeit an sich zur instrumentellen Gewalt: nicht mehr ihre Subsumtion unter den Verwertungsprozess steht zur Disposition, sondern die menschliche Naturaneignung als solche. Eine solche Annahme entdifferenziert: Aus der Notwendigkeit der menschlichen Aneignung von Natur durch Arbeit folgt nicht zwangsläufig ihre (auto)destruktive Beherrschung. Es ist zwischen Formen von Zweckrationalität zu unterscheiden, welche im gewissen Sinne jede Form von Vergesellschaftung benötigt, und deren Transformation in pure Instrumentalität, die ein Kennzeichen der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital ist.

34 In den Fußnoten werde ich immer wieder Hinweise geben auf Einbruchstellen einer Ontologisierung des Nichtidentischen, welche den Anspruch negativer Dialektik, konsequente Kritik der prima philosophia zu sein, konterkarieren. Adornos Versuche, das kantsche Transzendentsubjekt aus etwas Anderen zu erklären, können hierfür als paradigmatisch betrachtet werden. Adorno interpretiert die ursprüngliche Apperzeption nicht als Funktionsbegriff (rekursiv erschlossene Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis), sondern ursprungsphilosophisch als metaphysische Entität, die als Allgemeines den empirischen Erkenntnissubjekten vorgelagert ist, und diese unter sich repressiv subsumiert. Dem hält Adorno dann ebenfalls ursprungsphilosophisch eine Umkehrung der Hierarchie entgegen: das empirische Subjekt sei das Erste. Adorno geht nun noch einen Schritt weiter. Er interpretiert Kants transzendente Bestimmungen *zugleich* als Ausdruck des „Funktionszusammenhangs der Gesellschaft“ *und* des Prinzips der „Selbsterhaltung der Gattung“ (Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 180). Ersterer, gestiftet durch das universale Tauschprinzip, bezeichnet deren Allgemeinheit, Letzteres deren Notwendigkeit, die eben die Notwendigkeit der Selbsterhaltung widerspiegelt. Ihr tertium comparationis ist aber ihr Wesen: die Herrschaft. Während das erkennende Individuum unter die Bestimmungen des Transzendentsubjekts subsumiert wird, wird die Natur(erkenntnis) den Selbsterhaltungsinteressen der Menschen unterworfen. Adornos

und muss hier selbstredend nicht vorgebracht werden; ein solcher wäre wohl am erfolgversprechendsten, wenn er Adornos Begriff der Konstellation gegenüber dessen eigenen Reduktionismen und Totalismen in Stellung bringen würde. Wie dem auch sei, wird hier allein der Versuch unternommen, diejenigen Dimensionen des Nichtidentischen nochmals zu präzisieren, die in sich ein zumeist mehr implizites denn explizites politisches Substrat bergen, welches der Explikation harret. J. Ritsert hat sechs Dimensionen des Nichtidentischen unterschieden³⁵: 1. Das Nichtidentische als epistemologisches Problem: Hegels Dialektik von Wahrheit und Wissen bzw. die Stellung des Begriffs zur extramentalen Realität bzw. des Bewusstseins (Subjekt) zum Gegenstand (Objekt). 2. Das Nichtidentische als

Erklärungen sind schon an sich zweifelhaft, argumentieren sie doch offen ursprungsphilosophisch: wahlweise ist das empirische Subjekt das Erste, der universelle Tausch oder der allmächtige, ursprünglich-urgeschichtliche Wille zur Macht. Mit der Reduktion des Einen auf das Andere bzw. der Deduktion aus einem Anderen fällt Adorno nicht nur hinter sein eigenes Reflexionsniveau zurück, an die Stelle von Dialektik tritt ein identitätsphilosophischer Monismus, der wahlweise gesellschaftstheoretisch oder zivilisationsgeschichtlich argumentiert. Auch innerhalb seiner Argumentation verfängt sich Adorno in unaufhebbare Widersprüche: „insofern Adorno hier versucht, die transzendente Argumentation gesellschaftstheoretisch, historisch (oder anthropogenetisch) zu interpretieren, behält er deren Struktur – aufgefaßt als vorgängige Bedingung von Synthesis – bei, nur ihre inhaltliche Bestimmung wird kritisiert. So wird selbst verwendet, was doch kritisiert werden sollte: die Argumentation aus einem Ersten, hier gefasst als Vorgänglichkeit gesellschaftlicher Vermittlung. Die Kritik trifft daher nicht die transzendente Argumentation selbst.“ Auf erkenntnistheoretischer Ebene wiederholt sich dann dieser Fehler, der zudem im Widerspruch zur gesellschaftstheoretischen Argumentation steht: „Die Rückführung des empirischen Ichs auf die Empfindung als unhintergebar somatischer Basis bedeutet nicht nur die Rückkehr zu einem ‚Ersten‘, sondern steht Adornos Intention der Kritik des transzendentalen Subjekts als gesellschaftlich vermittelten entgegen, da die Reduktion der Erkenntnisbeziehung auf Physis [Subjekt; d. Verf.] einerseits, Materie [Objekt; d. Verf.] andererseits, jenseits ihrer bewußten Form die gesellschaftliche Dimension tilgt, jenseits ihrer bestimmten Form stellen beide bloß zeitlose Abstrakta dar.“ Daher gilt: „philosophische Bewusstseinsformen sind nicht einfach auf gesellschaftliche Praxisformen herunterzubrechen, will man nicht mit unausgewiesenen Analogien arbeiten.“ Alle Zitate aus A. Bargholz: Identität und objektiver Widerspruch, S. 191, 192 u. 204. Die weitreichende und doch nur defizitär begründete Analogie ist die Kontamination von Tausch- und Identifikationsprinzip. Adorno changiert zwischen der Alternative, zum einen das Tauschprinzip zum ‚gesellschaftlichen Modell‘ des Identitätsdenkens zu machen, zum anderen das Identitätsprinzip als Erstes – notwendiges (?) Resultat der Selbsterhaltung – zu setzen, von dem das Tauschprinzip eine Spezifikation auf der Ebene sozialen Handelns darstellt. Weder ist jede Argumentation für sich mehr als eine Analogie, sicher kein hinreichend erklärter Kausalzusammenhang, noch gibt Adorno eine Antwort, wie sich beide Thesen zueinander verhalten. Die Thesen sind daher durch einen Widerspruch gekennzeichnet, der auch durch keine dialektische Vermittlung ausgetragen wird. Diese Kontamination von Zivilisationstheorie und Ökonomiekritik verweist, wie bereits dargelegt, letztlich auf Adornos mangelhafte Marxinterpretation.

35 Vgl. J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 161ff.

Widerspruchsprinzip im dialektischen Denken. 3. Das Nichtidentische als die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, die in keinem noch so umfassenden Begriffssystem, etwa des absoluten Idealismus, aufgeht. 4. Das Nichtidentische als Ausdruck des von den Menschen nicht (gewaltsam) bearbeiteten Seins; Chiffre der Versöhnung. 5. Das Nichtidentische als Gegenbegriff herrschaftsförmiger Subjektivierung und verhärteter Ich-Identität. 6. Das Nichtidentische als Potential individuellen und kollektiven Widerstands und als Ausdruck geglückter Individuierung. Da die erste Dimension des Nichtidentischen fraglos die von Adorno am weitestgehend be- und ausgearbeitete ist, soll diese knapp skizziert werden, bevor die letztlich nicht zu trennende vierte, fünfte und sechste Dimension in Bezug auf die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen zusammenführend konkretisiert werden. Die Skizzierung der erkenntnistheoretischen Dimension des Nichtidentischen ist dabei nicht allein auf Grund ihrer zweifelsohne vorrangigen Stellung im Denken Adornos von Interesse, sondern weil diese auch als gleichsam abstrakteste Gestalt der Identitätskritik ihren primären Impuls zu verdeutlichen vermag: Kritik von Herrschaft und Gewalt in all ihren Formen.

Die Theorie des Nichtidentischen und der Präponderanz des Objekts hat ihr Fundamentum in re in der Annahme, dass der Begriff, der Gedanke oder die Sprache sich immer auf etwas beziehen müssen, was selbst nicht Begriff ist, was nicht im Denken aufgeht: „Das Etwas als denknotwendiges Substrat des Begriffs [...] ist die äußerste, doch durch keinen weiteren Denkprozeß abzuschaffende Abstraktion des mit dem Denken nicht identischen Sachhaltigen“³⁶. Der Begriff der Nichtidentität ist explizit gegen Hegels absoluten Idealismus gerichtet, dem, so Adornos Annahme, sich das Andere des Geistes am Ende immer nur als das Andere seiner Selbst zu erkennen gibt: „Hybris ist, dass Identität sei, daß die Sache an sich ihrem Begriff entspreche.“³⁷ Der Preis absoluter Identität und unmittelbarer Gewissheit ist, dass Erkenntnis zur tautologischen Selbsterkenntnis regrediiert. Begriffe sind aber „in ein nichtbegriffliches Ganzes verflochten“³⁸. Sich dieses „Nichtbegrifflichen im Begriff“³⁹ zu versichern ist vorrangige Aufgabe der philosophischen Reflexion. Adorno stellt dem Identitätsdenken, welches sich „primär zu Zwecken der Naturbeherrschung“⁴⁰ inthronisierte, eine Utopie der Erkenntnis entgegen, die die Hybris der Vernunft als ihren Herrschaftscharakter dechiffriert: „Vor der Einsicht in den konstitutiven Charakter des Nichtbegrifflichen zerginge der Identitätszwang, den der Begriff ohne solche aufhaltende Reflexion mit sich führt.“⁴¹ Über „den Begriff durch den Begriff hinausgelangen“⁴² ist Adornos erkenntnistheoretisches Ideal, das keineswegs eine abstrakte Nega-

36 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 139.

37 Ebd., S. 152.

38 Ebd., S. 24.

39 Ebd., S. 23.

40 Ebd., S. 23.

41 Ebd., S. 24.

42 Ebd., S. 27.

tion begrifflichen Denkens darstellt. Im Gegenteil: Konstitutiv für Adornos Philosophie des Nichtidentischen ist nicht die Preisgabe von Reflexion und Rationalität, sondern ihre Erweiterung, die mit ihren eigenen Mitteln ihres Truges inne wird und somit ihren beschränkten und durch (innere wie äußere) Herrschaft verbauten, historisch gewachsenen Horizont transzendiert. Weder der Tod des erkenntnistheoretischen noch des psychosozialen Subjekts ist das Telos negativer Dialektik, sondern einzig die Stärkung individueller Autonomie qua erweiterter Reflexion, die deren Scheingestalten zu entlarven vermag. Die „Entzauberung des Begriffs ist das Gegengift der Philosophie“, welches verhindert, dass das Denken „sich selbst zum Absoluten“⁴³ stilisiert. Negative Dialektik heißt, „mit der Kraft des Subjekts, den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen“⁴⁴. Und so gilt: „Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar.“⁴⁵ Das Nichtidentische ist daher ein negativer Begriff, ein „*Grenzbegriff des Begrifflichen*“⁴⁶. Weder ist er positiv auszufüllen noch ist er „als das Andere des Identischen zu verstehen“, zu dem er sich auch „nicht kontradiktorisch, sondern dialektisch“⁴⁷ verhält. Das Nichtidentische ist, wie auch Kants Ding an sich, keine metaphysische Entität, sondern in seiner epistemologischen Dimension schlicht das dem Begriff nicht identische. Zwischen den normativen Aspekten der weiteren Dimensionen des Nichtidentischen und der erkenntnistheoretischen Reflexion auf dieses ist daher, will man es denn nicht zum ‚Unentstellten‘, ‚Anderen‘, ‚Offenen‘ ontologisieren, konsequent zu differenzieren.

Im (epistemologischen) Nichtidentischen ist die Erkenntnis aufgehoben, dass es für den Menschen, je nach Gusto, zwar nichts durch den Geist, den Begriff oder die Sprache Unvermitteltes gibt und Erkenntnis somit stets konstitutiv durch das erkennende Subjekt vermittelt ist, die Welt bzw. die Objekte der Erkenntnis aber eben nicht in den konstitutiven Akten des erkennenden Subjekts aufgeht. Dieses bleibt vielmehr irreduzibel auf das verwiesen, was es selbst *nicht* ist. Diese Gedankenfigur gründet auf dem Fundament der kritisch-materialistischen Erkenntnistheorie, der Präponderanz des Objekts: „Objekt kann nur durch Subjekt gedacht werden, erhält sich diesem gegenüber immer als Anderes; Subjekt jedoch ist der eigenen Beschaffenheit nach vorweg auch Objekt. Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber von Objekt Subjekt.“⁴⁸ Das Objekt ist aber auch dem kritischen Materialismus, den Nominalismus und Kants kopernikanische Wende aufnehmend, „kein nach Abzug subjektiver Zutat“ schlicht „Gegebenes“; als solches bleibt es „ein Trug der prima philosophia.“⁴⁹

43 Ebd., S. 24.

44 Ebd., S. 10.

45 Ebd., S. 186.

46 A. Thyen: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 204.

47 Ebd., S. 205.

48 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 184.

49 Ebd., S. 188.

Der Vorrang des Objekts ist ein äquivoker Terminus. Während dieser erkenntnistheoretisch konträr der kantischen Transzendentalphilosophie auf die „Bedingtheit des Bedingenden“⁵⁰, d.h. auf das Konstitutum als Konstituens des Konstituens reflektiert, bezeichnet er im gesellschaftstheoretischen Kontext die „Schwerkraft der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁵¹ des „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“⁵²: das Kapital. Die an Marx anschließende Dimension des Terminus beiseite liegend, lässt sich die Präponderanz des Objekts mit Hegel als ‚dritte Stellung‘ des Gedankens zur Realität kennzeichnen, die sich jenseits des Gegensatzes von Realismus und Nominalismus bewegt. Adorno fasst in seinem Essay ‚Zu Subjekt und Objekt‘, in welchem die „Grundlagen seiner gesamten Philosophie und Soziologie wie in einem Brennpunkt gebündelt“⁵³ sind, die Bedeutung der subjektiven Reflexion für das Philosophem der Präponderanz des Objekts paradigmatisch zusammen:

„Durch die Einsicht in den Vorrang des Objekts wird nicht die alte *intentio recta* restauriert [...]. Die Wendung zum Subjekt, die freilich von Anbeginn auf dessen Primat hinauswill, verschwindet nicht einfach in ihrer Revision; diese erfolgt nicht zuletzt im subjektiven Interesse der Freiheit. [...]. Der Vorrang von Objekt ist die *intentio obliqua* der *intentio obliqua*, nicht die aufgewärmte *intentio recta*; das Korrektiv der subjektiven Reduktion, nicht die Verleugnung eines subjektiven Anteils.“⁵⁴

Gegenüber einem einst mit Waffengewalt sanktionierten „primitiven Materialismus“ wird der zweiten Reflexion der Vernunft Subjektivität zum konstitutiven und „festgehaltenen Moment“⁵⁵, da diese selbst nicht nur die notwendige Bedingung der Möglichkeit in die Einsicht der Präponderanz des Objekts darstellt, sondern dasjenige ist, was von dem befreit werden soll, was es in seinem Innersten beschädigt: Herrschaft.

Adornos Reflexion auf den Vorrang des Objekts terminiert in einer negativen Metaphysik: Nicht lässt sich sagen, was das Objekt an sich ist; dies wäre ein Rückfall in vorkritische affirmative Metaphysik. Wohl aber, dass das Objekt sowohl an sich bestimmt als auch bestimmbar, d.h. erkennbar und bearbeitbar ist: „Hat Subjekt einen Kern von Objekt, so sind die subjektiven Qualitäten am Objekt erst recht ein Moment des Objektiven. Denn einzig als Bestimmtes wird Objekt zu etwas. In den Bestimmungen, die scheinbar bloß das Subjekt ihm anheftet, setzt dessen eigene Objektivität sich durch“⁵⁶. Im denkbarsten Kontrast zur Synonymisierung von Wissen und Macht, wie sie sich in der ‚Dialektik der Auf-

50 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 748.

51 Th. W. Adorno: Gesellschaft, S. 17.

52 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 347.

53 So Heiko Knoll und Jürgen Ritsert in ihrer instruktiven Arbeit: Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie, Münster 2006, S. 75.

54 Th. W. Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 746.

55 Ebd., S. 749.

56 Ebd., S. 747.

klärung' bisweilen auffinden lässt, zielt die zweite Reflexion der Vernunft auf den hypertrophen – sei er nun nietzschescher oder hegelscher Natur – Willen zur Macht, d.h. sowohl auf die irreduzible Widerständigkeit des Objekts – seine Nichtidentität mit technischer Verfügung und begrifflicher Zurichtung – als auch auf dessen epistemologische Dignität: seine Präponderanz gegenüber den Annahmen des Subjekts. Es ist seine Struktur, nicht weniger an sich bestimmt als auch bestimmbar zu sein. Beides zusammen erst ermöglicht dessen ideelle und materielle Aneignung durch das erkennende und tätige Subjekt.⁵⁷ So ist der gleichsam intelligible Kern des Objekts, dessen positive Bestimmung die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten und so das unaufhebbar nicht-identische Moment der Erkenntnis negieren würde, Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis. Auf deren Möglichkeit kann aber rekursiv mit dem Verweis auf die unbestreitbare Wirklichkeit von Wissenschaft und ihrer technischen Anwendung im gesellschaftlichen Reproduktionsprozess geschlossen werden. Die Bestimmbarkeit des An-sich-Bestimmten, die sich im Genannten offenbart, ist die Bedingung menschlicher Autonomie: nur diese Struktur der Objektivität begründet die Möglichkeit des zielgerichteten Eingriffs in den auch den Menschen umfassenden Naturzusammenhang. Somit mündet Adornos Reflexion in einer doppelten Erkenntnis: Zum einen intendiert sie die Rettung des Nichtidentischen vor den Zugriff des verfügenden Geistes, zum anderen die Bewahrung der Wahrheit in negativer Metaphysik, d.h.:

„dem intelligiblen Ansichsein der Natur. Ihm verdanken Subjekt und Objekt ihre spezifische Bestimmtheit. Ohne spezifische Bestimmtheit besäße weder der Mensch die Fähigkeit zur Erkenntnis noch das für den Menschen erkennbare Seiende die Fähigkeit zur Manifestation. Die philosophische Erklärung solcher Bestimmtheit aus dem intelligiblen Ansichsein der Natur nimmt den Leitgedanken des Universalienrealismus wieder auf – aber nicht sowohl in der Weise einer vorkritischen Ontologie als vielmehr des reflektierenden Denkens von negativer Metaphysik.“⁵⁸

Fassen wir zusammen: Das Nichtidentische bedeutet im Kontext der (epistemologischen) Präponderanz des Objekts die Endlichkeit begrifflicher Erkenntnis. Diese ist stets konstitutiv auf etwas verwiesen, was sie selbst nicht ist: auf die gleichsam materielle Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis. Das Nichtidentische des vorrangigen Objekts ist aber nicht der Rest desselben, welches bloß *noch* nicht erkannt ist, sondern steht für die prinzipielle Nichtidentität von Denken und Sein. Dies bezeichnet den herrschaftskritischen Impuls, der der Philosophie des Nichtidentischen in all ihren Dimensionen, auch der abstraktesten erkenntnistheoretischen inhäriert. Negative Dialektik zerstört den Schein *konstitu-*

57 Vgl. Peter Bulthaupt: Das Gesetz der Befreiung und andere Texte, Lüneburg 1998, bes. S. 142 u. 163ff.

58 K. H. Haag: Fortschritt der Philosophie, S. 159f. Vgl. zu Haag auch die Ausführungen von Stahl: Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft, S. 155ff.

tiver Subjektivität. Die Welt der Objekte ist nicht allein mehr als das, was der Geist in ihr zu fassen vermag, dessen herrschaftlichem Identitätsanspruch sie gegenüber intransigent bleibt, sondern ihre Struktur selbst ist es, die die Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht. So sehr auch alle Erkenntnis konstitutiv durch das erkennende Subjekt vermittelt ist, wird sie doch erst dadurch wahr, dass das Objekt selbst ein an sich bestimmtes und bestimmbares ist: „Zu zeigen, dass die begrifflichen Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung von nicht anerkannten materialen Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängen, ist die Methode der Metakritik, denn sie weitet die Methode der transzendentalen Reflexion [...] auf die Ergebnisse der transzendentalen Reflexion aus.“⁵⁹ Dies ist der Kern der „zweiten Reflexion der Kopernikanischen Wende“⁶⁰ durch Adorno. Die Präponderanz des Objekts weist somit ein doppeltes Implikat auf: Sie bezeichnet nicht weniger die Grenzen des verfügenden Willens und des sich allmächtig dünken-den Geistes, als sie zugleich die Bedingung menschlicher Autonomie darstellt: Einerseits ist es die ‚intelligible‘ Struktur der Welt selbst, die menschliche Freiheit verbürgt; die Überwindbarkeit des unmittelbaren Naturzwangs durch Arbeit und Wissen.⁶¹ Andererseits bedeutet die Befreiung des Objekts vom Herrschaftsanspruch des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts dessen eigene Befreiung. Das Geschiedene vermag in nichtidentische, auf Anerkennung zielende Kommunikation zu treten; das Subjekt erkennt nicht weniger, sondern mehr von seinem nicht Identischen: „Indem der Begriff sich als mit sich unidentisch und in sich selbst bewegt erfährt, führt er, nicht länger bloß er selbst, auf sein [...] Anderes, ohne es aufzusaugen.“⁶²

Adornos zweite Reflexion der Vernunft versucht durch ihre Selbstbesinnung ihren Herrschaftscharakter zu transzendieren. Dies impliziert zum einen, die geistige Annäherung an die Welt jenseits ihrer begrifflichen Zurichtung und materiellen Ausbeutung, zum anderen den Versuch, jene Vermögen menschlicher Erkenntnis zu rehabilitieren, die dem Allmachtsanspruch des begrifflichen Denkens

59 J. Bernstein: Adorno zwischen Kant und Hegel, S. 96.

60 Th. W. Adorno: Subjekt und Objekt, S. 752.

61 „Hiermit ist die Bestimmung genannt, die das Marxsche [und Adornos; d. Verf.] Denken von den übrigen materialistischen Theorien des 19. Jahrhunderts unterscheidet. Die materiellen Bedingungen, die der Mensch vorfindet, sind historische Resultate der gegenständlichen Tätigkeit selbst [...]. Die Produktion der Bedingungen seiner Reproduktion ist aber an das Bewußtsein gebunden, das nicht gänzlich von seinen Objekten determiniert sein kann, da es sich die Ziele des zu Produzierenden setzen kann. Freiheit ist hierbei, wie beschränkt sie sein mag, immer schon vorausgesetzt. [...]. Die zivilisatorischen Fortschritte und technischen Innovationen sind nämlich synthetische Akte, die aus dem jeweils gegebenen Material nicht hergeleitet werden können“, wohl aber auf dessen Formierbarkeit stets verwiesen bleiben. Günther Mensching: Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, S. 48, in: Bayertz u.a., Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft, S. 23-49.

62 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 157.

geopfert wurden. Insbesondere in der ‚Ästhetischen Theorie‘⁶³ geht Adorno der Möglichkeit eines herrschafts- und gewaltfreien Umgangs mit der Natur und einer nicht durch herrschaftlichen Identitätszwang deformierten Vernunft nach. Dem Titel des Werkes entsprechend findet der Nietzscheaner solch ein Potential in der Kunst: „In den Kunstwerken ist der Geist nicht länger der alte Feind der Natur. Er sänftigt sich zum Versöhnenden. [...] Versöhnung: diese ist ihre eigene Verhaltensweise: die des Nichtidentischen innewird.“⁶⁴ Kunst rebelliert gegen eine Ratio, „die über der Zweck-Mittel-Relation die Zwecke vergisst und Mittel zu Zwecken fetischisiert.“⁶⁵ Sie demaskiert die „Irrationalität im Vernunftprinzip“⁶⁶, die „schlechte Irrationalität der rationalen Welt“⁶⁷ und eine Rationalisierung, die „noch nicht rational“ ist, solange der „utilitaristisch verkrüppelte Fortschritt der Oberfläche der Erde Gewalt antut.“⁶⁸ Adornos Spätphilosophie des Nichtidentischen bleibt merklich von dem Gedanken durchdrungen, dass die kapitalistische Rationalität „zum Selbstzweck geworden, ins Irrationale und Irre umschlägt.“⁶⁹

Fortschritt, dessen Movens die Unterjochung und Ausbeutung von Mensch und Natur ist, offenbart sich als schlechtes Fortschreiten sich perpetuierender Herrschaft. Diesem Zustand des Unwahren gegenüber ist die Kunst das Medium, in welchem sowohl die blinde Herrschaft über die Natur zur kritischen Reflexion kommt als auch die Möglichkeit einer erweiterten, nichtidentischen Vernunft aufscheint. Kunst und Natur verweisen unter der Perspektive der Befreiung aufeinander: die „authentischen Kunstwerke“ hängen „der Idee der Versöhnung von Natur“⁷⁰ nach. Kunst bezieht sich nicht auf Natur als „Stoff der Arbeit“ oder „Substrat von Wissenschaft“⁷¹, sondern als Gegenstand nicht-instrumenteller Erfahrung. Kunst will „einlösen was Natur verspricht.“⁷² Unverstellte Natur ist für Adorno Chiffre des Nichtidentischen, als solche aber ein Nichtseiendes: Utopicum einer nicht durch Herrschaft zugerichteten Welt.⁷³ So wird das Naturschöne

63 Vgl. zur kritischen, hier nicht zu leistenden Auseinandersetzung mit der ‚Ästhetischen Theorie‘, den primär ältere Arbeiten und Kritiken referierenden Aufsatz von Kornelia Hafner: Kunst geht auf Wahrheit, in Behrens (Hg.): Materialistische Theorie und Praxis, S. 223-55.

64 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 202.

65 Ebd., S. 71.

66 Ebd., S. 71.

67 Ebd., S. 86.

68 Ebd., S. 102.

69 Ebd., S. 181.

70 Ebd., S. 100.

71 Ebd., S. 103.

72 Ebd., S. 103.

73 Zu Adornos Naturbegriff vgl. auch Hendrik Wallat: Natur(-) und Herrschaft(skritik). Adornos Naturbegriff zwischen Geschichtsphilosophie und Erkenntniskritik, in: Myriam Gerhard/Christine Zünke (Hg.): Wir müssen die Wissenschaft wieder menschlich machen. Aspekte und Perspektiven der Naturphilosophie, i.E.

zur „Allegorie“ des Zustands „jenseits der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Arbeit und ihrer Waren“⁷⁴. Das Schöne an Natur aber ist, „was als mehr erscheint, denn was es buchstäblich an Ort und Stelle ist“; es ist „sistierte Geschichte, innehaltendes Werden.“⁷⁵ Das Naturschöne wird so für Adorno zum Statthalter des „Nichtidentischen an den Dingen“ – der Herrschaftslosigkeit – welches allerdings „im Bann universaler Identität“⁷⁶ im Zustand des Ungewissen und Versprengten verharret. Das Naturschöne ist unbestimmt, es blitzt auf, „um sogleich zu verschwinden vor dem Versuch, es dingfest zu machen.“⁷⁷ Natur, „wie sie in ihrem Schönen zart, sterblich sich regt“⁷⁸, ist eben noch gar nicht: „Die Würde der Natur ist dies eines noch nicht Seienden [...]. Das Schöne an der Natur ist gegen herrschendes Prinzip wie gegen diffuses Auseinander ein Anderes; ihm gliche das Versöhnte.“⁷⁹ Die „Essenz des Naturschönen“ ist die „Anamnese dessen gerade, was nicht Für Anderes ist.“⁸⁰ Dem Naturschönen inhäriert allerdings die Gefahr, „als Subreption von Unmittelbarkeit durchs Vermittelte“ sowohl zum Alibi – die „Natur zum Naturschutzpark“⁸¹ – zu werden als auch zur herrschaftssichernden Ideologie zu verkommen, indem die Allegorie der Versöhnung als existente Wirklichkeit postuliert wird. Das Naturschöne bleibt daher für Adorno ein Utopicum. Als solches intendiert es keineswegs eine Rückkehr zur Natur, zum darwinschen Überlebenskampf, der sich auch zum Prinzip der zweiten Natur formierte, sondern die Perspektive eines Fortschritts, in welchem die „Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie über Natur ausübt und durch welche die der Natur sich fortsetzt.“⁸²

Bezieht man diese Ausführungen zum Verhältnis von Kunst, Natur und Versöhnung zurück auf die erkenntnistheoretische Dimension des Nichtidentischen, so lassen sie sich als Forcierung des herrschaftskritischen Impulses verstehen. Im Mittelpunkt steht die Rettung der Dignität der Objektwelt vor dem herrschaftlichen Zugriff des Subjekts. Das Schöne der Natur wird zur Allegorie eines Daseins, welches der Herrschaft ledig geworden ist. Es symbolisiert einen Zustand jenseits des Gegensatzes von Identität und Chaos: Versöhnung. Somit ist auch das Naturschöne als Vorschein herrschaftsfreier Nichtidentität weder ein Unmittelbares noch Ausdruck von Misologie. Es verweist vielmehr auf einen Zustand jenseits der schlechten Alternativen von Beherrschung durch Natur *oder* Herrschaft über Natur: Emanzipation hätte ihr Ziel in einer Einrichtung der Welt, die auf der rationalen Kontrolle des Mensch-Natur-Verhältnisses basiert. An die Stelle von blinder Herrschaft und autodestruktiver Ausbeutung träte die vernünft-

74 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 108.

75 Ebd., S. 111.

76 Ebd., S. 114.

77 Ebd., S. 113.

78 Ebd., S. 115.

79 Ebd., S. 115.

80 Ebd., S. 116.

81 Ebd., S. 107.

82 Th. W. Adorno: Fortschritt, S. 625.

tige Aneignung von Natur, die selbstredend für jeden Materialisten notwendige Bedingung menschlichen Daseins ist und bleibt. Ein solcher Zustand der Versöhnung würde die Natur aus verfügender Herrschaft entlassen; ihre Nichtidentität erschiene, die jetzt „mehr als das erkenntnistheoretische[n] Ansich, nämlich [...] Gleichnis“⁸³ des „Unbeherrschten und Unvershandelten“⁸⁴ wäre.

Lässt sich die eben beschriebene Dimension der Nichtidentität als von Herrschaft befreites Sein schematisch derjenigen Ebene der erkenntnistheoretischen Spekulation zuordnen, die die Bedeutung des Objekts für das Subjekt der Erkenntnis unterstreicht, so zielen Adornos primär in der ‚Ästhetischen Theorie‘ ausgeführten Überlegungen zu einer erweiterten und der Herrschaft ledig gewordenen Vernunft auf die Momente von Nichtidentität, die die Grenzen des erkennenden Subjekts thematisieren. Nachdem die erweiterte erkenntnistheoretische Reflexion auf das Erkenntnissubjekt dessen konstitutiven Charakter destruiert und somit das Nichtidentische des Begriffs mit dessen eigenen Mitteln eruiert hat, versucht Adorno, die auf begriffliches Denken restringierte Vernunft mimesisch anzureichern. Erkenntnis, die ihrer verschiedenen Konstituentien innewird, so die Hoffnung, wäre fähig, sich dem am Objekt zu nähern, was sich der begrifflichen Verfügung verschließt. Hiermit in Differenz zu Kants Ding an sich stehend, erwiese sich das Nichtidentische nicht als an sich unerkennbare Dimension, die sich nur ex negativo erschließt; ungeschmälerte Erfahrung wäre imstande, mehr zu erkennen als es dem begrifflichen Denken möglich ist. Sie partizipierte am Nichtidentischen durch ein Eingedenken, welches sich jenem weder gleichmachte noch es positiv-verfügend in Besitz hätte, wohl aber an dessen Wahrheit heranreichte. Wenn Adorno die Bedeutung der Mimesis für die *rationale* Erkenntnis rehabilitiert, so bezeichnet dies eine Wendung mit Hegel gegen Kant.⁸⁵ Gegenüber einer starren epistemologischen Subjekt-Objekt-Dichotomie, insistiert auch negative Dialektik auf den prozessualen und vermittelten Charakter der Erkenntnis, wobei allerdings die Aufhebung der Nichtidentität im absoluten Wissen genauso wenig möglich erscheint, wie die Darstellung der Wahrheit im (ab)geschlossenen System.

Das Nichtidentische erhält in diesem Kontext am ehesten einen ontologischen Charakter.⁸⁶ Es ist *reales Utopicum*, welches sich einem sich selbst trans-

83 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 174.

84 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 429.

85 Vgl. hierzu bes. J. Stahl: Kritische Philosophie und Gesellschaftstheorie, S. 200ff.

86 Wenn A. Thyen schreibt, dass Nichtidentität ein „Modus der Erkenntnis“ ist, der den Schein destruiert, dass ein „Letztes im Sinne eines letzten Prinzips gibt, gleich ob es Identität oder Nichtidentität heißt“ (dies.: Negative Dialektik und Erfahrung, S. 203), so benennt sie treffend das, was negative Dialektik leisten will und kann: „Kritik an der Ontologie will auf keine andere Ontologie hinaus, auch auf keine des Nichtontologischen. Sie setzte sonst bloß ein Anderes als das schlechthin Erste; diesmal nicht die absolute Identität, sondern das Nichtidentische“. Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 140. Auch das Nichtidentische ist mit sich selbst nicht identisch. Vgl. hierzu Stahl, der wie Thyen, das anti-ontologische Moment in Adornos

zendierenden Denken an den Grenzen möglicher Erfahrung zu erkennen gibt: „Das Naturschöne ist die Spur des Nichtidentischen an den Dingen im Bann universalen Identität. So lange er waltet, ist kein Nichtidentisches positiv da.“⁸⁷ Es wäre „Vielheit des Verschiedenen“⁸⁸, welches frei von „Zwang und Heteronomie“⁸⁹ als fremd Bleibendes Nähe gewährte. Das Ziel der zweiten Reflexion der Vernunft ist folglich ein Zustand der sich offenbarenden Wahrheit: „Das Absolute jedoch [...] wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging.“⁹⁰ Offensichtlich inhäriert dem Terminus des Nichtidentischen in seiner letzten Gestalt so etwas wie eine negative Ontologie(-des-noch-nicht-Seins) und eine inverse Theologie⁹¹, die über das, was sich als negative Metaphysik des Nichtidentischen bezeichnen lässt, noch einen Schritt hinausgeht. Inwiefern dieser Schritt vom Nichtidentischen als Problembegriff zum Substanzbegriff, welchen Adorno auf Grund seiner Aquivokationen nirgends als solchen benennt, geschweige denn thematisiert, ein Schritt in den argumentativen Abgrund ist, muss hier dahingestellt bleiben⁹²; Adornos in diesem Kontext ste-

Argumentation betont: Kritische Philosophie und Gesellschaftstheorie, S. 205-8. Wie sich an verschiedensten Stellen zeigt, begnügt sich Adorno aber hiermit nicht immer: Nichtidentität wird bisweilen zu einem Letzten, das sich im Zustand der Versöhnung als metaphysische Entität zu erkennen geben würde.

87 Th. W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 114.

88 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 18.

89 Ebd., S. 192.

90 Ebd., S. 398.

91 Vgl. hierzu die kenntnisreiche Arbeit von Ulf Liedke: Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik, Würzburg 2002.

92 Der Philosoph des Nichtidentischen ist am Ende selbst nicht davor gefeit einer Denkfigur der absoluten Identität des Falschen zuzuneigen. Auch für Adorno ist erst das Ganze das Wahre, d.h. eine Erkenntnis, die letztlich *allen* Dingen der ‚diesseitigen‘ und ‚jenseitigen‘ Welt auf den Grund geht; im Endeffekt macht es keinen Unterschied mehr, dass das Ganze das an sich Falsche bzw. Unwahre ist. Schlicht gesprochen: Adorno will zuviel und differenziert zuwenig. Insbesondere ist eine Erörterung des Übergangs von der erkenntnistheoretischen zur ontologischen Dimension des Nichtidentischen und des Verhältnisses des materialistischen Anspruchs zur krypto-theologischen (Natur)Spekulation zu vermissen. Nicht zufällig sucht Adorno in diesem Kontext Zuflucht in theologischen Gefilden: Geschichte wird zum Verhängnis, Bann, Fluch etc. Eine solch totalitäre Konzeption von Verfallsgeschichte negiert nicht nur qualitative Unterschiede zwischen Gesellschaftsformationen, sondern auch das nichtidentische Moment in ihr: Weder ist Herrschaft Naturprodukt, sondern menschliche Willkür, noch ist sie je ohne Widerstand akzeptiert worden. Dass das Denken Adornos noch ganz andere Perspektiven beinhaltet, ist herausgehoben worden. Es wäre lächerlich, dieses auf die Dimension reduzieren zu wollen, in der die Herrschaftskritik des Nichtidentischen umschlägt in die Behauptung der Identität universalen Grauens. Allerdings ist hiermit der Punkt bezeichnet, an dem nicht nur eine an Marx orientierte politische Theorie nicht weiter der negativen Theologie zu folgen vermag, sondern an dem Adorno sich auch in nicht mehr aufhebbare Widersprüche verfängt: So sehr seine kritische Theorie ‚historisch reflektiert, so wenig geht sie auf die Kontingenz ein, auf der die scheinbar unaufhebbare Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung beruht. Deren

hende Kantkritik vermag im Wesentlichen nicht zu überzeugen.⁹³ Lässt man diese gleichsam theologische Dimension des Nichtidentischen bei Seite, so offenbaren sich Adornos Ausführungen zum Verhältnis von Mimesis und Ratio als konstitutiv für den nicht-eschatologischen herrschaftskritischen Impuls der Philosophie des Nichtidentischen, die am Ende ontologische Dimensionen zwar offenbart, diese aber *nicht voraussetzt*.

Mimesis und Ratio stehen als unterschiedliche Weisen menschlicher Erkenntnis, Erfahrung und Praxis in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Während in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ die Mimesis nicht selten als abstrakter Gegensatz zur deformierten Ratio dargestellt wird, ist der ‚Ästhetischen Theorie‘ die diagnostizierte „tödliche Trennung von beiden [...] geworden und widerprüflich.“⁹⁴ Erscheint die Mimesis in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ meist als die ursprünglich-positive Weise menschlichen Weltbezugs und glückender Erkenntnis, die Ratio hingegen schlicht als Mimesis „ans Tote“⁹⁵, so kennzeichnet die zweite Reflexion der Vernunft sich durch die Erkenntnis ihrer gegenseitigen Verwiesenheit aus, die im gelungenen Kunstwerk in Erscheinung tritt. Adornos ästhetisch angereicherte Vernunft ist keine Flucht vor der Philosophie in das Irrationale und auch kein Ästhetizismus: „Kunst ist Rationalität, welche diese kritisiert, ohne ihr sich zu entziehen; kein Vorrationales oder Irrationales“⁹⁶: „Das Unwahre, wogegen Kunst angeht, ist nicht Rationalität, sondern deren starrer Gegensatz zum Besonderen“⁹⁷. Das mimetische Anschmiegen an das Objekt ist daher „unmittelbar praktiziert, keine Erkenntnis“⁹⁸, die zweite Reflexion der Vernunft folglich keine „abstrakte Negation der ratio“, keine „ominöse unmittelbare Schau des Wesens der Dinge“⁹⁹. So wie Ratio ohne Mimesis sich selbst negiert, werden die mimetischen Verhaltensweisen zu „nichtig sentimentalen Reservaten, sobald sie sich der Beziehung aufs Denken sperren, gegen Wahrheit

ökonomische Grundlage ist eben nicht das Identitätsprinzip, aus dem das Tauschprinzip unweigerlich folgte. Wäre es nämlich so, dann wäre Geschichte ein unausweichliches Geschick. Ihre scheinbare Schicksalhaftigkeit beruht vielmehr auf der Kontingenz von weit späterer Gewalt als sie Adornos Urgeschichte vor Augen hat. Der unbestreitbare Zwang des modernen gesellschaftlichen Systems stammt nicht aus grauer Vorzeit, ist kein urgeschichtliches *Apriori*. Wohl ist zu fragen, warum die zivilisatorische Entwicklung der Menschheit stets mit Herrschaft verbunden war, zugleich ist aber darauf zu insistieren, daß die Grundlage des neuzeitlichen kapitalistischen Systems nicht analytisch aus der Urzeit folgt.“ Günther Mensching: Urgeschichte des Subjekts. Variationen über ein Thema von Adorno, in: Paul Geyer/Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2003, S. 261-71, hier S. 271.

93 Vgl. z.B. nochmals A. Bargholz: *Identität und Widerspruch*, S. 187ff.

94 Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 489.

95 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 64. Vgl. auch S. 189f. u. 196f.

96 Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 87.

97 Ebd., S. 151.

98 Ebd., S. 169.

99 Ebd., S. 209.

sich blind stellen“¹⁰⁰. Nicht nur bedarf der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke der philosophischen Reflexion, sondern Kunst selbst ist ein „mimetisches Verhalten, das zu seiner Objektivation über die fortgeschrittenste Rationalität [...] verfügt.“¹⁰¹ Das sich bedingende Verhältnis von Ratio und Mimesis, von Geist und Emotion in der Kunst, ist daher gleichsam Modell für die Form geglückter Erkenntnis und nicht-repressiver Vernunft. Die Kritik an der halbierten Ratio ist folglich keineswegs als Hadesfahrt des Geistes konzipiert: „was nicht denkt, neigt zum schlecht Positiven [...]. Etwas so empfangen, wie es sich jeweils darbietet, unter Verzicht auf Reflexion, ist potentiell immer schon: es anerkennen, wie es ist“¹⁰².

Adornos ästhetisch-mimetische Anreicherung der Vernunft hat ihren primären Impuls ebenfalls in der Kritik von Herrschaft: „Die Idee einer nicht länger gewalttätigen und verwüstenden Rationalität geht in die normative Tiefenschicht des Begriffs des Nichtidentischen ein.“¹⁰³ Eine Vernunft die sich ihres Herrschaftscharakters entledigen und ihres Nichtidentischen annehmen würde, zielt nicht weniger auf die Befreiung des Objekts als auf die des Subjekts. Zergeht der Anspruch auf Herrschaft, eröffnen sich dem Subjekt neue Perspektiven der Erkenntnis und Selbsterkenntnis. Tritt das ehemals Geschiedene in „Kommunikation“ und „Interaktion“¹⁰⁴, so eröffnet sich ein neuer Erfahrungshorizont; das Subjekt nähert sich der fremden wie der eigenen Nichtidentität: „Die Konstellation des Erfahrungszusammenhangs ist kein statisches Beziehungsgefüge, sondern ein Verhältnis gegenseitiger Wechselwirkung: Der Gegenstand beantwortet an ihn ergangene Fragen und Anforderungen und fordert seinerseits zu solchen heraus, der Erfahrende stellt sich der Wirkung, die der Gegenstand auf ihn ausübt, und wirkt selbst auf ihn ein.“¹⁰⁵ Diese herrschaftsfreie ‚Kommunikation‘ zwischen ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ vermittelt Nichtidentität. Während das Objekt als nicht zugerichtetes etwas von seiner dem Zugriff verborgenen Nichtidentität zur Schau bringt, erfährt das Subjekt in solchen Momenten den Überschuss an Erfahrung, der über die begriffliche Erkenntnis hinausgeht und so die *Aufhebung radikaler Nichtidentität in ihrer Anerkennung* ermöglicht. Indem das Andere als Anderes anerkannt wird, zeigt es sich nicht mehr als nur Fremdes, sondern Erfahrbares: „Die Dinge verhärten sich als Bruchstücke dessen, was unterjocht ward; seine Errettung meint die Liebe zu den Dingen. [...]. 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 und Eigenen.“¹⁰⁶ Die Grenze der Erkenntnis –

100 Ebd., S. 489.

101 Ebd., S. 429.

102 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 48.

103 J. Ritsert: Kleines Lehrbuch der Dialektik, S. 173f.

104 U. Guzzoni: Sieben Stücke zu Adorno, S. 31.

105 Ebd., S. 31.

106 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 191f.

die Nichtidentität von Begriff und Gegenstand – wird in dem Maße für metaphysische Erfahrung *durchlässig*, in welchem sie diese anerkennt und vor dem Anspruch auf identische Überwindung befreit. Das Nichtidentische wäre dann nicht als *Grenze des begrifflichen Zugriffs* aufgehoben, sondern erschiene gleichsam als das utopische ‚Wesen‘ der Dinge dem (einge)denkenden Subjekt. Mit dem Begriff wäre über den Begriff hinausgelangt: „Denn Objekt wäre einmal das Nichtidentische, befreit vom subjektiven Bann und zu greifen durch dessen Selbstkritik hindurch“¹⁰⁷. Eine solche am Ende sich der ontologischen – zweifelsohne überaus prekär begründeten – Dimension einer gleichsam nichtidentischen noetischen Ideenschau öffnende Erfahrung¹⁰⁸ aber sprengt die Zurichtung

107 Th. W. Adorno: Subjekt und Objekt, S. 752.

108 Die Möglichkeit metaphysischer Erfahrung scheint bei Adorno in den Begegnungen mit Tieren auf, in der Wahrnehmung von Landschaften und Orten, nicht weniger in der Musik als in der unbeirrbar wie untröstlichen „Erinnerung“ an die „Polarität von Glück und Vergänglichkeit“, für die ihm das Werk Prousts steht, und ganz besonders im Eingedenken der „Kindheit“, dem Ort „unendliche[r] Möglichkeiten von Erfahrung“: „Die Treue zur Kindheit ist eine zur Idee des Glücks“. Theodor W. Adorno: Zu Proust, in: Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften 11, S. 669-75, hier S. 675, 672 u. 674. Das Wort Jesu: ‚Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder‘ (Matth. 18.3), welches noch in Nietzsches Transformationen des moralischen Subjekts anklingt und bekanntlich in Blochs utopische ‚Heimat‘ scheint, ist ein bleibender Bezugspunkt von Adornos Philosophie als einem Denken der Zärtlichkeit: sie ist der „Versuch“, die „Kindheit verwandelnd einzuholen.“ Theodor W. Adorno: Auf die Frage: Warum sind Sie zurückgekehrt, in: Vermischte Schriften I, Gesammelte Schriften 20.1, S. 394f. Am Beispiel von Adornos Interpretation des Kinderliedes ‚Schlaf in guter Ruh‘ hat U. Liedke beispielhaft dargelegt, was es heißt, dass „Metaphysik in die Mikrologie eingewandert“ (Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 399) ist. Vgl. ders.: Zerbrechliche Wahrheit, S. 107-114. Liedke kennzeichnet Adornos in Konstellationen (politisch, gesellschaftstheoretisch, zivilisationsgeschichtlich, metaphysisch) denkende Interpretation treffend als eine „*materialistische Metaphysik des Kleinsten*“ (S. 114). Unüberhörbar ist Adornos onto-theologische Dimension des Nichtidentischen dem ur-romantischen Motiv der Sehnsucht verpflichtet. Mit der Romantik und dem jungen Nietzsche teilt er die Hoffnung, dass die Natur (in der Musik) selbst zur Sprache finden könne: „ich glaube, es wird wenige Menschen geben, die nicht, wenn sie einmal in der richtigen Verfassung das Rauschen von Blättern gehört haben, dabei das Gefühl gehabt hätten, daß diese Blätter etwas sagen, daß es überhaupt etwas wie eine Sprache der Natur gibt, und dass nur wir diese Sprache nicht verstehen, obwohl es eine sehr bestimmte Sprache ist. Die Erfahrung von Musik hat überhaupt etwas von dem, was ich damit andeute: daß sich uns etwas mitteilt, als etwas sehr bestimmtes, aber als eines das trotzdem dem Begriff sich entzieht.“ Theodor W. Adorno: Ontologie und Dialektik, Frankfurt/Main 2008, S. 274. Was m.E. der neuralgische Punkt an Adornos Ausführungen ist, ist weniger der Bezug auf romantische Topoi und die Insistenz auf unreglementierte Erfahrung von Welt wider einen ontologischen Positivismus, als dass sie in einem ungeklärten Verhältnis zur Erkenntniskritik des Nichtidentischen stehen. Der Schritt in die onto-theologische Dimension des Nichtidentischen wirft nicht weniger Probleme auf als Adornos ‚letzte Philosophie‘ solche der Tradition löst. Eine Möglichkeit wäre, die nicht in Einklang zu bringenden Argumentationslinien als

des Individuums zum verfügbaren Subjekt: es erfährt den eigenen Überschuss über sich selbst, seine Nichtidentität scheint auf.

Nicht weniger als das Nichtidentische gebraucht Adorno den Terminus Subjekt äquivok¹⁰⁹: Subjekt ist (a) das individuelle erkennende Subjekt, als solches Subjekt der Erkenntnis ist es aber zugleich (b) überindividuell; die Möglichkeit allgemeiner Erkenntnis transzendiert das rein Individuelle aller Erkenntnis. Subjekt bezeichnet schließlich (c) die menschliche Gattung als Subjekt der Selbsterhaltung, welches je nach Einrichtung der Gesellschaft abermals sich unterscheidet: während der soziale Zusammenhang der Menschen in der Vorgeschichte ein verselbstständigtes ‚negatives‘ Subjekt ist, welches die Menschen zu Objekten funktionalisiert, wäre im Zustand der Versöhnung die Menschheit das autonome gesellschaftliche Gesamtsubjekt. Von dem Begriff des Subjekts ist noch einmal der Begriff des Individuums, den Adorno ebenfalls äquivok gebraucht, zu unterscheiden: So ist das Individuum im Allgemeinen der sich seiner Selbst bewusste vergesellschaftete Einzelne, der sich von anderen seiner Art unterscheidet. Im Besonderen bezeichnet Individuum den Sozialtypus des Bourgeois des 19. Jhs., welcher im 20. Jh. als freiheitliches Relikt des liberalen Kapitalismus dem Untergang geweiht ist. Das Individuum ist folglich eine historische Kategorie. Es selbst ist das Produkt nicht von Vergesellschaftung an sich, sondern Ausdruck ihrer historisch-spezifischen Formbestimmtheit. Im Folgenden interessiert allein der Subjektbegriff in der Perspektive der Vergesellschaftung des vereinzelter Individuums. Dabei gilt fraglos, dass Adornos Theorie des Subjekts nicht weniger von dem doppelten Impuls der „Kritik und Rettung“¹¹⁰ des Individuums angetrieben ist als durch die Erkenntnis, dass dieses primär „durch die gesellschaftlichen Zwänge, denen es unterworfen ist, *bestimmt*“¹¹¹, ist.

Das individuelle Subjekt ist für Adorno bis ins Innerste durch die Imperative des sozialen Zwangszusammenhangs konstituiert: „In der individualistischen Ge-

zwanglose Konstellationen zu interpretieren, die vielleicht in Austausch miteinander stehen, nicht aber auf einen identischen Gedanken rückführbar sind. Der Preis hierfür wäre allerdings, dass Adorno seinen Anspruch auf emphatische Wahrheit aufgeben müsste, da der Vorwurf der Beliebigkeit, der ja dem dialektischen Denken seit jeher ereilt, nicht mehr aus der Welt zu räumen wäre. Der Anspruch auf Vernunft – Fundament der Kritik – hätte vor der Macht des realexistierenden Unwesens kapituliert. Die Alternative kann daher nur lauten: Den Perspektivenreichtum von Adornos Philosophie gerecht zu werden, hieße, ihr Reflexionsniveau problemorientiert aufzunehmen und selbst weiterzudenken: Das wäre lebendige kritische Theorie. Im Konkreten bedeutet dies, Adornos Denken mit seinen eigenen Quellen (bes. Kant, Hegel, Marx, aber auch Nietzsche, Weber, Freud) zu konfrontieren, um so dessen Einsichten *und* Defizite offenzulegen. Im gewissen Sinne impliziert dies, dass ein Über-Adorno(s-Aporien)-hinaus nicht selten ein Hinter-ihn-zurück bedeutet; detaillierte Arbeit, die freilich hier nicht geleistet werden kann.

109 Ich folge hiermit J. Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts, S. 26-31.

110 G. Schweppenhäuser: Adorno, S. 85.

111 J. Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts, S. 30.

sellschaft [...] verwirklicht nicht nur das Allgemeine sich durchs Zusammenspiel der Einzelnen hindurch, sondern die Gesellschaft ist wesentlich die Substanz des Individuums.“¹¹² Wie dieser selbst ein irrationaler und destruktiver Reproduktionszusammenhang von Herrschaft, Ausbeutung und Gewalt ist, sind die durch diesen vereinzelt Einzelnen Pseudosubjekte, die, noch da, wo sie meinen selbstständig zu handeln, den Vorgaben des Systems gehorchen: „Noch wo die Menschen am ehesten frei von der Gesellschaft sich fühlen, in der Stärke ihres Ichs, sind sie zugleich deren Agenten: das Ichprinzip ist ihnen von der Gesellschaft eingepflanzt, und sie honoriert es, obwohl sie es eindämmt.“¹¹³ Der fortschreitende Kapitalismus reproduziert den Zwang zur Selbsterhaltung für die vereinzelt Einzelnen, indem er diese zugleich – das Selbst der Selbsterhaltung – aufhebt. Die negative soziale Totalität integriert den Einzelnen somit dadurch, dass diese das Individuum, zum Exemplar der Gattung machend, negiert. Es ist das Äquivalenzprinzip des Tausches, welches das Nichtidentische repressiv gleichmacht: „Der Prozeß der Verselbständigung des Individuums, Funktion der Tauschgesellschaft, terminiert in dessen Abschaffung durch Integration.“¹¹⁴

Für eine Lesart von Adornos kritischer Theorie des Subjekts, an deren Ende Subjektivität allein als ideologischer Schein, produziert vom unwahren Ganzen, erschiene, ließen sich sicherlich zahlreiche Belegstellen in seinem Werk finden.¹¹⁵ Man müsste sie aber aus ihrem Kontext reißen, wollte man aus Adorno einen undialektischen Apokalyptiker machen, der zudem in die Aporie geraten würde, nicht mehr begründen zu können, was doch Telos seiner Philosophie ist: die individuelle und gesellschaftliche Autonomie nichtidentischer Individuen. Weniger apodiktische Thesen über den Tod des Subjekts kennzeichnen daher Adornos Ausführungen als eine Denkfigur, die einzig noch der Kraft vertraut, die vom Untergang bedroht ist.¹¹⁶ Nur das denkende Subjekt selbst kann den Trug

112 Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, S. 16.

113 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 292.

114 Ebd., S. 259.

115 Eine differenzierte Darstellung von Adornos Soziologie des Individuums liefert Jürgen Ritsert: *Soziologie des Individuums. Eine Einführung*, Darmstadt 2001, S. 135 ff. Vgl. auch G. Schweppenhäuser: *Adorno*, S. 80ff.

116 Noch in Adornos Reflexionen aus einem beschädigten Leben geht das individuelle Verhalten der total vergesellschafteten Einzelnen nicht in den Reflexen der berühmte-berühmten ‚Lurche‘ der ‚Dialektik der Aufklärung‘ auf. Adornos extremste Formulierungen sind nur unter dem Eindruck der Menschenvernichtung im Nationalsozialismus adäquat zu verstehen. Allein Übertreibungen sind ihm angesichts des Schreckens der Lagerwelt noch zur Wahrheit fähig. M.E. zu Recht: „Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie, Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich austilgt.“ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 355. Als ein gelungenes Beispiel für die kritische Theorie des Subjekts, die sich diesseits des Eingedenkens in die Vernichtung der zu Nummern abgestempelten Menschen bewegen, können die sehr bedachten Ausführungen der Kollektivarbeit des Instituts für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*, Hamburg 1991, Kap. III, gelten.

seines konstitutiven Charakters, nicht weniger in der Dimension des Sozialen als der der Erkenntnis, durchschauen und somit zur Instanz dessen werden, die an der Aufhebung der erkannten Heteronomie ihr Ziel hätte. Die Nichtidentität des sozialisierten Individuums bezeichnet daher sowohl etwas Seiendes als auch erst etwas noch zu Realisierendes: So sehr auch das Bewusstsein, die Bedürfnisse, ja selbst der vermeintlich vorsozial-biologische Körper des jeweiligen Individuums sozial vermittelt sind, es selbst geht in seiner sozialen Substanz nicht auf. Die totale Integration scheitert am Nichtidentischen im Subjekt, welches trotz aller berechtigten Skepsis auch für Adorno der einzig mögliche Bezugspunkt von Widerstand und der ersehnten Freiheit ist: „Freiheit, die allein in der Errichtung einer freien Gesellschaft aufginge, wird dort gesucht, wo die Einrichtung der bestehenden sie verweigert, beim je Einzelnen, der ihrer bedürfte“¹¹⁷. Das Nichtidentische wird so zur Chiffre des Widerständigen im repressiv sozialisierten Subjekt, zur Dissidenz: „Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese. Soviel Freiheit des Willens war, wie Menschen sich befreien wollten.“¹¹⁸ Es verweist, nach dem Grundsatz, dass Freiheit „einzig in bestimmter Negation zu fassen [ist; d. Verf.], gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit“¹¹⁹ auf das, was sein soll: Freiheit von Herrschaft, Ausbeutung und Verdinglichung.

Als das, was sein soll, ist das Nichtidentische aber mehr als der Anteil im Subjekt, der sich nicht total integrieren, formen und manipulieren lässt, und deswegen aufbegehrt. Zu konstatieren ist nicht nur, dass dieses Begehren selbst zutiefst reaktionäre und regressive Formen – „die Identifikation der beherrschten Menschen mit dem Prinzip, das sie beherrscht“¹²⁰ – annehmen kann, wie die Gewaltgeschichte des 20. Jhs. en masse und en detail belegt hat und eine Verherrlichung der Revolte um der Revolte willen daher keineswegs angezeigt ist. Nichtidentische Individuen sind vielmehr überhaupt erst zu ‚schaffen‘. Nichtidentität bezeichnet dann nicht mehr primär individuelles Widerstandspotential gegenüber dem repressiven Ganzen, sondern eine Form von Individuierung, die ihres gewaltsamen Charakters ledig wäre: „Im Kern des Subjekts wohnen die objektiven Bedingungen, die es um der Unbedingtheit seiner Herrschaft willen verleugnen muß und die deren eigene sind. Ihrer müsste das Subjekt sich entäußern. Voraussetzung seiner Identität ist das Ende des Identitätszwangs.“¹²¹ Die „Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts.“¹²² Hiermit gemeint ist sowohl das Gegenteil zum kollektivierten Subjekt totalitärer Provenienz als auch zum als selbstverantwortlich angerufenen, flexibilisierten Subjekt des Spätkapitalismus, dessen Autonomie darin besteht, sozial produzierte Risiken eigenverantwortlich

117 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, Ebd., S. 272.

118 Ebd., S. 262.

119 Ebd., S. 230.

120 G. Schweppenhäuser: Adorno, S. 90.

121 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 277.

122 Ebd., S. 277.

zu ‚managen‘ und aus sich eine beliebig wandelbare Sozialrolle zu machen, deren Wesen die Ich-AG darstellt¹²³. „verkehrte schlechte Depersonalisierung [...] um der vollkommenen Anpassung willen, ist unter der Freiheit, nicht über ihr.“¹²⁴ Aktueller denn je die berühmte Formulierung: „Je weniger Individuen, desto mehr Individualismus.“¹²⁵ Es sind dies zwei Fälle falscher Aufhebung von Identität. Voraussetzung für eine geglückte nichtidentische Individuierung ist zum einen die Überwindung kapitalistischer Vergesellschaftung, zum anderen ein *starkes Ich*¹²⁶, welches aus eigener Kraft und Autonomie seine Verhärtung zum auf Erhaltung reduzierten Selbst, d.h. seinen gesellschaftlich diktierten Zwangscharakter abwerfen könnte: „Subjekt wäre erst [...] was aus der eigenen Kraft, die der Identität sich verdankt, deren Verschaltung von sich abgeworfen hätte.“¹²⁷ Mit Nietzsche gesprochen wäre das nichtidentische Individuum ein Ich, welches, der vorgeschichtlichen Sorge um sein Dasein ledig, schenken könnte, ohne nehmen zu wollen oder zu müssen. Die Nichtidentität des Individuums zielt daher nicht auf die Abschaffung des Ichs, sondern auf dessen Transzendenz, auf die Sprengung der „Geschlossenheit der Existenz, der festen Selbstheit des Ich“¹²⁸. Freiheit in ihrer bisherigen Gestalt gilt es daher zu überwinden: „Kritik am Individuum führt über die Kategorie der Freiheit soweit hinaus, wie diese nach dem Bilde des unfreien Individuums geschaffen ist“¹²⁹.

„Befreit wäre das Subjekt erst als mit dem Nichtich versöhntes, und damit auch über der Freiheit, soweit sie mit ihrem Widerpart, der Repression verschworen ist. Wieviel Aggression bislang in der Freiheit liegt, wird sichtbar, wann immer Menschen inmitten der allgemeinen Unfreiheit wie Freie agieren. So wenig jedoch in einem Stand von Freiheit das Individuum die alte Partikularität krampfhaft hütete – Individualität ist sowohl Produkt des Drucks wie das Kraftzentrum, das ihm widersteht –, so wenig vertrüge sich jener Stand mit dem gegenwärtigen Kollektivbegriff.“¹³⁰

123 Vgl. zu aktuellen Formationen der ‚Selbst- und Fremdführung‘ des spätkapitalistischen Subjekts die informativen diskurstheoretischen Beiträge in: Ulrich Bröckling u.a. (Hg.), *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt/Main 2004.

124 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 274f.

125 *Soziologische Exkurse*, S. 48.

126 Im Kontext der Erörterung des Begriffs der Familie, die ebenfalls vom Impuls der Kritik und Rettung beseelt ist, formulieren die soziologischen Exkurse: „Die Autorität wird abstrakter; damit aber auch immer un menschlicher und unerbittlicher. Das ins Gigantische vergrößerte, kollektivierte Ich-Ideal ist das satanische Widerspiel eines befreiten Ich.“ *Soziologische Exkurse*, S. 128. Schlimmer als das verhärtete Ich ist daher die totale, auf Anpassung gerichtete Integration des Einzelnen in die Gesellschaft: Stimmt es auch fraglos, dass das deformierte, auf besinnungslose Selbsterhaltung reduzierte Ich seinen Anteil an den geschichtlichen Katastrophen hat, so ist für die totalitären Gesellschaften indes Ziel und Bedingung ihrer Existenz das handlungsunfähige *Nicht-Ich*.

127 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 274.

128 Ebd., S. 274.

129 Ebd., S. 271.

130 Ebd., S. 279.

Die Reproduktion des Urzwangs der repressiven Selbsterhaltung ist angesichts der Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums ein irrationalistischer Anachronismus: „Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet.“¹³¹ Es ist dies eine sich repetierende Sanktionierung des falschen Ganzen, dessen sämtliche Dimensionen durch Herrschaft vermittelt sind: Herrschaft konstituiert das Selbst, die sozialen Beziehungen der Menschen und ihr Verhältnis zur äußeren Natur. Die Schaffung des identischen Selbsts ist ein dauerhafter Akt der gewaltsamen Selbst- und Fremdzurichtung durch unmittelbaren und durch Arbeit vermittelten Zwang, der, sofern er jemals notwendig war, abgeschafft gehört. Bedingung für die Befreiung der Individuen aus einer Subjektkonstitution, deren Wesen die herrschaftsförmige Zurichtung des Ich zum Zwecke der heteronomen Selbsterhaltung im Verwertungsprozess des Kapitals, dem ‚Subjekt‘ der modernen Gesellschaft, darstellt, ist die historisch längst überfällige Überwindung jener sozialen Unvernunft, die nicht nur die uralte Verbindung von Freiheit und Zwang reproduziert, sondern als verdinglichte Gewalt gesellschaftlicher Verhältnisse die Produzenten dieser sozialen Beziehungen unter diese selbst subsumiert und so fremdbestimmt:

„Das befreite Ich, nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt. Was gesellschaftlich, bei radikal verkürzter Arbeitszeit, an Arbeitsteilung übrigbliebe, verlöre den Schrecken [...]. Die dingliche Härte des Selbst und dessen Einsatzbereitschaft und Verfügbarkeit für die gesellschaftlichen Rollen sind Komplizen. Auch im Moralischen ist Identität nicht abstrakt zu negieren, sondern im Widerstand zu bewahren, wenn sie je in ihr anderes übergehen soll. Der gegenwärtige Zustand ist zerstörend: Identitätsverlust um der abstrakten Identität, der nackten Selbsterhaltung willen.“¹³²

Der „Horizont eines Standes von Freiheit, darin es keiner Repression und keiner Moral mehr bedürfte“, weil die Bedürfnisse und Triebe des Menschen – Bedingung wahrer Solidarität – sich endlich nicht mehr durch Selbst- und Fremdzurichtung hindurch befriedigen müssten, ist in der Tat schwarz „verhängt“¹³³. Adorno lässt aber keinen Zweifel daran, dass der wie auch immer mühselige, stets vom Scheitern bedrohte aufrechte Gang, nicht primär ein moralisches Problem darstellt und auch nicht durch Ästhetik zu substituieren ist, sondern dass die genuine Sphäre der Freiheit das Politische ist: „Kurz, also was Moral heute vielleicht überhaupt noch heißen darf, das geht über an die Einrichtung der Welt – man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der

131 Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 45.

132 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 275.

133 Ebd., S. 281.

richtigen Politik, wenn eine solche richtige Politik selber heute im Bereich des Verwirklichenden gelegen wäre.“¹³⁴

5.2 Die Emanzipation des Nichtidentischen

Die Revolution hat ihren Pathos eingebüßt. Die mit ihr verbundene „Heilserwartung“ auf „irdisches Glück und Herrschaftsfreiheit“¹³⁵ ist entweder der prinzipiellen Skepsis gegenüber der Möglichkeit radikaler Transformation der evolutionär gewachsenen Gesamtgesellschaft oder der konservativen anti-revolutionären Vorstellung gewichen, die Revolution mit einem zerstörerischen Verbrechen – nach dem Motto, wer den Himmel auf Erden schaffen will, das Reich des Satans heraufbeschwört – gleichsetzt. Die Bilanz des Schreckens überwiegt im Bewusstsein der Postmoderne. Wenn der „Wandel schlechthin“, der sich im „Kollektivsingular“¹³⁶ die Revolution versteckt, einst zur „Parteinahme“¹³⁷ drängte, dürften sich die ehemaligen Grabenkämpfe entschieden haben: Revolution ist nicht mehr ein „beliebtes Kennzeichen für Modernität *oder* für Gewaltsamkeit“¹³⁸, sondern steht wahlweise allein für Letzteres oder für Beides als nicht voneinander zu trennende Aspekte. Die Revolutionen des 20. Jhs., die sich die Errichtung des Kommunismus auf ihre Fahnen schrieben, sind furchtbar gescheitert. Übermächtig lastet auf den Schultern der Erneuerung einer kommunistischen Perspektive die Erblast der Geschichte. Stalins letzter „diabolische[r] Triumph“¹³⁹ ist die Ineinssetzung seines ‚Werkes‘ mit dem, was die marxische Theorie intendierte. Bedingung auch nur der theoretischen Wiedergewinnung revolutionärer Perspektiven ist daher die Aufarbeitung des fundamentalen Scheiterns ‚der‘ Revolution: Die Katastrophen des Stalinismus und Maoismus, mögen diese auch noch so wenig mit der originären Gedankenwelt von Marx und Engels gemein haben, gehören nicht weniger in das historische Bewusstsein eines Jeden, dem es heute noch ernst ist mit der radikalen und universalen Emanzipation, als die Barbarei¹⁴⁰ des Nationalsozialismus.¹⁴¹ Für ein solches Bewusstsein steht die

134 Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/Main 1996, S. 262.

135 R. Kosselleck: Begriffsgeschichten, S. 244.

136 Ebd., S. 243.

137 Ebd., S. 245.

138 Ebd., S. 240; kvV.

139 G. Schäfer: Gewalt, Ideologie und Bürokratismus, S. 178.

140 Der Begriff der Barbarei ist ideologisch. Einerseits ist er seit seiner antik-griechischen Entstehung ‚kultur-rassistisch‘ (Perserkriege; Identitätsbildung qua hierarchisierender Differenzierung, die auf Exklusion zielt), andererseits suggeriert er die falsche Annahme, dass der Nationalsozialismus Resultat des Einbruchs der ‚bösen‘ Vormoderne in die ‚gute‘ heile Welt der Moderne ist und dass seine Akteure aus einem ‚Jenseits‘ der Zivilisation stammen. Ich verwende den Begriff

kritische Theorie Adornos: ihre Politik sei „anti-totalitär“¹⁴². Adornos politisches Denken ist gekennzeichnet durch ein Bewusstsein, welches das Veralten des historischen Gegensatzes von Revolution (Luxemburg) und Reform (Bernstein) nicht weniger in sich aufgenommen hat als das unerbittliche Faktum, dass sich ‚die‘ Geschichte bis dato in Bezug auf die Alternative von Sozialismus und Barbarei exorbitant parteiisch zu Gunsten der Herrschaft entschied. Die (politischen) Konsequenzen, die Adorno aus dieser trostlosen Situation zog, seien hier vorerst gegenüber eines Eingedenkens in die Gegenwart und Vergangenheit der Revolution hinten angestellt.

Revolutionäre Gewissheit, verbürgt durch den Glauben an den „Gott namens Fortschritt“ und die „Vorsehung namens Geschichte“¹⁴³, ist verfliegen. Vielmehr ist die historische Situation gekennzeichnet durch das Wissen um die Notwendigkeit radikaler Transformation der kapitalistischen Weltgesellschaft bei gleichzeitigem Unwissen über ihre Möglichkeit: „Unser Kampf dreht sich nicht um die Herausbildung einer neuen Identität oder einer neuen Zusammensetzung, sondern darum, der Anti-Identität Stärke zu verleihen. Die Krise der Identität bedeutet eine Befreiung von Gewissheiten: von den Gewissheiten des Kapitals, aber ebenso von Gewissheiten der Arbeit. Die Krise des Marxismus bedeutet die Befreiung des Marxismus vom Dogmatismus; die Krise des revolutionären Subjekts bedeutet die Befreiung des Subjekts von der Notwendigkeit allwissend sein zu müssen. Das in der Form der Negation Existierende existiert als kreative Ungewissheit gegen-in-und-jenseits-von einer geschlossenen, vorherbestimmten Welt.“¹⁴⁴ Die

daher allein im Sinne von Kant als Bezeichnung von ‚Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz‘, dem Gegensatz der Anarchie.

- 141 Die offensiv-ideologische Ausrichtung etwa des ‚Schwarzbuch des Kommunismus‘ entbindet nicht von dieser Aufgabe. Auch der Hinweis auf die Verbrechen des Nationalsozialismus und der berechtigte Dank an die Rote Armee können die schonungslose Kritik dessen, was im Namen des Kommunismus geschehen ist und immer noch geschieht, nicht wettmachen. Fraglos will das herrschende Bewusstsein die Erinnerung an kompromisslose Stalinismuskritik von links zerstören, mit Stalin Marx gleich miterledigen und in Teilen auch den faschistischen Terror und den Holocaust relativieren. Der Verweis auf diese Sachverhalte schafft aber nicht die Verbrechen aus der Welt die von ‚Revolutionären‘ begangen wurden. Ihre Aufarbeitung bleibt daher Aufgabe der ‚Kräfte‘ der Emanzipation.
- 142 Zit. n. A. Demirovic: Freiheit und Menschheit, S. 29.
- 143 Simone Weil: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München 1975, S. 273.
- 144 John Holloway: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster 2002, S. 244. Ich teile mit dem Autor eine ‚revolutionäre‘ Perspektive, die anti-staatlich und anti-heroisch ausgerichtet ist und das Proletariat nicht zum revolutionären Subjekt hypostasiert. Holloways existenzial-marxistischen Optimismus des ursprünglich-unentfremdeten guten, auf Gemeinschaft hin orientierten Menschen, dessen jegliches non-konformistisches Tun und Lassen – vom Schreien bis zum Amoklauf – angeblich revolutionäre Antimacht ausdrückt, vermag ich allerdings nicht zu folgen. Vgl. auch die luzide Kritik an Holloway von Ingo Elbe: Holloways ‚Open Marxism‘. Bemerkungen zu Formanalyse als Handlungstheorie

Betonung darauf, dass dem Ende aller (Schein) Gewissheiten auch die Befreiung von überlebten Zwängen inhärent, trifft sicherlich nicht weniger zu als die Feststellung, dass die „scheinbare Unmöglichkeit der Revolution zu Beginn des 21. Jahrhunderts“ primär das „Versagen“¹⁴⁵ etatistischer Revolutionsmodelle darstellt. Aus diesem Sachverhalt allerdings den Schluss zu ziehen, dass die ‚wahre‘ Revolution daher überhaupt erst auf der Tagesordnung stehe, hieße den Wunsch zum Vater des Gedankens zu machen. Gegenüber einem bei Holloway durchbrechenden ruchlosen Optimismus, der alle realen Widersprüche einebnet, um sich ein revolutionäres Massenbewusstsein herbeizuhalluzinieren, scheint es der ‚Sache der Revolution‘ adäquater zu sein, sich ihrem historischen Scheitern zu stellen.

Dieses Scheitern ist untrennbar mit dem Namen Lenin und dessen politischem Denken verbunden. Slavoj Žižek hat seinen Rettungsversuch der Revolution damit enden lassen, Lenin jenseits seines realen Handelns und Denkens als Signifikanten für den immer schwerer denkbaren radikalen Bruch mit der Geschichte der Herrschaft als „utopische[n] Funken“¹⁴⁶ am Leben zu erhalten: „Es ist der Signifikant ‚Lenin‘, der eine Reihe allgemeiner Gedanken in einen wahrhaft subversiven Theorieentwurf verwandelt.“¹⁴⁷ Auch für Žižek ist Lenin, wofür er im Konkreten stand tot, sein Unternehmen unwiederbringlich gescheitert; sein Geheimnis bleibt, wieso er ihn als Signifikanten bewahrt wissen will. Lenin war zweifelsfrei der bedeutendste kommunistische Revolutionär des 20. Jhs., ein herausragender Politiker der Moderne und keineswegs ein verhinderte(r) Stalin; es gibt keinen Grund, ihn zu vergessen oder zu verdammen. Eine Auseinandersetzung mit Lenin muss allerdings an dessen Substanz gehen: seine Konzeption revolutionärer Politik.

So sehr auch Lenins (politisches) Denken sich immer an spezifischen und konkreten Situationen und Konstellationen orientierte und auf neue Herausforderungen stets mit äußerster ‚ideologischer‘ Flexibilität reagierte¹⁴⁸, so liegt diesem

und Revolutionsromantik, Zugriff unter www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_open_marxism.pdf.

145 J. Holloway: Die Welt verändern, S. 22.

146 Slavoj Žižek: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt/ Main 2002, S. 187.

147 Ebd., S. 188.

148 Recht verstanden gilt für Lenin: Denken = politisches Denken. Von politischem Denken in Bezug auf Lenin zu sprechen, kommt einem Pleonasmus gleich. Alle Fragestellungen wurden der einen: was tun, um die Revolution voranzutreiben, gewaltsam untergeordnet. Dies sicherlich mit Folgen: Dogmatik, Reduktionismus und sinnfremde Entstellungen prägten bisweilen schon Lenins Auseinandersetzungen mit Andersdenkenden; eine ungute Saat, die im ‚Marxismus-Leninismus‘ (Stalin) ihre ungenießbaren Früchte sprießen ließ. Die folgenden Ausführungen beanspruchen nicht eine hinreichende Interpretation von Lenins Handeln und Denken zu liefern. Lenin steht vielmehr für einen Idealtypus, der eine spezifische Form revolutionärer Politik bezeichnet. Selbstverständlich deduzieren die Ausführungen Gewalt auch nicht aus einem wie auch immer gearteten Denken: Weder

doch eine Substanz zu Grunde, die das Wesen des ‚Leninismus‘ ausmacht. Konstitutiv ist: (a) die Scheidung der Menschen in Wissende und Unwissende, in Befehlende und Ausführende; (b) die Annahme einer absoluten und objektiven Wahrheit, die zu erkennen ist; (c) diese Wahrheit verbürgen die Gesetze der Geschichte; (d) da diese (von einer erkenntnistheoretisch privilegierten Instanz erkannt) werden können, kann die Wahrheit auch praktisch verwirklicht bzw. gesetzmäßig hergestellt werden; (e) weil aber die objektive Wahrheit auf ‚unserer‘ Seite ist, ist unser Handeln vor der Geschichte schon an sich gerechtfertigt; (f) dies aber impliziert ein Verhältnis zur Gewalt, welches nach rein „technischer Zweckmäßigkeit“¹⁴⁹ organisiert ist; (g) was konsequenterweise dazu führt, dass es zur revolutionären Pflicht wird, die vermeintlichen Feinde der Revolution und all jene, die nicht ihre Wahrheit teilen, mit allen notwendigen Mitteln aus dem Weg zu räumen. Mit Feinden des ohnehin *notwendigen* Fortschritts und der Wahrheit geht man dann entsprechend völlig *legitim* und *zwangsläufig* nicht eben zimperlich um: „man schafft tüchtig im Namen der Wahrheit, man bedient sich der Gewalt mit um so weniger Skrupeln als sie, wie man sagt, den Dingen inne- wohnt.“¹⁵⁰ Wollte man Lenins Politik klassifizieren, so wäre sie als überaus orthodoxer politischer Platonismus zu kennzeichnen:

„Plato hat als erster die Menschen eingeteilt in solche, die wissen und nicht tun, und solche, die tun und nicht wissen, was sie tun. [...]. Auf Grund des ursprünglich radikalen Charakters seiner Metaphysik [...] mußte Plato den am Handeln abgelesenen Gegensatz von Handeln und Denken überhaupt erweitern [...]. In unserem Zusammenhang ist wesentlicher, dass er innerhalb seiner politischen Philosophie den Riß zwischen Tun

sind die revolutionäre Gewalt und der Staatsterrorismus monokausal aus einem spezifischen Denktypus zu erklären noch folgt die stalinistische „Legitimationsideologie aus irgendeiner marxistischen oder leninistischen Idee. Vielmehr werden die jeweiligen Formeln der Macht zum Marxismus oder Leninismus erklärt, und der Herrschaftsform entsprechend, mit dogmatischem Absolutheitsanspruch verkündet.“ G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 314. Vgl. zur Frage nach den Kontexten und Ursachen der staatsterroristischen Gewalt in der Sowjetunion die einem die Sprache verschlagenden Ausführungen von S. Plaggenborg: Experiment Moderne, S. 121ff. Das Spezifikum stalinistischer Gewalt ist schwer zu fassen. Folgt man Plaggenborg, liegen ihre Ursprünge in der unüberwundenen Ursprungsgewalt der Revolution und ihrer praktischen und theoretischen Forcierung und staatlichen Monopolisierung durch die Bolschewiki, welche deren Legitimität zu keinem Zeitpunkt in Frage stellten oder revidierten. Erschreckend ist nicht nur das Ausmaß der Biologisierung des sozialen Feindes, sondern auch das historisch einmalige Ausmaß der Vernichtung von Anhängern der Diktatur. Zusammenfassend: „Die Sowjetgeschichte ist ein Massengrab unvorstellbaren Ausmaßes“ (S. 29). „Töten war eine“ staatlich organisierte „Erlösungstat“ im Namen der „Zukunft“ (S. 141).

149 G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 312.

150 Maurice Merleau-Ponty: Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt/Main 1968, S. 113.

und Wissen sofort mit dem Abstand identifizierte, der die Herrschenden von den Beherrschten trennt“¹⁵¹.

Es ist das platonische Höhlengleichnis, welches die menschliche Emanzipation expertokratisch konzipiert und Aufklärung mit Herrschaft paradigmatisch kontaminiert: Der „sonnenklare Bericht der Vernunft, dem die Philosophie dem Gemeinsinn darzubieten vorgibt, beruht dergestalt auf Denkelementen, die durch Unmündigkeit und Gewalt strukturiert sind. Die Höhleninsassen, verdammt zur Unwahrheit, bilden die Träger von Wahrheiten, die ihnen selbst genommen bleiben.“¹⁵² Gewiss steht das Telos leninscher Politik dem meritokratischen Ständestaat der Königsphilosophen-Polis diametral entgegen. Dennoch teilt Lenin mit Platon nicht allein die Vorstellung von guter Politik, die sich für beide dadurch auszeichnet, dass diejenigen (die Massen) führen, denen ein privilegiertes Wissen – die Einsicht in die objektive Wahrheit der Dinge – zugetraut wird. Beiden vermeintlichen Antipoden ist über die sie trennenden Epochen hinweg darüber hinaus ein Begriff von Vernunft gemeinsam, der durch Einheit gekennzeichnet ist. Die ungeschiedene Einheit von theoretischem und praktischem Wissen in der platonischen Vernunft negiert deren spezifische Differenzen, was in die „praktische Aporie der spekulativen Vernunft“¹⁵³ führt, die sich darin zu erkennen gibt, dass die unmittelbar praktische Umsetzung des theoretisch Wahren – im Sinne dessen Herstellung – die freie Praxis und ihre Widerständigkeit konsequent durch Technokratie und Gewalt substituiert. Während Lenin an der ungeschiedenen Einheit der Vernunft festhielt und ihrer Aporie mit Gewalt begegnete, war es Aristoteles, der diese zu lösen anstrebte, indem er strikt zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft unterschied.¹⁵⁴ Ohne Aristoteles anachronistisch zu modernisieren, war es doch seine Leistung, das Spezifische der Politik näher zu bestimmen: Politik ist nicht die Herstellung des *einen* Guten durch wissende Philosophen, sondern das Ergebnis handelnder, ihre verschiedenen Interessen verfolgender Menschen (im Plural). Eine irreduzible Kontingenz ist mithin für das Politische konstitutiv. Ihr Wesen ist die Freiheit: „die Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist“¹⁵⁵. Nicht nur bleibt das Gewebe des menschlichen Handelns unabgeschlossen und unüberschaubar, sondern es selbst ist stets Ausdruck davon, dass es immer verschiedene Möglichkeiten gibt. Politik hat mit Resultaten menschlichen Interagierens zu tun, die stets auch anders sein könnten; eine „Welt [...], die so oder anders ausse-

151 H. Arendt: *Vita activa*, S. 282.

152 Helmut Reinicke: *Kryptogramme der Macht. Philosophische Attacken*, Freiburg 1998, S. 59.

153 H. Schnädelbach: *Vernunft*, S. 52.

154 Vgl. zu den bedeutenden Differenzen zwischen Platon und Aristoteles die maßgebende Arbeit von Henning Ottmann: *Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart*, Baden-Baden 2005.

155 Hannah Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, 2. Aufl. München 2000, S. 206.

hen¹⁵⁶ kann. Dementsprechend ist das praktische Wissen anderer Art als das der theoretischen Vernunft. Da es auf Veränderliches bzw. in Veränderung Begriffenes zielt, bleibt es stets vorläufig und unvollständig, ohne jemals dem Anspruch auf strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit erfüllen zu können. Wäre dem nicht so, hieße dies, dass keine Freiheit – die Fähigkeit, handelnd die Welt zu verändern – existiert.

Lenin (fraglos nicht nur dieser) hat diese Differenzierung wieder negiert, indem er abermals für das Politische die *eine* objektive Wahrheit rehabilitierte, die sich dem Wissenden in den notwendigen Gesetzen der Geschichte offenbart: „Zu einem System von Leitsätzen geordnet, werden diese [die Grundsätze der Dialektik; d. Verf.] als die letztlich bestimmenden Kräfte in der Geschichte wie in der Natur dargestellt. Der so gedeutete dialektische Prozeß hört auf in einem strengen Sinne ein historischer Prozeß zu sein – vielmehr wird die Geschichte zu einer zweiten Natur verdinglicht.“¹⁵⁷ Oskar Negt hat in seiner klassischen Studie zur Genesis der stalinistischen Philosophie aus dem nach-revolutionären Legitimationsbedarf fortwirkender Herrschafts- und Gewaltverhältnisse in der jungen Sowjetunion den von Marcuse konstatierten Sachverhalt spezifiziert: „Bezweckt der Verweis auf naturgesetzliche Objektivität eine erhöhte Legitimationsgrundlage der Sowjetgesellschaft, so bewirkt der ihr immanente, undurchschaute Subjektivismus freilich gerade das Gegenteil: Die Verdinglichung der menschlichen Beziehungen und die fortdauernde Abhängigkeit der Individuen von den ihnen gegenüber verselbständigten gesellschaftlichen Mechanismen, die man als gegenständliche Resultate nicht wahrhaben will, bestätigen lediglich vielmehr die ungebrochene Gültigkeit sämtlicher ‚Gesetze‘ der Vorgeschichte. Die Natur organisiert sich nicht, wie bei Marx, als Moment gesellschaftlicher Praxis, sondern umgekehrt: die geschichtliche Praxis wird zum Bestandteil von Naturzusammenhängen.“¹⁵⁸ An den Menschen liegt es dann allein noch, nach Maßgabe der „zentralistische[n] Kaderpartei“, die als „autoratives und relativ autonomes Subjekt der Interpretation der weltgeschichtlich notwendigen und kontingenten Handlungen“¹⁵⁹ auftritt, Geburtshelfer des *notwendig* Werdenden zu sein, indem sie mögliche Hindernisse des Fortschritts (der Wahrheit) aus dem Weg räumen, was die immanente Nähe des leninschen Denkens zur Praxis der Gewalt begründet: „Die Gewissheit, im Besitz des Wahren zu sein, ist schwindelerregend. Sie ist selbst schon Gewalt.“¹⁶⁰ Entwickelt sich der Lauf der Dinge bzw. die Wahrheit der Geschichte nicht nach Maßgabe des theoretischen Wissens, so ist nicht die Tren-

156 Ebd., S. 208. Vgl. auch G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 372-74 u. 463ff.

157 Herbert Marcuse: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Darmstadt/Neuwied 1974, S. 138.

158 Oskar Negt: Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, in: ders. (Hg.), Nikolai Bucharin/Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Frankfurt/Main 1974, S. 7- 48, hier S. 37.

159 Ebd., S. 44.

160 M. Merleau-Ponty: Die Abenteuer der Dialektik, S. 155.

nung der ungeschiedenen Einheit von Theorie und Praxis angezeigt, sondern die Behebung der Probleme mit Mitteln der Gewalt: „Wie die marxistische Philosophie glaubt, die Bedeutung des Sozialen nur dadurch wiedergeben zu können, dass sie die Dialektik gänzlich in das Objekt verlegt, so begegnet die Dialektik in Aktion widrigen Vorkommnissen mit Terror, dessen Ausübung sie durch eine verborgene Wahrheit autorisiert sein lässt, oder mit Opportunismus“¹⁶¹; kein Zufall, dass wesentliches Merkmal des Stalinismus die *unberechenbare* Gewalt war. Es ist dies der Punkt, an dem sich der vermeintliche Gegensatz von Objektivismus und Voluntarismus in seiner gemeinsamem Einheit zu erkennen gibt: der Substitution freien Handelns durch Terror. Die ‚Dialektik‘ des „Objektivismus, der in einen voluntaristischen Subjektivismus, und des Subjektivismus, der in Objektivismus umschlägt“¹⁶², führt vom ‚Leninismus‘ zum Stalinismus: „Ein gerader Weg scheint von Lenins ‚Bewusstsein von außen‘ und seinem Begriff der zentralisierten autoritären Partei zu Stalins persönlicher Diktatur zu führen, ein Weg, auf dem der ‚wissenschaftliche Determinismus‘ [...] Entscheidungen weicht, die auf Grund sich verschiebender politischer, selbst persönlicher Zielsetzungen und Interessen zustande kommen.“¹⁶³ Merleau-Ponty hat diese für den Sowjet-Marxismus konstitutive Gemengelage aus, um mit H. Arendt zu sprechen, ((natur-)geschichtsphilosophischer) Ideologie und Terror zusammenfassend charakterisiert:

„Indem der wissenschaftliche Sozialismus sich als Reflex dessen ausgibt, was ist, des historischen Prozesses an sich, setzt er die Erkenntnis [...] wieder an die erste Stelle; er verleiht sich das Aussehen eines absoluten Wissens [...]. Wenn also die Bolschewiken [...] sagen, dass man in gewissen Augenblicken imstande sein muß, die Geschichte zu zwingen [...]; wenn sie mit Lenin sagen, dass der Revolutionär für lange Zeit dazu verdammt ist, *auf die Köpfe zu schlagen*, und es einer endlosen Anstrengung bedarf, die klassenlose Gesellschaft zu formieren und die Geschichte durch Eisen und Feuer dahin zu bringen, dass sie ihren Sinn ausdrückt: diese Stimmung der Gewalt und der Wahrheit, dieser auf ein absolutes Wissen gestützter Voluntarismus entwickeln einfach die Idee einer den Dingen eingeschriebenen dialektischen Aufhebung“¹⁶⁴.

Die dem politischen Platonismus inhärente „Trennung von Wissen und Tun“ und die „Identifizierung von Wissen mit Befehlen und Herrschen“¹⁶⁵ zeigten im Bolschewismus ihr wahres Gesicht, als die allwissende Partei der Arbeiterklasse den unwissenden Proletariern der Kommune von Kronstadt mit aller denkbaren Gewalt ihr ‚objektives‘ Interesse ‚vermittelte‘: Eine revolutionär-kommunistische

161 Ebd., S. 115. Ich muss nicht betonen, dass ich Merleau-Pontys Marxinterpretation nicht teile. Seine Ausführungen scheinen mir aber, den Sowjet-Marxismus betreffend, noch heute, wie auch die Marcuses, als luzide.

162 G. Schäfer: Die Kommunistische Internationale und der Faschismus, S. 61.

163 H. Marcuse: Die Gesellschaftslehre des Sowjetkommunismus, S. 139.

164 M. Merleau-Ponty: Abenteuer der Dialektik, S. 104.

165 H. Arendt: Vita activa, S. 285.

Perspektive wird erst dann wieder denkbar sein, wenn der mumifizierte Fetisch Lenin seine Macht über die Nachgeborenen verliert, indem er endgültig, auch als Signifikant, begraben ist. Das aber ist die Befreiung des Kommunismus vom Roten Oktober, seines historischen Koordinatensystems und seiner Folgen, die zu leisten indessen nicht ein Vergessen und Verdrängen, sondern ein Aufarbeiten des Scheiterns der Emanzipation ist.¹⁶⁶

Gewichtige Vorarbeit hierzu haben andere, zunehmend dem Vergessen anheimfallende Denkerin, bereits geleistet. Zu erinnern ist primär an die tiefgründigen Reflexionen Simone Weils im Angesicht der drohenden Katastrophe der

166 Vgl. den ganz formidablen und intelligenten, in der immer noch nicht vorhandenen kommunistischen Trauerarbeit Maßstäbe setzenden Essay von Bini Adamczak: Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft, Münster 2007. Ansonsten sei auf die, zu Recht quer durch alle Feuilletons hoch gelobte, Anti-Literatur von Warlam Schalamow: Durch den Schnee. Erzählungen aus Kolyma 1, Berlin 2007, verwiesen, die die Zersetzung des Menschen, das Gefrieren der Seele, durch das infernalische Bündnis von Staatsterrorismus, Kälte, Hunger und Plackerei, ‚angemessen‘ zum Ausdruck bringt. Im Übrigen hat Zizeks Wiederbelebung Lenins einen Nachschlag in einem Sammelband gefunden, der Beiträge namhafter Marxisten versammelt: Sebastian Budgen u.a. (ed.), Lenin reloaded. Toward a politics of truth, Durham 2007. Von den Herausgebern wird die Wiederaneignung Lenins damit begründet, dass er für die radikale Politisierung des Marxismus steht und somit das postmoderne „unwriten *Denkverbot*“ (S.1) der Überwindung des Kapitalismus transzendiert: „Breaking out of this deadlock, the reassertion of a politics of Truth today, should, in the first place, take the form of a *return to Lenin*.“ (S. 2). Die Sprengung des konstatierten Denkverbots in allen Ehren, ein Rückbezug auf Lenin kann, wenn man das Scheitern des Bolschewismus ernst nimmt, nur negativ sein. Ohne auf die einzelnen Beiträge einzugehen, ist es an der Zeit, sich einer antileninistischen Politik der Wahrheit zuzuwenden: wenn die kommunistische Praxis den Anspruch auf Wahrheit nicht postmodern aufgeben will, wird sie die dialektische Einheit von Inhalt und Form reflektieren und in sich aufnehmen müssen. Wie dem auch sei, ich werde hierauf noch zurückkommen, wird man das Gefühl nicht los, dass die französisch-anglo-amerikanische Reanimation Lenins Ausdruck dessen ist, wogegen sie sich richtet: postmoderne Beliebigkeit – Lenin als Provokation. „Worauf läuft das alles hinaus? Wer mit Lenin die Revolution heute denkerisch möglich machen will, der muß sich auch fragen, wie die Revolution gemacht werden soll, sonst nämlich bleibt der Lenin im luftigen Raum der von Zizek kritisierten heutigen Lifestylei: Schön, laß uns über Revolution reden! Ein Diskurs mehr, wen kümmert’s? Lenin ohne den handelnden Lenin ist wie Kaffee ohne Koffein und Bier ohne Alkohol. Wer aber Lenin als Revolutionär ernst nehmen will, der muß die folgenden, sehr einfachen Fragen beantworten: Sind Sie bereit, die Todesstrafe einzuführen? Werden Sie Konzentrationslager für Andersdenkende einrichten? Werden Sie eine Geheimpolizei mit Erschießungsrecht aufbauen? Werden Sie Geiselererschießungen anordnen? Werden Sie die Politik der Wahrheit sowie das intern externalisierte Bewusstsein mit Bajonetten einpflanzen (etwa so, wie es Lenin mit den streikenden Arbeitern und Soldaten nach 1917 gemacht hat)?“ Stefan Plaggenborg: In Slavoj Zizeks *Grünem Kakadu*. Wie die Postmoderne Lenin und die Revolution entdeckt, in: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens 4/2003, S. 531-35, hier S. 534.

Vernichtung der revolutionären Arbeiterklasse durch Faschismus und Stalinismus.¹⁶⁷ Weit vor aller spätmарxistischen Wertkritik hat Weil erkannt, dass dem Denken von Marx ein Hiatus zwischen radikaler Kritik und revolutionärer Hoffnung innewohnt: „Tatsächlich analysiert und durchleuchtet Marx mit bewundernswürdiger Klarheit den Mechanismus der kapitalistischen Unterdrückung. Aber er tut es so gut, daß man sich kaum vorstellen kann, wie dieser Mechanismus, mit dem gleichen Räderwerk, sich eines Tages derart verwandeln könnte, dass Unterdrückung allmählich verschwindet“¹⁶⁸. Leider, so Weil an anderer Stelle, sind die von Marx am „besten begründeten“ auch zu gleich die „am wenigsten erfreulichen“¹⁶⁹ Argumente: „Marx' Formel, der zufolge das Regime seine eigenen Totengräber erzeugen würde, wird jeden Tag grausam widerlegt. Man fragt sich, wie Marx je zu glauben vermochte, daß Sklaverei freie Menschen erzeugen würde. [...] Ein so vollständig inhumanes Regime, wie das unsere, weit davon entfernt, Menschen zu schaffen, die ein humanes Regime errichten könnten, formt nach seinem Bilde alle ihm Unterworfenen, Ausgebeutete sowohl wie Ausbeuter.“¹⁷⁰ Was Weil beschreibt, lässt sich als Aporie der revolutionären Vernunft bezeichnen. Die Aporie, wie der Schritt aus dem Stande der Unfreiheit in das Reich der Freiheit zu vollbringen ist, ohne dass die Macht der Vorgeschichte – der lastende ‚Alp‘, die schmerzenden ‚Muttermale‘, die ganze ‚alte Scheiße‘ (K. Marx) – reproduziert wird, verleiht dem politischen Platonismus nicht allein seine verführerische Kraft, sondern bezeichnet auch den sich in ihm ausdrückenden rationalen Erfahrungsgehalt. Wie können gerade die am meisten durch Herrschaft Deformierten sich ihres Jochs entledigen, wie muss sich ‚Freiheit‘ organisieren, wenn sie der Übermacht der Herrschaft trotzen will?: „Die machtvollen Mittel sind repressiv, die schwachen Mittel unwirksam.“¹⁷¹ Die Logik der Macht und Gewalt fesselt, und zwingt zum Mitspiel oder zur Bedeutungslosigkeit. Der Dissident, er wird konfrontiert mit der nietzscheanisch-leninistischen Weisheit: „Welchen Wert hat die Wahrheit ohne Macht?“¹⁷² (68). Wider das auf ganzer Ebene gescheiterte leninistische Emanzipationsprojekt hält Weil fest: „Die bestehende Gesellschaft liefert keine anderen Aktionsmittel als Maschinen zur Vernichtung der Menschheit. Was auch immer die Absichten derjenigen sein mögen, die sie übernehmen: diese Maschinen werden so lange vernichten, wie sie vorhanden sind. In den Industriegefängnissen der Großbetriebe kann man nur Sklaven erzeugen, keine freien Arbeiter [...]. Mit Kanonen, Flugzeugen, Bomben

167 Darüber hinaus wäre es angezeigt, sich dem theoretischen Erbe der politischen Reflexionen der Situationistischen Internationale anzunehmen. Dies ist hier nicht mehr möglich. Ausdrücklich sei daher die hervorragende Studie von Biene Baumeister/Zwi Negator: *Situationistische Revolutionstheorie. Eine Aneignung*, 2. Aufl. Stuttgart 2007, anempfohlen.

168 S. Weil: *Unterdrückung und Freiheit*, München 1975, S. 257.

169 Ebd., S. 271.

170 Ebd., S. 232f.

171 Ebd., S. 235.

172 B. Adamczak: *Gestern Morgen*, S. 68.

kann man Tod, Terror, Unterdrückung verbreiten – aber weder Leben noch Freiheit.“¹⁷³ Das „Zauberwort“¹⁷⁴ Revolution verliert seine Unschuld, wenn es seiner eigenen Aporie innewird: „Im Grunde denkt man heute nicht an die Revolution als die Lösung der gegenwärtig gestellten Probleme, sondern als Wunder, das von den Problemen entbindet. Der Beweis dafür ist die Annahme, sie würde eines Tages vom Himmel herunterfallen. Man wartet, dass sie sich vollziehe; man fragt nicht wer sie vollziehen wird.“¹⁷⁵ Wer sich nicht selbst betrügen will, dem bleibt nur lakonische Hoffnung auf die Selbstbefreiung der Menschen, zu der es indessen keine Alternative gibt: „Es ist gut, daß sie sich verteidigen; es wäre schön wenn sie sich befreien; mehr läßt sich nicht sagen.“¹⁷⁶

Die einzig mögliche Antwort, nicht deren Lösung, auf die dargestellte Aporie der Emanzipation, die nicht aus der Welt zu dekretieren ist, hatte Franz Neumann gegeben als er postulierte, dass der „wahre Intellektuelle immer und gegenüber jedem politischen System ein Metöke, ein Fremder sein muß.“¹⁷⁷ Solange Herrschaft fortwaltet, muss politische Theorie, will sie denn nicht Ideologie sein, daher kritisch sein. Dies aber impliziert die Autonomie der Theorie gegenüber der Praxis, deren gemeinsame Substanz die Kritik der bestehenden Verhältnisse ist:

„Die Unterordnung des Individuums unter die Kollektivität ablehnen, bedingt die Verweigerung, sein eigenes Schicksal dem Geschichtsverlauf unterzuordnen. Um sich für eine derartige Anstrengung kritischer Analyse zu entscheiden, genügt die Einsicht, dass es auf diesem Wege möglich wäre, der Ansteckung des Wahnsinns und des kollektiven Taumels zu entgehen und damit für sich, über das gesellschaftliche Idol hinweg, den ursprünglichen Pakt des Geistes mit dem Universum zu erneuern.“¹⁷⁸

Adornos politisches Denken kommt den Reflexionen von Weil sehr nahe und weiß diese auf die ihm eigene Art zu spezifizieren.¹⁷⁹ Mit Weil verbindet ihn nicht weniger die Verteidigung des Individuums gegenüber dem repressiven Kollektiv als die Einsicht in die Aporie der Emanzipation. Fundamental wird für Adorno indessen die Verteidigung der Autonomie des Gedankens gegenüber den Ansprüchen der „begriffslosen Praxis“¹⁸⁰. Wider den pseudo-revolutionären Ak-

173 S. Weil: Unterdrückung und Freiheit, S. 235.

174 Ebd., S. 251.

175 Ebd., S. 253.

176 Ebd., S. 273.

177 Zit. nach G. Schäfer: Franz Neumanns Behemoth und die heutige Faschismusdiskussion, S. 669.

178 S. Simone Weil: Unterdrückung und Freiheit, S. 240.

179 Das politische Denken Adornos bzw. das Politische seiner Philosophie kann hier nicht als Ganzes rekonstruiert werden. Vgl. hierzu die ausführlichere Studie von Espen Hammer: Adorno and the political, London/New York 2006. Ich werde mich auf die Fokussierung spezifischer Momente beschränken.

180 Theodor W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, in: Gesammelte Schriften 10.2., S. 759-82, hier S. 761. Ich halte Adornos Antwort auf die Auswüchse der studentischen Revolte für sehr gehaltvoll und hellsichtig. Auf eine detaillierte

tionismus betont Adorno die Differenz in der Einheit von Theorie und Praxis und ihre Vermittlung: „Herzustellen wäre ein Bewusstsein von Theorie und Praxis, das beide weder so trennt, dass Theorie ohnmächtig würde und Praxis willkürlich [...]. Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis; allein die Ideologie der Reinheit des Denkens täuscht darüber.“¹⁸¹ Blinde politische Praxis, die das theoretische Bewusstsein als in weltfremden Elfenbeintürmen gefangenes denunziert, ist noch als revolutionäre die unbewusste Wiederholung gesellschaftlichen Zwanges, die Reproduktion der bestehenden dynamischen Statik: „Hat die autarkische Praxis seit je manische und zwanghafte Züge, so heißt diesen gegenüber Selbstbesinnung: die Unterbrechung der blind nach außen zielenden Aktion“¹⁸². So sicher es ist, dass nur kritisch-revolutionäre Praxis die bestehenden Verhältnisse zu transzendieren vermag, so sicher ist auch, dass sie diese reproduziert und zum Bestandteil des aufzuhebenden Wahnsinns wird, wenn sie sich nicht theoretisch selbst besinnt: „Theoriefeindschaft wird zur Schwäche der Praxis.“¹⁸³ Theorie ist daher trotz „all ihrer Unfreiheit“ der „Statthalter der Freiheit“ im „Unfreien“¹⁸⁴. Sie ist nicht allein Bedingung reflexiver Praxis, die sich für den angeblich apolitischen Adorno „einzig noch auf Politik“¹⁸⁵ sinnvoll beziehen kann, sondern diese ist ihr primäres Telos: „Jegliche Meditation über die Freiheit verlängert sich in die Konzeption ihrer möglichen Herstellung [...]. So wenig indessen die Getrenntheit von Subjekt und Objekt durch den Machtspruch des Gedankens unmittelbar revozierbar ist, so wenig gibt es die unmittelbare Einheit von Theorie und Praxis; sie imitierte die falsche Identität von Subjekt und Objekt und perpetuierte das identitätssetzende Herrschaftsprinzip, gegen das anzugehen in wahrer Praxis liegt.“¹⁸⁶ Wider die undialektische „simple Identität“ von Theorie und Praxis ist ihr „Widerspruch“ und ihre „Diskontinuität“ als „Chance“¹⁸⁷ zu begreifen. Der reine Geist ist ideologischer „Schein“, der zwar seine Verwiesenheit auf die herrschaftsförmige Trennung von Hand- und Kopfarbeit verdunkelt, zugleich aber „potentiell“ ein Licht „hin auf Freiheit“¹⁸⁸ wirft: Das „ungerechte“, angesichts des Standes der Produktivkräfte nicht mehr zu rechtfertigende „Privileg“ des autonomen Denkens ist nicht „regressiv“¹⁸⁹ abzuschaffen, sondern dialektisch in seiner Universalisierung aufzuheben, was die Aufhebung der ursprünglichen

Rekonstruktion der dialektischen Argumentation muss hier aber gegenüber einer zugegebenermaßen eklektizistischen Skizzierung der wesentlichen Aussagen verzichtet werden. Eine ins Detail gehende Interpretation von Adornos Arbeit liefern Knoll/Ritsert: *Das Prinzip der Dialektik*, S. 86ff.

181 Th. W. Adorno: *Marginalien zu Theorie und Praxis*, S. 761.

182 Ebd., S. 762.

183 Ebd., S. 766.

184 Ebd., S. 763.

185 Ebd., S. 764.

186 Ebd., S. 766.

187 Ebd., S. 780.

188 Ebd., S. 768.

189 Ebd., S. 768.

Direktion von Arbeit und Geist bedeutet. Von daher gilt es, gegen den geistfeindlichen „technokratisch-positivistischen“ „Konkretismus“ festzuhalten: „Mit der Trennung von Theorie und Praxis erwacht die Humanität“¹⁹⁰, d.h. das autonome Selbstbewusstsein (der Möglichkeit nach). Die Bedingung gelingender Praxis, das „Mildernde, Gutartige, Zarte“¹⁹¹ an ihr, ist die Reflexion, die ihre Unmittelbarkeit, ihre Verwandtschaft zum ‚Drauflosschlagen‘, bricht. Kurzum: „Die Liquidation der Theorie durch Dogmatisierung und Denkverbot trug zur schlechten Praxis bei; dass Theorie ihre Selbständigkeit zurückgewinnt, ist das Interesse von Praxis selber.“¹⁹²

Adornos Reflexionen münden in zwei für die politische Theorie der Emanzipation kardinale Einsichten, deren Aktualität ungebrochen ist. Zum einen setzt die schonungslose Kritik des Bestehenden die schonungslose Selbstkritik voraus: die Einsicht in die „aktuelle Unmöglichkeit“¹⁹³ eines revolutionären Wandels. Diese schmerzhafteste Erkenntnis ist weniger Bedingung dafür, dass Kritik nicht ihr Augenmaß verliert, als dass diese nicht resigniert und sich selbst abschafft, indem sie sich der Positivierung des Bestehenden verschreibt. Einzig das bedingungslose, d.h. nicht an die Imperative und strategischen Relevanzen politischer Praxis gebundene, sondern das autonome, vernünftige Denken, dessen Essenz die Kritik ist, ist die angemessene Antwort auf eine wahrhaft trostlose Situation, in der es immer noch gilt, sich weder von der Macht der anderen noch von der eigenen Ohnmacht dumm machen zu lassen. Die Aufnahme der untröstlichen Trauer über die überaus hartnäckige Differenz zwischen ‚Sein und Sollen‘, deren missglückte Aufhebungsversuche und das Eingeständnis in die bedrückende eigene Ohnmacht wird zur Substanz kritischer Theorie und ihrer möglichen Praxis.¹⁹⁴ Diese Kritik an der unmittelbaren Praxis und ihrer Theoriefeindlichkeit –

190 Ebd., S. 768.

191 Ebd., S. 768.

192 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 146f.

193 Th. W. Adorno: *Marginalien zu Theorie und Praxis*, S. 779.

194 Wolf Dieter Narr schreibt am Ende seines Einwurfs: *Dialektik der Antikapitalismen*. Anstöße zur Diskussion, in: *Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 269 Heft 1/2007, S. 35-47: „erst wenn man den objektiven Charakter antikapitalistischer, sozialistisch gerichteter Verzweiflung weiß, sich nicht betrügt, erst dann ist subjektiv ein Anfang gegeben, zusammen mit anderen, und seien es zuerst nur wenige, aber mit allgemeinem, sprich politischem Anspruch [...] wider die objektive Verzweiflung und ihren subjektiv resignativen Umschlag aktiv und anhaltend, mit nicht endendem Humor anzukämpfen“ (S. 47). Nicht nur in diesem Punkt ist Narr zuzustimmen. Als einer der Wenigen redet er Tacheles: „wer Kapitalismuskritik sagt und von Staatspolitik in ähnlich nötiger radikaler Kritik schweigt, sollte auch erstgenannte vergessen“ (S. 41). Entsprechend hält Narr fest, dass zukünftige Emanzipation libertär-anti-etatistisch verfasst sein muss und ein Bezug auf den Staatssozialismus (z.B. China) nicht weniger ausgeschlossen bleibt als irgendeine positive Geschichtsphilosophie, die die Revolution für gewiss hält, die Dementierung des Fortschritts durch Faschismus und Stalinismus aber nicht wahrhaben will. Vgl. zur herrschaftskritischen Entbergung des ‚doppelköpfigen Staat-Kapital-Pudels Kern‘ auch den Aufsatz des näm-

‚bürgerliches Geschwätz‘ – kontextualisiert Adorno zum anderen mit einen Gedanken, der in die Materialität der Emanzipation, d.h. in Form und Inhalt des (Post) Politischen führt:

„Aktionismus ist regressiv. Im Bann jener Positivität, die längst zur Armatur der Ichschwäche rechnet, weigert er sich, die eigene Ohnmacht zu reflektieren. Die unablässig ‚zu abstrakt‘ schreien, befließen sich des Konkretismus, einer Unmittelbarkeit, der die vorhandenen theoretischen Mittel überlegen sind. [...] Aber das unmittelbare Tun, das allemal ans Zuschlagen mahnt, ist unvergleichlich viel näher an Unterdrückung als der Gedanke, der Atem schöpft. Der Archimedische Punkt: wie eine nicht repressive Praxis möglich sei, wie man durch die Alternative von Spontanität und Organisation hindurchzusteuern könne, ist, wenn überhaupt, anders als theoretisch nicht aufzufinden.“¹⁹⁵

Ein Ausbruch aus der sich totalisierenden Vergesellschaftung qua „Gewalt“ wird von Adorno daher kategorisch abgelehnt, da diese einerseits „nach der Erfahrung des nationalsozialistischen und stalinistischen Grauens und angesichts der Langlebigkeit totalitärer Repression verstrickt in das [ist; d. Verf.], was geändert werden müsste“¹⁹⁶, andererseits in Bezug auf die „militärtechnische[n] Unmöglichkeit“¹⁹⁷ einer Revolution als Mittel der Praxis pure Illusion ist: „Gegen die, welche die Bombe verwalten, sind Barrikaden lächerlich: darum spielt man Barrikaden, und die Gebieter lassen temporär die Spielenden gewähren.“¹⁹⁸ Gegen jeden

lichen Autoren: Staatsgewalt. Politisch-soziologische Entbergungen, in: *Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 263 5/6/2005, S. 63-82.

195 Th. W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, S. 777.

196 Ebd., S. 770.

197 Ebd., S. 771.

198 Ebd., S. 771f. Zu gleichen Einschätzungen kamen vor Adorno bereits Engels, Weil und Arendt. „Die Rebellion alten Stils, der Straßenkampf mit Barrikaden, [...] [sind; d. Verf.] veraltet. Machen wir uns keine Illusion: Ein wirklicher Sieg des Aufstandes über das Militär im Straßenkampf [...] gehört zu den größten Seltenheiten“ (MEW 22, 519). Der Barrikadenkampf sei daher auch stets primär moralischer Natur gewesen. Er zielte auf die Auflösung der ‚Truppen‘; Bedingung des Sieges der Revolution. S. Weil fasst diesen Gedanken zusammen: „Finden gewaltsame Kämpfe statt [...], dann üben sie die Funktion einer Waage aus: sie geben denen die Macht, die sie schon besitzen.“ Dies.: Freiheit und Unterdrückung, S. 256. H. Arendt expliziert: „Einmal ist die Kluft zwischen staatlichen Gewaltmitteln und dem, womit das Volk sich zur Not bewaffnen kann [...] schon immer so enorm gewesen, daß die modernen technischen Errungenschaften kaum ins Gewicht fallen. Zum anderen ist die verbreitete Vorstellung von der Revolution als Folge des bewaffneten Aufstandes ein Märchen. Revolutionen werden nicht ‚gemacht‘ [...]. Wo Gewalt der Gewalt gegenübersteht, hat sich noch immer die Staatsgewalt als Sieger erwiesen. Aber diese an sich absolute Überlegenheit währt nur solange, als die Machtstruktur des Staates intakt ist [...]. Ist das nicht mehr der Fall, so ändert sich die Situation jählings. Nicht nur kann der Aufstand nicht niedergeworfen werden, die Waffen wechseln die Händ“ Dies.: Macht und Gewalt, 13. Aufl. München 1998, S. 49.

„vulgären Jesuitismus“¹⁹⁹ ist darauf zu insistieren, dass die Mittel zur Erreichung eines Zwecks keineswegs beliebig sind, da diese jenen in seiner Substanz zu affizieren vermögen. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass die Emanzipation auf den Hebel der Gewalt, mit Ausnahme des organisierten Selbstschutzes gegen Faschismus und Staatsterror, sowie des Klassikers: der Tyrannenmord²⁰⁰, kategorisch verzichten muss: „Entweder die Menschheit verzichtet auf das Gleich um Gleich der Gewalt, oder die vermeintlich radikale politische Praxis erneuert das alte Entsetzen.“²⁰¹ Auf der anderen Seite, den ‚archimedischen Punkt‘ der Organisationsfrage betreffend, gilt es, die irreduzible Dialektik von Form und Inhalt zu reflektieren. Gegenüber jeden ‚Leninismus‘ ist darauf zu insistieren, dass die Formen der ‚revolutionären‘ Organisationen ihren Inhalt antizipieren müssen. Emanzipation verträgt sich sowenig mit hierarchisierender Bevormundung, durch wen auch immer, wie Freiheit mit Gewalt und Zwang. So verführerisch der politische Platonismus ist und so sehr er auch den politischen Realitätssinn auf seiner Seite haben mag, es gibt keine Alternative zur Selbstbefreiung als den nicht weniger individuellen wie kollektiven Lernprozess. Dies einzusehen und die Aporie der Emanzipation zu ertragen, aber ist die primäre Aufgabe der autonomen Vernunft, die um die Einheit und Differenz ihrer selbst weiß und deren Substanz die Kritik ist, für welche Adorno sich stark macht.

Legion sind die Vorwürfe, Adornos Kritik sei negativistisch und könne ihre normative Maßstäbe nicht ausweisen. Dass solche Behauptungen sich ihrerseits nur auf der Basis eines spezifischen Verständnisses der Begründung von Kritik halten lassen, wird deutlich, wenn Adorno die materiellen Ziele dessen, was seine Kritik intendiert, spezifiziert. Neben der bedingungslosen Abschaffung der Gewalt und der anti-leninistischen Antwort auf: was tun? ist dies die Konkretisierung der Freiheit als der Autonomie nichtidentischer Individuen, der alle Anstrengung seines Denkens gilt, und welche zu ihrer Voraussetzung die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft hat, d.h. die Aufhebung des ‚automatischen Subjekts‘ in die Assoziation freier Individuen: „Das sich selbst erhaltende Subjekt der ratio ist in seiner immanenten, geistigen Allgemeinheit ein real Allgemeines, die Gesellschaft, in voller Konsequenz die Menschheit. Deren Erhaltung liegt

199 Th. W. Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis, S. 763.

200 Dies ist kein Plädoyer für den sog. Legalismus. Es gilt: „Gerade nach den Erfahrungen eines losgelassenen Terrors können wir das Minimum an individuellem Schutz, welches allgemeine Gesetze verbürgen [...], hochschätzen. Dennoch ist die pauschale Verdammung gesetzloser Gewalt, hier die Definition des Terrors, sowohl angesichts des notwendigen Gewaltmoments in jedem durch Zwangsgehalt geschützten Gesetz als auch in Hinblick auf die immanente Verschleierung politischer und ökonomischer Gewalt im Recht der Verfassungsstaaten unzulänglich. Gesetzwidriges Handeln kann barbarisierende und humanisierende, böse und gute, reaktionäre und progressive Folgen haben. Die Konfrontation von rechtmäßiger und rechtloser Gewalt, bezogen auf positives Recht überhaupt, ist selbst eine ideologische Waffe“. G. Schäfer: Gegen den Strom, S. 276f.

201 Ebd., S. 770.

unaufhaltsam im Sinn von Rationalität: sie hat ihren Zweck an einer vernünftigen Errichtung der Gesellschaft, sonst würde sie ihre eigene Bewegung autoritär stillstellen. Vernünftig ist die Menschheit eingerichtet, wofern sie die vergesellschafteten Subjekte ihrer ungefesselten Potentialität erhält.“²⁰²

Adornos Begriff für die befreite Menschheit, der Kommunismus, ist der der Versöhnung. Trotz der unüberhörbaren romantischen und theologischen Konnotationen des Begriffs der Versöhnung bezeichnet dieser etwas überaus Spezifisches, rational Begründbares und eminent Politisches, ganz und gar nicht Weltfremdes: „Verbunden sind der reale und der ideale Stand der Freiheit durch die *real* durch Herrschaft erzwungene Realisierung von Freiheit im Mehrprodukt. Der Begriff der Versöhnung ist nicht einfach an den gegebenen Stand der Freiheit herangetragen, sondern sein Maß, weil der gegebene Stand den möglichen selbst materiell [...] in sich enthält. Der Begriff der Versöhnung bezeichnet also einen gesellschaftlichen Zustand, in dem die Subjekte nicht durch die gesellschaftliche Organisation ihrer Selbsterhaltung zu bloßen Mitteln der Selbsterhaltung erniedrigt und der Freiheit [...] beraubt werden.“²⁰³ Im Begriff der Versöhnung ist sowohl Kants Begriff autonomer Subjektivität²⁰⁴ als auch seine Idee des ewigen Friedens materiell aufgehoben. Immanentes Telos der Versöhnung ist die Abschaffung von Herrschaft und Gewalt – die Überwindung der Vorgeschichte – in all ihren Varianten und Formen sowie die Freisetzung sich in ihrer Nichtidentität selbst und fremd anerkennenden Individuen: „*Wäre Spekulation über den Stand der Freiheit erlaubt, so ließe in ihm weder die ungeschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. [...]. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.*“²⁰⁵

Kontextualisiert man Adornos Ausführungen zum vertrackten Verhältnis von Theorie und Praxis mit seiner Spekulation über den Stand möglicher Freiheit im Zustand der Versöhnung, so erschließt sich ein kohärentes Ganzes. Adornos poli-

202 Ebd., S. 775. A. Demirovic hat Adornos dialektischen Begriff der Menschheit wie folgt spezifiziert: „Erst in der versöhnten Gesellschaft, die jedes Totalisierungsprojekt überwindet, also Versuche, einen partikularen Begriff von Menschheit und Gesellschaft allgemein verbindlich zu machen, wird die Vielfalt aus dem zwanghaften Verhältnis des Widerspruchs frei gelassen und die Menschheit zur Nichtidentität befreit. Erst wenn die Totalität zergeht, die so lange fortbesteht, wie sich ein Ganzes als Ganzes aufwirft dadurch, dass es ein Nichtidentisches, Fremdes, Anderes schafft und ausgrenzt, kommt es zu Menschheit. Menschheit stellt demnach nicht etwas dar, was im Prinzip schon ist, sondern wird hier als ein völlig neues und andersartiges Stadium der Geschichte, des Handelns und des Denkens verstanden.“ Diesen Ausführungen ist nicht weniger zuzustimmen als dem weiterführenden Gedanken, dass das Ziel Adornos Denkens zwar das freie Individuum ist, es selbst aber in seiner historisch deformierten Gestalt „kein letzter Bezugspunkt“ der Kritik ist. Ders.: Freiheit und Menschheit, S. 30f.

203 J. Weyand: Kritische Theorie des Subjekts, S. 59.

204 Vgl. bes. J. Ritser: Bestimmung und Selbstbestimmung, S. 114ff.

205 Th. W. Adorno: Subjekt und Objekt, S. 743; kvV.

tisches Denken bewegt sich nicht nur jenseits des Gegensatzes von Revolution und Reform²⁰⁶. Die Idee der Revolution als einmaligen Akt des Sprunges vom Reich der Notwendigkeit in das der Freiheit hält Adorno für genauso unangemessen, da, die Aporie der Emanzipation unterschlagend, wie die Idee, dass die Revolution den Fortschritt beschleunigen soll, um eine bessere, soll heißen produktivere gesellschaftliche Totalität zu errichten; Revolution als benjaminische Notbremse der führerlosen Dampfwalze blinden Fortschreitens. Mit dem Begriff der Revolution verbinden sich bei Adorno daher, so sehr dieser auch die Notwendigkeit radikaler sozialer Transformation – *conditio sine qua non* seines Denkens – anzeigt, „die historischen Erfahrungen innerer Begrenzungen der Emanzipation [...]. Freiheit selbst ist nicht frei“²⁰⁷. Seine Politik zielt mithin auf die „Überwindung der Politik“²⁰⁸ als Form der Praxis im Stande der Unfreiheit: „Das Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung“²⁰⁹ im Sinne einer Aufhebung ihrer historischen Konstituenten. Die Emanzipation des Nichtidentischen verlässt folglich den klassischen Raum des Politischen, ohne ihn jedoch abstrakt zu negieren: „Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit; sicherlich erst in einer freien Gesellschaft die Einzelnen frei. Mit der äußeren Repression verschwände [...] die innere. Konfundiert die philosophische Tradition, im Geist von Unterdrückung, Freiheit und Verantwortung, so ginge diese über in die angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen: in einem Ganzen, welches die Teilhabe nicht mehr institutionell verhärtet, worin sie aber reale Folgen hätte.“²¹⁰ In dem für sein politisches Denken zentralen Aphorismus „Sur l'eau“²¹¹ bringt

206 S. Grigat hat eine Überwindung des Gegensatzes von Theorie und Praxis im Begriff der Kritik vorgeschlagen, und den Begriff der Subversion, im Anschluss an J. Agnoli, in die Diskussion um die Möglichkeiten und Bedingungen kommunistischer Emanzipation eingebracht: „Die Subversion [...] ist die Daseinsform der Kritik in nichtrevolutionären Zeiten. [...]. Die Subversion ist nicht die Revolution selbst, sondern ihre Vorbereitung. [...]. Darin, die Ordnung noch im Abwehrkampf gegen Schlimmeres anzugreifen, unterscheidet sich die Subversion deutlich von einem politischen Reformismus.“ Ders.: *Fetisch und Freiheit*, S. 355f. Ein bedenkenswerter Vorschlag. Grigats Ausführungen über das, was kommunistische Emanzipation (Freiheit von Staat, Kapital, Arbeitszwang und Zwangskollektiven) ist und über ihre bedrückende Notwendigkeit im Angesicht ihrer scheinbaren Unmöglichkeit treffen sich mit den meinigen. Ein Fragezeichen bleibt dennoch: Es hat zweifelsfrei eine ehrenwerte kommunistische Tradition, es zu „verschmähnen“, die eigenen „Ansichten und Absichten zu verheimlichen“ (MEW 4, 493). Das Bekenntnis dazu, dass Kritik nicht allein als „geschriebenes Wort“, sondern auch als „– um es deutlich zu machen – bewaffnet auftreten“ (Grigat: *Fetisch und Freiheit*) kann (und muss!?), bleibt aber Antworten auf so eminent wichtige Fragen schuldig, wie sie oben expliziert wurden.

207 A. Demirovic: *Revolution und Freiheit*, S. 285.

208 Ebd., S. 274.

209 Th. W. Adorno: *Marginalien zu Theorie und Praxis*, S. 769.

210 Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, S. 261.

211 Vgl. G. Schweppenhäuser: *Adorno*, S. 93ff.

Adorno das Konzept einer post-politischen Emanzipation paradigmatisch auf den Punkt:

„Die naiv unterstellte Eindeutigkeit der Entwicklungstendenz auf Steigerung der Produktion ist selber ein Stück jener Bürgerlichkeit, die Entwicklung nach einer Richtung nur zulässt, weil sie, als Totalität zusammengeschlossen, von Quantifizierung beherrscht, der qualitativen Differenz feindlich ist. Denkt man die emanzipierte Gesellschaft als Emanzipation gerade von solcher Totalität, dann werden Fluchtlinien sichtbar, die mit der Steigerung der Produktion und ihren menschlichen Spiegelungen wenig gemein haben. [...]. Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen aller Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten. [...]. Keiner unter den abstrakten Begriffen kommt der erfüllten Utopie näher als der vom ewigen Frieden.“²¹²

- 212 Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, S. 178f. Bis in die Bildsprache hinein steht Adornos Utopie im Gegensatz zum Sowjet-Kommunismus. Man vgl. etwa die jeweiligen Schlusskapitel der Lehrbücher des Marxismus-Leninismus (harmlos) oder die skurrilen Phantasien des ‚Anarcho-Biokosmosmos‘, des kommunistischen Futur-Vampyrismus und des kosmisch-energetischen Kommunismus (obskur), die durchaus Einfluss auf den Bolschewismus und seine Imaginationen hatte. Die Anarcho-Biokosmisten forderten von der proletarischen Revolution den Immortalismus und Interplanetarismus, d.h. das Recht auf „unbegrenztes Leben und ungehinderte Fortbewegung für alle – auch für die bereits Verstorbenen.“ Mit den Mitteln der Wissenschaft und Technik galt es, die Menschheit zu erlösen, ihnen Unsterblichkeit und ewige Gesundheit zu verleihen, die Toten aufzuwecken und die Erde selbst zu einem interstellaren Mobil umzubauen. Es ging um nicht weniger als um die technische Erschaffung des Übermenschen, dessen Kollektiv der schöpferische Gott selbst sein sollte: „Am Ende ihrer Selbstvervollkommenung“ werden die kommu-kosmokratischen Herren über Leben und Tod „ihre Körperlichkeit aufgeben und sich in elektrische Kraftzentren verwandeln, die mittels elektronischer Entladungen miteinander kommunizieren.“ Michael Hagemeyer: ‚Unser Körper muss unser Werk sein.‘ Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts, in: Boris Groys/ders. (Hg.), *Die neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main 2005, S. 19-67, hier S. 25 u. 55. Die Spuren des Okkultismus – „Symptom der Rückbildung des Bewusstseins“ in *Paranoia* (Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, S. 273) – im Nationalsozialismus und Stalinismus sind in der Regel wenig bekannt. Eine vergleichende Studie existiert m.W. nach nicht. Ihr Einfluss auf die konkrete Politik der Regime dürfte gering sein, die Abneigung der politischen Führer gegenüber esoterischen Sektierern, sieht man einmal von Himmler ab, überwiegen. Dennoch haben die geschaffenen mythischen Bilder (Germanen-, Atlantis- und Hyperboreerkult, Ariosophie, Hexenforschung und Alchemie hier; eschatologisch-kosmische Technikhybris dort) Spuren in der kollektiven Imagination hinterlassen, die für das fortlebende Bedürfnis nach (politischer) Mythologie in der Moderne sprechen. Einer der Wenigen, dem beide Mythologien bekannt waren, ist Ernst Bloch. Während der rationale Kern der „sowjetischen Versuche der Wiederbelebung“ der „letzte medizinische

Die ‚wahrhafte‘ Revolution wäre nicht mehr die Potenzierung des Fortschritts, sondern der überfällige Bruch mit dem fortschreitenden unheilvollen Kontinuum der Vorgeschichte. Der Kommunismus ist nicht die „Realisation der von der französischen Revolution ausgesprochenen Ideen der *bürgerlichen* Gesellschaft“ (MEW 42, 174), sondern die Sprengung ihres engen Horizonts: Nicht noch mehr Gleichheit, noch mehr instrumentelle Rationalität und noch mehr Produktivität, sondern die Aufhebung ihrer Mechanismen in die Assoziation nichtidentischer autonomer Individuen.²¹³ Gegenüber den Bedingungen der Möglichkeit von Versöhnung erweist sich die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen daher als intransigent. Notwendig ist die Abschaffung sozialer Heteronomie in Form des sich selbst verwertenden Wertes und die Aufhebung staatlicher Gewaltverhältnisse in die Assoziation der freien Individuen. Immanentes Maß der Kritik ist hierbei, wie dargelegt, die Freiheit in verkehrter Gestalt. Das angeblich wahlweise unexplizierte, inexistente oder numinose ‚normative Ideal‘ ist aber die Nichtidentität, deren wesentliche Charakteriska im Kontext menschlicher Emanzipation die Anvisierung gesellschaftlicher Verhältnisse ist, in denen die Individuen sich nicht zu identischen Personen verhärtet müssten (subjektiv-psychologische Ebene), sie sich gegenseitig in ihrer Autonomie und Diversität anerkennen würden (politisch-gesellschaftliche Ebene) und der Bann der schlechten Alternative zwischen Unterwerfung unter *oder* Herrschaft über Natur gebrochen wäre (Ebene gesellschaftlicher und individueller Naturverhältnisse), da sie ihre innere und äußere Natur als nichtidentische Bedingung ihrer Existenz

Wunschtraum“: die „*Abschaffung des Tods*“ (Prinzip Hoffnung, S. 536 u. 539) sei, sei der spätbürgerliche-faschistische Okkultismus zwar „Geheimniskrämerei als Großbetrieb“, der aber dennoch, wenn auch verkehrt, die sozialistische, vom bürgerlichen Mechanismus befreite Natur antizipiere: „vom Feind wäre immerhin zu lernen, dass man das bürgerlich verengte und vermauerte Welt-Segment nicht länger hält als er selbst“ (Erbschaft dieser Zeit, S. 192 u. 197). Bei aller Trauer über den Tod und der Legitimität der Kritik eines szientistisch verengten Naturbegriffs kann eine Philosophie des Nichtidentischen diesen Utopien, auch in ihrer bloch’schen Variationsbreite, *prinzipiell* nicht folgen. Ihre Kehrseite, so viel ist richtig an der noch so ideologischen Utopiekritik, ist die Ausmerzung desjenigen, was sich nicht ihrem Ideal fügt. Für Nichtidentisches bleibt kein Platz; daher auch die folgerichtige Vernichtung des Menschen. Zielt der Nationalsozialismus auf die regressive Auslöschung der Vernunft, indem er die „Rebellion der unterdrückten Natur gegen die Herrschaft unmittelbar der Herrschaft nutzbar zu machen strebt“ (Horkheimer/Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 194), so intendiert der kosmisch-bolschewistische Maximalismus, der im Übrigen Nietzsche rezipierte (vgl. die imposante Studie von Bernice Glatzer Rosenthal: *New myth, new world. From Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania 2002), die Eliminierung der Vergangenheit.

- 213 Um es noch einmal, was sich auch gegen gewisse Aussagen Adornos richtet, zu wiederholen: für Marx sind die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft eben das „Lichtbild *dieser* Realität“; sie taugen daher nicht zur Bestimmung dessen, was ‚der‘ Kommunismus ‚intendiert‘. Der „Unterschied“ zwischen Ideal und Wirklichkeit ist kein zufälliger, sondern ein „notwendige[r]“ (MEW 42, 174; kvV.).

eingedenkend anerkennen könnten. Konkretes Ziel der Emanzipation des Nichtidentischen ist mithin neben den benannten fundamentalen sozialen Transformationsprozessen die Abschaffung der hartnäckigsten historisch verwurzelten Zwangsidentitäten²¹⁴ wie etwa die Subsumierung des Individuums unter das politisch-soziale Kollektiv, welches in der Moderne der Nationalstaat als imaginierte Gemeinschaft darstellt, die Aufhebung des binären Geschlechternormativismus und auch die Überwindung der herrschaftsförmigen Konstruktion der Menschheit in Differenz zum Tier.

Adorno stellt, wenn er sich dem Zustand der Versöhnung nähert, immer wieder die aus den heiligen Bezirken des Geistes ausgesperrten Tiere ins Zentrum der Reflexion. Aus der utopischen Perspektive des Zustandes universeller Versöhnung erscheint „menschlich gerade der Ausdruck der Augen, welche denen des Tiers am nächsten sind, der kreaturhaften, fern von der Reflexion des Ichs.“²¹⁵ Allerdings, so Adorno, in einer Diskussion über Theorie und Praxis im Jahre 1956 mit Horkheimer: „Das Stadium des Tiers, in dem man gar nichts tut, ist nicht wiederherzustellen.“ Horkheimer antwortet: „Das Glück wäre ein Zu-

214 Mit dem ihm eigenen Furor hat dies Wolf-Dieter Narr – „Kollektive Identität – ein Nichts oder ein praktizierter Alptraum“ – in seiner Kritik sozialwissenschaftlicher Identitätsdiskurse verdeutlicht: „Je mehr alldurchdringender Staat und alldurchdringende Kapitalisierung interessenspezifisch dissoziieren [...], desto wichtiger wird ein Symbolmanagement, das das ansonsten un(be)greifbare Ganze jedenfalls in projektiver Identifikation kopfunter erreichen läßt. Das ist es, wovon alle Nationalismen und Ethnozentrismen unentwegt handeln.“ Ders.: Identität als (globale) Gefahr. Zum Unwesen eines leeren Wesensbegriffs und seinen angestrebten Befindlichkeiten, in: Walter Reese-Schäfer (Hg.), Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung, Opladen 1999, S. 101-28, hier S. 118 u. 108. Erinnert sei in diesem Kontext auch an die herausragenden Arbeiten des postmodern-marxistischen Kulturtheoretikers Stuart Hall und seine Parteinahme für die Hybridität kontra fiktionaler, im Kern stets gewaltsamer Identitäten, in deren Zentrum die Dekonstruktion der Fiktion von Nationalkulturen und ‚authentischer‘ Ethnizität steht: „Letztlich sind Identitäten vor allem auf der Grundlage von Differenz konstruiert und nicht jenseits von ihr [...]. Das hat die [...] Erkenntnis zur Folge, dass die ‚positive‘ Bedeutung jeder Bezeichnung – und somit ‚Identität‘ nur über die Beziehung zum anderen, in Beziehung zu dem, was sie nicht ist, zu gerade dem, was von ihr ausgelassen ist, konstruiert werden kann; in Beziehung zu dem, was das *konstitutive Außen* genannt wurde [...]. Identitäten können nur aufgrund ihrer Kapazität Bedeutungen auszuschließen [...] als Zielpunkte der Identifikation [...] wirksam werden. Jede Identität hat ihren ‚Rand‘, eine Unmäßigkeit [...]. Einheit und Homogenität sind keine natürlichen, sondern konstruierte Formen der Schließung [...]. So sind die ‚Einheiten‘, die Identitäten verkünden, tatsächlich innerhalb des Spiels der Macht und des Ausschlusses konstruiert.“ Ders.: Ideologie. Identität. Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4, Hamburg 2004, S. 171f. Vgl. auch ders.: Rassismus und kulturelle Identität, bes. S. 180ff. Feststellungen die sowohl bezüglich der Konstruktion von Kultur, Ethnizität/Nationalität, Geschlechtlichkeit als auch selbstredend der Ich-Identität (nicht Substanz, sondern Prozess) und dem Mensch-Sein als solchem (in Differenz zum Tier) zutreffen.

215 Th. W. Adorno: *Minima Moralia*, S. 194.

stand des Tiers, gesehen von der Perspektive dessen, was nicht mehr Tier ist.“ Darauf Adorno: „Am Tier könnte man lernen, was Glück ist.“ Horkheimers Conclusio: „Den Zustand des Tiers erreichen auf der Ebene der Reflexion, das ist Freiheit. Freiheit bedeutet, dass man nicht arbeiten muß.“²¹⁶ Das Eingedenken in die innige Verwandtschaft von Mensch und Tier, das die Überwindung ihrer so überaus gewaltsamen Beziehung intendiert, ist substantieller Bestandteil von Adornos zweiter Reflexion der Vernunft: Die „Wahrheit“ idealistisch konstruierter „Freiheit“ ist „zugleich Unwahrheit: Unfreiheit fürs Andere. [...] Mächte man einen Revisionsprozeß ums Naturschöne anhängig, er träfe Würde als die Selbsterhöhung des Tiers Menschen über die Tierheit. [...] Nicht sind die Menschen mit Würde positiv ausgestattet, sondern sie wäre einzig, was sie noch nicht sind.“²¹⁷ Adorno kritisiert die idealistische Hybris eines Freiheitsbegriffs, der ohne die ‚Unfreiheit fürs Andere‘, ergo der Tiere, nicht auskommt. Ins Visier seiner Kritik gerät die ontologische Priorität des Menschen, die sich aus der Ratio als *differentia specifica* zwischen Mensch und Tier herleitet. Dabei wird keineswegs von Adorno die Vernunft als eine für die Menschen konstitutive und in gewissem Sinne einmalige Eigenschaft geleugnet, ohne die menschliche Emanzipation, die die Transzendierung des unmittelbaren Naturzwangs voraussetzt, gar nicht möglich, ja nicht einmal denkbar wäre. Im Zentrum von Adornos Kritik steht vielmehr die Kritik an einer Vernunft, die notwendig mit Unwahrheit kontaminiert ist, da in ihrer Substanz die Herrschaft fortweist. Diesen Sachverhalt meint Adorno, wenn er von Irrationalität bisheriger Rationalität spricht. Eine herrschaftsfreie Vernunft, d.h. eine Vernunft, die ihrem Begriff entspräche, wäre die Kraft, die Natur begriffe, nicht um sie zu beherrschen, sondern um ihr – erzutopisch – die „Augen“²¹⁸ aufzuschlagen. In einer solchen Vernunft, Kraft der Versöhnung und der Aufhebung des Leides, wäre ein Stück jener humanen Dignitas, die nach Adorno noch gar nicht ist: Sie „nimmt den Menschen zwar als Maß der Dinge, aber eben anders als der Antispeziesismus glaubt: nicht als Anlass für Dominanz und reale Gewalt, sondern als utopisches Versprechen der Gattung Mensch. Dieses Versprechen kann man so auffassen, dass das ‚andere Andere‘ der Tiere von dem Menschen so ernst genommen wird, dass aus dem einen Tier die verschiedenen Tiere [...] werden und aus dem einen Menschen die Differenz der verschiedenen Menschen.“²¹⁹

Jenseits der moral- und rechtsphilosophischen Problematik²²⁰ stellt sich für die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen daher die simple

216 Alle Zitate aus M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften* 19, S. 39f.

217 Th. W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 98f.

218 Ebd., S. 104.

219 So Arnd Hoffmann in seinem hervorragenden, hier bloß Skizziertes präziser darstellenden Aufsatz: ‚Ein Königstiger als Vegetarianer‘. Zur Kritik der Utopilosigkeit von Antispeziesismus und Veganismus, in: S. Witt-Stahl (Hg.), *Das steinerne Herz der Unendlichkeit*, S. 172-205, hier S. 184f.

220 Das Tier war und ist in der Philosophie zumeist nur ex negativo – Distinktionsobjekt – vorhanden. In den Sozialwissenschaften spielt(e) eine ‚Soziologie der hu-

Frage: verträgt sich der Zustand der Versöhnung mit dem maßlosen Leid der Tiere, die ihnen von Menschen zugefügt wird? Es ist dies, folgt man Horkheimer, eine rhetorische Frage:

„Die Solidarität der Menschen ist jedoch Teil der Solidarität des Lebens überhaupt. Der Fortschritt in der Verwirklichung jener wird auch den Sinn für diese stärken. Tiere bedürfen der Menschen. [...]. Die größeren Gaben des Menschen, vor allem die Vernunft, heben die Gemeinsamkeit, die er mit den Tieren fühlt, durchaus nicht auf. Die Züge des Menschen haben zwar eine besondere Prägung, aber die Verwandtschaft seines Glücks und Elends mit dem Leben der Tiere ist offenbar.“²²¹

Die Befreiung der Tiere aus der Herrschaft transzendiert selbstredend den Rahmen des Politischen. Den Tieren ist keine (am Menschen gemessene) kontrafaktische Autonomiefähigkeit zu supponieren. Klassische politische Forderungen nach demokratischer Selbstbestimmung oder aktiver Rechte für Tiere zu erheben, ist fraglos unangemessen bzw. sinnlos. Die Befreiung der nichtidentischen Tiere zielt aber auf einen anderen Sachverhalt: Die ins Maximale gesteigerte mörderische Ausbeutung der Tiere ist verschwistert mit der Herrschaft von Menschen über Menschen. Sie ist der hässlichste Ausdruck missglückender Zivilisation: „Wer immer noch nicht auf die Idee kommt, dass die In-Wert-Nahme von empfindungsfähigen Individuen, der Konsum ihrer Körperteile und -substanzen etwas mit Unterdrückung und Ausbeutung zu tun hat, der soll von Herrschaftskritik schweigen. Denn totaler, direkter und gewalttätiger kann Herrschaft nicht ausgeübt werden als durch den Prozess vollständiger Entindividualisierung und Verdinglichung, Zerstückelung und schließlichlicher Einverleibung der Herrschaftsobjekte. Es ist kein Zufall, dass in Horkheimers *Wolkenkratzer* der Schlachthof, die ‚Tierhölle‘, in der empfindungsfähige Individuen ‚unbeschreibliche, unerdenkliche Leiden‘ erfahren, im Keller des kapitalistischen Gesellschaftsbau zu finden

man-animalischen Sozialverhältnisse’ (Rainer Wiedenmann) keine Rolle; die ideologischen Spielarten der Sozio-Biologie mögen hierzu das Ihrige beigetragen haben. Im englischsprachigen Raum ist diese Ignoranz der Wissenschaft, die noch die des Alltagsbewusstseins übertrifft, gegenüber der Bedeutung der Mensch-Tier-Beziehung bereits seit längerer Zeit am aufbrechen. Neben den moral- und rechtsphilosophischen Debatten (vgl. zum Stand dieser Cass R. Sunstein/Martha C. Nussbaum (ed.), *Animal rights: current debates and new directions*, Oxford 2005) haben sich seit wenigen Jahren die transdisziplinären Human-Animal-Studies akademisch institutionalisieren können. Primär geht es diesen nicht darum, die humane Sozialität und Kulturalität sozio-biologisch aus dem Verhalten von Tieren zu erklären oder bei den Tieren das vermeintlich Menschliche (Werkzeuge, Sprache etc.) wiederzuentdecken, sondern die verdrängte Geschichte der biologischen und kulturellen *Co-Evolution* von Menschen und Tieren auf allen materiellen, symbolischen und imaginären Ebenen zu eruieren.

221 Max Horkheimer: *Materialismus und Moral*, in: *Gesammelte Schriften* 3, S. 111-49, hier S.136.

ist.²²² Die politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen nimmt die Tiere als fühlende, leidensfähige und ‚freiheitsliebende‘ Geschöpfe ernst, deren Verwandtschaft zum Menschen zu leugnen dem Materialismus jeglicher Spielart fremd ist: Die Tiere sind aus der Herrschaft des Menschen zu entlassen. *Vernunft, die ihren Namen verdiente, wäre kein hierarchisierender Distinktionstitel, sondern die Kraft, die die Güte aufbringen würde, auch ihr Nichtidentisches so zu behandeln wie sich selbst: als Zweck an sich. Die Perspektive der Versöhnung ist daher, nicht die Menschen wie Tiere, sondern die Tiere nicht mehr wie Tiere – ‚Vieh‘ – zu behandeln, ohne sie zu vermenschlichen.*

Fern davon in einen apolitischen abstrakten Moralismus abzugleiten, der unterstellt, was nicht ist: Freiheit, gewinnt für eine politische Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen das Individuelle und vermeintlich Randständige nicht allein *privativ*, weil kollektive revolutionäre Praxis verbaut ist, sondern *substantiell* an Bedeutung. „Nicht erst in der Abwendung des letzten Unheils, vielmehr in jeglicher aktuellen Gestalt der Milderung des überdauernden Leidens“²²³ zeigt sich Fortschritt, dessen Telos die Rettung seiner eigenen Opfer ist. Zur Mikrologie der Metaphysik gesellt sich eine des Politischen, die, ohne das Ganze zu vergessen, zum einen den kritischen Eingriff ins Besondere, Abseitigen, Randständige nicht von der ‚revolutionären‘ Transformation der basalen sozio-ökonomischen Strukturen und Prozesse zu scheiden weiß, und zum anderen Veränderung an individueller Dissidenz festmacht: „Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, daß das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstands gegen die von dem fortgeschrittensten Bewusstsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde.“²²⁴ In dem hier aufgezeigten, gewiss utopischen Horizont, bedeutete dies, dass etwa die individuelle Veränderung des Verhaltens gegenüber Tieren der Anfang einer Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse mit zivilisationshistorischen Ausmaßen wäre. Es ist dies nicht die Revolution selbst, wohl aber integraler, nicht als kleinbürgerliche Philanthropie bzw. zoophile Privatschulle abzutuernder Bestandteil der Emanzipation des Nichtidentischen.

Keineswegs ist die bedingungslose Treue zu dem als wahr Erkannten aufzugeben. Integraler Bestandteil der Reflexion ist aber, dass die praktische Realisierung der Wahrheit durch politische Praxis der Brechung ihres absoluten Anspruchs bedarf.²²⁵ Wenn anders die praktische Kritik, die den Anspruch hat, dass

222 S. Witt-Stahl: Editorial, in: dies. (Hg.), *Das steinerne Herz der Unendlichkeit*, S. 7-13, hier S.11

223 Th. W. Adorno: Fortschritt, S. 630.

224 Th. W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, S. 248f. „At the core of his vision of politics lies [...] an ethics of resistance“. E. Hammer: Adorno and the political, S. 179.

225 Produktive Ausgangspunkte würden für eine diesbezügliche Diskussion die großen Aufsätze von M. Horkheimer: Zum Problem der Wahrheit, in: *Gesammelte Schriften*, S. 277-325, Th. W. Adorno: Meinung Wahn Gesellschaft, in: *Gesam-*

die Idee universale Befreiung wahr ist, sich verwechselt mit einem Heilsplan zur Verwirklichung der Wahrheit über alle denkbaren Widerstände hinweg, bedeutet sie nicht Emanzipation, sondern Vernichtung des Nichtidentischen: das Resultat des Quidproquo von Geschichte machen und politischer Praxis.²²⁶ Der post-sowjetische Kommunismus wird (der Möglichkeit nach) wieder zu dem, was er einst war²²⁷: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ (MEW 3, 35). Auch in Fragen der politischen Praxis gilt daher, dass allein noch der kritische Weg offen ist, der um die Einheit *und* die Differenz von Theorie und Praxis weiß: „Die spekulative *mystische Identität* von *Sein* und *Denken* wiederholt sich daher in der Kritik als die gleich *mystische Identität* von *Praxis* und *Theorie*“ (MEW 2, 204). Die Autonomie des Gedankens gegenüber dem Betrieb blinder Praxis und die Unabhängigkeit der Theorie gegenüber den Imperativen der Realpolitik sind Bedingungen realer politischer Freiheit: „Einheit des Gedankens und des Handelns heißt weiter nichts als Orthodoxie und blinder Gehorsam. *Perinde ac cadaver*“ (MEW 18, 346).

melte Schriften 10.2., S. 573-94 und H. Arendt: Wahrheit und Politik, in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 327-370, darstellen. Bezüglich des Absoluten schreibt Adorno: „Philosophie, wie sie sich nach allem allein zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müßte den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element. Es bestimmt sie als negative.“ Ders.: Wozu noch Philosophie, S. 461, in: Gesammelte Schriften 10.2., S. 459-73, hier S. 461. Was auf die Philosophie zutrifft, kennzeichnet nicht weniger die ‚revolutionäre‘ Politik.

226 Vgl. zu diesem bestechendsten Aspekt von Arendts politiktheoretischer Kritik an der Versuchung der Geschichtsphilosophie, auf deren rationalen Kern allerdings zu insistieren ist, zusammenfassend Richard Bernstein: Nicht Geschichte, sondern Politik: Ursprünge totaler Herrschaft, in: Waltraud Meints/Katherine Klinger (Hg.), Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, Hannover 2004, S. 87-104.

227 Dies ist nicht als Flucht in den imaginären, vermeintlich reinen Ursprung des prä-sowjetischen Kommunismus misszuverstehen, wohl aber als legitimes Insistieren auf verdrängte und ermordete historische Alternativen; die Theorie- und Praxisgeschichte der ‚anderen Arbeiterbewegung‘ (K.H. Roth) ist immer noch zu schreiben. Nicht zur Erbauung oder zur anachronistischen Kostümierung der Gegenwart, sondern zum Andenken an die Toten und ihre Hoffnung auf eine Zukunft, die doch längst hätte Gegenwart sein sollen. Eine solche Erinnerungsarbeit – die „Geschichte gegen den Strich zu bürsten“, „den Funken der Hoffnung anzufachen“, um das „Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ und die „geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem“ einzuhalten (W. Benjamin: Geschichtsphilosophische Thesen, S. 83, 82, 90 u. 79) – ist Bedingung dafür, dass der Kommunismus heute wieder mögliche Zukunft und eines Tages vielleicht wirkliche Gegenwart sein wird. Es ist das Verdienst von B. Adamczak, diesen Sachverhalt eindrucksvoll in das Bewusstsein gerufen zu haben.

Platon, der Denker des Absoluten, der Wahrheit und der Ontologisierung von Herrschaft, hat in seiner polit-satirischen Persiflage auf die antike Demokratie als den Endpunkt des Zustandes, wo jeder nach eigenem Gutdünken tun und lassen kann, wie es ihm beliebt, die Belästigung der flanierenden Herrschaften durch die zügellosen Tiere gesetzt: „Wie viel freier hier sogar das Leben der Haustiere ist, das würde niemand glauben [...]. Denn die Hunde sind [...] geradezu wie die Herrinnen, und die Pferde und Esel sind gewohnt, völlig frei und stolz einherzuschreiten und jeden, dem sie auf der Straße begegnen, anzurennen, wenn er ihnen nicht aus dem Wege geht. Und so ist auch alles andere voll Freiheit.“²²⁸ Das Nichtidentische, illustriert durch den Blick der Ordnung auf die vermeintliche ‚Anarchie‘, ist dem Philosophen der ‚Einheit‘ (H. Ottmann) eine Angst einflößende Macht: Wie jenseits der Wahrheit die Täuschung, so lauert jenseits der (vernünftigen) Herrschaft das Chaos.²²⁹ Platons Anspruch war der der Vernunft

228 Platon: Der Staat, 563c.

229 Platons ‚Meistererzählung‘ ist mächtig. Aus der Perspektive politischer Ethnologie lässt sich sein ‚Staat‘ als in der „Morgendämmerung der europäischen Zivilisation“ verfasste ‚Kampfschrift‘ gegenüber den ‚Primitiven‘ verstehen, deren explizit antistaatliche und egalitaristische Vergesellschaftung in „Gegnerschaft“ zur platonischen Ontologisierung der Herrschaft steht. Stanley Diamond: Kritik der Zivilisation. Anthropologie und die Wiederentdeckung des Primitiven, Frankfurt/NewYork 1976, S. 133. Platonisch geht es nicht weniger in den hegelianisierenden Eurozentrismen Adornos, wenn der Naturzustand als reine Verfallenheit eines universellen Angstzustandes ausgemalt wird, als in den graecophilen Ausfällen Arndts zu, wenn diese sich etwa in die „Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils“ (Elemente totaler Herrschaft, S. 408ff.) begibt. Eine Politik radikaler Herrschaftskritik hätte – jenseits dieser Zivilisations-Mythen – von den ‚primitiven‘ „Gesellschaften der Arbeitsverweigerung“ und der kollektiven antiherrschafts-akkumulativen Reichtumsverschwendung zu lernen, da ihre Geschichte die Geschichte „ihres Kampfs gegen den Staat“ ist, so Pierre Clastres in seinem Klassiker: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie, Frankfurt/Main 1976, S. 186 u. 209. Die Theorie der Gesellschaften gegen den Staat und die der ‚regulierten Anarchie‘ (C. Sigrist) haben auf eindrucksvolle Art und Weise Rüdiger Haude und Thomas Wagner wieder aufgegriffen: „Von ‚barbarischen‘, ‚wilden‘ bzw. ‚primitiven‘ Völkern können wir dabei nicht nur einen vom Ballast jahrtausend-langer abendländischer Philosophie unbeschwerten [...] Blick auf Fragen des Machtumgangs lernen, sondern auch eine faszinierende Kreativität institutioneller Lösungen des Problems ablesen, herrschaftsfreie Gesellschaften zu stabilisieren.“ Dies.: Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung, Baden-Baden 1999. Wolf-Dieter Narr hat in seiner kritischen, sehr treffenden Würdigung der Leistungen und Grenzen der Studie Diamonds zusammengefasst, was die Intention politischer Ethnologie (nicht) ist: „Es geht also nicht um die ‚Suche nach dem Primitiven‘ um seiner selbst willen oder zum Zwecke eskapistischer Bürgerlichkeit, es geht um eine fundierte ‚Kritik der Zivilisation‘. Der Begriff der Kritik ist freilich arg abge-nutzt. Gerade im üblichen Stil anthropologisch argumentierender Studien neigen dazu, ins Kulturkritische oder Elitär-Ästhetische abzugleiten, gar die Wonnen des Primitiven i.S. eines ursprungsphilosophischen salto mortale zu beraunen.“ Keinesfalls geht es darum, den „Prozeß der Zivilisation zurückzudrehen.“ Ders.: Zum Politikum der Anthropologie heute, S. IXf., in: S. Diamond: Kritik der Zivilisa-

auf Wahrheit. Dieser bleibt in der kritischen Theorie bewahrt. In gewissem Sinne wird die platonische Idee des Guten ex negativo restituiert und sozial materialisiert: „Nicht das Gute, sondern das Schlechte ist der Gegenstand der Theorie. [...] Ihr Element ist die Freiheit, ihr Thema die Unterdrückung. [...] Es gibt nur einen Ausdruck der Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint. [...] Die Anrufung der Sonne ist Götzendienst. Im Blick auf den in ihrer Glut verdorrten Baum erst lebt die Ahnung von der Majestät des Tags, der die Welt die er bescheint, nicht zugleich versengen muß.“²³⁰ Kritische Theorie reflektiert daher die historische Verwandtschaft der Vernunft zur Herrschaft; jene gilt es, aus dieser zu befreien. Die Praxis der Emanzipation des Nichtidentischen hätte aber nicht

tion, S. VII-XVI, hier S. IXf. Für mich als Nicht-Ethnologen, der bei aller Kritik in der Tradition der abendländischen Philosophie steht, bleiben diese Arbeiten provokative Herausforderung: Herrschaftsfreiheit und Staatsfeindlichkeit bezeichnen, dies wird aus den Studien allemal ersichtlich, keineswegs die Abwesenheit von Gewalt und Zwang. Nicht nur waren die ‚Primitiven‘ begeisterte Krieger, sondern sie brannten sich auch – gut nietzscheanisch – ihre Sittlichkeit der Sitte der Egalität qua Initiationsfolter in die lebendigen Körper. Der (freilich überlebenswichtige) Kollektivzwang und die soziale Verhinderung von Individualität waren folglich alles andere als eine Quantité négligeable. So wenig ein Anschluss an Adornos und Arendts – zwei, die für Viele stehen – *Mythen über Naturverfallenheit*, (konkretes) Wissen und (arbeitsfeindliche) Muße der ‚Primitiven‘ negierend und *Politiklosigkeit*, die primitive Politik der Herrschaftsverhinderung (in allen sozialen Sphären) übersehend, möglich ist, so wahr ist und bleibt aber auch die hegelianische Erkenntnis Marx’, dass die freie Entwicklung einer *reichen Individualität* die Entwicklung und kollektive Aneignung der menschlichen Produktivkräfte – Brechung des (sehr verschiedene Grade annehmenden) Naturzwangs – voraussetzt. Eine letzte Anmerkung: Während Platon das Eine als das Gute denkt, ist es dem „wilden Propheten“ das „Böse“ – „das Eine der Staat“. P. Clastres: *Staatsfeinde*, S. 207f. Frühe Denker der Nichtidentität?: Das Eine ist das Böse, der Tod, die beschränkende Bestimmung. „Die unvollkommene Erde, in der, die Dinge in ihrer Gesamtheit eins sind“, ist das Reich des Unvollständigen und der Raum des Endlichen, das Anwendungsfeld des Identitätsprinzips. [...]. Die Einheit in den Dingen zu benennen, heißt auch, ihnen die Grenze [...] zuzuschreiben. [...]. Im Land des Nicht-Einen, in dem das Unglück zunichte wird [...]. Ein Bewohner der Erde ohne Böses kann nicht eindeutig bezeichnet werden: gewiß ist er ein Mensch, aber auch das Andere des Menschen, ein Gott. Das Böse ist das Eine. Das Gute ist das Viele, es ist *beides*, sowohl das eine wie das andere, das *Zwei*“. So fasst Clastres die Philosophie eines alten Guarani-Schamanen zusammen. Ders.: *Staatsfeinde*, S. 166f. Fragen über Fragen. Hat aber nicht schon Platon, zumindest soviel sei zu seiner Ehrenrettung gegenüber dem Aufstand der Barbaren gesagt, eine Frau und Mysterien-Priesterin das Nichtidentische als das Wesen der Philosophie offenbaren lassen: „Welches sind also die Weisheitssuchenden, Diotima, wenn nicht die Weisen und nicht die Toren? – Auch einem Kinde, sagte sie, wäre das schon klar: die zwischen diesen beiden, deren auch Eros einer ist. Die Weisheit gehört nämlich zu den schönsten Dingen, Eros aber ist Liebe zum Schönen, so dass Eros notwendig weisheitsuchend ist, weisheitsuchend aber ist er mitten zwischen weise und töricht.“ Platon: *Das Gastmahl*, Stuttgart 1979, 204a. Fragend tasten wir uns voran ...

230 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 229f.

nur den Anspruch auf Wahrheit in sich aufzunehmen, in deren Substanz nicht weniger untröstliche Trauer und Eingedenken in unendliches Leid als die Kraft unbeirrbarer Ironie fortwaltet, sondern auch den herrschaftskritischen Stachel der Skepsis als untergründige Wehrmauer gegen das Umschlagen von Wahrheit in totalitären Zwang wider das Nichtidentische.

Für all dies, für die schonungslose Reflexion auf das anhaltende Scheitern der Emanzipation, steht mein Versuch einer kritischen Aneignung der Philosophie Nietzsches. Um im Reich der Tiere zu bleiben: „Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß denn, ob sie sich nicht eher die Zeit mit mir vertreibt, als ich mit ihr?“²³¹

-
- 231 Michel de Montaigne: Die Essais, Stuttgart 1986, S. 206. Mitnichten soll Wahrheit mit Repression gleichgesetzt oder Platon (ahistorisch) zum Godfather des Totalitarismus stilisiert werden. Zum Verhältnis der kritischen Theorie zur philosophischen Skepsis vgl. nach wie vor den großen Aufsatz von Max Horkheimer: Montaigne und die Funktion der Skepsis, in: Gesammelte Schriften 4, S. 236-94. Der historische Wandel der Skepsis von humanitärer Toleranz zum inhumanen sozialen Konformismus in der Gegenwart verlangt die Aufhebung der Skepsis in theoretische und praktische Kritik des Bestehenden: „Die Freiheit des Urteils, die das Lebenelement der Skepsis bildet, ist nur durch die Freiheit des sozialen Ganzen zu erfüllen“ (S. 269). Vgl. bereits Marx' Skeptiker-Skeptizismus: „Die Skeptiker reduzierten das theoretische Verhältnis der Menschen zu den Dingen auf den *Schein* und ließen in der Praxis Alles beim Alten, indem sie sich ebenso sehr nach diesem Scheine richteten wie Andre nach der Wirklichkeit; sie gaben der Sache nur einen andern Namen“ (MEW 3, 125). Die Aufnahme der Skepsis in die Praxis einer Theorie, die auf Wahrheit zielt, ist folglich Ausdruck der Reflexion auf die Spannung zwischen Erkennen und Handeln, nicht Absage an den Anspruch auf Wahrheit, sondern kategorischer Ausschluss totalitärer Politikformen. Probleme an denen sich auch Gianni Vattimo in seiner politischen Bekenntnisschrift: Wie werde ich Kommunist, Berlin 2008, abarbeitet: „Die Wahrheit ist der Feind jeder offenen Gesellschaft [...], oder einfacher, jeder Demokratie, denn wenn es in der Politik Wahrheit gäbe und wenn es eine wahre Ordnung gäbe, die man nur anzuwenden brauchte, dann würde es keinen Sinn haben, zu wählen. Dann müsste man sich den Nobelpreisträgern, Weisen und Päpsten anvertrauen“ (S. 84). Vattimo plädiert daher für einen nihilistischen, d.h. auf die Metaphysik der Wahrheit und Essenz verzichtenden anarchistischen Kommunismus, welcher allerdings in „naher Zukunft [...] unter den bestehenden Bedingungen nicht realisierbar“ (S. 100) sei ...