

# **Vernunft- und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche**

Dissertation  
Zur  
Erlangung des Doktorgrades  
der  
Philosophischen Fakultät  
der Eberhard- Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt  
von  
Konstadinos Maras  
aus  
Athen

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Günter Figal  
Mitberichterstatter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch  
Dekan: Prof. Dr. Anton Schindling

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Feb. 2002

*Für Rosel Reiss*

## INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung .....	7
2. Der Begriff der Aufklärung .....	11
2. 1. Versuch zu einer Rekonstruktion der <i>DdA</i> .....	13
2. 2. Strukturierende Momente der Dialektik der Aufklärung .....	19
2. 2. 1. Das genealogische Verfahren .....	20
2. 2. 2. Die Grundlage der Naturgeschichte .....	24
2. 2. 3. Die Dialektik der Natur .....	27
2. 2. 4. Erste versus zweite Natur .....	32
2. 2. 5. Die Immergleichgültigkeit identitätslogischer Ratio .....	35
2. 2. 6. Die Kantkritik der <i>DdA</i> .....	40
2. 3. Subjektivitätsentwicklung im Zeichen des Herrschaftsapriori .....	49
2. 3. 1. Opfer, List und Selbsterhaltung .....	56
2. 4. Moral und Freiheitsbewusstsein .....	61
2. 4. 1. Exkurs: Die Kritik Adornos an Kants Moralphilosophie .....	63
2. 4. 2. Nietzsche im Exkurs der <i>DdA</i> .....	67
2. 4. 3. Genealogie des Freiheitsbewusstseins .....	71
2. 5. Nietzsche und die ‚Dialektik der Aufklärung‘ .....	81
3. Metaphysikkritik als Rettung der Metaphysik .....	96
3. 1. Metaphysikdiagnose .....	97
3. 2. Die Frage nach dem <i>Ob</i> .....	99
3. 3. Der Kantbezug der Meditationen .....	102
3. 3. 1. Kants Intelligible .....	104
3. 3. 2. Adornos Kantkritik und das Intelligible .....	106
3. 4. Hegels Schein .....	111
3. 4. 1. Adornos Hegelkritik .....	116
3. 5. Das Negative Adornos .....	117
3. 5. 1. Das Nichtidentische .....	130
3. 5. 2. Das Denken im Zeichen des Nichtidentischen .....	137
3. 5. 3. Adornos Philosophie der Konstellationen .....	146
3. 6. Nietzsche in der <i>Negativen Dialektik</i> .....	155
4. Nietzsches Metaphysikkritik .....	164
4. 1. Die Geburt der Metaphysik aus dem Geist des Traumes .....	167
4. 2. Nietzsche und Kant .....	178
4. 2. 1. Das transzendente Objekt .....	183
4. 3. Nietzsches philosophischer Entwurf .....	187
4. 3. 1. Die Platonkritik Nietzsches .....	193
4. 4. Das Welt-Bild des Willens zur Macht .....	204
4. 4. 1. Werden und Unbestimmtheit .....	208
4. 5. Nietzsches Entwurf der Interpretation .....	213
4. 5. 1. Der Vollzug der Interpretation .....	216
5. Adorno, Nietzsche und das Problem der Metaphysik .....	221
5. 1. Konstellative Interpretation .....	227
6. Denken im Zeichen des ästhetischen Scheins .....	235
6. 1. Die Problematik des Scheins bei Nietzsche .....	238
6. 1. 1. Drama - Handlung .....	242
6. 2. Die Krise des Scheins .....	246
6. 2. 1. Die Vorbereitung .....	246
6. 2. 2. Die Dekonstruktion .....	249

7. Die Krise des Scheins in der <i>Ästhetischen Theorie</i> .....	253
7. 1. Aspekte schillernden Scheins.....	253
7. 1. 1. Verweisen .....	255
7. 1. 2. Hinausweisen.....	256
7. 2. Aspekte stimmigen Scheins .....	260
7. 3. Die Spur Nietzsches in der <i>Ästhetischen Theorie</i> .....	267
7. 3. 1. Stimmigkeit.....	267
7. 3. 2. Zeitlichkeit.....	271
7. 3. 2. 1. Gewordenheit .....	272
7. 3. 3. Exkurs: Die rechte Zeit .....	274
7. 3. 3.1. Nietzsches rechte Zeit .....	274
7. 3. 3. 2. Adornos rechte Zeit.....	276
7. 3. 4. Augenblicklichkeit .....	278
8. Rückblickende Betrachtungen.....	282
8. 1. Die Dialektik der Aufklärung ‚revisited‘ .....	282
8. 2. Metaphysikdenken im Horizont der Darstellungsverhältnisse.....	286
9. Bibliographie .....	291

## VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im März 2002 von der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Ihre Entstehung verdankt sich der Anregung, Kritik und tatkräftige Unterstützung von PD Dr. phil. habil. Heidrun Hesse. Prof. Dr. Günter Figal hat die Promotion betreut. Für seinen vielfachen Rat und Ermutigung bin ich ihm verpflichtet. Last but not least möchte ich Vassilis Kostopoulos meinen Dank aussprechen. Seine psychische Wärme und freundschaftliche Anteilnahme haben mir über manche Schieflagen hinweg geholfen.

## 1. Einleitung

Die Gegenüberstellung, Vergleichung und auch Konfrontation der Philosophien Adornos und Nietzsches unter dem Gesichtspunkt der Metaphysik- und Vernunftkritik mag auf den ersten Blick befremdlich anmuten. Steht ja das Denken Adornos nicht unter dem Zeichen einer an Hegel und Marx geschulten dialektischen Philosophie, die den Vernunftpotentialen der Moderne zu ihrem Recht verhelfen will? Und gehört es seit Habermas' *Philosophischer Diskurs der Moderne* nicht zum guten Ton, Nietzsches Angriff auf die überlieferte Philosophie als Ausstieg aus dem Vernunftdiskurs, ja als aufklärungsfeindlichen Ansatz anzusehen? In der Tat, es besteht in der einschlägigen Forschungsliteratur ein bemerkenswertes Desinteresse an der Thematisierung von Anknüpfungsmöglichkeiten und Bezugnahmen auf Nietzsche im Werk Adornos. Von verstreuten Aufsätzen über das Verhältnis der Kritischen Theorie von Adorno/Horkheimer zu Nietzsche im allgemeinen und die Nietzschepräsenz in der *Dialektik der Aufklärung* insbesondere abgesehen, hat es wohl den Anschein, dass sich in diesem Zusammenhang eine gewisse 'Berührungsangst' breitgemacht hat, die sich nicht zuletzt aus den elaborierten Grenzziehungsversuchen von Habermas speist. Mittlerweile stellt man zwar fest, dass sich diese Grenzen als durchlässiger erwiesen haben und die Problematisierung des Einflusses der Nietzscheschen Vernunftkritik auf das Adornosche Denken nicht von vornherein auf einen gewissen Widerwillen stößt. Trotzdem scheint ein stillschweigender Konsens darüber zu bestehen, dass man den Nietzsche-Bezug im Werk Adornos nicht über die Maße bemühen soll. Denn eine solche 'Entgrenzung' bzw. Öffnung würde angeblich die negativen und emanzipativen Impulse Adornos kassieren und die Kritik an der bürgerlich-affirmativen Vernunft einer letzten Endes irrationalistischen Totalverweigerung preisgeben.

Diese Arbeit verfolgt die Absicht, dieser Starrheit bzw. der Voreingenommenheit, die die bisherigen Stellungnahmen zum Verhältnis Adorno-Nietzsche kennzeichnet, entgegenzutreten. Sie ist durch die Einsicht motiviert, dass das Nachspüren der Nietzscheschen Argumentationslinie bei Adorno sowohl den Interpreten für einige Schwachstellen im vernunftkritischen Denken Adornos sensibilisieren als auch die Möglichkeit zeitgemäßer Kritik der Vernunft eröffnen kann. Ich bin davon überzeugt, dass sich im Denken Adornos neben dem von Hegel und Marx herstammenden dialektischen Ansatz ein Argumentationsstrang feststellen lässt, der von Nietzsches Kritik an der Vernunft der Philosophietradition her rührt. Man darf zunächst mit gutem Recht davon ausgehen, dass a) die vernunftkritische Konzeption der *Dialektik der Aufklärung* (im Folgenden DdA) im wesentlichen auf die historisch-materialistische Übernahme und Reformulierung von zentralen Bestandteilen der Philosophiekritik Nietzsches zurückgeht. b) Insbesondere lässt sich herausarbeiten, dass der geschichtsphilosophischen Aufklärungskritik von Adorno/Horkheimer, sieht man von ihrem negativ gewendeten geschichtsmaterialistischen Entwicklungsschema ab, der genealo-

gisch-moralkritische Diskurs Nietzsches zu Grunde liegt. Die vorliegende Studie setzt sich zum einen das Ziel, die These zu begründen, dass die *Dialektik der Aufklärung* nur auf der Folie von Nietzsches Spätwerk, d. h. von solchen Schriften wie *Zur Genealogie der Moral* und *Jenseits von Gut und Böse* sachgerecht interpretiert werden kann. Zum zweiten wird im Lichte dieser Interpretation die Argumentation der *Dialektik der Aufklärung* auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht. Diese Untersuchung verfolgt zwei Zwecke: Einerseits soll gezeigt werden, dass sich die Nietzsche-Rezeption der *Dialektik der Aufklärung* durch bestimmte Einseitigkeiten kennzeichnet. Dies liegt unter anderem darin begründet, dass Adorno/Horkheimer Nietzsches Kritik am gleichsetzenden Denken auf die Kritik des identifizierenden Denkens abbilden. Auf diese Weise glauben sie den materialistischen Ansatz, nach dem die Denk- bzw. Vernunftformen den Äquivalenz- und Austauschbeziehungen nachgebildet sind, auf die Struktur des Geistigen überhaupt übertragen und damit die Ratio selbst eines nivellierenden Identitätswillens bezichtigen zu können. Davon bleibt ihre Übernahme der genealogischen Kritikkonzeption nicht unberührt. Nietzsche konzipiert die genealogische Rekonstruktion als Ursprungserhellung, aber auch Darstellung derjenigen sich ständig verschiebenden Sinn- und Zweckzusammenhänge, in die die Geschichte des Gegenstandes eingelassen ist. In der Rezeption der *Genealogie der Moral* in der *DdA* ist von einer Diskontinuität der Umdeutungen und Umstellungen nicht mehr viel übrig geblieben. Adorno/Horkheimer legen ihre kritische Rekonstruktion der Vernunftentwicklung auf ein lineares Verfallsschema fest. Zwar entwickelt sich die Vernunft, aber eben auf regressive Weise. Letztes Endes fällt sie auf ihren Ursprung, den Mythos, zurück.

Unsere kritische Darstellung will dem Fragment-Charakter der *DdA* Rechnung tragen und zwar dadurch, dass sie sich ohne Vollständigkeitsanspruch nur auf diejenigen thematischen Felder konzentriert, die das begriffliche Argumentationsgerüst der Aufklärungs- und Vernunftkritik enthalten, aber auch den nachhaltigen Einfluss Nietzsches auf die ‚mittlere‘ Kritische Theorie aufweisen. Da das Verfahren problemorientiert ist, wird in jedem thematischen Zusammenhang eine Gegenüberstellung versucht, die keineswegs von der Absicht geleitet ist, Nietzsche gegen Adorno auszuspielen. Vielmehr wird nach einer tragfähigen Basis, auf der bestimmte Fehlentwicklungen bzw. Missverhältnisse in den Blick genommen und kritisch angegangen werden, gesucht. Aus zwei Gründen beschränkt sich die Untersuchung auf den erkenntnis- und moralkritischen Teil der *DdA*: Zum einen zeigt sich die Präsenz Nietzsches im Kapitel über den Begriff der Aufklärung und im Exkurs über die Moral der Aufklärung am prägnantesten. Zum zweiten konzipiert die *DdA* Vernunft- als Erkenntnis- und Moralkritik. Da die erkenntnistheoretische *DdA*-Kritik nicht ohne ihre Kant-Rezeption verständlich gemacht werden kann, werde ich aus den eher verschlüsselten Formulierungen des Textes die kritische Bezugnahme rekonstruieren.



Der zweite Teil der vorliegenden Arbeit setzt sich zum Ziel, das Metaphysikverständnis von Adorno und Nietzsche auf seine Kritikdimension hin zu interpretieren. Entgegen manchen Auffassungen, die in der Philosophie von Adorno und Nietzsche den Eintritt ins nachmetaphysische Zeitalter erblicken wollen, werde ich argumentieren, dass sich beide Metaphysikkritiken auf Kantische Weise vollziehen. Denn ihre Einstellung zur Metaphysik ist eine doppelseitige, d. h. Kritik und Zurückweisung metaphysischer Wahrheitsansprüche ihrer Hypostasierung wegen einerseits, aber auch Verteidigung der metaphysischen Perspektive als unverzichtbaren Bestandteils jeder Weltdeutung und -erkenntnis andererseits. Zuerst wird anhand der *Meditationen zur Metaphysik* aus der *Negativen Dialektik* Adornos Konzeption einer Metaphysik, wie sie sich nach der in Adornos Augen unwiderruflichen Abdankung der überlieferten Systemtradition vertreten ließe, erörtert. Da sich Adornos Argumentation in ständiger Auseinandersetzung mit Kant und Hegel entfaltet, werden der Begriff der Negation von Hegel und die Konzeption des Ding an sich von Kant zum Gegenstand der Interpretation gemacht. Diese Interpretation beschränkt sich aber nur auf diejenigen Momente, auf dem Hintergrund derer sich die Argumentation und Kritik Adornos nachvollziehen lässt. Die Konzeption der Negation, die Adorno durch seine Hegel-Kritik gewinnt, und die sowohl erkenntnis- als auch gesellschaftskritisch motivierte Reaktivierung des Begriffs des Ding an sich führen zum Begriff des Nichtidentischen, der für Adorno den Schlussstein metaphysischer Reflexion darstellt. In Bezug auf die Frage, wie Adorno das Nichtidentische konzipiert, stößt die Interpretation schnell auf den Begriff der Konstellation. Meine Interpretation will einen Aspekt des Konstellationsbegriffs thematisieren, der in der Adorno-Forschung unterbelichtet ist, nämlich den darstellungstheoretischen. Einzig durch die Erörterung der Konstellation im Horizont von Darstellungsverhältnissen lässt sich meines Erachtens die Tragfähigkeit des Adornoschen Modells der Metaphysikkritik aufzeigen, aber auch seine Grenzen.

Nietzsches Kritik an der Metaphysik lässt sich als eine Reflexion darüber interpretieren, ob philosophisches Denken es vermag, sich einen Ermöglichungsraum zu erschließen, in welchem einerseits die Selbstmissverständnisse bzw. hypostasierenden Verdoppelungen der Metaphysik aufgelöst, andererseits aber Deutungsmöglichkeiten, d. h. Weltinterpretationen mit Ganzheitsanspruch offen gelassen werden können. Leitend für die Interpretation ist die Überzeugung, dass sich an Nietzsches Philosophie am besten zeigen lässt, dass Kritik nicht als Gegenbewegung, die von einer krampfhaften Mentalität der Abgrenzung begleitet ist, missverstanden werden darf. Vielmehr gilt es, seinen Gedankenexperimenten, in denen die metaphysische Überlieferung samt ihren verselbständigten Gegensätzlichkeiten an den Pranger gestellt werden, ein Verhältnis zur Metaphysik ablesen, in dem diese in eine andere Deutungsperspektive hineingestellt und auf ihren Entwurfscharakter hin transparent gemacht wird. Wie Nietzsche Philosophie bzw. Metaphysik als deutenden Weltentwurf konzipiert, wird im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Ding-

an-sich-Problematik einerseits, der Ideenlehre Platons andererseits erörtert. Die Kant-Kritik Nietzsches zeichnet sich durch eine Erweiterung bzw. Vertiefung des entwerfenden Weltbezugs, der an Kants Konzeption der Vernunft ablesbar ist, aus. Dies lässt sich deutlicher an Nietzsches Platon-Kritik herausstellen: Sind für Platon die Ideen unvordenkliche Verständlichkeitsformen der Phänomene, macht sie Nietzsche zu nach Maßgabe von Lebensdienlichkeit stimmigen Produkten des Weltentwerfens zu machen. Die Leitidee Nietzsches, wonach die Verfassung der Welt Ergebnis eines perspektivistischen Deutungsentwurfs ist, schließt sich wiederum an die Konzeption des Willens zur Macht an: Die Organisationen der Machtvollzüge sind das, was sich in der Machtkonstellation als zeitlich begrenzt Durchhaltendes zeigt. Den Vollzugsmodus der Prozesse des Willens zur Macht fasst Nietzsche als ein umfassendes Interpretationsgeschehen auf. Die Auslegung der Welt als die Gesamtheit von Interpretationsverhältnissen liefert die Deutungsperspektive, in die Nietzsche Metaphysik hineinstellt und ob ihrer Gegenstandssetzungen zurückweist.

Die Interpretation der metaphysikkritischen Konzepte von Adorno und Nietzsche stellt den Boden dar, auf dem eine kritische Gegenüberstellung erfolgen kann. Dreh- und Angelpunkt wird dabei die Figur des ‚Endes der Metaphysik‘ sein, denn an diesem Punkt lässt sich zeigen, wie eine tragfähige philosophische Kritik vollzogen werden kann. Dazu liefert uns das Interpretationskonzept Nietzsches und seine darstellungstheoretische Explikation die notwendigen Mittel. Wenn die These begründet werden kann, dass Nietzsches Kritikkonzept dem Adornos vorzuziehen ist, denn einzig im Rahmen eines Denkens der Darstellung, das die Darstellung des Denkens mit einschließt. Im letzten Kapitel der Arbeit wird die Darstellungsproblematik auf denjenigen Bereich der Philosophie von Adorno und Nietzsche bezogen, in dem Philosophiekritik als Ästhetik vollzogen wird. Kommt dem Begriff des Scheins ein eminenter Stellenwert in der Interpretation der Metaphysikkritik von Adorno und Nietzsche zu, nimmt die Erörterung ihrer Konzeption des Ästhetischen die Krise des Scheins zum Ausgangspunkt einer vergleichenden Analyse. Unter dem Gesichtspunkt der Stimmigkeit und der Augenblicklichkeit wird zuerst Nietzsches Verständnis eines philosophischen Denkens im Horizont der Darstellungsverhältnisse, wie es sich anhand der  *Geburt der Tragödie*  rekonstruieren lässt, erläutert. Stimmigkeit und Augenblicklichkeit sind auch die begrifflichen Momente, von denen aus die Interpretation der  *Ästhetischen Theorie*  Adornos erfolgt. Die methodische Gegenüberstellung arbeitet die These heraus, dass sich die auf dem Hintergrund von Nietzsches Interpretations- und Darstellungsdenken vollzogene Kritik an Adornos Konzeption konstellativen Denkens auch im Rahmen der philosophischen Ästhetik bestätigen lässt.

## 2. Der Begriff der Aufklärung

Trotz ihres fragmentarischen Aufbaus erhebt die *Dialektik der Aufklärung*<sup>1</sup> nicht nur Anspruch darauf, eine Bestandsaufnahme der Moderne zu liefern, sondern sie setzt sich darüber hinaus zum Ziel, die Mechanismen offen zu legen, die einen Zustand herbeigeführt haben, in dem die „Menschheit (...) in eine neue Art von Barbarei versinkt.“<sup>2</sup> Mit diesem Ziel vor Augen kann sich die Diagnose einer Formen zivilisationsaushöhlender Regression annehmenden Moderne nicht mit kontingenten Ausgangsbedingungen und Verlaufsformen des Geschichtsprozesses begnügen. Was vielmehr auf der Tagesordnung der umfassenden Modernitätskritik der *DdA* steht, ist nichts weniger als eine geschichtsphilosophische Rekonstruktion desjenigen Prozesses, der zwangsläufig dazu geführt hat, dass auf der Höhe der Moderne vorzivilisatorische Tendenzen um sich greifen. Dass dies überhaupt möglich war, deutet für Horkheimers und Adornos Analyse<sup>3</sup> der Gegenwart darauf hin, dass es nicht bei einer bloßen Aufzeichnung dieses oder jenes defizitären bzw. fehlgeschlagenen Modernisierungsablaufs sein Bewenden haben kann.<sup>4</sup> Die *DdA* will den Hebel der Kritik tiefer ansetzen, um die These zu begründen, dass das Un- bzw. Vorzivilisatorische keine bloße Begleiterscheinung der Moderne ist, sondern ihren innersten Kern tangiert. Statt eines Bruches plädiert die *DdA* dafür, den Gang der Geschichte aus einer Perspektive der Identität heraus zu betrachten: Wenn Mythos für das Vorgeschichtliche und Aufklärung für das genuin Geschichtliche steht, dann geht die *DdA* daran zu zeigen, dass „schon der Mythos Aufklärung,, ist und „Aufklärung in Mythologie,,<sup>5</sup> zurückschlägt. In einer solchen Perspektive werden die Bewusstseinsstrukturen der Moderne an diejenigen des Mythos angeknüpft.

Während der Mythos nach dem Verständnis der *DdA* eine einfache Struktur aufweist, ist der Begriff der Aufklärung mit einer Vielfalt von Bedeutungen befrachtet. Im umfassenden Sinne, d. h. über eine geistesgeschichtliche Einordnung hinaus, bezeichnet Aufklärung diejenige Form der Vernunft, die als subjektiv-instrumentelle im Dienst verabsolutierter Selbsterhaltung steht. An diesem Vernunftbegriff laufen verschiedene Argumentationsstränge zusammen. *Zum einen* legt die

---

<sup>1</sup> Im Folgenden *DdA*; vgl. Adorno, Gesammelte Schriften 3.

<sup>2</sup> Ebd., S. 11.

<sup>3</sup> Trotz der editorisch nachgewiesenen Tatsache, dass die Autorschaft an den einzelnen Fragmenten nicht ungeteilt ist (vgl. Schmid Noerr, Nachwort zum Bd. 5 der Gesammelten Werk von Horkheimer, S. 429ff), werde ich mich im Folgenden auf Adorno beziehen. Denn nicht nur die wiederholten Bekundungen Adornos, dass beide Autoren für jeden Teil des Buches gemeinsam einstanden, legen diesen Bezug nahe, sondern vor allem die zweifache Tatsache, dass a) sich die Konzeption der *DdA*, anders als bei Horkheimers geistiger Entwicklung, weitgehend bruchlos in das Werk Adornos einreicht, und b) die Präsenz Nietzsches eine Konstante in der kritischen Philosophie Adornos darstellt. Zu Nietzsche-Bezug Horkheimers vgl. Rath, *Zu Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*, S. 80ff.

<sup>4</sup> Vgl. Van Reijen, *Die authentische Kritik der Moderne*, S. 42ff.

<sup>5</sup> Ebd., S. 16.

DdA dieser Aufklärungsvernunft die Webersche Entzauberungsthese zu Grunde<sup>6</sup>: Adorno geht davon aus, dass sich die neuzeitliche Vernunft zu einer Wissensformation entwickelt hat, die Erkenntnis völlig auf Herstellbarkeit und Machbarkeit abgestellt hat.<sup>7</sup> Zum zweiten geht mit der Entzauberung der Natur zum Material herstellungstechnischer Verfügung die Entzauberung des Selbst einher, das zum bloßen Vollzug der Selbsterhaltung zusammenschrumpft. Zum dritten führt Adorno die beiden Prozesse unter dem Gesichtspunkt einer unaufhaltsamer Überbietungsdynamik zusammen. Fortschreitende Beherrschung der Natur bzw. des Selbst mündet in die Negation der Selbsterhaltung selbst. Aufklärung, für die DdA Vollzugsprinzip der Selbsterhaltung, wendet sich schließlich gegen das Subjekt selbst, denn „je weiter der Prozeß der Selbsterhaltung durch bürgerliche Arbeitsteilung geleistet wird, um so mehr erzwingt er die Selbstentäußerung der Individuen (...). Schließlich wird dem Schein nach das transzendente Subjekt der Erkenntnis als die letzte Erinnerung an Subjektivität abgeschafft und durch die desto reibungslosere Arbeit der selbsttätigen Ordnungsmechanismen ersetzt.“<sup>8</sup> Zum vierten liest Adorno an dieser verselbständigten Vernunft, in der die Rationalität der Mittelwahl mit der Irrationalität der Zwecksetzungen aufs engste verknüpft ist, das Charakteristikum der gegenwärtigen Verfassung der Gesellschaft ab. Damit koppelt er diese Rationalitäts- an eine Gesellschaftskritik an, da er der Überzeugung ist, dass instrumentell verkürzte Vernunft und Gesellschaftsorganisation sich gegenseitig bedingen: Zielscheibe der Modernitätskritik der DdA ist dann „die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt.“<sup>9</sup>

All diese Momente der Aufklärung bündeln sich für Adorno zu einer einzigen Bestimmung zusammen. Sie kennzeichnet nicht nur die (instrumentelle) Vernunft bzw. die geschichtliche Reihe von Aufklärungsvollzügen und Rationalisierungsschritten, sondern auch alle Gesellschaftsformationen und Subjektivitätstypen. Herrschaft ist für Adorno das, womit sich die Kritik an der neuzeitlichen Vernunft und der marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaft zu einer universalgeschichtlichen (kritischen) Theorie der Zivilisation erweitern lässt. „Das Wesen der Aufklärung ist die Alternative, deren Unausweichlichkeit die der Herrschaft ist. Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter Natur oder der Natur unter das Selbst.“<sup>10</sup> Den Begriff der Herrschaft stattet Adorno mit einem solchen Bedeutungsumfang aus, dass er sowohl das weite Feld der Geistes- bzw. der Gesellschaftsgeschichte vereinheitlichen als auch der Figur des Umschlags der Aufklärung in Mythos argumentative Stütze anbieten kann. Denn unter der apriorisch

---

<sup>6</sup> Vgl. Thyen, ebd., S. 68; dazu Keul, Kritik der emanzipatorischen Vernunft, S. 173ff.

<sup>7</sup> Ebd., S. 19ff.

<sup>8</sup> Ebd., S. 47.

<sup>9</sup> Ebd., S. 56.

<sup>10</sup> Ebd., S. 49.

anmutenden Bedingung der Herrschaft verwundert es nicht, wenn die Aufklärung dahin zurückkehrt, von wo sie in Anfang genommen hat: „Unter dem Zwang der Herrschaft hat die menschliche Arbeit [samt aller Aufklärungsarbeit am Mythos, K. M.] seit je vom Mythos hinweggeführt, in dessen Bannkreis sie unter der Herrschaft stets wieder geriet.“<sup>11</sup>

## 2. 1. Versuch zu einer Rekonstruktion der DdA

Bevor wir nun die DdA einer systematischen Untersuchung unterziehen, fassen wir die Hauptstränge der Argumentation in wenigen Begriffskonstellationen zusammen. In diesem Sinne lassen sich vier Thesen, unter welchen der Prozess der Aufklärung betrachtet wird, formulieren: **a)** Die defizitäre Binnenstruktur der Aufklärung selbst, **b)** Die Regression des Aufklärungsprozesses in die mythische Wiederkehr des Immergleichen, **c)** Die Rekonstruktion des Mythos aus den regredierenden Momenten der Aufklärung (so ist der Mythos nach der Darstellung der DdA schon von Anfang an mit Elementen der aufklärerischen, naturbeherrschenden Weltsicht durchsetzt) und schließlich **d)** Die Kritik am durch die Aufklärung vermittelten anthropomorphen Charakter des Mythos kann nur unter der Voraussetzung einer präsupponierten magischen Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt bewerkstelligt werden.<sup>12</sup> Heben wir bei der letzten These an.

Die vor-mythische animistisch-magische Urzeit wird im Rahmen der geschichtsphilosophischen Rekonstruktion der DdA wesentlich durch eine strukturelle Ungeschiedenheit von menschlichem Dasein und real-unbewältigter Natur charakterisiert. Sie ist noch nicht dem Entwurf der beherrschenden Überwältigung unterworfen und wird insofern undifferenziert bzw. nicht identifizierend<sup>13</sup> erfahren. Dass der Naturzusammenhang auf diese Weise nicht im Horizont einer distanzierenden Verobjektivierung erfahren bzw. erlebt wird, manifestiert sich vornehmlich in der Abwesenheit von Kategorien der Repräsentation, d.h. der menschliche Umgang mit der Natur wird z. B. nicht durch Symbole vermittelt. „Primär, undifferenziert ist es alles Unbekannte, Fremde; das was den Erfahrungsumkreis transzendiert, was an den Dingen mehr ist als ihr vorweg bekanntes Dasein.“<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Vgl. Thyen, Negative Dialektik und Erfahrung, S. 73ff.

<sup>13</sup> Die magische Bewältigungsstrategie der Natur beruht wesentlich auf einer mimetischen Verhaltensweise. Der vorherrschende Begegnungstypus ist auf eine Wahrnehmung ausgerichtet, die nach dem Schema von Ähnlichkeits- und Korrespondenzbeziehungen funktioniert. Der Einzug der Verbegrifflichung bzw. Versprachlichung der Seienden dagegen, wie notwendig für die Selbsterhaltung der Gattung auch immer, setzt eine Entwicklung in Gang, die unausweichlich der Inthronisierung der Herrschaftsrationalität zuarbeitet (vgl. ebd., S. 26-27).

<sup>14</sup> Ebd., S. 31.

Außer diesem der übermächtigen Allgegenwart der Natur entsprungenen 'Ruf des Schreckens', als welcher die Natur in den Seelen der Primitiven widerhallt, lassen sich keine weiteren relevanten Differenzierungen und Gesichtspunkte am Verständnis der *DdA*, was dieses Urstadium der Zivilisationsentwicklung anbelangt, ausmachen. Eine Tatsache, die nicht nur eine detaillierte und inhaltsreiche anthropologische Untersuchung der sogenannten Naturwüchsigkeit bzw. Naturbefangenheit der primitiven Gesellschaften verwehrt, sondern Adorno als argumentative Ausgangslage für seine geschichtsphilosophische Diagnose der Aufklärung dient. Die methodologisch folgenschwere Annahme eines ursprünglich undifferenzierten Weltbezuges ist dem vereinheitlichenden Gesichtsblick der *DdA* gemäß gerade dasjenige systematische Argument, mit Hilfe dessen sich die Dialektik von Mythos und Aufklärung rekonstruieren lässt.

Die geschichtsphilosophisch motivierte Sicht der *DdA* entwirft auf diese Weise ein Bild des Urstadiums der Menschheit, in dem sich geschichtliche Bedeutung und gesellschaftlicher Inhalt solcher Phänomene wie die der Magie und des Animismus in ihrem Voraussetzungsverhältnis, ja in ihrer Vorbereitungsfunktion für das Auftreten des proto-aufklärerischen Denkens des Mythos erschöpfen. Dieser ersetzt die Undifferenziertheiten und unterscheidungslosen Weltbezüge der vormythischen Stadien durch symbol- und begriffsförmige Verobjektivierungen, welche er Bewältigungs- bzw. Beherrschungsstrategien unterwirft. „Die Spaltung von Belebtem und Unbelebtem, die Besetzung bestimmter Orte mit Dämonen und Gottheiten, entspringt aus diesem Präanimismus. In ihm ist die Trennung von Subjekt und Objekt schon angelegt.“<sup>15</sup>

Die zweite Phase wird mit der Entstehung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung eingeläutet. In ihrem Rahmen werden Differenzierungen an der ursprünglich einheitlich und mythisch-animistisch erlebten Naturganzheit vorgenommen. Mit deren Hilfe wiederum stellen die Subjekte singuläre Aspekte in ihrem Weltverständnis heraus und legen sie mittels begrifflich-symbolischer Zuschreibungen fest. Jede vorgenommene Differenzierung am Weltbezug, die eigentlich die Kehrseite des aufklärungsförmigen Entzauberungsprozesses darstellt, erlaubt die Herausbildung von festen Identitätsstrukturen und Persönlichkeitscharakteren. In diesem Stadium wird die vormythische Stufe der Welterfahrung, der von der Unmittelbarkeit und Wirkungsmächtigkeit allgegenwärtigen Naturganzheit geprägt ist, Richtung begrifflicher Abstraktion verlassen. Die Naturmacht stellt nicht mehr ein transzendierendes und jede menschliche Regung lähmendes Prinzip dar, sondern wird dem symbolischen Wissen der mythischen Weltdeutung unterworfen. Sie stellt Ähnlichkeits- bzw. Unähnlichkeitsbeziehungen zwischen den Dingen her und weiß sich in einen kosmogonischen Ordnungszusammenhang eingebunden. Der antike Logos schließt sich zu einem einheitlichen Erklärungssystem zusammen, das die Einheit des natürlichen Kosmos im mythischen Denken herstellt. Dieses stellt seinerseits mit den ihm eigenen begrifflichen Abstraktionsleis-

---

<sup>15</sup> Ebd.

tungen die ersten Bausteine für eine entfesselte Naturbeherrschung zur Verfügung. In der aufklärungskritischen Sicht der *DdA* stellt zwar der Mythos, oberflächlich gesehen, ein neues Stadium in der Entfaltung eines rationaleren, d. h. durch begriffliche Verobjektivierungen vermittelten Umgangs mit der Naturumwelt dar. Diese Rationalität durchdringt nun aber den Schreckens- und Angstcharakter des ursprünglichen Zusammenhangs und entstellt ihn bis zur Unkenntlichkeit. „Der Begriff (...) war vielmehr seit Beginn Produkt dialektischen Denkens, worin jedes nur ist, was es ist, indem es zu dem wird, was es nicht ist. Das war die Urform objektivierender Bestimmung (...) Aber diese Dialektik bleibt ohnmächtig, soweit sie aus dem Ruf des Schreckens sich entfaltet, der die Verdoppelung, die Tautologie des Schreckens selbst ist (...) Der Furcht wähnt es ledig zu sein, wenn es nicht Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt den Bann der Entmythologisierung, der Aufklärung (...) Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst.“<sup>16</sup>

Auf diese Weise richtet sich der Blick der *DdA* nur auf diejenigen Aspekte der mythopoetischen Bildungen, die von der Erfahrung unmittelbaren Ausgeliefertseins an die übermächtige Naturtotalität in den mythischen Erzählungen und metaphysischen Erklärungssystemen Zeugnis ablegen. Sie ermöglichen es zudem der *DdA*, die kognitiven Leistungen des Menschen mit verfügbaren (Über-)Bewältigungsstrategien zu identifizieren. Wenn wir vom Mythosverständnis der *DdA* ausgehen, lässt sich die These vertreten, dass die Aufklärungskritik bestimmte Aspekte der kognitiven Strukturen der instrumentellen Vernunft berücksichtigt. Er klammert jedoch den Bereich des gesellschaftlichen Handelns, in welchem angeblich die Mechanismen der Naturbewältigung in einer bannhaften Weise in Kontroll- und Unterdrückungsprozesse umschlagen, fast vollständig aus.<sup>17</sup>

Im dritten Stadium des Durchsetzungsprozesses der identifizierenden Vernunft wird mit der proto-aufklärerischen Dynamik des mythischen Denkens endgültig gebrochen. Die instrumentelle Vernunft inthronisiert sich als unabdingbare Voraussetzung individueller Selbsterhaltung. Im Kapitel über die nach Ansicht der *DdA* an der Person des Odysseus paradigmatisch darzustellenden Verlaufsformen subjektiver Entwicklungsstrukturen wird eine interpretatorisch gewagte Darstellung des Bedeutungsgehalts seiner verschiedenen Abenteuer unternommen. Demzufolge entspricht dem gesellschaftlichen Zusammenhang zwischen Naturbeherrschung und instrumenteller Vernunft ein gespaltenes Bewusstsein. In ihm gehen die Fortschritte der Zivilisation als Etappen der Befreiung der Menschheit aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit mit der Verstrickung in die kreislaufförmige Naturbefangenheit einher. Die Verinnerlichung des Naturzwanges nimmt die Form der Introversion des Opfers an. Mit der Konstellation der Dialektik von Mythos und Aufklärung korrespondiert auf der Ebene der Herausbildung verfestigter Charakterstrukturen eine Dia-

---

<sup>16</sup> Ebd., S.32.

lektik von Opfer und List. Um den bann- und schicksalhaften Naturzusammenhang zu durchbrechen, muss sich das Individuum der Methode der List bedienen. Denn nur auf diese Weise kann es ihm gelingen, die uneingeschränkte Unterordnung unter der Macht der mythischen Symbole zu umgehen und sich selbst zu behaupten. Dies stellt allerdings einen Vorgang dar, in dessen Verlauf sich das Individuum mehr und Schlimmeres einhandelt, als was es der durch die Symbolisierungsleistungen des Mythos zu lokalen Mächten herabgesetzten Natur an Gewalt anzutun bereit und willens ist. Das paradoxe Moment der Listanwendung markiert für Horkheimer und Adorno den systematischen Übergang zum aufgeklärt-entzauberten Subjekt. Mit jeder auf rationalen Umgang mit der natürlichen Umwelt ausgerichteten Selbstbehauptungshandlung erliegt das Subjekt jedoch dem Implikationsverhältnis von Opfer und List, das die These der *DdA* von der unentwindbaren Verwobenheit von Mythos und Aufklärung zwingend macht, um so tiefer. „Die Abdingung des Opfers durch selbsterhaltende Rationalität ist Tausch nicht weniger, als das Opfer es war.“<sup>18</sup> Damit strebt die *DdA* den Nachweis an, dass die Anwendung von List, die dem primitiven Kultus immanent ist, dem säkularisierten Tauschopfer nicht antithetisch gegenübergestellt werden kann. Der Zweckcharakter des Opfers, worin sich Mythos und Aufklärung gegenseitig bedingen, kommt von Anfang an einem Betrug gleich, der nun in den Dienst der sich über alle Hindernisse hinwegsetzenden Selbstbehauptung gestellt wird. Die Zweckorientierung des Opfers ist es, die den als säkularisiertes Opfer verstandenen Tausch im aufgeklärten Bewusstsein schließlich mythisch werden lässt.

Die *DdA* legt den Prozess der Auflösung des mythischen Weltverstehens als die Eröffnung des Siegeszuges der instrumentellen Vernunft aus. Als Bindeglied im Umschlagsprozess der Aufklärung in die Mythologie greift sie den Tausch auf, der ihr zufolge fundamentale Strukturmerkmale der verfügenden Vernunft in sich enthält. Was dem geschichtsphilosophischen Scharfblick der *DdA* als Zielscheibe der Kritik und Dekonstruktion gilt, sind eben diese kognitiven und erkenntnisausgerichteten Zugriffsstrategien, die den verschiedenen in der *DdA* thematisierten Handlungsarten zugrunde gelegt werden.<sup>19</sup>

Das Umschlagen der Aufklärung in Mythologie findet seine gesellschaftliche Entsprechung im den Tausch- und Wertbildungsmechanismus verkörpernden und institutionell abgesicherten subjektiv-instrumentellen Bewusstsein. In der Sicht der *DdA* wird Aufklärung, die ja ihre Durchsetzung den gesteigerten Kompetenzen begrifflicher Abstraktionsleistungen verdankt, mit der Zweckbestimmtheit der Begriffe und ihren Ausgrenzungstendenzen identifiziert. Daraus lässt sich ohne große Mühe ihr Herrschaftscharakter ableiten. Das systematische Argument, das Adorno

---

<sup>17</sup> In der Tat, wenn man einmal vom Paradigma des identifizierenden Denkens und seiner herrschaftsförmigen Verlagerung ins Gesellschaftliche durch die Äquivalenzbeziehungen absieht.

<sup>18</sup> Ebd., S. 71.

<sup>19</sup> Vgl. Thyen, ebd., S. 78.



und Horkheimer gegen die Ratio ins Feld führen, besteht im wiederkehrenden Hinweis auf die Regression der aufgeklärten Vernunft ins Mythologische. Das geschieht in dem Maße, als die Logik der allgemeinen Begriffe sich verselbständigt und auf Sinn- und Zwecksetzungen radikalen Verzicht leistet. In dieser Logik werden die symbolisch-mythischen Fetische der Magie durch die fetischisierte Allgemeingültigkeit des abstrakt verstandesförmigen Instrumentariums der Naturbeherrschung ersetzt. Kein Wunder also, dass die Formalisierung des Wissens, die in der Form des Positivismus zu ihrer endgültigen Form gelangt von der *DdA* an den Pranger gestellt wird. Denn sie ist unfähig, die für die Emanzipation der wissenschaftlichen Erkenntnis von der mythischen Welterklärung maßgeblichen Reflexionsvorgänge auf sich selbst anzuwenden. Vielmehr versteift sie sich auf einem sturen Paradigma von Instrumentalität, das die kritische Selbstreflexion austreibt. „Dem Positivismus, der das Richteramt der aufgeklärten Vernunft antrat, gilt in intelligible Welten auszuschweifen nicht mehr bloß als verboten, sondern als sinnloses Geplapper.“<sup>20</sup>

Allerdings können schon an dieser Stelle einige Vorbehalte gegen diese vorschnelle Identifizierung von Aufklärung und Mythos zum Ausdruck gebracht werden. Die *DdA* spannt ja einen großen Bogen zwischen den mythischen Erklärungs- und Deutungsversuchen einerseits, dem Szientismus, d. h. die Mannigfaltigkeit gegenständlicher Realität zu Protokollsätzen reduzierenden Weltverständnisses, andererseits. Es drängt sich die Frage auf, ob Adorno hier nicht ein Kategorienfehler unterlaufen ist. Die Konstruktion des wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Mythos und Aufklärung dient für die *DdA* dem Entwurf einer vereinheitlichenden negativen Geschichtsphilosophie. Das implizite Mythosverständnis beschränkt sich auf die Frage, in welchem Maß im Mythos schon das Potential einer aufklärerischen Weltansicht angelegt ist. Darüber hinaus auf die Frage, inwiefern die von der Aufklärung aufgedeckten Rationalitätsansätze doch als ein Produkt der Projektion der Aufklärung selbst gelten müssen.<sup>21</sup>

Man kann mit gutem Recht der Mythosrezeption der *DdA* einen kognitivistischen Bias attestieren. Der Mythos wird als Protoform aufklärerischer Welterklärung in dem Siegeszug der instrumentellen Vernunft eingespannt. Diese Sicht wirft für uns die Frage auf, ob man ohne erhebliche Bedeutungsverluste der mythischen Weltanschauung eine kognitive bzw. erkenntnismäßige Haltung unterstellen darf, um dadurch einen inhaltlichen Bezug zur auf wissenschaftlich-technische Naturbeherrschung eingeschworenen Ratio herzustellen. Die Annahme einer Strukturgleichheit zwischen Mythos und Aufklärung, auf deren Basis dann das Hineinwachsen jenes in diese und umgekehrt nachkonstruiert werden kann, beruht jedoch auf einem verkürzten Mythosverständnis. Mit ihrer eindimensionierten Auffassung der Rationalitätsprozesse macht sich *DdA* eines ethnozentristischen Blicks auf die Kulturtraditionen der vormodernen Gesellschaften schuldig. Noch

---

<sup>20</sup> Vgl. *DdA*, ebd., S. 42.

<sup>21</sup> Vgl. Thyen, ebd., S. 81.

gravierender ist, dass dieses Konzept kaum mehr Argumentationsräume für eine differenzierte Bewertung der okzidentalen Rationalität bereitstellt, weil die darüber verhängte Verdammung nur noch einen ohnmächtigen Protest im Namen der unterdrückten Natur zulässt.

In der Tat, wie noch weiter unten zu zeigen sein wird, an diesem Punkt stößt die Kritik der Aufklärung auf eine ihrem Negativismus immanente Schranke. Die kritische Darstellung der instrumentellen Aufklärung will ihrer Programmatik zufolge nach dem Kriterium bestimmter Negation verfahren. Doch sie nimmt für sich die Perspektive des unbeteiligten Beobachters in Anspruch, um der Aufklärung eine Inkonsistenz zu attestieren. Der zufolge vermag es Aufklärung nicht, aus sich selbst heraus eine Selbstreflexion in Gang zu setzen. Erst nachdem ihre Grenzen schon überschritten sind bzw. ihre Irrationalität angesichts rabiater Naturbeherrschungspraktiken offen zu Tage liegen, kann Einsicht in ihren Betrugs- bzw. Ideologiecharakter gewonnen werden. Wenn man aber den Verdikten der *DdA* gegen den Szientismus Glauben schenkt, kann die in ihrer positivistischen Blindheit gefangene Ratio von Selbstreflexionspotentialen nicht die geringste Ahnung haben! Durch ihre unversöhnliche Verwerfung der Idole des positivistischen Zeitgeistes bringt sich die Aufklärungskritik selbst um die Resultate ihrer grundlegenden Einsichten in Bezug auf den aporetischen Charakter der Durchsetzung von Rationalitätsstrukturen. Mit ihrer Auffassung von Ratio als weltgeschichtlicher instrumentell-technologischer Herrschaft steht die Kritik der *DdA* vor einer gravierenden Aporie. Denn durch die Diagnose einer zur universellen Macht angelangten, aber lediglich dem 'falschen' Prinzip der instrumentellen Vernunft folgenden Aufklärung untergräbt sie ihre eigenen Grundlagen bzw. schließt eine Selbstreflexion und -kritik der Aufklärung aus. Da der Verdinglichungsprozess in der Moderne so weit fortgeschritten ist, besteht für die Kritik keine Möglichkeit eines transzendierenden Kritikstandpunktes, von dem aus sie das 'falsche' Ganze aus den Angeln heben könnte. Wenn wir diesen Argumentationsstrang weiter verfolgen, stoßen wir auf eine eigentümliche Zirkularität, was die methodische Zugangsweise der *DdA* zur kritisierten Ratio anbelangt. Um das pauschale Verdikt über die instrumentelle Ratio verhängen zu können, muss sich die geschichtsphilosophische Option der *DdA* auf die Annahme lückenloser Herrschaft dieser Vernunft stützen. Was zu beweisen explizites Ziel der Kritik von Anbeginn war! Dabei begeht Adorno ein gewisses *petitio principii*. Wie zu zeigen sein wird, eignet er sich diesen Gestus radikaler Ablehnung der remythisierten positivistischen Ratio eben nicht für eine Aufhebung der instrumentell entstellten Welt.<sup>22</sup> Gegen die regressive, weil nivellierend entzaubernde Vernunft bleibt der *DdA* nur der kaum noch auf irgendeine Befreiung vertrauende Verweis auf unabgegoltene, ihrer geschichtsmetaphysischen Erlösung harrende Leidenserfahrungen und Schmerzen übrig. In der kompromisslos düsteren Sicht der *DdA* ist nur in der somatischen Dimension der Subjektivität ein Widerstandspotential immer noch erhalten geblieben. Die esote-

---

<sup>22</sup> Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 144.

risch-kryptisch anmutende Formel dafür findet sich am Ende des ersten Kapitels über den 'Begriff der Aufklärung': „Durch solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt,“.<sup>23</sup>

## 2. 2. Strukturierende Momente der Dialektik der Aufklärung

Nach dieser umrisshaften Darstellung der Aufklärungskritik von Adorno gilt es nun, die Figur der Dialektik der Aufklärung in ihren Bestandteilen zu erörtern. Im ersten, mit dem 'Begriff der Aufklärung' betitelten Kapitel geht die *DdA* daran, die Verstrickung des Rationalisierungsprozesses ins Naturhafte an seinen flächendeckenden identitätslogischen Vollzügen festzumachen. Unter dem äquivalenzgeleiteten Denken der Aufklärung entsteht ein quasi mythologischer Bann des Immergleichen<sup>24</sup>, der die Vernunftpotentiale der geschichtlichen Entwicklung austilgt und die Ratio in den Mythos zurückfallen lässt. Die zentrale These der *DdA* ist, dass die radikale entmythologisierende Aufklärung unausweichlich ihre eigenen Durchsetzungsschritte mit fortschreitender Verblendung bezahlen muss. Gegenüber ihren mythische und abergläubische Welterklärungen restlos zurückdrängenden Entzauberungswirkungen fällt sie unausweichlich in den Schicksalskreislauf der Mythologie zurück. Dementsprechend situiert Adorno die dialektische Bewegung der Rationalitätsformen in jenem Umschlagsprozess des Logos, der sich in unerbittlichem Streben, die natürlichen Schranken zu durchbrechen, immer wieder und tiefer das schicksalsbeschlagene Vorfindliche reproduziert. Die Verselbständigung der Rationalisierungsvorgänge hat ein solches Maß an zwangvoller Naturhaftigkeit bzw. den blinden Mechanismen naturwüchsiger Entwicklung kaum nachstehendem Automatismus angenommen, dass sich geschichtliche Prozesse naturgeschichtlichen Vorgängen angleichen. Aufklärungsdenken ist für die *DdA* eine universalgeschichtliche Tau-

---

<sup>23</sup> Vgl. *DdA*, ebd., S. 64. Dieser Figur hat Schmid Noerr eine lesenswerte Studie gewidmet: Vgl. Das Eingedenken der Natur im Subjekt, S. 115ff.

<sup>24</sup> Das Mythosverständnis des aufklärungskritischen Diskurses von Adorno wird von einem vereinheitlichenden Blickwinkel aus formuliert. Auf die Explizierung ihrer These, dass die mythische Weltanschauung schon eine Zivilisationsstufe im Prozess der fortschreitenden Aufklärung und Entzauberung der Weltbezüge darstellt, stellt Adorno die großangelegte geschichtsphilosophische These auf, dass es nur einen quantitativen Unterschied zwischen magisch-mythischem Umgang mit der natürlichen Umwelt und dem wissenschaftlich-technischen und auf Gesetzeshypothesen beruhenden Arbeiten mit der vergegenständlichten Objektwelt gibt. Den Ursprung der Subjekt-Objekt-Spaltung, die alle folgenden herrschaftsförmigen Auswirkungen der verfügenden und disponierenden Vernunft zeitigen wird, lokalisieren die Autoren in der mimetischen Verdoppelung, in dessen Rahmen sich die sprachlichen Symbole von der Oberfläche der Dinge ablösen und fortan eine eigene Existenz führen können. Zu immateriellen Zeichen verflüchtigt, können sie dann benannt und unter Begriffe gebracht werden, was ihre wissenschaftlich-instrumentelle Zurichtung ermöglichen wird. Gegen diese einförmige Erklärungsthese der Entstehung von herrschaftsförmigen Denkstrukturen ist berechtigter Einspruch erhoben worden (vgl. Hesse, Vernunft und Selbsterhaltung, S. 124ff.).

tologie: „Das Tatsächliche behält recht, die Erkenntnis beschränkt sich auf Wiederholung, der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie. Je mehr sich die Denkmachinerye das Seiende unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion.“<sup>25</sup> Bevor nun auf den Mechanismus, der den Bogen vom Mythos zur Aufklärung auf- und zurückschlägt, eingegangen werden kann, muss die Methode, mit der die *DdA* ihre Kritik an der Aufklärung, die dem Mythos „nie zu entrinnen wußte“,<sup>26</sup> vollzieht, erörtert werden.

### **2. 2. 1. Das genealogische Verfahren**

Wenn der identifizierende Weltbezug der Aufklärung im Mythos keimhaft vorgebildet ist, dann muss die *DdA* ihre Kritik als Ursprungserhellung vollziehen. Der Rekurs auf die Ursprungsszene der Durchsetzung instrumenteller Denk- und Subjektivitätsstrukturen drängt sich für die *DdA* mit Dringlichkeit auf, in dem Maße, wie es die These einer Geradlinigkeit zu begründen gilt. Adorno ist davon überzeugt, dass das universale Identitätsdenken keine Abberation der Vernunft darstellt, sondern dem Selbst- bzw. Naturbezug seit den mythischen Anfängen innewohnt. Er verfolgt die neuzeitliche Subjektivität bis zu ihrer Entstehung an der Schwelle des Übergangs vom Mythos zur Aufklärung, am Homerischen Text, zurück. Das genealogische Verfahren dechiffriert an der Person des Odysseus die Entstehungsbedingungen der Geltungsansprüche instrumenteller Vernunft. Dadurch verspricht sich die *DdA* eine Rekonstruktion des Prozesses der Zivilisation, die das Ende am Anfang vorgezeichnet sehen kann. Die Genealogie der *DdA* will nicht in erster Linie die Geltung des Identitätsdenkens und seines instrumentellen Dispositivs auf ihre Genese zurückführen, als vielmehr hinter allen Gesellschafts- und Denkformen die eine geschichtsmächtige Konstante herausstellen, denn „der Bürger in den sukzessiven Gestalten des Sklavenhalters, freien Unternehmers, Administrators, ist das logische Subjekt der Aufklärung.“<sup>27</sup>

Die vernunftkritische Argumentationsführung der *DdA* bewegt sich auf zwei Schienen. Einerseits wird geschichtsmaterialistisch verfahren, d. h. Gesellschafts- und Denkformen werden als aufeinanderfolgende Entwicklungsstadien einem Geschichtskontinuum eingeschrieben. Andererseits ist die genealogische Blickrichtung solcher Art, dass sie die anfängliche Konstellation der Durchsetzung der instrumentellen Ratio als maßgeblich für ihren weiteren Verlauf herausstellt. Adorno tritt die Beweisführung an, dass an der Schwelle zwischen Mythos und Aufklärung eine Dynamik in Gang gesetzt worden ist, die alle geschichtlichen Formen der Vernunftfunktionalität unter dem Bann fortschreitender Radikalisierung hält. Somit liest Adorno die Geschichte herr-

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 44.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd., S. 102.

schaftlicher Ratio als einen rasanten Überbietungsprozess, in welchem die jeweiligen Aufklärungsgestalten (sowohl beim Mythos als auch bei den metaphysischen und positivistisch-scientistischen Nachfahren der Aufklärung) eine doppelte Stellungnahme ihren Vorgängen gegenüber annehmen. Einerseits kann die Aufklärungsbewegung im Versuch, das ihr Überlieferte auf seinen Rationalitätsmodus hin ausweisen zu lassen, um so sich als eine überlegene Rationalitätsform profilieren und durchsetzen zu können, nicht umhin, dem überliefert Vorgegebenen eine gewisse Rationalität zuzuerkennen. Andererseits wird das Überlieferte als reinste Verfallenheit in irrationalen Aberglauben und wahrheitsfremden Vorurteilen gebrandmarkt und in die Rumpelkammer der finsternen Vorgeschichte geworfen. In ihrem Überbietungsdrang ist die Aufklärung nicht bereit, ihren Vorstufen geschichtliche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und ihnen Eigenständigkeit bzw. Wahrheitsanspruch zu attestieren. Sie setzt im Gegenteil alles daran, die Weltbilder rücksichtslos auseinander zu nehmen und auf ihren Naturbeherrschungskern und ihre blindwütige Selbsterhaltung zu reduzieren.<sup>28</sup> Der Diskurs fällt letzten Endes einer negativen Teleologie fortschreitender Verfinsterung des Geschichtsprozesses anheim.

Dem Ansatz nach weiß sich die methodische Blickrichtung der Genealogie der *DdA* der Nietzsches'schen genealogischen Rückführung der Geltungsansprüche eines Phänomens auf seine Entstehungsbedingungen verpflichtet. Sowohl in der *Geburt der Tragödie*, wo die Auflösung des tragischen Zeitalters durch das Aufkommen des neinsagenden Geistes von Sokrates erörtert wird als auch in der *Genealogie der Moral*, welche sich der Entdeckung der geschichtlichen Ermöglichungsbedingungen der Moral verschreibt, wird Ursprung, wie in der *DdA*, nicht als zeitlicher Anfang aufgefasst. Vielmehr versteht Nietzsche darunter diejenige archetypische Konstellation, in der die wesentlichen Bestimmungen eines Phänomens in paradigmatischer Form enthalten sind.<sup>29</sup> Die Genealogie Nietzsches dient der Entlarvung des Moraldiskurses als Herrschaftsinstrument. Mittels moralgeschichtlicher Reduktion führt er die zivilisatorisch fest verbürgten ethischen Anschauungen (Gerechtigkeit, guter Wille) und die Modellierung vernunftbegabter Subjektivität nach Äquivalenzkriterien auf ihre gesellschafts-psychologischen Entstehungszusammenhänge zurück.

Die Inanspruchnahme des genealogischen Ansatzes von Horkheimer/Adorno dürfte allerdings nicht über die wesentlichen Differenzen zu Nietzsches Verfahrensweise hinwegtäuschen. Diese werden sofort sichtbar, wenn wir uns der leitenden Annahmen, die dem genealogischen Diskurs Nietzsches in der *Genealogie der Moral* zugrunde liegen, vergewissern: **a)** Methodisch

---

<sup>28</sup> Figal spricht in diesem Kontext von der Aufklärung als einer abstandnehmenden Vereinnahmung: vgl. *Krise der Aufklärung*, S. 64ff.

<sup>29</sup> In diesem Sinne ließe sich zeigen, dass Foucaults Verständnis des Genealogie-Begriffs den Gedanken Nietzsches nicht gerecht werden kann. Da er am ‚Ursprung‘ ausschließlich den Charakter des Geschichtlich-Kontingenten herausstellen will, entgeht ihm seine idealtypische Erkenntnisfunktion (vgl. *Von der Subversion des Wissens*, S. 72ff.).

muss zwischen der Entstehung eines Dings und seiner nachträglichen Unterordnung unter fremde Zweckmäßigkeiten streng unterschieden werden. Diese differentielle Betrachtungsweise erhellt sich daraus, dass „die Ursache der Entstehung eines Dinges und dessen schließliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinanderliegen.“<sup>30</sup> **b)** Damit geht die Einsicht einher, dass diese Indienstnahme nach Maßgaben einer Interpretation erfolgt, deren Funktion in der Einverleibung und Integration („Überwältigen, Herrenwerden“,<sup>31</sup>) besteht; **c)** Die Einverleibung geschieht auf der Ebene einer interpretativen Umdeutung. Da dem Sinn eines Dings eine Zeichenhaftigkeit innewohnt, insofern es als Zeichen von bzw. für die Zwecke fungiert, für die es eingespannt wird, konstituiert sich die Einheit des Dings als die Vielfalt seiner geschichtlichen Einschreibungen in Wertesystemen. „Alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein.“<sup>32</sup> Folglich kann von einer monokausalen Sinnzuschreibung gar keine Rede sein, vielmehr konstituiert sich das Ding durch Sinnvielfalt bzw. Sinnüberlagerungen; **d)** Diese können schließlich nicht unter eine übergeordnete Sinntotalität gestellt und als teleologisch ausgerichtet betrachtet werden. „Entwicklung‘ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäß nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester (...) erreichter progressus, - sondern eine Aufeinanderfolge von (...) Überwältigungsprozessen.“<sup>33</sup> Wenn man den methodischen Leitfaden des Leibes als genealogisches Kriterium hinzu nimmt, ergibt sich für Nietzsche eine Heterogenität von Sinn- und Interpretationszusammenhängen, die identitätslogische Totalisierungen außer Kraft setzt.<sup>34</sup>

Die Kritik subjektiver Vernunft der *DdA* misstraut diesem methodischen Postulat des Auseinanderhaltens von Entstehung und nachträglicher Zweckeinbindung, weil sie sich von der überragenden Annahme eines unvordenklich instrumentellen a priori leiten lässt. In ihrer Perspektive sind die menschlichen Weltbezüge immer schon im Umkreis identitätslogischer Bemächtigung gebannt. Dies zeitigt die Konsequenz, dass sie um so emphatischer der Einsicht Nietzsches in den Macht- und Überwältigungscharakter von Interpretation beipflichtet.<sup>35</sup> Im begrifflichen Rahmen der Vernunft- als Herrschaftskritik findet jedoch eine solche Radikalisierung des Machtdispositivs

---

<sup>30</sup> Vgl. 5, 12, S. 313.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., S. 314.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Vgl. Gamm, *Die Erfahrung der Differenz*, S. 143ff.

<sup>35</sup> Im ‚Jenseits von Gut und Böse‘ spricht Nietzsche von Weltüberwältigung als einer „Welt-Auslegung“, (vgl. ebd., 5, 14, S. 28).

statt, dass man weder von Interpretationen als Lebensdeutungen noch von einer wie auch immer gearteten Vielfalt interpretativer Weltbezüge sprechen kann. Der instrumentellen Entstellung des Natur-Mensch-Verhältnisses kommt deshalb kein Interpretationsstatus zu, weil der Selbstvermittlung der Naturtotalität entspringt und in ihrem Gewaltzusammenhang verfangen bleibt. „Die Lehre der Gleichheit von Aktion und Reaktion behauptete die Macht der Wiederholung übers Dasein, lange nachdem die Menschen der Illusion sich entäußert hatten, durch Wiederholung mit dem wiederholten Dasein sich zu identifizieren und so seiner Macht sich zu entziehen. Je weiter aber die magische Illusion entschwindet, um so unerbittlicher hält Wiederholung unter dem Titel Gesetzlichkeit den Menschen in jenem Kreislauf fest, durch dessen Vergegenständlichung im Naturgesetz er sich als freies Subjekt gesichert wähnt. Das Prinzip der Immanenz, der Erklärung jenen Geschehens als Wiederholung, das die Aufklärung wider die mythische Einbildungskraft vertritt, ist das des Mythos selbst.,<sup>36</sup>

Die facettenreichen Verweisungsbezüge, welche die Dinge unter dem Gesichtspunkt ihrer Einbettung in verschiedenartige Zweckordnungen aufweisen, werden auf die Weise von der *DdA* eingeebnet. Zurück bleibt nur ihre Fungibilität als Objekte der Herrschaft. Die Totalisierung der These von den Überwältigungscharakter instrumenteller Strategien führt ihrerseits zu einer negativen Teleologie, welche die Entwicklung der Zivilisation als permanentes Verhängnis interpretieren will. Adorno folgt allerdings Nietzsche in seiner Parteinahme für eine am Leib orientierte Vernunftkritik - jedoch nicht als wertschaffende und weltauslegende Quelle, sondern als diejenige Instanz, in deren Namen die selbstzerstörerische Dynamik der Aufklärung auf die Anklagebank gestellt werden kann.

Angesichts der These der *DdA*, dass die entwickelte Ratio nur eine Form des mythischen Kreislaufsdenkens ist, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass sich Adorno von Nietzsche nachhaltiger habe beeinflussen lassen, als es vielleicht angemessen wäre. Denn es dürfte keine Überzeichnung ihrer Argumentation sein, wollte man feststellen, dass das Insignium instrumenteller Vernunft, der Kreislaufbann, eine Reformulierung des Nietzsche'schen Gedankens von der ewigen Wiederkehr des Gleichen vornimmt. Nietzsches äußerste Denkanstrengung, dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen, setzt Adorno in dem Sinne fort, als er dem rasenden, überbietungsförmigen aufklärerischen Werden seinen immergleichen tautologischen bzw. bannhaft mythologischen Sein-Status vorhält. Dies geschieht natürlich in kritischer Absicht, denn er zielt ja darauf ab, die in bloßen Identitätsoperationen festgefahrene Ratio zur Selbstbesinnung zu bringen und damit Potentiale des Werdens wieder freizusetzen. Die Hoffnung auf dieses Wiederkönnen stützt sich darauf, dass sich die *DdA* einerseits solidarisch mit dem Siegeszug der Aufklärung weiß, in dem diese die vormodernen Weltbilder vollständig zurückdrängt bzw. sie zur

---

<sup>36</sup> *DdA*, ebd., S. 34.

abergläubischen Magie herabstuft. Andererseits besteht die Kritik der *DdA* darin, dass die Ratio ihren Anspruch, den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit herbeizuführen, nicht einlösen kann. Für die *DdA* ist sie ja zutiefst in die Naturhaftigkeit vorgeschichtlichen Denkens verstrickt.

## 2. 2. 2. Die Grundlage der Naturgeschichte

Die Differenz der genealogischen Auffassungen, wie sie sich aus der *DdA* und der *Genealogie der Moral* rekonstruieren lassen, erklärt sich auch aus dem Verständnis des Verhältnisses zwischen Natur und Geschichte. Um die geschichtsphilosophische Volte zwischen Mythos und Aufklärung zu erklären, muss man seine Aufmerksamkeit auf Adornos Denkanfänge richten. In der *Idee der Naturgeschichte* stellt Adorno in programmatischer Weise einige für sein Denken wesentliche Begriffsbestimmungen dar. Er setzt sich zum einen mit der Geschichtlichkeitsproblematik bzw. der Fragestellung angemessener Begriffserfassung des Neuen auseinander. Zum zweiten entwickelt er eine Konzeption von Naturgeschichte, die als geschichtsphilosophische These dem Entwurf der Dialektik der Aufklärung als naturverfallener Geist zugrunde liegt. Er will das antithetische Verhältnis von Natur und Geist zugunsten ihrer Indifferenz, d. h. vom Fluchtpunkt ihrer geschichtsphilosophisch gedeuteten Konvergenz her auflösen. Für Adorno kann das Verhältnis von Natur als dem Immerseienden und Geschichte als dem Entstehungsort des Neuen nur dann richtig in den Blick genommen werden, wenn es gelingt, „das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar in sich verharrt, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.“<sup>37</sup>

Adornos gedankliche Operation des Ineinanderfallen-Lassens der Gegensätze ist an der wesenslogischen Umschlagsfigur des absoluten Unterschieds modelliert. Der Bezugspunkt ist natürlich Hegel. Er beschränkt seine Geltung nicht auf den Bereich der Reflexivität des Selbstbewusstseins, sondern will ihn als Kennzeichnung in sich reflektierter Ganzheiten, die wesentlich als Selbstbeziehung zu denken sind, verstanden wissen. Da sie negative Beziehung auf sich selbst sind, setzen sie sich als Momente ihrer selbst, ohne jedoch ihres Charakters als selbstbezügliche Ganzheit verlustig zu gehen. Ihre Selbstbeziehung ist ebenso unmittelbar wie vermittelt: unmittelbar, weil ihr nicht ein positives gegenständliches Substrat vorangeht, und vermittelt, weil sie sich selbst als negierende von sich als negierter unterscheidet. Diese wesentliche Natur der Reflexion

---

<sup>37</sup> Vgl. GS 1, S. 254-355.



macht Hegel an der Struktur des absoluten Unterschiedes paradigmatisch deutlich.<sup>38</sup> Das Hegelsche Schema Unterschiede setzender Identität bzw. identitätssetzenden Unterschieds setzt uns in Stande, Adornos Aufhebung des Natur-Geschichte-Gegensatzes sachgerecht nachzuvollziehen. Sein Versöhnungspostulat setzt sich zum Ziel, zwischen Natur, die als in sich gefügt ein identitätslogisches Kontinuum darstellt, und differenzsetzender bzw. Neues hervorbringender Geschichte zu vermitteln. Sein Vermittlungsversuch besteht darin, beide Gegensatzpole mit derjenigen wesenslogischen Reflexivität auszustatten, die es ihm ermöglicht, ihr jeweils Anderes nicht als äußerliche Negation aufzufassen, sondern als immanentes Differenz- bzw. Identitätsetzen. So wie das identische Naturkontinuum, in sich reflektiert, das Geschichtliche entstehen lässt, verweist dieses als Differenzsetzendes seinerseits auf sein Anderes als Identität zurück.

Der Verweisungscharakter des Natur-Geschichte-Verhältnisses besteht wiederum in jener wesenslogischen Selbstvermittlung, die sich mittels des Scheins als unendliche Selbstbewegung der Reflexion prozessiert. Einerseits stellt das wesenslogisch konzipierte Naturwesen sich dar bzw. (er-) scheint, und zwar in einer Weise, dass sein Schein-in-Anderes keine Übertretung, sondern immanenter Vollzug der Selbstnegativität ist. Es streift seinen Unmittelbarkeitsstatus als perennierendes In-sich-Gefügtsein durch eine negative Selbstvermittlung ab. Andererseits teilt sich die scheinslogische Selbstvermittlung dem diskontinuierlich Geschichtlichen als dem Entstehungsraum radikal neuer Schöpfungsgebilde mit. Da dieser emphatisch dargestellte Hiatus (?) zwischen Gewesenem und Nicht-da-Gewesenem der dialektisch motivierten Verflüssigung der Antithetik entgegengesetzt ist, muss Adorno am Geschichtlichen dieselbe wesenslogische Operation vornehmen, die den geschichtlichen Schein der Selbstbewegung der Natur zurechnen lässt. Wie das Wesen als die unendliche Bewegung den Schein in sich selbst enthält, ereignet sich dieser Schein als vermitteltes bzw. aufgehobenes Sein, d. h. als erstarrte Konvention. Die scheinhafte Unmittelbarkeit der Konvention erweist sich aber ebenso sehr als Negativität dieses Scheins, also als Scheinen, das sich in jedem Schein auslegt, figuriert und darstellt. Dieser geschichtliche Schein stellt nicht etwas zu Beseitigendes dar, weil seine Scheinhaftigkeit etwas ausdrückt, was in ihm erscheint, was aber unabhängig von ihm nicht zu beschreiben ist.<sup>39</sup>

Zusammenfassend kann man feststellen, dass Adornos Konzeption der geschichtlichen Zeit eine monistisch<sup>40</sup> akzentuierte Weltdeutung zugrunde liegt, denn sie operiert mit einer Übertragung des Geschichts- auf das Naturparadigma. Die Idee der Naturgeschichte will den Naturbegriff

---

<sup>38</sup> Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, II, S. 47.

<sup>39</sup> Ebd., S. 357ff.

<sup>40</sup> Obwohl Adorno in diesem Stadium seiner Ausführungen über die Naturgeschichte bedacht ist, auf ihre Wechselseitigkeit Wert zu legen, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass er doch den Akzent eher auf das Naturhafte des Geschichtlichen setzt. Es gilt, „die Natur im Zeichen der Geschichte dialektisch zu machen,“ (vgl. ebd., S. 360). Konsequenter ist dieser Schritt insofern, als sich Adorno mit der Idee dialekti-

prozesshaft gestalten. Mit der Rückverwandlung der innergeschichtlichen Begebenheiten in ontologische Naturbestimmungen wird die Natur als diejenige übergreifende Einheit konzipiert, die sich, dialektisch gewendet, als Geschichte bzw. Geist prozessiert. Die Erfahrung von Vergänglichkeit bzw. des Werdens wird auf diese Weise in das Schema einer selbstvermittelnden Naturtotalität eingeschrieben. Damit kann Adorno aber schwer seinen Anspruch einlösen, die konkrete historische Faktizität in ihrer Einmaligkeit durch eine spezifische Beziehung der geschichtsphilosophischen Ideen ‚Natur‘, ‚Geschichte‘, ‚Vergänglichkeit‘ und ‚Bedeutung‘<sup>41</sup> zu erschließen.

Die Problematik des Werdens liegt auch Nietzsches Philosophie zugrunde. In einem gewissen Sinne kreist sein Denken als Ganzes um die Bewältigung der Vergänglichkeitserfahrung, die sich Nietzsche von einer Eleatisierung des Werdens, d. h. der Abbildung des Seins im Werden verspricht. Analog zu Adornos Vermittlungsversuch zwischen geschichtlichem Werden und archaischem Sein unternimmt Nietzsche mit der Wiederkunftslehre eine Positivierung der Vergänglichkeitserfahrung, die der Zeit aus der Vollzugsperspektive, d. h. aus der Zeitlichkeit heraus entgegenwirken soll. Der Grundimpuls ist derselbe: Die starre Antinomik von vergänglicher Zeitlichkeit und Ewig-Überzeitlichem, welche die ganze metaphysische Philosophietradition beflügelt, aufzulösen. Gruppieren sich die Konstellationen von Adorno um die jeweilige Faktizität, um sie zur Sprache zu bringen, bezweckt der Wiederkunftsgedanke bei Nietzsche die Besiegelung des je meinigen Lebensvollzugs, d. h. das Vorstellenwollen bzw. -können der schieren Faktizität des Lebens. Da dies innerhalb des Lebensvollzugs unmöglich ist, intendiert der Wiederkunftsgedanke letzten Endes die radikale Aufhebung der Vorstellung und ihrer zeitlichen Schemata. Nietzsche setzt der Vorstellungszeit eine ‚rechte‘ Zeit entgegen, die sich in einem einmaligen Ereignis objektiviert und nicht nur eine neue Zeit ist, sondern eine andere Art der Zeit bzw. in der Zeit anders erfahren wird. Zugleich stellt diese Zeit den Ermöglichungsraum dar, dass verschiedene bzw. andere Vorstellungswelten und Zeitschemata entstehen können. Der Gedanke der rechten Zeit kann unseres Erachtens für eine Vernunftkritik, die dem Bruchcharakter des Neuen Rechnung tragen will, fruchtbar gemacht werden. Denn sie kann über den identitätslogisch konzipierten Zeitbegriff hinaus die Zeit als radikale Schöpfung, die ihre eigenen sinnstiftenden Maßstäbe in sich hat, in den Blick bekommen. Die rechte Zeit als der Augenblick einer neuen Kräfte-konstellation setzt eine andere Geschehenskette in Gang, d. h. sie zeitigt eine jeweils andere Zeitlichkeit.<sup>42</sup> In diesem Sinne kann man davon ausgehen, dass Nietzsches Modell, das einer emphatischen Zeiterfahrung der Einmaligkeit des jeweiligen Lebensvollzugs mehr Spielraum lässt, mehr zum Tragen kommt, als Adornos Vergänglichkeitserfahrung im Zeichen selbstvermittelnder Naturtotalität.

---

scher bzw. geschichtlicher Natur den Zweck einer „Auslegung von gewissen Grundelementen der materialistischen Dialektik“, verfolgt (vgl. ebd., S. 365ff).

<sup>41</sup> Ebd., S. 259.

<sup>42</sup> In der ästhetischen Problematik werden wir darauf zurückkommen. Siehe unten S. 270ff.

### 2. 2. 3. Die Dialektik der Natur

Gegen die zu metaphysischer Erstarrung neigende Gegensätzlichkeiten ausgerichtet, nimmt also Adorno die wesenslogische Reflexivität in Anspruch, um die Verschränkung von Geschichtlichem und Naturhaftem als Selbstbezüglichkeitsstruktur auszulegen. Daraus entsteht eine Naturdialektik unter dem Vorzeichen der Beherrschung. Die *DdA* will die Beherrschung der Natur, als was sich in ihrer Sicht Ratio zeigt, sowohl als genitivus subjectivus als auch objektivus auslegen: „Denken, in dessen Zwangsmechanismus Natur sich reflektiert und fortsetzt, reflektiert eben vermöge seiner unaufhaltsamen Konsequenz auch sich selber als ihrer selbst vergessenen Natur, als Zwangsmechanismus.“<sup>43</sup> Das dialektische Schema einer sich mit sich selbst in Beziehung setzenden Beherrschung wird von der *DdA* auf beiden Seiten des Natur-Geist-Verhältnisses buchstabiert. Einerseits setzt sich die Übermacht der Naturtotalität in Denken fort, denn sie bannt es in den Umkreis selbsterhaltender instrumenteller Einstellungen. Andererseits konstituiert sich instrumentelle Rationalität als resolute Aufklärung, die ihre Vermitteltheit bzw. den unaustilgbaren Charakter des Naturverhältnisses vergessen machen will. Sie setzt sich souverän über den Sachverhalt hinweg, dass nur in dessen Umkreis ihr natürliche Schranken abbauendes und durch spezifisch menschliche Zwecksetzungen den bloß natürlichen Kreislauf aufhebendes Funktionieren überhaupt noch einen Sinn haben kann. Durch die Setzung von sich selbst als absolutes Moment gerät sie unausweichlich in den Zustand leerer und unterschiedsloser Allgemeinheit. Aufgrund dieser Verselbständigung vom naturvermittelten gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang setzt sich diese Rationalität mit der blinden, weil vom Menschen noch nicht unter rationale Kontrolle gebrachten Unmittelbarkeit der Natur als unhintergebar Schicksalsmacht gleich. Der Kreis der Naturdialektik ist geschlossen: „Aufklärung ist mehr als Aufklärung, Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird. In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich selbst entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an, aber nicht mehr unmittelbar mit ihrem vermeintlichen Namen, der die Allmacht bedeutet, als Mana, sondern als Blindes, Verstümmeltes. Naturverfallenheit besteht in der Naturbeherrschung, ohne die Geist nicht existiert.“<sup>44</sup>

Es bedarf keiner ausgefeilten Interpretation, um hinter der Figur des naturbeherrschenden Geistes die Präsenz Nietzsches zu spüren. Fester Bestandteil seiner Erkenntnistheorie ist ja der Nachweis des unauflöslichen Zusammenhangs zwischen den Bedingungen der gattungsgeschichtlichen Reproduktion und dem notgedrungen beschränkten bzw. perspektivischen Charakter aller Weltbezüge. Der Selbsterhaltungszwang schreibt sich in begrifflichen Bewältigungsstrategien fort.

---

<sup>43</sup> Vgl. *DdA*, S. 56.

„Man solle diese Nötigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze zu bilden (‘eine Welt der identischen Fälle’) nicht so verstehen, als ob wir damit die wahre Welt zu fixieren imstande wären; sondern die Nötigung, uns eine Welt zurechtzumachen, bei der unsre Existenz ermöglicht wird: - wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich usw. für uns ist.“<sup>45</sup> Die perspektivischen Weltdeutungen im Zeichen der Selbsterhaltung nehmen auf diese Weise den Status von gattungsgeschichtlich bewährten instrumentellen Weltbezügen. Denn nach Maßgabe genau dieser Perspektiven wird die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung objektiviert. Weltauslegung als Entwurf instrumenteller Verfügbarkeit stellt ein System von intersubjektiv geltenden, an ihrer technischen Verwertbarkeit geprüften empirischen Aussagen bereit.<sup>46</sup>

Adorno fühlt sich diesen Gedanken Nietzsches in einem solchen Maß verpflichtet, dass es ihm selbstverständlich erscheint, mit Nietzsche den instrumentellen Weltbezug in terms eines Überwältigungs- und Beherrschungsvorgangs auszulegen. Gedanken Nietzsches wie der folgende finden im Kontext der Kritik der Ratio als „Denkmaschinerie“,<sup>47</sup> ihre unbedingte Zustimmung: „Der ganze Erkenntnis-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikationsapparat - nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge: ‘Zweck’ und ‘Mittel’ sind so fern vom Wesen wie die ‘Begriffe’. Mit ‘Zweck’ und ‘Mittel’ bemächtigt man sich des Prozesses.“<sup>48</sup> Adorno versteigt sich sogar zu der These, dass der Bemächtigungscharakter der instrumentellen Vernunft die Züge eines diktatorischen Totalitarismus angenommen hat.<sup>49</sup>

Die Übernahme des Nietzscheschen Duktus von Bemächtigung seitens der *DdA* soll jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass der Zwangs- und Gewaltcharakter der instrumentellen Zugriffe jeweils einen anderen Stellenwert in der Philosophie Nietzsches und der *DdA* innehat. Zuerst muss angemerkt werden, dass für Nietzsche Überwältigung im wesentlichen einen Prozess der Umdeutung bzw. der Umstellung darstellt. Wie aus seiner Genealogie-Konzeption ersichtlich wird, werden jeweils sinn- und zweckbesetzte Setzungen aus ihrem ursprünglichen weltbildenden Interpretationsrahmen herausgelöst und anderen Weltdeutungen eingefügt, und zwar indem diese die Übernahmen umfunktionalisieren bzw. ihren eigenen Zwecksetzungen fügbar machen. Dabei handelt es sich um einen ständigen Prozess von interpretativen Feststellungen und Umstellungen. Nietzsche spricht von Bemächtigung in dem Sinne, dass sich die jeweils überlegene Interpretation Bestandteile der unterlegenen einverleibt und ihnen eine untergeordnete Stelle im eigenen Deutungsgefüge zuweist. Die überwältigende Einverleibung ist für Nietzsche kein Charak-

---

<sup>44</sup> Ebd., S. 57.

<sup>45</sup> Vgl. Nietzsche, N, 12, 9[144], S. 418.

<sup>46</sup> Vgl. Habermas, Nietzsches Erkenntnistheorie, S. 524ff.

<sup>47</sup> Vgl. *DdA*, S. 44.

<sup>48</sup> Nietzsche, N, 11, 26[61], S. 164.

<sup>49</sup> Vgl. *DdA*, S. 22ff, 41ff und 36ff.

teristikum des an instrumenteller Handhabung orientierten Weltbezugs allein. Da für Nietzsche jeder Selbst- und Weltbezug wesentlich interpretativen Charakters ist, vollzieht er sich nach Maßgabe umfassender Einverleibung und durchgängiger Reorganisation der integrierten Bestandteile früherer Weltdeutungen.

Mit seinem monistischen Welterklärungsschema lässt Adorno natürlich keinen Raum für eine solche Weltsicht offener, d. h. unabschließbarer (Um-)Interpretationsvollzüge. Im Gegenteil, er interpretiert diese Vielfalt in einen geschichtsmächtigen Überwältigungswillen um. Die den instrumentellen Geist zu ihrer Selbstvermittlung in den Dienst nehmende Naturtotalität nimmt so den Charakter eines quasi substantialisierten Willens, der Geschichte monologisch in eigener Regie führt. Auf weite Strecken verwehrt es der historisch-materialistische Ansatz der *DdA* Adorno doch, aus diesem Willen eine ontologische Ursprungsinstanz zu machen. Vielmehr identifiziert er diesen Willen als das zu entrichtende Opfer von der dem Fortbestand unerbittlicher Naturkausalitäten hoffnungslos unterlegenen Gattung. Im Rahmen übermächtiger Naturdialektik geht menschliches Selbstbehaupten mit Überwältigungsstrategien und gewaltförmigen Zeichensystemen der Weltauslegung einher. Es ist aufgrund dessen folgerichtig, dass die *DdA* Mythos und Aufklärung demselben Herrschaftsapriori zuschreiben will. Diese Unausweichlichkeit umschreibt für die *DdA* auch die Reichweite einer kritischer Selbstbesinnung: „Durch die Bescheidung, in der dieser [der Geist, K. M.] als Herrschaft sich bekennt und in Natur zurücknimmt, zergeht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt.“<sup>50</sup>

Die dialektische Argumentation der *DdA* erreicht an dieser Stelle eine Grenze, denn es ist gerade dieser (natur-) dialektische Zug, der Adorno davon abhält, Nietzsche in zwei Hinsichten zu folgen. *Zum einen* will er sich von der Bewusstwerdung des beherrschenden Geistes nichts mehr versprechen, als das Eingeständnis, dass seine zivilisatorischen Errungenschaften, selbst Formen des Fortbestehens der Naturzwänge, keine „Garanten der kommenden Freiheit“,<sup>51</sup> sind. Da sich die *DdA* mit einer Selbstbescheidung der Vernunft zufrieden gibt, liegt Adorno der Gedanke der Selbstüberwindung, wie ihn Nietzsche mit der Figur der Umwertung der Werte bzw. des Übermenschen konzipiert, fern. Wie Adorno steht Nietzsche dem Fortschritt als einer Fortentwicklung ablehnend gegenüber. Die Fortentwicklung der bestehenden Weltinterpretationen sind für ihn eine bloße Weiterentwicklung von Weltbeherrschungsvollzügen, die der großen Zahl zugute kommen<sup>52</sup> und aus diesem Grund eine absteigende Qualität in Bezug auf die Steigerungspotentiale des Lebens aufweisen. In seinen negativen Urteilen über eine Zivilisationsentwicklung, in der die Natur- und Selbstbeherrschung das nivellierte Selbst hervorgebracht haben, steht Nietzsche

---

<sup>50</sup> Ebd., S. 57.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Vgl. *Der Antichrist*, 6, 4, S. 171. Dazu vgl. Joisten, *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, S. 231ff.

der Diagnose der *DdA* von der massenkulturellen Gleichschaltung sehr nah. Statt aber vom fortschrittsseligen Geist der Naturbeherrschung Eingeständnisse seiner Naturverfallenheit zu fordern, lenkt Nietzsche die Aufmerksamkeit auf eine andere Art, „Steigerung, Verstärkung,“ zu denken: „In einem andren Sinne giebt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedenen Stellen der Erde und aus den verschiedenen Culturen heraus, mit denen in der That sich ein höherer Typus darstellt: Etwas, das im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist.“<sup>53</sup> Wenn Adorno diesem Anzeichen einer Selbstüberwindung bei dem mittleren bzw. späten Nietzsche nicht nachzugehen bereit ist, ist er *zum zweiten* ebenso wenig geneigt, dem früheren Nietzsche zu folgen und ästhetische Kompensationsstrategien vorzuschlagen. Der Naturverfallenheit des naturbeherrschenden Geistes trachtet die *DdA* nicht durch Entfesselung künstlerischer Gestaltungsenergien zu entgegnen. Diese hatten für den frühen Nietzsche der *Geburt der Tragödie* die Funktion inne, den Reglementierungen des Geistes der Erkenntnis bzw. der Wissenschaft Paroli zu bieten. Wie die Sirenen-Szene aus dem Odysseus-Kapitel deutlich macht, ist Kunsterfahrung unter dem Zeichen fortschreitender Naturbeherrschung mit Regression behaftet.<sup>54</sup> Statt einer ästhetisch-verklärender Daseinslegitimation plädiert die *DdA* dafür, den Dilemmata der Naturdialektik ins Auge zu sehen. Im Rahmen dieser Naturdialektik ist zwar der Geist das Andere der Natur, aber dezidiert ihr Anderes, denn im dialektischen Spannungsverhältnis von Geist und Natur ist es ja eben diese, die sich mit sich selbst durch den Geist vermittelt und als Totalität sich erhält. Durch die Übernahme der der Hegelschen Dialektik entlehnten Argumentationsfigur bestimmter Negation verspricht sich Adorno einen rettungerschließenden Ausgang aus den Aporien der Naturverfallenheit. Die Favorisierung der naturdialektischen Konstruktion wird allerdings um einen hohen Preis erkaufte.

Adorno hält am Gedanken fest, dass die Verabsolutierung der Rationalitätsansprüche der instrumentellen Vernunft nichts anderes als eine unmittelbare und in ihren Konsequenzen selbstdestruktive Negation (der Natur) darstellt. Diese Negation nimmt diejenigen Züge von Starrheit und schicksalsmächtiger Unausweichlichkeit an, welche sie an der Natur zu bekämpfen als ihre Legitimation von Beginn an gesehen hat. Ihre bestimmte Negation seitens der *DdA* kommt aber einer Revokation des Geistes und seiner Wiedereingliederung in die umfassende Naturtotalität gleich.<sup>55</sup> Der Geist bzw. die Vernunft vermöchte zwar nur in solcher Selbstbesinnungsgeste ihren

---

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Vgl. *DdA*, S. 78ff.

<sup>55</sup> Diese naturdialektische Wendung steht freilich in einem Spannungsverhältnis zu jener berühmten Stelle aus der *Negativen Dialektik* Adornos, wo die dialektische Bewegung dem von der Natur abgespaltenen und sich in der Form seiner paranoiden Verabsolutierung ihr entgegensehenden Geist zugeschrieben wird: „Dass Vernunft ein anderes als Natur ist und doch ein Moment von dieser sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte physische Kraft; einmal aber abgespalten und der Natur gegenübergestellt, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser ephemer entragend, ist Vernunft mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem ei-

totalitären Herrschaftscharakter abzulegen, der Preis dafür ist aber die Herbeiführung eines utopisch konzipierten Versöhnungszustandes im Geist-Natur-Verhältnis. Da dies aber nur als die Fluchtlinie einer Wünschbarkeit denkbar ist, bleibt der *DdA* als Aufgabe, bis ins letzte Detail die These der Unentrinnbarkeit zu buchstabieren. So endet ihre vernunftkritische Konzeption mit einer sich selbst erhaltenden, den naturbeherrschenden Geist aus sich setzenden, in seiner selbstverschuldeten Verwilderung ihn aber doch einholenden und am Ende sich gleichmachenden Natur.<sup>56</sup>

---

gen Begriff nach.,, (Siehe ebd., S. 285) Ich fühle mich in der Annahme berechtigt, dass die *DdA* die Akzente anders setzt und der Selbstvermittlung der Natur durch den Geist die Priorität einräumt, und das auf Grund der Tatsache, dass die Argumentation der *DdA* an dieser Stelle einer möglichen Aufhebung der Entfremdung der Vernunft von ihrem Anderen nur mit ihrer Rücknahme, einer Art 'Zurücksacken' sozusagen ins unmittelbar Natürliche, in Aussicht stellt.

<sup>56</sup> Woraus sich unter anderem erhellt, weshalb der Begriff der Selbsterhaltung einen solchermaßen überproportionierten Stellenwert im aufklärungskritischen Diskurs der *DdA* innehat, im Gegensatz zu Nietzsches Plädoyer für eine lebenssteigernde und selbstüberwindende Praxisphilosophie.

## 2. 2. 4. Erste versus zweite Natur

Die naturdialektische Konzeption oszilliert auf diese Weise zwischen a) einer durchgängigen Bestimmung der Geschichte seitens der Natur und b) der Antizipation eines Natur-Geist-Verhältnisses. Die Antizipation vertraut darauf, dass nur dann Hoffnung für den Geist besteht, sich seiner Naturverstrickung zu entledigen, wenn er seine Naturhaftigkeit anerkennt und die Verkrampfungen ständiger Naturbeherrschung auskuriert. Der Nachdruck jedoch, mit dem Adorno die erste These vertritt, lässt den Gedanken eines Ausbruchs aus der Naturhörigkeit verblassen. Die Reflexionen Adornos aus dem *Naturgeschichte*-Vortrag sind für die *DdA* maßgeblich. Die darin entworfene Naturdialektik kann meines Erachtens auch unter einem anderen Aspekt die These der *DdA* vom Umschlag der Aufklärung in Mythologie beleuchten, und zwar dem der ‚zweiten Natur‘.<sup>57</sup> Die Naturdialektik spielt sich unter dem Vorzeichen des Verhältnisses zwischen erster und zweiter Natur als eine von naturhafter und nicht-naturhafter Geschichte ab. Jene ist die zu einer zweiten Natur erstarrte Geschichte (z. B. Konventionen), wogegen diese den Ort des geschichtlich Neuen, dessen, was über die pure Identität und Reproduktion hinausgeht. Dialektisch wird unter diesem Aspekt die Einheit von Reproduktion des Gleichen und Entstehung des Neuen bzw. naturbedingter Notwendigkeit und selbsterzeugter Freiheit konzipiert.<sup>58</sup> Nun, die Akzentverschiebung, die die *DdA* am Verhältnis der zwei Naturen vornimmt, lässt von dieser dialektischen Konzeption nicht viel übrig. Als instrumentelle Vernunft hat die Aufklärung eine solche starsinnige Eigendynamik entwickelt, dass die Grenze zwischen Natur- und Vernunftnotwendigkeit eingeebnet wird. Der gesellschaftliche Zwang bildet sich zurück zum naturhaften. „Nicht bloß mit der Entfremdung der Menschen von den beherrschten Objekten wird für die Herrschaft bezahlt: mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auf die jedes Einzelnen zu sich. Er schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden. Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“<sup>59</sup> In dieser Spiegelbildlichkeit gehen die beiden Naturen ineinander über.

Um die These Adornos, dass die zweite Natur in Wahrheit die erste ist,<sup>60</sup> in einen interpretationsgünstigen Kontext zu stellen, empfiehlt es sich, den Nietzsche-Bezug Adornos herauszuarbeiten. Denn Erklärungsindizien für diese Annäherung bis Identifizierung der ‚ersten‘ mit der ‚zweiten‘ Natur können wir bereitstellen, indem wir uns zentraler Stellen aus Nietzsches *Vom Nutzen*

---

<sup>57</sup> Ebd., S. 356ff.

<sup>58</sup> Vgl. Schmid Noerr, ebd., S. 29ff.

<sup>59</sup> Vgl. *DdA*, ebd., S. 45.

<sup>60</sup> Vgl. Die Idee der Naturgeschichte, S. 365.



und Nachteil der Historie für das Leben vergewissern. In dieser Schrift besteht die Gedankenführung Nietzsches darin, das Geschichtsverständnis unter den Primat einer unhistorischen Macht<sup>61</sup> zu stellen. Als „die Kunst und Kraft vergessen zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen,“<sup>62</sup>, ist das Unhistorische dasjenige, wodurch sich eine vom Erinnerungszwang unbeschwerter Gegenwartserfahrung entfalten kann. Emphatische Vergegenwärtigung des eigenen Lebens ist für Nietzsche nur dann möglich, wenn sich gegenwärtige Lebenserfahrung als einheitliche Vollzugsgestalt bilden kann. Dazu gehört diejenige Integrationskraft, eine „plastische Kraft,“<sup>63</sup>, die die Macht des Werdens bzw. der Vergänglichkeit außer Kraft setzt und das Leben als gegenwärtigen Zusammenhang innerhalb eines begrenzten Horizonts vollziehen lässt.

Die Kraft, dem eigenen Leben Kohärenz und Einheitlichkeit zu verleihen bzw. die lähmende Wirkung der Erinnerung auszuschalten, überträgt nun Nietzsche auf die Ebene des Geschichtsverständnisses. Im Gegensatz zur vergangenheitsfixierten monumentalischen bzw. antiquarischen Geschichtsauffassung kommt es der im Dienst des Lebens stehenden kritischen Historie darauf an, „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen,“<sup>64</sup>. Die kritische Einstellung zur Geschichte betont die Vorrangigkeit gleichzeitigkeitsgeleiteten Umgangs mit dem überlieferten historischen Material. Nietzsche lässt keine Zweifel daran, dass es sich dabei nicht um eine gegenüber den Vorurteilen der Gegenwart unvoreingenommene Herangehensweise handeln kann. Im Gegenteil: „Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urteil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht. Sein Spruch ist immer ungnädig, immer ungerecht, weil er nie aus einem reinen Borne der Erkenntnis geflossen ist,“<sup>65</sup>. Unter dem Zeichen souveräner, d. h. eigene Selbstverständigungshorizonte entwerfender Lebensführung plädiert Nietzsche für eine Radikalisierung der Erinnerungsverdrängung: Die kritische Historie verfährt destruktiv, weil sie die Geltung traditioneller Wertesysteme destruiert.<sup>66</sup> Es wäre aber unseres Erachtens voreilig, Nietzsches kritischen Geschichtsblick der Einebnung des Historischen und seiner Reduktion zur Dienerfunktion für eine gegenwartsbezogene integrative Lebensführung zu zeihen. Wie groß auch immer seine Vorbehalte gegen die Geschichtsentstellungen des Historismus sein mögen, fühlt er sich doch zu gewissen Einschränkungen seiner kritischen Geschichtsbetrachtung verpflichtet. Dem Versuch „sich gleichsam, a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt,“, attestiert er die Gewagtheit eines gefährlichen Unternehmens, „weil es so schwer ist, eine Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden, und weil die zweiten Na-

---

<sup>61</sup> Vgl. 1, 1, S. 257.

<sup>62</sup> Ebd., S. 330.

<sup>63</sup> Ebd., S. 251. Dazu vgl. Figal, Nietzsche, S. 58ff.

<sup>64</sup> Ebd., S. 269.

<sup>65</sup> Nietzsche, ebd.

<sup>66</sup> Ebd., S. 270. Vgl. dazu Meyer, Ästhetik der Historie, S. 179ff.

turen meistens schwächer sind als die ersten,<sup>67</sup>. Vor einer totalen Integration des Vergangenen im gegenwärtigen Zeitgemäßen Abstand nehmend, plädiert Nietzsche dann für eine gemäßigte Option souveränen Umgangs mit der Geschichte. Der zu Folge sollen nur die die Überschaubarkeit des chaotischen historischen Materials gewährleistenden Ordnungsfunktionen beibehalten werden. Nietzsche bezieht sich dabei auf bestimmte Motive der ‚plastischen Kraft‘, wie er sie im apollinischen Geist, der das plurale Universum kultisch-mythischer Überlieferungen in die Bahnen logosausgerichteter griechischer Weltanschauung einlenkt, wirken sieht. Er räumt dem kritischen Geschichtsbetrachter nur insoweit das Recht lebensdienlicher Tätigkeit ein, als er es vermag, mittels selektiver Wahrnehmung die Mannigfaltigkeit des historisch Gegebenen den identitäts- und stabilitätsstiftenden Rastern geordneter Lebensführung einzugliedern und zu ‚organisieren‘. Dadurch könnte eine den modernen Bedingungen verdinglichter Wissensakkumulation entsprungene Einseitigkeiten und Begrenzungen trotzend, unverstellte Physis hergestellt werden. „So entschleiert sich ihm der griechische Begriff der Kultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Außen, ohne Verstellung und Konvention, der Kultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen.“<sup>68</sup>

Als zweite Natur ist Kultur auf diese Weise nach Nietzsche dazu angehalten, sich an einer Natürlichkeit zu messen, die Maßstäbe für das genuin Menschliche bereit stellt. Legt diese Angleichung der zweiten Natur an die erste den Gedanken einer Begründung jener durch diese nahe, geht es Nietzsche doch darum, dieses Begründungsverhältnis durch eine wechselseitige Bedingung der zwei Naturen aufzuweichen. Denn Nietzsche ist bereit die Frage aufzuwerfen, ob es überhaupt eine erste Natur gibt und erachtet es für die kulturellen Leistungen als tröstlich, „zu wissen, dass auch jene ‚erste‘ Natur irgendwann einmal eine zweite Natur war und dass jede siegreiche zweite zu einer ersten wird.“<sup>69</sup> Damit gelangt Nietzsche zu einer gegenüber dem Begründungsverhältnis differenzierteren Konzeption der Beziehung der ‚zweiten‘ zur ‚ersten‘ Natur. Ein gelungenes Selbstvergewissern können sich gegenwärtige Lebensformen nur insofern versprechen, als sie sich als Freiraum einer ursprünglichen Kraft verstehen, die nicht gesetzmäßig aus der Natur ableitbar ist, obwohl sie das Natürliche als Gesetz verkörpert.

Das Ineinanderspielen von erster und zweiter Natur, das es Nietzsche ermöglicht zu sagen, dass jede zweite Natur, die gegen die kritisierte erste gerichtet war, später zu einer ersten wird und somit selbst Gegenstand einer (anderen) zweiten Natur wird, ist das Merkmal der Vergänglichkeit. Die Problematik der zwei Naturen stellt für das Frühdenken von Adorno und Nietzsche einen anderen Aspekt der die Vergänglichkeit deutenden Philosophie dar. In gewissem Sinne lässt sich zusammenfassend feststellen, dass sowohl die naturdialektische Konzeption der *DdA* als auch die

---

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd., S. 334.

Wiederkunftslehre Nietzsches ein Weiterdenken über diese Problematik ist. Die philosophischen Wege, die Adorno und Nietzsche gehen, scheiden sich nicht am Gedanken der Notwendigkeit einer positiven Bestimmung der zweifachen Natur. Der Unterschied liegt vielmehr darin, dass für Adorno die im aufklärerischen Prozess entstandene zweite Natur zwanghaft mythisch bleibt, d. h. jene erste, die sie aufklären wollte. Die *DdA* und die Kritische Theorie der mittleren Periode verstehen sich als Selbstaufklärung dieser remythisierten zweiten Natur. Für Nietzsche dagegen fungiert das Gedankenexperiment der ewigen Wiederkunft als äußerster Versuch einer emphatischen Erfahrung gegenwärtigen Lebens, indem Vergänglichkeit ins Sein überführt wird.

### **2. 2. 5. Die Immergleichgültigkeit identitätslogischer Ratio**

Nach der Erörterung der genealogischen und naturdialektischen Konzeption der *DdA* können wir uns nun der Frage nach dem Erklärungsschema zuwenden, mit dem Adorno den Rückfall der Aufklärung ins Mythologische interpretiert. Um die zugrundeliegende Kontinuität als Erklärungsthese für das Fortbestehen der unter dem Mantel gesellschaftskonstituierender 'zweiten' immer noch fortsetzenden 'ersten' Natur nachzuzeichnen, braucht die *DdA* ein Universalschema. Das Denk- und Handlungsmuster, das es Adorno ermöglicht, einen weiten Bogen zwischen magisch-mythischen und technisch-wissenschaftlichen Denkweisen zu spannen, stellt das Prinzip der Identität als allgemeingültiges Welterklärungs- und Beherrschungsmuster dar. Auf geschichtsphilosophischer Ebene operierend und das Hegelsche Diktum vom Fortschreiten des Bewusstseins der Freiheit umkehrend, verortet Adorno das Fundament des Unheils in der immerwährenden Herrschaft des Identitätsprinzips. Nur auf dieser breiten Argumentationsbasis kann behauptet werden, dass sowohl mythisches Denken als auch wissenschaftliche Aufklärung denselben Organisationskonstanten von Beherrschung bzw. Herrschaft unterworfen sind. Das Identitätsprinzip setzt allerdings die grundlegende Annahme der Wiederholbarkeit und ständigen Wiederkehr gleichartiger bzw. äquivalenter Zustände voraus. Diesen Glauben subjektiver Vernunft fühlt sich die *DdA* an beiden, Mythos und Aufklärung, zu diagnostizieren berechtigt. Denn sie unterstreicht mit aller Entschiedenheit die Komplementarität des Kreislaufgedankens mit der Gleichförmigkeit kausalgesetzmäßiger bzw. identifizierender Erklärung. „Je weiter aber die magische Illusion entschwindet, umso unerbittlicher hält Wiederholung unter dem Titel Gesetzlichkeit den Menschen in jenem Kreislauf fest, durch dessen Vergegenständlichung im Naturgesetz er sich als freies Subjekt gesi-

---

<sup>69</sup> Ebd., S. 270.

chert wähnt. Das Prinzip der Immanenz, der Erklärung jenes Geschehens als Wiederholung, das die Aufklärung wider die mythische Einbildungskraft vertritt, ist das des Mythos selbst.,<sup>70</sup>

Das Einfallstor für die Wiederkehr der mythischen Figur des Immergleichen in die Aufklärungsprozesse diagnostiziert die *DdA* in einer Verabsolutierung von begrifflichen Abstraktionen, die sie sowohl in den mythischen Beschwörungsritualen als auch in den kausal-deterministischen Erklärungsansätzen neuzeitlicher Wissenschaft am Werk sieht. In Form des Kreislaufs bzw. der gleichförmigen Gesetzeskausalität erzwingt sie eine rigide und ausgrenzende Konformität. Sie lässt einzig das Kriterium der Kommensurabilität als allgemeingültig zu und legt das Mannigfaltige der Gegenständlichkeit auf immer wiederkehrende Identitätsformeln hin aus. „Die trockene Weisheit, die nichts Neues unter der Sonne gelten lässt (...) - diese trockene Weisheit reproduziert bloß die phantastische, die sie verwirft; die Sanktion des Schicksals, das durch Vergeltung unablässig wieder herstellt, was ja schon war. Was anders wäre, wird gleichgemacht. Das ist das Verdikt, das die Grenzen möglicher Erfahrung kritisch aufrichtet.,<sup>71</sup>

Um den nachhaltigen Einfluss, den der Identitätsbegriff als geschichtskonstituierende Instanz auf die Argumentation der *DdA* ausgeübt hat, zu ermessen, müssen wir den Gedankengang Nietzsches in der *Genealogie der Moral* nachzeichnen. Es kann kaum Zweifel daran bestehen, dass diese Schrift das Vorbild der in der *DdA* in großer Manier vorgeführten, die Aufklärung ihres identitätslogischen Charakters wegen radikal in Frage stellenden Vernunftkritik gewesen ist. Auf der Spur nach den Entstehungsbedingungen der Gleichheitsvorstellungen der *Moral*, der seine Kritik gilt, stößt er auf gesellschaftliche Vorgänge der Vergleichung bzw. der Äquivalenz. „Man hat keinen so niederen Grad von Zivilisation aufgefunden, in dem nicht schon etwas von diesem Verhältnisse bemerkbar wurde. Preise machen, Werte abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen - das hat in einem solchen Maße das allererste Denken des Menschen präokkupiert, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist.,<sup>72</sup> In diesem Gedanken Nietzsches über die Äquivalenz erkennt sich eine der zentralsten Erklärungshypothesen der *DdA* über den geschichtslogischen Entstehungsprozess von Rationalitätsstrukturen, die die Ratio in den Bann einer Selbstaufhebung ziehen, wieder. Es dürfte keine Überzeichnung des Einflusses Nietzsches auf Adorno sein, wenn man feststellt, dass sich die Kernthese der *DdA*, der zufolge von Mythos bis zur Aufklärung alle Denkformen Ausformungen desselben Identitätsprinzips sind, folgendem Gedanken Nietzsches verdankt: „In der Bildung der Vernunft, der Logik, der Kategorien ist das Bedürfnis maßgebend gewesen; das Bedürfnis, nicht zu ‘erkennen’, sondern zu subsumieren, zu schematisieren, zum Zweck der Verständigung, der Berechnung (...) Das Zurechtmachen, das Ausdichten zum Ähnlichen, Gleichen - derselbe Prozess, den jener Sinneseindruck durchmacht, ist die Entwicklung der

---

<sup>70</sup>Vgl. *DdA*, S. 28.

<sup>71</sup> Ebd.

Vernunft.,<sup>73</sup> Auf weite Strecken liest sich die *DdA* wie eine geschichtsphilosophische bzw. -materialistische Reformulierung solcher Reflexionen Nietzsches. Da jene im vorherigen zur Sprache gebracht worden ist, wenden wir uns nun dieser zu.

Wie wird das äquivalenz- und identitätsstiftende Moment des Tausches in der *DdA* rezipiert? Wir gehen davon aus, dass auf die Marxsche Analyse des Warenfetischismus und der Tauschwertrationalität gestützt,<sup>74</sup> die *DdA* Nietzsches Gedanken radikalisiert. Denn nicht nur leitet sie die Entstehung der kalkulierenden, das Heterogene der Erfahrungsvielfalt in die Monotonie des Selben reduzierenden Aufklärungsrationalität aus den Tauschprozessen her. Am Austauschprozess glaubt Adorno, die wichtigsten Merkmale der aufklärerischen Rationalität ablesen zu können. Die Aufklärung setzt durch den im Warenaustausch zustande gekommenen Ausgleichsvorgang eine allumfassende Vermittlung in Gange, die in der neuzeitlichen instrumentellen Vernunft kulminiert. Darüber hinaus potenziert die *DdA* den identitären Zug der Vernunft in solchem Maße, dass das Identitätsprinzip zu einer quasi ontologischen Konstante von Herrschaft wird. Im Denkhorizont der *DdA* lässt sich Herrschaft nicht bloß auf bestimmte gesellschaftliche Reproduktionsbedingungen der Gattung zurückführen, sondern ist dem Geschichtsprozess als Ganzem vorverlagert. Die geschichtsmaterialistische Rückführung verdinglichender Gedankenformen auf die von Herrschaft gekennzeichneten gesellschaftlichen 'Unterbau'-Reproduktionsbedingungen fehlt allerdings verständlicherweise nicht. In einem frühen Stadium der Untersuchung verweist die *DdA* auf die Abhängigkeit ideologischer Herrschaft von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen: „Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sie entwickelt, die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit.,<sup>75</sup> Bewegen sich solche Gedanken noch im Rahmen geschichtsmaterialistischer Kritik, macht die *DdA* dann doch den entscheidenden Schritt, statt Marx Nietzsche zu folgen.

Dies lässt sich schnell zeigen, wenn man sich der Reflexionen Nietzsches über die Reichweite der moral- und erkenntnisbestimmenden Macht der Austauschbeziehungen vor Augen führt. Die genealogisch gewonnene Einsicht in die dem gesellschaftlichen Tauschzusammenhang entspringenden Bedingtheit von Gerechtigkeits- und Objektivitätsvorstellungen, beschreibt Nietzsche folgendermaßen: „Das Auge war nun einmal für diese Perspektive eingestellt: und mit jeder plumphen Konsequenz (...) langte man alsbald bei der großen Verallgemeinerung an 'jedes Ding hat seinen Preis; Alles kann abgezahlt werden' - dem ältesten und naivsten Moral-Kanon der Gerechtigkeit, dem Anfange aller 'Gutmüthigkeit', aller 'Billigkeit', allen 'guten Willens', aller 'Objektivi-

---

<sup>72</sup> Vgl. ebd., II, S. 306.

<sup>73</sup> Vgl. KSA 13, 14[152], S. 333-334.

<sup>74</sup> Vgl. Link, Zum Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos, S. 20ff.

<sup>75</sup> *DdA*, ebd., S. 30.

tät' auf Erden.,<sup>76</sup> Adorno buchstabiert diesen Gedanken Nietzsches in seiner Deutung der Zahl, für die *DdA* zentraler Verknüpfungspunkt von identifizierendem Denken und Tauschwertrationalität, nach: „(...) Die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung. Dieselben Gleichungen beherrschen die bürgerliche Gerechtigkeit und den Warentausch. Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht von Äquivalenz. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert.,<sup>77</sup> Paradigmatisch für die Denkbewegung der *DdA* finden wir hier die begrifflichen Momente vor, die sich für die Indienstnahme der genealogischen Verbindung der Austauschform mit der Identitäts- und Subsumtionsdenkform eignen.

Kennzeichnend für die nachhaltige Wirkung Nietzsches auf die vernunftkritische Konzeption der *DdA* ist die Tatsache, dass sich Adorno nicht damit zufrieden geben will, die Immergleichheit des identifizierenden Denkens auf seine Entstehungsbedingungen in den Tauschverhältnissen zurückzuführen. Das entspräche der geschichtsmaterialistischen Denkformkritik und läge außerdem ganz in der Argumentationslinie der *Genealogie der Moral*. Die *DdA* steckt aber die Ansprüche der Vernunftkritik höher. Denn die Kontingenz der Entstehungsbedingungen identitätsstiftenden Denkens kann für sie nicht das letzte Wort zum Thema sein. Der Grund dafür ist, dass eine immanente Kritik der das Naturganze nach instrumentellen Verfügungsinteressen zurichtenden Vernunftzweckmäßigkeit sie vor geschichtsphilosophische Argumentationszwänge stellt. Wenn Adorno konsequent sein will, muss er den Herrschafts- und Unterdrückungscharakter der neuzeitlichen Ratio bis in die entlegensten kognitiven Manifestationen der Auseinandersetzung der Gattung mit der Natur aufspüren. Dies wiederum führt sie zu der These, dass nicht das auf Äquivalenz und Gleichmacherei beruhende Denken, sondern das Denken an sich ein identifizierendes, d. h. nivellierend gleichsetzendes ist. Der Schatten Nietzsches ist unübersehbar: „Alles Denken, Urteilen, Wahrnehmen als Vergleichen hat als Voraussetzung ein ‘Gleich**setzen**’, noch früher ein ‘Gleich**machen**’,<sup>78</sup> bzw. „jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen.,<sup>79</sup>

Derart gestärkt in ihrer Vermutung, dass die herrschaftliche Ratio weiter reicht, als es der Anschein geschichtlicher Verwurzelung nahe legt, geht Adorno dieser (logisch-geschichtlich) vorgängigen identitären Denkstruktur nach. Damit nimmt Adorno vom genealogischen Ansatz der *Genealogie der Moral*, aber auch seinem eigenen Abstand. Diesem Ansatz nach werden Denkformen aus den Äquivalenzen und Ausgleichende hervorbringenden Tauschbeziehungen abgeleitet. In der Sicht der *DdA*, die Nietzsche die Treue halten will, wird dagegen die Rationalität selbst als Denkstruktur dafür verantwortlich gemacht, dass in der Moderne die am Äquivalenzaustauschmodell gewonnene universelle Beziehbarkeit von allem auf alles mythische Gestalt angenommen

---

<sup>76</sup> Vgl. KSA 5, II, S. 306.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., S. 23-24.

<sup>78</sup> Vgl. KSA 12, 5[65], S. 209 (Hervorhebungen im Original).

<sup>79</sup> Vgl. 1, S. 879-880.

hat. Es sind folglich in erster Linie rationalitätsspezifische Grundmuster, die in der universellen Austauschbarkeit warenproduzierender Gesellschaften ihren materiellen Niederschlag gefunden haben. Des Stellenwertes wegen, den dieser Schritt für die *DdA* innehat, sei ein langer Passus zitiert: „Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen, wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. (...) In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat der Herrschaft. Diese Identität konstituiert die Einheit der Natur (...). Es ist die Identität des Geistes und ihr Korrelat, die Einheit der Natur, der die Fülle der Qualitäten erliegt. Die disqualifizierte Natur wird zum chaotischen Stoff bloßer Einteilung und das allgewaltige Selbst zum bloßen Haben, zur abstrakten Identität.“<sup>80</sup> In einer Art transzendentaler Synthesis zwingt diese Struktur die Heterogenität sinnlich wahrnehmbarer Realität in die Homogenität des immer Identischen hinein. Wenn wiederum Identität durch das Gleichmachen von allen Differenzen bestehen soll, geht die Welt im Einerlei des Immergleichen auf und die *DdA* kann behaupten, dass von Parmenides bis Russel die Einheit mit Göttern und Qualitäten reinen Tisch macht.<sup>81</sup>

Mit dieser Konzeption einheitserzwingender Vernunft vollzieht die *DdA* eine Denkbewegung, die die Denkformkritik Marxscher Provenienz mit Nietzsches erkennendem Weltbezug als Zurecht- und Gleichmachungszugriff reformuliert, um bei einer eigenartigen Kantrezeption zu landen. Um diesen Schritt nachvollziehen zu können, sei noch einmal auf Nietzsches Überzeugung vom Charakter der Erkenntnis verwiesen: „Die Welt der ‘Phänomene’ ist die zurechtgemachte Welt, die wir als real empfinden. Die ‘Realität’ liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem logisierten Charakter, im Glauben, dass wir hier rechnen, berechnen können.“<sup>82</sup> In Nietzsches Sicht hängen alle Erkenntnisbezüge dem Phantasma einheitlich-verfügbarer Welt nach und wollen vergessen machen, dass die darunter liegende Wirklichkeit mit solchen Rationalisierungen nichts, mit dem Willens- bzw. Erkenntnistrieb übermächtigender Beherrschung dagegen aber einiges zu tun hat. Der Dispositiv der Wahrheit dient Nietzsche der Zurückführung der Mannigfaltigkeit der vorgefundenen Wirklichkeit auf die selbsterhaltungsermöglichende Symbol- und Begriffsbildung, die solche Mannigfaltigkeit auf die Eindeutigkeit begrifflicher Fixierung reduziert.<sup>83</sup> Hält man nun den beachtlichen Einfluss, den der Gedanke einer der Mannigfaltigkeit aufgestülpten Einheit auf die *DdA*-Kritik der Vernunft als Beherrschungsinstantz vor Augen, verwundert es nicht, wenn Adorno die einheitsbesessene Ratio im Rahmen einer Kantkritik sachgerecht kritisiert sehen will. Unter dieser Perspektive lässt sich die Kantische Problematik der sich in synthetischen apriori gültigen und objektivitätskonstituierenden Urteilen

---

<sup>80</sup> Vgl. *DdA*, S. 25.

<sup>81</sup> Ebd., S. 24.

<sup>82</sup> Vgl. KSA 12, 9[106], S. 395-396.

<sup>83</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, 2, 11, S. 30ff.

vollziehenden Synthesisleistung als derjenige kategoriale Apparat, welcher objektive Gegenständigkeit auf den Horizont lebenserhaltender Natur- und Selbstbeherrschung hin entwirft. Nimmt man den geschichtsphilosophischen Ansatz der *DdA* hinzu, erhellt sich das Bild einer einzigen Einheitsvernunft, der geschichtliche Konkretionen, gesellschaftliche Bestimmtheiten und weltbildende Denksysteme zum Opfer fallen. In ihrem eigenen Denkraum stimmt Adorno mit Kant überein: Naturbeherrschende Erkenntnis hebt zwar mit der Erfahrung ab, d. h. der Austauschvorgang, der allen Gesellschaftsformationen zugrunde liegt, zwingt aber Denken zu der Gleichmacherei äquivalenzstiftender Identität. Die Einheitserkenntnis bzw. -vernunft entspringt aber eben nicht aus der Denk- oder Gesellschaftserfahrung identifizierender Vollzüge. Da sie Geschichte und Gesellschaft im Bann hält, ist sie ihnen (logisch) vorgelagert. Ist dem aber so, muss die *DdA* transzendental ansetzen bzw. das transzendente Unternehmen Kants in die eigene, vernunftkritische Regie nehmen. In der Tat, die *DdA* legt die Bausteine für das, was Horkheimer einige Jahre später, aber immer noch im Gedankenkreis der *DdA* eine „Kantische Soziologie“, nennen wird: „Eine Kritik der Vernunft schreiben wie Kant, nur dass die bearbeitenden Faktoren, der Mechanismus, der aus dem Material die ‘einheitliche’ Erfahrung macht, anstatt in den reinen Formen der Anschauung und des Verstandes im sozialen Schematismus besteht.“<sup>84</sup> In der geschichtsmaterialistisch reformulierten Kritik der reinen Vernunft handelte die transzendente Ästhetik von der materiellen Produktion, aus der die herrschaftsförmigen Wahrnehmungsweisen hervorgehen. Die transzendente Analytik umfasste die ideologischen Medien und die Sphäre der Vernunft gälte dem Zwang zur selbsterhaltenden Identität.

### **2. 2. 6. Die Kantkritik der *DdA***

Die *DdA* sieht an der „Vereinheitlichung der intellektuellen Funktion“,<sup>85</sup> die herrschaftliche Vernunft am Werk. Das transzendente Subjekt verdankt seine Erkenntnisse dem Umstand, dass die begriffliche Allgemeinheit das zum disparat-chaotischen Material herabgestufte materielle Gegenständliche unter sich subsumiert. Es reduziert die Mannigfaltigkeit des Erfahrungszusammenhanges auf ein disponibles Substrat von Verfügung und berechnendem Umgang. Die Identitätslogik, die Adorno Aufklärungdenken als instrumenteller Mittelrationalität attestiert, glaubt er in paradigmatischer Gestalt in der Philosophie Kants ausgebildet zu sehen. Wie im Denkuniversum der *DdA* oft der Fall ist, findet die Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnisauffassung in kryptischer Form statt. Die These vom einheitsversessenen Denken, das sich die qualitative Vielfalt zur identitäts- und einheitsstauglichen Mannigfaltigkeit zubereitet, reicht zwar zur Annahme, dass Ziel-

---

<sup>84</sup> Horkheimer, Eine Kantische Soziologie, Bd. 6, S. 191-192.



scheibe der Kritik der *DdA* Kants Auffassung der gegenstandskonstituierenden Synthesis ist. Nachvollziehbar ist auch der Grund, warum Adorno unter dem Einfluss Nietzsches Vereinheitlichung als Überwältigung verstehen will.<sup>86</sup> Will aber eine Interpretation der Kantkritik der *DdA* gerecht werden, muss sie immanenter verfahren und aus den disparaten Hinweisen die Argumentation zu rekonstruieren versuchen. „Auf das Neue zielt nach Kant das philosophische Urteil ab, und doch erkennt es nichts Neues, da es stets bloß wiederholt, was Vernunft schon immer in den Gegenstand gelegt.“<sup>87</sup> In Nietzsches Schatten greift Adorno die Kritik am erkenntniserweiternden synthetischen Urteil wieder auf. Seine Fragestellung ist jedoch eine andere. Statt wie Nietzsche die Frage zu stellen, aus welchem Grund sie nötig sind<sup>88</sup>, versucht er sich am Nachweis dessen, dass die Immergleichheit des Identitätsdenkens tiefer verwurzelt ist, als es mit einer Erklärung der Notwendigkeit solcher synthetischen Urteile getan wäre. Wenn alles Denken sich im Bannkreis der immergleichen Identität bewegt, wie ließe sich das dann besser zeigen als mit dem Nachweis, dass Kant im Grunde genommen nur von analytischen Urteilen gesprochen hat. Für Adorno steht fest, dass sich anhand von Kants Urteilsauffassung der umfassende Vorgang nachzeichnen lässt, in dem die Welt zu einem „gigantische[n] analytische[n] Urteil,“<sup>89</sup> geworden ist.

Um dies zeigen zu können, muss sich Adorno einer gewissen Zweideutigkeit Kants bedienen, nämlich des ambivalenten Status' der Begriffe einerseits und der Urteile andererseits. Der ersten Definition nach entstammen die Begriffe, die in der Spontaneität des Denkens gründen, derjenigen einheitsbildenden Verstandestätigkeit, die sich in Urteilen niederschlägt. Das hat zur Folge, dass die Begriffe Prädikate möglicher Urteile sind<sup>90</sup> und dass ein bestimmter Primat des Urteils vor dem Begriff konstatiert wird, denn Begriffe sind nur in der Urteilsfunktion der Prädikation bedeutsam. Die Urteile andererseits zeichnen sich durch ihre Synthesisleistungen aus. In sie wird die vorbegrifflich gegebene Anschauung eines Gegenstandes in die synthetische Einheit verschiedener Vorstellungen, die in der Allgemeinheit des Begriffs miteinander verbunden sind, einbezogen. Dieses notwendige Rekurrieren auf die Begriffe bzw. Kategorien macht wiederum ihr Angewiesensein auf die Urteile in einem gewissen Sinne rückgängig. Damit wird ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Begriffen, die nur im Urteilszusammenhang ins Spiel gebracht werden können, und Urteilen, die für ihre Konstitution der Begriffe bedürfen, herbeigeführt. Zum anderen wird ein Verweisungszusammenhang hergestellt, in welchem sich die synthetische Einheit des Begriffs urteilermöglichend auf das Verhältnis von Vorstellungen bezieht und die synthesisbildende Urteilsfunktion einzelne Vorstellungen in einer begriffserzeugenden Art miteinander verknüpft.

---

<sup>85</sup> Ebd., S. 53.

<sup>86</sup> Vgl. Schmid Noerr, ebd., S. 278.

<sup>87</sup> Ebd., S. 43.

<sup>88</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, ebd., S. 25.

<sup>89</sup> Ebd., S. 44.

<sup>90</sup> Vgl. *KrV*, A 69, S. 109.

Dieser Zweideutigkeit denkt Adorno nun ein zweites Mal zu begegnen, und zwar im Verhältnis der Begriffe und der Anschauungen zum Urteil. Kant legt zunächst die erkenntniserweiternde Funktion der urteilsmäßigen Synthesis in der Verbindung von Anschauung und Begriff dar. Darauf muss sich alles gründen können, was Erkenntnis beansprucht. Gleichzeitig aber ordnet er diese Verbindung der Urteilsform der prädikativen Synthesis unter, aus der letztere entspringen soll. Dies zieht in der Lesart der *DdA* die Konsequenz nach sich, dass die Verbindung von Begriffen und Anschauungen nur in Urteilen zustande gebracht werden kann, andererseits ist es diese Verbindung selbst, der die Urteile ihre Existenz verdanken. Dieser Sachverhalt lässt eine eigenartige Dialektik entstehen, denn die Verbindung von Begriff und Anschauung ermöglicht zwar eine Urteilsbildung, diese aber bleibt der Urteilsform synthetisch-prädikativer Urteile unterstellt. Wenn man die Urteilsbildung zu erörtern versucht, sieht man sich gezwungen, zuerst ihren Niederschlag in der Urteilsform untersuchen zu müssen. Wird hingegen die Urteilsform als Ausgang genommen, wird man auf den Prozess der Urteilsbildung zurückgeworfen. Diese Zirkularität der Argumentation könnte man dann unter dem Gesichtspunkt der Erhellung der Urteilsform selbst beobachten. Da die Urteilelemente (logisches Subjekt, Prädikat) dem Urteilszusammenhang vorausgesetzt werden, weil sie ja aus einem Komplex von Urteilen resultieren, der dem jetzigen Urteilszusammenhang vorgeordnet ist, greifen sie über letzteren hinaus. Auf diese Weise enthält jedes Urteil eine Menge von Vorurteilen und der innere Urteilszusammenhang reflektiert in sich den äußeren Urteilszusammenhang, in dem es gebildet wird. Im Urteil andererseits vollzieht sich die Begriffsbildung durch die prädikative Synthesis, die nicht von der Prädikation, die in der Urteilsfunktion Begriff und Anschauung verbindet und dem Begriff seinen Gegenstandsbezug entgegenbringt, abgetrennt werden kann, d.h. beide sind die Seiten eines und desselben Vorgangs. Die Prädikation, ihrer Urteilsform nach eine Beziehung von logischem Subjekt und Prädikat, ihrer Erkenntnisfunktion gemäß eine Verbindung von Anschauung und Begriff im synthetischen Urteil, setzt sich mit der prädikativen Synthesis gleich.

Im Urteilszusammenhang, der den Kantischen Prämissen nach als unhintergebar zu gelten hat, löst sich die Differenz von logischem Subjekt und empirischem Gegenstand auf, weil es ja unmöglich ist, hinter die urteilsbildenden Verknüpfungen auf ursprüngliche Urteilelemente zurückzugehen, die unvermittelte Anfangsbedingungen vor-urteilsfreier Urteilsbildung wären. Deshalb ist letztere im wesentlichen eine Funktion des Verstandes, die unbedingt auf Einheit verpflichtet ist. Die Differenz von logischem Subjekt und empirischem Gegenstand kann auf diese Weise von keinem Urteil eingeholt und reflektiert werden, weil eben jener Feststellung des logischen Subjekts eine teleologisch einheitsbezogene Bestimmung anhaftet und es daher unmöglich ist, diese Differenz jenseits des Feststellungszusammenhangs des Urteils bestimmen zu können. Die Prädikation funktioniert im Rahmen des transzendentalen Ansatzes nur als prädikative Syn-

thesis. Damit sind die Weichen für eine folgenschwere Entscheidung gestellt. Kant versteift sich auf das vereinzelte Urteil und dessen Aufbauelementen. Deswegen entgeht ihm aus der Sicht der *DdA* die Einsicht, dass, wenn man den Gegenstandsbezug synthetischer Urteile als urteilsimmanente Identität von Anschauung und Begriff auslegt, er sich den Blick auf eine vom Urteil uneinholbaren Voraussetzung verstellt, d.h. die unabdingbare Annahme des Begriffs der Prädikation als Identität von logischem Subjekt und prädikativer Synthesis, die ja nicht erst im Urteilszusammenhang festgestellt wird, sondern immer schon festgestellt worden ist.

Dem transzendentalen Ansatz der Erkenntnistheorie, welcher die Erkenntniselemente so behandelt, als seien sie Erkenntnisgegenstände, haftet ein finalisierter Bezug zu den Gegenständen möglicher Erfahrung an. Sie macht sich damit die Zweideutigkeit der sinnlichen Anschauung, die einmal als Korrelat des empirischen Gegenstandes und ein andermal des logischen Subjekts in Anspruch nimmt, im Rahmen der prädikativen Synthesis zu eigen. Die sinnliche Anschauung, worauf sich die Urteile beziehen, gilt zunächst als vorbegriffliche Grundlage des Erkennens und steht der sie bestimmenden Anwendung der Kategorien bereit. Diese Anwendung ihrerseits versetzt die Anschauung in die Funktion des logischen Subjekts. Als vorprädikativ-unbestimmter Seinsgrund ist sie in der Funktion des logischen Subjekts wiederum Bedingung der Möglichkeit der Prädikation, in deren Verlauf sie einer prädikativen Bestimmung unterzogen wird. Diese verkehrt die sinnliche Anschauung immer schon in die bestimmte Erfahrung eines empirischen Gegenstandes, dessen Eigenschaften in vorangegangenen Urteilen festgelegt worden sind. Auf diese Weise muss man konstatieren, dass sich die Kraft der Kantischen Kritik der Korrespondenz-Theorie der Wahrheit aus der Einsicht schöpft, dass der vorobjektivierte Referenzbezug der Vorstellungen nicht außerhalb begriffslogischer Vorstellungswelt liegen kann und deshalb immer schon verobjektiviert in der synthetischen Einheit der prädikativen Synthesis der Kategorien-Urteile bereit liegt. Die sinnliche Anschauung ist zwar dem Seinsgrund gemäß dem Urteil vorgeordnet und funktioniert als dessen Voraussetzung. Das Urteil aber bestimmt ihre Form und deshalb den vorgängigen Erfahrungshorizont, innerhalb dessen allein sinnliche Anschauung überhaupt begegnen kann. Das logische Subjekt, als welches sich die durch die Anwendung von Kategorien vermittelte sinnliche Anschauung in der urteilslogischen Prädikation verhält und der prädikativen Synthesis vorgeordnet ist, erweist sich im näheren Betrachten als identisch mit der synthetischen Einheit. Diese stellt das Resultat der prädikativen Urteilsynthesis dar, was in der Tat den eigentümlichen identitätslogischen Grundzug der Urteilsbildung im Rahmen der Kantischen Erkenntnistheorie an den Tag legt. Da die prädikative Funktion des Urteils immer schon auf die Einheit als prädikative Synthesis ausgerichtet ist, tritt ihre finale Struktur umso eklatanter in Erscheinung. Im Urteil wird die synthetische Einheit des Mannigfaltigen zur teleologischen Voraussetzung des Zieles der Urteilsbildung, die sich in der Urteilsform reflektiert. Im Begriff des trans-

zendentale Objekts wird diese finale Bewegung anschauungsformierender Urteilsbildung ausgesagt. Es folgt daraus, dass sich der Gegenstandsbezug synthetischer Urteile aus der finalen (synthetischen) Einheit von logischem Subjekt und transzendentalen Objekt herstellt.

Das bewegende Subjekt dieser finalen Synthesis zur synthetischen Einheit ist das transzendente Subjekt, das somit mit dem Prozessbegriff synthetischer Einheit, der finalen Einheit von Synthesis und synthetischer Einheit zusammenfällt. Dem transzendentalen Subjekt wohnt eine weltkonstituierende Dynamik inne. Und dies genau in dem Maße, wie es sich zu der Instanz erhebt, deren vermittelnde Synthesisleistungen den Anschauungen im Rahmen der Prädikation die objektive Realität der Erkenntnis verschaffen kann. Kants Grundsatz aller synthetischen Urteile, in welchem eine Identität von synthetischer Einheit und transzendentalen Objekt postuliert wird<sup>91</sup>, liegt die synthetische Einheit des vorstellenden Bewusstseins der Urteilsbildung, welcher ihr einen finalen Charakter verleiht, zu Grunde. Der transzendierende Gegenstandsbezug der vom Urteil aufeinander bezogenen Vorstellungen, ihre vorbegriffliche Natur, kann auf diese Weise nicht vom transzendentalen Ich-Subjekt der Urteilsbildung abgelöst werden. Deshalb fallen ihrem Begriff nach das transzendente Subjekt mit dem transzendentalen Objekt zusammen. Auf dem Boden der Auslegung prädikativer Subjekt-Objekt-Beziehung als bewusstseinskonstituierter Synthesis von Vorstellungen ist der Kantische Ansatz imstande, die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins bzw. die transzendente synthetische Einheit der Apperzeption mit dem Gegenstandsbezug der synthetischen Urteile und diese wiederum mit der prädikativen Synthesis im logischen Subjekt gleichzusetzen. Dieses Subjekt stellt in diesem Kontext nichts anderes dar, als den transzendentalen Gegenstandsbezug der Synthesis der Vorstellungen.

Die zugrundeliegende Annahme des Kantischen Transzendentalismus besteht im Nachweis, dass das Objekt möglicher Erfahrung nur im Rahmen einer begrifflich vermittelten Erkenntnis des Verstandes zugänglich gemacht werden kann, denn nur in der begrifflichen Repräsentation der Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung in der transzendentalen Einheit des Bewusstseins ist es überhaupt vorstellbar. Die Konsequenz dieser identitätslogischen Begriffsstrategie liegt für Adorno auf der Hand. Jegliche Erkenntnistätigkeit ist damit an die einheitsstiftende Funktion der Urteilsbildung, die wiederum auf die Einheit des Bewusstseins zurückführt, gebunden.<sup>92</sup> Die *DdA* gibt diesem Gedanken eine vernunftkritische Wendung: „Die Weltherrschaft über die Natur wendet sich gegen das denkende Subjekt selbst, nichts wird ihm übriggelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Subjekt und Objekt werden beide nichtig. Das abstrakte Selbst, der Rechtstitel aufs Protokollieren und Systematisieren

---

<sup>91</sup> Vgl. ebd., A 154.

<sup>92</sup> Vgl. Kimmerle, Kritik der identitätslogischen Vernunft, S. 73ff.

hat nichts sich gegenüber als das abstrakte Material, das keine andere Eigenschaft besitzt als solchem Besitz Substrat zu sein.,<sup>93</sup>

Wenn die Herausarbeitung der in der *DdA* impliziten Argumentationsführung stimmt, dann kann man davon ausgehen, dass Adorno seine Kantkritik im Lichte seiner Nietzsche-Rezeption vollzieht. Dies erklärt den Umstand, dass er die Urteilsbildung identitätslogisch auslegt und der verfügend-gleichmachenden Vernunft unterstellt. Die Annahme identitätslogisch konzipierter aprioristischer Vermitteltheit jenes Gegenstandsbezugs von der jeder Gegenstandserfahrung immer schon vorverlagerten begrifflichen Apperzeption schließt sich mühelos an die Auffassung an, dass jede Vereinheitlichung eine Art Unterdrückung darstelle. Kein Wunder also, dass die *DdA* der Kritik an der Einheitsvernunft noch einen anderen Aspekt abgewinnen kann, nämlich das Einklagen der Differenz vom Allgemeinen und Besonderen.<sup>94</sup> Im Kontext identitätslogischer Gleichmachung bedeutet dies nichts anderes, als dass die Besonderheit allein durch ihre allgemeine Bestimmung erfasst und somit zum faktischen Exemplar des gattungsförmigen Allgemeinen wird. Hinter der Apriorität verstandesförmiger Ratio und deren die Mannigfaltigkeit der Anschauungen zusammenfassenden, objektive Erfahrung ermöglichenden Urteile hält sich in *DdA*-Sicht ein Mechanismus verborgen, der Differenzen einebnet. Adorno greift die auf Identität verpflichtete Vernunft an eben dem Punkt an, an dem sie ihren Allgemeingültigkeitsstatus am meisten zu pflegen bedacht ist: der Tendenz zur allgemeinverbindlichen Vereinheitlichung durch ausgrenzende Subsumtion des gespaltenen Besonderen.

Insofern die erkenntniszielenden Verallgemeinerungen einen gegenstandsbezogenen Erschließungshorizont entwerfen, in welchem sich der Charakter des Besonderen in seiner Subsumierbarkeit erschöpft, erweist sich das Besondere als ein unmittelbar Allgemeines. Die Erkenntnis des Besonderen reduziert sich auf diese Weise auf eine unendliche Wiederholung des vorgängig feststehenden Allgemeinen, das sich in seinen unendlichen Exemplaren ausbreitet. Damit wird die unverwechselbare Faktizität und Andersheit des je Besonderen zur *quantité négligeable* abgestempelt und in der Rumpelkammer der dichtungseigenen Kuriositäten abgelagert. Mit der Spaltung des Besonderen in subsumierbare Einzelheit einerseits und pure, gegen die Begriffsallgemeinheit resistente Faktizität andererseits, geht die Entstehung eines Widerspruchs im herrschaftlichen Allgemeinen selbst einher. Es hört auf, der allgemeine Bestimmungsgrund des Besonderen zu sein und degeneriert zum bloßen Sammelpunkt der Gemeinsamkeiten mehrerer Unterschiedener. „Die Gleichung von Geist und Welt geht am Ende auf, aber nur so, dass ihre beiden Seiten gegeneinander gekürzt werden (...). Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die

---

<sup>93</sup> Ebd., S. 43.

<sup>94</sup> Mir Besonderem meint Adorno häufig das Partikulare bzw. bloß Einzelne. Da es ihm auf das Subsumtionsverhältnis ankommt, nimmt er in Bezug auf das Besondere die Hegelsche Auffassung auf: Dieses ist als die jeweilige Bestimmung immer schon ein Allgemeines.

Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unter das unmittelbar Vorfindliche erkaufte.,<sup>95</sup> Die paradoxe Struktur, die der souveränen identitätslogischen Allgemeinheit anhaftet, besteht in der Tatsache, dass diese einer reflexionsfeindlichen Begriffslosigkeit anheim fällt. Da sie eine eigene Bestimmtheit dessen, was sie unter sich subsumiert, bzw. die Andersheit des zu Bestimmenden nicht zulässt, begreift sie somit letzten Endes nur sich selbst. Der Gegenstand in seiner bloßen Faktizität andererseits kann nicht als das bestimmte Andere des Begriffs vorgestellt werden: beide verharren in stummer Entgegensetzung. Dieser Sachverhalt schlägt in die Vorrangigkeit des begrifflichen Systems um. Dem Begriff der Allgemeinheit nach kann sie kein von ihr Unterschiedenes bestehen lassen. D.h. sie nimmt am Besonderen eine verhängnisvolle, weil den Gegenstand zum bloßen Material der Herrschaft zurechtende Trennung vor, nämlich in bloße Faktizität und allgemeine Bestimmung, woraus sie wiederum ihre Rechtfertigung bezieht.<sup>96</sup> Da sie über die Besonderheiten der jeweiligen Gegenständlichkeit hinwegsieht, um so besser über sie rechnerisch-instrumentell gebieten zu können, setzt die Aufklärung den autoritären Zug begrifflicher Allgemeinheit mittels herrschaftlicher Zurichtung des Gegebenen durch. Adorno diagnostiziert am Prozess unaufhaltsamer und in der Besessenheit instrumenteller Überwältigung wahnhaft eingleisiger<sup>97</sup> Rationalisierung den zerstörerischen Charakter des Schicksalszusammenhangs, der völlig in Ausgrenzung und Austilgung der Andersheit vom Besonderen aufgeht. „Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu den Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation. Unter der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten, die alles in der Natur zur Wiederholung macht, und der Industrie, für die sie es zurechtet, wurden schließlich die Befreiten selbst zu jedem ‘Trupp’, den Hegel als das Resultat der Aufklärung bezeichnet hat.,“<sup>98</sup>

Der Überwältigungsdrang identitätslogischer Vernunft, die über das materielle Substrat der Erkenntnistätigkeit als bloßen Stoff hinwegrollt, ergibt sich für die *DdA* aus diesem Begriffsmechanismus. In dessen Verlauf lässt die immanente Widersprüchlichkeit des identitätslogisch-abstrakten Allgemeinen (d.h. begriffliche Bestimmung des Besonderen und zugleich seiner Andersheit als Besonderen zu sein) das Besondere in sturer Widersprüchlichkeit sich selbst gegenüber verharren. Denn die Unterschiedenheit des Besonderen, dessen Bestimmtheit im Allgemeinen aufgeht, kann sich nur als Widerspruch bzw. als etwas der Subsumierung Widerstrebendes er-

---

<sup>95</sup> Ebd., S. 43.

<sup>96</sup> Vgl. Tichy, Theodor W. Adorno, S. 80.

<sup>97</sup> J. Habermas wird bekanntlich in seinem Versuch, in der ‘Theorie des kommunikativen Handelns’, das Projekt der Moderne gegen die in seiner Sicht konservativen poststrukturalistischen Verächter der Vernunft zu verteidigen, das Argument ins Feld führen, dass für die rationalistische Raserei der universellen instrumentellen Ratio nicht die Vernunft selbst an den Pranger zu stellen sei, sondern eine selektive Handhabung der rationalistischen Potentiale, die den Aufklärungszug der Moderne auszeichnen, seitens der kapitalistischen Macht- und Marktmechanismen.

<sup>98</sup> Ebd., S. 29. Ähnliche Töne klingen in der *Negativen Dialektik* nach: vgl. ebd., S. 245ff.

kennbar machen. Seine Unterschiedenheit reduziert sich auf eine bloße Widersprüchlichkeit in dem Maße, wie sich seine pure Faktizität völlig vom Allgemeinen trennen und somit der unaufhebbaren Unbestimmtheit anheim fallen muss.<sup>99</sup>

Der immanente Widerspruch des abstrakten Allgemeinen, begriffliche Einheit der Mannigfaltigkeit zu sein, wird auf diese Weise zu einem Widerspruch des unterschiedenen Besonderen gegenüber dem Allgemeinen. Dieses kann ja in seinem identitätslogischen Allgemeingültigkeitsanspruch eben keine Nichtidentität neben sich zulassen. Andererseits kann in der Tat nicht von einer totalen Verwirklichung des Identitätsstrebens der Allgemeinheit gesprochen werden. Es gibt in ihrem Erschließungshorizont nichts Nichtidentisches mehr, was ja eigentlich der Boden für jegliche auf Allgemeinheit zielende Begriffsbestimmung wäre. Ein Unterschiedenes, das ihrem absoluten, die Mannigfaltigkeit des Bestimmbaren auf das Einerlei der Begriffsbestimmungen reduzierenden Herrschaftsanspruch Schranken entgegenstellen würde, ist eine Unmöglichkeit. Die instrumentell-verfügende Vernunft lässt sich nicht auf eine bescheidene Rückbesinnung auf die Grenzen bestimmungslogischer Macht ein, sondern geht daran, am noch unverfügbaren Besonderen auf beiden Seiten des Subjekt-Objekt-Verhältnisses Identitätseinschnitte vorzunehmen. Einerseits wird das erkennende Subjekt auf seine rechnerisch-berechnende instrumentelle Verfügungsdisposition reduziert. Es wird zum Knotenpunkt von Registrier- und Herrschaftsfunktionen zurückgeschraubt. Der Gegenstandsbezug der Erkenntnis andererseits verliert seinen Variations- und Qualitätsreichtum und verblasst zur bloßen Gegenständlichkeit bzw. toten Materie, mit der man nach Belieben schalten und walten kann.

Es bedarf selbstverständlich keiner tiefschürfenden Kantinterpretation, um die Eigenwilligkeit dieser Rezeption der transzendentalen Synthesis bzw. der Mannigfaltigkeitsproblematik seitens der *DdA* herauszustellen. In vernunftkritischer Absicht schließt Adorno einerseits den Gedanken Kants, die apriorische Vernunft legt der Natur ihre Gesetze zugrunde, mit der Konzeption Nietzsches, dass das Hineinlegen von Gleichmäßigkeiten ein machtvoller Vollzug ist, kurz. Von der Metaphorik der Überwältigung fasziniert, legt dann Adorno jede Synthesisleistung im Horizont nivellierender Identitätsherstellung aus. Das zeitigt andererseits gravierende Konsequenzen für das Worauf bzw. Wovon der Vereinheitlichung. In der Gedankenwelt der *DdA* kehrt das Chaotische im Wirklichkeitsverständnis Nietzsches als diejenige Mannigfaltigkeit Kantischer Provenienz wieder, die - der Herrschaftscharakter der Vernunft einmal vorausgesetzt - nur als undifferenziertes, gefügiges Material zur abstrakten Verallgemeinerung tauglich ist. Ist das der Fall, stellt sich die oben angeführte Frage nach den Grundlagen der Kritik von Neuem: Ist alles Denken in der Sphäre identifizierender Gleichmachung eingeschlossen, wird die Kritik grundlos, ja es grenzt an ein Wunder, dass sie überhaupt formuliert werden kann.

---

<sup>99</sup> Vgl. Tichy, ebd., S. 81.

Dass eine Kritik am Einheits- als Identitätsdenken möglich ist, ohne in die Fallstricke aporetischer Selbstbegründung hineinzutappen, bezeugt die Kantkritik Nietzsches. Aus seiner Sicht wäre sogar eine Argumentation wie die der *DdA*, ihren Angriffen auf die Einheitsvernunft zum Trotz, noch eine ihrer Formen. Denn sie kann nicht aus dem Umkreis des Einheitsdenkens heraus treten, weil sie den Hebel der Kritik nicht am richtigen Punkt ansetzt. Für Nietzsche ist dieser Vernunft nur mit Sprachkritik beizukommen. Zuerst stellt er mit aller Schärfe fest, dass das Einheitsimperativ ein festgeschriebenes Vorurteil bzw. ein zur Erfahrungsstabilisierung notwendiger Irrtum ist: „Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurteil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaßen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum.“<sup>100</sup> Damit kritisiert Nietzsche eine Weltdeutung, die, genauso wie bei Adorno, seit den Anfängen der Zivilisation als das Denken an sich gegolten hat. Im Gegensatz aber zu Adorno, der dieses Denken beim Wort nimmt, wobei ihm dann nichts anderes übrig bleibt, als bei einer Revokation des Geistes bzw. einer Parteinahme für die unterdrückte Natur Zuflucht zu suchen, stellt Nietzsche die Vernunft in Gestalt des identifizierenden, klassifizierenden und ordnenden Denkens als Ergebnis einer Erstarrung des Sprachgebrauchs heraus. Die Logik des Urteils sedimentiert sich zum Zwang nach Herstellung identischer Entitäten bzw. ‚Dinge‘ – nach Nietzsche findet eine grammatisch bedingte Verdoppelung statt: „Wir kommen in ein großes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen. Das (...) glaubt an’s ‚Ich‘, an’s Ich als Sein, an’s Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff ‚Ding‘... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben.“<sup>101</sup> Formale Urteilslogik bzw. Satzsyntax verleiten zur Fiktion, dass den grammatischen Kategorien gleichlaufende Entitäten in der Welt ‚da draußen‘ entsprächen. Unter den sprachlichen Einheitsstiftungen der Grammatik können wir nichts über die Struktur der Welt erfahren, es sei denn, wir unterstellen dem Universum eine nach sprachlichen oder grammatischen Einheiten geordnete Struktur. Nun, obwohl am Leitfaden der prädikativen Urteilslogik keine Aufklärung über die Struktur der Welt zu erhoffen ist, will Nietzsche nicht die Augen davor schließen, dass das vernünftige Denken ein Interpretieren nach einem Schema ist, „welches wir nicht abwerfen können.“<sup>102</sup> Das formal apriorische Schema dieser grammatisch strukturierten, Identitäten festlegenden Weltdeutung stellt aber für Nietzsche im Gegensatz zu Adorno keinen Grund für kritisches Denken dar, sich der Verzweiflung ob der Unmöglichkeit, aus dem Identitätszwang auszubrechen, hinzugeben. Anstatt das Korrektiv in einer Abrüstung des herrschaftlichen Geistes zu sehen, vertraut Nietzsche auf die unendlich produktive, welterschöpfende Kraft einer

---

<sup>100</sup> Vgl. *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 5, S. 77.

<sup>101</sup> Ebd.



transversalen Vernunft, welche unvermeidlichen Erstarrungen bzw. Verselbständigungen durch ein kritisches Aufeinanderbezogenheit ihrer Weltentwürfe entgegenzuwirken weiß.<sup>103</sup>

### **2. 3. Subjektivitätsentwicklung im Zeichen des Herrschaftsapriori**

Nach der Erörterung der erkenntniskritischen Dimension der Dialektik der Aufklärung können wir nun dem zweiten Themenkomplex nachgehen, an dem die Präsenz Nietzsches in der *DdA* ablesbar ist. Die Dialektik der Aufklärung stellt nicht nur eine geschichtsphilosophische Figur dar, die den Umschlag der Ratio in Mythos umschreibt. Adorno will dieselbe Dialektik bei der Subjektivitätsentwicklung am Werk sehen. Die Thematisierung der Herausbildung der Subjektivität im Zeichen der instrumentellen Vernunft gewährt uns erneut die Möglichkeit herauszustellen, inwieweit zentrale Fragestellungen aus Nietzsches *Genealogie der Moral* in die *Dialektik der Aufklärung* Eingang gefunden haben. Bei den folgenden Ausführungen liegt unsere eingangs formulierte Annahme zu Grunde, dass der Einfluss Nietzsches auf Adorno in der *DdA* am markantesten zum Vorschein gekommen ist. Darüber hinaus kann mit gutem Grund festgestellt werden, dass der *DdA*-Ansatz einer kritischen Subjektivitätstheorie kaum möglich gewesen wäre, ohne die Übernahme wichtiger Bestandteile des genealogischen Instrumentariums von Nietzsche. Paradigmatisch für die Rezeption Nietzsches im Rahmen des Projekts der *DdA*, d. h. der Kritik der Herrschaftslogik zweckrationaler Vernunft steht folgender Passus aus dem ersten Exkurs: „Die Einsicht in das bürgerlich aufklärerische Element Homers ist von der spätromantisch-deutschen Interpretation der Antike, die Nietzsches frühen Schriften folgte, unterstrichen worden. Nietzsche hat wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt. Er hat ihr zwiespältiges Verhältnis zur Herrschaft formuliert.“<sup>104</sup>

Die ideologiekritische Rezeption der Nietzsche'schen Dekonstruktion von Moral- und Vernunftgebilden wird von der *DdA* in gebührendem Maße gewürdigt. In den Augen Adornos stellt Nietzsche die vollendete Figur desjenigen autonomen Aufklärungsgeistes dar, der den schwungvollen Elan grundlegender Infragestellung überkommener und geschichtsmächtiger Ideologiesysteme in ausgefalteter Form verkörpert.<sup>105</sup> Liegt dieses Aufklärungsverständnis Nietzsches ganz in der Linie ‚fortschreitenden Denkens‘ der *DdA*, unterlässt es Adorno in gut dialektischer Manier nicht, wieder durch einen Rekurs auf Nietzsche auf die Verflechtung von Aufklärung und gesellschaftlicher Herrschaft hinzuweisen: „Andererseits war die Aufklärung seit je ein Mittel der «gro-

---

<sup>102</sup> Vgl. N, 12, 5[22], S. 194.

<sup>103</sup> Siehe unten, S. 216ff.

<sup>104</sup> Ebd., S. 62.

<sup>105</sup> Ebd.

Ben Regierungskünstler (Konfuzius in China, das Imperium Romanum, Napoleon, das Papsttum, zur Zeit, wo es der Macht und nicht nur der Welt sich zugekehrt hatte)... Die Selbsttäuschung der Menge über diesen Punkt, z. B. in aller Demokratie, ist äußerst wertvoll: die Verkleinerung und Regierbarkeit der Menschen wird als 'Fortschritt' erstrebt».,<sup>106</sup> Zwiespältig ist die Haltung zur Aufklärung für Adorno, weil Nietzsche einerseits Aufklärung als Ideologie- und Entlarvungskritik großschreibt, andererseits jedoch Aufklärung ad absurdum führt bzw. in einem nihilistischen Zustand enden lässt. Dies wiederum beschwört in den Augen Adornos die Gefahr kulturkonservativer Ablehnung der Aufklärung herauf. Von ihrem ‚nihilistischen‘ Ende her erklärt die konservative Reaktion Aufklärung zur immerwährenden Zersetzung. Die Antiaufklärungsbewegung<sup>107</sup> wittert nach Adorno sogar in den frühgeschichtlichen, für die abendländische Ratio maßgeblichen Anfängen der griechischen Antike einen Geist am Werk, dessen zersetzende Entwicklung im neuzeitlichen Werteverfall nachwirkt. Die Kulturkonservatismus verwirft am Beispiel des homerischen Epos eben die destruktive Wirkung, die ein proto-aufklärerisches Denken auf die festen ideologisch-gesellschaftlichen Hierarchien archaischer Gesellschaften ausübt. Einmal in Gang gesetzt, kann diese Aufklärungslogik nur zum allgemeinen Nihilismus der Moderne führen.

Gegen diese Nietzsche-Deutung einer zu Nihilismus führenden Aufklärung setzt sich Adorno zur Wehr.<sup>108</sup> Denn er sieht darin eine Vereinnahmung Nietzsches, die im Dienst aufklärungsfeindlicher Geisteshaltungen steht. Er will dagegen etwas von der Zwiespältigkeit bewahren, die er an Nietzsches Aufklärungsverständnis abliest. Der motivierende Gedanke dabei ist, dass Aufklärung - weit davon entfernt, bloße Negativität der Zersetzung zu sein - geschichtsmächtige, ja in ihrer Starrheit dem Mythos gleichkommende Weltdeutungskräfte durchsetzen lässt. Von der Genealogie Nietzsches angeregt, geht er daran, den Zweispalt am Textparadigma der Urgeschichte neu-

---

<sup>106</sup> Ebd. (Für das Nietzsche-Zitat siehe 11, 36[48], S. 570). Adorno nimmt ihn daher vor der Indienstnahme durch Kulturkonservative wie Klages und Spengler, geschweige denn vor der späteren Nazirezeption, in Schutz. Im Gegensatz zur kulturreaktionären und aufklärungsfeindlichen Haltung all jener, die sich auf Nietzsche während der ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts als den Kronzeugen und Apologeten gewaltsüchtiger und terroristischer Imperialismusstrategie werden berufen wollen, kehrt Adorno den Ideologiekritiker in Nietzsche hervor.

<sup>107</sup> Adorno hat dabei die verschiedenen neoheidnischen Blut-und-Boden-Ideologien der Zwischenkriegszeit im Auge.

<sup>108</sup> Die Zurücknahme der Aufklärungstradition seitens der heidnisch-reaktionären Ideologie und der Wille zur Austilgung jeder Spur fortschrittlich-kritischen Denkens aus dem Geschichtsprozess ruft nach den Autoren jedoch eine eigentümliche Dialektik auf den Plan. Sie besteht darin, dass die politisch-ideologischen Mächte, die für eine Rücknahme der Aufklärung und die ideologische Wiedereinsetzung mythologischer Kräfte plädieren, das in Anspruch nehmen, wogegen sie polemisieren. In ihrer Auseinandersetzung mit einem geschichtlichen Prozess, der von der entmythologisierenden Kraft und dem ideologiekritischen Impuls fortschreitenden Denkens geprägt worden ist, können sie nicht umhin, als auf eben diejenigen Aufklärungsprozesse zu rekurrieren, die sie auszutreiben als ihre geschichtliche Mission empfunden hatten: „Noch in der entlegensten Ferne ist sie gezwungen [gemeint ist die kulturkonservative Reaktion, K. M.] aufgeklärtes Denken anzuerkennen. Gerade seine älteste Spur droht dem schlechten Gewissen der heutigen Archaiker, den ganzen Prozess noch einmal zu entbinden, den zu ersticken sie sich vorgenommen haben, während sie bewußtlos zugleich ihn vollstrecken,, (vgl. ebd., S. 63).

zeitlicher Subjektivität, der Odyssee, abzulesen. „Indem solcher Doppelcharakter der Aufklärung als historisches Grundmotiv hervortritt, wird ihr Begriff, als des fortschreitenden Denkens, bis zum Beginn überlieferter Geschichte ausgedehnt.“<sup>109</sup> Unmittelbare Inspirationsquelle für diesen Rückbezug aufklärungskritischen Denkens auf den Geburtstext vernünftiger Subjektivität ist natürlich Nietzsche. Denn er hebt die mythopoetische Gestalt frühgeschichtlicher literarischer Texte als ursprüngliche Auslegungs- bzw. Deutungsversuche des natürlichen Ganzen und damit ihre Vernünftigkeit hervor: „In der abgeschlossenen Gemeinde der athenischen Anaxagoreer war die Mythologie des Volkes nur noch als symbolische Sprache erlaubt; alle Mythen, all Götter, alle Heroen galten hier nur als Hieroglyphen der Naturdeutung, und selbst das homerische Epos sollte der kanonische Gesang vom Walten des Nous und von den Kämpfen und Gesetzen der Physis sein.“<sup>110</sup> Die Kunstfiguren und heroischen Gestalten, die die Homerische Welt bevölkern, stellen seiner Ansicht nach in ihrer Stellvertreterfunktion schon einen wichtigen Entmythologisierungsschritt dar. Sie wenden sich gegen das uneingeschränkte Schalten und Walten der chthonischen Mächte in den unterbewussten Phantasieproduktionen der ersten Zivilisationsstufen. Zudem markieren sie die Zivilisationsschwelle, an der frühnaturalistische kosmologische Deutungen mit den sagenumwobenen mythischen Erzählungen um die Vorherrschaft der normativ-verbindlichen Weltauslegung ringen.

Wie im Zusammenhang der ‚zweite‘-Natur-Problematik angedeutet, ist der Bezug Nietzsches zur frühgriechischen Antike von der Kritik an dem für die gegenwärtige Lebensorientierung lähmenden Einfluss des Historismus motiviert. Das selbstreflexive Lesen der Geschichte gegen den Strich<sup>111</sup> speist sich aus dem Bedürfnis, an der antiken Lebens- und Weltdeutung in dem Maße Vorbild zu nehmen, wie diese eine vom Erinnerungszwang unbeschwerte Gegenwartserfahrung

---

<sup>109</sup> Ebd. Unverkennbar dürfte eigentlich bei dieser Argumentation und ihrer Anlehnung an die Nietzsche'sche ideologiekritische Behandlung des Aufklärungsmotivs der implizite Hinweis auf die Marxsche Vorgehensweise sein, die die entwickeltsten Formen der kapitalistischen Gesellschaftsformationen als Ausgangsbasis der Analyse ihrer Anatomie in Anspruch nimmt, um ein Licht auf die vorkapitalistischen Formationen werfen zu können, d.h. dasjenige Affen-Anatomie-Schema, womit sich das weniger Entwickelte auf der Skala des fortschreitenden Kapitalisierungsprozesses als Vorstufe des voll Entfalteten erklären lässt. Auf diese Weise könnten mittels eines Begriffs des ‚gewordenen Gegenstandes‘ und seiner inneren Gliederungen die Entwicklungslogik bestimmter Formationen ins Visier genommen werden (vgl. Zelený, *Die Wissenschaftslogik und das ‚Kapital‘*, S. 68ff). Es handelt sich jedoch bei der geschichtsphilosophischen Konzeption der *DdA* um eine kritische Wendung des Marxschen Schemas, wonach die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft auch den Schlüssel für die Anatomie weniger entwickelter Formationen in die Hand des Kritikers geben könnte. Denn Adorno begreift zwar die moderne Gesellschaft als die fortgeschrittenste Vergesellschaftungsform mit den entwickeltsten Produktivkräften, deuten jedoch die geschichtliche Entwicklung, die dazu geführt hat, in dem viel breiteren Rahmen eines rückläufigen Prozesses (vgl. Schmid Noerr, ebd., S. 96ff). Horkheimer selbst bezieht sich explizit auf das Anatomie-Schema in ‚Zur Soziologie der Klassenverhältnisse‘ (geschrieben kurz vor Niederschrift der *DdA*, 1943), um es allerdings von einem entwicklungslogischen heuristischen Mittel zu einer Zivilisationskonstante der ungeminderten Herrschaft umzufunktionieren und so in ein Repressionskontinuum einzuschreiben (vgl. GS 12, S. 104ff).

<sup>110</sup> Vgl. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1, 19, S. 869.

<sup>111</sup> Vgl. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1, 8, S. 306.

darstellt. Exemplarisch sieht der frühe Nietzsche an der griechischen Antike einen Lebensvollzug ausgebildet, welche die von ihm geforderte Geschlossenheit des Horizonts, d. h. Ganzheit mit einem schöpferisch-originären Weltentwurf in Einklang zu bringen weiß.<sup>112</sup> Im kulturkritischen Programm des frühen Nietzsche dient die Reaktivierung einer solchen Lebensform nicht nur der souveränen Gegenwartserfahrung, sondern darüber hinaus will er sie einem zukunftssträchtigen Aufbruch unterstellt wissen. „Also: Geschichte schreibt der Erfahrene und Ueberlegene. Wer nicht Einiges grösser und höher erlebt hat als Alle, wird auch nichts Grosses und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen.“<sup>113</sup> Die Integrationsleistungen, die Nietzsche von der gegenwärtigen Erfahrung verlangt, um aus dem verkrusteten Selbst- und Geschichtsverständnis der Moderne ausbrechen zu können, müssen im Dienst einer auf neue Grundlagen zu stellenden Moderne stehen.

Der *DdA* dagegen, die sich einer marxistisch-materialistischen Theorietradition verpflichtet fühlt, ist ein solcher Weg antizipatorischer Aneignung antiker Lebensformen eines kulturrevolutionären Umbruchs wegen versperrt. Denn sie kann dem gegenwartsgerichteten Rückbezug auf das homerische Universum kein Potential selbstreflexiven bzw. kritischen Modernitätsverständnisses entnehmen. Sie stimmt zwar der Nietzsche'schen Kritik am Eigenwert moderner Zeitbewusstseinsformen zu. Um ihre geschichtsphilosophische These aber zu stützen, bettet sie die Geschichtsauffassung des Nietzsche'schen Frühwerks in das genealogische Programm von *Jenseits von Gut und Böse* und der *Genealogie der Moral* ein. Anhand der homerischen Erzählung trachtet sie danach, den subjektkonstitutiven Mechanismen der Entstehung der neuzeitlicher Persönlichkeit bzw. des strategisch-rational handelnden Charakters auf die Spur zu kommen. Auf diese Weise glaubt sie der These eines progressiven Regresses gerecht zu werden: das strategisch-instrumentell verfahrenende Subjekt der Moderne ist schon im Subjektivitätstypus des homerischen Odysseus idealtypisch vorgebildet. Was dazwischen liegt, besteht in nichts anderem, als in einer sich überbietenden Selbstentfremdung, die zugleich die Konstitution des Selbst ist. Wie die Ratio alles abschneidet, was sich nicht verfügender Handhabung fügt, so verhält in der Sicht der *DdA* das sich herausbildende Subjekt zu sich selbst: „Das ist das Geheimnis im Prozess zwischen Epos und Mythos: das Selbst macht nicht den starren Gegensatz zum Abenteuer aus, sondern formt in seiner Starrheit sich erst durch diesen Gegensatz, Einheit bloß in der Mannigfaltigkeit dessen, was jene Einheit verneint.“<sup>114</sup> Das Deutungsschema, unter welches Adorno das homerische Geschehen stellt, lässt sich folgendermaßen beschreiben: die Ausformung neuzeitlicher Persönlichkeitsstrukturen wird zu einem so hohen Preis erlangt, dass sich das Entäußerungsmodell, nach dessen Prin-

---

<sup>112</sup> Ebd., S. 334.

<sup>113</sup> Ebd., S. 294.

zipien für Adorno der homerische Abenteuerroman strukturiert ist, in einen Selbstverleugnungsvorgang verwandelt. Denn Odysseus „wie die Helden aller eigentlichen Romane nach ihm, wirft sich weg gleichsam, um sich zu gewinnen; die Entfremdung von der Natur, die er leistet, vollzieht sich in der Preisgabe an die Natur, mit der er in jedem Abenteuer sich mißt,“<sup>115</sup> Unter dem natürlichen Zwangszusammenhang der Selbsterhaltung kommt Selbstfindung einer Selbstpreisgabe bzw. Selbstverleugnung gleich. Vernunft und Subjektivität weisen dieselbe Logik auf: Wie die Selbstbehauptung des Aufklärungsdenkens den Ast absägt, auf dem es sitzt, so bildet sich das neuzeitliche Subjekt als progressive Selbstbeherrschung, welche die natürlichen Grundlagen des Selbst einer rigorosen Dressur unterwirft. Geschichtsphilosophisch gesehen, besteht für die *DdA* die Subjektivitätsentwicklung in der fortschreitenden Verfeinerung der anfänglichen Selbstpreisgabe.

Entnimmt die *DdA* die Figur genealogisch erschließbaren Äquivalenz- bzw. Identitätsdenkens Nietzsches *Genealogie der Moral*, skizziert sie die Leidensgeschichte der Subjektivitätskonstitution wieder in der Weise der *Genealogie* als Auseinandersetzung mit der Herausbildungsform der Verantwortlichkeitsmoral. Man überspannt sicherlich nicht den Bogen der Argumentation, wenn man feststellt, dass mit seiner These einer selbstdestruktiven Geschichte der Subjektivität Adorno am folgenden Gedanken Nietzsches eine Radikalisierung vornimmt: „In ‘Jenseits von Gut und Böse’ (früher schon in der ‘Morgenröthe’) habe ich mit vorsichtigem Finger auf die immer wachsende Vergeistigung und ‘Vergöttlichung’ der Grausamkeit hingewiesen, welche sich durch die ganze Geschichte der höheren Cultur hindurchzieht (und, in einem bedeutenden Sinne genommen, sie sogar ausmacht.),“<sup>116</sup> Nietzsches Herausarbeitung der zwangs- und gewaltförmigen Entstehungsbedingungen der Moral wird der *DdA* zum maßgeblichen Schema für die vernunftkritische Darstellung der psychosomatischen Voraussetzungen der gesamten Durchsetzungsgeschichte neuzeitlicher Ratio. Für die *DdA* ist Nietzsche ein Kronzeuge für die Dialektik der Aufklärung unter dem Aspekt der Subjektivitätsentwicklung, weil er den Lebensvollzug im Zeichen der Moral als Lebensverneinung, d. h. der Affektverleugnung und Triebunterdrückung sieht. Die Lebensverneinung skizziert er an der Verkehrung der Selbstbestimmung der lebensbejahenden Lebensführung in die Fremdbestimmtheiten ressentimentgeladenen Bewusstseins nach. Die altruistische Moral der abendländischen Geschichte setzt der Selbstbezogenheit als unverstelltem Ausdruck eines selbstbestimmten Lebensvollzugs ein Ende und ebnet den Weg für die Herausbildung desjenigen Verantwortlichkeitssubjekts, dessen idealtypische Gestalt die *DdA* an der Figur des Odysseus abliest. Eine Geschichte des neuzeitlichen Subjekts als einer Kette von Körper-, Affekt- und Verhaltensdisziplinierungen nachzuzeichnen, stellt für die *DdA* kein gewagtes Unternehmen dar, wenn

---

<sup>114</sup> *DdA*, S. 65.

<sup>115</sup> Ebd., S. 65-66. Vgl. dazu Bolz, *Das Selbst und sein Preis*, S. 111ff.

man bedenkt, dass sie Gedanken Nietzsches wie die folgenden zur unhintergehbaren Voraussetzung jeder Subjektivitätserörterung erhoben haben: „Was setzt aber das alles voraus! Wie muss der Mensch, um dermaßen über die Zukunft voraus zu verfügen (...) überhaupt rechnen, berechnen können - wie muss dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmäßig, notwendig geworden sein,“.<sup>117</sup> Frappierend in diesem Zusammenhang ist auch, in welchem Maße die *DdA* bei Nietzsche nachschreibt: z. B. Nietzsches „Wieviel Blut und Grausen ist auf dem Grund aller ‘guter Dinge’!“,<sup>118</sup> kehrt im Text der Aufklärungskritik wieder: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war,“.<sup>119</sup>

Kehren wir nun zum Erzählstoff des homerischen Epos und seiner *DdA*-Interpretation zurück. In dessen Rahmen wird das Subjekt in den Umkreis eines zwecks Entrinnen vom regressiven Mythos zur unausweichlichen Notwendigkeit gewordenen strategisch-listigen Handlungsgefüges gestellt. In diesem Prozess erwirbt das handelnde Individuum die Charaktereigenschaften und Persönlichkeitsmerkmale, die von nun an als die psychosomatischen Fundamente der instrumentellen neuzeitlichen Ratio fungieren werden. Um noch mal darauf hinzuweisen, die leitende Annahme der *DdA* ist, dass die Herausbildung des Selbst in solchem Maße mit den Prozessen von Naturbewältigung bzw. -beherrschung unentwindbar verwoben sind, dass man die Subjektconstitution nicht vom Zwang der Affektkontrollen und technisch-ausbeutenden Naturverfügungen abkoppeln kann. Die geschichtsphilosophische Konzeption der *DdA* steuert einer allbestimmenden Erklärungsinstanz zu, die in der Lage wäre, phylogenetische Reproduktionsabläufe naturgeschichtlichen Gesetzmäßigkeiten unterzuordnen und das Organisationsprinzip der sozialpsychischen Ausstattung der Individuen namhaft zu machen. Adorno glaubt, ein solches Prinzip im gewaltförmigen Herrschaftsmoment aller Zivilisationsstufen, angefangen mit den archaischen Gesellschaften, wie sie sich in den homerischen Epen darstellen, gefunden zu haben: „Indem er (gemeint ist R. Borchart, K. M.) allzu umstandslos das Epos als Roman denunziert, entgeht ihm, was Epos und Mythos gemeinsam haben: Herrschaft und Ausbeutung.“<sup>120</sup> Die *DdA* stellt uns somit ein listiges und strategisch-rational kalkulierendes Individuum vor, das um des bloßen Überlebens willen die härtesten Qualen bis zur eigenen Selbstverleugnung auf sich zu nehmen bereit ist. Es trotzt den mythischen Mächten mit den der abendländischen Ratio eigenen hinterlistigen Überrumpelungsmethoden. Dramatische Töne sind auch unüberhörbar bei jener willensförmigen Durchsetzungskraft, die es dem epischen Helden ermöglicht, den mythischen Schleier zu durch-

---

<sup>116</sup> Vgl. 5, II, 6, S. 301 und S. 359

<sup>117</sup> Ebd., 1, S. 292. Nach Nietzsche sollte man die Moral als die Lehre „von Herrschaftsverhältnissen, unter denen das Phänomen ‘Leben’ entsteht,“ auffassen (vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, ebd., 19, S. 34).

<sup>118</sup> Vgl. *Genealogie der Moral*, ebd., II, 3, S. 297.

<sup>119</sup> Ebd., S. 50.

brechen und ein Stück rationaler Kontrolle über die eigenen Affekte und die Verlockungen der Umwelt zu erkämpfen. Keine Frage, wer bei dieser Darstellung Pate gestanden hat. Nietzsche notiert in der *Morgenröthe*: „Griechisches Ideal - Was bewundern die Griechen an Odysseus? Vor allem die Fähigkeit zur Lüge und zur listigen und furchtbaren Wiedervergeltung (...) Geist haben.“<sup>121</sup> Genau diesen Geist listenreicher Überwältigung der Hindernisse, die der gleichförmige mythische Kreislauf dem durchsetzungsfixierten Individuum im Weg stehen, will die *DdA* als charakteristisch für die neuzeitliche instrumentelle Vernunft an den Pranger gestellt wissen. Paradigmatisch für das listenreiche Aufklärungsdispositiv wären in diesem Zusammenhang die ersten Entmythologisierungsschritte zu nennen: „Alle menschlichen Opferhandlungen, planmäßig betrieben, betrügen den Gott, dem sie gelten: sie unterstellen ihn dem Primat der menschlichen Zwecke, lösen seine Macht auf, und der Betrug auf ihn geht bruchlos über in den, welchen die ungläubigen Priester an der gläubigen Gemeinde vollführen. List entspringt im Kultus. Odysseus selbst fungiert als Opfer und Priester zugleich.“<sup>122</sup> In unserem Zusammenhang lässt sich erneut eine Verflechtung kritischer Motive bei Nietzsche und der *DdA* erkennen. Es zeigt sich schnell, dass der listenreiche, zwecks Selbstbeherrschung Gewalt an sich selbst antuende Odysseus-Priester auf die Priesterkaste der *Genealogie*, welcher die asketischen Ideale zu einer planmäßigen, berechenbaren und durchorganisierten Lebensführung dienen, abgebildet ist.

Wir müssen nun diese listenreiche Rationalität näher betrachten. Es empfiehlt sich, unsere Aufmerksamkeit den Momenten bzw. Begriffskonstellationen zuzuwenden, die in der Sicht von Adorno der Herausbildung der Ratio wesenseigen sind. Als solche scheinen uns von überragender Wichtigkeit: **a)** der Zusammenhang von Opfer und List, und **b)** Opfer und Selbsterhaltung. Paradigmatisch für die Dialektik der Aufklärung des Individualisierungsprozesses, wonach die Herauskristallisierung des Selbst mit fortschreitendem Rückfall ins geistesverlassene Instrumentelle einhergeht, steht im Exkurs über Odysseus folgender Passus: „In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar.“<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Ebd., S. 63.

<sup>121</sup> Ebd., KSA 3, 306, S. 224.

<sup>122</sup> Ebd., S. 68.

<sup>123</sup> Ebd., S. 73. Ein solch emphatisches Einklagen der Schattenseiten der Zivilisationsentwicklung lässt sich nur auf der Folie der Fortschrittskritik Nietzsches nachvollziehen: „Ach die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht!“, ( vgl. 5, II, 3, S. 297).

### 2. 3. 1. Opfer, List und Selbsterhaltung

Die Darstellungsweise der *DdA* lenkt die Aufmerksamkeit auf die Ökonomie des Opfers, das sich nahtlos ins Schema ausgleichender und Identität bildender Rationalität eingliedern lässt. Letztere fungiert als das Fundament des entmythologisierenden Verweltlichungsprozesses, welcher darin besteht, Austauschbeziehungen zwischen den Opfern und den transzendenten, d. h. noch unbewältigten Mächten der Umwelt herzustellen.<sup>124</sup> Betrachten wir nun die verschiedenen Modalitäten der Opferhandlungen und -rituale. **a)** Das Menschenopfer interessiert die *DdA* in einer logisch-geschichtlichen Perspektive. Eben nicht, weil es das älteste oder primitivste wäre, sondern weil es maßgebend für die obskursten Seiten der Aufklärung, wohl das von der Aufklärung am wenigsten Säkularisierte ist.<sup>125</sup> Dieser Interpretation nach stellt die Menschenopferung schon ein Stadium dar, das von bestimmten Zügen rational-aufgeklärten Verhaltens geprägt ist, denn diese Form des Opfers weiß sich konform mit gewissen vernünftigen Kalkulationen. Zum einen dient sie der Befriedigung der Bedürfnisse und der Selbsterhaltung des Kollektivs und zum zweiten lässt sie sich durch objektive, umweltbedingte und historische Gründe rechtfertigen. **b)** Opferhandlungen treten in einer zweiten, im Gegensatz zur ersten Hinblicknahme als der Versuch auf, die Ausdifferenzierungen, die im Gefolge der Herausbildung von mittlerweile erkennbaren Subjektstrukturen zu beobachten sind, rückgängig zu machen und den Status undifferenzierter Symbiose mit dem natürlichen Zusammenhang wiederherzustellen. Adorno bezieht sich auf die Blut- und Boden-Ideologien, nach welchen das Opfer eine Rücknahme der Verselbständigung des Individuums ins herrschende und omnipotente Kollektiv sei.<sup>126</sup> Ideologisch ist diese Mythos-Deutung für die *DdA*, weil sie sich zum einen die Rechtfertigung, den Mythos des Umwillens des Kollektivs zu vollbringenden Opfers weit über die Notwendigkeit des Überlebenskampfes aufrechtzuerhalten bemüht. Zum zweiten geschieht die Aufopferung des Individuums ja auf dem Boden des Selbst, was zu verschleiern die Funktion dieses Ideologems ist. „Die Konstitution des Selbst durchschneidet eben jeden fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur, den das Opfer des Selbst herzustellen beansprucht. Jedes Opfer ist eine Restauration, die von der geschichtlichen Realität Lügen gestraft wird, in der man sie unternimmt.“<sup>127</sup> **c)** In einem dritten Erklärungsanlauf des unaustilgbar ideologischen Charakters des Opfers bringt Adorno die Opferrituale in ein unmittelbares Verhältnis zu den Individualisierungsstrukturen, in deren Verlauf das kristallisierende Ich dem fluktuierenden Naturzusammenhang paradoxerweise in Form eines verinnerlichten Opfers zu trotzen sich anschickt. „Das identisch beharrende Selbst, das in der Überwindung des Opfers entspringt,

---

<sup>124</sup> Cochetti, Mythos und 'Dialektik der Aufklärung', S. 125.

<sup>125</sup> Vgl. *DdA*, S. 70.

<sup>126</sup> Ebd.

<sup>127</sup> Ebd., S. 69.



ist unmittelbar doch wieder ein hartes, steinern festgehaltenes Opferritual, das der Mensch, indem er dem Naturzusammenhang sein Bewußtsein entgegensetzt, sich selbst zelebriert.,<sup>128</sup> In einer von der Selbsterhaltungshypothek unterhöhlten Aufklärung geht mit den Mechanismen angeblich unausweichlicher Notwendigkeiten des Opfers zugleich ein neuer Zwang der Wiederholung des Opferrituals, diesmal am eigenen Leib, einher. Das im Entstehen begriffene Subjekt ist nun gezwungen, die Opferrituale zu verinnerlichen und an sich selbst noch mal zu vollziehen. Dieses Motiv der Introversion des Opfers geht auf Überlegungen Nietzsches über die Entstehungsbedingungen der Herausbildung moralisch gesteuerter Charakterstrukturen zurück. „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen - dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‘Seele’ nennt.,<sup>129</sup> Nach Nietzsche resultieren Moral und schlechtes Gewissen aus einem zur Entstehung organisierter Staatsgebilde führenden Prozess<sup>130</sup>, in dessen Verlauf sich das souveräne Individuum die Instanz äußerlicher Kontrollmechanismen einverleibt und nach dessen Maßstäben modelliert. „Mit ihm, war die grösste und unheimlichsten Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen.,<sup>131</sup> **d)** Die Behandlung des Opfermotivs weist aber einen weiteren Aspekt auf, d. h. das Opfer präfiguriert den rationalen Tausch. Anhand der Opferhandlungen in den homerischen Epen stellt Adorno fest: „Das homerische Gastgeschenk hält die Mitte zwischen Tausch und Opfer (...) Zugleich kündigt sich im Gastgeschenk das Prinzip des Äquivalents an.,<sup>132</sup> Das Opfer vereinigt zwei Momente: Zum einen das Moment einer imaginären Wiederherstellung des kosmischen Gleichgewichts bzw. der Kraftverhältnisse der kosmologischen Ordnung. Zum zweiten dasjenige seines vorwärtsweisenden Charakters, als Urgestalt des neuzeitlichen Austausch- bzw. Tauschwertprinzips.<sup>133</sup> **e)**

---

<sup>128</sup> Ebd., S. 72.

<sup>129</sup> Vgl. 5, 16, S. 322.

<sup>130</sup> Vgl. Gamm, Die Erfahrung der Differenz, S. 147.

<sup>131</sup> Ebd., S. 323.

<sup>132</sup> Vgl. DdA, S. 67.

<sup>133</sup> Die Autoren bemühen sich, die Legitimation des Opfers, d.h. die auf Besänftigung transzendenter kosmischer Kräfte zielenden Handlungen vorgeschichtlicher Kollektive mit der in Form des Geldes oder anderer Wertsachen vollziehenden Tauschhandlung, die sich aber im wesentlichen auf innerweltlicher Ebene abspielt, zu verknüpfen. Die Äquivalenz, worauf beide Handlungen abzielen, muss aber in einer differenzierenden Weise angegangen werden. Einmal muss sie in religiös-metaphysischen Termini als die Handlung der Wiedergutmachung des durch menschliches Vergehen aus dem Gleichgewicht gebrachten geordneten Universums in Betracht gezogen werden. Das andere Mal stellt sie das Organisationsprinzip bestimmter Gesellschaftsformationen dar, in denen der Tauschwert zur obersten Produktions- und Reproduktionsinstanz geworden ist. Die Frage erhebt sich nun, weshalb sie die Logik unabgeglichener Schuld gegenüber den übermächtigen Gottheiten und Naturkräften weit über die Organisationsformen bzw. Rituale blutsverwandtschaftlicher Beziehungen hinaus in die entstehenden Klassengesellschaften, die sich nach den Äquivalenzkriterien des Warenaustausches bzw. der Tauschwertrationalität modellieren, ausdehnen möchten. Ein Hinweis dazu liegt vielleicht in der Übernahme bestimmter theoretischer Überlegungen Nietzsches in der *Genealogie der Moral*. „Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrhunderte nicht auf-

Bündelt man die Argumentationsstränge zusammen, kann man Folgendes feststellen: Dem zivilisatorischen Prozess der Ich-Bildung haftet unausweichlich ein Opfermoment an, das seinen mythisch-vorgeschichtlichen Entstehungsbedingungen geschuldet ist. Die Tauschstruktur andererseits, jeder Opferhandlung immanent, ist auch im Prozess der subjektiven Selbstwerdung konstitutiv. „Die Abdingung des Opfers durch selbsterhaltende Rationalität ist Tausch nicht weniger, als das Opfer war.“<sup>134</sup>

Die *DdA* führt das subjektkonstituierende Opfer mit der strategischen Rationalität instrumentellen Handelns im Motiv der List eng zusammen. An der Figur von Odysseus führt sie vor, dass die Opferhandlungen keine Aufklärungseffekte hätten zeitigen können, wenn dabei kein Moment listreicher Übertrumpfung mit im Spiel wäre. Das Opfer wird in dem Moment säkularisiert, d. h. in den Dienst der Aufklärung gestellt, als es sich in Form instrumenteller List vollziehen kann. Die List setzt auf Handlungsebene diejenige Überbietungsdynamik um, die der *DdA* zufolge das Charakteristikum der Dialektik der Aufklärung ist. Wie jede Aufklärungsform ihre Vorgänger in sich aufnimmt und zugleich außer Kraft setzt, so bildet sich das Aufklärungssubjekt durch vereinnahmende Überlistungen heraus. Die odysseische Taktik des Herauswindens aus der Vorwelt besteht in der gezielten Unterwanderung der verbindlichen Macht mythischer Rituale und Sprüche auf dem Boden strikter, aber hinterlistiger Beibehaltung ihrer äußerlichen Form.<sup>135</sup> Der Geltungsanspruch der mythischen Vorwelt wird nicht frontal attackiert und kompromisslos in Frage gestellt kraft eigener Überlegenheit. Da diese zweifellos in diesem Zivilisationsstadium entstehender Subjektivität nicht zur Verfügung steht, wird der Welt des Mythos pro forma zugestimmt, aber im selben Atemzug ein listreicher Streich gespielt. Opfer plus listige Überbietung entwerfen für die *DdA* den Horizont der Herausbildung jedes verschlagenen Individuums, das in der Figur des Wirtschaftssubjekts der Moderne seinen Höhepunkt erreicht. Der Anfang ist geschichtsmächtig: „Die Transformation des Opfers in Subjektivität findet im Zeichen jener List statt, die am Opfer stets schon Anteil hatte. In der Unwahrheit der List wird der im Opfer gesetzte Betrug zum Element des Charakters, zur Verstümmelung des ‘Verschlagenen’ selber, dessen Physiognomie von den Schlägen geprägt ward, die er zur Selbsterhaltung gegen sich führte.“<sup>136</sup> In dieser prototypischen Konstellation prägen sich dem Subjekt alle diejenigen Merkmale ein, die in der entwickelten Rationalität der Moderne zu sich selbst kommen: Triebunterdrückung und Verinnerlichung des Zwangs, objektiver Tatsachensinn, asketisch-puritanische Verfolgung des ins Auge gefassten Zieles, instrumentell-strategischer Umgang sowohl mit der gegenständlichen Natur als auch gegen-

---

gehört zu wachsen, und zwar immer fort im gleichen Verhältnisse, wie der Gottesbegriff und das Gottesgefühl auf Erden gewachsen und in die Höhe getragen worden ist,, (vgl. KSA 5, II, 20, S. 329).

<sup>134</sup> Ebd., S. 71.

<sup>135</sup> Ebd., S. 74.

<sup>136</sup> Ebd. Dazu vgl. Cochetti, ebd., S. 191.

über den anderen Subjekten, etc. Der Säkularisierungspreis, den das Subjekt in den Augen der *DdA* unter dem Selbsterhaltungszwang zu entrichten hat, ist extrem hoch. So hoch, dass die quantitative Steigerung des Zusammenhanges zwischen Natur- bzw. Selbstbeherrschung und Selbstbehauptung ins Paradoxon der Selbstaufhebung umschlägt. „Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Selbst, in dessen Diensten sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“<sup>137</sup> Auf diese Weise spitzt die *DdA* den Gedanken einer sich gegen sich selbst wendenden Aufklärung zu. Am Subjekt steigert sich der Ausmaß an Widersprüchlichkeit so sehr, dass am Höhepunkt der Durchsetzung des Selbst, kein Selbst mehr, das diesen Namen verdiente, zu sehen ist. Wie die Aufklärung in Mythos regrediert, so bezahlt das Subjekt Selbstbehauptung qua Selbstbeherrschung mit Selbstvernichtung. Um ein Selbst zu werden, entsagt der Mensch sich selbst; er versäumt das Leben, das er rettet.<sup>138</sup>

Diese Konsequenz der auf die subjektive Identität umgemünzten Dialektik der Aufklärung muss nicht unbedingt das letzte Wort zum Schicksal der (neuzeitlichen) Subjektivität sein. Wie so oft in der *DdA* werden bestimmte Schattenseiten der Rationalitätsentwicklung und der damit einhergehenden Subjektivitätsstrukturen in solchem Maß überdramatisiert, dass das dialektische Schema des Umschlags ins Negative-seiner-selbst wie ein ehernes Gesetz anmutet. Dass die unentrinnbare Zwangsnotwendigkeit selbstaushöhlender Selbst-Erhaltung nicht der Wahrheit letzter Schluss ist, lässt sich schnell zeigen, wenn man einen Blick auf Nietzsches Selbsterhaltungskritik wirft. Der Bezug auf Nietzsche erweist sich als erforderlich nicht nur aus dem Grund, dass die *DdA* auf weite Strecken eine geschichtsmaterialistische Reformulierung seiner Vernunftkritik darstellt. Man kann darüber hinaus seiner Kritik am Selbsterhaltungsdenken Einsichten entnehmen, die aus den Aporien der *DdA*-Thesen hinausführen.

In *Jenseits von Gut und Böse* setzt sich Nietzsche mit einem der Hauptpfeiler der Spinozischen Ethik, dem Prinzip der Selbsterhaltung, auseinander. Der antiteleologischen Richtung seiner genealogischen Methode gemäß verwirft er den Selbsterhaltungstrieb als Erklärungsgrund lebendiger Strukturen. Definiert Spinoza die *essentia* als das Bestreben, womit jedes Ding in sei-

---

<sup>137</sup> Ebd., S. 73.

<sup>138</sup> N. Bolz, *Das Selbst und sein Preis*, S. 116ff. Der Verfasser des Essays fügt dem eine kritische Note bei, die die Blickverengung der *DdA*, die darin besteht, dass die Autoren nur einen monokausalen Zusammenhang zwischen Selbsterhaltung und Selbstbeherrschung im Prozess der Aufklärung sehen möchten, virtuell aufsprengen kann: „Der Prägnanz der Formel vom Selbst als Opferritual bringt die *Dialektik der Aufklärung* selbst ein Opfer: Die Differenz von entsagender Selbstbehauptung und Selbstbeherrschung im Sinne einer Ästhetik der Existenz entfällt. Überlegenheit über sich selbst im agonistischen Spiel mit anderen, wie sie Foucault als spätantiken Existenzstil dargestellt hat, ist für Horkheimer und Adorno eine unvollziehbare Möglichkeit.“ (Siehe ebd.)

nem Wesen zu verharren strebt,<sup>139</sup> macht Nietzsche demgegenüber eine Äquivokation des Begriffs geltend. Entweder kann das Streben, in sich selber zu sein als *essentia* bzw. als Sein im Vollzug verstanden werden, oder die *essentia* wird mit einem Sein im Vollzug als bestimmtem Sein (des Selbst) in eins gesetzt. Die Inkonsequenz Spinozas, d. h. die indirekte Anbindung des Seins als Vollzug an die *essentia* als Seinsbestimmtheit, stellt für Nietzsche die Hypostasierung eines „überflüssigen teleologischen,“<sup>140</sup> Erklärungsprinzips dar. Der Grundcharakter jeder Lebendigkeit liegt für Nietzsche nicht in der Erhaltung des Selbst, sondern im Geschehensvollzug einer Kraftäußerung und –steigerung. Dementsprechend stellt er dem spinozischen Essentialismus einen Begriff des Lebens als Vollzugssinns,<sup>141</sup> d. h. die *essentia* als das Erreichen der die Lebendigkeit obwaltenden Einigkeit entgegen. Die Struktur der Lebendigkeit besteht in ihren Bezügen auf andere Lebendige, und zwar unter dem Gesichtspunkt der *δύναμις*,<sup>142</sup> deren temporären Ausprägungen, die *ἐνέργειαι* für Nietzsche die Willen-zur-Macht-Vollzüge als Alternative zur Selbsterhaltungsthese auszeichnen. Leben als Vollzugssinn bzw. Wollen ist demnach nur aus seinen Manifestationen her verständlich zu machen. Wenn man das Kapitel *Von der Selbst-Ueberwindung* aus der *Zarathustra*-Schrift<sup>143</sup> zum Vergleich heranzieht, wird der *Δύναμις*-Charakter des Seins als Möglichseins deutlich. In der Auffassung des lebendigen Seins als Möglichseins schwingt auch Nietzsches Kritik an der Metaphysik des Lebenswillens. Da diese dem Dasein einen Erhaltungswillen zugrundelegt, kann sie nicht um eine tautologische Verdoppelung der Struktur des Lebendigen (d. h. wozu noch einen Trieb annehmen, wenn sich das Leben erhält?) herum kommen und wird deshalb von Nietzsche, ihrer angeblich unhintergehbaren Voraussetzung des Seins als Existierens wegen, des Dogmatismus überführt. Den Vollzugscharakter des Lebens als Seinskraft denken heißt, dass sie sich auf eine Weise manifestiert, so dass sie sich immer wieder vollziehen kann.

Auf dem Hintergrund dieses Selbstüberwindungsgedankens stellt sich die Kritik Adornos am Prinzip der Selbsterhaltung als Vereinseitigung der Problematik dar. Da er *Selbsterhaltung* als Seinsbestimmtheit, d. h. als identifizierendes Prinzip des Subjekts denkt, beraubt er sich der Möglichkeit, den Lebensvollzug anders als Vereinheitlichung des Selbst unter dem Bann der Identität zu konzipieren. Der Prämisse der Bestimmtheit kommt ein so hoher Stellenwert zu, dass die Prob-

<sup>139</sup> Vgl. Spinoza, *Ethik*, III, VII Lehrsatz, S. 143f. Zur Spinoza-Rezeption Nietzsches vgl. Abel, Nietzsche, S. 49ff. Zur Kritik am Selbsterhaltungsgedanken vgl. auch Ottman, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, S. 229.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., I, 13, S. 27-28.

<sup>141</sup> Vgl. Figal, Nietzsche, S. 250ff.

<sup>142</sup> Diese sind allerdings nicht nach der aristotelischen Bestimmung aufzufassen, denn die Potentialität, die sich anzeigen, ist nicht von der Art, dass sie auch nicht in Erscheinung treten kann. Sie sind immer schon eingespannt in ein relationales Gefüge von Machtvollzügen, das sich in der Form von werdenden Konstellationen von „Kräftefeststellungen,“ (vgl. 11, 36[22], S. 560) prozessiert.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., 4, II, S. 146ff

ematik der Selbst-Entwicklung unter ein bannhaftes Dilemma zwischen Sein und Nichts gestellt wird. Entweder folgt das Subjekt der Maxime der Selbsterhaltung und überantwortet sich der letzten Endes (selbst-)zerstörerischen Dynamik der Natur- und Selbstbeherrschung; oder es lässt den Anspruch auf Selbsterhaltung als Selbstbemächtigung fahren, gibt sich dem Diffusen preis und sinkt zurück ins pure Naturhafte. Da sich die DdA für keine von diesen Alternativen entscheiden kann, bleibt ihr nichts anderes übrig, als zur Lösung des unentrinnbaren Dilemmas auf die den Identitätswahn in die Schranken weisende Kraft des Eingedenkens der Andersheit (bzw. der Natur) zu vertrauen.

## **2. 4. Moral und Freiheitsbewusstsein**

Im zweiten Exkurs, *Juliette oder Aufklärung und Moral*, untersucht Adorno die Frage, welche Gestalt Moral bzw. die Freiheitsautonomie neuzeitlicher Subjektivität unter dem Zeichen instrumenteller Vernunft annimmt. Wie beim Erkenntnisaspekt der Figur selbstnegierender Aufklärung geht er nun daran, der Dialektik der Moralentwicklung unter rücksichtslosem Fortschreiten von Aufklärungsprozessen auf die Spur zu kommen. Die These, die diesem Kapitel zugrunde liegt, ist, dass eine formalistisch verkürzte moralische Vernunft, die in den Aufklärungsphilosophien zum Ausdruck kommt, nicht in der Lage ist, ihre eigenen Lehren in einem emphatischen Sinne zu begründen. Die Befreiung der moralischen Rationalität von allen heteronomen Vorgaben kulminiert für Adorno in einem instrumentellen Kalkül, das objektiv zu den harmonisierenden Moral Lehren der bürgerlichen Gesellschaft in Widerspruch tritt. Er arbeitet die These heraus, dass die wirkmächtige Durchsetzung wertneutraler instrumenteller Vernunft im Rahmen einer atomisierten, weil aus auf ihre Selbsterhaltung bedachten Individuen bestehenden Gesellschaft, Moralität zur Ideologie herabsinken lässt. Der Bogen zwischen rigoroser Selbstbestimmung und scheinhaften Moralwerten wird mit Kant einerseits, Nietzsche andererseits markiert. Stellt für die DdA das Moraldenken Kants die Speerspitze autonomer Subjektivität dar, stehen Nietzsche, de Sade und die anderen „dunklen Schriftsteller des Bürgertums,“ für die ungeschminkte Wahrheit: Sie „haben nicht wie seine Apologeten die Konsequenzen der Aufklärung durch harmonistische Doktrinen abzubiegen getrachtet. Sie haben nicht vorgegeben, dass die formalistische Vernunft in einem engeren Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral stünde.“<sup>144</sup> Der Aufklärungs- als Erkenntniskritik gegenüber setzt hier Adorno die Akzente anders: Kants Transzendentalismus wird nicht durch die Machtlehre Nietzsches reformuliert und, geschichtsphilosophisch eingebettet, zum Apriori naturbeherrschender Vernunft erhoben. Vielmehr glaubt Adorno einen Widerspruch im

---

<sup>144</sup> Vgl. DdA, S. 139.

Moraldenken Kants selbst ausmachen zu können, dessen Konsequenzen Nietzsche und die radikalen Aufklärungsschriftsteller austragen. Ist für Adorno neuzeitliche Moral einerseits ideologische Verbrämung instrumentell ausgerichteten Eigeninteresses, setzt sie andererseits nicht minder das Zwangsmoment der Natur- als Selbstbeherrschung fort. An diesem Punkt hat Adorno natürlich den Nietzsche des *Jenseits von Gut und Böse* vor Augen.<sup>145</sup>

Wenden wir uns zuerst der Kantkritik zu. Der Widerspruch, den Adorno an Kants Moralvernunft auszumachen glaubt, besteht darin, dass sie die wahre Allgemeinheit als das transzendente überindividuelle Ich nicht einlösen kann. Das Verhältnis von transzendentelem und empirischem Ich wird nicht in der „bewußten Solidarität des Ganzen“,<sup>146</sup> aufgehoben, sondern nach dem Schema instrumenteller Zurichtung modelliert. Diese These lässt sich unschwer nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass in diesem Kontext Adorno die Moralvernunft auf das Funktionieren des Verstandes aus der *Kritik der reinen Vernunft*, wie sie von der *DdA* rezipiert wird, abgebildet sieht. Bezeichnenderweise bezieht sich Adorno in diesem Kontext nicht auf die *Kritik der praktischen Vernunft*. Dies zeitigt eine folgenschwere Konsequenz für die Moralkritik der *DdA*, denn es fällt Adorno damit um so leichter, die Freiheitsautonomie als eine in der bürgerlichen Neuzeit schimärische Vorstellung herauszustellen. Wie die Verweise auf de Sades Schriften deutlich machen, verkehrt sich für Adorno in Wirklichkeit die Autonomie in eine strategisch-instrumentelle Verfügbarkeit über das eigene Selbst und die anderen. Fällt auf diese Weise die autonome Gesetzgebung, die die Freiheitssubjektivität auszeichnen soll, mit der natur- und selbstbeherrschenden Vernunft zusammen, ist unschwer zu erkennen, warum Adorno die „formalistische Vernunft“,<sup>147</sup> zur Zielscheibe der Kritik macht. Dass sie kein ethisches Prinzip vorzubringen imstande, weil wertneutral ist, erhellt sich für Adorno daraus, dass sie ihrem instrumentellen Charakter gemäß bloß vorgegebenen Zwecken die erfolgsversprechenden Mittel zuordnen kann.<sup>148</sup> Den Formalismusvorwurf versteht Adorno selbstverständlich nicht als einen Beitrag zur Kantforschung: vielmehr bettet er ihn in das durchgängige Schema der Dialektik der Aufklärung ein. Auf unseren Kontext bezogen besagt es, dass die neuzeitliche Rationalität außer der instrumentellen Verfügbarkeit alle übergreifenden Zwecksetzungen, welche sinnstiftende und handlungsorientierende Funktionen lebensweltlicher Praxis innehaben, zur Disposition stellt. Mit dem Verlust dieser objektiven Vernunft<sup>149</sup> ist der Preis, den die Emanzipation der Vernunft von allen übergeordneten Zwecken verlangt, hoch. Am Ende der Rationalitätsentwicklung hat für Adorno der *DdA* die praktische Vernunft Kantischer Provenienz vor dem Pragmatismus des instrumentellen Kalküls kapitu-

---

<sup>145</sup>Vgl. ebd., S. 108ff.

<sup>146</sup> Vgl. *DdA*, S. 102ff.

<sup>147</sup> Ebd., S. 115.

<sup>148</sup> Vgl. dazu Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, GS 6, S. 29ff.

<sup>149</sup> Ebd.

liert. Kants „Unterfangen, die Pflicht der gegenseitigen Achtung (...) aus einem Gesetz der Vernunft abzuleiten, findet keine Stütze in der Kritik. Es ist der übliche Versuch des bürgerlichen Denkens, die Rücksicht, ohne welche Zivilisation nicht existieren kann, anders zu begründen als durch materielles Interesse und Gewalt, sublim und paradox wie keiner vorher, und ephemere wie sie alle.,“<sup>150</sup>

Bevor wir mit der Interpretation des Exkurses fortfahren, scheint mir angebracht, dieses Bild der Moralkritik Adornos zurechtzurücken, und zwar im Hinblick auf die Auseinandersetzung des Spätwerkes mit der Freiheitsproblematik. Denn beide Autoren der *DdA* haben ihre Kantkritik modifiziert.<sup>151</sup> Im Folgenden wird anhand des Moralkapitels der *Negativen Dialektik* und der Moralvorlesungen eine systematische Rekonstruktion der Auseinandersetzung Adornos mit der Kantischen Moralphilosophie erarbeitet.

#### **2. 4. 1. Exkurs: Die Kritik Adornos an Kants Moralphilosophie**

Der zentrale Begriff in Adornos Kantinterpretation des Spätwerks ist der der Freiheit. An der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* versucht Adorno zu zeigen, dass Kausalität und Freiheit wechselseitig vermittelt sind. Damit sieht er aber eine gewisse Kontamination von Freiheit und Notwendigkeit, denn die Freiheit wird zu einer „Kausalität sui generis.“<sup>152</sup> Dieser Verschlingung von Freiheit und Notwendigkeit will Adorno mit einer Kritik am Kantischen Kausalitätsbegriff entgegentreten. Sie enthält drei Momente: *Zum ersten* eine Kritik an der subjektivistischen Hypostasierung der Kausalität. Obwohl Adorno keineswegs eine vorkantische Kausalitätsauffassung vertreten will, wonach Kausalität dem Ansich objektiver Gegenstände zukommt, sieht er andererseits in Kants Kausalitätsbegriff eine Funktion<sup>153</sup> derjenigen subjektiven Vernunft, die jeden Weltbezug auf das Maß subjektiver Verfügbarkeit zurechtschneidet. *Zum zweiten* glaubt Adorno eine Inkonsequenz an Kants Freiheits-Kausalitäts-Verhältnis ausmachen zu können: Wenn das Subjekt als Konstituens dem Kausalitätsgesetz unterworfen ist, dann ist für es die Regel konstitutiv, die aber erst für das Konstitutierte gelten soll. Reine Vernunft als Inbegriff der Freiheit wäre dann für Adorno immer schon mit Kausalität, d. h. Unfreiheit verschränkt.<sup>154</sup> *Zum dritten* denkt

---

<sup>150</sup> Vgl. *DdA*, 104-105.

<sup>151</sup> Vgl. dazu Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz*, S. 66ff. Folgende Rekonstruktion verdankt wichtige Anregungen dieser Ethik-Studie Schweppenhäusers.

<sup>152</sup> Vgl. *Probleme der Moralphilosophie*, S. 63ff.

<sup>153</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 245ff.

<sup>154</sup> Ebd. S. 246ff.

Adorno, dass Kants Kausalität der Wirklichkeit nicht gerecht wird, weil sie kein Sensorium für jede „Unendlichkeit des Verwobenen und sich Kreuzenden,“<sup>155</sup> hat.

Die Aporie, mit der die Freiheitslehre Kants behaftet ist, macht Adorno an der Bestimmung des Sittengesetzes als Faktum fest. Erstens moniert er am Sittengesetz das Moment der Gegebenheit, d. h. seine unwiderstehliche Gebotenheit, die die Möglichkeit so zu handeln, wie vom kategorischen Imperativ verlangt wird, als sinnlos erscheinen lässt – der Imperativ käme dann einer „dämonische[n], blinde[n] Zufälligkeit,“<sup>156</sup> gleich. Im Zusammenhang damit attestiert zweitens Adorno an der problematischen Verbindung von Freiheit und Gesetz ein Moment des Zwanges: „Sämtliche Begriffe, welche in der Kritik der praktischen Vernunft, zu Ehren von Freiheit, die Kluft zwischen dem Imperativ und den Menschen ausfüllen sollen, sind repressiv: Gesetz, Nötigung, Achtung, Pflicht. Kausalität aus Freiheit korrumpiert diese in Gehorsam.“<sup>157</sup> Der kategorische Imperativ stellt sich in den Augen Adornos als eine nicht durchsichtig begründbare Zwangsvorschrift dar, der als solcher und nicht aus einem plausiblen Zweck oder einem vernünftig zu begründenden Interesse befolgt werden muss. Diese Aporien sind für Adorno, der seine Moralkritik einer dialektischen ‚Rettung‘ unterstellt, kein Ausdruck inkonsequenten Denkens, sondern liegen in der aporetischen Struktur des gesellschaftlichen Ganzen begründet. Dies wird deutlich in seiner Erörterung des kategorischen Imperativs aus der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*<sup>158</sup>: Adorno dechiffriert am Imperativ den antagonistischen gesellschaftlichen Zustand, in dem die Individuen einerseits als Arbeitskraftwaren funktionieren, andererseits aber „noch als solche Ware die Subjekte bleiben, um derentwillen das gesamte Getriebe in Gang gesetzt ist, das sie vergißt und nur bei her befriedigt.“<sup>159</sup> Mit diesem Aufweis des dialektischen Charakters des Kantischen Imperativs bringt Adorno seine Kritik am subjektiv-rationalen, instrumentellen Moment des Sittengesetzes mit einer bestimmten Negation der Einheit vom Imperativ und selbsterhaltender Vernunft in Verbindung. Die dialektische Korrektur versteht Adorno als Rettung des emanzipatorischen Gehalts der

---

<sup>155</sup> Ebd., S. 262. An Adornos Kausalitätskritik, die sicherlich der Argumentation der *KrV* nicht gerecht wird, wurden zwei Einwände geltend gemacht: Um seine These der subjektiven Vernunft zu stützen, unterschlägt Adorno die Kritik Kants an Humes Subjektivierung der Kausalität (vgl. Baum, *Kritische Theorie versus Kritizismus*, S. 143ff). Aus der Eindimensionalität subjektiver Vernunft resultiert aber auch das Missverständnis Adornos vom Doppelcharakter des Kausalitätsbegriffs (vgl. Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung*, S. 178ff.).

<sup>156</sup> Vgl. *Probleme der Moralphilosophie*, S. 113 und 122ff. Dazu vgl. *Negative Dialektik*, S. 231ff. Adorno unterscheidet dabei nicht genug zwischen dem Sittengesetz als Faktum für die Vernunft und dem Sittengesetz als Faktum der Vernunft. Adorno kommt zu der Gegebenheitsthese, weil er das Sittengesetz auf ein Faktum für die Vernunft reduziert (vgl. Baum, ebd., S. 159ff). Dazu auch Schweppenhäuser, ebd., S. 90ff.

<sup>157</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 231. Zu Kritik Adornos an Kants Freiheitskonzeption vgl. Günther, *Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit*, S. 230ff.

<sup>158</sup> „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst,“ (vgl. ebd., Bd. VII, BA 66, S. 61).

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 254.



Kantischen Moralphilosophie, die in seinen Augen den gesellschaftlichen Widersprüchen Rechnung trägt, aber auch über sie hinausweist.

Den Übergang der moralkritischen Reflexion auf den gesellschaftlichen Gehalt moralphilosophischer Theoreme sieht Adorno auch in der Postulatenlehre Kants begründet. Die drei Postulate (Unsterblichkeit, Freiheit, das Dasein Gottes) können zwar nicht bewiesen werden, stellen aber für Kant eine denkbare Voraussetzung für das Funktionieren der Ethik dar.<sup>160</sup> Adorno sieht bei den Postulaten eine Korrektur an der formalistischen subjektiven Vernunft des kategorischen Imperativs. Schon die Formulierung des Imperativs in der *Grundlegung* ist für ihn mit inhaltlichen Implikationen verbunden, denn „ohne Hoffnung ist kein Gutes.“<sup>161</sup> Zuerst macht Adorno am Unsterblichkeitspostulat ein emanzipatorisches Moment geltend, und zwar als Protest gegen das Skandalon unwiderruflicher Endlichkeit. Die unsterblichkeitspostulierende Vernunft weist unaufhörlich über die Unerträglichkeit des Todesbewusstseins hinaus, weil sie zu einer Solidarität der Sterblichen gemahnt.<sup>162</sup> Adorno reformuliert somit das Unsterblichkeitspostulat zu einer säkularisierten Gestalt des Utopischen, die die „innerweltliche Besserung“<sup>163</sup> ständig über sich hinaus treibt. Antizipatorisch wird von Adorno auch das zweite, das Freiheitspostulat interpretiert: In Bezug auf eine Formulierung aus der *Metaphysik der Sitten*<sup>164</sup> entdeckt Adorno in der *Negativen Dialektik* am Postulat den Vorschein einer Gesellschaft, in der die Übereinstimmung vom allgemeinen und besonderen Interesse durch die Überwindung der Antagonismen möglich wäre.<sup>165</sup>

Die Dialektik, die Adorno an Kants Moraltheorie herausarbeitet, gipfelt in seiner Auseinandersetzung mit dem intelligiblen Charakter. Er soll nach Adorno eine Vermittlung zwischen dem Dasein und dem Sittengesetz herstellen und dadurch die Idee der Freiheit retten.<sup>166</sup> Adorno beurteilt Kants Versuch, die Grundlagen der Moral zu sichern, als antinomisch, denn er zwingt dabei zusammen, was einander kontradiktorisch entgegengesetzt ist, nämlich Intelligibilität und Dasein in der Zeit. Am paradoxen Charakter des Intelligiblen, d. h. vom Phänomenalen radikal getrennt sein zu müssen, aber seines praktischen Wirksamwerdens willen nicht sein zu können, diagnostiziert Adorno die Dialektik des Verhältnisses von Rationalität und Natur. Als Hintergrund der Argumentation dient ihm dabei die in der *DdA* formulierte These von einer naturhaften Vernunft, die als abgezweigte psychische Kraft zum Anderen der Natur wird. Fällt für Adorno diese Vernunft

---

<sup>160</sup> Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, ebd., A 238, S. 264ff.

<sup>161</sup> Vgl. Negative Dialektik, S. 272.

<sup>162</sup> Vgl. Schmid Noerr, ebd., S. 230ff. Dazu vgl. Schweppenhäuser, ebd., S. 102ff.

<sup>163</sup> Vgl. ebd., S. 378.

<sup>164</sup> „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann.“ (vgl. ebd., Einleitung in die Rechtslehre, § C, S. 337).

<sup>165</sup> Vgl. ebd., S. 279. Das Postulat des Daseins Gottes wird bei Adorno im Rahmen der Funktion des Gottesbeweises in der Philosophie und in seiner Hegelkritik behandelt. Siehe unten S. 113ff.

<sup>166</sup> Vgl. ebd., S. 283ff.

mit naturbeherrschenden Einheitsleistungen zusammen, besteht nun der intelligible Charakter in jener Einheit der Person, welche die Integration diffuser Impulse, Triebenergien und Regungen aller Art leistet. Der Unterscheidung Kants zwischen Person, dem Subjekt in Bezug auf seine Zugehörigkeit zur ‚Sinnenwelt‘, und Persönlichkeit, dem Subjekt der intelligiblen Welt, kann Adorno nichts abgewinnen – für ihn ist die Persönlichkeit eine Karikatur von Freiheit. Denn er sieht sowohl bei der transzendentalen Einheit der Apperzeption als auch der moralischen Einheitsperson denselben Mechanismus am Werk: die Subsumtion des Besonderen bzw. Mannigfaltigen unter das Identitätsprinzip. Mit einem Versuch dialektischer ‚Rettung‘ will nun Adorno, den intelligiblen Charakter aus dem Identitätszwang herauslösen und sein wahres Wesen freizulegen. „Wollte man es wagen, dem Kantischen X des intelligiblen Charakters seinen wahren Inhalt zu verleihen (...) so wäre er wohl das geschichtlich fortgeschrittenste, punktuell aufleuchtende, rasch verlöschende Bewusstsein, der dem Impuls innewohnt, das Richtige zu tun.“<sup>167</sup> Damit rückt Adorno die für Kant verbürgte Aktualität des intelligiblen Charakters in die Potentialität eines fast utopischen Zustandes. Die Möglichkeit, die nach Adorno dem intelligiblen Charakter unter antagonistischen Gesellschaftsbedingungen zukommt, bedeutet zweierlei: zum ersten die Möglichkeit eines moralischen, d. h. nicht-instrumentellen Handelns in der bestehenden Gesellschaft, in der richtiges Handeln nur als vereinzelt bzw. verschwindendes Moment sein kann. Zum zweiten visiert Adorno mit dieser Möglichkeit einen gesellschaftlichen Zustand an, in dem die Voraussetzungen eines solchen Handelns, d. h. eine durchsichtige Vermittlung von besonderem und allgemeinem Interesse gegeben wäre.<sup>168</sup> Das antizipatorische Verständnis des intelligiblen Charakters schlägt sich in Adornos Gedanken nieder, „als Möglichkeit des Subjekts ist der intelligible Charakter wie die Freiheit ein Werdendes, kein Seiendes.“<sup>169</sup>

Um diese Möglichkeit zu bewahren, lässt sich Adorno nicht ins Unternehmen einer Positivierung der Ethik nicht-autoritären Willens ein. Was ihm im allgemeinen vorschwebt, ist eine Ethik, die sich nicht konsequenzlogisch begründen lassen müsste. Die Einseitigkeiten rigoristischer Ethiklehren, die dem Handelnden unbedingte, denn ihres formalen Charakters richtige Normen vorschreiben, würde diese Ethik vermeiden, indem sie sich ständig in Verhältnis zum „Material“,<sup>170</sup> setzte. Dieses fungiert als das, worauf sich jede Norm sowohl im Verfahren ihrer Begründung als auch ihrer Anwendung und Realisierung beziehen muss. Eine nicht konsequenzlogisch verfahrensbzw. sich legitimierende Ethik wäre für Adorno offen für historische Erfahrung in einem emphatischen Sinne. Sie würde einerseits der Geschichte der Applikation universeller Prinzipien Rechnung tragen, wäre aber andererseits empfänglich für alle diejenigen Impulse, die die unbe-

---

<sup>167</sup> Ebd., S. 292.

<sup>168</sup> Dazu vgl. Schweppenhäuser, ebd., S. 108ff.

<sup>169</sup> Ebd., S. 293-294.

<sup>170</sup> Vgl. Negative Dialektik, S. 241; vgl. auch 253ff und 281ff.

dingte Geltung dieser Prinzipien angesichts der irreduziblen Empirie des Einzelfalls einschränken. Da Adorno die rationalistischen Prinzipienethiken von einem irrationalen Moment beschattet sieht, gemahnt er an die Fehlbarkeit alles Moralischen. Damit strebt er nicht nur eine Ethik an, deren Normen durch Erfahrung und Geschichte korrigierbar wären, sondern plädiert darüber hinaus für eine Ethik, die das Fehlbarkeitsbewusstsein in das eigene Begründungsfundament mit einbezieht. Das Werdende des intelligiblen Charakters bedeutete in diesem Lichte eine unab-schließbare Vermittlungsarbeit zwischen Sein und Sollen.

#### **2. 4. 2. Nietzsche im Exkurs der DdA**

Steht Kant im Exkurs über die moralische Aufklärung für diejenige Gestalt neuzeitlichen Denkens, das den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst (für Adorno Ausdruck entfremdeten Bewusstseins bzw. antagonistischer Gesellschaftsbedingungen) in ein systematisches Ganze zu integrieren bestrebt ist, bildet Nietzsches Moralkritik „die intransigente Kritik der praktischen Vernunft.“<sup>171</sup> Ist Moral zur Ohnmacht und Unstimmigkeit verurteilt, weil sie auf der Grundlage der Beherrschung apriori der Einheit errichtet ist, die ihre Verwirklichung hintertreibt, kommt Nietzsche für Adorno der Verdienst zu, die Unmöglichkeit, „aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen, nicht vertuscht, sondern in aller Welt geschrien zu haben.“<sup>172</sup> Die DdA-Rezeption der Moralkritik Nietzsches erfolgt dementsprechend nach Maßgabe der bestimmten Negation der kritisierten Aufklärungsmoral. Adorno nimmt Nietzsches Denken gegen die lebensverneinende Moral auf, weil es schonungslos mit den Harmonielehren der Moral (der Aufklärung) bricht.

Wichtiger jedoch für die Inanspruchnahme der Nietzsche'schen Moralkritik ist folgender Grund: Adorno zufolge kann die bestimmte Negation, ideologie- und moralkritisch gewendet, an Nietzsches Denken selbst vorgenommen werden. Die Verherrlichung herrschaftlicher Willensmächtigkeit souveräner Individualität, für die Nietzsche in seinen Augen plädiert, könnte dann zur Grundlage für eine verschlüsselte Kritik bzw. den Umschlagpunkt zu einer Aufhebung der Moral als Herrschaft werden. Adorno setzt alle Hoffnung darauf, dass ein konsequentes Durchdenken des Herrschaftscharakters neuzeitlicher Ratio, in deren Matrix die zwecksetzende Moral in die moralfreie und immer im Dienste der Herrschaft stehende Mittelrationalität eingezogen wird, den kontrafaktischen Beweis der Transzendierbarkeit des falschen Ganzen erbringen kann. Nietzsche gehört für Adorno somit zu denjenigen, für die die Tatsache, dass sie „entschiedener noch als

---

<sup>171</sup> Vgl. DdA, S, 113.

jener [der logische Positivismus, K. M.] auf der Ratio beharren,, den Sinn hat, „die Utopie aus ihrer Hülle zu befreien, die wie im kantischen Vernunftbegriff in jeder großen Philosophie enthalten ist: die einer Menschheit, die, selbst nicht mehr entstellt, der Entstellung nicht mehr bedarf.,“<sup>173</sup> Am entgegengesetzten Pol zu Kant vollzieht Adorno auf diese Weise noch einmal die Operation einer ‚rettenden Kritik‘, d. h. den Versuch, Nietzsches radikale Moralkritik als negativen Platzhalter einer besseren Wahrheit herauszustellen. Dieses Unterfangen der Exkurses über *Juliette oder Aufklärung und Moral* konzentriert sich auf drei Themenbereiche: die der Herrenmoral, des Mitleids und des Übermenschen.

Wie oben angeführt worden ist, besteht für die *DdA* die Faszination des moralkritischen Nietzsches darin, dass vor allem in der *Genealogie* der Nachweis des ursprünglichen Zusammenhangs von Moral und Herrschaft erbracht wird. Der Reduktionszug der Moralentstehung auf vorgängige Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, den diese Streitschrift gegen die autonomiefeindliche Moderne unternimmt, erweist sich für die aufklärungskritischen Intentionen Adorno als sehr anschlussfähig. Ihr deskriptiver Wahrheitsgehalt kann nach Adorno gegen ihre normativen Intentionen gekehrt und für eine Parteinahme für die Aufhebung der Unterdrückung fruchtbar gemacht werden. In diesem Sinne stellt er fest, dass Nietzsches Theorie der Herrenmoral, in der Adorno Herrschaftsverhältnisse von einer natürlich-unhintergehbaren Gesetzmäßigkeit sanktioniert sieht, der Gegenwart „das geheime Credo aller Herrenklassen,“<sup>174</sup> vorhält. Fungiert also die Moralkritik Nietzsches schon als kritischer Spiegel der Moderne, ist es nur noch ein Schritt zu Nietzsches Eingliederung in das Projekt der Emanzipation. „Als Einspruch gegen die Zivilisation vertrat die Herrenmoral verkehrt die Unterdrückten: der Haß gegen die verkümmerten Instinkte denunziert objektiv die wahre Natur der Zuchtmeister, die an ihren Opfern nur zum Vorschein kommt (...) Nietzsche wird durch seine Verwirklichung widerlegt und zugleich die Wahrheit an ihm freige-

---

<sup>172</sup> Ebd., S. 140.

<sup>173</sup> Ebd., Diese Intention, gewissermaßen den radikalen Denker Nietzsche gegen den Verherrlicher von Gewalt und Herrschaft auszuspielen, um dem ersteren Emanzipationspotentiale abzugewinnen, kommt in einem Gespräch zwischen Horkheimer, Adorno und Gadamer anlässlich des 50. Todestages von Nietzsche mit aller Klarheit zum Ausdruck. Adorno versucht den Widerspruch in der Natur Nietzsches, den zwischen Machtverherrlichung und grenzenloser Empfindsamkeit, auf solche Weise zu erklären: „Wie können wir diesen Widerspruch überhaupt begreifen? Doch wohl nur dadurch, das wir dabei denken an die Vorstellung vom richtigen Menschen, die bei Nietzsche zugrunde lag, und diese Vorstellung ist keine andere als die des befreiten Menschen. Den befreiten Mensch aber dachte Nietzsche sich als den Menschen, der von der Lüge, der Ideologie befreit ist. Wenn er die Brutalität verherrlichte, dann hatte er dabei gedacht, daß, wenn die Menschen einmal aller konventioneller Moral, aller Zügelung des Instinkts durch Rationalisierung, durch Ausreden, kann man sagen, entschlagen haben, dann das Richtige sich herstellen wird, d.h., daß in diesem Augenblick, in dem die Menschen auch zu den zerstörenden Trieben sich bekennen werden, dann diese zerstörenden Triebe ihre Gewalt verlieren werden und dass anstelle des ressentimenterfüllten Menschen, der böse ist, weil er seinen Trieben nicht folgen darf, der Mensch tritt, der weder mehr im engen Sinne böse noch gut ist, eben deshalb, weil er nichts mehr zu verdrängen, nichts mehr zu unterdrücken braucht. Mit anderen Worten also, das Leitbild der Freiheit erscheint hinter dem vordergründigen Kultus der Unterdrückung,“ (vgl. Horkheimer, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, S. 114-115).

<sup>174</sup> Vgl. *DdA*, S. 120.

setzt, die trotz allem Jasagen zum Leben dem Geist der Wirklichkeit feind war.,<sup>175</sup> Adorno liest Nietzsches Ausführungen über das natürliche Recht herrischer Moral auf Unterdrückung als die Chiffre einer unbewussten Bloßstellung aller Machtverhältnisse, die die breiten Massen dazu verurteilen, bloßes Material von Herrschaft zu sein. Adorno versteht die Kritik Nietzsches am bürgerlich-dekadenten Moralkodex der Mittelmäßigkeit bzw. an der nivellierenden Gleichmacherei der Gegenwart als Aufhebungswillen. In dieser Interpretationsperspektive muss Nietzsche als konsequenter Fortsetzer einer selbstreflexiven Aufklärung angesehen werden, denn Adorno sieht in ihm einen Erneuerer des Kantischen Unternehmens, „das göttliche Gesetz in Autonomie zu transformieren.,“<sup>176</sup> Er kann sich aber andererseits des Verdachts nicht erwehren, dass Nietzsche, im Ursprungsgedanken des machtvoll-herrischen Autonomieideals befangen, der gesellschaftlichen Heteronomie der Gegenwart nichts anderes entgegenzusetzen hat, als die Rückkehr zu krassen, vorbürgerlichen Herrschaftsverhältnissen. Denn Nietzsche als Verkünder einer Identität von Vernunft und Herrschaft<sup>177</sup> konnte für Adorno Anfang der vierziger Jahre des 20. Jh. leicht als Berufungsinstanz für Zerstörungspraktiken instrumentalisiert werden.

Auch die Angriffe Nietzsches gegen die Mitleidsethik<sup>178</sup> werden bei Adorno in der *DdA* unter dem Gesichtspunkt ‚rettender Kritik‘ einer dialektischen Wendung unterzogen. „Sade und Nietzsche erkannten, dass nach der Formalisierung der Vernunft das Mitleid gleichsam als das sinnliche Bewußtsein der Identität von Allgemeinem und Besonderem, als die naturalisierte Vermittlung, noch übrig war.,“<sup>179</sup> Das Wahrheitsmoment an der Kritik am Mitleid erkennt Adorno darin, dass die mitleidsvolle Praxis als Prinzip die unmoralischen Abhängigkeitsverhältnisse verewigt, gegen deren Inhumanität sie sich im kleinen Maßstab wendet. Darüber hinaus liest er an Nietzsches Verurteilung der Mitleidsethik ein aporetisches Moment ab: Schlägt sich einerseits diese Ethik zum Komplizen des universellen Gesetzes der Entfremdung um, ist es andererseits unter den Bedingungen allgemeiner Entfremdung ohne Mitleid kaum auszuhalten.

In der Phänomenologie des moralischen Bewusstseins der *Genealogie* entwirft Nietzsche Moralkritik im Horizont einer souveränen Individualität, die, den Zwangsprozeduren subjektformen-

---

<sup>175</sup> Ebd., S. 121. Dieser Gedanke variiert allerdings eine Überlegung Horkheimers aus seiner Frühschrift *Dämmerung. Notizen zu Deutschland*: „Er (Nietzsche, K.M.) verachtet die Masse, aber er will sie doch als Masse erhalten (...) Nach ihm ist es daher ebenso recht wie nützlich, dass die Anlagen der Menschen unter miserablen Bedingungen verkümmern, sosehr er für ihre Entfaltung beim ‘Übermensch’ eintritt. Nietzsches Ziele sind nicht die des Proletariats. Aber er kann sich merken, dass die Moral, welche ihm anempfiehlt, verträglich zu sein, nach diesem Philosophen der herrschenden Klasse nur Irreführung ist. Er selbst prägt den Massen ein, dass nur die Furcht sie abhält, diesen Apparat zu zerbrechen. Wenn sie dies wirklich verstehen, kann sogar Nietzsche dazu beitragen, den Sklavenaufstand in der Moral in proletarische Praxis umzusetzen.,“ (vgl. Horkheimer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 338).

<sup>176</sup> Ebd., S. 135. Vgl. dazu Rath, ebd., S. 92.

<sup>177</sup> Ebd., S. 140.

<sup>178</sup> Vgl. Zur Genealogie der Moral, 5, III, 14, S. 368 und Der Antichrist, 6, S. 172ff.

<sup>179</sup> Ebd., S. 121.

der Sittlichkeit entwachsen, Autonomie in übersittlichen Willens- als Freiheitsvollzügen entfaltet.<sup>180</sup> Am souveränen Individuum sieht nun Adorno eine Präfiguration der Figur des Übermenschen. Damit spannt Adorno einen Bogen zwischen Nietzsches autonomen Willen und dem Willen der praktischen Philosophie Kants, um beide der Vernunft als Herrschaft zu unterstellen. „Kants Prinzip, «alles aus der Maxime seines Willens als eines solchen zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebenden zum Gegenstand haben könnte», ist auch das Geheimnis des Übermenschen. Sein Wille ist nicht weniger despotisch als der kategorische Imperativ.,<sup>181</sup> Diese Engführung der Kantischen Autonomielehre mit Nietzsches souveräner Individualität wird in der *DdA* von der These abgeleitet, dass beide Moralansätze auf einen Verlust des göttlichen Prinzips als unhintergebar Legitimationsbasis von normativen Ethiken zu reagieren versuchen. Die Ablösung Gottes als transzendenten Garanten von Moralität und seine Ersetzung durch die sich selbst bestimmende autonome Individualität, welcher nun jede Moralbegründung überantwortet wird, geht aber in der Sicht Adornos mit dem Prozess der Herausbildung zwangsvoll-repressiver und instrumentell verfestigter Subjektstrukturen einher. Die Befreiung von heteronomen Zwängen und der Drang nach unbedingter Mündigkeit, die Adorno an den Ethiken von Kant und Nietzsche hervorhebt, fallen auf solche Weise mit der Durchsetzung der instrumentellen, auf Einheit und Zwang versessenen Vernunft in eins. Der despotische Charakter sowohl des Kantischen moralischen Imperativs als auch der souveränen Willensmächtigkeit von Nietzsche stellen dementsprechend für Adorno Resultate des Siegeszuges einer Vernunft dar, die sich unter dem wachsenden Druck nach Selbstbehauptung zur totalen Beherrschung innerer und äußerer Natur ermächtigt. An der rigorosen Moralautonomie diagnostiziert Adorno denselben Verlust von objektiver Vernunft, auf Grund dessen Denken zu formalistischen Subsumtions- als Identitätsoperationen verkümmert. Dass diese Gedankenführung in Bezug auf Kants Freiheitsphilosophie karikaturhafte Züge trägt, sieht, wie im vorherigen Exkurs dargestellt, der späte Adorno durchaus. In der *Negativen Dialektik* versucht er ja selbst, das im intelligiblen Charakter kodifizierte Freiheitsbewusstsein vom Würgegriff des Identitätsprinzips zu befreien. Was seine moralkritisch motivierte Rezeption Nietzsches anbelangt, kann Adorno nicht vom Despotismusvorwurf ablassen.

In den *Minima Moralia*, der Schrift, in der sich der Einfluss Nietzsches sogar im aphoristischen Kompositionsstil niederschlägt, erneuert Adorno seinen Despotismusvorwurf, allerdings ohne dem kritischen Geist Nietzsches, dessen Amoralismus gegen den Strich gelesen werden muss, die Gefolgschaft zu kündigen. Auf dem Hintergrund der These vom Verlust der objektiven Vernunft, die hier in der Gestalt der an Hegels Sittlichkeitsbegriff anlehnenen Substantialität<sup>182</sup> auftritt, nimmt Adorno an Nietzsches genealogischer Moralkritik seinerseits eine Historisierung

---

<sup>180</sup> Vgl. ebd., II, 2, S. 293ff.

<sup>181</sup> Ebd., S. 135.

vor. Da er die Herrenmoral in der Perspektive einer ökonomischen Analyse der modernen Gesellschaft wahrnimmt, besteht für Adorno inmitten einer Überflusgesellschaft keine Notwendigkeit für die Parteinahme für die Starken, die er als Plädoyer für eine hierarchische Verteilung der gesellschaftlichen Güter interpretiert. Dem zum Trotz kann Nietzsche gegen Nietzsche gerettet werden: Seine „Tugend der Vornehmheit,, und „asketischen Ideale,, lassen sich umdeuten zum „Widerstand gegen den Wahnsinn der Profitökonomie.,,<sup>183</sup>

In den *Problemen der Moralphilosophie* wirft Adorno Nietzsche, dem er „am meisten von allen sogenannten großen Philosophen,,<sup>184</sup> verdankt, etwas anderes als despotische Herrenmoral vor. Da er die Figur von ‚Jenseits von Gut und Böse‘ nicht mit einem Standpunkt, von dem her die Verständlichkeit der Phänomene der Moral gewonnen werden kann, sondern mit Amoralität gleichsetzt, moniert er an Nietzsche seine abstrakte Negation der bürgerlichen Moral. Nietzsches Moralkritik versteht sich Adorno zufolge nicht als „Austrag der einzelnen moralischen Probleme,,. In dieser Lesart kann Nietzsche nicht umhin, als eine Moral aufzustellen, die „das bloße negative Spiegelbild der Moral [ist], die er selbst verworfen hat., Vom herrschaftsförmigen Autonomiewillen der *DdA* hat sich diese Nietzschekritik Adornos weit entfernt: Alle Charakteristika souveräner Individualität, „Vornehmheit, reale Freiheit, Noblesse schenkender Tugend, Distanz,, einst untrügliche Zeichen herrschaftlicher Vernunft, verwandeln sich nun zu Insignien eines ohnmächtigen Appells an „die, die unten sind, die sollen einmal vornehm sein!., Damit sieht Adorno Nietzsches Autonomiedenken von der Geschichte, die der Dialektik der Aufklärung unterworfen ist, eingeholt. Sogar seine mit „Kein Hirt und Eine Herde,,<sup>185</sup> umschriebene radikale Kritik an den Verflachungstendenzen der Moderne gehört für Adorno mittlerweile zur Selbstverständlichkeit omnipräsenter Herrschaft.

### **2. 4. 3. Genealogie des Freiheitsbewusstseins**

Nach dieser skizzenhaften Darstellung der Rezeption der Moralkritik Nietzsches bei Adorno können wir nun die Argumentation der *DdA* in Bezug auf ihren Vorwurf an die Adresse Nietzsches, dass er (und Kant) ein autoritäres Moral- und Freiheitsverständnis hat, unter die Lupe nehmen. Das Bild, das sich Adorno von Nietzsches souveräner Individualität macht, leitet sich von drei Prämissen her. Die *erste* wurde schon angesprochen: Das souveräne Individuum wird bei Adorno nach dem Schema verfügender, instrumenteller Rationalität modelliert. Auf dem Hintergrund der schwindenden Verbindlichkeiten der objektiven Vernunft spreizt sich dieses Indivi-

---

<sup>182</sup> Vgl. GS 4, S. 108.

<sup>183</sup> Ebd.

<sup>184</sup> Vgl. ebd., S. 255 und ff.

<sup>185</sup> Vgl. Also sprach Zarathustra, 4, S. 20.

duum zur selbst- und naturbeherrschenden Instanz auf. Die *zweite* Prämisse stellt das Phänomen der Moral als Ganze dem Schema zweckrationaler Handlung unter. Entgegen den Absichten Nietzsches, die er mit seinem genealogischen Programm verfolgt, liest Adorno die *Genealogie der Moral* als eine strikte Abfolge moralischer Gestalten nach Maßgabe zweckrationaler Durchsetzung. Damit hängt die *dritte* Prämisse, die die vernunftkritisch motivierte Rezeption der *Genealogie*-Schrift von der *DdA* leitet, eng zusammen. Dem sozialphilosophischen Ansatz Nietzsches zum Trotz geht Adorno von einem solipsistisch anmutenden Verständnis aller Moraltypen, die in der *Genealogie* auftreten, aus. Dem monologischen Charakter naturbeherrschender Vernunft entsprechend, rezipiert er das Individuum in moralischer Hinsicht als ein solches, das kein Mitsein in einer gemeinsamen Welt kennt, nur die Einsamkeit des singulären Schöpfers seiner selbst und seiner Welt. Unter diesen Prämissen fällt es meines Erachtens nicht schwer die, in der *DdA* freilich unterschwellige, Interpretation der *Genealogie* zu rekonstruieren.

In der Lesart der *DdA* erstreckt sich die Moralentwicklung von der anfänglichen natürlichen Einheit ungebrochener Lebensäußerungen durch die als Ergebnis priestergeprägter Menschheits-erziehung zum historischen Apriori gewordene reflexive Einheit von Reflexivität und Aktivität bis schließlich zur Etablierung von Souveränitätsstruktur und Freiheitsbewusstsein. Am Anfang steht die natürlich-unmittelbare Freiheit des ungestüm triebhaften, seinem ungebändigten Machtwillen frönenden Individuums, eine quasi subjektfreie Individualität, wie sie sich im herrischen Aristokratismus verkörpert. Aus diesem Ursprung wird unter dem Einfluss des priesterlichen Machtbewusstseins das disziplinierte Individuum abgeleitet. Dies wiederum wird in der Folge vom souverän-autonomen Individuum abgelöst, welches sein Selbstdisziplin über alle heteronome Sittlichkeit erhebt. Leitender Faden der Moralentwicklung bleibt für Adorno das Schema zweckrationalen Handelns. Zuerst bei der aristokratisch-herrischen Lebenseinstellung und dann in reflexiver, selbstbezogener Form beim priesterlichen Zwangscharakter. Die Erfahrung freien Herr- bzw. Andersseins der 'Vornehmen' speist sich aus dem Prozess der Selbsterzeugung, für welche Freiheit schöpferische Aktivität, einen tätigen, sich selbst als Zweck setzenden Willen und einen negativen Bezug zu Anderem als Minderwertigem bedeutet. Der individualistische Ethos herrischer Lebenskunst bleibt eingefasst in den Erklärungsbogen verfügender und überwältigender Rationalität, da sich für diese nicht altruistisch gehemmte Lebensästhetik alles, was existiert, als frei verfügbares Material ihres absoluten Gestaltungswillens bzw. ihrer allbeherrschenden Schöpfungsmacht ausweisen muss. Im zweiten Stadium, bei der Sklavenmoral, ordnet der Priestertypus alle Lebensvollzüge einem Zweck unter und zwingt die sinnliche Gegenwartigkeit der Leiberfahrung in eine zukünftige finale Einheit. Der Sinn gegenwärtigen Lebens erschöpft sich in der Präfiguration eines zu erreichenden Zweckes, woran als entäußertem Vorwurf und Vorentwurf alles Lebendige ge-



messen wird. Die Selbstüberschreitung<sup>186</sup>, die die Priesterkaste der physiologischen Leibwirklichkeit aufzwingt, wird für den sich zweckrational mit sich selbst vermittelnden Lebenswillen in der Folge zu einem übergreifenden Erfahrungshorizont. In dessen Rahmen übermittelt der Imperativ negativen Selbstbezugs (sich selbst zu negieren, um sich verwirklichen zu können) dem Bewusstsein das zweckrationale Zeitschema von zukunftsbedingender Gegenwart und gegenwartstranszendierend verwirklichender Zukunft. Was dazu erforderlich ist, ist nicht nur eine gesteigerte Körperkraft, sondern auch und vor allem Beharrungsvermögen und Selbstbeherrschung.<sup>187</sup> Aus dem Geist dieses Lebensvollzugs leitet sich eine Verschmelzung von freiem Willen und Ich-Identität ab, die die nächste Phase moralischer Entwicklung einleitet. Die Gestalt souveräner Individualität wird geboren aus dem zweckrationalen Entwurf von Ordnung, die moralisches Verhalten vorschreibt. Durch die zweckrationale Ordnung wird eine Zeiterfahrung formiert, mittels derer der moralische Willen das zeitliche Werden auf die Realisierung vom antizipierten Möglichen hin entwirft und finalisiert. Denn zu seinen Voraussetzungen gehört vor allem eine bewusste Existenz von zeitübergreifender Ich-Identität, welche die Zukunft, das anvisierte Ziel antizipierend, in Erinnerung behält, also Vergangenheit hat bzw. zurechnungsfähig ist. Es dürfte keine Überraschung sein, wenn sich für Adorno Moralvernunft als Herrschaft aus folgendem Gedanken Nietzsches zwanglos ergibt: „Dieser Freigewordene, der wirklich versprechen darf, dieser Herr des freien Willens, dieser Souverain - wie sollte er es nicht wissen, welche Überlegenheit er damit vor Allem voraus hat (...) und wie ihm mit dieser Herrschaft über sich, auch die Herrschaft über die Umstände, über die Natur und alle willenkürzeren und unzuverlässigeren Creaturen notwendig in die Hand gegeben ist?“,<sup>188</sup> An diesem „autonome[n], übersittliche[n] Individuum“, lässt sich in Adornos Verständnis die ganze (Moral-)Dialektik der Aufklärung ablesen. Der Mensch, um Freiheit zu erlangen, muss sich der sittlichen Allgemeinheit unterwerfen, d. h. unfrei bzw. moralisch-heteronom sich verhalten. Andererseits fungiert der Zwangsdienst unter dem Diktat der Sittlichkeit als diejenige zivilisatorisch notwendige *ἀσκησις*, die ihn befähigt, den Schranken der Sitten zu entwachsen und über sich selbst Herr zu werden bzw. seine Selbstbehauptung nach sicheren, der moralischen Zwangsjacke entledigenden Verhaltensregeln zu modellieren. Dennoch verschränkt sich die Erlangung eines übersittlichen, die Propädeutik der Heteronomie erfolgreich abgelegten und zu sich

---

<sup>186</sup> Nach Adorno vergisst allerdings der ‘dunkle’ Theoretiker der Aufklärung im Prozess der Vermenschlichung nicht, den Schattenseiten der Subjektivitätsentwicklung die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Denn dieselben Selbstzüchtigungsprozesse haben nicht nur auf der Ebene der moralischen Ideologiebildung ihren Niederschlag gefunden, sondern eben den Umgang mit dem leiblichen Ich mitgeprägt. Im Zuge der Kritik Nietzsches an der heuchlerischen Moralität der „Scham des Menschen vor dem Menschen,“ (vgl. *Genealogie der Moral*, II, 7, S. 302ff) kommen für die *DdA* Momente der Leiberfahrung zu Wort, die der siegreiche Fortschrittsdrang ins Animalische hat zurückdrängen müssen. Adorno und Horkheimer werden ihrem Vorbild auch in dieser Gedankenrichtung folgen (vgl. *DdA*, S. 204ff).

<sup>187</sup> Adorno bezieht sich vermutlich auf folgende Stelle aus der *Genealogie*: vgl. ebd., III, 11, S. 361ff.

<sup>188</sup> Vgl. ebd., II, 2, S. 293-294.

selbst als autonom gekommenen Souveränitätsbewusstseins mit einem herrschaftsmächtigen Willen, der das souveräne Individuum befähigt, über sich und Andere zu gebieten. In Adornos Augen schließt sich damit der Kreis: Mit dem Erringen des die heteronome Moral transzendierenden Bewusstseins der Autonomie geht gewissermaßen auf höherer Basis eine Wiederherstellung des ursprünglichen Stadiums des herrischen Selbst samt ungestüme Machtvollkommenheit einher.<sup>189</sup>

Wenn diese Rekonstruktion trifft, wofür meines Erachtens alle Anzeichen sprechen, dann muss man feststellen, dass die *DdA* weder Nietzsches Moralauffassung noch der spezifischen Argumentation der *Genealogie* gerecht ist. In seinem Bestreben, an der Moralphilosophie bzw. der Entwicklung neuzeitlicher Subjektivitätsstrukturen die Dialektik der Aufklärung aufzuspüren, reduziert Adorno das moralische Verhalten des Individuums auf eine instrumentelle Verfügung auf sich und andere. Um zu Gedanken über eine tragfähige Auseinandersetzung mit der moralischen Vernunft zu gelangen, muss man sich Nietzsches Philosophie selbst zuwenden. Denn es mag ja überzeugend erscheinen, im Geiste der *DdA* darauf hinzuweisen, dass die Konstitution des moralischen Selbst ein zwiespältiges Phänomen ist. Die Frage jedoch, aus welchem Standpunkt aus man die Moral kritisieren kann, sieht man einmal vom nicht besonders fruchtbaren Versuch Adornos ab, sie zur regionalen Ausprägung der Dialektik der Aufklärung zu machen, bleibt offen. In unserer Sicht bietet Nietzsches Auseinandersetzung mit der Moral sowohl einen Anhaltspunkt für das, vom dem her die Kritik erfolgen kann, als auch einen produktiven Erklärungsansatz dafür, dass dem Phänomen des Moralischen zwar ein Zweispalt anhaftet, dies jedoch nicht, wie in der *DdA*, zur Aporie eines autonomen Despotismus führen muss.

Setzt man voraus, dass sich Adornos Auffassung des moralischen Subjekts als eines sich opfernden und dadurch sich behauptenden Individuums, bestimmten Einsichten Nietzsches verdankt, stellt sich die Frage, inwieweit es bei Nietzsche Anhaltspunkte dafür gibt. In der Tat, Nietzsche kommt ziemlich früh darauf zu sprechen. Sein Verständnis von Moral liest sich in der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches I* folgendermaßen: „Moral als Selbstzertheilung des Menschen. – (...) Ist es nicht deutlich, dass in all diesen Fällen [die Liebe zum Vaterland, die Klärung der ‚Sache selbst‘ für den Schreibenden, die aufopfernde Hingabe der Mutter an das Kind, etc., K. M.] der Mensch Etwas von sich, einen Gedanken, ein Verlangen, ein Erzeugnis mehr liebt, als etwas Anderes von sich, dass er also sein Wesen zertheilt und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt?“,<sup>190</sup> Mit diesem Hinweis auf die fürs moralische Verhalten konstitutive Entzweiung kann Nietzsche vor jeder Erörterung von normativ legitimierten Zwecken, moralisch gebotenen Handlungen, universalisierbaren Maximen, begründbaren Werten etc. die Moral selbst direkt angehen. In einem grundlegenden Sinne ist für Nietzsche Moral das, wodurch

---

<sup>189</sup> Vgl. dazu Kimmerle, *Die Aporie der Wahrheit*, S. 112.

<sup>190</sup> Vgl. ebd., 2, II, 57, S. 76. Vgl. dazu Figal, *Nietzsche*, S. 162ff.

sich die Person zu sich selbst verhält, und zwar so, dass dieses Selbstverhältnis eine Selbstunterscheidung zur Voraussetzung hat. Diese ist für Nietzsche nicht nur ein Merkmal der Moral, sondern das Charakteristikum jedes menschlichen Selbstbezugs. In der Moral lässt dies exemplarisch vorführen, weil wir es hier mit Selbstverhältnissen zu tun haben, die die Selbstunterscheidung eigens in den Blick rücken. Denn das Selbstverständnis eines jeden als Vaterlandsliebenden, nur an der Förderung der ‚Sache‘ Interessierten usw. impliziert, dass das Selbst ‚Etwas von sich‘ als das nimmt, von dem her sich als solches Selbst verstehen bzw. handeln kann und soll. „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als Dividuum.“<sup>191</sup> Im moralischen (Selbst-)Verhalten bildet sich das Selbst als Selbst-Unterscheidendes. An diesem Gedanken lässt sich nun die Argumentationsbasis erkennen, auf der Nietzsche seine Kritik an der Moral entfalten kann. Bevor wir nun auf die Entfaltung des selbstunterscheidenden Selbst in *Zur Genealogie der Moral* übergehen, lässt sich schon grosso modo der Punkt feststellen, an dem Nietzsches Verständnis des Selbst gegenüber demjenigen der *DdA* in Bezug auf die Moralkritik produktiver ist. Wo Adorno das Selbst nur im Lichte der allbestimmenden Dialektik der Aufklärung, d. h. als Vollzug rigoroser Selbstbeherrschung, der eine unverrückbare Zerrissenheit zwischen Autonomie und Sinnlichkeitsunterdrückung eingeschrieben ist, auffassen kann, bietet Nietzsche ein Modell des Selbst, dem solche Überdramatisierungen fremd sind. Mit Nietzsche ließe sich sagen, dass man die Struktur des Selbst als Selbstverhältnis ansehen muss, dessen Relata das sich selbst Werte bzw. Orientierung gebende einerseits, das sich im Lichte solcher Orientierungen verstehende Selbst andererseits sind. Damit lässt sich die Perspektive erschließen, Moral immanent zu durchleuchten, d. h. Phänomene der Zerrissenheit nicht wie bei der *DdA* irrtümlicherweise als die Kolonisierung des Moralischen von der instrumentellen Rationalität, sondern als das missratene Verhältnis zwischen dem ‚Etwas Anderes von sich‘ und dem ‚Etwas von sich‘ zu verstehen.

Die Aufgabe, die immanente Kritik der Moral an bestimmten Moralorientierungen zu exerzieren, fällt der *Genealogie der Moral* zu. Leitfaden der Perspektive der Kritik ist das Verständnis jenen ‚etwas von sich‘, dem ‚etwas Anderes von sich‘ unterstellt wird und das für die jeweilige Gestalt moralischen Bewusstseins prägend ist. Wie wir sehen werden, richtet sich Nietzsches Aufmerksamkeit darauf, welchen Stellenwert das jeweilige (moralische) Selbstverständnis dieser Unterstellung zukommen lässt. Dies dient der Kritik dazu, die Frage der Autonomie auf eine Weise zu stellen, die anders als die Kantische Fragestellung ausfällt, geschweige denn die Rezeption der *DdA*, die in punkto Autonomie Kant und Nietzsche zusammenführt. Setzen wir beim ‚aristokratischen‘ Moralverständnis an. Dieses zeichnet sich durch das „Pathos der Distanz“, aus, d. h. die Lebensweise dieses Moraltypus qualifiziert ihre Träger als die, „welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges“, empfinden und zwar „im Gegensatz zu allem Niedrig-

---

<sup>191</sup> Ebd.

Gesinnten, Gemeinen, Pöbelhaften.,<sup>192</sup> Ihre Lebensführung gestalten sie nach (selbstgesetzter) Maßgabe einer Wertbeurteilung nach ‚gut‘ und ‚schlecht‘: an diesem lässt sich prägnant zeigen, welches Verständnis des Selbst hier bestimmend ist. Es bezieht sich zwar auf alle, die einer solchen ‚vornehmen‘ Lebensweise nicht fähig sind, aber doch nicht so, dass sich das eigene Selbstverständnis als Reaktion darauf bildet. Vielmehr bildet es sich als selbstbestimmter und differenzsetzender Vollzug nach selbstgegebenen Werten. Die im Grunde jeder Moral liegende Selbstunterscheidung erfolgt im Fall der ‚vornehmen‘ Moral als autonomer Selbstbezug, in dem sich das ‚Etwas von sich‘ als Lebensorientierung zwar in die Differenz zum ‚schlechten‘ eingespannt ist, aber doch kraft eigener Selbstgebung entworfen wird. Für Nietzsche gründet die Vornehmheit dieser Lebensführung in einem emphatischen Sinn im Verständnis des Selbst als selbstbestimmten, weil in sich selbst gründenden Vollzugs. Der Autonomiecharakter dieses Lebensvollzuges sollte aber nicht, wie in der *DdA* der Fall ist, im Kantischen Sinne ausgelegt werden: Wir haben es hier nicht mit einer Autonomie als einer Bestimmung des Willens durch die reine praktische Vernunft zu tun.<sup>193</sup> Wie Nietzsche im neunten, der Darstellung der vornehmen Moral gewidmeten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* betont, ist das ‚Pathos der Distanz‘, nur als prozessualer Vorgang zu verstehen, denn als Herausbildung „immer höherer, seltener, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände“, stellt es die „fortgesetzte Selbst-Überwindung des Menschen“,<sup>194</sup> dar. Im Lichte des Gedankenganges aus der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* lässt sich der dynamische Charakter der vornehmen Moral folgendermaßen umschreiben: das ‚Etwas von sich‘, von dem her sich das vornehme Selbst versteht, ist nicht der Art eines unverrückbaren Freiseins, das sich seiner Unbedingtheit auf Grund strikt immanenter Selbstgesetzgebung gewiss ist. Es bildet sich vielmehr bzw. es prozessiert sich als ständig erweiternde Integration. Der Bezug zu Anderen dient ihm gerade dazu, die Bedingungen der selbstgesetzten Lebens- und Handlungsorientierungen zu erhalten, oder, besser gesagt, auf jeweils erweiterten Stufenleitern zu reproduzieren.<sup>195</sup>

Mit dem Aufkommen der ‚Sklavenmoral‘ ändert sich dieses Selbstverständnis, bzw. es wird eine Möglichkeit realisiert, die in der Struktur der Moral selbst angelegt ist. „Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selbst herauswächst, sagt die Sklavenmoral von vornherein Nein zu seinem ‚Ausserhalb‘, zu seinem ‚Anders‘, zu seinem ‚Nicht-selbst‘: und dies Nein ist ihre schöpferische That.“<sup>196</sup> Es wird spätestens in diesem Zusammenhang klar, dass Nietzsches Auseinandersetzung mit der Moral in einen sozialphilosophischen Kontext einge-

---

<sup>192</sup> Ebd., I, 2, S. 259. Vgl. Dazu Steinmann, *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, S. 60ff.

<sup>193</sup> Vgl. *KpV*, A 59, S. 144ff.

<sup>194</sup> Ebd., 257, S. 205.

<sup>195</sup> Vgl. dazu Steinmann, ebd., S. 166ff.

<sup>196</sup> Ebd., 10, S. 270.

bettet ist, in dem sich das Moralthema besser in den Blick bringen lässt, als die monologisch-instrumentelle Auffassung der *DdA* glauben machen will. Nietzsche geht dagegen auf die verschiedenen Moralarten bzw. die unterschiedlichen moralischen Selbstverständnisse und Handlungstypen ein, die sich erst in einem Geflecht kontrastiver Bezüge herausbilden. Die ‚Sklavenmoral‘ bringt dies eindeutig zum Ausdruck: ihre Handlungsstruktur bildet sich in negativer Vermittlung zum Handeln der vornehmen Moral. Zugleich verhilft die ‚Sklavenmoral‘ einem heteronomen Moment der Moralstruktur als Selbstunterscheidung zum Durchbruch und zwar in dem Sinne, dass das ‚Etwas von sich‘, von dem her sich das Selbstverständnis dieser (moralischen) Lebensführung leitet, vom selbstgebenden Entwurf herauslöst und zum negativen Fremdbezug wird. Vom Selbstverständnis im emphatischen Sinne der vornehmen Moral kann allen schöpferischen Wert- und Handlungsschätzungen dieser Moral zum Trotz keine Rede sein. Denn Maßstab der Wertung ist nicht mehr das Selbstverständnis einer Lebensführung, die ihre Lebensweltorientierungen in der Macht des eigenen Setzenkönnens hält, sondern die Ablehnung bestimmter Handlungen bzw. Lebensweisen. Gewiss, Ablehnung ist auch in der vornehmen Moral mitenthalten, sie zeitigt aber keine weitreichenden Konsequenzen wie in der Sklavenmoral, sie „vergiftet“,<sup>197</sup> nicht, denn sie fällt nicht mit dem emphatischen Selbstverständnis zusammen, sondern wird als eine Beiläufigkeit empfunden.<sup>198</sup> Anders bei dem Selbst der Sklavenmoral: Dieses bildet sich ja auf der Basis eines Ohnmachtgefühls, das wiederum positive Effekte zeitigt. Dem Faktum, dass der Träger dieser Moral nicht, wie dagegen derjenige der vornehmen Moral, handeln kann, wird die Negativität, das Selbst nur durch einen Fremdbezug verstehen zu müssen, weggenommen. Positiv gewendet, es wird ihm der Wert beigemessen, als Grundlage eines im Gegensatz zur feindlichen Moral nun erst wirklich Gutseins zu fungieren. Aus der Not eine Tugend machen zu können, verdankt die Sklavenmoral dem schöpferischen, weil neue Wertschätzungen inaugurierenden Ressentiment, das für Nietzsche für dasjenige (Selbst-)Hassgefühl steht, das dann entsteht, wenn sich das Selbst nach dem Schema einer Zwangsreaktion auf das Handeln von Anderen modelliert.<sup>199</sup> Dennoch ist dieses Angewiesensein auf die Anderen nicht derart, dass die Sklavenmoral kein eigenes Selbst bzw. keine eigene Handlungsstruktur an den Tag legen kann. Im Gegenteil, Nietzsche legt allen Wert darauf zu betonen, dass die Umwertung des ‚Gut und Schlecht‘ zum ‚Gut und Böse‘, die die Sklavenmoral an der Wertschätzung der vornehmen Moral vornimmt, das Feld eines „über alle Menschengeschichte hinweg“,<sup>200</sup> ziehenden Kampfes dieser Ge-

---

<sup>197</sup> Ebd., S. 273.

<sup>198</sup> Ebd., S. 274ff.

<sup>199</sup> Vgl. ebd., S. 271ff. Die feinsinnigen Analysen Nietzsches zum Phänomen des schöpferischen Ressentiments werden in der *DdA* aufgenommen und im fünften Teil, den *Elenente[n] des Antisemitismus*, zur Basis jenen Mechanismus der Projektion, die die Wahrnehmung des Antisemiten steuert, gemacht (vgl. ebd. S. 211).

<sup>200</sup> Vgl. ebd., S. 286.

gensätze absteckt. Dies erhellt sich daraus, dass der Unterschied, ob sich das Selbst in seinem Selbstverständnis und seinen Handlungen bejaht bzw. die Anderen als nicht für sich bestimmend versteht, oder ob sich das Selbst als das Anderssein des Anderen versteht, der Struktur des lebendigen Sichverhaltens selbst zugrunde liegt. Dieses fasst Nietzsche als das Austragen des Streits, der das Selbst im emphatischen Sinn ist. Von daher ist übrigens die moralgeschichtliche Rekonstruktion, die die *DdA* anhand der verschiedenen Gestalten moralischen Bewusstseins zu unternehmen versuchen muss, eine Missinterpretation des Textes der *Genealogie*. In seinem Glauben, moralischen Fortschritt auf den Überbietungsprozess der Dialektik der Aufklärung abbilden zu müssen, sieht Adorno über die Tatsache hinweg, dass sich Nietzsche die Sklavenmoral nicht ins Register fortschreitenden Moralbewusstseins eintragen lässt.

Was die Sklavenmoral zu Tage fördert, ist vielmehr die Möglichkeit, die der Moral selbst zugrunde liegt, nämlich das Verhalten des Selbst zu sich mit einer Fremdbestimmung zu überlagern. Wenn für Nietzsche das Phänomen der Moral mit einer Selbstunterscheidung einhergeht, dann vollzieht sich das Selbstverhältnis des Selbst der Sklavenmoral in einer äußersten Form der ‚Selbstertheilung‘. Wo diese bei der vornehmen Moral in die bewusste Regie eines Selbst genommen wird, das sich bei seinen Wert-, Sinn- und Lebensorientierungen in seinem Selbstsein bejaht, vollzieht sie Sklavenmoral als Lebensverneinung. Gewiss, um eine gewisse Art von Verneinung geht es auch bei der Moral des vornehmen Selbst, denn jedes Selbstverständnis nach Maßgabe leitender Orientierungen stellt bestimmte Aspekte des Lebens anderen unter, die diesen Orientierungen entsprechen. Dies kann natürlich nicht ohne Ausschließungen von bestimmten Lebensaspekten des Selbst geschehen. Die Sklavenmoral geht dagegen aufs Ganze: nicht nur bestimmte Lebensaspekte werden um der leitenden Lebenswertungen willen zurückgestellt, sondern das Leben selbst fällt dem Verdacht der Wertlosigkeit anheim. Die Sklavenmoral treibt den moralischen Standpunkt des ‚Etwas von sich‘, d. h. der Wertung des Selbst, zum Äußersten. Nirgends ist eine solche lebensverneinende Haltung mehr mit Händen zu greifen, als beim moralischen Typus der asketischen Weltfremdheit. Nietzsche geht es um die „Werthung unseres Lebens seitens der asketischen Priester: dasselbe wird (...) von ihnen in Beziehung gesetzt zu einem ganz andersartigen Dasein, zu dem es sich gegensätzlich und ausschließend verhält, es sein denn, dass es sich etwa gegen sich selber wende, sich selbst verneine.“<sup>201</sup> Die asketische Lebensweise ist für Nietzsche dafür paradigmatisch, dass sie die Selbstunterscheidung so weit potenziert, bis sie sich zum Gegensatz bzw. Widerspruch des Selbst mit sich selbst steigert. Dem asketischen Selbst, eminenten Fall von Sklavenmoral, genügt es nicht, das eigene Selbstverständnis über die Ausschließung der vornehmen Anderen, die ja nun in seinem Wertskala als die ‚bösen‘ fungieren, zu gewinnen. Seine moralische Strategie ist umfassender Natur: Worauf es sich

---

<sup>201</sup> Vgl. ebd., III, 11, S. 362.

entwirft bzw. die Daseinsweise, die es sich wertegeleitet vorgibt, ist derart, dass sie die Annullierung des eigenen Selbst voraussetzt. Dieses Dasein, zu dem sich das asketische Selbst aufrichten und auf das hin es sich hinarbeiten muss, fordert ein Selbst, dessen Lebensvollzug zur permanenten „Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung,<sup>202</sup>“ wird. Diese Selbstaufhebung im Namen des ganz Anderen bringt ans Tagelicht die Möglichkeit der Moral, die ‚Selbstertheilung‘ so tief anzusetzen, dass nun keine lebensweltliche Sinnorientierung allein dem Leben gerecht werden kann. Vielmehr wird das ‚etwas Anderes von sich‘ zu einem solchen, von dem her das Ganze des Lebens gedeutet und danach gelebt wird. Mit dem ihm eigenen Scharfsinn stellt Nietzsche heraus, dass der Ausgriff der asketischen Lebenseinstellung auf ein „Anders-sein, Anderswo-sein,<sup>203</sup> keine Aberration der menschlichen Moralgeschichte, kein erratischer Block mitten im Leben ist, sondern im Eigeninteresse des Lebens selbst steht. Wenn zum (moralischen) Leben schon das Sich-von-sich-Unterscheiden gehört und zudem dieser Zwiefältigkeit eine Dynamik innewohnt, die zu metaphysischen Gegensätzen führen muss, dann stellt der asketische Moraltypus etwas dar, das überall und zu jeder Zeit möglich ist. Das Ressentiment, das jede asketische Ethik mit der Sklavenmoral teilt, ist hier durchaus aktiv: „Hier herrscht ein Ressentiment sonder Gleichen, das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen,<sup>204</sup>“ Radikale Ziele fordern bekanntlich radikale Maßnahmen: Wenn sich das Selbst zur Aufgabe der Selbstdeutung macht, nicht dieses oder jenes ‚Etwas von sich‘ gegen dieses oder jenes ‚Etwas Anderes von sich‘ zu setzen, sondern sich einen Standpunkt vorzugeben, von dem aus das Leben in allen seinen Aspekten in den Blick zu bekommen bzw. als Ganzes zu deuten ist, dann ist der metaphysische Gegensatz unvermeidlich. Nur das metaphysisch-jenseitige ‚Etwas von sich‘ kann jedes ‚Etwas Anderes von sich‘ in allen seinen Aspekten einer ganzheitlichen Deutung zuführen. Nietzsches moralkritische Einsicht in die Natur der Priestermoral lässt sich auf folgende Weise zusammenfassend interpretieren: Jedem Selbstverhältnis liegt eine Struktur des Hinausweisens zugrunde. Dies hat seinen Grund darin, dass, wie trivial es auch klingen mag, das Selbst über sich hinaus gehen muss, d. h. auf das hin sich ausrichten und sich entwerfen muss, um aus dem und von dem her sich als solches Selbst verstehen und leben zu können. Aus diesem hinausweisenden Lebensvollzug zieht das Selbst der Priestermoral die radikale Konsequenz: es geht über sich hinaus bzw. es wirft sich weg, um beim Jenseitigen zu landen, von dem alles Diesseitige Wert und Sinn bekommen kann und muss. Auf paradoxe Weise muss sich dieses Selbst von sich bis zum Transzendenten entfernen, um sein Leben lebensverneinend vollziehen zu können. Auf den ersten Blick hat es den Anschein, dass wir uns hier auf von der *DdA* her vertrautem Boden bewegen,

---

<sup>202</sup> Ebd., S. 363.

<sup>203</sup> Ebd., S. 366.

denn was wäre das priesterliche Selbst anderes, als diejenige Figur Adornos, die sich ständig opfern muss, um sich zu erhalten? Doch Nietzsches moralkritischer Ansatz ist so angelegt, diese „Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig will“,<sup>205</sup> fruchtbar zu machen für die Reflexion darüber, ob Lebensformen denkbar sind, in denen sich der Zwiespalt nicht in metaphysische Dualismen ausartet. Da er die ‚Selbstertheilung‘ als einen auszutragenden Streit konzipiert, ist er nicht wie die *DdA* gezwungen, am Phänomen eines moralischen Selbst, das ins eigene Fleisch schneidet, zu verzweifeln.

Eine solche Gestalt souveränen Umgangs mit den eigenen Selbstunterscheidungen und daher unverkrampfter Lebensführung erblickt Nietzsche im Individuum, das versprechen darf. Nach unseren bisherigen Ausführungen kann selbstverständlich die Lesart Adornos, wonach wir es dabei mit dem Zusichkommen autoritärer Autonomie zu tun haben, als Fehldeutung angesehen werden. Ein solches Individuum ist ‚übersittlich‘ nicht deshalb, weil es eine Restitution vermeintlicher Selbstermächtigung verkörpert. Vielmehr ist es so, dass es durch die Schule der Sittlichkeit, die ja verlangt, „dass man Vorschriften beobachtete, ohne an sich als Individuum zu denken“,<sup>206</sup> gegangen, nun in der Lage ist, sich nicht als Adressat einer Sollensethik zu betrachten. Im Gegenteil, man findet „in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaftig geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheitsbewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt.“<sup>207</sup> Damit nimmt Nietzsche einen Vollzug von Freiheit ins Visier, die das Individuum befähigt, sich nicht an den Üblichkeiten eingespielter Sinn- und Wertorientierungen hängen zu bleiben, sondern „von sich aus nach den Anderen“,<sup>208</sup> zu sehen, d. h. sie nur nach den Bedingungen des eigenen Selbst zu bewerten. Damit erschließt sich Nietzsche einen fruchtbaren Blick auf die Moral: Wie das souveräne Individuum deutlich macht, kommt es dabei nicht darauf an, die Selbstunterscheidungen, die jeder Zweck- und Sinnsetzung folgen, dadurch ungeschehen zu machen, dass sich das Selbst entweder an den Anderen oder an das (selbst-)transzendierende Andere preisgibt. Vielmehr vollzieht sich Souveränität so, dass die eigene Selbstwertung transparent bleibt, denn das Verständnis des Selbst erfolgt nicht durch Ausschließung, bzw. das Selbstverhältnis bildet sich nicht über einen Fremdbezug. Was das souveräne Individuum gegenüber der ‚Sittlichkeit‘ auszeichnet, ist, dass es über ihre Selbstverständlichkeiten hinaus ist und sich den Spielraum eines selbstbestimmten Verhaltens zu sich und anderen gegeben hat. Wie Nietzsche in dem Zusammenhang dieses Passus deutlich macht, ist das Individuum der Verantwortlichkeit weit davon entfernt, sich gegenüber Anderen als

---

<sup>204</sup> Ebd., S. 363.

<sup>205</sup> Ebd.

<sup>206</sup> Vgl. *Morgenröthe*, 3, I, 9, S. 22.

<sup>207</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, ebd., II, 2, S. 293.

<sup>208</sup> Ebd., S. 294.



moralischer Richter aufzuspielen. Statt dessen hält sich das Individuum ausschließlich an die Möglichkeiten einer Daseinsform, in der jeder zu seinem persönlichen Gesetzgeber wird. Nichts liegt ihm ferner, als das sein zu wollen, was die *DdA* aus ihm machen will: ein autonomer Despot. Im Gegensatz dazu ist das souveräne Individuum für Nietzsche auf charakteristische Weise den Anderen bzw. den anderen Moralkformen gegenüber tolerant, denn es hegt keine Ressentiments, bzw. es macht den Anderen nicht zur Eigenbestimmung bzw. zum negativen Selbstbezug.<sup>209</sup>

## 2. 5. Nietzsche und die ‚Dialektik der Aufklärung‘

Mit der Erörterung der Moralkritik Adornos und ihrer eher skizzenhaften Gegenüberstellung zu derjenigen Nietzsches sind meines Erachtens die Hauptstränge der Argumentation der *DdA* ausführlich dargestellt worden. Die verbleibenden zwei Kapitel über die *Kulturindustrie* und die *Elemente des Antisemitismus* tragen entweder der Hauptthese des Buches nichts wesentlich neues bei oder setzten diese These sozial-psychologisch um. Da wir der Problematik des Ästhetischen ein eigenes Kapitel widmen<sup>210</sup>, können wir nun auf unsere leitende Fragestellung zurückkommen, nach der die Konzeption der *DdA* ohne Nietzsche undenkbar gewesen wäre.<sup>211</sup> Wie oben angeführt wurde, steht es für Adorno fest, dass Nietzsche seit Hegel zu den wenigen gehört, die die Dialektik der Aufklärung erkannt und in ihrer Philosophie buchstabiert haben. Die Perspektive freilich, unter der Adorno bei Nietzsche Reflexionen über eine selbstnegierende Aufklärung vorliegen sieht, ist, wie bei der *DdA* als Ganze, die der Herrschaft: Herrschaftliche Aufklärung ist nicht Befreiung aus selbstverschuldeten Vorurteilen, sondern Restitution mythischen Zwanges. In diesem Kapitel gilt es nun, a) das Aufklärungsverständnis Nietzsches herauszuarbeiten und b) die Frage zu erörtern, ob man darin eine Strukturtheorie der Aufklärung als dialektischer Selbstaufhebung finden kann.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Vgl. dazu Ottmann, ebd., S. 212ff. Ottmann stellt an der souveränen Subjektivität einen starken individualistischen Zug heraus. Meines Erachtens eignet sich das Ansetzen bei dem Selbst dazu, grundlegende Strukturen der Moral zu durchleuchten. In diesem Licht gesehen, läuft die Moralkonzeption Nietzsches nicht Gefahr, einem atomistischen Selbstdünkel freier Selbstbestimmung das Wort zu reden. Andererseits sieht Ottmann an der autonomen Subjektivität Nietzsches einen schrankenlosen Willen am Werk, der einer eigenartigen Dialektik der Aufklärung Tür und Tor öffnet (vgl. ebd., S. 219).

<sup>210</sup> Siehe unten S. 249ff.

<sup>211</sup> Mauer dagegen hegt Zweifel darüber, ob die Kritische Theorie allein durch die Nietzsche-Rezeption zur Dialektik der Aufklärung geworden ist (vgl. Nietzsche und die Kritische Theorie, S. 36ff). Nietzsche ist zwar in der *DdA* „allgegenwärtig,“ (ebd.), dies aber dürfte auf das geistige Klima der 20er und 30er zurückzuführen sein.

<sup>212</sup> Zu Recht bemängelt Taureck, dass jede Erörterung der Figur der Dialektik der Aufklärung in Nietzsches Philosophie erst die Frage zu klären hätte, was Nietzsche unter ‚Aufklärung‘ versteht (vgl. Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, S. 52ff.). In diesem Kontext sei erwähnt, dass Röttgers Untersuchung, Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, den irreführenden Eindruck erweckt, dass sich die Figur dialektischer Aufklärung, wie sie Adorno versteht, im Denken Nietzsches nachweisbar wäre. Leider hat der Autor, von

Elemente einer Periodisierung der Aufklärung, die Nietzsche nicht wie die *DdA* geschichtsphilosophisch überlädt, finden sich in seinem Frühwerk und zwar in *Menschliches, Allzumenschliches*. Nietzsche führt an einer Stelle grosso modo drei Hauptstadien der Aufklärung an: den neuzeitlichen Humanismus von Erasmus und Petrarca, die französische Aufklärung mit Voltaire an der Spitze und, wenn man einen relevanten Aphorismus aus der *Morgenröthe* hinzuzieht, die Kantische Aufklärung, die der „Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung„ zum Opfer gefallen ist.<sup>213</sup> Nietzsches Sicht der Aufklärung ist allerdings frei vom Fortschrittspathos: Im Gegenteil, es sind in seiner Sicht gerade Gegenbewegungen wie die Reformation bzw. die Romantik, die einen geschärften Blick auf den Geschichts-, als Entwicklungsprozess verstanden, möglich machen. Der Gedanke, dass nur durch die ‚Reaktion‘ die Aufklärungsprozesse auf Distanz gebracht und somit ihre geschichtlichen Impulse richtig eingeschätzt werden können, lässt für Nietzsche nur ein reflektiertes Verständnis von Aufklärung zu. Dies gründet sich darin, dass Gegenaufklärungsströmungen wie die Romantik als ein Korrektiv im Geschichtsverständnis der Aufklärung angesehen werden müssen, insofern sie vergangenen Formen des ‚objektiven Geistes‘ wie der Religion Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ein Bild, wie sich Nietzsche die Fortsetzung dieser um ihre zeitliche Bedingtheit informierten Aufklärung vorstellt, skizziert er im Kontext der Auseinandersetzung von Romantik und Aufklärung.<sup>214</sup> Der Romantik gebührt zwar der Verdienst, den Einseitigkeiten der Aufklärung entgegengewirkt zu haben, und zwar in dem Sinne, dass sie sich ihrem Wissensverständnis als unendlicher Annäherung an die Wahrheit entgegengestemmt hat. Dem zum Trotz sieht Nietzsche in der Legitimationsstrategie des romantischen Geistes angesichts des neuzeitlichen Wissenschaftspathos einen folgenschweren Irrtum: Dem Wahrheitsmonopol der Aufklärung versucht sie entgegenzutreten mit dem Nachweis, dass die Religion seit jeher am Wesen der Wahrheit teilhat, wogegen der Fortschritt solcher Wissensformationen wie der Aufklärung in nichts anderem besteht als in einer zeitgemäßen Mitteilung.<sup>215</sup> Für solche Anbiederungsversuche an das neuzeitliche Wissenschaftsideal hat Nietzsche nicht viel übrig. Das Argument des Wahrheitskonsensus gilt ihm wiederum als Narrheit, denn damit geht das Bewusstsein verloren, dass Wahrheit weder innerhalb noch außerhalb der Wissenschaft in definitiven Besitz genommen werden kann. Die Zeitabhängigkeit jeder Erkenntnis fasst nun Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* im Verhältnis der künstlerischen Einstellung zur Aufklärung als „fort-

---

einigen Bezügen der Nominalismuskritik der *DdA* zur Sprachkritik Nietzsches abgesehen (vgl. S. 1ff), diese Thematik nicht behandelt.

<sup>213</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, 2, I, 26, S. 46ff und *Morgenröthe*, ebd., III, 197, S. 171. Ottmann fügt diesem Schema zwei weitere Stufen zu, und zwar die antike Aufklärung in ihrer stoischen und epikureischen Gestalt und Nietzsches ‚Freigeisterei‘, als das Versprechen einer kommenden Aufklärung (vgl. ebd., S. 175ff.). Zur ‚Reaktion‘ der Reformation vgl. auch ebd., 237, S. 199ff.

<sup>214</sup> Vgl. auch ebd., 110, S. 109.

<sup>215</sup> Ebd.

schreitende Vermännlichung der Menschheit,<sup>216</sup> zusammen: Dem Fortschrittsbewusstsein der Aufklärung gegenüber bleibt dem Künstler anheim gestellt, Vergangenes aufzubewahren, nicht weil das Zurückliegende wahrer wäre, sondern weil man dies vom Neuen auch nicht sagen kann – es wird einmal alt geworden sein, so wie das Alte einmal als fortschrittlich galt. In dieser Perspektive gesehen, lässt sich zusammenfassend feststellen, dass Nietzsche Aufklärung wesentlich als zeitlich begrenzten Vorgang versteht, d. h. als situatives und spannungsvolles Zusammenspiel zwischen einem Fortschrittsbewusstsein einerseits und einem ‚Gerechtigkeits‘-Bewusstsein, das sich jenem mit der Einsicht entgegenstellt, dass alles „seine Zeit“,<sup>217</sup> hat, andererseits.

Auf Grund dieser kritischen Distanz Nietzsches gegenüber einer einseitigen Auffassung von Aufklärung als linear-ungebrochenem Fortschritt kann man nun das Bild weiter akzentuieren. Anhaltspunkt dazu liefert die schon angesprochene Figur der ‚Reaktion als Fortschritt‘: fungiert diese zunächst als quasi externes Korrektiv zur Naivität des Fortschritts, ist Aufklärung nach Nietzsche dazu angehalten, eine solche Korrektur aus eigenen Kräften zu vollziehen. Der Aphorismus aus der *Morgenröthe* ist dafür aufschlussreich: für die Aufklärung, deren Weiterführung sich Nietzsche verschreibt, nehmen sich sowohl „grosse Reaction[en]“, als auch „Revolution[en]“, als ephemere Begebenheiten aus angesichts der „grossen Fluth, in welcher wir treiben und treiben wollen!“,<sup>218</sup> Gemahnt die ‚Reaktion‘ Aufklärung zur Gerechtigkeit und Besinnung auf ihre Zeitgebundenheit, tritt mit der ‚Revolution‘ ein Zeitbewusstsein ins Licht, das für Nietzsche verhängnisvolle Auswirkungen für die Aufklärung hat. Denn sie lässt Aufklärung zum zielgerichteten Vorgang werden, zum Projekt, das zur Vollendung gebracht werden muss. Nietzsches Flut-Metapher lässt durchblicken, warum sich dies gegen den Geist der Aufklärung als permanenter Vorurteilkritik wendet: Denn die Fortsetzung der Aufklärung als eines in Angriff genommenen Projekts setzt doch ein grundlegendes Verständnis dessen voraus, was Aufklärung wesensmäßig ist, d. h. wie dieses Wesen zu entfalten bzw. fortzuentwickeln wäre. Dies zieht jedoch die Konsequenz nach sich, dass sich Aufklärung ihres Grundes auf dieselbe Art und Weise vergewissern muss, wie die ‚Reaktion‘ an das einst Wahre über alle Zeiten hinweg anknüpft. Auf diese Weise wird der Bezug der Aufklärung zu ihrem vermeintlichen Grund eben zu jener Art Vorurteil, das sie der Reaktion vorhält. Wenn sich Aufklärung nicht als fortwährender Vorgang verstehen lassen kann, dann schlägt sie für Nietzsche in ‚Reaktion‘ um: eine Art Dialektik der Aufklärung.

Schon an dieser Stelle lässt sich anmerken, dass dieses Verständnis von Aufklärung gegenüber demjenigen der *DdA* geeigneter ist, Grundlagen zu ihrer Kritik bereitzustellen. Denn Nietzsches Begriff der Aufklärung als eines unabschließbaren Vollzugs, der nicht in vorurteilvollen Selbstverständlichkeiten gerinnen darf, kann die Dialektik der Aufklärung besser in den Blick be-

---

<sup>216</sup> Ebd., 147, S. 142.

<sup>217</sup> Vgl. *Morgenröthe*, I, 3, S. 19-20.

kommen als Adornos geschichtsphilosophisch bzw. universalgeschichtlich konzipierte Aufklärung, die dem Mythos nicht entrinnen kann. Gewiss, die Konzeption der *DdA* wäre nicht möglich gewesen, ohne denjenigen vernunftkritischen Impuls, den Adorno Nietzsche verdankt, „die Fahne der Aufklärung von Neuem weiter [zu] tragen“, <sup>219</sup>, d. h. Aufklärung über die ‚Aufklärung‘ fortzusetzen. Kein Zweifel auch daran, dass die *DdA* ihre Aufklärungs- als eine selbstbezügliche Vernunftkritik verstanden wissen will: Vernunft als ‚objektive‘ setzt sich mit sich selbst als ‚subjektiver‘, d. h. instrumenteller Rationalität auseinander. In Kantischen terms gesprochen, die erfahrungstranszendierenden Ansprüche der Vernunft werden bei der *DdA* zur Geltung gebracht gegen den Verstand, der im Prozess der Aufklärung als Organ instrumenteller Verfügung fungiert. Und doch ist das Vertrauen Adornos in die Kritikfähigkeit der Vernunft allzu gebrochen, als dass er die Vernunft ihrer Selbstkritik überlassen wollte. Nietzsches Begriff von Aufklärung kann dagegen der Selbstkritik der Vernunft Rechnung tragen, denn Nietzsche konzipiert Aufklärung als einen immer von neuem auszutragenden Streit einer Dialektik zwischen ‚Reaktion‘ und ‚Fortschritt‘. Aufklärung verdient nach Nietzsche weitergeführt zu werden nur in dem Maße, wie sie ihre Vorurteilkritik auf sich selbst anwendet: Verselbständigt sich Aufklärung als geschichtliches Projekt mit Verwirklichungszielen und Durchsetzungsstrategien, meldet sich eine Vernunft zu Wort, die das Aufklärungsprojekt seiner Vorurteilsstruktur überführt. Für den Nietzsche von *Menschliches, Allzumenschliches* ist nur eine Aufklärung fortsetzbar, die sich von sich selbst als verhärteter Positivität von Verwirklichungszielen distanzieren kann. <sup>220</sup>

Es gilt nun, die Erörterung des Aufklärungsbegriffs auf das Spätwerk Nietzsches auszuweiten. Die zwei herausgestellten Momente seines Aufklärungsverständnisses, d. h. situative Zeitlichkeit und Kritik an der Aufklärung, so weit sie sich als Durchsetzung und Realisierung vorgesetzter Zwecke versteht, gelten uns dabei als Orientierungspunkte. Denn sie sind bezeichnend für Nietzsches ambivalentes Verhältnis sowohl zur Aufklärung als geistesgeschichtlicher Antriebskraft als auch zur Geistesverfassung der Moderne insgesamt. Nun, an die Stelle der Parteinahme für eine Aufklärung, die sich nicht als work in progress versteht, sondern den Streit von Neuem und Altem immer aufs neue austrägt, tritt im Werk der 80er Jahre ausschließlich die Kritik an der Aufklärung auf den Plan. Nietzsche diagnostiziert, dass die Einstellung des freien Geistes nicht davor gefeit ist, in den dogmatischen Schlummer einer Gutgläubigkeit zurückzufallen: Den Verrat am souveränen Umgang mit den eigenen Zukunftsentwürfen sieht Nietzsche eben an jenem „Apostat des freien Geistes,, der „einmal alle Freiheit des Geistes hatte und am Ende ‚gläubig‘ wurde,, <sup>221</sup> Diese

---

<sup>218</sup> Ebd., III, 197, S. 172.

<sup>219</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, ebd., S. 47. Vgl. dazu Diskussion zu Mauers Beitrag ‚Nietzsche und die Kritische Theorie‘, S. 73ff.

<sup>220</sup> Vgl. dazu Simon, *Aufklärung im Denken Nietzsches*, S. 474ff.

<sup>221</sup> Vgl. *Morgenröthe*, I, 56, S. 57.

Glaubenshaltung gegenüber den mit eherner Notwendigkeit zu realisierenden Menschheitszielen stellt für Nietzsche natürlich nichts anderes dar, als einen ‚reaktionären‘ Rückfall der Aufklärung. Von Reaktion kann man mit Fug und Recht sprechen, als die Glaubensorientierung an der Durchsetzung moralischer, politischer und gesellschaftlicher Grundsätze Aufklärung als Vollzug, der sich von vorgegebenen Zielsetzungen gängeln lässt, zunichte macht. Denn Grundsätze solcher Art erheben den Anspruch, immer schon vor ihrer Realisierung gegolten zu haben: für Nietzsche ein klarer Fall jener ‚romantischen-reaktionären‘ Rückbesinnung. Gegen die in seinen Augen reaktionär gewordene Aufklärung besteht nach Nietzsche die Aufgabe der „neue[n] Aufklärung“, darin, die selbstgerechte Heuchelei des fortschrittlichen Geistes zu demaskieren bzw. seine Glaubenssätze zu „absichtlichen Lüge[n]“, <sup>222</sup> machen zu lassen. Abfälliger noch fällt Nietzsches Urteil über die „Nivellierer“, aus, d. h. all diejenigen Feigeister, die sich zu Handlagern des hohlen Optimismus der „modernen Ideen“, <sup>223</sup> gemacht haben. Einer todernsten Aufklärung, die in ihrem frommen Festklammern an ihre Grundsätze nur „Verdüsterung“, <sup>224</sup> erzeugen kann, hält Nietzsche vor, dass „Humanität, Menschlichkeit und ‚Menschenwürde‘“, Resultate von bestimmten Irrtümern sind, d. h. der Mensch „erfand immer neue Gütertafeln und nahm sie eine Zeit lang als ewig und unbedingt“, <sup>225</sup> Die Abneigung Nietzsches gegen jede Form von Aufklärung als Verwirklichung festgesetzter Geschichtsvorgaben steigert sich im Laufe des Jahrzehnts zu einer radikalen Ablehnung der „geistige[n] Aufklärung“, <sup>226</sup> In ihr sieht er den Geist eines sozialtechnischen Reform- und Entwicklungsprojekts am Werk, das seine Herrschaftskompatibilität nicht leugnen kann. Angesichts dieser (alten) Aufklärung, die für Nietzsche im „Sinne der demokratischen Heerde“, <sup>227</sup> gewirkt hat, fällt der Aufklärung, die Nietzsche vorschwebt, eine Reihe von Kritikstrategien und zukunftssträchtigen Entwürfen zu, und zwar a) in der Form einer Destruktion von Irrtümern sowohl der Metaphysik als auch der Moral und der Erkenntnis und b) als Freisetzung jeder umbildenden Kräfte <sup>228</sup>, die das Weltbild des neuen, über die erlähmende Diffusion der Ideen der tradierten Aufklärung hinausgehenden Zeitalters gestalten sollen.

Nach dieser umrisshaften Rekonstruktion des Verständnisses von Aufklärung, das Nietzsche in Auseinandersetzung mit dem, was in seinen Augen als abzulehnende Resultate der herkömmlichen Aufklärungsauffassung gilt, entwickelt, wollen wir nun den Rahmen der Erörterung dieser Thematik erweitern. Denn Nietzsche konzipiert die ‚neue Aufklärung‘ als ein Vorspiel zu einer

---

<sup>222</sup> Vgl. N. 11, 25[294], S. 86 bzw. 25[296], S. 86-87.

<sup>223</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, II, 44, S. 61ff.

<sup>224</sup> Vgl. N. 11, 16[49], S. 571.

<sup>225</sup> Vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, III, 115, S. 474. Zur Kritik Nietzsches an den ‚modernen Ideen‘ vgl. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, S. 21ff.

<sup>226</sup> Vgl. N. 11, 36[48], S. 570.

<sup>227</sup> Ebd., 27[80], S. 295.

<sup>228</sup> Ebd.

„Philosophie der Zukunft“,<sup>229</sup> die über die festgefahrene Lage der aufgeklärten, aber doch in gewaltige Selbstverklärungen verstrickten Moderne hinausweisen soll. Nun, die Konstatierung einer Schiefelage, was die Umsetzung der Aufklärungsideen anbelangt, wäre sicherlich kein hinreichender Grund, um den Entwurf einer neuen aufklärerischen Denkbewegung, die zudem in einen philosophisch-weltbildhaften Neuansatz eingebettet ist, zwingend zu machen. Wenn man sich des ersten Moments im Aufklärungsverständnis Nietzsches vergewissert, nämlich des wesentlichen Zeitindex jedes Bewusstseins anstehender Aufklärung, dann muss ‚seine (rechte) Zeit‘ unmissverständlich eingetreten sein. In der Tat, Nietzsche fasst Aufklärung als Teil einer „Gegenbewegung“, auf, die auf bzw. aus etwas kommt, das schon jetzt mit einer unabwendbaren „Notwendigkeit“, am Werk ist, d. h. jenen weltumspannenden Vorgang, „der ans Ende will“,<sup>230</sup> Aufklärung gegen die zu Grundirrtümern ausgewachsenen Vor-Urteile des Berufsoptimismus von Menschheitsideen wird den Weg für die Philosophie vorbereiten, die es mit einer umfassenden Vorurteilstruktur aufnehmen soll: zur Kritik stehen nämlich nicht dieser oder jener ausgehöhlte Fortschrittswert, sondern das Wertefundament der Moderne selbst. Ihm attestiert Nietzsche denselben Zustand selbstverschuldeter Auszehrung, die er den Idealen tradierter Aufklärung bescheinigt. Die Diagnose Nietzsches lautet ‚Nihilismus‘: „Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr notwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerungen ziehen; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, - weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser ‚Werthe‘ war... Wir haben, irgendwann, neue Werthe nöthig....“,<sup>231</sup>

Bevor wir nun mit der Aufklärungsproblematik weitermachen, empfiehlt es sich innezuhalten und einen ersten Blick auf das Verhältnis des Aufklärungsverständnisses der *DdA* zu demjenigen Nietzsches zu werfen. Man kann sich zunächst des Eindrucks nicht erwehren, dass sich in Bezug auf die Aufklärungsdiagnose Adornos und Nietzsches eine gewisse Verwandtschaft feststellen lässt. Denn Adornos lapidare Feststellung, „die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“,<sup>232</sup> wirkt wie endgültige Bekräftigung des prognostischen Wertes von Nietzsches Diagnose der ganzen europäischen „Cultur, die sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe“,<sup>233</sup> hinbewegt. Was die neuzeitliche Aufklärung insbesondere anbelangt, ist die Nähe ihrer kritischen Absichten sogar augenfälliger. Nietzsches scharfem Urteil über das Verkommen der freigeistigen Aufklärungshaltung zur selbstgefälligen Behaglichkeit der „beredte[n] und schreibfingrige[n] Sklaven des demo-

---

<sup>229</sup> Vgl. N 12, 1[94], S. 34.

<sup>230</sup> Vgl. N 13, 11[411], S. 189ff.

<sup>231</sup> Ebd., S. 190.

<sup>232</sup> Vgl. *DdA*, S. 19.

<sup>233</sup> Vgl. N 13, ebd., S. 189.

kratischen Geschmacks,<sup>234</sup> stellt Adorno die Kritik an einer Aufklärung zur Seite, die in „Affirmation“,<sup>235</sup> umgeschlagen hat und in vorausweisendem Gehorsam den Herrschenden nunmehr stets zu Diensten steht. Eine charakteristische Parallelität lässt sich auch in Bezug auf die Erklärungsansätze beobachten, die Adorno und Nietzsche für die Analyse von Aufklärung als gegenwärtigen Phänomens entwickeln. Denn beiden ist die Überzeugung gemeinsam, dass die Inhalte der Aufklärung bzw. der Vernunft als Erkenntnis und Moral kraft einer eigentümlichen Dynamik sich selbst auszehren: denn sowohl die „Selbsterstörung der Aufklärung“,<sup>236</sup> als auch derjenige Vorgang, in dem „die obersten Werthe sich entwerthen“,<sup>237</sup> stellen sich ein als unausweichliche Konsequenzen bestimmter Weichenstellungen. Für Adorno liegen diese vor, in dem Maße wie Vernunft als Naturbeherrschung das Prinzip von Herrschaft ist. Unter dieser Prämisse führt jeder Schritt emanzipatorischer Aufklärungs- und Vernunftkritik tiefer in die Selbstfesselung hinein, bis (instrumentelle) Vernunft letzten Endes überhaupt nichts von der Schicksalsherrschaft des Mythos unterscheidet.

Für Nietzsche stellt sich die Lage der unter dem Zeichen des Nihilismus stehenden Moderne etwas komplizierter dar. Dies liegt *zum einen* daran, dass das Phänomen der „Zersetzung“,<sup>238</sup> der Werte im Gesamtzusammenhang einer Kultur interpretiert werden muss. Insofern diese Kultur nach Nietzsche nicht mehr in der Lage ist, der Vielfalt der Werte eine Einheitlichkeit aufzuprägen, d. h. die Wert- und Sinnorientierungen der Lebenswelt einem stimmigen Gefüge von leitenden Weltauslegungen einzugliedern, tritt der Zustand gegenseitiger Neutralisierung bzw. Relativierung der Werte ein. Diesen Zustand koppelt Nietzsche an diejenige erlähmte „Kraft des Geistes“,<sup>239</sup> an, der von einer Erschöpfung in Bezug auf die weltbildende Fähigkeit, dem (kulturellen) Leben verbindliche Wertmaßstäbe und Sinnpotentiale bereitzustellen, gekennzeichnet ist. Damit hängt *zum zweiten* zusammen, dass Nietzsches Diagnose nicht, wie die Kritik der Moderne der *DdA*, von der Überzeugung getragen ist, dass das Ansetzen eines einheitlichen und durchgängigen Prinzips (wie z. B. das der Herrschaft) für eine restlose Erklärung der Gegenwartslage sorgen kann. Im Gegenteil, er nimmt an der Gegenwart eine Zweideutigkeit wahr, denn er sieht Nihilismus als ein interpretationsbedürftiges Phänomen: „Er kann als Zeichen von Stärke,“ oder „als ein Zeichen von Schwäche“,<sup>240</sup> interpretiert werden. Statt mit anderen Worten an der Moderne noch eine (letzte) Variation in der Klaviatur der Herrschaft zu sehen, kann er sich auf diese Weise einer situationsgerechten Herangehensweise versichern.

---

<sup>234</sup> Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, ebd.

<sup>235</sup> Vgl. *DdA*, S. 12.

<sup>236</sup> Ebd., S. 13.

<sup>237</sup> Vgl. N, 12, 9[35], S. 350.

<sup>238</sup> Ebd., S. 351. für eine umfassende Darstellung des im Werk Nietzsches vgl. Kuhn, Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Teil III.

<sup>239</sup> Ebd.

Nun, dieser Unterschied bei der Beurteilung der Gegenwartsituation zeichnet die Art und Weise vor, wie Adorno und Nietzsche ihre philosophischen Strategien zur Überwindung der diagnostizierten Sackgassen entwickeln. Da wir Adornos Ausweg, d. h. die Besinnung des Geistes auf seine Naturhaftigkeit bzw. ein versöhntes Verhältnis von Vernunft und Natur, thematisiert haben, rückt nun Nietzsches Nihilismus-Denken in den Vordergrund. Leitender Gesichtspunkt bleibt dabei die Fragestellung, ob sich Nietzsches Entwertung der Werte am besten in Bezug auf denjenigen dialektischen Vorgang, wie in der DdA geschichtsphilosophisch exemplarisch vorexerziert wurde, interpretieren lässt. Diese Fragerichtung drängt sich dem Interpreten geradezu auf, wenn man die Tatsache vor Augen behält, dass Nietzsche bei der Niederschrift der DdA Pate gestanden hat. Denn ein Indiz für die Vermutung einer Ähnlichkeitsbeziehung zwischen der Selbstzerstörung der Vernunft (der Aufklärung) einerseits, dem Vorgang der Selbstentwertung ihrer leitenden Sinn- und Zweckinhalte andererseits kann man nicht zuletzt darin sehen, dass Adorno die Selbstzerstörungsthese philosophiegeschichtlich auseinanderlegt. Von der Einheitsphilosophie der Vorsokratiker (z. B. Parmenides) über Platons und Aristoteles' herrschaftlich Allgemeines, die universalien-Kritik des Nominalismus und das Subsumtionsdenken der transzendentalen Subjektivität zum logischen Positivismus der Protokollsätze – der rote Faden, den Adorno durch seine Rekonstruktion der Geschichte der Philosophie zieht, ist der einer fortschreitenden Verdünnung, bis man schließlich vor dem brutum factum des Tatsächlichen steht. Wenn Adorno an dieser Abfolge das Schicksal der Vernunft erblickt, dann ist die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, dass er sich Nietzsches Nihilismus-Kritik, an der Philosophie als herausragendem Deutungssystem vorgeführt, zu eigen macht.

In der Tat, welcher Gedanke Nietzsches eignete sich besser für diese Argumentation der DdA als der, dass „die ganze Entwicklung der Philosophie als Entwicklung des Willens zur Wahrheit, und dessen „Selbst-In-Fragestellung,“<sup>241</sup> anzusehen ist? Für Nietzsche muss die Philosophie der „nihilistischen Bewegung,“<sup>242</sup> zugerechnet werden, weil in ihr dasjenige Prinzip am Werk ist, das für den Nihilismus als Selbst-Zersetzung verantwortlich ist: der Wille zur Wahrheit. In der Kritik des Nihilismus<sup>243</sup> spürt Nietzsche diesen Wahrheitswillen hinter dem „Glauben an die Vernunft-Kategorien,“ nach und stellt dabei drei Betätigungsbereiche der Vernunft fest, in denen der Wille zur Wahrheit zur Selbstaufhebung bzw. Nihilismus führt. Erstens stellt diese Vernunft das Werden der Kategorie des Zweckes unter, zweitens prägt sie allen Geschehensvollzügen den Stempel der systematischen Einheit und organisierten Ganzheit auf und drittens, nachdem sich diese Vernunftsetzungen als illusionär erwiesen haben, nimmt sie einen metaphysischen *χωρισμός*

---

<sup>240</sup> Ebd.

<sup>241</sup> Ebd., S. 339.

<sup>242</sup> Vgl. N, 13, 19[8], S. 545.

<sup>243</sup> Ebd. 13[99], S. 46.



vor und verlegt alle Zweck- und Einheitssetzungen auf eine ‚wahre Welt‘. Die Infragestellung, der sich der Wille zur Wahrheit unterzieht, wird für Nietzsche an dem Moment unabwendbar, als er kraft eigener Dynamik nicht umhin kann, einzugestehen, dass die Sinn-, Zweck-, Einheits- und Ganzheitssetzungen der Vernunft zur Disposition stehen. Genau in diesem Sinne kann Nietzsche sagen, dass sich der Wahrheitswille, der ja mit zum Innersten der philosophischen Weltdeutungen gehört, gegen die Philosophie bzw. die Kategorien der Vernunft kehrt und darauf drängt, dass alle Werte, worunter Nietzsche eben die Zweck- und Einheitsprinzipien, die die Vernunft an die Welt heranträgt, versteht, „wieder von uns herausgezogen,, werden. Die Welt mag dann „werthlos,, aussehen, für den Willen zur Wahrheit stellt dies jedoch keinen Abbruch in seinem Weltverständnis dar, denn in seiner äußersten Konsequenz fordert er dadurch die Einsicht zutage, dass die Entkräftung der Vernunftkategorien keinen Grund darstellt, „das All zu entwerthen., Entwertet wird für Nietzsche dadurch nur ein Wahrheitsverständnis, in dem Wahrheit als etwas konzipiert wird, an das man durch einen gezielten Prozess herankommen kann und muss.

Wie sich der Wille zur Wahrheit, verstanden als Ausrichtung *hin auf etwas*, dessen man als etwas Bestehendem auf verschiedenen Wege habhaft werden kann, vollzieht, illustriert die kleine Geschichte der Philosophie, die Nietzsche mit seiner „Geschichte eines Irrthums,,<sup>244</sup> nachskizziert und die über den neuzeitlichen Nihilismus hinausgeht und auf die *DdA* vorwegnimmt, wie die philosophische Selbstentwertung zum universalgeschichtlichen Vorgang wurde. In dieser Schrift lässt Nietzsche all diejenigen (philosophischen) Formen Revue passieren, an deren Aufeinanderfolge sich für Nietzsche die Gegenwendigkeit des Willens zur Wahrheit als ein „Fest-machen, ein Wahr-Dauerhaft-Machen,,<sup>245</sup> nachvollziehen lässt. In der ersten, an der Philosophie Platons abgelesenen Gestalt der Wahrheit stellt der Wahrheitswille etwas dar, das sich in der Ideenschau des Philosophen bzw. im der Ordnung des Kosmos konformen sittlichen Dasein unmittelbar erschließt. Erreichbar bzw. zugänglich ist hier die Wahrheit nur für denjenigen, der sich mit seiner konkreten, um das Gute (sowohl der Erkenntnis als auch der Ethik) zentrierten Lebensführung ihrer sicher ist. Die nächste Gestalt, in der Wahrheit in diesem Kabinett der Irrtümer auftritt, bringt eine bedeutungsschwere Verschiebung an der Vorstellung von der Wahrheit als etwas Erreichbares mit sich. Wahrheit bleibt zwar derselben Lebensführung zugänglich, die Gegenwärtigkeit aber dieser Lebensführung hört auf, der Ort zu sein, in dem sich Wahrheit in der Teilhabe am Guten vollzieht. Das christliche Weltbild reißt eine Kluft auf zwischen dem gegenwärtigen Vollzug des wahrheitsgemäßen und sittlichkeitskonformen guten Lebens und der Wahrheit selbst, die nun an den Endpunkt einer Zeitachse gerückt wird als etwas, an das dieses Leben eben auf Grund seiner Verfasstheit gelangen kann bzw. darf: ihm wird Wahrheit „versprochen,, oder als Vervollkomm-

---

<sup>244</sup> Vgl. Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde, 6, S. 80-81. Für eine metaphysikkritische Lesart der kleinen Schrift siehe unten S. 216ff.

nung dem gelebten Guten in Aussicht gestellt. Mit dem nächsten Entwicklungsschub des Wahrheitswillens wird dieses Band selbst zwischen wahrheitsgemäßem Leben und verheißener Wahrheit gekappt. Nietzsche sieht in der Kantischen Philosophie eine Radikalisierung des Willens zur Wahrheit insofern, als a) der *βίος θεωρητικός* nicht mehr darauf vertrauen kann, der Wahrheit teilhaftig zu werden. Im Gegenteil, er muss b) sich zurück stellen zugunsten des Glaubens, dass man der unerreichbar gewordenen Wahrheit doch ansichtig werden kann, indem man sich als moralisches Wesen im Reiche der Zwecke dem Imperativ unendlicher Annäherung unterstellt. Für eine solche Unerreichbarkeit der Wahrheit hat die darauffolgende Gestalt des Willens zur Wahrheit nicht viel übrig. Statt einer endgültigen, aber unerreichbaren, d. h. in seiner Sicht „unbekannten“, Wahrheit nimmt er mit den kleinen be- und erkannten Feststellbarkeiten vorlieb. Mit dem Positivismus tritt nach Nietzsche der Wille zur Wahrheit ins Stadium einer noch radikaleren (Selbst-)Infragestellung ein, denn im Namen der erreichten Wahrheit(en) wird das, woran sich Wissen auf die Weise eines annähernden Herantretens ans Erreichbare angleichen soll, nunmehr als irrelevant abgetan.<sup>246</sup> Damit ist der entscheidende Schritt vollzogen, um Wahrheit als die Vorstellung, dass „ein Etwas durch den Prozeß selbst erreicht werden soll“,<sup>247</sup> d. h. Wahrheit als etwas, an das man als etwas Beständiges bzw. Feststehendes herantreten kann, endgültig zu verabschieden. Der Wille zur Wahrheit wendet sich gegen sich als Habhaft-Werden des Beständigen – die letzte Gestalt der Wahrheit, die die freien Geister der neuen Aufklärung ankündigen und die er in seiner Philosophie zu sich selbst kommen sieht, bezeichnet Nietzsche als etwas, „das zu schaffen ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, <das> ‚an sich‘ fest und bestimmt wäre.“<sup>248</sup>

Da die Wahrheitsproblematik eingehender im zweiten Teil behandelt wird, beschränkt sich meine Erörterung nun auf die Frage, inwieweit die Entwertungsdiagnose Nietzsches im Lichte seines Aufklärungsverständnisses zu einem Blick auf die Figur der Dialektik der Aufklärung beitragen kann. Dies erweist sich um so mehr von Bedeutung, als es meines Erachtens nicht bei der zugegebenermaßen düsteren Interpretation, die vom Adorno der *DdA* als das Wesen aller Geschichte angesehen wird, sein Bewenden haben muss. Steht für Adorno Dialektik der Aufklärung für die Prozessstruktur der Geschichtlichkeit, die aller bisherigen Geschichte zugrunde liegt, dann kann man sich eine andere, meines Erachtens produktivere Perspektive zur Interpretation dieser Prozesshaftigkeit erschließen, indem man als Ausgangspunkt den zuletzt angeführten Gedanken

---

<sup>245</sup> Vgl. N, 12, 9[91], S. 384.

<sup>246</sup> Vgl. dazu Heideggers Darstellung des Positivismus-Verständnisses Nietzsches in Nietzsche I, S. 177ff.

<sup>247</sup> Ebd., 11[99], S. 46.

<sup>248</sup> Vgl. N, 12, ebd., S. 385. Vgl. dazu, Picht, Nietzsche, 279ff.

Nietzsches über Wahrheit nimmt. Wir haben Nietzsches Willen zur Wahrheit bis zu dem Punkt nachgezeichnet, wo erst ans Licht treten kann, was in der tradierten Wahrheitsauffassung wirklich wahr ist, d. h. eine Beständigkeit, auf die sich hin Erkenntnisvollzüge und moralische Wertsetzungen ausrichten müssen. Am Endpunkt der Geschichte der irrtümlichen Auffassungen dieser Beständigkeit tritt die Einsicht ans Licht, dass das, was als das Wahre gelten muss, nicht etwas (Vor-)Gegebenes, sondern etwas Aufgegebenes, etwas zu Schaffendes ist. Somit versichert sich Nietzsche des Grundes, von dem her es zur Geltung kommt, dass sich im Vollzug der Geschichte selbst wechselnde Möglichkeiten zur Wahrheit bzw. Erkenntnis zeigen können, d. h. von jeder geschichtlichen Konstellation aus ein neuer Horizont von Wahrheit entworfen werden kann. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang vom Prozess, wobei er selbstverständlich etwas anderes im Sinne hat, als jeden Prozess kumulativer Steigerung bzw. fortschreitender Annäherung an irgendwelches Vollendungsziel. Nietzsches Zielscheibe der Kritik, d. h. jenes „durch den Prozeß selbst,, bezeichnet eben jenes Wahrheitsverständnis, nach dem Prozess ein Werden ins Sein bzw. Bewusstsein als in Erscheinung-treten dessen verstanden wird, was schon an sich ist. Dem gegenüber stellt sich Nietzsche unter dem Prozess in infinitum einen geschichtlichen Vollzug vor, der zwar zielgerichtet ist, aber doch nicht in der Weise einer äußerlichen, d. h. in diesem Zusammenhang einer prozessindifferenten, festen Zielbestimmung. Im Gegenteil, in diesem Prozess werden alle (selbstgesetzten) Vorgegebenheiten verflüssigt, oder besser gesagt von jener „Überwältigung,, zur Disposition gestellt. Damit denkt Nietzsche den Prozess in infinitum nicht als das Kontinuum unendlich fortdauernder Zeit, sondern als denjenigen endlosen Vollzug, in dem, was darin sich zur vermeintlich feststehenden Ziel- bzw. Zweckbestimmung verfestigt und zur unumstößlichen Wahrheit gerinnt, „überwältigt,, d. h. seines selbstevidenten Charakters beraubt und zur lediglich zeitgebundenen Vorläufigkeit herabgestuft wird. Im Lichte dieser Interpretation des endlosen Prozesses erhält dann der Gedanke des Willens zur Wahrheit seinen vollen Sinn: weder bezeichnet er ein Verhältnis zwischen einem Wahrheitssubjekt, das auf die Wahrheit als Objektbezug ausgreift, noch unterstellt er jene Identität zwischen Willen und Wahrheit, die an sich schon jedem Prozess vorverlagert, doch erst durch diesen Prozess zu sich selbst kommt bzw. dadurch ihr An-sich zum Für-sich werden lässt. Vielmehr ist der Wille zur Wahrheit als aktives Bestimmen bzw. Schaffen der Prozess der endlosen Setzung und Absetzung von Wahrheitsentwürfen: der Wahrheitswille ist für Nietzsche immer schon über jede gesetzte Wahrheitsordnung hinaus, denn als feststehende ist jede Ordnung eben eine auf Abruf. Der Wille zur Wahrheit schafft Ordnungen, um sie überwinden zu können. Von dieser Einsicht her leitet sich die Vernunftkritik, die Nietzsche an der Philosophie übt: Für Nietzsche ist Philosophie derjenige Denkvollzug, an dem sich jede Einstellung zur Wahrheit paradigmatisch zeigen lässt, gegen die sich der Wille zur Wahrheit wendet. Wie in der ‚Vernunft‘ in der Philosophie, die im engen Zusammenhang mit der Geschichte eines Irrthums

steht, dargelegt wird, steht die Vernunft für eine Verselbständigung der Wahrheit zu Ansichseiendem, dem tradiertes philosophisches Denken vertraut, als es das Geschichtliche seiner Entstehungsbedingungen (wenn z. B. aus bestimmten grammatischen Strukturen metaphysiktaugliche Entitäten werden<sup>249</sup>) zum Verschwinden bringt. Gegen diese verselbständigte Vernunft setzt Nietzsche den Willen zur Wahrheit als unermüdliche Arbeit am Abbau von Hypostasen bzw. Kritik und Überwindung von Wahrheit als etabliertem Ordnungsgefüge.

Nun, es hat den Anschein, dass dieser endlose (Selbst-)Überwindungsprozess in die Nähe jenes Überbietungsprozesses rückt, als welchen Adorno Geschichte unter dem Zeichen der Dialektik der Aufklärung auffasst. Aus der Sicht Adornos könnte sogar mit gutem Grund die Vermutung geäußert werden, dass Nietzsches kleine *Geschichte eines Irrthums* eine *Dialektik der Aufklärung* avant la lettre darstellt – mit dem Unterschied natürlich, dass für Adorno auf den Positivismus keine Wahrheitsgestalt, sei es negativ als Vertiefung der Auszehrung der ‚objektiven Vernunft‘, sei es positiv als Durchbruch zu einer Wahrheits- bzw. Weltauffassung, die den verruchten Schicksalszusammenhang von Natur- und Selbstbeherrschung außer Kraft setzen würde, folgen kann. Gewiss, Adorno lässt in der *DdA* mit der Figur des ‚Eingedenkens‘ durchschimmern, dass, wenn keine endgültige Aufhebung, so doch ein entspanntes bzw. ‚versöhntes‘ Verhältnis zwischen Vernunft als Übernatur und Vernunft als naturverstricktem instrumentellem Denken möglich wäre. Ohne Nietzsche gegen Adorno ausspielen zu wollen, kann man meines Erachtens doch feststellen, dass aus der Sicht Nietzsches und insbesondere im Lichte seines Geschichts- und Wahrheitsverständnisses eine solche Aussicht auf wahre Natur- und Weltverhältnisse nur der schwache Trost eines Denkens ist, das sich seiner unversiegbaren Kraft zur Weltdeutungsarbeit nicht vergewissern kann und sich aus diesem Grund von den eigenen Erklärungen gefangen nehmen lässt. Nirgends ließe sich das prägnanter zeigen als eben beim verkürzten Verständnis, das die *DdA* von solchen geistgeschichtlichen Darstellungen der Wahrheitsproblematik wie der *Geschichte eines Irrthums* gehabt haben muss – wobei man Adorno, gerade vor dem Hintergrund seines an Hegel und Marx geschulten Geschichtsverständnisses, nicht vorhalten kann, dass er eine Auffassung von Wahrheit als eminent geschichtlichem Vollzug wie die Nietzsches aus den Augen verloren hätte. Es verhält sich vielmehr so, dass Adorno zwar die Dialektik der Aufklärung als geschichtlichen Prozess auffasst, er aber weder den geschichtlichen Charakter seiner universalgeschichtlichen Diagnose Rechnung tragen, noch das Geschichtliche an der Figur der mythosbeschlagenen Aufklärung selbst zur Geltung bringen kann. Was das erste anbelangt, der geschichtliche Kontext Anfang der vierziger Jahre war für die Niederschrift der *DdA* allzu bestimmend gewesen, als dass Adorno in Distanz zur Zeitgebundenheit seines geschichtsphilosophischen Ansatzes hätte gehen können. Angesichts dieser Tatsache muss jede gegenwärtige Interpretation der *DdA* zwar diese

---

<sup>249</sup> Vgl. *Götzen-Dämmerung*, 6, 5, S. 77.

Zeitgebundenheit hervorheben bzw. sie für den Negativismus dieser Schrift verantwortlich machen. Genau so notwendig ist es aber andererseits, der *DdA* dasjenige Gerechtigkeitsbewusstsein Nietzsches entgegenzubringen, das jedem (auch unserem gegenwärtigen) Besserwissen die Einsicht in das von keinem Erkenntnispathos wegdiskutierbaren Zeitgemäße solcher Weltdeutungen wie die der *DdA* entgegenhält.

Auf der Folie der Vernunftkritik Nietzsches können wir uns nun dem zweiten Defizit an Geschichtlichkeit, das man der *DdA* zum Vorwurf machen kann, wenden. Am prägnantesten lässt sich dies an der Figur einer Aufklärung selbst demonstrieren, die mit Gegenaufklärung so durchgesetzt ist, dass sie schlussendlich in Mythos umschlägt. Zunächst muss man den Typus des Begriffgebrauchs, den Adorno von der dialektisch in Mythos zurück fallenden Aufklärung macht, einer kritischen Betrachtung unterziehen. In der *DdA* treten sowohl Aufklärung als auch Mythos in der Gestalt singulärer Bezugsgrößen, von denen her sich alle geschichtlichen Vorgänge zu dem einen und einzigen Vollzug der Durchsetzung der Aufklärung, die sich am Ende ihres Siegeszuges als das entpuppt, was sie immer schon gewesen ist, nämlich der Mythos, totalisieren lassen. Angesichts dieser Begriffshypostasen fällt es nicht so schwer ins Gewicht, dass das Mythosverständnis Adornos mangelhaft, oder seine geschichtsphilosophische Aufladung des Begriffs der Aufklärung Erklärungsansprüche anmeldet, die sie nicht einlösen kann. Es ist vielmehr der Evidenzgestus, mit dem er die Nachkonstruktion der wahren, quasi übergeschichtlichen Kräfte, die aller bisherigen Geschichte der Zivilisation einheitlichen Sinn und Verständlichkeit verleihen, zur Darstellung bringt. Allen kritischen Absichten zum Trotz gerinnen in der *DdA* sowohl Aufklärung als auch Mythos zu jenen übergeschichtlichen Grundprinzipien, deren ort- und zeitlose Gültigkeit unangreifbar ist. Denn der Ansatz, Vernunftkritik als Unterscheidung zwischen dem, was als ‚objektiver Vernunft‘ Gültigkeit zugesprochen werden muss einerseits, der instrumentellen Ratio mit Selbsterhaltungs- bzw. Machtansprüchen andererseits, gerät eben durch seine geschichtslosen Totalisierungen (z. B. ewiger Kreislauf der Schicksalsvergeltung bzw. Äquivalenz- und Identitätslogik als übergeschichtliche Konstanz) selbst in den Umkreis des Mythischen. Wenn man hier von einem letzten Aufbäumen der Vernunft in dem Sinne einer letzten (Selbst-)Enthüllung sprechen kann<sup>250</sup>, dann meines Erachtens nur im Sinne Nietzsches bzw. im Sinne jenes Willens zur Wahrheit als ‚Fest‘- bzw. ‚Wahr-Dauerhaft-machens‘, d. h. als Bekräftigung, ja sogar Potenzierung der Wahrheit als Beständigkeit. In dieser Perspektive gesehen, dürfte es keine Überzeichnung der Argumentation sein, wollte man im Hinblick auf Nietzsches *Geschichte eines Irrthums* den zentralen Gedanken Adornos, Mythos ist Aufklärung und Aufklärung kehrt in Mythos zurück, als diejenige Gestalt der Wahrheit bezeichnen, dessen Wille zur äußersten Beständigkeit die fällige Umkehr in Form einer Selbstbesinnung des Denkens auf den Plan ruft.

---

<sup>250</sup> Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 144ff.

Dass diese Selbstbesinnung nicht den Charakter einer Rücknahme als Abrüstung des Denkens haben muss, wie es in der *DdA* gefordert wird, kann man auf dem Hintergrund von Nietzsches Kritik an der Begriffsverdinglichung<sup>251</sup> leicht demonstrieren. An Beweisführungen wie der die *DdA* tragenden Argumentation einer Naturdialektik sieht das kritische Denken Nietzsches zu Recht jenen Prozess der Verselbständigung am Werk, in dem die sich eingesetzte Begrifflichkeit im Vollzug der interpretierenden Darstellung sich ihrer Deutungsfunktion entledigt und zu einem Erklärungssystem mit apodiktischer Evidenz verfestigt. Von da bis zum mythischen Denken<sup>252</sup> ist es nur ein Schritt. In Rekurs auf Nietzsche lässt sich feststellen, dass man angesichts solcher Argumentationsfiguren wie der (totalisierten) Dialektik der Aufklärung den Spieß umdrehen kann: nicht die Aufklärung zeigt sich als Mythos, sondern mythische Züge trägt gerade im Sinne des Mythosverständnisses der *DdA*, die Deutung, in deren Licht Adorno Aufklärung als das Immergleiche der Identitätslogik auffasst. In dieser Logik gerinnt ja die endgültige Aufklärung aller geschichtlichen Aufklärungsvollzüge zu derjenigen letzten Wahrheit, die es aus einer Nietzscheschen Perspektive mit jedem (mythisch-metaphysischen) Ordnungsgefüge aufnehmen kann. Von daher ist der Vorwurf an die Adresse der *DdA*, dass sie kaum Auswege aus der Verstickung der Aufklärung in Mythos vorzeichnen kann, geradezu harmlos gegenüber einer (Vernunft-)Kritik wie die Nietzsches, die sich davor hütet, dem Glauben aufzusitzen, man könnte hinter die geschichtliche Pluralität von Aufklärungsprozessen auf die sich systematische Einheit und begriffliche Transparenz verleihende Hintergrundgeschichte gelangen. Von diesem Gesichtspunkt aus kann das vernunftkritische Korrektiv nicht (Rück-)Besinnung des Geistes auf seine Naturhaftigkeit heißen, sondern eine Besinnung darauf, dass die geschichtliche Wahrheit des Geistes in seiner Kritikfähigkeit besteht, über den verselbständigten Schein unumstößlicher Wahrheitsordnungen hinaus kommen zu können.

Vernunftkritik, wie sie Nietzsche vollzieht, ist auch da dem Argumentationstypus der *DdA* vorzuziehen, wo es sich um Aufklärung als geschichtlich lokalisierbaren Vollzug handelt. Dass sie als solcher Vollzug der begriffshypostasierenden Betrachtungsweise der *DdA* aus dem Blickfeld verschwindet, ist im Rahmen unserer Interpretation auf Antrieb verständlich.<sup>253</sup> Obwohl, oder vielleicht gerade deswegen, Nietzsche kein schweres geschichtsphilosophisches Geschütz aufbringt, um der Strukturlogik der Aufklärung habhaft zu werden, kann er ein scharfsinniges Sensorium für die Kontingenz von Aufklärungsvollzügen entwickeln. Eine Dialektik der Aufklärung als universalisierendes Erklärungsschema braucht er aus dem Grund nicht, da er, wie wir gesehen haben, Aufklärung als situatives Zusammenspiel von ‚Fortschritt‘ und ‚Reaktion‘ konzipiert. Die Möglichkeit, dass das Fortschrittsbewusstsein zur reaktiven Haltung selbstgenügsamer Wahrheits-

---

<sup>251</sup> Vgl. Von den Vorurtheilen der Philosophen, 5, I, 21, S. 35ff.

<sup>252</sup> Ebd.

gewissheit verkommen kann, nötigt ihn nicht dazu, eine Umschlagslogik herauszudestillieren und das mythische Schicksal der fortschreitenden Aufklärung zuzuschreiben. Eine Kritik an der Tendenz zur Verselbständigung jeder (auch der in Aufklärungsabsicht vorgenommenen) Weltdeutung und zugleich das Vertrauen in die Überstiegskraft eines Denkens, das sich eingestehen kann, dass es nur dann Anspruch auf Wahrheit als weltdeutendes- und bildendes Ordnungsgefüge haben kann, wenn es in der Lage ist, das jeweilige Wahrheitsgefüge als geschichtlich notwendigen Schein zu durchschauen, der später überwunden werden muss - dies ist meines Erachtens kein unbedeutender Vorschlag zur Kritik der selbstverschuldeten Verselbständigungen einer Vernunft, die seit der Niederschrift der *DdA* immer wieder auf der Anklagebank hat sitzen müssen.

---

<sup>253</sup> Vgl. dazu Schnädelbach, *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung*, S. 245ff.

### 3. Metaphysikkritik als Rettung der Metaphysik

In diesem Kapitel wird versucht, Adornos negative Dialektik im Licht der Fragestellung zu erörtern, wie eine vernunftkritisch motivierte Feststellung der Hinfälligkeit metaphysischen Denkens in den Dienst eines philosophiekritischen Ansatzes, der sich der Frage der Möglichkeit von Metaphysik überhaupt verschreibt, gestellt werden kann. Den hier angeführten Überlegungen liegt die These zu Grunde, dass Adornos Entwurf einer Philosophiekritik, die der aporetischen Lage der metaphysischen Tradition durch eine neue Konzeption von Dialektik Rechnung tragen will, vom emphatischen Interesse an der Bewahrung metaphysischen Denkens durch die Kritik an den überlieferten metaphysischen Systemen hindurch getragen wird. Wenn Adornos Schlusssatz der *Negativen Dialektik*, der Entwurf negativ-dialektischen Denkens sei „solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“,<sup>254</sup> mit Recht als Höhepunkt kritischen Philosophierens angesehen wird, dann muss Adornos Auseinandersetzung mit der Frage nach der Möglichkeit zeitgemäßer Metaphysik stärker in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt werden als bisher in der einschlägigen Adornoforschung<sup>255</sup> geschehen. Die hier vorgelegte Interpretation, die von der Zentralität der Metaphysikkonzeption im Spätwerk Adornos geleitet wird, nimmt dementsprechend eine gewichtige Änderung an der eingespielten Zugangsweise zur *Negativen Dialektik* vor. Konzentriert sich die Aufmerksamkeit der Interpretation fast ausschließlich auf Adornos ‘positiven’ Entwurf einer alternativ zu der Hegelschen konzipierten dialektischen Philosophie<sup>256</sup>, geht demgegenüber unsere Erörterung davon aus, dass den Gedanken Adornos zur Metaphysik ein vorrangiger Stellenwert gebührt. In dieser Sichtweise ist es die Metaphysikkonzeption Adornos, die das philosophische Gerüst, die Begriffe und Kategorien der negativen Dialektik trägt und fundiert. Denn nur auf dem Hintergrund der Gedanken Adornos über eine begründbare Metaphysik erhält die negative Methode der „Dialektik“, des zweiten Teiles des Buches ihre argumentative Legitimation. Folglich wird das dritte, der Frage der Metaphysik gewidmete Modell, als Ausgangs- und Angelpunkt betrachtet, von dem her das begriffliche Instrumentarium der *Negativen Dialektik* in unseren Interpretationszusammenhang einbezogen und erörtert wird.

---

<sup>254</sup> Vgl. Adorno, G.S. 6., S. 400.

<sup>255</sup> Vgl. dazu Lothar Zahn, *Der Ausklang der Negativen Dialektik. Adornos Variationen zur ‘Metaphysik’*, S. 273ff; auch vgl. Helga Gripp, *Theodor W. Adorno*, S. 161ff; dazu auch Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno*, S. 217ff; auch vgl. Anke Thyen, *Metaphysikkritik und Ethik bei Theodor W. Adorno und Emmanuel Levinas*, S. 136ff.

<sup>256</sup> Eine beachtenswerte Ausnahme stellt der Rekonstruktionsversuch des Metaphysikverständnisses Adornos von Ulrich Müller dar (ebd.). Dem erkenntnistheoretischen, den Kantbezug der *Negativen Dialektik* stark akzentuierenden Ansatz Müllers verdankt die hier vorgelegte Interpretation, die das Metaphysikverständnis Adornos in den Mittelpunkt vernunftkritischen Philosophierens stellt, wichtige Anregungen. Die Auseinandersetzung mit Kants Metaphysikentwurf, den Müller zu Recht als den Dreh- und Angelpunkt eines Neuentwurfs kritischer Metaphysik in der *Negativen Dialektik* ansieht, missversteht M. Bozzetti als Aktualisierung des Kantischen Erkenntnismodells (vgl. M. Bozzetti, *Hegel und Adorno*, S. 56ff.).



### 3. 1. Metaphysikdiagnose

Mit den „Meditationen zur Metaphysik,, entwirft Adorno ein Modell dialektischer Philosophie, das den Rahmen abstecken will, in dem die Frage der Metaphysik philosophisch gedacht werden kann. Die Frage nach der Metaphysik drängt sich nach Adorno dem philosophischen Denken umso dringlicher auf, als die geschichtlichen Zäsuren dieses Jahrhunderts „die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen,,<sup>257</sup>. Philosophisches Denken sieht sich Adorno zufolge genötigt, sich nicht in erster Linie der Frage, wie Metaphysik in der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Konstellation möglich sei, zu stellen; Sondern vielmehr der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die Frage, ob Metaphysik überhaupt noch möglich sei, mit der Radikalität einer faktischen Unabwendbarkeit jegliche Reflexion mit metaphysischen Ansprüchen als sinnlos erscheinen lässt.<sup>258</sup>

Die Fragwürdigkeit metaphysischer Reflexion speist sich nicht aus einer nominalistisch anmutenden Infragestellung der Verselbständigung bestimmter Denkformen, sondern sie ist für Adorno dem Sachverhalt geschuldet, dass Metaphysik als Denkform bzw. -vermögen nicht mehr im Zusammenhang lebendiger Erfahrung verankert ist. Das Kantische Unternehmen einer transzendentalen Begründung metaphysischer Reflexion ging noch von der Annahme aus, dass die Metaphysik als angenommene Naturanlage des Menschen nur eines sicheren Betätigungsfeldes bedürfte. Demgegenüber konstatiert Adorno, dass das Vermögen zum metaphysischen Denken keine Kraft zur zwar erfahrungsverankerten, aber doch erfahrungstranzendierenden Reflexion mehr aufbringen kann bzw. will. „Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug,,<sup>259</sup>

Adornos Erklärungsansatz für die Verkümmern von in Erfahrungszusammenhänge eingelassenen metaphysischen Reflexionen stützt sich auf zwei Annahmen: Die erste Annahme ist eher zeitdiagnostischer Natur und verortet das subjektive Unvermögen zum metaphysischen Denken im Zivilisationsbruch, der vom Vernichtungsgeschehen des letzten Jahrhunderts markiert wird. Wenn das Denken der Metaphysik als eine Überstiegsbewegung in Richtung *μετά τὰ φυσικά* gilt, dann wird die Menschheit durch die totalisierten Ausrottungspraktiken zu einer bloßen *φύσις* herabgesetzt, der die Übersteigerung als die absolute Auslöschung bzw. der nivellierende Tod widerfährt. In diesem Gedanken schwingt eine These Adornos mit, die er in der *Dialektik der Aufklärung* geschichtsphilosophisch zur Entfaltung bringt: Die totalisierte Lebensvernichtung stellt die

---

<sup>257</sup> Adorno, ebd., S. 354.

<sup>258</sup> Ebd., S. 364ff.

<sup>259</sup> Ebd.

Vervollständigung der differenzeinebnenden Identität dar.<sup>260</sup> Dieser Gedanke eines Identitätsprogresses, der das Vermögen zur Metaphysik paralyisiert, weil er sogar die Todeserfahrung ihrer metaphysischen Valenz beraubt, erweist sich als Brückenschlag zu einer umfassenderen, sowohl die geistesgeschichtlichen Mentalitätsverschiebungen als auch anthropologische Grundannahmen über das Geist-Natur-Verhältnis miteinbeziehenden Diagnose.

Mit dem zweiten Erklärungsversuch führt Adorno die Lähmung der Fähigkeit zur Metaphysik, die er im Zusammenhang der neunten Meditation als „Neutralisierung“,<sup>261</sup> bezeichnet, zunächst auf einen tiefgreifenden und allgemeinen Wandel des Stellenwertes des geistigen Moments im neuzeitlichen Universum zurück. Metaphysik und Kunst, die zwei Gestalten des Geistes, die Adorno in seinen Überlegungen zur Problematik der Neutralisierung nennt, sieht er insofern in Mitleidenschaft gezogen, als mit der Durchsetzung der Aufklärungsprinzipien und ihrer politisch-institutionellen Implementierung eine gewisse Ortlosigkeit des Geistes einhergeht. Paradoxerweise schlägt der Fortschritt des Geistes in einen Rückgang seiner Übersteigerungskraft um. Für Adorno geht er dadurch desjenigen Moments verlustig, der es ihm ermöglichte, über die Immanenz des geschichtlich Realisierten hinauzuweisen. Zusammengezogen in den engen Raum gesellschaftlich funktionaler Verwertbarkeit verkommt Kunst zur Ästhetik des reinen interessenlosen Wohlgefallens und Philosophie zum Schaustück. Adorno will es jedoch nicht bei einer geistesgeschichtlichen Feststellung bewenden lassen. Da es für ihn keine Rede davon sein kann, dass den metaphysischen Fragestellungen im Rahmen der neuzeitlichen gesellschaftlichen Organisationsstrukturen eine konstruktive Weiterführung beschieden ist, und er außerdem an der Überzeugung festhält, dass der Sachverhalt gesellschaftsbedingter Neutralisierung den Kern selbst des Unternehmens Metaphysik tangiert, versucht er die Neutralisierungsthese über die begrenzte Reichweite sozialgeschichtlicher Überlegungen hinaus durch anthropologische Annahmen zu plausibilisieren.<sup>262</sup> In diesem neuen Interpretationsanlauf wird die Geist- bzw. Metaphysikneutralisierung auf eine naturgeschichtliche Zwangsläufigkeit, die von einer Gegenwendigkeit zwischen Bewusstwerdung der Menschengattung und naturbedingter Vergänglichkeit gekennzeichnet ist, bezogen. Adorno stellt die Vermutung auf, „ob nicht der entwicklungsgeschichtliche Umschlag, welcher der Gattung Mensch das offene Bewusstsein und damit das des Todes verschaffte, einer gleichwohl fortwäh-

---

<sup>260</sup> Müller stellt in diesem Zusammenhang die meines Erachtens berechtigte Frage, ob Adorno dem emphatischen Plädoyer eines metaphysischen Denkens, das dem Einschnittscharakter Rechnung trägt, zum Trotz nicht doch selbst einem Subsumtionsdenken, das er der neuzeitlichen Vernunfttradition zum Vorwurf macht, erliegt (ebd., S. 223ff.).

<sup>261</sup> Adorno, ebd., S. 386.

<sup>262</sup> Eine solche Plausibilisierungsstrategie stellt insofern keinen erratischen Block in der Argumentation Adornos dar, als er sich damit den Anspruch auf eine Neubegründung des metaphysischen Unternehmens, das sich nunmehr nicht von der Fragestellung vernunftfeigener Ermöglichungsbedingungen, sondern derjenigen geschichtsphilosophisch gedeuteten Metaphysikerfahrungen leiten lässt, einzulösen verspricht.

renden animalischen Verfassung widerspricht, die es nicht erlaubt, jenes Bewusstsein zu ertragen.<sup>263</sup> Mit diesem Gedanken einer eigentümlichen Verschränkung des menschlichen Bewusstseins mit dem Bewusstsein des Todes bettet Adorno seine in der ersten und dritten Meditation entfaltete Todesproblematik in das Schema eines unaufhebbaren Widerspruchs ein. In dem Maße, wie in seiner Argumentation Bewusstheit mit Todesgewissheit antagonistisch zusammengeführt werden und das Todesbewusstsein, obwohl Ausgangspunkt und Nährboden metaphysischen Denkens, angesichts der totalisierten Todeserfahrungen des Jahrhunderts keine philosophischen Denkeenergien mehr freisetzen kann, nimmt die (These der) Lahmlegung der Metaphysik den Charakter einer zivilisationsgeschichtlichen Unabwendbarkeit an.<sup>264</sup>

### 3. 2. Die Frage nach dem Ob

Von der emphatischen Feststellung des Einschnittscharakters zeitgenössischer Todeserfahrungen über die kulturkritische Diagnose einer Unterordnung des Geistes unter Verwertbarkeitskriterien bis zur anthropologischen Bewusstseinsannahme der doppelten Negation spannt Adorno um die Problematik einer erschöpften Metaphysik einen breiten Bogen. Da er an der Notwendigkeit metaphysischen Denkens dennoch festhält, der aporetischen Lage der Metaphysik aber Rechnung tragen will, lastet er seinem Modell zeitgemäßer Metaphysik eine doppelte Bürde auf: *Erstens* müssen die *Meditationen zur Metaphysik*, da sie der Radikalität der Ob-Frage nicht ausweichen wollen, die Momente einer zur Metaphysik drängenden Erfahrung aufzeigen und als tragfähige Basis einer Wiederaufnahme metaphysischer Reflexion unter völlig veränderten geschichtlichen Bedingungen herausstellen. Der Rekurs auf eine die Metaphysik tragende Erfahrung stellt sich für Adorno mit erhöhter Dringlichkeit dar, insofern, als die erkenntnistheoretisch geleitete Kritik und Neubegründung der Metaphysik Kantischen Typus wegen ihres Vertrauens auf überzeitliche Vernunftstrukturen, die sich an der geschichtlichen Wirklichkeit nicht ausweisen lassen,

---

<sup>263</sup> Ebd., S. 388.

<sup>264</sup> Adornos „anthropologische Spekulationen“, nehmen die Figur der doppelten Negation in Anspruch: setzt sich menschliches Bewusstsein von der Bewusstlosigkeit des Naturzusammenhangs ab und affirmiert sich dadurch als ihre Negation, kehrt die Negation im Inneren des so konstituierten Bewusstseins, das mit Todesgewissheit behaftet ist, wieder. Denn das Bewusstsein wird seiner „gleichwohl animalischen Verfassung“, (ebd.) im Moment der Gewissheit des Todes seiner vergänglichen Natur bzw. seiner Auflösung in Natur inne. Mit anderen Worten negiert das menschliche Bewusstsein die es negierende natürliche Vergänglichkeit. Adorno will damit offensichtlich seine Neutralisierungsthese auf ein anthropologisches Fundament stellen: Die Stilllegung metaphysischer Unternehmungen erweist sich unter diesem Gesichtspunkt als keine bloße Aberration des bürgerlichen Geistes, sondern unter Zuhilfenahme des Gedankes aus der *Dialektik der Aufklärung*, dass sich der Geist in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung zum bloßen Anhängsel der Selbsterhaltung gemacht hat, als geradezu zwangsläufige Zuspitzung eines Vorgangs, dessen Ausgang schon in den frühesten Anfängen der Geschichte entschieden wurde. Vgl. Axel Hutter, Adornos Meditationen, S. 233ff.

an Verbindlichkeit eingebüßt hat. Das zeitlose a priori metaphysischer Erkenntnis muss in Adornoscher Hinsicht dem geschichtlichen a priori metaphysiktragender Erfahrung weichen.<sup>265</sup> *Zweitens* muss die Kantische Fragestellung des Wie einer begründungsfähigen Metaphysik neu gestellt und beantwortet werden. Wie wir sehen werden, stellt Adornos Versuch, durch die Krise der Metaphysik hindurch zu einer vernunftkritischen Konzeption metaphysischen Denkens zu gelangen, eine Art Bündelung der beiden Fragestellungen dar.

Um der Frage der Möglichkeit überhaupt einer Weiterführung metaphysischen Denkens, wie sie in den *Meditationen zur Metaphysik* erörtert wird, nachzugehen, setzt unsere Interpretationsarbeit an denjenigen Momenten an, die nach Adorno dem Stillstand übersteigender Reflexion zum Trotz vom Weiterbestehen bestimmter und in subjektiver Erfahrung verankerter Fähigkeiten zur Metaphysik Zeugnis ablegen können. Wenn man Adornos These, die Transzendenz wird „einzig von Erfahrungen in der Immanenz gespeist“,<sup>266</sup> als einen Kerngedanken seines Metaphysikverständnisses ansehen muss, dann muss die interpretative Rekonstruktion der oft verschlungenen Gedankengänge der *Meditationen* ihren Ausgang von denjenigen Erfahrungen nehmen, die zur metaphysischen Reflexion drängen. Insofern nun Adorno das Aufspüren subjektiver Metaphysikpotentiale in einen philosophiegeschichtlichen Kontext stellt und den Kantischen Begriff des nicht als positivierbare Sphäre verstandenen mundus intelligibilis als unverzichtbaren Bestandteil jeder metaphysischen Reflexion aufzuweisen versucht, konzentriert sich zunächst die Interpretation auf die Kantrezeption Adornos und zwar im Hinblick auf sein Unternehmen einer Reaktivierung des Kantischen Erbes der Metaphysik- und Vernunftkritik.

Allem Anschein der Extirpation des Metaphysikbewusstseins zum Trotz macht Adorno am aporetischen Charakter des metaphysiklosen Zustandes ein positives Moment fest: „Bewusstsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt.“<sup>267</sup> Wie in diesem Gedankengang die eigentümliche Zusammenfügung von Begriff und Farbe nahe legt, handelt es sich für Adorno bei der Frage, was man sich unter einer emphatischen, subjektivitätsprägenden Metaphysikerfahrung vorstellen könnte, um einen ambivalenten Sachverhalt. Den exemplifiziert er am Anfang der vierten *Meditation* an einer literarischen, dem Werk Prousts entlehnten Glückserfahrung. Erfüllungserlebnisse räumlichen Angekommenseins zeichnen sich durch ein eigenartiges Schillern zwischen Nähe und Ferne aus, d. h. die Individualität unmittelbarer Glückserfahrung geht mit dem Bewusstsein iterierender Gesamterfüllung einher. Diesen erfahrungsbezogenen Gedanken des im iterierenden Glück waltenden Schwebens will Adorno in seiner Modellfunktion für eine neu ansetzende Metaphysik ins Werk setzen. Nachdem die überkommene Metaphysiktradition ihrer Nei-

---

<sup>265</sup> Adorno, S. 364ff.

<sup>266</sup> Ebd., S. 390.

gung zu selbstverstellenden Hypostasierungen wegen fragwürdig geworden ist, muss sich philosophische Reflexion die Struktur in sich ruhender und individuierter, aber nichtsdestotrotz über sich hinausweisender, d. h. Allgemeingültigkeit beanspruchender Glückserfahrung zu eigen machen. Dies geschieht mittels ihrer Übertragung auf die Ebene philosophischer Begrifflichkeit. Käme metaphysisches Denken der Forderung der vierten *Meditation* nach, den exemplarischen Charakter einer Erfahrung, die gerade wegen ihrer unverwechselbaren Individuiertheit Allgemeinheit für sich einklagt, anzuerkennen, würde es seine Begriffe darauf abstellen, „das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes,“<sup>268</sup> zu gewähren. Im Hinblick auf den Schwebезustand der Glückserfahrung ist auf diese Weise Metaphysik dazu angehalten, weder den Unmittelbarkeiten gesicherten Wissens von Transzendenz noch der abstrakten Auflösung des zu Denkenden in auf Allgemeinheit ausgerichteten Begriffsvermittlungen das Wort zu reden. Vielmehr gälte es, Eigenes und Fernes, Besonderes und Allgemeines in schwebende bzw. offene Anordnungen zu bringen. Diese schillernde Struktur einer metaphysischen Erfahrung, die auf der emphatischen und über sich hinaus gehenden Individuiertheit beruht, denkt Adorno in Analogie zu Kants Begriff der intelligiblen Sphäre. Beiden ist in Adornos Sicht die Aporie des notwendigen Hinausweisens, dessen Vollzug sich aber nicht durch die begriffliche Festlegung von bestimmaren Bezugsgrößen stilllegen lässt, eigen. Weist für Adorno die paradigmatische Glückserfahrung über sich und auf eine unbestimmte Allgemeinheit hinaus, ohne ihrer freilich habhaft werden zu können, oszilliert das

---

<sup>267</sup> Ebd., S. 370.

<sup>268</sup> Ebd., S. 367. Der Als-Ob-Charakter dieser Erfahrung, der sich durchgängig im konjunktivischen Satzbau des Adornoschen Textes niederschlägt, weist bestimmte Ähnlichkeiten mit der Kantischen reflektierenden Urteilskraft auf, denn grundlegendes Charakteristikum der reflektierenden Urteilskraft ist ja ihre Vermittlungsfunktion zwischen Besonderem und Allgemeinem. Wenn man davon ausgehen muss, dass in der dritten Kritik der Versuch der transzendentalen Ortsbestimmung des Funktionsbereiches der Urteilskraft eine wichtige Lücke im kritizistischen vernunftkritischen Unterfangen inne hat, wenn m. a. W. im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* die Besonderheit des jeglicher Gedankensynthese vorverlagerten Gegebenen nicht thematisiert werden kann, dann macht sich die *Kritik der Urteilskraft* zur Aufgabe, die verstandesmäßig unvermittelte und der apriorischen reinen Erkenntnis entzogene Besonderheit direkt anzugehen. In den *Meditationen zur Metaphysik* rekurriert Adorno meines Erachtens implizit auf dieses Kantische Unternehmen nicht a priori geleiteter Begriffsbestimmung des Vorliegenden, weil sein Entwurf eines metaphysischen Denkens, das sich auf innerweltliche subjektiv-individuelle und dennoch auf Allgemeinheit ausgerichtete Erfahrungen gründen können soll, eben dieser Pendelbewegung zwischen der individuellen Verortung des Geistes und seinem über sich hinausweisenden Bezug darauf, dass es das radikal Individuierte „schon gegeben habe und geben werde,“ (ebd., S. 366) gerecht werden will. Zu diesem Gedanken des Schwebens als Desiderat metaphysischen Denkens vgl. auch L. Zahn, *Der Ausklang der Negativen Dialektik*, S. 280ff; Zur metaphysischen Erfahrung vgl. auch L. Düve, *Theodor W. Adorno*, S. 128ff. In Adornos Inanspruchnahme emphatischer Glücksmomente besteht allerdings eine gewisse Vermischung von zwei unterschiedlichen Erfahrungsbestimmungen: Einerseits soll sich anhand solcher Momente die Figur einer schwebenden Denkbewegung erfassen lassen, andererseits legt Adorno allen Wert darauf, dass in der Erfahrung des Glücks das Moment materieller bzw. sinnlicher Bedürfniserfüllung zur Geltung kommt. Auf diese Äquivokation des Begriffs hinausweisender, metaphysiktauglicher Glückserfahrung hat U. Müller hingewiesen (ebd., S. 243ff.).

Kantische Intelligible zwischen der Immanenz des Nicht-Vorstellen-könnens und der Transzendenz des Gedacht-werden-müssens.<sup>269</sup>

### 3. 3. Der Kantbezug der Meditationen

Der subjektivitätstheoretischen Ergreifung der Möglichkeit vom erfahrungsentspringenden metaphysischen Denken stellt Adorno eine philosophiegeschichtliche Erörterung zur Seite. Sie fasst er als Auseinandersetzung mit dem Kantischen Metaphysikentwurf und insbesondere mit seiner Konzeption eines mundus intelligibilis auf. Stellen jene zur Metaphysik anspornenden Erfahrungen quasi den subjektiven Aspekt der Reflexion dar, fungiert der Rekurs auf Kant als der Versuch Adornos, den spekulativen Gedanken der Transzendenz der übersinnlichen Sphäre als objektiven Bezugspunkt des neu ansetzenden Denkens der Metaphysik zu reaktivieren. Dieser zweite Strang der Argumentation mutet allerdings zunächst befremdlich an, wird doch der metaphysische Begriff des mundus intelligibilis als ein Kuriosum<sup>270</sup> im Denken Kants angesehen. Adornos Rekurs auf diese dunkle Stelle des Kantischen Denkens liegt aber in der These der *Meditationen* begründet, „Metaphysik handelt von einem Objektiven, ohne doch von der subjektiven Reflexion sich dispensieren zu dürfen.“<sup>271</sup> Der Bezug auf die im transzendentalen System Kants eher regulativ eingesetzte Konzeption der übersinnlichen Welt dient in der Metaphysikreflexion Adornos einem dreifachen Zweck: a) Er löst auf philosophiegeschichtlicher Ebene den Anspruch A-

---

<sup>269</sup> Diese Analogiesetzung dient Adorno auch dazu, den Begriff metaphysischer Erfahrung in gewisser Weise zu entgrenzen, d. h. ihn aus den Kantischen erkenntniskritischen Restriktionen und ihrer Invarianz herauszulösen: „Innerhalb des identifizierenden Ansatzes [gemeint ist die Kantische Fragestellung metaphysisch begründeter wissenschaftlicher Erfahrung, K.M.] lässt sich nicht ergänzend nachholen, was jener dem eigenen Wesen nach eliminiert; allenfalls der Ansatz ist aus der Erkenntnis seiner Unzulänglichkeit heraus zu verändern. Dass er aber der lebendigen Erfahrung, die Erkenntnis ist, so wenig gerecht wird, indiziert seine Falschheit, das Unvermögen, zu leisten, was er sich vorsetzt, nämlich Erfahrung zu begründen. Denn eine solche Begründung in einem Starren und Invarianten widerstreitet dem, was Erfahrung von sich selbst weiß, die ja, je offener sie ist und je mehr sie sich aktualisiert, immer auch ihre eigenen Formen verändert. Die Unfähigkeit dazu ist Unfähigkeit zur Erfahrung selber.“ (ebd., S. 380.) Zum Erfahrungsbegriff im Rahmen der Kulturkritik Adornos vgl. H.-H. Kappner, Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst, S. 33ff.

<sup>270</sup> Vgl. Model, Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant, S. 91ff; auch vgl. Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants, S. 197ff. Der Mundus-intelligibilis-Begriff, der uns erst in den Schriften und Briefen, die nach der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft entstanden sind, begegnet, verweist auf das übersinnliche „Substrat“, der KdU, das freilich den spekulativsten Gedanken dieses Werkes darstellt (vgl. ebd., S. 177ff); dazu auch vgl. K. Düsing, Die Teleologie in Kants Weltbegriff, S. 126ff. R. Kroner hat den Begriff als das Fundament des Entwurfs der dritten Kritik nach einer auf transzendentaltheoretischen Prinzipien aufgebauten Vereinigung von theoretischer und praktischer Philosophie betrachtet und Kant dafür kritisiert, dass er ihn nicht auf seine spekulative Bedeutung hin herauszuarbeiten und damit die Schranken der bloßen ‘Reflexionsphilosophie’ zu überwinden bereit gewesen ist (vgl. Kroner, Von Kant zu Hegel, S. 268ff.).

<sup>271</sup> Adorno, G.S. 6, S. 369.

dornos auf eine Reflexion ein, die sich „am Äußersten, das dem Begriff entflieht“,<sup>272</sup> messen kann; b) Er übernimmt die Funktion des Platzhalters desjenigen Moments von Objektivität, die gemäß Adornos idealismuskritischem Philosophieverständnis als Korrektiv gegen die verselbständigte Begriffsbildung der nachkantischen philosophischen Systeme ins Feld geführt wird<sup>273</sup>; und c) Er könnte sich im Rahmen des vernunftkritischen Ansatzes, wie er in der *Dialektik der Aufklärung* geschichtsphilosophisch zur Entfaltung gebracht wird, als eine der machtförmigen Überbietungsdynamik der identitätslogischen Vernunft Einhalt gebietende Instanz erweisen. „Die Kantische Rettung der intelligiblen Sphäre ist nicht nur, wie alle wissen, protestantische Apologetik, sondern möchte auch in die Dialektik der Aufklärung dort eingreifen, wo sie in der Abschaffung von Vernunft selbst terminiert.“<sup>274</sup> Gebündelt werden diese drei Zwecksetzungen in der Doppelfrontstrategie Adornos, die sich in dieser Hinsicht von Kants zweifachen Abgrenzungsunternehmen leiten lässt. Sie richtet sich sowohl gegen einen radikalen, die Welt auf Faktizität reduzierenden Empirismus als auch gegen die dogmatisch-traditionellen Metaphysikentwürfe, deren postulierte Wesenheiten von Kant mit der Feststellung, sie sind weder affirmativ bestimmbar, noch lassen sie sich aus der dinghaften Erscheinungswelt ableiten, zurückgewiesen werden. Die Doppelfrontstrategie Adornos lässt sich grundsätzlich von einer Bewahrungsabsicht leiten, d. h. die gespannte Differenz der metaphysischen Erfahrung sowohl vor einer radikalen Diesseitigkeit als auch einem reinen Dualismus von Diesseits und Jenseits in Schutz zu nehmen. Versucht die radikale Kritik am Immanenzdenken des Faktischen die metaphysische Spannungsdifferenz einzuebennen, bescheinigt ihr Adorno die schlechte Transzendenz des „Alles ist eitel,“. Für die *Reflexionen zur Metaphysik* kommt alles darauf an, nicht nur die Differenz an sich, sondern ein differenziertes Verständnis dieser Differenz zur Geltung zu bringen.<sup>275</sup>

Die argumentative Einbettung des Gedankens des Intelligiblen in Adornos Reflexionen zur Möglichkeit eines neuen metaphysischen Entwurfs legt nun den Weg für eine inhaltliche Erörterung der Auseinandersetzung der *Negativen Dialektik* mit der Konzeption des Übersinnlichen frei. Unsere Interpretation orientiert sich dabei an der Fragestellung, inwiefern uns Adornos Rezeption der Kantischen übersinnlichen Welt im Zusammenhang mit der herausgestellten Struktur metaphysischer Erfahrung den Auslegungshorizont erschließen lässt, auf dessen Folie sich die Frage des Wie einer neu ansetzenden Metaphysik, für deren begriffliche Beantwortung der zweite Teil der *Negativen Dialektik* die begrifflichen Mittel bereit hält, angehen lässt.

---

<sup>272</sup> Ebd., S. 358.

<sup>273</sup> Ebd., 375ff und 383ff. Das Motiv einer für die dialektische Reflexion unentbehrlichen ontologischen Grundlage, die das Analogon zur Kants intelligiblen Ursache bildet, tritt relativ früh in der *Negativen Dialektik* auf, und zwar unter dem Begriff des „Festen,“. Vgl. ebd. S. 48ff.

<sup>274</sup> Ebd., 377-378.

<sup>275</sup> Vgl. Hutter, ebd., S. 236.

### 3. 3. 1. Kants Intelligible

Die Kantische Konzeption des Intelligiblen als geistige Grundlage aller empirischen Wirklichkeit wird in der *Kritik der Urteilskraft* erörtert und zwar zunächst im Zusammenhang der begrifflichen Explikation der ästhetischen Struktur des Erhabenen. Das Reflexionsmoment, das dem Spiel Einbildungskraft/Vernunft und der Erfahrung des Erhabenen innewohnt, lässt sich als Infragestellen der Tragweite der der *Analytik des Schönen* zu Grunde liegenden Selbstbezüglichkeit der Vorstellungskräfte (Einbildungskraft und Verstand) interpretieren. Die Selbstbezüglichkeit bewährt sich zwar im Umkreis der abgerundeten Formen, sie muss aber angesichts des sie überfordernden 'schlechthin Großen' jener anderen Selbstbezüglichkeit weichen, die das Potential des autonomen Freisein-Könnens auf eine gründliche Art in Erscheinung treten lässt. Dem Verhältnis der Selbstbezüglichkeit bzw. des übereinstimmenden Zusammentreffens der Vorstellungskräfte Einbildungskraft und Vernunft, worauf sich die Gemütsstimmung, die durch das Gefühl des Erhabenen gekennzeichnet ist, beruht, stellt Kant ein transzendentes Korrelat zur Seite. Als übersinnliches Substrat, ist dieses nicht das Objekt, sondern die ideelle Voraussetzung der ästhetisch-erhabenen reflektierenden Urteilskraft.<sup>276</sup> Die Einführung des Begriffs des übersinnlichen Substrats hat im Kontext der philosophischen Fundierung der erhabenen Gemütsstimmung eine doppelte Funktion inne: a) Der Begriff fungiert als der unabdingbare Gegenstandsbezug<sup>277</sup> für das potenzierte, die Grenzen der Selbstreferentialität von Einbildungskraft und Verstand offenlegende und damit ein übergreifendes Reflexionsmoment in die Vermögenskonstellation des Subjekts einführendes selbstbezügliches Zusammenwirken von Einbildungskraft und Vernunft; b) Als solcher stellt er denjenigen Ort dar, von dem her sich die Doppelseitigkeit der Erfahrung des Erhabenen bzw.

---

<sup>276</sup> „Da aber dieses Grundmaß ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende): so muss diejenige Größe eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (welches ihr und zugleich unserem Vermögen zu denken zu Grunde liegt) führen, welches über allem Maß der Sinne groß ist, und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemütsstimmung in Schätzung derselben, als erhaben beurteilen läßt,, (ebd., § 26, S. 178.). Allgemeine Formbestimmungen des Begriffs im Werk Kants bietet A. Model an (ebd., S. 97ff.).

<sup>277</sup> Dem gemäß wäre der Behauptung von F. Kaulbach, die ästhetische Erkenntnis der Symbole geschieht auf der Stufe des Erhabenen, sofern hier die Autarkie der sinngebenden perspektivischen Vernunft maßgebend, ist, wenn man von seiner Nietzscheschen Ausrichtung in der Auslegung der Vernunfttätigkeit absieht, nur bedingt zuzustimmen. Nämlich insofern er die Selbstbezüglichkeit als Autarkie bezeichnet. Dennoch läuft meiner Meinung nach seine Ablehnung der Erwägung, dass die nach der Hypothese des übersinnlichen Substrats entworfene Naturganzheit ein metaphysisches Entgegenkommen, eben als Gunst der Natur, darstellen kann, auf eine Verkennung des hier erörterten Sachverhalts hinaus. Aber nicht nur in dieser Hinsicht wird in seiner Studie der einer hochgespielten vernunftgeleiteten Eigenmächtigkeit geschuldeten Überheblichkeit der Subjektivität, die von der Gunst der Natur anscheinend nichts zu erwarten genötigt sei, das Wort geredet, sondern seiner Interpretation nach kann es sogar vorkommen, dass die Natur selbst in ihrer Gunst, dem Subjekt zusammenschließende Gebilde darzubieten, versage (vgl. F. Kaulbach, Ästhetische Welterkenntnis bei Kant, S. 179ff.)



das Agieren der Vernunft in der Konstellation der Vorstellungsvermögen erschließen lässt. Denn die Verlegenheit der logischen Größenschätzung und der sie vollziehenden Einbildungskraft, einen unendlichen Progresses zwar erzielen, aber der progressiven Auffassung des Mannigfaltigen in einer Reihe keine zusammenfassende Ganzheit in einer Anschauung verleihen zu können, wird nur im Horizont der Vernunfttätigkeit sichtbar. Sie hält diesem Zusammenwirken des Verstandes und der Einbildungskraft sein Telos, die zusammengefasste Unendlichkeit bzw. die Darstellung eines letztendlich Undarstellbaren (weil ja bekanntlich den Vernunftideen keine ihnen korrespondierende Anschauung zur Seite gestellt werden kann), entgegen und legt somit seine Unfähigkeit, es je zu erreichen, an den Tag.

Im zweiten, die Teleologie erörternden Teil der *Kritik der Urteilskraft* wird der Begriff des übersinnlichen Substrats der kritischen Grundlegung der teleologischen Urteilskraft eingegliedert. Sein Stellenwert wird als eine zwar zur Erkenntniserweiterung ungeeignete, für die Beurteilung organischer Wesen als Naturzwecke aber unverzichtbare Vernunftannahme eines obersten Naturgrundes, den Kant in Analogie zum intelligiblen, praktischen Vernunftvermögen setzt, begründet. Die teleologisch reflektierende Urteilskraft entwirft die Vorstellbarkeit der Organismen als Naturzwecke im Horizont einer mittels der Supposition eines übersinnlichen Realgrundes durchgeführten Vereinheitlichung, um die Erklärungsmöglichkeit einer Gesetzmäßigkeit der Naturphänomene, die anders als die mechanistische Kausalerklärung der Naturtotalität Zwecksetzungen zu Grunde legt, eröffnen zu können.<sup>278</sup> Mit der Inanspruchnahme des zweckhafter Natur und teleologisch-reflektierendem Geist zu Grunde liegenden Prinzips als des „obersten Grundes im Reiche der Zwecke“,<sup>279</sup> tastet Kant an eine Auffassung der Gesetzlichkeit der gesamten, nach organisch-teleologischen Ordnungsprinzipien strukturierten Natur als eine Physikotheologie heran. Diese ergänzt das transzendentallogische Begründungsunternehmen der *Kritik der reinen Vernunft* um das regulativ aufgestellte Moment des intelligiblen Realgrundes als fundamentum in re des metaphysischen Erkennens.

---

<sup>278</sup> „Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als bloße Erscheinung zu betrachten und etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist), als Substrat, zu denken, diesem aber eine correspondirende intellectuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen: so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne notwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurteilen müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Principien beurtheilen würden, ohne die die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.“ (vgl. I. Kant, ebd., S. 363).

<sup>279</sup> Ebd., S. 405.

### 3. 3. 2. Adornos Kantkritik und das Intelligible

In den *Meditationen zur Metaphysik* stellt das Kantische Intelligible die *conditio sine qua non* metaphysischen Denkens überhaupt dar. Denn der „Geist hat, bei all seinen Vermittlungen, an dem Dasein teil, das seine vorgebliche transzendente Reinheit substituierte. Im Moment transzendenter Objektivität an ihm, so wenig es abzuspalten und zu ontologisieren ist, hat die Möglichkeit von Metaphysik ihre unauffällige Stätte.“<sup>280</sup> Damit wird in Adornos negativ-kritischer Reflexion über die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik der Begriff des übersinnlichen Grundes zum Ort *par excellence* eines über die Faktizität hinausweisenden Denkens auserkoren. Einzig von dem her ließe sich dann der Ansatz der Neubegründung der Metaphysik legitimieren. Damit geht aber eine gewisse Uminterpretation des Kantischen Ansatzes einher. Für Adorno reduziert sich der Stellenwert des übersinnlichen Grundes nicht auf eine Behelfsmaßnahme der Vernunft, deren Vereinheitlichungssetzungen die Annahme eines strukturierten Ganzen als unentbehrlich erscheinen lässt. Vielmehr muss er mit ontologischen Weichen versehen werden. Charakteristisch für Adornos Abkehr von Kants transzendental-regulativem Gebrauch des Gedankens des *mundus intelligibilis* ist die auf den ersten Blick befremdlich anmutende Feststellung, dass es sich dabei um eine transzendente, keine transzendente Objektivität handelt. Sobald man sich aber der Argumentationsfunktion dieser transzendenten Objektivität vergewissert, die ja darin besteht, der aus Adornos Sicht verselbständigten subjekt-idealistischen Philosophie ein Korrektiv entgegenzuhalten, lässt sich diese ontologische Wende mit einer gewissen Plausibilität verständlich machen.<sup>281</sup> Um dieser ‘Gleichsetzung’ vom transzendentalen Subjekt und intelligiblem Objekt, einem Kardinalpunkt Adornos Kantkritik, auf die Spur zu kommen, muss man seine Interpretation der transzendentalen Deduktion und insbesondere der Begriffsbestimmung des transzendentalen Gegenstandes unter die Lupe nehmen. Wenn für Adorno die Intelligibilität des Dings an sich von den erkenntnis- und gegenstandskonstitutiven Einheitsleistungen des Verstandes einkassiert wird, dann liegt dies darin begründet, dass er Kant unterstellt, a) dass er das Ding an sich mit dem transzendentalen Gegenstand = X kurzgeschlossen und ihn damit seiner ontologischen Eigenständigkeit beraubt hat und b) dass er den transzendentalen Gegenstand mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption in eins gesetzt und sich damit einer identitätslogischen Vereinnahmung der ‘Transzendenz’ schuldig gemacht hat.

Der erste Vorwurf Adornos läuft darauf hinaus, dass Kants Abwendung vom vorkritischen, zweiten Gebrauch von ‘transzendental’ als ‘transzendent’, welche gerade die philosophiege-

---

<sup>280</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 385.

<sup>281</sup> „Freilich hat Kant seinerseits, in der Bestimmung des Dinges an sich als des intelligiblen Wesens, Transzendenz zwar als Nichtidentisches konzipiert, aber mit dem absoluten Subjekt gleichgesetzt, vorm Identitätsprinzip doch noch sich gebeugt.“, Vgl. ebd., S. 398.

schichtliche Legitimation des transzendentalen Unternehmens begründet, missraten sei. Dabei verkennt Adorno, dass der Ausdruck 'transzendentaler Gegenstand = X' den Gegenstand meint, wie er sich aus der transzendentalen Reflexion selbst ursprünglich ergibt. In dieser Reflexion wäre das transzendental erschlossene 'Ding an sich' als etwas zu denken, das, weder Einzelding noch Dingwelt, dawider ist, dass man es in der Erkenntnis bei einem willkürlichen oder bloß empirisch-assoziativ regelmäßigen Vorstellungsleben bewenden lässt. Es wird durch begriffliche Regeln als reflexive Bewusstseinsseinheiten, d. h. nach Kant Apperzeptionseinheiten zur bestimmten Erscheinungsweise gebracht. Was die Widerlegung des zweiten Vorwurfs an Kant anbelangt, nämlich dass er den transzendentalen Gegenstand mit dem „transzendentalen Subjekt der Gedanken,“ hat zusammen fallen lassen, genügt schon ein kurzer Rekurs auf die Kantische Bestimmung ihres Verhältnisses, um Adornos Schelte als unbegründet herauszustellen. Kant bringt im Deduktionskapitel „das transzendente Subjekt der Gedanken,“ als Grund der Einheit einer Regel- bzw. Begriffsmannigfaltigkeit a priori und a posteriori zur Geltung und zwar unter Voraussetzung des Erscheinungsmodus (An-sich- bzw. Für-sich-Beschaffenheit): „Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt: (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt.“<sup>282</sup> In diesem Sinne liegt gar kein Subsumtionsverhältnis vor, als was Adorno die formale Zusammenstimmung von X mit X (d. h. der Rezeptivität und der Spontaneität) bei Kant missversteht. Vielmehr korreliert der transzendente Gegenstand mit der Einheit der Apperzeption, d. h. er ermächtigt die transzendente Apperzeption zum erscheinungskonstitutiven, objektiv gültigen Einheitsgrund des Vorstellens. Dieses Korrelationsverhältnis sollte man sich wiederum so vorstellen: Wenn die Einheit der Apperzeption die ursprüngliche Einheit aller logischen Einheiten abgibt, dann gibt das durch die Affektion (in Verbindung mit der Idealität der Affektionsart oder Anschauungsform) notwendig zu denkende Etwas auf der Seite der Rezeptivität ein Einheitsprinzip oder ein Gegenstück zur Apperzeptionseinheit in die Hand. Nur auf Grund dieses Einheitsprinzips vermag die Apperzeption den Anspruch auf objektive Gültigkeit und erkennbare Gegenständlichkeit, d. h. etwas zu gelten, zu erheben.<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 251, S. 299 bzw. A 346, S. 374.

<sup>283</sup> C. Brauns durchaus minuziöse Kritik von Adornos Kantkritik geht meines Erachtens leider auf diesen Zusammenhang nicht ein. Vgl. C. Braun, Kritische Theorie versus Kritizismus, Kap. 3, S. 65ff.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Schritt über Kants reflektierenden Einsatz des übersinnlichen Realgrundes hinaus und auf seine transzendente Verankerung hin dadurch motiviert wird, dass Adorno die Antinomie in Kants Begriff des Intelligiblen aufs Korn nehmen will. Diese besteht ja darin, dass Kant mit der Erkennbarkeit der intelligiblen Welt zugleich ihre Denkbarkeit in Frage stellen muss.<sup>284</sup> Nimmt man sie als eine Art transzendentaler Idee, dann darf ihr keine objektive Realität zukommen. Adornos Standpunkt legt dagegen Wert darauf, dass, wenn sie Ausdruck eines sinnvollen Gedankens sein soll, ihr Realität zugesprochen werden muss. Sie wäre für Adorno als bloßer Gedanken leer, wenn sie sich nicht auf mögliche Erfahrung bezöge. Mit den Erfahrungsmomenten des Glücks und der Verzweiflung skizziert Adorno nach, wie eine solche Erfahrungsbasis aussehen möchte. Wie wir im Folgenden sehen werden, zieht Adorno aus seiner Kantkritik, wonach die Grenzziehung zwischen dem, was erkennbar und dem, was bloß denkbar und denknotwendig, aber nicht erkennbar ist, nicht aufrechterhalten werden kann, die Konsequenz, das Intelligible einer fortschreitenden Erkenntnis zugänglich zu machen.

Dennoch zögert Adorno, der Objektivitätsannahme des Intelligiblen eine starke Wendung zu geben, d. h. es als Sein schlechthin aufzufassen. Denn er sieht damit die Perspektive einer Annäherung an Heideggers ontologische Differenz heraufkommen, der er gleich Abspaltung und Ontologisierung attestiert.<sup>285</sup> Eingedenk der vermeintlichen Gefahr der Hypostasierung sieht er sich genötigt, dem Positivum transzendenter Bezugsrealität für metaphysisch übersteigendes Denken einiges von seiner emphatischen Prägnanz zu nehmen: „Der Begriff des intelligiblen Bereichs wäre der von etwas, was nicht ist und doch nicht nur nicht ist.“<sup>286</sup> Zwar käme nach Adorno für das Desirat des metaphysiktragenden Intelligibilis gar keine ontologische Verfestigung in Frage. Der Forderung jedoch nach einem transzendenten Angelpunkt, von dem her und kraft dessen der faktizitätsübersteigenden Reflexion Legitimität verliehen werden dürfte, wollen die *Meditationen zur Metaphysik* doch durch den Nachweis der Möglichkeit einer sicheren Grundlage entgegenkommen. Als solche möchte Adorno Kants *Transzendente Dialektik* verstanden wissen und zwar als Logik des Scheins, dem seiner ontologischen Gegenstandslosigkeit zum Trotz nicht eine gewisse Realitätstüchtigkeit abgesprochen werden kann. Der ontologischen Zumutungen ledig ginge

---

<sup>284</sup> Vgl. dazu Wellmer, *Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes*, S. 204ff.

<sup>285</sup> Die Motive der Adornoschen Heidegger-Kritik in der *Negativen Dialektik* zu erläutern und auf ihre Tragfähigkeit hin zu erörtern, würde den Rahmen dieser Arbeit sicherlich sprengen. Grundlegende Arbeit hat in der Behandlung dieser Thematik Hermann Mörchen geleistet. Vgl. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, S. 187ff.

<sup>286</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 385. Unschwerlich wirkt in diesem Gedankengang Adornos Kritik am anthropologisch verankerten, aber unter den Bedingungen eines gesellschaftlich omnipräsenten 'Verblendungszusammenhangs' zu ideologischen Selbstverstellungen führenden ontologischen Bedürfnis mit. Mörchen sieht in Adornos Negation des ontologischen Bedürfnisses als philosophische Vorarbeit zur Herstellung desjenigen Zustandes, in dem es „im Denken verschwinden,, müsse, „wenn es real sich befriedigen soll,, (vgl. ebd., S. 400), den Grundgedanken der *Negativen Dialektik*, von dem aus jede

dieser Schein allerdings über seine bloß logische Befangenheit als Schein transzendentaler Urteile hinaus. Nach Kant beruht ja dieser Schein auf einer unwillkürlichen subreptio bzw. Unterschlebung<sup>287</sup>, d. h. er liegt dann vor, wenn Maximen des Vernunftgebrauchs für Prinzipien von gegenständlich-ontologischer Aussagekraft genommen werden. Für Adorno muss der Schein einer (Selbst-)Reflexion zugeführt werden, denn „seiner selbst bewußt, ist er nicht mehr der alte.“<sup>288</sup>

In Adornos Leitgedanken eines nur durch aporetische Begriffsanstrengungen erschließbaren, ex negativo zu umkreisenden Intelligiblen laufen zwei Argumentationsstränge zusammen: **a)** Die Kantische Bestimmung des transzendentalen Scheins als im Organisationsgefüge der reinen Vernunft ansässige Notwendigkeit, mit der erfahrungstranszendierende Urteile und Schlüsse Wahrheit bloß vorspiegeln, wird in den *Meditationen zur Metaphysik* als Frühwarnsignal vor übereifrigem Überspringen der metaphysikkritischen Grenzziehung reaktiviert. Analog zu der Kantischen Beweisführung gegen die scheinbare Überbrückung der Sphären des Notwendigen und des Möglichen, die nach der *Transzendentalen Dialektik* das vernunftimmanente Agieren des Scheins charakterisiert, führt Adorno die Kantische Scheinsbestimmung gegen philosophische Ansätze ins Feld, welche (in der Weise des vorkritischen Gottesbeweis) die Notwendigkeit metaphysischen Denkens mit dem vermeintlichen Beweis seiner Existenz- bzw. Realisierungsmöglichkeit ausstaffieren.<sup>289</sup> Da es Adorno aber nicht bei einer bloßen Konstatierung der Korrektivfunktion des (intelligiblen) Scheins bewenden lassen, d. h. die Kantische Grenzziehung durch ein den Anspruch auf objektive Verankerung aufrechterhaltendes Transzendenzverständnis komplementieren will, bringt er **b)** den Begriff des Intelligiblen als Erscheinung ins Spiel. Diese aus Kantischer Sicht wohl als Subreption zu bezeichnende Akzentverschiebung, die mit der Übertragung der Beweislast vom Schein als Grenzbegriff negativer Metaphysik auf die Erscheinung einhergeht, nimmt Adorno bereitwillig in Kauf. Denn er hält am Objektivitätsbezug der Transzendenz, die sich freilich ihrer vorkritischen ontologischen Rückversicherung ent schlagen müsste, fest. Wie Kant das Unternehmen der Metaphysik- und Vernunftkritik von den Bedingungen der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis, macht Adorno die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik davon abhängig, ob sie dem Transzendenzbezug etwas Reelles zu Grunde legen kann. Es soll ausgewiesen werden, dass der Schein, obzwar in sich keiner Realität teilhaftig, doch mit ihr verknüpft werden kann. Solcherart aufgefasst beruht der Schein in seiner Realitätsbezogenheit auf Erscheinung, die Adorno dem Schein unterstellt, wobei er Hegels wesenslogische Bestimmung des Scheins als Erscheinung aufgreift. Der für Adornos Absicht, über einen quasi bodenlosen Schein hinauszugehen, zweckmäßi-

---

konstruktive Erörterung der Auseinandersetzung Adornos mit Heideggers ontologischem Denken auszugehen hat. Vgl. Mörchen, ebd., S. 192ff.

<sup>287</sup> Ich entlehne den Terminus Heimsoeths Kommentar zur *Transzendentalen Dialektik*. Vgl. ebd., Bd. I, S. 14.

<sup>288</sup> Adorno, ebd., S. 386.

<sup>289</sup> Ebd., S. 385.

ge Sachverhalt, dass Hegel den Schein als Erscheinung im Kantischen Sinne bzw. die Kantische 'Erscheinung' als Schein auslegt, geht aus zwei Textstellen der *Wissenschaft der Logik* hervor: Zum einen macht er in der Einleitung gegen den subjektiven Schein als Blendwerk „die Objektivität des Seins und Notwendigkeit des Widerspruchs,, die er als die allgemeine und zu Grunde liegende Idee Kants ansieht, geltend.<sup>290</sup> Zum zweiten bemängelt Hegel im ersten Teil der objektiven Logik (*Die Lehre vom Wesen*) an der Kantischen Konzeption des Scheins, dass dieser Schein „überhaupt keine Grundlage eines Seins haben,, sollte.<sup>291</sup> Der Widerspruch, den Hegel am Begriff des nur als Verschleierung aufgefassten Scheins herausstellt, besteht darin, dass der Schein einerseits „für sich bleibt, wie er ist,, andererseits aber in diesem unmittelbaren Sosein doch die Vorstellung der Seiendheit oder Gegebenheit vorgefundener Inhalte kennzeichnet.<sup>292</sup> Da im Begriff der Unmittelbarkeit Schein und Erscheinung für Hegel zusammenfallen, stellt er am Anfang des hier erörterten Passus' fest: „So ist der Schein das Phänomen des Skeptizismus oder auch die Erscheinung des Idealismus.,“<sup>293</sup>

Die an Hegels Einsicht in die Reflexionstätigkeit einer zwar grenzsetzenden, aber gerade deswegen sich über jedwede Grenzziehung hinaus wissenden Vernunft angelehnte Bestimmung des Intelligiblen als Erscheinung dessen, was „dem endlichen Geist Verborgene diesem zukehrt, was er zu denken gezwungen ist und vermöge der eigenen Endlichkeit deformiert,,<sup>294</sup>, bringt Adornos Kritik an einem ausschließlich vernunftlogisch konzipierten Schein Kantischer Provenienz zur Geltung. Denn weit davon entfernt, in bloßem Verweis auf erschlichene Paralogismen, Antinomien und widersprüchliche Sophistationen aufzugehen, zeigt sich nach Adorno am denjenigen Schein, den die transzendentalen Ideen natürlich und unvermeidlich hervorrufen, der begriffliche Transzendenzvollzug als „Selbstnegation des endlichen Geistes,,<sup>295</sup>.

In dieser Weise trachtet Adorno danach, den Kantischen Schein (der intelligiblen Sphäre) zwar als Wegweiser metaphysischen Denkens wieder hochleben zu lassen, ihn aber von derjenigen eigentümlichen Neigung zur Vorspiegelung metaphysischer Totalitäten (z. B. Gott und Welt),

---

<sup>290</sup> Ebd., S. 52. Zu diesem Zusammenhang vgl. auch Theunissen, *Sein und Schein*, S. 333ff. U. Müller verweist zwar auf die Hegelschen Argumentationsfiguren, die in Adornos Versuch, den Kantischen Schein wesenslogisch mit Objektivitätsbezügen zu unterfüttern, hineinspielen, führt aber die 'Dialektisierung', wie er die Adornosche Inanspruchnahme der Wesenslogik zwecks eines Reflektiv-Werdens des Scheins nennt, nicht näher aus, weil er darauf bedacht ist, die gesellschaftsphilosophisch motivierte Hegelkritik Adornos hervorzuheben (vgl. ebd. S. 247ff.) Wie berechtigt auch immer der Verweis darauf ist, dass sich Adornos Argumentation vom Desirat metaphysisch untermauerter Gesellschaftskritik leiten lässt, sollte man meines Erachtens doch der Eigenständigkeit, die Adornos gedanklichen Bemühungen um eine neue Positionsbestimmung metaphysischen Denkens unweigerlich zukommt, gerecht zu werden versuchen.

<sup>291</sup> Vgl. ebd., S. 20.

<sup>292</sup> Vgl. ebd.

<sup>293</sup> Vgl. ebd.

<sup>294</sup> Adorno, ebd., S. 384. Zu Adornos positivem Bezug zu Hegels Figur des seiner Grenzen bewussten, aber deshalb immer schon über alle Grenzen hinaus strebenden Denkens vgl. Adorno, *GS 5*, S. 255.

die der *Transzendentalen Dialektik* zufolge unausweichlich anhaftet, zu befreien.<sup>296</sup> Dadurch glaubt er sich in Stand setzen zu können, den Schein eng an die Sphäre der Erscheinung dessen heran zu führen, von dem das metaphysische Denken angegangen wird, will sich dieses Denken doch nicht mit dem Hegelschen Korrektiv an Kants Scheinskonzeption zufrieden geben. Adorno stellt sich dementsprechend dem Versuch Hegels entschieden entgegen, den Gedanken der Selbstnegation in die Figur der in Positivität einmündenden Doppelnegation umzumünzen. Denn er hält an der Überzeugung fest, dass man den positiven Gehalt der angeführten Negation nur als das unaufhebbar rätselhafte, weil für die metaphysische Begriffsarbeit letztendlich sperrige Kantische Intelligible aufgefasst werden kann. „Sein [Kants, K. M.]„ Verdikt ist nicht überholt von Hegels Anstrengung, die Logik des Scheins als die der Wahrheit zu vindizieren.“<sup>297</sup> Den Grund für dieses Festhalten Adornos an das begriffsresistente Intelligible gibt seine Weigerung ab, die Hegelsche Herausarbeitung des Erscheinungsmodus des Scheins, die in Adornos Augen der Identifizierung von Schein und Wahrheit unterstellt ist, mit zu vollziehen.<sup>298</sup>

### 3. 4. Hegels Schein

Wir haben gesehen, dass diese Gedankenführung Adorno dazu führt, der Kantischen Scheinsbestimmung die wesenslogische Fassung des Verhältnisses von Schein und Wahrheit, wie sie im ersten Teil der objektiven Logik Hegels entfaltet wird, entgegenzustellen. Dadurch soll dem gewissermaßen bodenlosen Schein der *Transzendentalen Dialektik* die Bezugsmöglichkeit auf transzendente Verankerung wiedergeben werden. In dieser Hinsicht stellt der auf den ersten Blick willkürlich anmutende Rekurs auf Hegels an Identifizierung grenzende Engführung der Begriffe von Schein und Erscheinung einen notwendigen Gedankenschritt dar. Dies erweist sich für Adorno in dem Maße als unumgänglich, als, was auf dem Spiel steht, nichts weniger als die Herausar-

---

<sup>295</sup> Ebd.

<sup>296</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass Adorno die Apokatastasis eines völlig transparenten bzw. der Verschleierung enthobenen Scheins anstrebt, denn unter dem Begriff des Scheins zusammengefassten scheinhaften Denkbestimmungen artikulieren auf gesellschaftsphilosophischer Ebene nicht schon in direkter Weise Wirklichkeitserfahrung. Unter den Prämissen des Adornoschen totalisierten Verblendungszusammenhangs drücken sich in ihnen fehlgeleitete Bewusstseinszustände aus, die nicht wahrheitsfähig sind.

<sup>297</sup> Ebd., S. 386.

<sup>298</sup> Das liegt natürlich auch darin begründet, dass für Adornos Verständnis des Scheins der Ideologiebegriff der marxistischen Tradition maßgeblich ist. In der *Negativen Dialektik* versucht Adorno den Kantischen Irrtumsschein mit der ideologiekritischen Konzeption des Scheins als falschen Bewusstseins zusammenzuführen. In der Diskussion der Meriten des Kantischen ‚Blocks‘ als antiidealistischen Motivs bemerkt er: „Gegründet ist der gesellschaftliche Verdacht, jener Block, die Schranke vorm Absoluten, sei eins mit der Not von Arbeit, welche die Menschen real im gleichen Bann hält, den Kant zur Philosophie verklärte. (...) War die Kantische Lehre vom Block ein Stück gesellschaftlichen Scheins, so ist sie doch so gegründet, wie tatsächlich der Schein herrscht über die Menschen,“ (ebd., S. 381-382).

beitung des Wahrheitsmoments am Schein ist. Um den von Adorno im Rahmen der Rehabilitation des Intelligiblen unternommenen Versuch, die Kritik Hegels an der Kantischen Konzeption des Scheins nachvollziehen zu können, müssen wir uns der Erörterung des Scheins im ersten Kapitel der *Wesenslogik* zuwenden.

Hegel leitet seine Ausführungen über den Schein mit dem eher lapidaren Satz ein, „das Sein ist Schein.“,<sup>299</sup> Nachdem sich im ersten Buch der Logik für das mit den metaphysischen Kategorien des Seins operierende Denken das reine Sein und das reine Nichts in den totalen Schein nichtiger Gedankendinge aufgelöst haben, rückt nun dieses Denken in eine Sphäre ein, in der es sich zur Wesenschau erhebend das Sein als Schein im Gegensatz zum Wesen vor sich bringt. Diesen reflexionslogischen Schein, der die Wahrheit des von jenem ersten Schein verstellten Seins ist, weil er sich der ‚Erzeugtheit‘ der reinen Tätigkeit des Wesens verdankt, differenziert Hegel wiederum durch die Einführung eines Scheins, der „dies unmittelbare Nichtdasein in der Bestimmtheit des Seins“,<sup>300</sup> ist. Auf die Frage, was es mit diesem Schein auf sich hat, antwortet Hegel mit einer philosophiegeschichtlichen Zuordnung, d. h. er identifiziert das Phänomen in der Philosophie des Skeptizismus, aber auch die Erscheinung in der Kantischen Transzendentalphilosophie als Schein, um ihm gleich einen gravierenden Widerspruch, d. h. denjenigen zwischen Bodenlosigkeit („Nichtigkeit“) und Unmittelbarkeit zu attestieren. Einerseits soll dieser Schein „überhaupt keine Grundlage eines Seins haben“, bzw. es kann ihm „kein Ding oder Ding-an-sich zugrunde liegen“,<sup>301</sup> andererseits stellt sich dieser Schein als etwas unmittelbar Bestimmtes dar, d. h. er übernimmt die mannigfaltigen Bestimmtheiten des Seins. Offensichtlich will Hegel unter dem Begriff unmittelbarer Bestimmtheit die Gegebenheit vorgefundener Inhalte oder eines vorgegebenen Daseins verstanden wissen.<sup>302</sup> Die an diesem Widerspruch ansetzende Kritik Hegels lässt den einleitenden Satz in ein neues Licht erscheinen, nämlich als wahr und falsch zugleich. Die Auflösung des Seins in Schein bezieht zwar ihren Wahrheitsanspruch aus der vorangegangenen Bewegung der logischen Bestimmungen, die zu einem unwesentlichen bzw. wesenslosen Schein geführt hat. Ihr selbst haftet aber ein Schein- bzw. Verschleierungscharakter an und zwar in dem Maß, als mit der Auflösung des Seins als vorgegebenen Daseins im Schein die Vorgegebenheit von neuem

---

<sup>299</sup> Ebd., S. 19. Die Darstellung des Hegelschen Begriffs des Scheins, der in der *Wesenslogik* ohnehin eher summarisch behandelt wird, muss sich im Rahmen dieser Arbeit auf das Wesentlichste der Argumentation konzentrieren. Ich orientiere mich dabei vornehmlich an den einschlägigen Hegel-Studien von Theunissen (vgl. *Sein und Schein*, S. 334ff) und Henrich (vgl. *Hegel im Kontext*, S. 105ff). Dazu auch vgl. Lakebrink, *Kommentar zu Hegels "Logik"*, S. 197ff; auch vgl. Schmitz, *Hegels Logik*, S. 103ff; auch vgl. C. Taylor, *Hegel*, S. 338ff.

<sup>300</sup> Vgl. ebd., S. 19.

<sup>301</sup> Ebd.

<sup>302</sup> „Ebenso ist die Kantische Erscheinung ein gegebener Inhalt der Wahrnehmung; er setzt Affektion voraus, Bestimmungen des Subjekts, welche gegen sich selbst und gegen dasselbe unmittelbar sind,“ (ebd., S. 21).



entsteht, diesmal aber als Vorgegebenheit des unmittelbaren Scheins selbst. Der Satz wäre also in diesem kritischen Sinne selbst Schein, weil er das Sein zum Schein verschleiert.

Hegels Programm besteht nun darin, auf dem Hintergrund des Zusammenhangs zwischen den drei herausgestellten Scheinbestimmungen, in dem der reflexionslogisch thematisierte Schein als eine durch die vom skeptischen bzw. Kantischen Schein verursachte Mischung von Schein (als der Wahrheit des Seins) und Wahrheit<sup>303</sup>, zu interpretieren ist, eine Identität<sup>304</sup> herzustellen zwischen diesem Schein und dem Wesen und zwar in dem Sinne, dass der Schein eine Vollzugsform des Wesens darstellt. Zur Einlösung dieses Identitätsprogramms werden zwei Schritte unternommen: a) „Es ist nur zu zeigen, dass die Bestimmungen, die ihn [den Schein, K. M.] vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind,“<sup>305</sup>, d. h. Unmittelbarkeit und Nichtigkeit als Charaktere des Scheins werden in der Struktur des Wesens selbst aufgefunden, und b) Es soll der Beweis dafür erbracht werden, dass „diese Bestimmtheit des Wesens, welcher der Schein ist, im Wesen selbst aufgehoben ist,“<sup>306</sup>, d. h. die Bestimmtheit des Scheins gegen das Wesen wird im Wesen selbst aufgehoben.

Zum a. Um die Transposition der Merkmale des Scheins ins Wesen und somit die Identität der Strukturen von Schein und Wesen herauszustellen, unternimmt Hegel einen doppelten Beweisgang und zwar nach Maßgabe dessen, von dem die logische Analyse ihren Ausgang nimmt: Vom Schein oder vom Wesen. Geht man von den Charakteristika des Scheins aus, dann fällt es nicht schwer, sie beim Wesen wiederzufinden. Nichtigkeit haftet auch dem Wesen an, in dem Maße, wie es sich als negative Beziehung auf sich bzw. eine zur Nichtigkeit führende Aufhebung seiner selbst konstituiert.<sup>307</sup> Das zweite Charakteristikum des Scheins, die Unmittelbarkeit, kann auch dem Wesen zugesprochen werden, denn es ist selbst eine Unmittelbarkeit, die indifferent gegenüber der Gleichheit mit oder Ungleichheit gegen Anderes ist. Diese Indifferenz ergibt sich aus eben der Struktur der Negativität, die das Wesen als eine reine Tätigkeit der Rückkehr zu sich selbst auszeichnet. In der Natur einer negativen Beziehung auf sich liegt ja die Negation jeder

---

<sup>303</sup> Paradoxerweise hat die im Seinskapitel der Logik dargestellte Selbstaufhebung des Seins abermals einen Schein zur Folge, nämlich den Sein des Scheins. Vgl. Theunissen, ebd., S. 338.

<sup>304</sup> Die Charakterisierung Henrichs des Hegelschen Transpositions-Unternehmens als Identifikation von Schein und Wesen (vgl. S. 113ff) kritisiert Theunissen als gewissermaßen problematisch, denn in seiner Sicht trägt sie nicht der eigentümlichen Operation Hegels Rechnung (vgl. ebd., S. 353). Theunissen will dagegen die Möglichkeit der Transposition der Scheinsmerkmale in die Struktur des Wesens nicht in dem Sinne verstanden wissen, dass Nichtigkeit und Unmittelbarkeit des Scheins mit der Negativität des Wesens zusammenfallen, was einem ‚alltäglichen‘ Verständnis von Identität gleichkäme, sondern sie sind nichts anderes als diese Negativität. Diese auf den ersten Blick spitzfindig anmutende Unterscheidung ist für unsere Untersuchung insofern von Bedeutung, als sie uns wesentliche Einsichten in den Versuch Adornos einer Neufundierung metaphysischen Denkens gewähren kann.

<sup>305</sup> Vgl. Hegel, S. 21.

<sup>306</sup> Ebd.

<sup>307</sup> „Seine Nichtigkeit an sich ist die negative Natur des Wesens selbst,“ (ebd., S. 21). Hegel denkt offenbar die Nichtigkeit gewissermaßen als Ausfluss der reinen Tätigkeit des Wesens.

Beziehung auf anderes. Reflexionslogisch wird das Wesen in zweifacher Hinsicht betrachtet, d. h. als Sich-von-sich-unterscheiden und als Sich-auf-sich-beziehen, wobei dieser Selbstbeziehung eine Gleichheit mit sich und nur mit sich selbst, Selbstbeziehung als Unmittelbarkeit, eignet. Aus dieser Transposition geht ein gewandelter Schein hervor, als er nicht mehr „der Schein eines Anderen,, ist, sondern „der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst,,<sup>308</sup>, weil zum einen seine Nichtigkeit an der Negativität des Wesens als Tätigkeit teilhat und zum zweiten seine Unmittelbarkeit in dieser negativen Selbstbeziehung aufgegangen ist. Was nicht zuletzt den zweiten Schritt notwendig macht, ist der Nachweis, dass dieses ‚an sich‘ ein Schein ist, dem nichts zu Grunde liegt, was nicht von derselben Art Tätigkeit wie er selbst wäre.

*Zum b.* Der zweite Schritt im Nachweis der Gleichartigkeit bzw. Symmetrie der Strukturen von Schein und Wesen besteht darin, die Bestimmtheit des Scheins, die ihn zu einem dem Wesen äußerlichen qualifiziert, als im Wesen selbst als aufgehoben aufgezeigt wird. Denn die bloße Übernahme seiner Merkmale vom Wesen würde bedeuten, dass der Schein einfach zum Verschwinden gebracht wäre, auf keinen Fall aber transponiert. Den Schein nun, der als Bestimmtheit des Wesens als in ihm aufgehoben zu zeigen gilt, bestimmt Hegel im Fortgang der Argumentation als „das Wesen selbst, aber das Wesen in einer Bestimmtheit, aber so, dass sie nur sein Moment ist,,<sup>309</sup> Dabei will er zwei Bedeutungen des Begriffes ‚Bestimmtheit des Scheins‘ ins Spiel bringen: zum einen Schein als Modus, d. h. die besondere Weise, in welcher eine Ganzheit (des Wesens) gesetzt wird und zum zweiten als Moment (des Wesens), dessen Bestimmtheit wie in der Seinslogik ‚rein‘ ist, d. h. ein Moment, welches als reines in seiner Reflektiertheit aufgeht. An diesem Punkt laufen zwei Argumentationsstränge zusammen. Hegel will einerseits den bestimmten Schein, d. h. der an dem Skeptizismus und der Kantkritik gewonnene Scheinsbegriff, dem er ja eine Verschleierungsfunktion attestiert hat, zusammen mit dem reflexionslogisch konzipierten Schein, der als das Wesen in der Bestimmtheit des Seins die seinslogische Andersheit in die Sphäre der Wesenslogik hineinträgt, auflösen. Dies geschieht dadurch, dass seine Bestimmtheit im Wesen transponiert und zugleich suspendiert wird. Die Gedankenführung der Auflösung der Bestimmtheit als Andersheit gliedert sich in zwei Teile, je nach dem ob der Schein oder das Wesen im Vordergrund der Analyse steht. Was den Schein anbelangt, legt Hegel seine Struktur als die Beziehung eines Negativen auf ein Negatives aus. Da er als nichtige Unmittelbarkeit herausgestellt wurde, stellt er das Negative dessen dar, welches, als aufgehobenes Sein, selbst als ein Negatives begriffen werden muss. Mittels des Begriffs der ‚Unselbständigkeit‘, die das Negative des Scheins übersetzt, versucht nun Hegel, den Schein als eine Selbstbeziehung des Negativen zu erfassen, um seine Bestimmtheit als suspendiert bzw. nichtig herausstellen zu können. Bezieht sich

---

<sup>308</sup> Ebd., S. 22

<sup>309</sup> Ebd. 23.

die Unselbständigkeit auf sich, dann nur durch die Negation ihres negativen Charakters, die eine Bestimmtheit entstehen lässt, welche Hegel als eine Unmittelbarkeit charakterisiert, die ein „Anderes als es selbst, (...) die Negation gegen das Negative,“<sup>310</sup> ist - paradoxerweise verwandelt sich die Selbstbeziehung des Scheins in ein Anderes, in die Selbstbeziehung der Negativität, der als der reinen Tätigkeit gegenüber die Bestimmtheit des Negativen als des Nichtigen sich ins Nichts auflöst. Es steht ja für Hegel fest, dass die Unselbständigkeit als die Nichtigkeit des Nichtigen anzusehen ist, aus der niemals eine Selbstbeziehung resultieren kann. Was nun das Wesen selbst anbelangt, lässt sich umstandslos zeigen, dass es immer schon in der Struktur des Wesens suspendiert ist. Als reine negative Tätigkeit vollzieht sich ja das Wesen in einer doppelten Bewegung. Bezieht es sich auf sich, d. h. negiert es sich, gibt sich als unmittelbar bestimmt zu verstehen, wobei es gleichzeitig, sich von sich unterscheidend diese Bestimmung wiederum suspendiert, da sie eine Bestimmung durch sich, d. h. eine Selbstbestimmung und somit eine aufgehobene Bestimmtheit ist.

Mit der Einschreibung des Scheins ins Wesen, d. h. mit dem Aufweisen des Scheins als Vermittlungsmoments des Wesens, ist die begriffliche Grundlage für den nächsten, dem Nachweis des Erscheinungscharakters des Scheins dienenden Argumentationsschritt gelegt. Es ergibt sich somit eine Art Dynamisierung des Wesens,<sup>311</sup> die Hegel als „das Scheinen in sich selbst,“<sup>312</sup> bezeichnet, dessen in der Folge vielfältigen Metamorphosen zu einem „entwickelten Scheinen,“ führen, das die „Erscheinung,“ ist.<sup>313</sup> Die Erscheinung stellt das Aufheben des Wesens als Scheinens-in-sich zur Unmittelbarkeit, d. h. zum Erscheinenden bzw. zum Existierenden dar, das unter der im § 132 der Enzyklopädie eingesetzten Kategorie der Form zwei gegensätzliche Bestimmungen in sich vereint: Zum einen kommt ihm der Charakter des Bestehens (als 'Reflexion-in-sich', Grund oder Materie) zu. Zum anderen und im Gegensatz zu dieser ersten Bestimmung erweist es sich doch als ein Nichtbestehen, d. h. Reflexion-von-sich-weg ins Andere, d. h. das Äußere oder die Unmittelbarkeit. Da Hegel jede dieser beiden Bestimmungen als ein Setzen ihrer anderen und

---

<sup>310</sup> Ebd.

<sup>311</sup> Sie rührt von der doppelten Bewegung des Wesens her, d. h. einerseits die Richtung aus der Andersheit zur Rückkehr bzw. Ankommen bei sich in der unmittelbaren Identität (setzende Reflexion) und andererseits die Gegenrichtung des Abstoßens von sich, die die Rückkehr der Identität voraussetzt und vor ihr als von einem scheinbar Fremden anfängt (äußere Reflexion).

<sup>312</sup> Vgl. Logik II, ebd. S. 24.

<sup>313</sup> Der "Schein vervollständigt sich zur Erscheinung" (ebd. S. 124). Es ist mir natürlich bewusst, dass der Übergang vom Schein zur Erscheinung in der *Wissenschaft der Logik* viel mehr voraussetzt, als die bloße Selbstvermittlungsstruktur des Wesens allein dazu beitragen kann. Da es mir jedoch primär darauf ankommt, Adornos mit Vorbehalt vollzogene Parteinahme für Hegels Erscheinungsbegriff, die ja vom Einverständnis Adornos mit Hegels Kantkritik in Bezug auf eine 'Reontologisierung' der Erscheinung motiviert ist, nachvollziehbar zu machen, fühle ich mich berechtigt, den Hegelschen Diskurs gewissermaßen cursorisch abhandeln zu dürfen. Um einer gerafften Darstellung willen beziehe ich mich auch auf die 'kleine Logik' der *Enzyklopädie* (1830), B § 131 S. 134ff.

zugleich als ein Gesetzsein durch dieselbe auffasst<sup>314</sup>, kann er die Erscheinung als Einheit der Unterschiedenen, die identisch sind, herausstellen. Hat m. a. W. einerseits das Erscheinende den Grund oder das Wesen als eine seiner Bestimmungen in sich und erweist sich somit als Einheit von Bestehen und Nichtbestehen, so stellt sich andererseits das Wesen als 'ein Erscheinendes' dar, denn der Bestandscharakter des Nichtbestehens (der Grund der Erscheinung) verweist auf das Nichtbestehen (Form) eines begründet anderen Bestehens, das wiederum ... usw. Damit leitet Hegel einen unendlichen Vermittlungsprozess ein, der durch den endlosen Wechsel der Bestimmungen der Form (Bestehen und Nichtbestehen) in eine Totalität der Welt der Erscheinung einmündet, in welcher die Negativität der Form Scheinendes mit Scheinendem vermittelt.<sup>315</sup>

Auf diese Erscheinungstotalität bauen dann die darauffolgenden Gedankenschritte der *Wissenschaft der Logik* hin zum Begriff der Wirklichkeit, wobei Hegel auch seine Kritik am Kants Erscheinungsbegriff vervollständigt, indem er der subjektiv aufgefassten Erscheinung die Erscheinungswirklichkeit als Manifestieren innerer Notwendigkeit entgegensetzt. Die Einlösung des Kritikprogramms, das sich mit dem das Kapitel des Scheins einleitenden Satz „Das Sein ist Schein,, ankündigt, verläuft also über eine Kritik der Unmittelbarkeit als Vorgegebenheit und den Nachweis der Erscheinungsgebundenheit des über das reine Sein hinausgegangenen Scheins. In der „unendlichen Bewegung,,<sup>316</sup> der Reflexion als ihr Moment eingesponnen wird dieser Schein in die Erscheinungswirklichkeit eingelassen. Fasst man nun das reflexionslogische Unternehmen als den Nachweis der Wesenhaftigkeit des Scheins bzw. der Scheinhaftigkeit des Wesens zusammen und ordnet man es der Kritik Hegels an der chorismos-Theorie Kantischer Provenienz unter, wird der Rekurs Adornos auf Hegels ‚Reontologisierung‘ der Erscheinung unmittelbar ersichtlich.

### **3. 4. 1. Adornos Hegelkritik**

Die eher skizzenhafte Darstellung der Hegelschen Scheinkritik und der wesenslogischen Transformation des Scheins führt somit zu einer Erscheinung, die als Moment des Wesensvollzugs im Gegensatz zur transzendentalphilosophisch gedeuteten, auf das subjektive Erkenntnisvermögen zugeschnittenen Erscheinung, wieder ontologische Tauglichkeitskriterien erfüllen kann. In dieser Perspektive gesehen lässt uns der Begriff der Erscheinung auf weite Strecken die Notwendigkeit nachvollziehen, mit der Adorno die Rehabilitierung des Kantischen Intelligiblen bei gleichzeitiger Kritik seiner bloß regulativen Funktion versucht. Die Begriffsanstrengung der *Meditationen zur Metaphysik* erschöpft sich jedoch nicht in einer konzeptionellen Strategie, die den Intelli-

---

<sup>314</sup> Ebd., § 132, S. 135.

<sup>315</sup> Ebd.

<sup>316</sup> Vgl. Logik II, S. 24.

gibilis-Gedanken Kants des in Adornos Sicht halbherzigen postulatorischen Charakters entledigen lassen und vermittels der Hegelschen Logik metaphysisch reaktivierbar machen will. Adorno schwebt zwar eine jenseits des Kantischen *χωρισμός* geläuterte Transzendenz im Sinne eines metaphysischen Realismus vor, erklärt er sich jedoch nicht bereit, dem Totalitätsprogramm des Logik und Metaphysik eng- bzw. in die Ganzheit universeller Geistesvermittlung überführenden Hegelschen Denkens zu folgen.

Den Punkt, an dem Adorno Hegel die geistige Gefolgschaft verweigert, bringen die *Reflexionen* mit programmatischem Gestus folgendermaßen zum Ausdruck: „Zu fragen ist, ob Metaphysik, als Wissen vom Absoluten, überhaupt möglich sei ohne die Konstruktion absoluten Wissens, d. h. jenen Idealismus, der dem letzten Kapitel der Hegelschen Phänomenologie den Titel leiht. Sagt nicht, wer vom Absoluten handelt, notwendig, es sei das denkende Organ, das dessen mächtig sei, eben dadurch selbst das Absolute; verginge andererseits Dialektik, im Übergang zu einer Metaphysik, die nicht einfach der Dialektik gliche, sich nicht gegen ihren strengen Begriff von Negativität?“,<sup>317</sup> In diesem Passus bündeln sich die wichtigsten Einwände, die Adorno an die Adresse idealistischen Totalitätswissens richtet: **a)** Nach dem unwiderruflichen Legitimitätsschwund elaborierter Reflexionsgebäude, die den emphatischen Anspruch erheben, die eigenen Vollzugsvoraussetzungen vermittels allumfassender Erkenntnisleistungen einzuholen, kommt es für den Autor der *Negativen Dialektik* darauf an, die Reflexion auf die Möglichkeit vom Transzendenzdenken auf die Erörterung der unerlässigen Verfahrensgrundlagen, die dem Versuch zur erneuten Metaphysikfundierung Tragfähigkeit verleihen können, zu lenken. Legt man diese Methodenanalyse als ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik‘ zu Grunde, erweist sich **b)** die Frage nach dem Status des dialektischen Denkens, das Adorno von der Überfrachtung einer Totalität erheischenden Reflexion befreit wissen will, als unumgänglich. Ein neuer Einsatz dialektischer Methodik setzt aber **c)** eine Reformulierung bzw. Zurückweisung des in der Hegelschen Prägung Totalität eruierenden Begriffs von Negativität voraus. Denn lieber nimmt Adorno den Vorwurf an seinem Unternehmen in Kauf, der Gedanke des Absoluten belebt vorkritische bzw. dogmatische Positionen wieder, als er bereit ist, diese Negativität als den Königsweg übersteigenden Denkens anzuerkennen.

### 3. 5. Das Negative Adornos

Wenn wir uns nun dem ersten Typus von Einwänden zuwenden, die für die *Meditationen* das Feld tragfähigen, die geschichtliche Entwicklung nachidealistischer Philosophie in Rechnung

---

<sup>317</sup> Adorno, ebd., S. 397.

stellenden metaphysischen Denkens abzustecken versuchen, dann stellt sich die Frage, wie sich nun die Reflexion auf die Bestimmung der Transzendenz, deren Unerlässlichkeit ja für Adorno nicht nur aus gesellschaftskritischen Gründen feststeht, vollzieht. Als ersten Schritt zur Erörterung der Antwort Adornos darauf, welcher Art der Fluchtpunkt übersteigenden Denkens sein müsste, haben wir die Reaktivierung des Intelligibilis-Begriffs aus dem Umkreis der Kantischen Reflexionen zu einer Metaphysik der Natur hervorgehoben. Adorno will dem übersinnlichen Substrat zwei eng miteinander zusammenhängende Bestimmungen abgewinnen, die einerseits in den neuen Metaphysikansatz hinüberzuretten sind, andererseits der Hegelschen Intervention bedürfen. Somit ergibt sich der Gedanke des Intelligiblen a) als einer der begrifflich-definitiven Einlösung widerstreitenden Grundannahme, und b) als Statthalter ontologisch verankerter Transzendenz. Adorno will sich jedoch nicht mit dem der resoluten χωρισμός-Auffassung Kantischer Provenienz geschuldeten Schein des Intelligiblen begnügen, sondern schreitet zu einer Art Positivierung des Scheins als Erscheinung dessen fort, um welches metaphysisches Denken kreist. Das Eigentümliche des Gedankenganges der *Meditationen* besteht allerdings darin, dass Adornos hegelinspirierte Kantkritik ihrerseits von einer Hegelkritik flankiert wird, die seinem Versuch, Metaphysik neu zu denken, eben denjenigen Charakter des Schwebens verleiht, den wir an seiner Konzeption der am Glück abgebildeten metaphysischen Erfahrung attestiert haben. Vom Lob des Kantischen Unternehmens ob seiner „großartige[n] Zweideutigkeit,“<sup>318</sup> die man mit Fug und Recht als treffende Charakterisierung des Denkens Adornos selbst gelten lassen kann, abgesehen, wird nirgendwo die allenthalben als ‚aporetisch‘ apostrophierte Metaphysikkonzeption Adornos schlagartiger klar, als in jenem im Schein erscheinenden „Scheinlose[n],“<sup>319</sup>

Um die Natur der Transzendenz, die Adorno vorschwebt, angemessen zu thematisieren, muss man meines Erachtens seine Hegelkritik stärker in den Vordergrund rücken als in der einschlägigen Literatur der Fall ist.<sup>320</sup> Denn erst durch eine Erörterung der Gründe, die Adorno dazu bewegen, einerseits das Kantische Intelligible vermittle der Hegelschen Wesenslogik zu reformulieren, andererseits aber darauf zu bestehen, dass man doch den Kantischen Grenzziehungen ihrer Einsicht in unaufhebbare Reflexionsschränke wegen beipflichten muss, lässt den Entschluss Adornos nachvollziehen, gegen Hegels Identitätsphilosophie den Kern metaphysischen Denkens als das Nichtidentische zu entwerfen: „Das Absolute jedoch, wie es der Metaphysik vorschwebt,

---

<sup>318</sup> Ebd., S. 378. Der Impuls Adornos, metaphysischer Reflexion erneut ein ‚reales‘ Fundament zu Grunde zu legen, speist sich eben aus dieser „Zweideutigkeit,“ Kants, denn „es bedarf einer ‚Materie‘ und hinge bei Kant vollends von jener Anschauung ab, deren Möglichkeit er von den transzendenten Ideen ausschließt,“ (ebd. S. 383).

<sup>319</sup> Ebd., 397.

<sup>320</sup> Vgl. Thyen, ebd., S. 162ff; vgl. Zahn, ebd., S. 278ff; vgl. Gripp, ebd., S. 94ff; vgl. Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen, S. 75ff; vgl. Rentsch, Vermittlung als permanente Negativität, S. 84ff.

wäre das Nichtidentische,,<sup>321</sup> Statt man nun auf den Begriff des Nichtidentischen als einer mystischen Null-Antwort<sup>322</sup> auf die Frage nach dem Charakter der Transzendenz, ohne die ja die von Adorno geforderte Metaphysik schwerlich auskommen kann, einzudreschen, täte man meines Erachtens gut daran, einer anderen Frage nachzugehen. Nämlich ob sich der von der *Negativen Dialektik* anvisierte Typus metaphysischer Reflexion durch die Auseinandersetzung mit der Problematik nach der höchsten Stelle philosophischen Abschlusswissens gerade in Bezug auf letztgültige Antworten mit der Konzeption des Nichtidentischen begnügen will.

Haben wir in den vorangegangenen Kapiteln sowohl die Reaktivierung des Intelligiblen als auch die aus Adornos Sicht notwendige Hegelkorrektur zur Genüge thematisiert, stellen wir nun die Kritik Adornos an Hegel in den Mittelpunkt der Erörterung. Dies dient dem Zweck, Adornos Parteinahme für Kants Intelligible bzw. sein Plädoyer für das Nichtidentische als Erbe nachhegelscher Metaphysik aus seiner Kritik an Hegels Verflüssigung der Differenzen von Begriffs- und Gegenstandsformen her einsichtiger zu machen. „Was von endlichen Wesen über Transzendenz gesagt wird, ist dessen Schein, jedoch, wie Kant wohl gewahrte, ein notwendiger.,“<sup>323</sup> Eben diese Notwendigkeit in der Gestalt logisch-philosophisch unaufhebbarer Unmittelbarkeit trachtet Adorno gegen die Hegelschen Reflexionsoperationen, die die Unmittelbarkeit des Scheins dem Selbstvollzug des Wesens einverleiben, stark zu machen. Denn die Hauptstoßrichtung seiner kritischen Einwände bezieht sich auf die Begründung der These, dass der Schein nicht in seiner Erscheinungsfunktion aufgeht, d. h. das im Schein Erscheinende permanent als ein vom Schein nicht zu Trennendes, aber doch von ihm Unterschiedenes zu konzipieren ist. Um den Bestand dieser Differenz, d. h. die metaphysische Unentbehrlichkeit der „Rettung des Scheins,“<sup>324</sup> argumentativ zu stützen, muss Adorno ihre ‚Aufhebung‘ bei Hegel angreifen. Dies muss an jener Stelle geschehen, wo sie sich als ‚reflektierte‘ oder ‚vermittelte‘ der Struktur des Wesens angleicht bzw. mit ihm zusammenfällt.<sup>325</sup>

Besteht die wesenslogische Erörterung des Scheins in der *Wissenschaft der Logik* im Nachweis der Deckungsgleichheit bzw. Symmetrie der Strukturen von Wesen und Schein, hält dem Adorno entgegen, dass die Andersheit, die Hegel unter dem Begriff der Unmittelbarkeit oder der Bestimmtheit zu verflüssigen bestrebt ist, keinesfalls vom Charakter des Scheins herausoperiert werden kann. Den kritischen Einspruch Adornos ruft vor allem der Hegelsche Begriff der Andersheit auf den Plan. Diese ist in der Reflexionslogik als eine strikte Selbstbeziehung konzipiert<sup>326</sup>, die

---

<sup>321</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 398.

<sup>322</sup> Vgl. Kalkowski, Adornos Erfahrung, S. 263ff.

<sup>323</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 386.

<sup>324</sup> Ebd.

<sup>325</sup> Vgl. Hegel, ebd., S. 22.

<sup>326</sup> Und zwar derart, dass aus der zweistelligen daseinslogischen Andersheit (d. h. etwas ist anders als das andere Etwas) eine einstellige wird, in der der Andersheit das Prädikat ‚anders‘ zugesprochen wird.

mit der Selbstbeziehung des Wesens der Struktur nach in eins gesetzt wird. Macht diese Selbstbeziehung die Unmittelbarkeit des Wesens aus, so ist sie eine Andersheit, die sich auf sich beziehend, etwas Anderes als die Andersheit ist. Dieses Andere nicht gegenüber einem Anderen, sondern gegenüber der Andersheit, stellt die Unmittelbarkeit des Scheins dar, dem somit keine Entgegensetzung bzw. Abgrenzung gegen jene Unmittelbarkeit attestiert werden kann. Aus der Sicht Adornos läuft diese Operation, mit der ja aus der (,reflektierten‘) Unmittelbarkeit des Wesens die einfache Unmittelbarkeit des Scheins hervorgeht, auf eine bloße identitätsgeleitete Konfundierung hinaus. Denn ein Wesen als übergreifende Einheit, die sich überholt und ein Ganzes beider Seiten wird, d. h. das sich auf sich Beziehende, die Beziehung und ihre Relata in eins fließen, erweist sich für ihn als bloße Transposition des Bewusstseinsparadigmas<sup>327</sup> ins Logisch-Ontologische. Wie ergiebig nun die Inanspruchnahme der Negationsfigur der Andersheit als das Andere seiner selbst für den Argumentationsgang der Logik auch immer sein mag<sup>328</sup>, erweist sich ihr Abgebildetheit am Bewusstseinsvollzug aus Adornos Sicht als grundsätzlich verfehlt. Denn er will mit aller Entschiedenheit darauf bestehen, dass man der Transzendenz nur dann gerecht wird, wenn man ihre unaustilgbare Unverfügbarkeit in Rechnung stellt. „Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht, so wie von Karl Kraus, Phantasielosigkeit, Geistfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden.“<sup>329</sup>

Um dieser Unverfügbarkeit, der Adorno, wie wir gesehen haben, im vollen Bewusstsein eventuell unumgänglicher Bezugnahme auf vorkritische Metaphysikkonzeptionen mit dem Begriff ,transzendente Objektivität‘ Ausdruck verleiht, auf die Spur zu kommen, müssen wir uns nun der Argumente vergewissern, die er gegen Hegels Auflösung des Scheins im Wesen ins Feld führt. Die ausführliche Darstellung der Gründe, die Adorno zur emphatischen Parteinahme für den Schein zwingen, stellt sich als um so mehr erforderlich dar, als es zunächst keineswegs einsichtig ist, was damit für den Typus metaphysischer Reflexion, die Adorno der philosophischen Tradition entge-

---

Andersheit ist anders als das ,anders‘ bzw. die Andersheit als das Andere seiner selbst (vgl. Henrich, Hegels Logik der Reflexion. Zweite Fassung, S. 262ff.). Diese Konzeption der Andersheit wird an der verdoppelten negativen Aussageform abgebildet.

<sup>327</sup> Als paradigmatisch für die sich über- und einholende Selbstbeziehungsstruktur des Bewusstseins könnte folgende Bestimmung des Ichs aus der *Phänomenologie des Geistes* gelten: „Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein anderes, und greift zugleich über dies andre über, das für es ebenso nur es selbst ist,“ (vgl. ebd., S. 137-138). Dem hält Adorno entgegen: „Die Dialektik des Wesens, als eins zugleich nach seiner Weise quasi Seienden und doch Nichtseienden, ist jedoch keineswegs, wie von Hegel, in der Einheit des Geistes als des erzeugenden und erzeugten aufzulösen,“ (vgl. ebd., S. 170). Ulrich bemerkt meines Erachtens zu Recht, dass Adorno sich nicht auf die Komplexität der Thematik, die Hegel mit den konträren Bedeutungen von Negation, die sich durch den formalen Operator ,Andersheit‘ ergeben, aufstellt, einlassen will (vgl. ebd., S. 206ff). Adorno ist offensichtlich der Überzeugung, dass an dem Moment, wo es sich herausstellen lässt, die Konzeption der Andersheit weise starke Analogien mit der übergreifenden Einheit Selbst- und Gegenstandsbewusstseins, das ganze Unternehmen des idealistischen Spekulationsvergehens überführt werden kann.

<sup>328</sup> Darauf hat D. Henrich hingewiesen (vgl. Formen der Negation in Hegels Logik, S. 218ff.).

<sup>329</sup> Vgl., Adorno, ebd., S. 392.



gehalten will, gewonnen wäre. Denn es lässt sich zwar nachvollziehen, weshalb sich die *Negative Dialektik* nicht mit dem Schein Kantischer Provenienz zufrieden geben will. Dem Schein jedoch, der für Adorno das einzige darstellt, dessen sich metaphysisches Denken von der Reflexion auf Transzendenz versichern kann, mangelt es noch an Beweiskraft. Auf den zuletzt angeführten Einwand Adornos, die Wesenskonzepktion der Logik ist nach der Selbstbezüglichkeitsstruktur des Bewusstseins modelliert, könnte man entgegenen, dass sich Hegels Geistesbegriff eben im Rahmen der Darstellung der Strukturhomologie von Bewusstsein und Gegenstand herausbildet und es trotz allem Adorno selbst ist, der dem logisch-phänomenologischen Nachvollzug der Entwicklung der ‚Sache selbst‘ dem Charakter des Unabdingbaren für die denkende Verhaltensweise bescheinigt.<sup>330</sup>

Man kann sich meines Erachtens Adornos für die *Meditationen zur Metaphysik* zentrale Figur der ‚Rettung des Scheins‘ erst dann interpretativ erschließen, wenn man sich die Konsequenzen vor Augen führt, die sich aus seiner Kritik an Hegels Reflexionsoperationen ergeben. Die Hegelkritik konzentriert sich im wesentlichen auf **a)** den Vorwurf der Zirkelhaftigkeit wesenslogischer Reflexion, **b)** die Zurückweisung des Gedankens von Symmetrie im Vermittlungsverhältnis zwischen Objekt und Subjekt und **c)** die Weigerung, dem Vollzugsmodus der doppelten Negation diejenige logisch-ontologische Erschließungskraft einzuräumen, die für Hegels Philosophie von zentraler Bedeutung ist. Diese drei Kritikmomente fügen sich im Nachweis der „unvergleichliche[n] metaphysische[n] Relevanz,“<sup>331</sup> des Scheins zu einem Argumentationsganzen zusammen.

**I.** „Der Zirkel der Identifikation, die schließlich immer nur sich selbst identifiziert, ward gezogen von dem Denken, das nichts draußen duldet; seine Gefangenschaft ist sein eigenes Werk.“<sup>332</sup> Der Hauptvorwurf Adornos an Hegel besteht in der These, dass sich seine Philosophie im reinen Immanenzzusammenhang begrifflicher Reflexion bewegt. Sie versucht zwar, der in allen Einzelbestimmungen durchhaltenden Unauflöslichkeit der Differenz bzw. der Nichtidentität der Momente der Erkenntnis gerecht zu werden, lässt diese Differenz aber dann doch in der Totalität als dem Inbegriff der ausgeführten Bewegung des Begriffs aufgehen. Auf den ersten Blick scheint diese Kritik einerseits gemeine Topoi nachhegelscher materialistischer Denkströmungen wieder-

---

<sup>330</sup> Vgl. ebd., S. 189. Adorno sieht wohl die Inkonsequenz und versucht, das ‚Sich-an-die-Sache-Überlassen‘ zu relativieren, und zwar in dem Sinne, dass er es als zwar grundlegendes, aber nichtsdestotrotz nicht zu überbietendes Desirat stichhaltigen bzw. sachgerechten Denkens gelten lassen will. Wird aus seiner Sicht in der Hegelschen Philosophie der Bogen überspannt, wartet er mit dem Anthropomorphismusvorwurf auf (vgl. ebd., S. 398-399). Allerdings lässt *die Negative Dialektik* die Antwort auf die Frage unklar, an welchem Punkt der an sich richtige Mitvollzug der ‚Sache selbst‘ in reine subjektive Projektion umschlägt, zumal sie doch davon ausgeht, dass das denkende Subjekt „wirklich dem Objekt ‚zusehen‘ [muss], weil es das Objekt nicht schafft, und die Maxime von Erkenntnis ist, dem beizustehen.“ (vgl. ebd. 189). Zur ‚Sache selbst‘ und der Übertragung des Charakters der Subjektivität auf die methodisch-wissenschaftliche Behandlungsform der *Logik* vgl. auch R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, S. 58ff.

<sup>331</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 386.

aufzunehmen, sie mutet andererseits aber um so befremdlicher an, als es Adornos Anspruch selbst ist, mit Begriffen bzw. durch die Begriffe hindurch auf das begriffslose Transzendente zu gelangen.<sup>333</sup> Adorno will jedoch die Immanenzanklage nicht bei einem ‚trockenen Versichern‘, das so viel gilt wie das Kritisierte, bewenden lassen.<sup>334</sup> Markiert für Hegel die Kategorie der Voraussetzung, als Reflexion von Reflexionsverhältnissen<sup>335</sup> ausgelegt, das Selbstverständnis einer philosophischen Wissenschaft, die sich dadurch auszeichnet, dass ihr keine der relevanten Konstitutionsbedingungen entgeht, ist Adornos Kritik darauf angelegt, hervorzuheben, dass Hegel nur zum Schein die Voraussetzungen, das „Draußen,, der Reflexion in die Selbstbewegung des Geistes hat integrieren können.

Da wir den Argumentationsgang Hegels in großen Zügen skizziert haben, sind wir nun in der Lage, die Stellungnahme Adornos aus den in der *Negativen Dialektik* verstreuten, wenn nicht gerade streng an den Hegelschen Text sich haltenden, so doch die Hegelschen Denkverfahrensweise kritisch thematisierenden Gedanken in Bezug auf eine ‚Einholungs‘-Operation, und zwar auf die reflexionslogische Auslösung des Scheins (als Voraussetzung) einigermaßen plausibel zu rekonstruieren. Wir werden dabei einen im Hegel-Exkurs unterbelichteten Aspekt der Reflexion, nämlich ihre Aktivität des Setzens und Voraussetzens in den Mittelpunkt der Erörterung stellen.

Das Wesen hat sich als eine selbstbezügliche Unmittelbarkeit herausgestellt, denn es enthält einerseits als ausdrückliche Beziehung der Negation auf sich selbst eine Relation oder Differenz. Seine Unmittelbarkeit ist andererseits nicht gegen die Vermittlung, da sie nur vermöge der Vermittlung bestehen kann (Figur der negierten Negation). Der nächste Schritt im Ausweis der Unmittelbarkeit des Scheins als Moments in der Einheit (der Selbstbewegung) des Wesens, die Hegel Reflexion nennt, gliedert sich in zwei Teile: in Setzen und Voraussetzen.<sup>336</sup> Im Setzen begreift sich die Reflexion als Grund ihrer eigenen Unmittelbarkeit, da sie dieses Unmittelbare als das scheinhaft ‚Andere‘ ihrer selbst durch den Akt des „Rückkehrens,, (der Selbstnegation) generiert anschaut. Durch den Akt der Rückkehr<sup>337</sup>, d. h. der Beziehung des Negativen auf sich oder das Aufheben der Negation, wird Unmittelbarkeit nicht nur gesetzt, sondern auch negiert, denn indem sich das Wesen von der Unmittelbarkeit als Gesetztem absetzt („Sich Abstoßen von sich selbst,,), korrigiert sie den ‚Schein‘, d. h. ihren ‚Anfang‘ von der unmittelbaren „Bestimmtheit des Scheins,, genommen zu haben. Entspricht die Reflexion als Setzen dem, was in der Beziehung von Bedingung und Bedingtem die Bedingung ist, verfährt der Akt des Voraussetzens umgekehrt: die Refle-

---

<sup>332</sup> Ebd., S. 174.

<sup>333</sup> Ebd.

<sup>334</sup> Ebd., S. 183ff.

<sup>335</sup> Vgl. Bubner, ebd., S. 45ff.

<sup>336</sup> Vgl. Hegel, Logik II, ebd., S. 26ff.

<sup>337</sup> Rückkehr ist die Reflexion insofern, als sie eine selbstbezügliche Beziehung ohne Bezogene darstellt. Vgl. Henrich, Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, S. 274.

xion macht sich zum Analogon eines Bedingten, womit sie der Abhängigkeit der Negation von der Unmittelbarkeit dadurch Rechnung trägt, dass sie das Setzen aufhebt. Voraussetzung wird in diesem Zusammenhang als eine selbstbezügliche Aktivität konzipiert, in der ein Anderes bzw. Unmittelbares so gesetzt wird, das dasjenige, was setzt, sich in seinem Setzen von ihm abhängig macht, d. h. etwas, das ist, auch wenn das Setzen sich negiert. Als eine Form des Setzens ist aber das Voraussetzen solcher Art, dass diese unabhängig gesetzte Unmittelbarkeit nicht etwas schlechthin Unabhängiges darstellt. Denn sie resultiert daraus, dass, wenn sich die Negation auf sich bezieht, ihr Gegenteil, d. h. Unmittelbarkeit (frei-)setzt, und zwar als das, was von der Negation in Beziehung auf sie als ihr Anderes vorausgesetzt ist. Das Wesen setzt sich also Unmittelbarkeit voraus, um sie als gesetzte zurückzunehmen, weil eben die Reflexion ihre Selbstbeziehung als das setzt, was ihr entgegen- und vorausgesetzt ist: „In dem Voraussetzen bestimmt die Negation die Rückkehr in sich als das Negative ihrer selbst, als dasjenige, dessen Aufheben das Wesen ist.,“<sup>338</sup>

Dem für die Interpretation sperrigen Charakter des Textes zum Trotz kann man folglich festhalten, dass Hegel die beiden Momente der Reflexion (Setzen und Voraussetzen) als ein wechselseitiges Implikationsverhältnis bzw. ein Widerspiel zweier Reflexe (zweier Unmittelbarkeiten) konzipiert. Bezieht sich die Negation auf sich (Selbstnegation), ergibt sich aus dieser Selbstreferenz die Unmittelbarkeit im Wesen ( $U_2$ )<sup>339</sup>, die als „das Negative ihrer selbst, dies zu sein, was sie nicht ist,, ihr Negat [Unmittelbarkeit des Seins ( $U_1$ , Schein)] setzt. Erweist sich die  $U_1$  als gesetzt, d. h. von der Bewegung des Wesens als Rückkehr immer schon negiert, so ist doch in der Figur der Rückkehr impliziert, dass sie immer schon vorausgesetzt wird, und zwar als ein solches, ohne das die Negation gar nicht selbstbezüglich werden, d. h.  $U_2$  sich nicht bilden kann. Dieses Implikationsverhältnis baut Hegel nun zu einer Identifikation der zwei Unmittelbarkeiten aus, denn das Wesen als Beziehung des Negativen auf sich ( $U_2$ ) lässt die Unmittelbarkeit des Seins (Schein -  $U_1$ ) in sich auftreten und zwar als vom Wesen selbst an den Anfang seiner Bewegung gesetzt als vorausgesetzt. Auf diese Weise läuft die Argumentation der Wesenslogik darauf hinaus, dass das Wesen sich selber als sein Anderes voraussetzt<sup>340</sup> und folglich das reflexionsresistente Moment, das der Schein auf der ersten Stufe seiner Entwicklung vom Sein bei sich trägt und das

---

<sup>338</sup> Vgl. Logik, ebd., S. 27.

<sup>339</sup> Vgl. D. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, S. 118ff; vgl. auch M. Frank, Der unendliche Mangel an Sein, S. 130ff.

<sup>340</sup> In diesem Sinne kann man die Struktur des Wesens als „absoluten Gegenstoß,, (vgl. ebd., S. 27) dahingehend so interpretieren, dass die Unmittelbarkeit von ihm selber erzeugt wurde, so dass es sich also im Abstoßen von sich erst jenes Unmittelbare setzt, von dem es sich als das Negative wiederum abstößt (vgl. Henrich, ebd., S. 123).

als eine nicht ableitbare bzw. uneinholbare Voraussetzung zu sein scheint, aus der Vollzugsform der Reflexion einsichtig gemacht werden kann.<sup>341</sup>

Adornos Kritik, obzwar nicht explizit auf das Wesenskapitel der Logik Bezug nehmend, zielt ihrem Impuls zur Rettung des Scheins als unvordenklicher bzw. unverfügbarer Unmittelbarkeit auf die Zirkelhaftigkeit, die aus seiner Sicht jedem Denkkakt anhaftet, der seine Voraussetzungen einzuholen versucht. Mit dem Begriff des Scheins hält Adorno dem entgegen, dass der Preis des souveränen Hinwegsetzens über die Unmöglichkeit der Reflexion, ihre Voraussetzungen einzuholen, eine Denkbewegung ist, die nur das als unmittelbar Vorgegebene anerkennen kann, was sie selbst zu dieser Position gesetzt hat. „Unmittelbarkeit selbst aber steht für ein Moment, das der Erkenntnis, der Vermittlung, nicht ebenso bedarf, wie diese des Unmittelbaren. (...) Der Triumph, das Unmittelbare sei durchaus vermittelt, rollt hinweg über das Vermittelte und erreicht in fröhlicher Fahrt die Totalität des Begriffs.“<sup>342</sup> Auf dem Hintergrund der wesenslogischen Integration des Scheins als Unmittelbarkeit des Seins in die Selbstreflexion des Wesens lässt sich der Einwand Adornos folgendermaßen rekonstruieren. Die selbstbezügliche Negation des Wesens kann nur stattfinden, wenn die Voraussetzung erfüllt wird, dass es ein von dieser selbstbezüglichen Negation Unabhängiges gibt. Denn dieses Voraussetzungsverhältnis stellt die *conditio sine qua non* dessen dar, dass, solange die Selbstbeziehung (des Wesens) in sich bleibt, ihre Relata nicht als sich wissen können. Diese beziehen sich in der Beziehung zwar aufeinander, aber sie können nicht die Einheit (ihrer Zusammengehörigkeit oder ihrer Differenz) mit thematisieren. Die Einheit als Grund ihrer Beziehung ist ihnen notwendigerweise vorverlagert. Hegels Beweisgang, diesen vorverlagerten Grund mittels der Identifikation von ‚Gleichheit nur mit sich‘ (Schein) und ‚Reflexion-in-sich‘ als Resultat der Selbstbewegung des Wesens selbst auszuweisen, schlägt nach Adorno fehl. Denn mit dem Argument, dass die Selbstbeziehung dem Schein wesentlich anhaftet, geht sein außerlogischer Bestand verloren. In Wahrheit werden nicht Wesen und etwas ihm Unabhängiges, sondern zirkulär die Reflexionen in den Potenzen des Seins und des Wesens aufeinander abgestimmt und angeglichen: „Eben damit wird die Dialektik von Nichtidentität und Identität scheinhaft: Sieg der Identität über Identisches.“<sup>343</sup> Fehlgeleitet für Adorno ist das Unterfangen Hegels, den Schein als die Unmittelbarkeit des Seins aus der Selbstbezüglichkeit des Wesens herzuleiten auch des-

---

<sup>341</sup> Ich breche die Darstellung des Gedankenganges der Reflexionslogik an dieser Stelle ab, weil ich der Ansicht bin, dass das folgende Kapitel über die „bestimmende Reflexion“, kaum Neues in die Analyse der Voraussetzungsproblematik in bezug auf die Kritik Adornos einbringt. Zur bestimmenden Reflexion vgl. Henrich, ebd., S. 129ff; auch dazu vgl. Frank, ebd., S. 136ff.

<sup>342</sup> Vg. Adorno, ebd., S. 174. Noch überspitzter bringt Adorno seine Kritik am hegelschen Denken der Unmittelbarkeit in *Drei Studien zu Hegel* zum Ausdruck: „Die Unmittelbarkeit; der Schein, Sein sei aller Reflexion, aller Spaltung von Subjekt und Objekt logisch und genetisch vorgeordnet, wird von Hegel nicht dem Seinsbegriff als urtümliche Würde gutgeschrieben, sondern getilgt, (vgl. ebd. S. 278). Der Gedanke erinnert natürlich an Hölderlins ‚ursprüngliche Einsicht‘ in die Unvordenklichkeit des Seins. Dazu vgl. Frank, *Unendliche Annäherung*, S. 715ff.

halb, weil es ihm nicht einleuchten will, wie die negative Struktur des Wesens (sich auf sich beziehende Negation), die sich ja negiert, der Grund für die aus diesem negativen, sich selbst aufhebenden Selbstbezug resultierenden Unmittelbarkeit sein kann. Wenn mit anderen Worten Unmittelbarkeit als das wirkliche Andere der Reflexion ( $U_1$ ) auftritt, dann muss sie schon etwas anderes als der Widerschein jener Selbstnegation als Unmittelbarkeit des Wesens ( $U_2$ ) sein, denn als seiend überlebt sie doch die Selbstdurchstreichung dieser doppelten Negation. Mit diesem Argument der Zirkularität greift Adorno im wesentlichen die Kritik Schellings an Hegels „Cirkel der Reflexion“,<sup>344</sup> auf, ohne jedoch die Konzeption der intellektuellen Anschauung als Perzeptionsmodus der Reflexion vorgängigen Unmittelbarkeit des Seins gänzlich mit vollziehen zu wollen. Denn der Versuch, über die Reflexion hinaus- und ihr zuvorzukommen, „mißlingt“,<sup>345</sup>

II. Der zweite Aspekt der Hegelkritik Adornos bezieht sich auf die Unmittelbarkeitsproblematik: „In Unmittelbarkeit liegt nicht ebenso deren Vermitteltsein wie in der Vermittlung ein Unmittelbares, welches vermittelt wurde. Den Unterschied hat Hegel vernachlässigt.“<sup>346</sup> Aus der Einsicht ins wechselseitige Aufeinanderbezogensein von Subjekt und Objekt will Adorno nicht die Konsequenz ziehen, die ja für Hegel, der auf die Entfaltung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zur logisch-methodisch vollkommenen Kongruenz bedacht ist, streng zwingend ist. Primär als Erkenntnisbezug aufgefasst, konzipiert Adorno Vermittlung als asymmetrisches Verhältnis von Bezugnehmen und Einbezogenwerden. Während sich das Relat ‚Subjekt‘ (Sich-Beziehen-auf) erst in der bzw. als Vermittlung (Objektbezug) konstituiert, erschöpft sich das Korrelat ‚Objekt‘ nicht in der Beziehung zum Subjekt. Es stellt vielmehr dasjenige Unmittelbare dar, dem der Bezugscharakter nicht wesenseigen anhaftet, denn es geht zwar in die Vermittlung ein, aber nicht darin auf. Im Verhältnis zwischen der Vermittlung des Unmittelbaren und der Vermittlung des vermittelnden Erkenntnisbezugs sieht Adorno keine Entsprechung walten, weil es sich um die entsprechungslogisch nicht einzuebende Differenz zwischen einem genitivus objectivus und einem genitivus sub-

---

<sup>343</sup> Vgl. ebd., S. 175.

<sup>344</sup> Vgl. ebd., S. 184ff und 202ff. Schelling hatte ja gegen Hegels gedankliche Operation des Anfangs beim Allerunbestimmten bzw. beim unmittelbaren Sein den Einwand vorgebracht, dass diesem Sein eine indifferente Gleichmöglichkeit von Wesen (Subjekt) und Sein (Objekt) unterstellt wird. Hegel hat zwar den Zirkel als elementares Faktum der Vernunft erklärt (vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 26ff), dies jedoch kann nicht bedeuten, dass er auch in der Argumentation wiederauftauchen darf, die für ihn einsteht (vgl. Frank, ebd., 163). Frank ist übrigens derjenige, der auf den Schellingschen Strand der Hegelkritischen Argumentation Adornos, der meines Erachtens in der Adorno-Forschung nicht thematisiert wird, hinweist. In einer Fußnote weist er darauf hin, dass die spärlichen Hinweise in der *Negativen Dialektik* auf die Hegelkritik Schellings weit mehr als eine bloße Anleihe darstellen (vgl. ebd., S. 141, Fn. 25) Die Frage allerdings, inwiefern, wie Frank behauptet, Adorno die Schellingsche Tradition „unangemessen“, interpretiert, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erörtert werden.

<sup>345</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 86.

<sup>346</sup> Ebd., S. 173; Zur Vielschichtigkeit des Vermittlungsbegriffs bei Hegel vgl. T. Rentsch, *Negativität und Vermittlung*, S. 102ff.

jectivus handelt.<sup>347</sup> Für die Explikation der Bezugsunabhängigkeit fügt Adorno dem Asymmetrienachweis noch ein Argument hinzu, nämlich dass die Unmittelbarkeit als Existenz- bzw. Daseinskategorie nach Kantischem Vorbild anzusehen ist. Trotz der meines Erachtens gewissermaßen irreführenden Behauptung, dass die Unmittelbarkeit keine Modalität, keine Wie-Bestimmung fürs Subjekt ist, richtet sich seine Argumentation doch auf die Bekräftigung der Kantischen Einsicht, dass Vorgegebenheit (Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit) kein reales Prädikat ist. Denn in einem Existenzurteil wird nichts über ihre Realität als Sachheit oder Seinsweise (Qualität) gesagt, sondern nur auf das Bezug genommen, dass es ist bzw. existiert.<sup>348</sup> Für Kant zeichnen sich die Existenz- gegenüber den Prädikationsurteilen durch einen gewissen Überschuss aus, weil mit der Zusprennung von Existenz die rein begriffliche, d. h. prädikationslogische Bestimmung der Sache auf das überschritten wird, was aller Prädikation vorausliegt, nämlich wahrgenommene Wirklichkeit. Diese Konzeption der Existenzurteile als absolute Setzung<sup>349</sup> macht sich Adorno um so entschiedener zu eigen, als Unmittelbarkeit für ihn „auf das nicht durch seinen Begriff Wegzuräumende“, hindeutet, d. h. nicht das Was der Unmittelbarkeit bleibt etwas der begrifflichen Vermittlung sperriges, sondern ihr irreduzibles Dass.<sup>350</sup>

**III.** Dem Vorwurf der zirkelhaften Rückführung des Scheins auf den Unmittelbarkeit generierenden Selbstvollzug des Wesens einerseits, der Kritik an der idealistischen Verabsolutierung

---

<sup>347</sup> Wie emphatisch Adorno die Wechselseitigkeit auch immer zu betonen bestrebt ist, scheint er doch letzten Endes eine starke Objektivitätsthese zu vertreten, d. h. die dem metaphysischen Realismus nach gänzliche Unabhängigkeit der Dinge und objektiven Sachverhalte von der erkennenden Subjektivität. (Dazu vgl. auch Adorno, GS 10.2, Zu Subjekt und Objekt, S. 743 ff.) Ein plausibles Argument für den Wahrheitsgehalt des metaphysischen Realismus, das jedoch seine Unabhängigkeitsthese auf Grund der wesentlichen Bezogenheit der Dinge auf menschliche Subjektivität überhaupt zurückweist, hat A. F. Koch geliefert (vgl. Wozu noch Erste Philosophie, S. 511ff.).

<sup>348</sup> Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 598/B 624, S. 572. Dass Adorno Unmittelbarkeit als Modal-kategorie verstanden wissen will, bezeugt eine Formulierung aus dem ‚Subjekt-Objekt‘-Kapitel der *Stichworte*: „Von Objektivität kann Subjekt potentiell, wenngleich nicht aktuell weggedacht werden,“ (vgl. GS 10.2, ebd. S. 747).

<sup>349</sup> Vgl. Kant, Werkausgabe Bd. II, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, S. 632ff.

<sup>350</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 174. In diesem Sinne wäre der Auslegung dieses Passus von U. Guzzoni, wonach das Was der Unmittelbarkeit, das durch das Wie der Vermittlung in den Status des Begreifenwerdens gelangt, diesem als unauflöseliches Substrat zu Grunde liegen [bleibt], zu widersprechen (vgl. Identität oder nicht, S. 93). Adornos geradezu eindringlicher Nachdruck auf die unverfügbaren Momente im Erkenntnisbezug zielt ja nicht auf das Was als ‚Substrat‘, sondern ist vielmehr die unvordenkliche Vorgegebenheit, die jeder Subjekt-Objekt-Beziehung vorverlagert ist. Seine Inanspruchnahme Kantischer Reflexionen kommt im folgenden Passus vollkommen zum Ausdruck: „Kant noch hat das Moment des Vorrangs von Objektivität nicht sich ausreden lassen. (...) Ihm stand vor Augen, dass es dem Begriff eines Objekts nicht schlechthin widerspräche, an sich zu sein; dass seine subjektive Vermittlung weniger der Idee des Objekts zuzurechnen ist als der Insuffizienz des Subjekts,“ (vgl. ebd., S. 185; vgl. auch GS 5, Drei Studien zu Hegel, S. 266ff und 284ff.). Dieselbe Kritik am Missverständnis des ‚Dass‘ zum ‚Was‘ kann man auch an Thyens diesbezüglichen Ausführungen üben (vgl. ebd., S. 169ff). Übrigens erscheint der Adornosche Rekurs auf Kants Beweisführung in Bezug auf die ‚absolute Setzung‘ umso verständlicher, als für den Adorno der *Philosophischen Terminologie* das Zentrum der philosophischen Besinnung „das Problem des sogenannten ontologischen Gottesbeweises,“ ist. Vgl. Bd. I., S. 98.

der Vermittlung andererseits liegt Adornos Negativitätsbegriff zu Grunde, dem er im Gegensatz zu Hegels Konzeption der Negation nicht logisch-metaphysisch Konstruktionsfähigkeiten zuerkannt wissen will. Vom Begriff der Negation hängt die Einlösung der programmatischen Forderung Adornos nach einem neuen Typus metaphysischen („Negative Dialektik“) Denkens ab. Denn „tastet aber der Gedanke, im ungeschmälernten Bewusstsein dessen, derart über sich hinaus, dass er das Andere ein ihm schlechthin Inkommensurables nennt, das er doch denkt, so findet er nirgends Schutz als in der dogmatischen Tradition. Denken ist in solchem Gedanken zu einem Gehalt fremd, unversöhnt, und findet sich aufs neue zu zweierlei Wahrheit verurteilt, die mit der Idee des Wahren unvereinbar wäre. Metaphysik hängt daran, ob ohne Erschleichung aus dieser Aporie hinauszugelangen ist.“<sup>351</sup> Da sich im Rahmen der Auseinandersetzung Adornos mit Hegels Negativitätskonzeption die wichtigsten Gedanken zu einer negativen Metaphysik herausbilden, müssen wir nun aus den in der *Negativen Dialektik* verstreuten und teils polemischen Feldzügen gegen Hegels Begriff der Negation die Argumente Adornos rekonstruieren.

„Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht.“<sup>352</sup> Der Gedanke einer selbstbeziehenden Negation, die für Adorno einen ihr unabhängigen Inhalt nicht aus sich generieren kann und folglich nur aporetisch zu konzipieren ist, schließt sich einerseits unmittelbar an die Kritik an Hegels logischer Operation des Ausweises der Voraussetzung der Reflexion als Resultat ihres Selbstvollzugs an. Sie setzt andererseits die Strukturdifferenz zwischen Reflexionskonstitution und Objektkonstitution (Vermittlung-Unmittelbarkeit) voraus. Wenn man dem Begriff der Negation Hegelscher Provenienz drei Momente attestieren kann, nämlich 1) sie negiert etwas, 2) sie kann auf sich angewendet werden und 3) dieser selbstreferentielle Bezug zeitigt ein Resultat, dann konzentriert sich die Kritik Adornos auf die in seinen Augen erschlichene Supposition eines eigenständigen Ausflusses des Verhältnisses zwischen negierender und negierter Negation. Dem liegt der Gedanke zu Grunde, dass Hegels Negationsoperation kraft verselbstständigter autonomer Bewegung nicht nur das negantum, woran sie sich abarbeiten kann, nicht voraussetzt, sondern es auf der jeweiligen Stufe negativen Selbstbezugs aus sich heraus hervorbringt. In der Selbstreferenz und Autonomisierung<sup>353</sup> der Negation sieht Adorno das legitime und für das Projekt einer negati-

---

<sup>351</sup> Vgl. ebd. S. 397.

<sup>352</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 161.

<sup>353</sup> Vgl. Henrich, *Hegels Grundoperation*, S. 214ff. Henrich gebührt unzweifelhaft der Verdienst, den Grundgedanken der *Wissenschaft der Logik*, die Struktur der verdoppelten, selbstbezüglichen Negation einsichtig gemacht zu haben. Die doppelte Negation nimmt die Regeln der aussagelogischen Negation auf, setzt sie aber im Rahmen ihres voraussetzungslosen Operierens unter veränderten Bedingungen ein, denn durch die Selbstbeziehung der Negation wird zwar das, worauf sie sich negativ bezöge, als etwas von ihr Verschiedenes ausgeschlossen, die doppelte Negation führt dann aber zu etwas, in Beziehung auf das als ihr Resultat sie sich negativ abgrenzt. Der Selbstaufhebung, die sich ja aus der Anwendung der Negationsoperation auf sich selbst ergeben muss, baut Hegel nach Henrich auf folgende Wei-

ven Dialektik fundamentale Negationstheorem ins rein Spekulative ausufern, wogegen er sich zur Wehr setzt: „Er [z. B. Hegel, K. M.] heimst die Beute des Primats der Logik über das Metalogische ein, des idealistischen Trugs von Philosophie in ihrer abstrakten Gestalt, Rechtfertigung an sich.“<sup>354</sup>

Wenn man die Einwände gesellschaftskritischer Natur, die die Negation im Horizont des ontisch und gesellschaftsbestimmten Nichtseinsollenden entwerfen,<sup>355</sup> mit einbezieht, stellt Adorno der Hegelschen Negationskonzeption, mit deren aus der Autonomisierungsoperation resultierenden Komplexitätsgrad er sich freilich auf Grund seines generalisierten Idealismusverdachts nicht auseinandersetzen will, zwei Argumente entgegen. Zum einen moniert Adorno an der Konzeption einer der verdoppelten Negation entspringenden Affirmation ihren subreptiven Charakter, den er an Hegels Versuch ausmacht, die aussagenlogische Negation auf eine Weise zu überbieten, dass sie zwar einerseits im Rahmen der voraussetzungslosen Negationsbewegung als suspendiert gelten kann, weil diese ja nichts vorfindet, worauf sie sich negativ beziehen muss. Andererseits muss Hegel aber doch auf sie rekurrieren und zwar in dem Maße, als die Selbstbezüglichkeit von verneinender und verneinter Negation als ein negationslogisches Verhältnis ausgelegt wird. Dieses wird auf Grund seines mit Anspruch auf Eigenständigkeit bzw. Verschiedenheit auftretenden Resultats an der nicht reflexiven Beziehung zwischen einer verneinenden Aussage zu ihrer eigenen Verneinung modelliert. Auf diese Weise läuft nach Adorno die Operation Hegels darauf hinaus, das als Resultat aufzeigen zu wollen, was als unhintergebar Ausgangspunkt vorausgesetzt werden müsste. Wird diese Voraussetzung nicht erfüllt, stößt die Doppelnegationsbewegung ins Leere einer „νόησις νοήσεως“<sup>356</sup> und das Produkt ihrer Selbstnegation wäre nur ein Nichtseiendes, d. h. seine Seinsweise wäre der abstrakte Ausdruck reinen Nichtseins.

Zum zweiten bemüht sich Adorno, der Negationstheorie Hegels dem Vorwurf hypostasierter Verselbständigung zum Trotz eine positive Seite abzugewinnen und den negativphilosophi-

---

se vor: Die Struktur der autonomen doppelten Negation erhält dadurch Plausibilität bzw. kann als Grundlage einer logisch-philosophischen Systematik fungieren, indem gezeigt wird, dass der Zustand des als Resultat der Selbstnegation auftretenden Nicht-Bestehens zugleich etwas Verschiedenes und doch nichts Andersartiges darstellt. „Die Negation macht den Anfang. Somit negiert sie sich selbst. Damit entfällt sie aber, und so ist sie, in ihrem Selbstbezug, der negativ ist, auf ihr Gegenteil bezogen. Im strikten Sinne innerhalb ihres Selbstbezuges kann dieses Verhältnis zu Anderem nur dann gehalten sein, wenn das Andere wiederum sie selbst ist. Das heißt aber: Das Gegenteil der autonomen doppelten Negation muss selber auch doppelte Negation sein. Die doppelte Negation kann als Selbstbeziehung nur gedacht werden, wenn sie zweimal gedacht wird.“ (Vgl. ebd. S. 219) Eine interessante mengenlogische Plausibilisierung des Negationsautonomiegedankens bei Hegel hat A. F. Koch geliefert (vgl. ders., Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik, S. 3ff.).

<sup>354</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 162.

<sup>355</sup> Vgl. Theunissen, Negativität bei Adorno, S. 42ff.

<sup>356</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 163. Zur Affirmationskritik Adornos zustimmend äußert sich Theunissen. (Vgl. Sein und Schein, S. 378ff) Im übrigen wäre der Adornosche Vorwurf losgelassener Reflexion kein stichhaltiges Argument gegen die begründete Denkbarkeit der Figur der ‚positive‘ Resultate zutage fordern- den Autonomiebewegung der Negation. Vgl. dazu Koch, ebd.



schen Kern seiner metaphysischen Logik gegen spekulative Auswüchse zu verteidigen. Zu diesem Zweck stellt er den Begriff der bestimmten Negation in den Mittelpunkt negativdialektischen Denkens: „Mit dem Begriff der bestimmten Negation, den Hegel vor jenem Satz Nietzsches und jeglichem Irrationalismus voraussetzt, wendet er sich nicht nur gegen die abstrakten Oberbegriffe, auch den der Negation selber.“<sup>357</sup> Obwohl der bestimmten Negation ein zentraler Stellenwert in Adornos Kritik der doppelten Negation zukommt, wird sie erstaunlicherweise in der *Negativen Dialektik* nicht erläutert, noch werden die Differenzierungen von Hegels bestimmter Negation artikuliert.<sup>358</sup> Aus dem zitierten Passus scheint allerdings einigermaßen deutlich hervorzugehen, dass Adorno in Hegels Denken der Negation bestimmte Momente auffindbar machen will, die ihrer Autonomisierung zum selbstläufigen Vorgang entgegensteuern. Unter Berücksichtigung der wesentlich außerlogischen bzw. gesellschaftsgeschichtlichen Argumentation, wonach die Unterscheidung zu Hegels Begriff der Negation darin besteht, dass „das Negierte ist negativ, bis es ver-  
ging“,<sup>359</sup> geschieht dies im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem Begriff des ‚bestimmten Nichts‘, wie er sich programmatisch in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* herausbildet.<sup>360</sup> Adorno liegt es primär daran, die Tragfähigkeit der Figur der bestimmten Negation aus der Eigendynamik der Bewusstseinsentwicklung, wie sie sich auf der Ebene phänomenologischer

---

<sup>357</sup> Vgl. Adorno, GS 5, S. 316. Fruchtbar kann Adorno die Gedankenfigur der bestimmten Negation nur im Rahmen der *Ästhetischen Theorie* machen, denn seine Theorie der Kunstentwicklung als Materialbeherrschung vorausgesetzt fällt es nicht schwer zu zeigen, wie Kunstwerke andere Kunstwerke bestimmt negieren. Vgl. ebd. GS 7, S. 210ff; dazu vgl. auch Grenz, *Negative Dialektik mit offenen Karten: Der zweite Teil der Negativen Dialektik*, S. 251ff; vgl. dazu Müller-Strömsdörfler, *Die „helfende Kraft bestimmter Negation,“* (Theodor Adorno), S. 53ff.

<sup>358</sup> Adornos Widerwillen, sich auf die Eigengesetzlichkeit der doppelten Negation in ihren verschiedenen Gestalten im Rahmen der Wissenschaft der Logik als „Evolutionstheorie des logischen Raumes,“ (vgl. Koch, ebd., S. 15) einzulassen, liegt darin begründet, dass er das ‚etwas‘ der Negation vorrangig als Geschichte auffasst und geschichtliche Prozesse als Negationen und Negationen von Negationen interpretiert. Die Bestimmtheit, die für die Negation reklamiert wird, garantiert für Adorno die konkrete Geschichtlichkeit des zu Negierenden und weist jeden Schematismusverdacht zurück. Die Figur der bestimmten Negation speist sich aus der Konzeption von Geschichte als Abfolge negativer bzw. antagonistischer Zustände. Adorno will einerseits ‚bestimmte Negation‘ als gesellschaftliches tollere und conservare, also im Sinne von besser ersetzen, auffassen. Sein geschichtsphilosophischer Negativismus verbietet aber andererseits die Setzung der Aufhebung des antagonistischen Gesellschaftszustandes als bestimmtes ‚Etwas‘. Zu dieser Inkonsequenz der negativen Philosophie vgl. Grenz, ebd., S. 256.

<sup>359</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 162.

<sup>360</sup> Hegel fasst unter bestimmter Negation die erste und zweite Negation, die das Bewusstsein an seinem zuerst als An-Sich hingestellten Gegenstand vornimmt. Dieses erste Ansich wird negiert und zu einem Nicht-Ansich bzw. zu einem „Für-das-Bewusstsein-Sein des Ansich,“ gemacht. Aber in solcher Gestalt wird es vom Bewusstsein nicht als negiertes Ansich festgehalten, sondern als ein neues positives Ansich genommen, d. h. es wird nicht bei einem leeren Nichts stehen geblieben, sondern das Resultat der Negation ist ein bestimmtes Nichts. Dies allein stellt keinen neuen Inhalt dar, sondern lediglich eine formale Qualifikation des alten Ansich. Damit ein neuer Inhalt entsteht, muss das reflektierte oder negierte Ansich als ein neues Ansich aufgefasst werden, d. h. die Negation des bloßen Für-das-Bewusstsein-Seins muss ihrerseits negiert werden. Der neue Inhalt entsteht erst durch diese doppelte Negation. Mit dem Begriff der doppelten, bestimmten Negation vollzieht sich die Anreicherung des Inhalts im Fortgang der Phänomenologie (vgl. ebd., S. 78ff; zur bestimmten Negation vgl. auch *Wissenschaft der Logik I*, S. 49ff).

Erfahrungsanalyse konzipieren lässt, herauszulösen und sozialgeschichtlich auszuweisen. Aus diesem Grund übt er Kritik an der Hegelschen Gegenstandsauffassung. Sie orientiert sich seiner Meinung nach nur an der allgemeinen Gegebenheitsweise der Gegenstände und am Widerspruch, der sich zwischen Einzelheit und Allgemeinheit auf der jeweiligen Stufe der Bestimmtheit immer neu problemlos einstellt. Damit kann sie die geschichtliche Konkretion des zu Negierenden nicht in Rechnung stellen.<sup>361</sup> Adorno lässt es aber nicht dabei bewenden und erweitert seine Kritik an Hegel, oder besser gesagt, an der hegelinspirierten, aber sozialphilosophisch und kritisch motivierten ‚bestimmten Negation‘ um die These, dass sich aus dem ‚bestimmten Nichts‘ keine neuen Inhalte herausgebildet werden können, ja dürfen.<sup>362</sup>

### 3. 5. 1. Das Nichtidentische

Mit der Erörterung der kritischen Einwände Adornos gegen Hegels Programm dialektischer Philosophie lässt sich die Motivation Adornos, sich auf Kants Konzeption des mundus intelligibilis positiv zu beziehen und darauf seinen eigenen Entwurf metaphysischen Denkens als Reflexion auf das Nichtidentische zu bauen, einsichtig machen. Sowohl die Kritik an Hegels reflexionslogischer Einholung von den Denkvoraussetzungen als auch die damit aufs Engste zusammenhängende Ablehnung, dem Vollzug der Negation diejenige Erschließungskraft zuzugestehen, die auf Grund der Autonomisierung der Negationsbewegung das logisch-metaphysische Programm der *Wissenschaft der Logik* tragen kann, bewegen Adorno dazu, Hegels Totalitätsphilosophie durch Kants Zweiweltenmodell zu transformieren. Diese Transformation besteht im wesentlichen in der Einschränkung der legitimen Verwendung von Negationsoperationen auf das Feld einer Erkenntnis, die wie wir gesehen haben, der ‚Sache selbst‘ nahe bleibt und sich am Modell dynamischer

---

<sup>361</sup> „Bewußtlos gleichsam müßte Bewusstsein sich versenken in die Phänomene, zu denen er Stellung bezieht (...) Das Phänomen bliebe nicht länger, was es bei Hegel trotz aller Gegenerklärungen doch bleibt, Exempel seines Begriffs. Dem Gedanken bürdet das mehr an Arbeit und Anstrengung auf, als was Hegel so nennt, weil bei ihm der Gedanke immer das aus seinen Gegenständen herausholt, was an sich schon Gedanke ist,, (vgl. ebd., S. 38).

<sup>362</sup> Trotz der Emphase, mit der Adorno sein Plädoyer für die bestimmte Negation, die ihren Resultaten nicht vorgreifen und solange die antagonistischen Gesellschaftszustände fortbestehen auf dem Status permanenten Widerspruchs verharren will, vorträgt, gelingt es ihm letzten Endes nicht, diese Figur der Negation über den Wunsch nach einem ‚besser Ersetzen‘ hinaus zu konzeptualisieren und seine Hegelkritik mit die idealistische Problematik immanent widerlegenden Argumenten fruchtbar zu machen. Seine Ausführungen zur bestimmten Negation gelten nicht Hegel und seinem Negationsbegriff, denn so wenig Kants Widerlegung die Gottesbeweisproblematik durch einen besseren Vorschlag voranbringt, so wenig helfen die antiidealistischen Tiraden Adornos die Probleme des Idealismus besser zu lösen. Vielmehr ist die sozialgeschichtliche Wirklichkeit der modernen Gesellschaften, der die bestimmte Negation der *Negativen Dialektik* gilt. Dieser sozialkritische Bezug ist wiederum gebrochen, weil für Adorno die doppelte Negation, d. h. die Aufhebung des bürgerlichen Negativganzen unter dem Imperativ des Bilderverbots steht und somit auf keine Weise vorherbestimmt werden darf. „Ist das Ganze der Bann, das Negative, so bleibt die Negation der Partikularitäten, die ihren Inbegriff an jenem Ganzen hat, negativ.

Erfahrung der *Phänomenologie des Geistes* orientiert.<sup>363</sup> Nimmt man die Figur der sozialkritisch motivierten bestimmten Negation hinzu, der Adorno allerdings keine antizipierende Vorwegnahme von Zuständen jenseits des ob seiner umfassenden Negativität in toto kritisierten Bestehenden einräumen will, ergibt sich ein Denken, das sich auf unabschließbare, keiner Finalisierung unterstellte Reflexions- und Erkenntnisvollzüge begibt. Dieses Denken, dessen die *Negative Dialektik* nur die Prolegomena liefern will, zeichnet sich durch folgende Merkmale aus. a) Es will der Prozess-Gestalt der subjektiv vergewisserten Objektivität der Wahrheit gegen Hegels Intention, die Negativität ihrer vorwärtstreibenden Dynamik in ihrem Resultat, d. h. der systematisch entfalteten Totalität des Wissens aufgehoben herauszustellen, nur dann Legitimität verleihen, wenn sie „in die Mikrologie einwandert. Diese ist der Ort der Metaphysik als Zuflucht vor der Totale“<sup>364</sup>; b) Sowohl in seinen Erkenntnisbezügen als auch im Rahmen metaphysischer Reflexion ist sich dieses Denken seines Ungenügens bewusst, den Unvordenklichkeiten, eben dem ‚Nicht-Identischen‘ in jeder Erkenntniserfahrung überhaupt mit begrifflichen Mitteln beizukommen. Und c) es widerspricht der Konzeption von Philosophie als systematischem Begriffszusammenhang. Sieht Adorno einerseits in Hegels Philosophie die erste Voraussetzung erfüllt, zieht er andererseits nicht weniger mit Entschiedenheit gegen ihren Anspruch auf restlose Verbegrifflichung von Denkvoraussetzungen und systematischen Aufbau zu Felde: „Die Rückkehr des Resultats der Bewegung in ihren Beginn annulliert es tödlich“.<sup>365</sup> Auf diese Weise lässt sich Adornos Schritt nachvollziehen, Kant gegen Hegel auszuspielen oder, weniger drastisch ausgedrückt, zwischen Hegels erfahrungsbezogenen Reflexionsstrukturen des Bewusstseins und der im System absoluten Wissens kodifizierten Abschlussgestalt der Entwicklung des Geistes den Keil des an Kants Intelligiblem geschulten Nicht-identischen zu treiben.

Will Adorno der Verabsolutierung selbstbezüglicher, auf keine Differenz mehr angewiesenen Gedankenstrukturen, wie er sie in Hegels Philosophie am Werk sieht, einen Riegel vorschieben, ist es nicht weniger klar, dass er mit dem Begriff des Nichtidentischen nicht einfach in den Chor derjenigen, die ‚Zurück zu Kant‘ rufen, einzustimmen bereit ist. Wie bei der oben erläuterten Transformationsoperation des Scheins zur Erscheinung gezeigt wurde, geschieht mit der Reaktivierung des Intelligiblen keine bloße Übernahme dualistischer Gedankenfiguren. Dem *χωρισμός* räumt Adorno nur insofern philosophische Rechte ein, als er sich dazu eignet, der Seins- als Unvordenklichkeitsvergessenheit idealistischer Spekulation entgegenzutreten. Die Erörterung

---

Ihr Positives wäre allein die bestimmte Negation, Kritik, kein umspringendes Resultat, das Affirmation glücklich in Händen hielte., (ebd., S. 161).

<sup>363</sup> Vgl. Adorno, GS 5, S. 299ff; zum Lob der „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“, die nach Adorno dann doch nicht den Allüren kategorialer Subsumption der konkreten Erfahrungsgehalte widerstanden hat, vgl. GS 6, S. 19ff; auch ebd., S. 25ff.

<sup>364</sup> Ebd., S. 399.

der Frage, wie Adorno nun die Kantischen Grenzziehungen beibehalten, sie aber dennoch eindeutig aufweichen will, wird uns wichtige Aspekte des Nichtidentischen und seiner Unterscheidungsmerkmale zu Kants Intelligiblem, erschließen.<sup>366</sup>

I. Es sind im Wesentlichen zwei Gründe, die Adorno bei der Reformulierung des Erkenntnisjenseitigen zum Nichtidentischen dazu bewegen, sich vom Begriff des Ding-an-sich zu distanzieren, d. h. seiner Noumenalität nur eingeschränkten Grenzwert zukommen zu lassen und es ansonsten dem Prozess fortschreitender Erkenntnis zugänglich zu machen. „Die Konstruktion von Ding an sich und intelligiblem Charakter ist die eines Nichtidentischen als der Bedingung der Möglichkeit von Identifikation, aber auch dessen, was der kategorialen Identifizierung ent-schlüpft.“<sup>367</sup> Dem Beharren auf dem Ding an sich, dem Adorno die Präfiguration seines Nichtidentischen abgewinnt, stimmt er mit dem Vorbehalt zu, dass dabei dem Erkenntnisinteresse Rechnung getragen werden soll. Er vertraut darauf, dass metaphysisches Denken mit Zuversicht auf die platonische Aufhebung des χωρισμός in der μέθεξις aufbauen kann.<sup>368</sup> Der Zugangsweise zum Nichtidentischen, das sich in den *Meditationen* sogar als das „Absolute“<sup>369</sup> des eingeforder-ten erneuten Denkens der Metaphysik enthüllt, muss sich nach Adorno positiv auf den Begriff der Affinität beziehen: „Gäbe es, Kantisch gesprochen, kein Ähnliches zwischen Subjekt und Objekt, stünden beide einander, nach dem Wunsch des losgelassenen Positivismus, absolut, unvermittelt entgegen, so gäbe es nicht nur keine Wahrheit, sondern keine Vernunft, keinen Gedanken überhaupt. (...) Wahrheit ist nicht adaequatio, sondern Affinität“.<sup>370</sup> Dieser Rekurs auf die Kantische Konzeption der Affinität aus dem Deduktions-Kapitel der *KrV*<sup>371</sup> erscheint Adorno um so erforderlicher, als die Affinität seinem Desirat entgegenkommt, sich einen Zugang zum Nichtidenti-schen zu erschließen, der zwei Prämissen in notwendige Beziehung zu einander bringt: a) die

---

<sup>365</sup> Ebd., S. 158. Zum antisystematischen Impuls Adornos vgl. Gamm, Sur-realität und Vernunft, S. 134ff.

<sup>366</sup> In seiner Studie über die Kantrezeption Adornos schenkt C. Braun dieser für den Metaphysikentwurf der Negativen Dialektik kardinalen Problematik nicht die gebührende Aufmerksamkeit. Obwohl er selbst registriert, dass Adorno in dieser Schrift gegen das ontologische Missverständnis von Kants Ding-an-sich gefeit ist, will er ihn aber auf einen angeblichen ontologischen Interpretationsansatz festnageln. Vgl. ebd., S. 73ff.

<sup>367</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 286, Anm; vgl. dazu A. Thyen, ebd., S. 149ff. In der Perspektive meiner Reformulierungsthese wäre Theunissens treffender Bemerkung zuzustimmen, Adornos Metaphysik „richtet sich gegen die Vorstellung, das Andere der Erscheinungswelt sei ein Differentes, um es als rein Differierendes zu bewahren“ (ebd., S. 60).

<sup>368</sup> Vgl. Adorno GS 5, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, S. 148, Fn. Zur Reformulierung des Ding-an-sich, die sich nach Adorno der Zielvorgabe soll genügen können, der Erkenntniscompatibilität des Nichtidentischen gerecht zu werden, vgl. L. Düve, Theodor W. Adorno, S. 81ff.

<sup>369</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 398.

<sup>370</sup> Vgl. GS 5, S. 285. Einprägsamer noch bemerkt Adorno in ‘Zur Metakritik der Erkenntnistheorie’: „Jede logische Synthesis wird von ihrem Gegenstand erwartet, aber ihre Möglichkeit bleibt abstrakt und wird einzig vom Subjekt aktualisiert,“ (vgl. GS 5, S. 87).

<sup>371</sup> Vgl. ebd., A 114.

Zugänglichkeit der Welt in Bezug auf die Erkenntnisbemühungen des menschlichen Verstandes<sup>372</sup> und b) die unaufhebbare Unerreichbarkeit dessen, das jeglicher begrifflichen Erschließung trotzt. Obwohl sich Adorno mit gutem Grund auf die Affinität als Modellversuch, den Zusammenhang von formalen Bedingungen der Erkenntnis einerseits, die Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis (verstanden als regelgeleitete Ereignisfolge) andererseits begrifflich zu erfassen, beziehen kann, sieht er doch die Geltung des Arguments durch Kants angebliche Überbietung der synthetischen Erkenntnisleistungen kompromittiert. Sein antiidealistischer Bias verwehrt ihm aber die Einsicht in das Kantische Begründungsverfahren der transzendentalen Deduktion in Bezug auf den Affinitätsbegriff, d. h. dass die Einheit der Apperzeption als durchgängige Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen nicht ohne die Annahme einer regelmäßigen Konstanz der Sequenz der Erscheinungen gedacht werden kann. Dadurch gibt er selbst die Möglichkeit aus der Hand, eben in diesem Begriff denjenigen „Schulfall von ‚Vermittlung‘“<sup>373</sup> zu sehen, den er für sich reklamieren und in einem überraschenden Schlußschluss mit Heideggers Seinsdenken gegen die idealistische Überheblichkeit in Stellung bringen will.<sup>374</sup>

Der Zusammenhang, in den Adorno Affinität als erkenntnisleitenden Wahrheitsbezug einbettet, bietet der Interpretation eine zusätzliche Argumentationsbasis für die Reformulierung des Ding an sich zum Nichtidentischen, das nun prinzipieller Erschließung zugänglich sein soll. Will man der ob ihres rätselhaften Charakters oft monierten Anweisung Adornos, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen,“<sup>375</sup>, einen Sinn abgewinnen, dann kann das meines Erach-

---

<sup>372</sup> Denn das Denken folgt „zugleich einem Potential, das in seinem Gegenüber wartet“ (vgl. ebd., S. 30); oder auch auf Grund dessen, dass „die bestimmenden Akte, die ihm [Kant, K. M.] für spontane Leistungen der transzendentalen Logik gelten, auch ein Moment sich an bilden, das sie nicht selbst sind; dass sich synthetisieren nur lässt, was es auch von sich auch gestattet und verlangt“ (ebd., S. 142). In der *Ästhetischen Theorie* wird dann der Doppelcharakter der Kunst auf folgende Weise hervorgehoben: „Hätte Kunst mit Logizität und Kausalität schlechterdings nichts zu tun, so verfehlte sie die Beziehung auf ihr Anderes und liefe leer apriori (...) Folgerungen ohne Begriff und Urteil sind vorweg um ihre Apodiktizität gebracht, mahnen freilich an eine Kommunikation zwischen den Objekten, die von Begriff und Urteil eher verdeckt werden mag, während ästhetische Konsequenz sie als Affinität der nicht identifizierten Momente bewahrt“ (vgl. ebd. S. 208).

<sup>373</sup> Vgl. Adorno, GS 6, ebd., S. 87-88. Zur Interpretation der Affinitätsproblematik, wie sie Adorno vorschwebt, vgl. Bartuschat, Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, S. 34ff. Im Rahmen der Kantrezeption Adornos ließe sich der gedanklicher Schritt, die Affinität in offensichtlicher Verkenning der Textlage als originäre Leistung eines an Vermittlungen orientierten Denkens hinzustellen, unter anderem durch den uneindeutigen Status, den der Begriff in der Kantischen Philosophie innehat. Von der Tatsache abgesehen, dass in der B Auflage der Deduktion alle Verweise auf die Affinität getilgt sind, deutet an den Stellen, wo Kant auf die Thematik eines regelgeleiteten und gesetzmäßigen Weltzusammenhanges zu sprechen kommt (KrV, A 697/B 685 und Kritik der Urteilskraft, Einleitung IV-VI), nichts darauf hin, dass die Affinität über ein regulatives Postulat des Erkenntnisfortschritts hinausginge.

<sup>374</sup> Die Idee einer durchgängigen Verflechtung der Erscheinungen untereinander nimmt Adorno dann aber doch in Anspruch, als er „das Innerste des Gegenstandes,“ als „Kommunikation mit Anderem,“ konzipiert (vgl. ebd., S. 164ff.).

<sup>375</sup> Ebd. S. 27. Dieses programmatische Motiv der *Negativen Dialektik* kehrt in verschiedenen, nicht weniger aporetischen Ausformulierungen immer wieder: „Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität“ (ebd., S. 17), „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen

tens nur dann gelingen, wenn man den darin zum Ausdruck gebrachten Impuls Adornos, der kategorialen Anschauung zu ihrem Recht wieder zu verhelfen<sup>376</sup>, in den Horizont der philosophiegeschichtlich nachhaltigen Unterscheidung zwischen νόησις und διάνοια stellt. Wird bei jener der Anspruch erhoben, der Denkinhalte in unmittelbarer geistiger Evidenz einsichtig zu sein, fungiert diese in ihrem prozessualen Modus als Vernunftbetätigung.<sup>377</sup> Der Schritt von Aristoteles, den νοῦς als das Vermögen der Erfassung unbegründbarer Wahrheiten dem Betätigungsbereich einer dianoetischen Tüchtigkeit anheim zu stellen, wird von Kant vollendet. Denn er behält zwar das metaphysisch-rationale Erbe der Schultradition, die angeborenen Ideen, gegen die empiristischen Angriffe bei und arbeitet sie damit zu apriorischen Evidenzen heraus, aber er überantwortet sie dann doch den notwendigen Denkopoperationen der selbstprüfenden Vernunft. In seinem Versuch, den Begriff der Affinität gegen die empiristischen Verkürzungen der an sinnlicher Gewissheit orientierten Wahrheitstheorie stark zu machen, ist nun Adorno bereit, eben das zu vollziehen, was Kant als einen ‚erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie‘ mit Ironie behandelt hatte: „Kategoriale Anschauung, das Innewerden des Begriffs, erinnert daran, dass den kategorial konstituierten Sachverhalten, welche die traditionelle Erkenntnistheorie einzig als Synthesen kennt, immer auch, über die sinnliche ὄλησις hinaus, ein Moment korrespondieren muss. Insofern haben sie stets auch etwas Unmittelbares, an Anschaulichkeit mahnend. (...) Was spontan gedacht wird, ist, untrennbar davon, ein Erscheinendes.“<sup>378</sup>

---

aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen“ (ebd., S. 21), „Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff“ (ebd., S. 23), „Der philosophische Begriff lässt nicht ab von der Sehnsucht, welche die Kunst als begriffslose beseelt und deren Erfüllung ihrer Unmittelbarkeit als einem Schein entflieht. Organon des Denkens und gleichwohl die Mauer zwischen diesem und dem zu Denkenden, negiert der Begriff jene Sehnsucht“ (ebd. S. 27), „Nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert“ (ebd. S. 62), „Nichts führt aus dem Immanenzzusammenhang hinaus als er selber“ (ebd., S. 145), etc.

<sup>376</sup> Vgl. ebd., S. 86ff. Adorno will aber doch, dass seine kategoriale Anschauung von der seiner Meinung nach kurzschlüssigen Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung a lá Romantik streng getrennt gehalten werden muss. Adornos Kritik gilt offensichtlich vorwiegend bestimmten Verformungen von originären nachkantischen Einsichten Fichtes und Schellings zu antiintellektuellen gefühls- und lebensphilosophischen Positionen (ebd., S. 26ff.). Seine Rehabilitierung der Noetischen will er auch als der eidetischen Wesenschau Husserls radikal entgegengesetzt verstanden wissen (ebd. S. 89). Dementsprechend halten sich seine Vorwürfe gegen die falsch verstandene Unmittelbarkeit der Teilhabe an begriffsunvermittelten Gewissheiten im Allgemeinen an Hegels einschlägige Argumentation. Dazu vgl. Pöggeler, Hegels Kritik der Romantik, S. 104ff.

<sup>377</sup> Auf diese nachhaltige Wirkung der von Platon initiierten Unterscheidung zwischen intuitiver und operativer Vernunft auf das Denken Adornos und seine Konzeption des Nichtidentischen hat H. Schnädelbach einprägsam hingewiesen (vgl. Dialektik als Vernunftkritik, S. 72ff.).

<sup>378</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 87. Der noetischen Lehre Platons die Treu haltend exemplifiziert Adorno seine Kritik an der kategorialen Synthesis, deren Einseitigkeit in seiner Sicht einer „abstraktiven Vereinheitlichung“ gleichkommt (ebd., S. 53), mit dem Begriffspaar συναγωγή und διαίρεσις aus dem Phaidros (St. 265-266). Verföhrt jene nach Maßgabe eines „Aufstieg[s] von den zerstreuten Erscheinungen zu ihrem Gattungsbegriff“ (vgl. Adorno, ebd.), bringt diese das qualitativ Eigenständige der Natur der Dinge zur Geltung, denn „Gleiches zusammenzunehmen heißt notwendig, es von Ungleichem zu sondern. Das ist aber das Qualitative; (...) Platon, der als erster die Mathematik als methodisches Vorbild instaurierte, hat, zu Beginn der europäischen Vernunftphilosophie, dem qualitativen Moment der ratio noch kräfti-

Dieses nicht-sinnliche, noetisch-intuitive Innewerden im Denken Adornos fällt umso mehr auf, als es allem Anschein nach auf vormodernem verlorenem Posten steht. Denn ein Hauptmerkmal der philosophischen Reflexion in diesem Jahrhundert besteht ja gerade darin, das Verhältnis zwischen dem Intuitiven und dem Prozessualen auf folgende Weise auszulegen. Da es intellektuell-kategorial nichts unmittelbar anzuschauen oder zu erfassen gibt, müssen alle Intuitionen sinnlich und alles Denken prozessual-operativ sein. Trotzdem stellt sich der Entschluss Adornos, sich auf die Konzeption der intellektuellen Anschauung zurückzubedenken und sie zum Eckpunkt seiner Erkenntnis- und Metaphysiktheorie zu machen, als zwingend dar. Dies geschieht mit einer gewissen Plausibilität insofern, als er dem Begriff des Nichtidentischen außer der Korrektivfunktion gegen idealistische Verselbständigungen noch ein weiteres und gewichtigeres Moment unterlegt. Da die *Negative Dialektik* den Erkenntnisprozess als ein *πρώσας ἴσεται*, d. h. gewissermaßen als kathartische Selbstverzerrung konzipiert<sup>379</sup>, erweist sich das dianoetische Operieren (für Adorno die traditionelle, auf Identität ausgerichtete Erkenntnistheorie) als auf übersteigendes finales bzw. ‚rettendes‘ Moment festgelegt, eben das Nichtidentische: „Insgeheim ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu rettende; der Fehler des traditionellen Denkens, dass es die Identität für sein Ziel hält.“<sup>380</sup> Auf dieses Telos eines noetisch-anschaulichen Verhältnisses zu den Denkinhalten, von dem her erst die Aufforderung, durch den Begriff (das Dianoetische) über ihn und auf das Noetische hinauszugelangen, transparent gemacht werden kann, verpflichtet nun Adorno metaphysisches Denken, sofern es Übersteigungsbewegung bleiben können soll. Die hypothetische Maxime lautet: „Entäußerte wirklich der Gedanke sich an die Sache, gälte er dieser, nicht ihrer Kategorie, so begänne das Objekt unter dem verweilenden Blick des Gedankens selber zu reden.“<sup>381</sup>

An diesem Motiv des verweilenden Blickes, das gewissermaßen eine Art Fortschreibung der intellektuellen Anschauung unter den Bedingungen der Kritik Adornos an empiristischen, positivistischen und szientistischen Wahrheitskonzeptionen darstellt, hängt die Erkenntnisutopie der *Negativen Dialektik*. Ihr originärer Beitrag zur noetischen Tradition besteht meines Erachtens darin, dass Adorno mit Hilfe eines gegenüber Kant schärfer akzentuierten Affinitätsbegriffes zu einer

---

gen Ausdruck verliehen, indem er der συναγωγή die διαίρεσις gleichberechtigt zur Seite stellte.“ (ebd.) Dazu auch vgl. ebd. S. 160ff. Schnädelbach, der so weit geht, als Adorno einen „Platoniker des Nichtidentischen“ (ebd.) zu nennen, bezeichnet den Rekurs Adornos auf die νόησις-Tradition als eine Evidenztheorie der Wahrheit. Diesem Urteil schließt sich Früchtel an (vgl. Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie, S. 435ff.). Wie plausibel die Einschreibung der Adornoschen Philosophie am Paradigma der noetischen unmittelbaren Vergewisserung der Denkinhalte auch sein mag, ist die Evidenzthese für seine Wahrheitstheorie meines Erachtens nicht zwingend bzw. zu relativieren. Denn es ist Adorno selbst, der in der *Philosophischen Terminologie* Rationalismus und Empirismus auf den gemeinsamen Nenner des Wissenschaftsmodells der Evidenz verpflichtet, die in seiner Sicht das erkenntnistheoretische Pendant zur Natur- bzw. Selbstbeherrschung darstellt (vgl. Bd. 2, S. 165ff).

<sup>379</sup> Vgl. ebd., S. 62ff.

<sup>380</sup> Ebd., S. 152.

kategorialen Anschauung gelangt, die in die Konzeption eines mimetischen Erkenntnisbezugs zum Nichtidentischen mündet. Diesen Erkenntnisbezug, dem Adorno Differenziertheit bzw. Nuanciertheit attestiert, konturiert er folgendermaßen: „Differenziert ist, wer an dieser [der Sache, K. M.] und in ihrem Begriff noch das Kleinste und dem Begriff Entschlüpfende zu unterscheiden vermag; einzig Differenziertheit reicht ans Kleinste heran. In ihrem Postulat, dem des Vermögens zur Erfahrung des Objekts - und Differenziertheit ist dessen zur subjektiven Reaktionsform gewordene Erfahrung - findet das mimetische Moment der Erkenntnis Zuflucht, das der Wahlverwandtschaft von Erkennendem und Erkanntem.“<sup>382</sup> Auf diese Weise setzt sich Adorno in Stande, die noetische Tradition in die von ihm entworfene Erkenntnistheorie hinüberzuretten. Dies geschieht gewissermaßen durch eine Akzentverschiebung, denn Adorno behält zwar das Moment noetischer *μέθεξις* bei, will es aber doch in die *διάνοια* hineinverlagern, um damit der Gefahr zu begegnen, dass das Dianoetische dem Identitätsdenken als reiner Prozessualität restlos verfällt. Den Schnittpunkt von unmittelbarer Einsichtigkeit einerseits, einem von Identitätsvorgaben ungegängelten Erkenntnisvollzug andererseits stellt der Begriff der *μίμησις* dar, die solcherart konzipiert Weg und Ziel der Erkenntnis in einem ist.<sup>383</sup>

II. Der zweite Grund für Adornos Aufweichen der Erkenntnisabgewandtheit des Ding an sich führt uns über die immanent philosophische Auseinandersetzung der *Negativen Dialektik* mit der Problematik einer die bloße Verfahrenstätigkeit überfliegende Erkenntnistheorie hinaus. In gesellschaftstheoretischer Absicht nimmt er einen Gedanken aus der DdA auf, der darauf abzielt, den Aufbau der Kantischen Vernunftkritik in ihrer erkenntnistheoretischen Gestalt auf die Gesellschaftskonstitution als sozialen Schematismus abzubilden.<sup>384</sup> Mit dem Keimgedanken der Übertragung des Kantischen Unternehmens auf die kritische Analyse des Funktionszusammenhangs der Gesellschaft leitet Adorno seine kritische Erkenntnistheorie zu einer Ideologiekritik über. Er macht den Schritt von einer transzendentalen Begründung von Objektivität zu einer kritischen Gesell-

<sup>381</sup> Ebd., S. 38.

<sup>382</sup> Ebd. S. 55. Obwohl man den entsprechenden Partien seiner Adorno-Studie durchaus Wertvolles entnehmen kann, begeht U. Müller meiner Ansicht nach doch den Fehlschluss, die Einbettung des Denkens Adornos in die noetische Tradition allzu schnell im Rahmen der Frage auszulegen, wie sich die *Negative Dialektik* zur *Ästhetischen Theorie* verhält (vgl. ebd., S. 187ff.). Obwohl er die kritische Haltung von Schnädelbach und Theunissen gegen die Ästhetisierung der Erkenntnistheorie und Metaphysik Adornos zustimmend erwähnt (ebd. Fn. 15, S. 196), verlässt er selbst den Boden einer der *Negativen Dialektik* immanenten Erörterung der *νόησις*-Problematik.

<sup>383</sup> Zur philosophiegeschichtlichen Erörterung Begriffes der Mimesis als auch zu ihrer Stellung im erkenntnistheoretischen Zusammenhang der *Negativen Dialektik* vgl. J. Früchtel, *Mimesis*, S. 9ff und S. 222ff; dazu auch Brunner, *Die Fragmentierung der Vernunft*, S. 196; vgl. Müller, ebd., S. 151. Eine Mimesis-Typologie stellt Schmid Noerr auf, reduziert aber leider die Vielförmigkeit des Begriffs auf die Schlüsselrelevanz, die ihm im Rahmen des kunstphilosophischen Entwurfes der *Ästhetischen Theorie* zukommt (vgl. *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, S. 150ff.). Unsere Überlegungen gehen dagegen davon aus, dass man Prägnanz des Begriffs schon in der *Negativen Dialektik* herausarbeiten kann.

<sup>384</sup> Dazu vgl. M. Horkheimer, GS 6, S. 191ff. Zum Ineingreifen von Gesellschafts- und Erkenntnis-kritik vgl. auch Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, GS 10.2, S. 743-758.



schaftsontologie. „Ontisch vermittelt ist nicht bloß das reine Ich durchs empirische, das als Modell der ersten Fassung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe unverkennbar durchscheint, sondern das transzendente Prinzip selber (...) Was seit der Kritik der reinen Vernunft das Wesen des transzendentalen Subjekts ausmacht, Funktionalität, die reine Tätigkeit, die sich in den Leistungen der Einzelsubjekte vollzieht und diese übersteigt, projiziert freischwebende Arbeit aufs reine Subjekt als Ursprung (...) Die Allgemeinheit des Transzendentalsubjekts aber ist die des Funktionszusammenhangs der Gesellschaft“.<sup>385</sup> Die Reformulierung des Kantischen Ansatzes lässt für Adorno die Problematik des Ding an sich im neuen Licht erscheinen. Die Unerkennbarkeit des Intelligiblen ließe sich unter diesem Gesichtspunkt als die dunkle, weil unbewusste Seite eines transzendental-gesellschaftlichen Großsubjekts, das für Adorno seine Synthesisleistungen immer schon unter Herrschafts- bzw. Zwangsimperative gestellt hat, dechiffrieren. Von dieser Überlegung her lässt sich dann auch seine in den *Meditationen zur Metaphysik* anvisierte, hegelinspirierte Abwandlung des Kantischen Scheins zur Erscheinung vollständiger begreifen. Dem Schein des Ding-an-sich, d. h. dem Fetischcharakter der verselbständigten Zwangsläufigkeiten bürgerlicher Organisationsformen wäre demnach ideologie- und gesellschaftskritisch durch das Ins-Licht-treten-lassen der unbewussten Voraussetzungen geistiger bzw. materieller Synthesen zu begegnen.

### **3. 5. 2. Das Denken im Zeichen des Nichtidentischen**

Unsere Interpretation des Metaphysikverständnisses der *Negativen Dialektik* ist davon ausgegangen, dass sich erst durch den Nachvollzug der Gründe für Adornos Inanspruchnahme und Reformulierung des mundus intelligibilis bzw. des Ding an sich die metaphysische Konzeption des Nichtidentischen argumentativ erschließen lässt. Wir haben herausgestellt, dass Adornos Rückgriff bzw. Fortschreibung des Intelligiblen im Rahmen des Entwurfs neu ansetzender Reflexion auf die Transzendenzproblematik denjenigen Eckpunkt seines Denkens darstellt, von dem her die Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie klare Konturen gewinnt. In dieser Interpretationsperspektive lässt sich darüber hinaus das theoretische Gerüst der *Negativen Dialektik* besser in den Blick bekommen, als das der Fall ist, wenn man den Formulierungen Adornos unbedingtes Vertrauen

---

<sup>385</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, ebd., S. 178-179. Die gesellschaftskritisch motivierte Umwandlung der Kantischen Erkenntnisgebäude zu einer materialistischen Erkenntnistheorie verdankt sich der Rezeption Adornos von Sohn-Rethels ‚Kantianisierung‘ der Marxschen Warenanalyse. Vgl. Sohn-Rethel, *Soziologische Theorie der Erkenntnis*; auch R. Brunner, ebd., S. 92ff; für eine kritische Position vgl. Thyen, ebd., S. 158ff.

schenkt und sich mit einer bloßen Paraphrase begnügt.<sup>386</sup> Erweist sich der Begriff des Nichtidentischen als derjenige Fluchtpunkt der Reflexionen Adornos auf ein Denken, das sich solidarisch zur Metaphysik „im Augenblick ihres Sturzes“<sup>387</sup> verhält, drängt sich die Frage auf, welcher Art nun der Vollzug der gedanklichen Erfassung dieses der begrifflichen Durchdringung wohl Sperrigen sein kann. Statt mich auf ein Glasperlenspiel von Mutmaßungen bzw. Grübeleien ob der Verästelungen des Nichtidentischen, die das Denken Adornos nicht selten in die Nähe einer Kryptotheologie rücken lassen,<sup>388</sup> einzulassen, erscheint mir ergiebiger zu sein, einen anderen Interpretationsweg einzuschlagen. Leitend für meine Ausführungen wird der Gedanke sein, dass es Adorno nicht so sehr darauf ankommt, dem Was des Nichtidentischen mit begrifflichen Anstrengungen, deren Vergeblichkeit zu betonen er nie müde wird, auf den Leib zu rücken. Es gilt vielmehr, ein Modell philosophischen Denkens zu entwerfen, für das die Frage, Wie dem Nichtidentischen beizukommen wäre, kardinalen Stellenwert besitzt. Auch wenn man sich genötigt sähe, dem Projekt einer negativen Dialektik Undurchführbarkeit zu bescheinigen, ließe sich meines Erachtens die Vermutung nicht leicht von der Hand weisen, dass Adornos Stärke darin besteht, Exerziten eines solchen Denkens, das sich der Unverfügbarkeit des es Übersteigenden stellt, geleistet zu haben.

In diesem Sinne werde ich nun die Problemstellung, wie die *Negative Dialektik* dem Nichtidentischen als reformuliertem Ding an sich beizukommen versucht, auf die zweifache Frage hin ausrichten: a) Ob man dem in diesem Zusammenhang zentralen Begriff der Konstellation eine tragfähige Basis metaphysikkritischen Denkens abgewinnen kann, und b) Wie sich das von der Konzeption der Konstellation freizulegende Reflexionspotential zum Entwurf negativer Philosophie als Ganzem verhält. Um die Interpretation des Konstellationsbegriffs fruchtbar zu machen, werde ich sie in den Umkreis darstellungstheoretischer Überlegungen stellen. Der darstellungstheoretische Ansatz setzt meiner Ansicht nach den Interpreten in die Lage, der Kantisch inspirierten Wie-Frage der Metaphysikkritik gerecht zu werden, insofern als er die Aufmerksamkeit auf unhintergehbare Bedingungen metaphysischen Denkens lenkt.<sup>389</sup> In das Licht von Darstellungsre-

---

<sup>386</sup> Charakteristisch für diese vertrauensselige Haltung scheint mir z. B. der Essay von Belgrad (aus dem Umkreis der „Tübinger Schule“ der Vernunftkritik) „Jenseits des Nichtidentischen“ zu sein. Statt einer philosophiegeschichtlichen Verortung und begrifflichen Analyse der argumentativen Plausibilität des Begriffs des Nichtidentischen wird hier der Versuch unternommen, auf der Basis eines paraphrasierenden Umgangs mit dem Text die Argumentation Adornos an Radikalität zu überbieten. Vgl. ebd., S. 70ff.

<sup>387</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, ebd., S. 400.

<sup>388</sup> Aus der diesbezüglichen Bibliographie greife ich repräsentativerweise zwei Arbeiten heraus: W. Brändle, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos und Hermann Deuser, Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards*.

<sup>389</sup> Soweit ich die einschlägige Adorno-Forschung überblicken kann, stelle ich daran fest, dass trotz eines Profilierens des Begriffs fast keine thematische und interpretative Auseinandersetzung stattfindet. Der Bezug zur Konstellation nimmt nicht selten die Form eines Lippenbekenntnisses, d. h. ihre Erschließungskraft wird allenthalben heraufbeschworen, die Freilegung jedoch ihrer methodologisch bzw.

flexion gestellt, erweist sich die Konstellation als ein Grenzziehungsunternehmen, das als solches auf dasjenige Kants zurückverweist. Was die zweite Fragestellung anbelangt, will ich die These aufstellen, dass das begriffliche Gerüst der *Negative Dialektik* quer zu wesentlichen Einsichten, die die Konzeption der Konstellation bereithält, steht.

Den Begriff der Konstellation gewinnt Adorno, wie es bei allen wichtigen Kategorien seines Metaphysikentwurfs der Fall ist, durch eine doppelte Abgrenzungsstrategie: „Metaphysik ist, dem eigenen Begriff nach, möglich nicht als ein deduktiver Zusammenhang von Urteilen über Seiendes. Genauso wenig kann sie nach dem Muster eines absolut Verschiedenen gedacht werden, das furchtbar des Denkens spottete. Danach wäre sie möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem.“<sup>390</sup> Auf der Argumentationsschiene einer Kritik des in seinen Augen systemversessenen Ableitungsdenkens Hegelscher Provenienz bei gleichzeitigem Aufweichen des Zwei-Welten-Ansatzes stößt Adorno zum Begriff der Konstellation vor. Er legt sie als „Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten“,<sup>391</sup> aus. Metaphysik als Anordnung des zu Denkenden lehnte sich demnach an ein Reflexionsmodell an, für welches sich das Absolute (bzw. für Adorno das Nichtidentische) weder ins Kontinuum eines Systemganzen sich eingliedern ließe, noch in der Position unzugänglicher Jenseitigkeit verharren würde. Die Konfiguration will Adorno so angelegt sehen, dass die darin in bestimmte Anordnung gestellten Begriffe von ihrem Anderen (Begriffslosen oder Nichtidentischen) beredetes Zeugnis ablegen.

Wenn man damit die programmatische Intention in großen Zügen umreißen und bevor der Begriff der Konstellation auf Gehalt und Tragweite hin überprüft werden kann, gilt es diejenigen Argumentationstränge, die Adorno in die Konzeption der Konstellation einmünden lässt, direkt in den Blick zu bekommen. a) Die Kritik am Korrespondenzmodell führt, wie wir gesehen haben, Adorno dazu, die Evidenztheorie der Wahrheit zu favorisieren. Da er aber die Tradition der intellektuellen Anschauung nicht vorbehaltlos fortsetzen will, baut er gewissermaßen die Evidenz- in eine Kohärenztheorie der Wahrheit um: „Gedanken, die wahr sind, müssen unablässig sich aus der Erfahrung der Sache erneuern, die gleichwohl in ihnen sich erst bestimmt (...) Wahrheit ist werdende Konstellation.“<sup>392</sup> Setzt die Korrespondenztheorie eine bleibende und identisch feststellbare Sache voraus, gilt der Kohärenzbegriff dem Sich-aufeinander-spielen zwischen konstellativem Begriffs- und Sachzusammenhang. Will nun philosophisches Denken dem Sachzusammenhang als wandelndem Rechnung tragen, muss es b) ihn als sedimentierte Geschichte in einem

---

inhaltlichen Leistungsfähigkeit bleibt aus. Man belässt es in der Regel bei einer Würdigung des konstellativen Denkens, wie es sich in der Gliederung und den Modellversuchen der *Negativen Dialektik* niederschlägt. Eine beachtenswerte Ausnahme stellt die Erörterung des Begriffs von Iber dar: vgl. Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip, S. 363ff.

<sup>390</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 399.

<sup>391</sup> Ebd.

<sup>392</sup> Vgl. Adorno, Anmerkungen zum philosophischen Denken, GS 10.2, S. 604.

doppelten Register eintragen. Zum einen besteht die konstellative Auslegung der Allgemeinheit des Einzelnen darin, diejenige Geschichte zu „entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt.“<sup>393</sup> Konstellativ wäre zum zweiten der Stellenwert zu erschließen, der dem Sachverhalt innerhalb des ihn umgreifenden historischen Prozesses zukommt. Letzteres fungiert nach Adorno als Ermöglichungsbedingung für die Freilegung der immanent-geschichtlichen Struktur des thematisierten Gegenstandes. Aber Adorno will c) darüber hinaus die Konstellation am Darstellungsmodus der Sprache modellieren. Diese eignet sich als Vollzugsform der Konstellation auch insofern, als sie die beiden genannten Momente zusammenführen kann. Kohärenztheoretisch legt die begriffliche Darstellung, die sich ihrer sprachlichen Gestalt gewahr ist, ihre Begriffe nicht auf ihr signifikatives Moment fest, sondern sie verleiht ihnen Objektivität durch die Art des Verhältnisses, „in das sie die Begriffe, zentriert um die Sache, setzt.“<sup>394</sup> Als bewegliche Anordnung vermag die sprachlich ausgerichtete bzw. am Ausdrucksmoment der Sprache orientierte Konstellation andererseits dem geschichtlich Wandelnden in dem Maße gerecht zu werden, als sie kraft ihrer Form sowohl die Binnengeschichte als auch die historische Einbettung der im Mittelpunkt der um sie kreisenden Begriffe stehenden Sache freilegt.

„Konstellationen allein repräsentieren von außen, was der Begriff im Inneren weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann.“<sup>395</sup> Dem Konzept der Konstellation liegt in Adornos um das Nichtidentische kreisender Reflexion der Metaphysik ein Weltverständnis zu Grunde, das wie dasjenige Kants von einer natürlichen Ontologie bestimmt ist. Im Rahmen dieser natürlichen Ontologie kommt der Individualität der Einzeldinge eine primäre und erschließende Bedeutung zu. Auf unseren Zusammenhang übertragen, lässt sich dies in dem Maße nachvollziehen, als sich die Ontologie von selbständigen Einzelnen auf denjenigen Bereich erstreckt, der für Kant unserer Erkenntnisfähigkeit entzogen (Ding an sich)<sup>396</sup> und für Adorno das geheime Telos bzw. eine unüberwindbare Schranke negativ-dialektischen Denkens (Nichtidentische) ist. Das ‚Innere‘ der konstellativ zu erschließenden Sache kann für Adorno dem auf Identität pochenden Begriff deshalb nicht zugänglich sein, weil sie, obwohl Einzelnes, den Knotenpunkt eines Verweisungsgeflechts darstellt. Das Einzelne nur auf Identität festzulegen, bedeutet folglich die Kommunikationsbände zerreißen, die die Einzelheit selbst bzw. das Einzelne als Spiegelbild seiner Beziehungen auf Anderes konstituieren: „Kommunikation mit Anderem kristallisiert sich im

---

<sup>393</sup> Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 165.

<sup>394</sup> Ebd., S. 164.

<sup>395</sup> Ebd.

<sup>396</sup> Die Welt der Dinge an sich denkt Kant als eine von Einzelnen, die zwar den Bedingungen von Raum, Zeit und der kategorialen Synthesis nicht unterliegen, die sich nichtsdestotrotz auch nicht grundsätzlich von den empirischen Dingen unterscheiden. Ja, Erscheinungen und Dinge an sich sind im philosophischen Sinne numerisch-existentiell identisch (vgl. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, S. 52ff); vgl. dazu Müller, ebd., S. 178ff.

Einzelnen, das in seinem Dasein durch sie vermittelt ist.,<sup>397</sup> Mit dieser Absetzbewegung von der metaphysischen Tradition, für die was das *τόδε τι* ist, auch ‚in ihm‘ selbst ist und der Entkernung des Einzelnen zum Zusammenhang mannigfaltiger Bezüge fundiert Adorno seinen Entwurf konstellativen Denkens als ‚in der Sache selbst‘ begründet. In Folge dessen ist die Konstellation Kraft ihrer Form das geeignete Darstellungsmedium, um das Nichtidentische, d. h. das „mehr, als es ist,“<sup>398</sup> zum Ausdruck zu bringen.

Das Verhältnis zwischen der nichtidentischen Bestimmung der Sache und der konstellativen Versuchsanordnung, die durch eine Verknüpfung von verschiedenen sprachlichen Formen (nennende Einzelworte, abstrakte Begriffe, ausdrucksstarke Mimesis) gekennzeichnet ist, konzipiert Adorno als ein Präsentations- bzw. Darstellungsverhältnis. Wenn das „Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen,“<sup>399</sup> ist, dann kann sie das, was sie nicht ist, nur an einem Anderen, von ‚außen‘ durch eine Darstellung zeigen lassen. An der Darstellung kommt dasjenige zur Geltung, dem die begriffliche Fixierung des ‚mit etwas identifizieren‘, das Identitätsdenken nach Adorno, mit seinen rigiden Festlegungen nicht beizukommen vermag. Einleuchtender wird die Argumentation Adornos für die Auslegung der Konstellation als Darstellungsverhältnis, wo er die Nichtidentität im Lichte der unausdenklichen Geschichtlichkeit der konfigurativen erfassenden Sache angehen bzw. das Seiende als „Text seines Werdens,“<sup>400</sup> interpretieren will. Dieses Sich-am-Anderen zeigen, das den Charakter der Darstellung ausmacht, exemplifiziert Adorno zweifach: Zum einen lassen sich die „verhärteten Gegenstände,“<sup>401</sup> einer interpretativen Erschließung nur in dem Maße zuführen, als die darstellende Konstellation es vermag, ihre faktische Präsenz als geronnenes Resultat geschichtlicher Vollzüge nachzuzeichnen. Somit kann Adorno die Nichtidentität als Vermitteltsein der Sache anders als erkenntnistheoretisch der Interpretation zugänglich machen. Da sich das Dargestellte nur als der Fluchtpunkt identitätsübersteigernder Verweisungsbezüge auf Anderes in den Blick nehmen lässt, erweist sich die konstellative Darstellung als Form derjenigen Vermittlung, die im begrifflichen Grundgerüst der metaphysikkritischen Konzeption Adornos eine zentrale Rolle spielt. Die Unmittelbarkeitskritik der *Negativen Dialektik* wird auf diese Weise darstellungslogisch unterfüttert.

Zum zweiten will Adorno seinem Verständnis der Wahrheit als werdender Konstellation gemäß quasi auf einer Metaebene die Darstellung selbst zum Gegenstand konstellativer Interpretation machen. Gelangt der geschichtliche Verlauf, der in der Sache gespeichert ist, zur Prägnanz der Darstellung, gilt es nicht minder, diese Vergegenwärtigung geschichtlichen Werdens wieder zu

---

<sup>397</sup> Vgl. Adorno, ebd.; vgl. dazu Iber, ebd., S. 366ff.

<sup>398</sup> Vgl. Adorno, ebd.

<sup>399</sup> Ebd.

<sup>400</sup> Ebd., S. 62.

<sup>401</sup> Ebd.

verflüssigen. Demnach wäre die Darstellung daraufhin kritisch zu überprüfen, ob sie der Neigung, Geschichtlichkeit selbst als invariante Unmittelbarkeit des Seins bzw. als erstarrte zweite Natur erscheinen zu lassen, entgegentreten kann.<sup>402</sup> Adorno fasst anschließend diese kritisch aufeinander bezogenen Konstellationen in Modellen, die als Verflechtungen von mehreren Begriffskonstellationen eine umfangreiche Sache bzw. ein Themenkomplex umstellen, zusammen.

Die Auslegung des Konstellationsbegriffs im Rahmen darstellungstheoretischer Überlegungen leitet zum nächsten Schritt unserer Untersuchung über, der Frage nämlich, welche Vollzugsform Adorno diesem konfigurativen Denken von Darstellungsverhältnissen verleiht. Obwohl er für die Konstellation in actu die Vorbildfunktion musikalischen Komponierens, d. h. „das Gewebe, nicht der deduktive oder induktive, eingleisige Gedankengang,“<sup>403</sup> beansprucht, richtet Adorno sein Konstellationsverständnis eindeutig auf das Modell der Sprache des Textes aus. Die Favorisierung der Sprache als Darstellungsmediums des Nichtidentischen erweist sich in dem Maße als zwingend, als Adorno das Analogieverhältnis, in dem in seinen Augen musikalische und konstellativ-begriffliche Komposition zu einander stehen, auf die Tätigkeit des (durch idealtypische Bildungen vollzogenen) Sinnverstehens gründen lässt.<sup>404</sup> Die Bildung von Konstellationen geschieht nach Maßgabe der Verfassung einer ‚Schrift‘, welche die Wirklichkeit, deren Befunde für Adorno anders als bei den Einzelwissenschaften deutungsbedürftige Chiffren bzw. Zeichen sind,<sup>405</sup> durch subjektive Denktätigkeit in einen lesbaren Text verwandelt. Den Vollzug des Sinnverstehens, dem die Erstellung lesbarer, an der Form des Textes modellierter Konfigurationen unterstellt ist, will Adorno aber doch nicht auf hintergründige Letztwahrheiten bzw. abschlusshafte Sinnerschließungen hin ausrichten. Die Konstellation als Texterstellung versteht er dagegen als eine Hermeneutik, für die das Fragliche deutungsbedürftiger Wirklichkeit keiner endgültigen Antwort überführt, sondern vielmehr in dieser seiner Fraglichkeit erst erfahren werden kann. Philosophie als interpretati-

---

<sup>402</sup> „Die herkömmliche Antithesis von Natur und Geschichte ist wahr und falsch; wahr, soweit sie ausspricht, was dem Naturmoment widerfuhr; falsch, soweit sie die Verdeckung der Naturwüchsigkeit der Geschichte durch diese selbst vermöge ihrer begrifflichen Nachkonstruktion apologetisch wiederholt, (vgl. ebd., S. 351).

<sup>403</sup> Ebd., S. 44. Für kenntnisreiche Ausführungen in Bezug auf die musiktheoretischen Anregungen Adornos vgl. Müller, ebd., S. 193ff.

<sup>404</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 166ff. In Webers Idealtypen sieht Adorno ein Modell sowohl wissenschaftlicher als auch erfahrungsorientierter Erkenntnis, die sich ihrer Gegenstände in begrifflichen Konstellationen annähert und deren Wahrheitsgehalt darin besteht, dass sie Sinnzusammenhänge herstellen, in denen die subjektive Sinnmotivation in der Objektivität des „geistigen Gehalts,“ (ebd.) aufgeht. Vgl. dazu A. Thyen, ebd., S. 243.

<sup>405</sup> Vgl. Adorno, Die Aktualität der Philosophie, GS 1, S. 334ff. In dieser Frühschrift entwirft Adorno ein philosophisches Programm, das stark von hermeneutischen Überlegungen geprägt ist. Obwohl es unzweifelhaft ist, dass sich das Konstellationsmodell der *Negativen Dialektik* an diese frühen Erwägungen Adornos, Philosophie als hermeneutisches Unternehmen ins Werk zu setzen, anlehnt, ist es nicht minder offensichtlich, dass die Interpretationsdimension im späten Denken Adornos in starkem Maße in den Hintergrund tritt. Vom Begriff der Konstellation als Konzeption von Darstellungsverhältnissen ausgehend zielt unser Interpretationsansatz darauf, die hermeneutische Komponente in der Metaphysikkritik Adornos stark zu machen.

ve Tätigkeit wird nach Adorno dazu angehalten, das Fragwürdige der Wirklichkeit in einem Atemzug erscheinen und vergehen zu lassen. In dieser Hermeneutik der Konstellation gestaltet sich der Verstehensvollzug als eine plötzlich aufleuchtende Möglichkeit, „die Rätselgestalt blitzhaft zu erhellen und aufzuheben.“<sup>406</sup> Als aufgehoben gilt sie in dem Maße, wie es durch verschiedene Versuchsanordnungen der philosophischen Deutung gelingt, an der Mannigfaltigkeit der „singulären und versprengten Elemente der Frage“,<sup>407</sup> eine Art Synthesisleistung vorzunehmen. An diesem Punkt berührt Adornos interpretative Darstellung die Kantische Fragestellung schematisierenden Verstandes, ohne aber den gewichtigen Unterschied zu diesem zu verhehlen. Wo Kant die Erkenntnisobjektivität auf die subjektiven a priori Urteilssynthesen zurückführt, lässt Adorno die textförmige Konstellation alle Objektivitätsansprüche an sich reißen und die subjektive Vorarbeit hinter der Objektivität des ‘geistigen Gehalts’ verschwinden: „Das Schriftähnliche solcher Konstellationen ist der Umschlag des subjektiv Gedachten und Zusammengebrachten in Objektivität vermöge der Sprache.“<sup>408</sup> Mit dieser Konzeption der kristallisierten Darstellungsfiguration als Textstruktur, in der das vom Identitätsdenken unverfälschte Nichtidentische zum Tragen kommt, kann Adorno zwar a) die um das Noetische (d. h. das ‘unmittelbar Erscheinende’) kreisenden Überlegungen und b) seine Kritik an der subjektivitätsidealistischen Philosophie darstellungstheoretisch umsetzen.

Nichtsdestotrotz erhebt sich die Frage, ob damit der konstellativen Darstellung, die sich ja durch eine lose und wandelnde Form auszeichnen soll, nicht allzu viel zugemutet wird. Denn die lesbare Konstellation soll dieser Konzeption nach aus sich heraus eine Verständlichkeit entspringen lassen können, ohne dabei notwendigerweise auf die Instanz des Interpretieren angewiesen zu sein. Der muss man aber die Möglichkeit überhaupt, dass sich der Sinnanspruch des Textes einlösen lässt, zuschreiben, denn erst durch und in dem Interpretationsvollzug kann das Sinnversprechen des Textes zur Geltung gebracht werden.<sup>409</sup> Diese grundlegende Bestimmung sinnverstehenden Vollzugs wird von Adorno insofern missachtet, als er seiner Einsicht in die hermeneutische Natur der Konstellation zum Trotz doch eher dazu neigt, beim ‘geistigen Gehalt’ die Darstellungsverhältnisse zum Stillstand zu bringen. Dies hat seinen Grund darin, dass Adorno die Erstellung textförmiger Konfigurationen vornehmlich unter dem Gesichtspunkt teleologischer Herstel-

---

<sup>406</sup> Vgl. ebd., S. 335; zu einer Hermeneutik der Konstellationen vgl. die aufschlussreichen Gedanken von Figal in seinem Essay Komplexität philosophischer Hermeneutik, S. 11-31.

<sup>407</sup> Vgl. Adorno, ebd.

<sup>408</sup> Vgl. Adorno, Negative Dialektik, S. 169-170. Adorno, der den Begriff der Konstellation Benjamin verdankt, übernimmt von diesem auch das Wahrheitscharakteristikum der Konstellation als „intentionloses Sein.“ Dem ‘geistigen Gehalt’ Adornos entspricht Benjamins Wahrheit, die als diskontinuierliches, unmittelbares und plötzliches Zusammentreten der Elemente der Konfiguration „der Tod der Intention“, ist. Vgl. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS 1.1, S. 216; dazu vgl. auch Iber, ebd., S. 382ff.

<sup>409</sup> Vgl. Figal, ebd., S. 28ff; vgl. auch ders., Die ästhetisch begrenzte Vernunft, S. 80ff.

lung sehen will. Charakteristisch dafür steht die Metapher, die den Vollzug der Konstellation veranschaulicht: „Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, dass er aufspringe etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke: nicht nur durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern eine Nummerkombination.“<sup>410</sup> Wenn man demzufolge Konstellation als Mittel zur Wahrheitserschließung, die einem vollendeten Werk gleicht, betrachtet, dann wird es auf Anhieb verständlich, warum es nach getaner Arbeit abgelegt werden kann. Die Darstellung wird dadurch zur bloßen Propädeutik depotenziert. Dem könnte natürlich entgegnet werden, dass Darstellungen dadurch gekennzeichnet sind, dass sie über sich hinaus und auf das Darzustellende (sei es Sinn, Referenz, Wahrheit usw.) hinweisen. Dies stellt aber meines Erachtens keinen hinreichenden Grund dar, diese Struktur des Hinausweisens im Horizont eines Mittel-Zweck-Verhältnisses auszulegen, denn was anders als Darstellung ist, kann nur an und durch die Darstellung erfahren werden.

Bevor wir auf die Erörterung der Frage übergehen, wie es um die Konstellation im Rahmen der negativen Philosophie Adornos bestellt ist, gilt es nun, dasjenige Merkmal der Konstellation zu beleuchten, das sie, wie wir oben gesehen haben, zur Aufhebung der „Irreversibilität des Seienden“<sup>411</sup> qualifiziert. Obwohl an dieser Stelle der Begriff der Konstellation eher gesellschaftskritischen Zweckmäßigkeiten dient, d. h. als kritisches Organon gegen verkrustete soziale Strukturen fungiert, ist es meiner Meinung nach doch berechtigt, auch hier die Darstellungsproblematik zu Grunde zu legen. Als Anhaltspunkt dazu dient mir das Moment der nicht signifikativen Funktion der Konstellation, der Adorno für die Erfüllung der „Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken“<sup>412</sup> einen wesentlichen Wert beimisst. Da ihn an der sprachlich verfassten Konstellation das interessiert, was über die bloße Bezeichnung begrifflichen Denkens hinausgeht, strebt er eine mimetisch-expressive Funktion der Konstellation an, die, ohne die begrifflich-diskursive Stringenz über Bord zu werfen, in der Lage wäre, „Sache und Ausdruck bis zur Indifferenz einander zu nähern.“<sup>413</sup> In unserem Zusammenhang bedeutet dies, dass sich die ausdrucksstarke Funktion der Konstellation eben in dem Maße als zwingend erweist, als sich gegenwärtiges Denken mit Lebensformen konfrontiert sieht, deren erstarrte Macht des Faktischen erdrückend wirkt. Wenn man es nicht bei einer bloß historisch-kritischen Rekonstruktion von Entstehung und Bestand dieser Formen belassen will, dann ist man gut beraten, die fremd gewordene Unmittelbarkeit des Vorfindlichen auch anders und umfassender als nur ideologiekritisch aufzuweichen.

---

<sup>410</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 166.

<sup>411</sup> Ebd., S. 62. In diesem Zusammenhang erinnert der kritische Impuls der Konstellation an Hegels frühe Kritik an der 'Positivität'.

<sup>412</sup> Ebd., S. 164.

<sup>413</sup> Ebd., S. 66.



Dazu empfiehlt sich der Intention des Autors, Philosophie als Deutungsunternehmen aufzufassen, treu zu bleiben, jedoch den hermeneutischen Subtext seines Denkens stärker in den Vordergrund zu rücken. Da der Konstellation die Aufgabe aufgetragen wird, eine möglichst enge Annäherung zwischen Sache und Ausdruck zu stiften, liegt es nahe, den Begriff der Affinität wieder zu bemühen, um den Vollzug dieses Zum-Ausdruck-bringens adäquat beschreiben zu können. Aus unserem hermeneutischen Blickwinkel gesehen lässt sich diese Affinität als diejenige konstellative Anordnung verstehen, die eine Art Wahlverwandtschaft zwischen den sprachlichen Ausdrücken und den gedeuteten Sachen ausdrückt. Die Ähnlichkeitsbeziehungen, die sich im konstellativen Text konstituieren, kann man meines Erachtens am besten mit dem Benjaminschen Begriff der Übersetzung erläutern. Um einen Text aus einer anderen Sprache zur (eigenen) Sprache zu bringen, ist eine Übertragung seines Mitteilungsinhalts, wie sorgfältig und gewissenhaft auch immer, zum Scheitern verurteilt. Denn weit davon entfernt, das Nachbild eines Originals zu sein, gründet die Übersetzung in einer überhistorischen Verwandtschaft der Sprachen zueinander.<sup>414</sup> Auf den Fluchtpunkt einer sprachlichen Allheit (der reinen Sprache) einander ergänzenden Intentionen hin ausgerichtet, stellen sich die jeweiligen Arten des Meines als komplementär dar. In dieser Weise stellt Benjamin ein Ergänzungskontinuum auf, in das nicht nur das Verhältnis zwischen dem Text und seiner Übersetzung, sondern diesem Text selber (als Wirkungsgeschichte) und den Bezug darauf nehmenden nachfolgenden Texten, deren Sprachduktus immer im Wandel begriffen ist, eingebettet ist. Die Übersetzung wird nach Benjamin dem gerecht, insofern sie die Freiheit für sich reklamieren kann, an der eigenen Textdarstellung dasjenige erscheinen zu lassen, was dieser widerstreitet, sich aber als komplementär erweisen kann. Auf unseren Kontext konstellativ-verstehender Aneignung übertragen heißt dies: die expressive Funktion, die Adorno dem konfigurativen Umgang mit dem (fremd bzw. faktisch undurchdringlich gewordenen) zu Deutenden zuspricht, wäre am besten in einem Übersetzungsverhältnis aufgehoben. Denn in einem solchen Verhältnis findet ein Doppeltes statt. Einerseits lässt sich das Fremde der eigenen (Text-) Darstellung einschreiben, andererseits wird durch das Fremde am Eigenen dieses selber zu etwas anderem, d. h. es gewinnt dadurch diejenige Distanz, die es um seine Vergegenwärtigung willen nötig hat. Will man nun den Mimesis-Begriff Adornos unter diesem Aspekt reformulieren, dann wäre er derjenige Verstehensvollzug, in dem sich das Eigene am Fremden bilden kann, insofern als mit der Präsenz des Fremden am Eigenen die eigene Welt ausdrücklich zur Geltung gelangt.<sup>415</sup> Diese an der Hermeneutik geschulte Sichtweise kann meines Erachtens dem Grundimpuls Adornos, die darstellende Konstellation als den begrifflich-sprachlichen Ausdruck des Nichtidentischen zur Bewahrung des Überschusses der Wirklichkeit über den Begriff einzusetzen,

---

<sup>414</sup> Vgl. Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, IV.1, S. 13ff.

<sup>415</sup> Vgl. Figal, Übersetzungsverhältnisse, S. 109ff; auch Iber, ebd., S. 372ff.

entsprechen. Denn die Konstellationserstellung als Index von Lesbarkeit allein kann nicht den bei Adorno von der Metaphysik geforderten Überschuss zur Darstellbarkeit bringen lassen. Vielmehr gälte es von einem umfassenden Begriff der Konstellation, der sowohl den lesbaren Text als auch den sinnverstehenden Interpreten mit einschließt, auszugehen. Die 'blitzhafte Erhellung' und der 'geistige Gehalt' Adornos flossen dann in eine hermeneutische Situation mit ein, in der plötzlich die Erfahrung eines Freiraumes gemacht werden kann. Wo sich in einem Augenblick die erscheinende Lesbarkeit des konstellativen Textes als Sinnversprechen einem Interpreten aufschließt, konstituiert sich ein Freiraum, in dem sich Text und Interpret der Möglichkeit anderer und neuerer Artikulationsweisen öffnen. Der Zeitkern, den Adorno zum Fundamentum metaphysischer Reflexion und konfigurativer Erschließung macht, wäre dann reformulierbar als die sich ereignende Konstellation von Sinnanspruch und Sinnentsprechung, die sich aber nicht wie bei Adorno zum Stillstand intuitiver Handhabe bringen, sondern als interpretierend auszutragende Freiheit auffassen lässt.<sup>416</sup>

### 3. 5. 3. Adornos Philosophie der Konstellationen

Ziel unserer Ausführungen in den letzten zwei Kapiteln war, Adornos Begriff des Nichtidentischen auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik nach dem in seinen Augen unwiderruflichen Obsoletwerden der metaphysischen Systeme der Tradition herauszuarbeiten. Die Fragestellung, wie Adorno diesem Metaphysikum im Rahmen der *Negativen Dialektik* beizukommen versucht, hat zu einer Darstellung und Interpretation seines Konstellationsbegriffs geführt, die sich von der Annahme hat leiten lassen, dass man die Adornosche Konstellationskonzeption darstellungstheoretisch stark machen kann. Da unseres Erachtens eine solche Hinblicknahme erst dann ergiebige Resultate zeitigen kann, wenn der Begriff der Darstellung in den Kontext der Interpretation eingebettet wird, wurde der Versuch gemacht, die Konstellation Adornos hermeneutisch auszulegen. Es hat sich dabei herausgestellt, dass die hermeneutische Optik in der Lage ist, den Subtext der Adornoschen Konzeption der Konstellation zu Tage zu fördern und diese über den Status eines Prolegomenon zu einem neuen Metaphysikentwurf hinaus führen kann. Wenn man den Begriff der konstellativen Eröffnung von Sinn- und Wahrheitsräumen in den breiten Kontext eines Denkens von Darstellungs- als Interpretationsverhältnissen stellt, dann kann man Adornos Unternehmen, das solidarisch mit einer in

---

<sup>416</sup> Vgl. dazu Figal, *Die Komplexität philosophischer Hermeneutik*, ebd., S. 298ff.

seinen Augen brüchig gewordenen Metaphysik sein will, in neues, hermeneutisch gefärbtes Licht rücken.

Einerseits lässt Adornos Unternehmen, die Reflexion übersteigenden Denkens auf dem Horizont eines sowohl welt- als auch ideengeschichtlichen 'Ende der Metaphysik' weiterzuführen, als ein gebrochenes Verhältnis zur philosophischen Tradition auffassen. Die *Modelle* und *Meditationen*, selbst konstellative Anordnungen von einzelnen Konstellationen, stellen die Frage nach dem Wie metaphysischen Denkens in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang dar, der für Adorno vorwiegend von Kants spekulativer Naturerklärung bis zu Heideggers Seinsgeschichte reicht. Gebrochen ist Adornos Verhältnis zu dieser philosophiegeschichtlichen Linie schon deshalb, weil er angesichts eines übermächtig gewordenen Faktischen nicht mehr unverdrossen auf ihre Erschließungspotentiale vertrauen zu können glaubt. Dennoch will er nicht diese Überlieferungsgeschichte unbekümmert derjenigen okzidental Entwicklung zurechnen, in der das Denken um die Fraglichkeit dessen, was ist, zum bloßen Hantieren mit dem unverrückbar Faktischen verkümmert. Vielmehr stellt er sich der Verstehensaufgabe, die die philosophische Überlieferung in Gestalt der Kantischen Verankerung der metaphysischen Reflexion im mundus intelligibilis darstellt. Seine kritische Distanz zur nachkantischen negativen Rezeption des spekulativen Gedankens vom übersinnlichen Grund mündet in eine hermeneutische Aneignung, um die Problematik des Ding an sich zum Begriff des Nichtidentischen fortzuführen. In diesem Sinne kann meines Erachtens kaum etwas überraschender wirken, als Adornos Rückgriff auf einen verschütteten Transzendenzansatz, um inmitten einer anscheinend zum Trümmerfeld gewordenen metaphysischen Tradition ihre unabgeholten Sinnpotentiale in die Gegenwart hinüberzueretten. Ihre Überzeugung schöpfen Adornos Modelle aus ihrer Darstellungskraft, die Antworten der Tradition konstellativ um Freiheit, Welt und Metaphysik zentriert anzuordnen, um sie durch eine synchrone Darstellungsweise sich gegeneinander kritisch abbilden bzw. gegenseitig ergänzen zu lassen.

Andererseits sieht sich Adorno doch dieser hermeneutisch angeeigneten und in den Dienst gegenwärtiger Vergewisserung gestellten Tradition von Transzendenzdenken entfremdet. Die weltgeschichtlichen Zäsuren der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts haben auf sein Denken eine allzu lähmende Wirkung ausgeübt, als dass er sich auf die Verbindlichkeit der Traditionsmetaphysik verlassen wollte. Auf sich selbst gestellt und mit dem Gestus unausdenklicher Verzweiflung tritt er die Flucht nach vorne an: „Zum Ende. - Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.,“<sup>417</sup> Der tragenden Wirksamkeit überlieferten Transzendenzdenkens nicht mehr sicher,

---

<sup>417</sup> Vgl. *Minima Moralia*, GS 4, S. 283.

versucht sich Adorno an einer perspektivischen Integration, die die Überbleibsel des Vergangenen aus der Verstehensnot der Gegenwart heraus zu einem Zusammenhang im Sinne einer Tradition zusammenschweißt. Aus der Perspektive einer metaphysisch äußerst dürftigen Zeit heraus vertraut Adorno darauf, geschichtlichen Sinn dem gegenwärtigen Selbstverständnis einer Philosophie, die ihre Epoche am fast endgültigen Nullpunkt übersteigenden Denkens angelangt sieht, gefügig zu machen. In dieser integrativen Perspektive kommt es eben nicht mehr darauf an, das eigene Verstehen von dem her und in Bezug auf das hin, was die (philosophiegeschichtliche) Überlieferung an Sinnpotentialen bereithält, zu vollziehen, sondern sich kraft eigener integrativer Anstrengung erst eine Tradition vorzugeben. Dem desolaten Zustand eines metaphysikvergesenen Zeitalters erscheint dann für Adorno Geschichte als ein Unheilzusammenhang. Mit dem Adorno eigenen Pathos emphatischen Urteilspruchs steht im zweiten, mit *Weltgeist und Naturgeschichte* betitelten Modell zu lesen: „Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl aber von der Steinschleuder zur Megabombe.“<sup>418</sup> An diesem Tiefpunkt trifft die Neutralisierungsthese mit einer Hermeneutik negativer Integration zusammen. Negativ ist diese Einverleibung des Vergangenen zur gegenwärtigen Selbsterhellung insofern, als sie zwar zeigen will, dass sich der geschichtliche Sinn der Tradition auf das gegenwärtige Interpretieren gründet, dies jedoch nicht als Vollzugsform aufgefasst wird, die den Steigerungsmöglichkeiten gegenwärtigen Lebens dient. Vielmehr soll gerade vor Augen geführt werden, dass das geschichtliche Dasein am Ende seiner verstehenden Aneignung von Geschichte angelangt ist. Denn die aneignende Darstellung, zu welcher Adorno mit seiner negativen Geschichtsphilosophie die geschichtliche Überlieferung bringt, will ihren Charakter präsentierenden Verstehens abstreifen und die Endgültigkeit vollendeter Tatsache annehmen. Spitzt sich nun die These nur noch bloß aporetisch zu vollziehender Reflexion zu einer Darstellung des Gegenwärtigen als des Endes einer Verfallsgeschichte<sup>419</sup> zu, dann kann man mit gutem Grund danach fragen, ob Adornos geschichtsphilosophisch negativ geprägte Zeitdiagnose nicht doch selbst als eine verkürzte Darstellung der Sachproblematik angesehen werden muss.

Der Grund dafür liegt meines Erachtens auf der Hand. Die *Negative Dialektik* durchzieht eine gegenwärtige Bewegung zwischen dem Bedürfnis, sich einerseits die Transzendenzpotentiale des metaphysischen Erbes anzueignen, andererseits aber die Metaphysik bzw. das übersteigende Denken allein aus der Vorgeschichte ihres (seines) Endes verstehen zu müssen. Führt jenes zu einer hermeneutisch-kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition des deutschen Idealismus und der nachhegelschen metaphysischen Ansätze, zwingt die These vom Sturz der Metaphysik

---

<sup>418</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 314.

<sup>419</sup> Ebd., S. 353. Dazu vgl. Lüdke, Anmerkungen zu einer „Logik des Zerfalls“, S. 85ff; auch vgl. Schmucker, Adorno - Logik des Zerfalls, S. 35ff; auch Geyer, Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der kritischen Theorie, S. 109ff.

bzw. der totalen Durchsetzung positivistischer Tatsachenverherrlichung zur Aufgabe jeglicher Distanz zu bloß Vorhandenem. Es gehört zwar zu den Verdiensten Adornos, sich dieser Aporie mit allem gedanklichen Aufwand gestellt zu haben. Trotzdem bin ich der Meinung, dass man seiner Zeitdiagnostik und seiner Beurteilung der Lage der Metaphysik nicht folgen muss, und zwar auch dann nicht, wenn man seine These von einer metaphysikdürftigen Zeit mit zu unterschreiben bereit wäre. Denn erstens kann die autoritäre Macht des Faktischen nicht so umfassend sein, dass kein Spielraum von Verständnismöglichkeiten mehr besteht. Wenn, wie Adorno zeitkritisch behauptet, die gesellschaftliche Welt zum „Schein von Natur“,<sup>420</sup> d. h. zur dumpfen Undurchdringlichkeit eines brutum factum geworden ist, dann gilt es, diesem Schein auf eine Weise auf den Leib zu rücken, dass sich daran eine Zerstörung von Darstellungsverhältnissen zeigen kann.<sup>421</sup> Von einer Zerstörung muss man insofern sprechen können, als mit dem ‘Ende der Metaphysik’ ein Zustand beschrieben wird, in dem sich zum einen Wirkliches so zeigt, als ob es über alle Differenzen hinweg das ist, was es darstellt. Den Begriff der Natur, den Adorno in diesem Zusammenhang kritisch einsetzt, zielt gerade auf jenes Moment ab, wo es den Anschein hat, dass es einen deutungsfreien Raum gäbe, in welchem Sachverhalte strukturgleich mit ihrer adäquaten Darstellung seien. Statt daran festzuhalten, dass sich die Darstellung in etwas anderes und durch etwas anderes bildet, also notwendig mittelbar, als Darstellung von etwas, das ohne solche Vermittlung weder fassbar noch existent wäre, wird zum zweiten am ‘Ende der Metaphysik’ suggeriert, man solle es bei einem Stillhalteabkommen zwischen ‘reinem Sein’ (‘Natur’) und seiner darstellenden, oder besser abbildenden Verdoppelung bewenden lassen. Wo sich die Darstellungsgestalten (sei es in Philosophie, Wissenschaft und Kunst, sei es in ihren institutionellen Geprägten) wie unverrückbare Tatsächlichkeiten gebärden, dort wird die ursprüngliche Differenz eingeebnet, der sich Darstellungen ihren Sinn und Gehalt verdanken. Die Differenz zu überbrücken, das unermüdlich wiederholte, aber nie zum Abschluss kommen könnende Bemühen, die Präsenz von etwas zu erreichen, das sich aber dadurch entzieht, und doch nur als Unerreichbares in der Darstellung präsent wird - darin liegt das Wesen der Darstellung.

Adornos Konzept des konstellativ anzugehenden Nichtidentischen, hermeneutisch aus- und darstellungstheoretisch weitergeführt, kann aber seiner Diagnose vom unwiderrufflichen Dahinschwenden metaphysischen Denkens etwas von ihrem pathetischen Verzweiflungsgestus nehmen. Die Interpretationsrichtung, die wir eingeschlagen haben, liegt übrigens in Adornos Intention selbst, dem Denken in dürftigen Zeiten metaphysikgestützt neues Leben einzuhauchen. Als darstellendes Denken kann die Konstellation an den vorherrschenden Weltbildern diejenigen Einseitigkeiten, Verkürzungen und Verklärungen festmachen, deren verblender Schein allzu leicht

---

<sup>420</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, ebd., S. 351.

<sup>421</sup> Vgl. Figal, *Verwindung der Metaphysik*, S. 468ff.

zum resignativen 'Ende der Metaphysik' verleiten mögen. Die Orientierung unserer Auslegung am Darstellungskonzept erweist sich überdies in Bezug auf die Nichtidentitätsproblematik als äußerst fruchtbar. Denn wie könnte man jenem Unverfügbaren, das nach Adorno den Begriff nötig, über sich hinauszugehen, anders beikommen als mit einer darstellungstheoretischen Interpretation, die es als das sich der (bildlichen) Fixierung entziehende, doch nur in der konstellativen Darstellung präsente Darstellende herausstellt? Außerdem kann man damit Adornos in kritisch-praktischer Absicht geäußertes Diktum, „das Ganze ist das Unwahre“,<sup>422</sup> ein Stück weit entgegenkommen. Auch dann, wenn dies zuträfe, wäre Metaphysik als Denken, das sich der Logik der Darstellung reflektierend überlässt, unentbehrlich. Die *Meditationen zur Metaphysik* beweisen ex negativo, dass die durch dieses Diktum eingeklagte Zerstörung der Darstellungsverhältnisse niemals total sein kann.<sup>423</sup>

Letzten Endes vermag Adornos Spurensuche nach Potentialen übersteigender Reflexion nicht über einen gewissen Ansatz eines Denkens von Darstellungen hinaus zu kommen. Wie wir oben mit dem Lichtbild der Erlösung angedeutet haben, überwiegt in der *Negativen Dialektik* die eher schwermütige Geisteshaltung, die sich allem emphatischem Nachdruck auf die Möglichkeit reaktivierbarer metaphysischer Perspektiven zum Trotz vom Standpunkt, die Metaphysik von ihrem vermeintlichen Ende her verstehen zu müssen, nicht loslösen will. Meiner Meinung nach zieht dieser Sachverhalt weitgehende Konsequenzen nach sich, da sich der mit dem Konstellationsbegriff verbundene Darstellungsansatz kaum noch mit den Implikationen der Erlösungsmetapher verträgt. Bevor aber dieser letzte Punkt erörtert werden kann, müssen wir diesen für das Adornosche Verständnis negativer Metaphysik charakteristischen Passus einer Interpretation unterziehen.

Um dem Bedeutungsgehalt dieser Stelle gerecht zu werden, sollte zunächst hervorgehoben werden, dass sich Adorno des Lichtbildes nicht um ihrer Metaphorik wegen bedient, sondern die Wahl der Worte wird von seinem Metaphysikverständnis diktiert, in welches außer den psychischen Erfahrungsmomenten des Glücks sinnliche Wahrnehmungsleistungen einfließen. Denn er knüpft die Möglichkeit der Metaphysik an jenen standhaltenden Blick an, dem das Einerlei diffe-

---

<sup>422</sup> Vgl. *Minima Moralia*, ebd., S. 55.

<sup>423</sup> Im Rahmen der Erörterung der Bedingungen der Möglichkeit kritischen Denkens nimmt dieses Argument, negativ gewendet, die Form des Nachweises an, dass Adornos radikaler Kritikgestus in aporetische Konstruktionen mündet. Denn die Feststellung einer totalitär gewordenen Verblendung ließe die Frage, von wo aus und auf was hin der Kritiker sein vernichtendes Urteil fällt, in der Schwebe. Da diese Art von Kritik nicht Rechenschaft darüber abgeben kann, auf Grund welcher Kriterien sie sich dem negativen Gesamtzusammenhang gegenüber auf Distanz halten kann, handelt sie sich gerechterweise den Vorwurf der Bodenlosigkeit bzw. Ortlosigkeit ein. Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 154ff; Kimmerle, *Der eingebildete Zeuge*, S. 54ff; Bubner, *Adornos negative Dialektik*, 38ff; Böcklemann, *Über Marx und Adorno*, S. 157ff; Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie*, S. 23ff; Kalkowski, *Adornos Erfahrung*, S. 206ff; Geyer, *Kritische Theorie*, 124ff; Honneth, *Von Adorno zu Habermas*, S. 91ff.

renzloser Faktizität zuwider ist: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene. Untilgbar am Widerstand gegen die fungible Welt des Tausches ist der des Auges, das nicht will, dass die Farben der Welt zunichte werden.“<sup>424</sup> Wie sich den Glückserfahrungen Adornos Verständnis nach ein Moment von Allgemeinheit, die der Metaphysik zuarbeitet, eignet, so entspricht im gewissen Sinne die Differenzwahrnehmung der noetischen Komponente des ‘verweilenden Blickes’, mit welchem Adorno die intellektuelle Anschauung fortschreibt. Als Momente objektiver Erfahrbarkeit der Transzendenz weisen Glückserfahrung und Differenzwahrnehmung dieselbe Struktur des über sich Hinausweisens auf. Diese speist sich aus der Bezugnahme auf eine objektive Überstiegsmöglichkeit, d. h. die der Erlösung. Stellt man die theologischen Implikationen einmal zur Seite,<sup>425</sup> so lässt sich der Begriff der Erlösung im Kontext von Adornos Rezeption der intelligibilis-Problematik explizieren. Fungiert bei Kant der übersinnliche Grund der Erkenntnis als kritisches Regulativ für die Vereinheitlichung der theoretischen und praktischen Gesetzgebung, stellt die Erlösung für Adorno nicht nur ein Postulat zur Vollständigkeit philosophischen Denkens dar. Da er allen hegelgeschuldeten Vorbehalten zum Trotz am Moment transzendenter geistiger Objektivität festhält, weist er dem Konzept der Erlösung über seine erkenntnisleitende Zielfunktion hinaus den Status eines intelligiblen Ursprungs der Welt zu. Dass alle innerweltlichen Seienden unter dieser Prämisse so betrachtet werden sollen, als ob sie sich einer intelligiblen Ursache verdanken, ist so gesehen die Konsequenz, zu der sich die negativphilosophische Argumentation Adornos angesichts des vermeintlichen Endzustands erlöschter Transzendenz gedrängt sieht. Am Begriff der Erlösung vereinigen sich der Negativismus der metaphysischen Annahme eines geistigen Ansichseins mit der zeitkritisch äußerst negativen Metaphysikdiagnose. Erlösung wäre somit auch wortwörtlich zu nehmen, d. h. als Befreiung vom Dogmatismus der positivistischen Meinung, wirklich sei nur das, was sich uns als Erscheinung darbietet, einerseits, vom dogmatischen Anspruch einer positiven Bestimmung der *essentia rerum* andererseits.

Im Lichte dieser Interpretation des Erlösungsbegriffs lässt sich nun unsere Fragestellung, inwieweit sich Adornos Metaphysikkonzept mit dem Darstellungsansatz der Konstellationen verträgt, weiter ausführen. Aus seiner kritischen Auseinandersetzung mit Kants Konzept des Intelligiblen, in deren Rahmen das Grenzziehungsunternehmen Kants in Frage gestellt wird, entwickelt Adorno den Begriff eines Absoluten, d. h. des Nichtidentischen, dem er sowohl übersteigende objektiv-intelligible Realität als auch Erkenntniszugänglichkeit zuspricht. Erkenntnisförmigen Zugang zum Nichtidentischen kann nach Adorno nur ein Denktypus sich versprechen, der sich einer konstellativen, am Modell der Schrift orientierten Darstellungsform der begrifflichen Arbeit be-

---

<sup>424</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, ebd., S. 396-397.

<sup>425</sup> Dazu vgl. Brändle, *Rettung des Hoffnungslosen*, S. 290ff.

dient. Nun, über ihre erkenntnisfordernden und gesellschaftskritischen Funktionen hinaus will Adorno den Konstellationen eine weit gewichtigere Aufgabe zugeteilt wissen, nämlich Innerweltliches auf eine Weise zur Darstellung zu bringen, dass sein intelligibles Telos sichtbar wird. Damit spricht Adorno der konfigurativen Begriffsanordnung das Vermögen zu, die unmittelbare Einsichtigkeit der intellektuellen Anschauung praktisch, d. h. auf der Ebene der Darstellung umsetzen zu können.<sup>426</sup> Entgegen seinen in den Reflexionen zur Metaphysik zum Ausdruck gebrachten Ermahnungen, den Begriff des Intelligiblen nur aporetisch zu gebrauchen,<sup>427</sup> verwickelt sich Adorno selbst in metaphysische Spekulationen. Denn er versucht das Aporetische im Verhältnis von Notwendigkeit und zeitdiagnostisch festgestellter Unmöglichkeit von Metaphysik dadurch zu entkräften, dass er a) die These vom Ende der Metaphysik bzw. von der vollendeten Negativität der Herrschaft des bloß Faktischen mit dem ex negativo sichtbaren Widerschein der Erlösung kurzschließt<sup>428</sup> und b) die geschichtliche Möglichkeit in Aussicht stellt, dass man des Nichtidentischen doch habhaft werden kann, und zwar in einer anderen Verfassung der Welt: „Konvergenz, das menschlich verheißene Andere der Geschichte, deutet unbeirrt auf das, was illegitim Ontologie vor der Geschichte ansiedelt oder aus ihr eximiert.“<sup>429</sup> Beiden liegt die Annahme zugrunde, dass sich eine Endperspektive formulieren lässt, die es philosophischem Denken ermöglichen könnte, über die Darstellungsverhältnisse der Konstellationen hinaus zu gelangen und den Chorismos von Begriff und Anschauung aufzuheben.

Um meine kritischen Überlegungen zu der Metaphysikkonzeption der *Negativen Dialektik* zu Ende zu führen, will ich nun argumentieren, dass Adornos Erlösungskonzept dem Modell philosophischen Denkens in Konstellationen zuwiderläuft und damit den Ansatz eines Denkens der Darstellungen zurücknimmt. Der utopische Überschuss, aus dem sich Adornos metaphysisches Denken speist, erweist sich letzten Endes als unvereinbar mit den wertvollen Einsichten, die der Begriff der Konstellation als Reflexion von Darstellungsverhältnissen bereithält. Dies lässt sich

---

<sup>426</sup> Diese Feststellung lässt sich mit einem Verweis auf Adornos insgeheimen Telos der Konstellationsbildung bekräftigen. Ein in der *Negativen Dialektik* immer wiederkehrender Topos in Adornos Kritik an Kants Konzeption der Formen der Anschauung und der Erkenntnis besteht darin, dass diese ihres wahrheitserschließenden Vermögens schon dadurch verlustig gehen müssen, in dem Maße, als sie sich ihres zeitlichen Charakters entledigen wollen (vgl. ebd., S. 378ff.). Diese Geschichtlichkeit des Erkenntnisvermögens bringt nun Adorno mit seiner These vom prinzipiell erkennbaren Nichtidentischen so in Verbindung, dass er von einer geschichtlich-progressiven Annäherung an das Ziel vollendeter Erkenntnis sprechen kann. Mit Kants metaphysischem Agnostizismus geht Adorno kurzerhand ins Gericht: „Das naive Bewußtsein, dem wohl auch Goethe zuneigte: man wisse es doch nicht, aber vielleicht enträtselte es sich doch noch, ist an der metaphysischen Wahrheit näher, als Kants Ignoramus.“ (vgl. ebd., S. 379). Auf diese Weise kann er Kants „wir können es nicht wissen.“, sein „wir wissen es noch nicht.“, entgegenstellen, um seinen mit der Chiffre der Erlösung anvisierten Endzustand metaphysischer Erkenntnis ins Auge fassen bzw. sich von ihm ein Darstellungsbild machen zu können.

<sup>427</sup> Ebd., S. 384.

<sup>428</sup> Vgl. *Minima moralia*, ebd.

<sup>429</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, ebd., S. 396.



durch einen Rekurs auf Adornos Endpunkt metaphysischer Reflexion, dem Begriff der Versöhnung demonstrieren.

„Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, dass es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“<sup>430</sup> So konzipiert, expliziert der Gedanke der Versöhnung die Reflexionen Adornos über eine Metaphysik, deren Absolutes, d. h. das Nichtidentische mittels eines darstellenden Denkens in Konstellationen angegangen werden müsste. Hermeneutisch weiter gedacht zielt der Begriff der Versöhnung auf einen Freiraum des sich konstellativ vollziehenden deutenden Denkens ab, zu dem Eigenes und Fremdes gleichermaßen gehören. Weder lässt sich das konstellativ, d. h. durch die Freilegung seiner geschichtlichen Gewordenheit zu Erschließende in der rekonstruierenden Darstellung aufgehen, noch verharret es aber in der Nichtidentität seiner geschichtlichen und sprachlichen Besonderheit. Vielmehr handelt es sich um eine Deutungssituation, in der verstehender Vollzug einerseits, dem Verstehen zu Erschließendes andererseits in einer Präsenz zusammentreffen, die ‘blitzartig’, d. h. ohne Rückgriff auf die Verbindlichkeiten der Auslegungstradition entsteht. In diesem Sinne ließe sich Adornos versöhnungsantizipierende Konstellation eher in terms einer zeitlosen Präsenz verständlich machen.<sup>431</sup>

Der Metaphysikentwurf Adornos will aber diese hermeneutisch umrissene Präsenz mit einem utopischen Aspekt aufladen. In der augenblicklich entstehenden Konstellation sieht Adorno Momente einer unmittelbaren Wahrheitsevidenz bzw. ein vollkommenes Transparenzverhältnis zwischen Name und Sache eingewandert. „Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der Hoffnung des Namens etwas übergang.“<sup>432</sup> Um diese eher kryptischen Formulierungen ins Licht der Verständlichkeit zu rücken, muss man anmerken, dass an dieser Stelle Adorno sich Benjamins platonistische bzw. messianische Metaphysik des erlösenden Wortes und Namens hält,<sup>433</sup> weil er die Konstellationsbildung der Zwecksetzung unterstellt sehen will, der absoluten Einheit von Sache und Zeichen habhaft zu werden.<sup>434</sup> Trotz einer gewissen Distanz, die Adorno seine Begriffskonstellationen zu

---

<sup>430</sup> Ebd., S. 192.

<sup>431</sup> Vgl. Figal, Die Komplexität philosophischer Hermeneutik, ebd., S. 29.

<sup>432</sup> Vgl. Negative Dialektik, ebd., S. 62.

<sup>433</sup> Vgl. Schnädelbach, ebd., S. 78ff; dazu auch vgl. Tiedemann, Begriff Bild Name, S. 77ff.

<sup>434</sup> Erwähnt in einem Notizbuch aus dem Jahr 1948, zitiert in: Tiedemann, ebd., S. 76. In dieser noetischen Komponente des Namens sieht dann Adorno die Beziehung der Musik zur Philosophie begründet (vgl. Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik, GS 18, S. 154ff.). Wie für die Musik der Name das „Absolute als Laut,, (vgl. ebd.) ist, so sucht das Nichtidentische in der *Negativen Dialektik* „nach dem Laut,, (vgl. ebd., S. 165) bzw. dem begriffsübersteigenden, unmittelbare Anschauung des Absoluten gewährenden Namen.

Benjamins „adamitische[m] Namengeben“,<sup>435</sup> d. h. einer Art platonischer Ideenanamnesis, bringen will, kann er sich um des utopischen Versöhnungsabsoluten willen der erschließenden Kraft der Konstellationen nicht ganz überlassen. Statt sich auf das geschichtlich immer aufs Neue auszu-tragende Verhältnis, das in jeder hermeneutischen Situation zwischen Sinnanspruch und Sinnent-sprechung besteht, einzulassen, hängt Adorno einem „Phantasma“,<sup>436</sup> der Versöhnung von Geist und Natur nach, das den Konstellationen Richtungssinn und Wahrheitsziel vorschreibt. Die Inten-tion, mit der Adorno den Begriff der Konstellation eingesetzt hat, wird somit radikal durchkreuzt, denn die Funktion der Konstellation, einen Raum metaphysikmotivierten Denkens der Darstel-lungen zu öffnen, wird der Finalität intellektuell-utopischer Anschauung untergeordnet. Eingeführt um die Darstellungsverhältnisse im Rahmen metaphysischen Denkens herauszuarbeiten, wird nun aber den Konstellationen die Rolle eines Statthalters für die darstellungslose Transzendenz der Versöhnung zugemutet. Aus diesem Grund muss man feststellen, dass Adorno die Einsicht der elften und für die Darstellungsproblematik wohl wichtigsten *Meditation zu Metaphysik*, „im Schein verspricht sich das Scheinlose“,<sup>437</sup> nicht einlösen kann. Der Überstieg über das bloß Fakti-sche führt nicht weg, sondern intensiver in die Darstellung hinein, denn das Nichtidentische kann sich nur in und durch die konstellative Darstellung erfahrbar machen. Dem Utopiker Adorno ist dies aber nicht genug. Er drängt nach der letzten großen Darstellung, die keine mehr wäre, von einer Welt „wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.“<sup>438</sup>

Aber auch in anderer Hinsicht muss die Aufstellung des Versöhnungspostulats mit der her-meneutisch-darstellenden Aufgabe der Philosophie als Deutung in Konflikt geraten, ja den konstellativ-verstehenden Vollzug eines philosophischen Denkens selbst, das sich auf die Erhel-lungssuche des mikrologischen Konkreten<sup>439</sup> begeben möchte, als sinnlos erscheinen lassen. Ob-wohl es zunächst den Anschein hat, dass sich Adornos Konstellationen einer philosophischen Tätigkeit fügen, die stärker als die der Hermeneutik die Texte selber, die es zu verstehen gilt selbst konstruiert, um sie der Deutung bzw. Auslegung zuzuführen, kann sie letzten Endes ihrer gefor-derten Einmaligkeit als historischer Faktizität nicht gerecht werden. Wenn das ‘Lesen der Seienden als Text’ der Erschließung seines geistigen Gehalts unterstellt ist und dieser in seiner Ge-schichtlichkeit begründet liegt, dann ist es kaum ersichtlich, wie sich das konstellative Wissen des Gegenstandes, seine sedimentierte, aufgespeicherte Historizität, mit dem wesentlich zeitlosen Zu-stand der Versöhnung zusammenreimen kann. Es kann zwar dagegen der Einspruch erhoben werden, dass mit dieser Adorno eher an ein Regulativ für die Konstellationsbildung denkt, und

---

<sup>435</sup> Vgl. Benjamin, ebd., S. 217.

<sup>436</sup> Vgl. Negative Dialektik, ebd., S. 228.

<sup>437</sup> Ebd., S. 397.

<sup>438</sup> Vgl. Adorno, GS 4, ebd.

<sup>439</sup> Ebd., S. 399ff.

zwar gemäß seiner Abwandlung des Intelligiblen zum Nichtidentischen, das sich konstellativer Erkenntnis nicht verschließt. Demnach müssten sich die begrifflichen Konfigurationen stets auf eine Weise organisieren können, dass sie die Perspektive des versöhnten Zustandes immer prägnanter erscheinen lassen. Die teleologische Ausrichtung dieser konstellativen Vollzüge diene dem stimmigen Vorschein einer zukünftigen erfüllten Zeit. Dass dem aber nicht so ist, wird schlagartig klar, wenn man bedenkt, dass Adorno nicht von Vor-, sondern von Widerschein der Transzendenz spricht. Von Zeitverhältnissen kann hier gar keine Rede sein, denn Adornos konstellativ sein wollende Zeitdiagnose, Gesellschaftsanalyse und Metaphysik können nur noch mit einer Präsenz im Stillstand rechnen, deren vollendete Negativität sich spiegelbildlich und unmittelbar zum versöhnten Anderen verkehrt. Auf diese Weise wird der Beitrag der Konstellationen zur Gegenwartserhellung mittels eines hermeneutischen Umgangs mit der geschichtlichen Präsenz als Gewordenheit dem Begriff eines dem Nihilismus des bloß Faktischen verfallenen Ganzen, der aus sich heraus seine erlösende Negation heraufbeschwört, geopfert. Übrigens, auch wenn sich die Hoffnung auf erlösende Versöhnung irgendwie innerweltlich auffassen ließe, wäre es trotzdem kaum möglich, ihre geschichtliche Einlösung konkret ins Auge zu fassen. Denn erfüllte sich die Hoffnung auf Erlösung, so wäre hierdurch kein neuer Zustand der Geschichte bezeichnet.<sup>440</sup>

### **3. 6. Nietzsche in der *Negativen Dialektik***

Bevor ich nun auf die Erörterung der Metaphysikkritik im Werk Nietzsches übergehe, will ich der Spur Nietzsches in der *Negativen Dialektik* und anderen Spätschriften nachgehen. In diesem eher exkurshaften Kapitel liegt mein Interesse an dem Nietzsche-Bezug Adornos nicht in erster Linie im Nachweis feststellbarer Einflüsse philosophiegeschichtlicher Natur. Für meine Überlegungen leitend ist vielmehr die begründete Annahme, dass sich Adornos Metaphysikdiagnose ohne die Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht sachgemäß verstehen lässt. Mag die der geschichtlichen Lage attestierte Erschöpfung metaphysischer Energien für Adornos düsteres Bild wie auch immer prägend gewesen sein, der Generalverdacht gegen die Möglichkeit (systematischen) metaphysischen Denkens jedoch konnte nur Nietzsches Metaphysikkritik geschuldet sein. Wenn Metaphysik nach Adorno der Wahrheit ihres Endspiels ins Auge sehen muss, dann ist sie nicht zuletzt gezwungen, im Augenblick endgültiger Hinfälligkeit an den Ort zurückzukehren, an dem ihr am eindrucksvollsten irrümliche Vergeblichkeit bescheinigt wurde: im Denken Nietzsches. Da Adorno vor allem in den *Meditationen zur Metaphysik* für eine post-nietzschesche Perspektive für Metaphysik argumentiert, werde ich sie zum Ausgangspunkt meiner Interpretation machen. Dabei

---

<sup>440</sup> Vgl. Wellmer, ebd., S. 212ff.

will ich mich nicht an den Stellen orientieren, wo sich Adorno eher beiläufig auf Nietzsche bezieht, sondern auf diejenigen Sachprobleme konzentrieren, in denen die Auseinandersetzung mit seinem metaphysikkritischen Denken nachweisbar ist. Von diesem dritten Modell ausgehend werde ich dann das Kapitel mit den Begriffen und Kategorien negativer Dialektik einbeziehen und auch auf andere Werke Adornos zurückgreifen.<sup>441</sup> Inhaltlich will ich mich in diesem Zusammenhang von den drei größeren Themenbereichen, in denen sich eine Auseinandersetzung Adornos mit Nietzsche nachkonstruieren lässt, nämlich Wahrheitstheorie und Metaphysik, Moral und ästhetische Theorie, nur auf die Wahrheits- und Metaphysikproblematik konzentrieren. Was die Kunst und die Frage anbelangt, in welchem Maße sich Adorno wesentliche Nietzschesche Gedanken zu eigen macht, werde ich die diesbezüglichen Stellen der *Negativen Dialektik* in meine Erörterung der Kunstphilosophie Adornos in der *Ästhetischen Theorie* mit hinübernehmen.

Den Wahrheitsbegriff stellt Adorno in den *Meditationen* in den Umkreis metaphysischen Denkens und zwar als sein „oberste[r]“,<sup>442</sup> Seiner Intention nach einer Bestandsaufnahme von metaphysischen Denkmöglichkeiten und -perspektiven gemäß konstatiert er im Rahmen der Neutralisierungsthese, dass der Wahrheitsbegriff in denjenigen Entmythologierungsprozess<sup>443</sup> eingespannt ist, in dessen Verlauf die Inhalte der traditionellen Metaphysik zu götzendienstartigen Spekulationen herabgestuft werden. Die Sachlage zwingt Adornos Argumentation für einen starken, sich an Metaphysik orientierten Begriff der Wahrheit als Transzendenz zu einem zweigleisigen Gedankengang. Er hält einerseits an einem Wahrheitsbegriff fest, der ganz auf der Aufklärungslinie der Metaphysikkritik steht. Um die Möglichkeit jedoch, den Wahrheitsgehalt der Metaphysik, den er in ihrem das bloß Bestehende auf ein Absolutes hin transzendierenden Impuls gründen sieht, gegen den Strudel fortschreitender Metaphysikdämmerung immunisieren zu können, nimmt er am Wahrheitsbegriff die Unterscheidung zwischen Richtigkeit und transzendentaler Affinität vor.<sup>444</sup> Sieht man zunächst von dem ab, dass sich letztere Adornos Kritik an der rigiden Dichotomie, am Kantischen ‘Block’ verdankt, und behält man am Begriff der Affinität nur die Referenz auf ein Intelligibles im Auge, um das die metaphysische Tradition seit je kreist, dann fällt es nicht schwer zu erkennen, dass sich Adorno auf einen Gedanken Nietzsches bezieht bzw. ihn fortschreibt, nämlich „dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysi-

---

<sup>441</sup> Für die mittlere und späte Nietzsche-Rezeption Adornos hat Rath sich der Mühe unterzogen, einen detaillierten Nachweis all der Stellen, wo Nietzsche außer den Hauptwerken erwähnt wird, zu erbringen (vgl. *Zu Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos*, S. 109ff). Was die *Negative Dialektik* und die *Ästhetische Theorie* anbelangt, fallen aber seine Ausführungen eher kärglich aus.

<sup>442</sup> Vgl. ebd., S. 394.

<sup>443</sup> Zu den theologischen Implikationen der 10. Reflexion vgl. Brändle, ebd., S. 128ff.

<sup>444</sup> Den Unterschied zwischen bloßer Richtigkeit und emphatischer, dem Transzendenzimpuls der Metaphysik adäquater Wahrheit exponiert Adorno in der 7. Reflexion mit dem lapidaren Satz: „Daß Carnap und Mises wahrer seien als Kant und Hegel könnte selbst dann nicht die Wahrheit sein, wenn es zuträfe,“ (ebd., S. 377).

ker, auch unser Feuer noch von dem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist...<sup>445</sup> Gottlos und antimetaphysisch eingestellt ist Adorno genug, um den Schwund der Metaphysik bis zum 'Augenblick ihres Sturzes' nachzuskizzieren. Bis zu diesem Augenblick aber, bevor auch noch die letzte Funke transzendierenden Denkens erlischt, will er der geschichtlichen Entwicklung des Begriffs zur bloßen Tatsachenwahrheit hin trotzen. Im Bewusstsein, dass diese nicht das letzte Wort sein darf, schärft Adorno seine Kritik an einer lediglich propositionellen Wahrheitsauffassung an Nietzsches Vergleich dieses Wahrheitstypus' mit einem Würfelspiel: „Innerhalb dieses Würfelspiels der Begriffe heisst aber 'Wahrheit' - jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist; genau seine Augen zu zählen, richtige Rubriken zu bilden und nie gegen die Kastenordnung und gegen die Reihenfolge der Rangklassen zu verstossen...“<sup>446</sup>

Genügen diese Hinweise auf Adornos Bezugnahme auf Nietzsche für die generelle Annahme, dass sich der Wahrheitsbegriff und die Möglichkeit von Metaphysik der *Meditationen* im Horizont Nietzschescher Fragestellungen verstehen lassen, gilt es nun, das Bild der um die Wahrheitsproblematik zentrierten Überlegungen Adornos in Bezug auf Nietzsches Wahrheitskritik zu präzisieren. Bleibt man unterhalb der Ebene einer noetisch-unmittelbaren Wahrheitsauffassung, kann man vier Wahrheitsmerkmale ausmachen, an denen sich Adornos Anlehnung an Nietzsches charakteristische Gedanken feststellen lässt. a) Wahrheit ist einzig als geschichtlich fassbar. Gedenkt Adorno mittels konstellativer Rekonstruktion der Wahrheit der Sache als „Gewordene[n]“,<sup>447</sup> Rechnung zu tragen, stützt er sich dabei auf Nietzsches Plädoyer für ein geschichtliches Bewusstsein (auch der Begriffsbildung). Zum Vorbild dient ihm Nietzsches Feldzug gegen die „Idiosynkrasie der Philosophen“, die darin besteht, „das Letzte und das Erste zu verwechseln. (...) Moral: Alles, was ersten Ranges ist, muss causa sui sein. Die Herkunft aus etwas Anderem gilt als Einwand, als Werth-Anzweiflung. Alle obersten Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommene - das Alles kann nicht geworden sein, muss folglich causa sui sein...“<sup>448</sup> b) Noch einen Aspekt der Kritik an einem geschichtsvergessenen Wahrheitsbegriff stellt Adornos Verwerfung einer Residualtheorie der Wahrheit dar, d. h. der Auffassung, dass als Wissen nur das gelten soll, von dem alle subjektiven Konstitutionsbedingungen entfernt worden sind.<sup>449</sup> Gegen dieses positivistisch anmutende Wahrheitsdestillat haben sich nach Adorno nur Hegel und Nietzsche aufbegehrt. c) Der Wahrheitsbegriff

<sup>445</sup> Vgl. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, KSA 3, S. 577; vgl. Adorno GS 3, S. 136ff.

<sup>446</sup> Vgl. Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, KSA 1, S. 882.

<sup>447</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 165. Seine geschichtliche Auffassung der Erkenntnisleistungen findet sich in Nietzsche präfiguriert. Vgl. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, KSA 2, § 2, S. 24ff.

<sup>448</sup> Vgl. Nietzsche Götzendämmerung, KSA 6, 76; vgl. Adorno, Metakritik der Erkenntnistheorie, GS 5, S. 25ff.

<sup>449</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 76ff.

wird auch in anderer Hinsicht unter historische Vorzeichen gestellt. Entgegen der Korrespondenztheorie der Wahrheit als *adaequatio* liegt Wahrheit nach Adorno nur dann vor, wenn über das einzelne Definitions-Urteil hinaus der semiotische Prozess<sup>450</sup>, der im Begriff eingelagert ist, im wörtlichen wie terminologischen Sinne expliziert. Wahrheit wird dem aus Konfigurationen von Begriffen und Urteilen zusammengesetzten Ganzen überantwortet. Adornos sprachtheoretisch aufgefasste Historisierung der Wahrheit als 'Prozess' stellt eine Anleihe von Nietzsche dar.<sup>451</sup> d) Der Historisierungsthese merkt Adorno darüber hinaus in kritischer Absicht einen anderen Aspekt an, nämlich die Konventions- als Konsenstheorie der Wahrheit. Gegen deren heimliches Vorbild des *common sense* führt Adorno Nietzsches Zeugnis an zur Bekräftigung des „philosophischen Impuls[es], ein Wahres, hinter den Idolen des konventionellen Bewußtseins Verstecktes aufzusprenken.“<sup>452</sup> Da das Kriterium der explosiven Kraft, die der Aufdeckung des Wahren unter der Prämisse total gewordener Ideologieverfallenheit innewohnt, weder in der Kommunizierbarkeit der Wahrheit noch in ihrer Plausibilität liegt<sup>453</sup>, würdigt Adorno Nietzsches Ingenium, „die Kommunikation mit der Welt abubrechen.“<sup>454</sup>

Obwohl sich Adorno mit diesen vier Aspekten der Historisierung von Wahrheit mit Nietzsches Wahrheitskritik einig weiß, ist er doch nicht willens, Nietzsche bei seiner Radikalkur gegen den „Ägypticismus“,<sup>455</sup> der metaphysischen Tradition zu folgen. Denn er legt seiner Wahrheitskritik andere Gewichtungen zu Grunde. In der Hauptsache wendet er sich nämlich nicht gegen die verschiedenen Wahrheits- als Begriffshypostasierungen, weil diese in seiner Sicht ohnehin in Folge des Siegeszugs nicht zuletzt der nominalistischen Aufklärung bedeutungslos geworden sind. Die Gefahr für Adorno, der sich ja zum Ziel setzt, der nivellierenden Wirkung der aufklärerischen Metaphysikkritik zum Trotz die Perspektive metaphysischer Reflexion aufrechtzuerhalten, lauert woanders und zwar in der Gleichsetzung von Wahrheit und Vergänglichkeit der Erscheinungen. Mit diesem Ziel vor Augen sieht er sich gezwungen, von Nietzsches rabiaten Historisierungsthesen zu distanzieren: „Aber Nietzsche hat, was er durchschaute, zugleich unterschätzt und blieb deswegen bei einem Widerspruch stehen, aus dem die Selbstreflexion des Gedankens erst noch sich herausarbeiten müßte.“<sup>456</sup> Was Nietzsche in Adornos Augen nicht genug in Rechnung gestellt hat, ist

---

<sup>450</sup> Vgl. Adorno, *Gesellschaft*, GS 8, S. 9. Dass Adorno sich Nietzsches Kritik an der Definition zu eigen macht, kommt auch an anderen Stellen prägnant zum Ausdruck: vgl. *Der Essay als Form*, GS 11, S. 19ff und *Vers une musique informelle*, GS 16, S. 496.

<sup>451</sup> Vgl. Adorno, GS 16, S. 496.

<sup>452</sup> Vgl. Adorno, GS 6, S. 80. Vgl. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Aphorismen 193, KSA 3, S. 504.

<sup>453</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 51ff.

<sup>454</sup> Vgl. GS 4, S. 238. Dazu Früchtel, *Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie*, S. 440; Zur Kritik an Adornos eher autoritär anmutender Unkommunizierbarkeit der Wahrheit vgl. Schnädelbach, *Dialektik als Vernunftkritik*, S. 78ff.

<sup>455</sup> Vgl. 6, S. 74.

<sup>456</sup> Vgl. Adorno, GS 5, S. 26.

die begründete Annahme eines „Festen“,<sup>457</sup> ohne welches es keinen Sinn mehr machen würde, zwar von Fälschung, aber doch einer notwendigen, weil lebenspraktischen effizienten sprechen zu wollen. Widersprüchlich ist dieser Gedanke Nietzsches nach Adorno insofern, als beide Male das Subjekt als *ὑποκείμενον* verstanden dasjenige ist, um dessen willen das Objekt, sei's als Chaos, sei's als begriffliche Ordnung, da ist. Diese Kritik leitet dann Adorno über zu der von uns im vorigen Kapitel behandelten Aneignung transzendentalphilosophischer Argumentationsmuster. Dass das 'Feste' auf eine grundlegende Affinität verweist, kann er Nietzsche zwar darin zustimmen, dass sich die Geltung der Begriffe auf ihre lebenspraktische Dienlichkeit zurückverweist, dieser Reduktion der Geltung auf Genesis aber doch entgegenhalten, dass die „logische Geltung objektiv“,<sup>458</sup> ist.

Mit der an Kants dritter Kritik orientierten Affinitätskonzeption vor Augen muss Adorno die Reichweite der Historisierungsthese wiederum einschränken. Da er in Nietzsche den konsequentesten ihrer Vertreter sieht, setzt er sich mit ihm kritisch, d. h. die Rückführung von Wahrheit auf ihre Entstehungsbedingungen relativierend, auseinander. Zuerst möchte Adorno Nietzsches Wissenschaftsskepsis und sein Vertrauen auf eine Erfahrung, die sich ihrer Einsicht in die perspektivistischen Verzerrungen der Wissenschaft wegen auf sich allein gestellt weiß, erkenntnistheoretisch in Zweifel ziehen. „Überließe Erfahrung allein sich ihrer Dynamik und ihrem Glück, so wäre kein Halten.“,<sup>459</sup> Seine Kritik daran, aber auch der Kontext, in dem sie vorgebracht wird, beziehen sich auf den Vorwurf der Vermittlungslosigkeit. Sowohl der Geist im Idealismus, als auch die souveräne Erfahrung Nietzsches werden nach Adorno zu Absoluta erhoben, die sich ob ihrer Unmittelbarkeit nicht viel von der Vormacht des bloß Seienden unterscheiden. Schwingt in dieser Argumentation ein Moment von Ideologiekritik mit, wird er nun im zweiten Einwand Adornos explizit. Der Philosophiekritik Nietzsches aus der *Götzendämmerung* hält er entgegen, dass der Primat des Abstrakten nicht dem Geist als seinem „πρώτο ψεύδος“,<sup>460</sup> angelastet werden darf. Er wurzelt vielmehr in der angesichts zwingender Überlebensgründe unvermeidlichen Herrschaft über die Natur. Da sich Adorno dessen bewusst ist, dass eine solche Kritik ausgerechnet am Genealogen Nietzsche ins Leere läuft, schränkt er sie wiederum ein, indem er an dieser Herrschaft keine biologischen, sondern gesellschaftliche Mechanismen am Werk sehen will.<sup>461</sup> Zuletzt kann Adorno auch Nietzsches sprachkritisch geschärfte Blick auf den Wahrheitsbegriff nicht teilen. Er kann sich zwar auf Nietzsches sprachpragmatisch akzentuiertes Wahrheitskonzept stützen, um durch eine Umkehrung der Vorzeichen seinen starken, an Kants Metaphysikentwurf geschulten Wahrheitsbegriff von

---

<sup>457</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>458</sup> Ebd., S. 87

<sup>459</sup> Vgl. Adorno, GS 6, S. 41.

<sup>460</sup> Vgl. GS 5. S. 26.

<sup>461</sup> Vgl. GS 13, S. 143ff.

seiner Auslegung als bloßer Richtigkeit abheben zu können. Auf dem Hintergrund des starken Wahrheitsbegriffs sieht dann Adorno in den Gedanken Nietzsches über die Definition denjenigen extremen Nominalismus hineinspielen, dem die Gehalte der Metaphysik im Zuge der positivistisch verengten Aufklärung zum Opfer fallen.<sup>462</sup>

Will man nun Adornos ambivalentes Verhältnis zu Nietzsches Wahrheitsbegriff zusammenfassen, dann lässt sich feststellen, dass er Nietzsches geschichtliches Bewusstsein in der Wahrheitsfrage nur in dem Maße in Anspruch nimmt, wie es seiner Kritik an den Hypostasierungen der philosophischen Tradition entspricht. Insofern aber die Wahrheitskritik Nietzsches die Historisierungsthese radikalisieren will, geht Adorno auf Distanz, denn er sieht darin einerseits die Durchsetzung der nominalistischen Aufklärung besiegelt und andererseits eine Gefahr für das eigene Unternehmen der Rettung der Metaphysik: „Die Metaphysik des Bleibenden zog ihren Erkenntnisgrund aus der Konstanz des Dinges gegenüber seinen Erscheinungen, und die aufgeklärte Kritik, welche Nietzsche resümiert, im Grunde die Humesche, hat die damit vollzogene Hypostasis des Dinges aufgelöst. Aber auch das will nicht bruchlos gelingen.“<sup>463</sup> Wenn wir uns nun der Frage der Metaphysik zuwenden, sehen wir, dass Adornos Metaphysikverständnis auch von einer Haltung geprägt ist, die sich die Verteidigung Nietzsches als Metaphysikkritikers mit einer distanzierenden Kritik an seiner metaphysikfreien Philosophie verbindet.

Mit einem an Nietzsches Kardinalfrage am Anfang von *Jenseits von Gut und Böse*<sup>464</sup> geschultem Verdacht geht Adorno daran, dem von ihm diagnostizierten Zustand metaphysikdürftiger Zeit so radikal auf den Leib zu rücken, dass nicht einmal diejenigen geistigen Regungen nach Überwindung der erstarrten Faktizitätsbefangenheit vom Misstrauen ausgenommen werden. Ganz auf der Linie der Nietzscheschen Fragestellung, wonach die bedürfnisorientierten Wertschätzungen kein Argument an sich für die Gültigkeit wahrheitsstiftender Urteile sein können, will Adorno die bloße Not nach transzendierender Reflexion nicht für die Legitimität in Bezug auf die Gültigkeit ihrer Gehalte sprechen lassen: „Heute wie vor achtzig Jahren gilt die Einsicht Nietzsches, dass die Rechtfertigung eines Gehaltes aus dem Bedürfnis, ihn zu haben, eher ein Argument gegen ihn ist als eines für ihn.“<sup>465</sup> Aber nicht nur das bedürfnisbedingte Interesse an Metaphysik fällt unter Adornos Misstrauensvotum bloß scheinhafter Legitimität. Sein starker Begriff von Wahrheit, deren Objektivität über jeden Zweifel einleuchten können soll, bewegt zu Zeiten das um Metaphysik kreisende Denken Adornos sogar, die Hoffnung auf ihre Möglichkeit aufzugeben. In solchen Momenten fühlt er sich Nietzsche am nächsten: „Nietzsche hat im Antichrist das stärkste Argument

---

<sup>462</sup> Vgl. Philosophische Terminologie, S. 25ff.

<sup>463</sup> Vgl. Adorno, GS 5, S. 27.

<sup>464</sup> „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit?“, (vgl. KSA 5, S. 15).

<sup>465</sup> Vgl. Adorno, Ohne Leitbild, GS 10.1, S. 296.



nicht bloß gegen die Theologie, sondern auch gegen die Metaphysik ausgesprochen: daß Hoffnung mit Wahrheit verwechselt werde,,<sup>466</sup>

Wie auch immer vorbehaltlos Adorno sich aber auf die gründliche Skepsis Nietzsches einzulassen bereit ist, möchte er seine Rasonnements doch nicht über den Umkreis unausweichlicher Erwägungen angesichts der hoffnungslos anmutenden Lage der Metaphysik hinaus führen. Dem amor-fati-Gedanken, selbst Konsequenz des generalisierten Metaphysikverdachts, begegnet er mit der Mutmaßung, dass Nietzsches Aufkündigung jeder Metaphysik weit davon entfernt, ein Befreiungsschlag gegen die Hypothek der metaphysischen Überlieferung zu sein, vielmehr die verzweifelte Geste darstellt, aus der Not eine Tugend machen zu wollen. Ohne Nietzsches Redlichkeit in Abrede stellen zu wollen, vermag aber Adorno darin nur eine Kapitulationserklärung gegenüber „der Existenz der stubborn facts,,<sup>467</sup> zu sehen. Da er sich selbst nun nicht mit dieser abfinden will, schlägt er sich um der Möglichkeit des Auszugs aus der entzauberten und darum metaphysikentfremdeten Welt willen „am Ende,,<sup>468</sup> auf die Seite der Hoffnung als der einzigen Gestalt der Wahrheit. Außerdem ist die Hoffnung legitim, weil a) sie sich auf ein Nichtseinsollendes<sup>469</sup> als ihre objektive Bedingung bezieht und b) sie diejenige Instanz darstellt, die es dem kritischen Denken ermöglicht, jenseits relativistischer Nominalismen und tatsächengläubiger Widerspiegelungstheoreme an einer starken Erkenntnistheorie mit universalem Anspruch festzuhalten.

Um diesem universellen Anspruch zu genügen, muss sich Philosophie nach Adorno in den *Meditationen zur Metaphysik* auf ihr Eigenstes zurückbesinnen: „Seine [Kants, K. M.] Philosophie kreist, wie übrigens wohl eine jede, um den ontologischen Gottesbeweis,,<sup>470</sup> Diesem Rückgriff Adornos auf den Gottesbeweis sind wir zuerst im Zusammenhang der Hegelkritik begegnet. Im Lichte der Auseinandersetzung Adornos mit Nietzsche um die Wahrheitsproblematik lässt er sich nun unter einem anderen Aspekt nachvollziehen. Wie die Metaphysik der *Meditationen* nur im Augenblick ihres endgültigen Obsoletwerdens ihre Wahrheit preisgibt, so erhält das ontotheologische Argument just in dem Moment seine volle Aktualität zurück, als es um das Transzendenzdenken nicht hoffnungsloser bestellt sein könnte. Es liegt gerade in der Konsequenz des Adornoschen Gedankenganges, dass, die Nullpunktdiagnose der Metaphysik einmal vorausgesetzt, sich die Rehabilitierung des Gottesbeweises um der Rettung der Metaphysik willen als geradezu zwin-

---

<sup>466</sup> Vgl. *Minima Moralia*, ebd., S. 109. Vgl. Nietzsche, *Der Antichrist*, KSA 6, S. 229. Dieses Nietzscheinspierte Argument bringt Adorno auch in seiner Kritik am Zeitgeist der zwanziger Jahre vor, der in seinen Augen für Heideggers Ontologielehre aus einer Bedürfnisnot heraus anfällig war (vgl. *Negative Dialektik*, ebd., S. 79ff). In den *Meditationen* wird er dann keine Gelegenheit auslassen, alle Reißbrettmetaphysiken, die Sinnstiftungsangebote nach Bedarf auf den geistigen Markt bringen, der Verachtung preiszugeben (vgl. 365ff.).

<sup>467</sup> Vgl. Adorno, GS 4, ebd., S. 110.

<sup>468</sup> Ebd.

<sup>469</sup> Vgl. Theunissen, *Negativität bei Adorno*, ebd., S. 41ff.

<sup>470</sup> Vgl. Adorno, GS 6, S. 378.

gend erweisen musste.<sup>471</sup> Mit dieser Rückversicherung stellt sich dann Adorno in der fünften *Meditation* der Herausforderung des „Nihilismus“,.

Bewegt sich das um die Nichtidentität kreisende Metaphysikdenken in einem Spannungsfeld zwischen Kantischer Beschränkung und Hegelscher Verabsolutierung, wobei sich sowohl die Selbstbegrenzung des Wissens als auch der allumfassende Geist für Adorno als unhaltbar erwiesen haben, so wird mit Nietzsche ein neues kontrapunktisches Motiv in die Geschichte der Metaphysik eingeführt. Fasst Hegel im rückschauenden Flug der Eule der Minerva den zu sich selbst kommenden Geist als das substantielle Ganze, so zeichnet sich für den in die Zukunft schauenden Nietzsche das Nichtige als der Fluchtpunkt ab, zu dem die auf das Positiv-Allgemeine gerichtete Tradition der Metaphysik tendiert. In der „*Nihilismus*“-*Meditation* nimmt Adorno Nietzsche nicht nur in Schutz, er pflichtet sogar seiner vernichtenden Diagnose des Metaphysikverfalls mit aller wünschenswerten Eindeutigkeit bei: „In Nichts kulminiert die Abstraktion, und das Abstrakte ist das Verworfenen.“<sup>472</sup> Der kulturkritischen Rechnung, die Nietzsche der Moderne präsentiert, schreibt Adorno eine unverzichtbare Funktion für philosophisches Denken zu, insofern sie eine begründete Negation missgeratener Zustände enthält und sich nicht darin erschöpft, sich in Wehklagen ob der Nichtigkeit der Welt zu ergehen. Darin sieht Adorno nicht nur eine konformistische Tendenz modernen Denkens am Werk, sondern darüber hinaus ein ebenso primitives wie gefährliches ideologisches Motiv, der verklagten Nichtigkeit verbissen und unverdrossen Sinnpotentiale beilegen zu wollen. Da er sich in solchen Sinnstiftungsbemühungen in seiner These, bei den meisten Renaissance metaphysischer Entwürfe im Schatten Nietzsches der Wunsch Vater des Gedankens ist, bestätigt sieht, überrascht ihn auch die Tatsache nicht, dass Nietzsches „Denunziation des Gegenteils dessen, was das Wort [Nihilismus, K. M.] in der Verschwörerpraxis meinte, des Christentums als der institutionalisierten Verneinung des Willens zum Leben“,<sup>473</sup> zu einer Hetzkampagne gegen jeden kritischen Geist verkehrt wird, der sich dem Mitmachen im Bestehenden weigert. Unter solchen Umständen verlangt nicht zuletzt die intellektuelle Redlichkeit, die Adorno an Nietzsches Denkhaltung hervorhebt,<sup>474</sup> unbedingte Parteinahme für eine Geisteshaltung, die nicht davor zurückweicht, das nihilistisch Gescholtene als einen befreienden Zustand zu bezeich-

---

<sup>471</sup> Dass dieser Schritt Adornos die letzte und überzeugendste Antwort Adornos auf die Leugnung Gottes durch Nietzsche darstellt (vgl. Früchtl, Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie, S. 444ff.), möchte ich bezweifeln. Denn durch den Bezug auf diesen Grundbestand vor-nietzsche'scher Philosophie bürdet dem Denken Adornos eine Beweislast auf, die es meines Erachtens nicht tragen kann. Jedenfalls nicht insofern man dem Metaphysikentwurf der *Negativen Dialektik* des zu einer Theorie von Darstellungsverhältnissen im Ansatz entwickelten Konstellationsgedankens wegen Überzeugungskraft attestieren will.

<sup>472</sup> Vgl. ebd., S. 373.

<sup>473</sup> Ebd. S. 372.

<sup>474</sup> Ebd., S. 376. Adorno hat hier vor allem den Zarathustra „Von den Hinterweltlern“, im Auge: „Vieles krankhafte Volk gab es immer unter Denen, welche dichten und gottstüchtig sind; wüthend hassen sie den Erkennenden und jene jüngste der Tugenden, welche heisst: Redlichkeit“, (vgl. ebd., 4, S. 37).

nen, in dem Sinne, dass inmitten der allgemeinen Haltlosigkeit die Freiheit zur Selbstbestimmung aufscheinen kann.

Obwohl er solidarisch mit diesem Impuls Nietzsches, die Nihilismusdiagnose auf die Spitze zu treiben und somit den Raum einer geschichtlich radikalen Freiheit zu öffnen, ist, kann Adorno Nietzsches Überwindungsentwurf doch nicht beherzigen. Allem Respekt vor Nietzsches „Ingenium“,<sup>475</sup> zum Trotz ist er davon überzeugt, dass solche Überwindungen schlimmer als das Überwundene sind. Dafür gibt es meines Erachtens zwei Gründe: a) Noch Nietzsches Überwindung bleibt nach Adorno an das gebunden, was sie bekämpft. Nietzsches Befangenheit in der Tradition zeigt sich in der Überwindung des Nihilismus durch den Übermensch, dem das nichtende Prinzip doch letztlich als etwas Negatives gilt und der über allen spielerischen Elan hinaus ebenfalls noch auf ein Positives als ein endlich erreichbares Ziel spekuliert. Auf dem Hintergrund der Einsicht in das leicht pervertierbare Bedürfnis nach Metaphysik als erpresster Setzung misstraut Adorno jedem Höhenflug zu neuen Positivitäten. Für ihn schlägt das Etwas, das zunächst in einem nicht vorstellbaren Nichts vernichtet wurde, in das damit selbst produzierte Verlangen nach einem ebenso abstrakten Sein um, in welchem das Nichtigte als insgesamt überwunden erscheint.<sup>476</sup> b) Obwohl Nietzsches Überwindung „es anders meinte“,<sup>477</sup> hat er in Adornos Augen, der somit der These Lukács' von Nietzsche als geistigem Vorbereiter der faschistischen Ideologie folgt<sup>478</sup>, die Schlagworte für ein antiintellektuelles 'Aufräumen' in der Welt von Grund auf geliefert. Diese zwei Vorbehalte bestimmen schließlich die letzten Endes kritische „Nihilismus“-Meditation zu Nietzsche, weil im Denken Adornos über alle Verbundenheit in der kompromisslosen Negativdiagnose der Lage der Metaphysik hinweg das Moment des Verdachts überwiegt, dass Nietzsche mit seinem Überwindungsversuch hinter die Konsequenz seines eigenen Denkens zurückfällt.

An diesem Punkt lässt sich das für die *Negative Dialektik* eigentümliche Schillern zwischen Zustimmung und Kritik erneut beobachten. Da er dem Nichts keinen positiven Bezugspunkt transzendierenden Denkens entspringen lassen möchte, will Adorno die metaphysische Zweideutigkeit, die er gegenüber Nietzsche mit dem Blick auf das vorangegangene Denken, wo es zur nur negativen Eindeutigkeit gerinnt, konstatiert, bestehen lassen. Auf diese Weise geht er auf Distanz zu Nietzsche und siedelt das Denken um die Metaphysik im „Niemandland zwischen den Grenzpfählen von Sein und Nichts.“<sup>479</sup> Mit diesem Bild eines schwebenden Metaphysikums vor Augen rühmt Adorno in der vorletzten *Meditation* den mittleren Nietzsche des Zarathustra als Weggefährten: „Nietzsches Werk fließt über von Invektiven gegen die Metaphysik. Aber keine Formel

---

<sup>475</sup> Vgl. GS 7, S. 303.

<sup>476</sup> Vgl. GS 6, ebd., S. 373; dazu vgl. Zahn, ebd., S. 285ff.

<sup>477</sup> Vgl. GS 6, ebd.

<sup>478</sup> Vgl. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. 2, S. 7-88.

<sup>479</sup> Vgl. GS 6, S. 374.

beschreibt sie treuer als die des Zarathustra: Nur Narr, nur Dichter.,<sup>480</sup> Wo das Denken nach Adorno um seine Ohnmacht vor der Macht des Faktischen weiß, sich deshalb jede Hoffnung auf Positivität als einen Rückfall in das, was es kritisiert, verbieten muss, aber sich nichtsdestotrotz nicht dazu bereit finden kann, dem Verlangen nach Transzendenz der Verhältnisse zu entsagen, da bleibt ihm allein noch die spielerisch-kritische Lebenshaltung des Narren. Diese Metapher bezeichnet genau den Fluchtpunkt Adornoschen Denkens: den zwischen faktizitätsverfallener Gegenwart und unabsehbarer Erlösungszukunft schwebenden Schein, durch den das metaphysische Licht wenigstens nicht erlischt. Um diesen Schein in Geltung zu halten wird sich Adorno mit seinem letzten Werk auf die philosophische Ästhetik stützen. Das Scheinmoment der Wahrheit bzw. das Wahrheitsmoment des Scheins soll jedoch nicht zu der Annahme gesteigert werden, dass die Wahrheitsfrage bzw. die Philosophie als Metaphysik, in Ästhetik aufgehen muss. Adornos Spätdenken verschreibt sich in diesem Sinne nicht so sehr einer *ästhetischen* Theorie, sondern einer *ästhetischen Theorie*, die zwar auf die Rettung des Scheins ausgerichtet ist, aber dies nur insofern, als dieser ästhetische Schein auf seine Transzendenz hin transparent gemacht wird. Das Scheinmoment der Wahrheit kommt bei ihm uneingeschränkt zur Geltung, und zwar in dem Maße, in dem er die Wahrheit des metaphysischen Scheins als sinnvoller Totalität erretten will. Der Ästhetik kommt im Denken Adornos eine wichtige Mittelfunktion zu, insofern sie für die Erfüllung der metaphysischen Aufgabe, den transzendentalen Schein auf seine Wahrheitsfähigkeit hin zu prüfen, unverzichtbare Dienste leistet. Die Rettung des Scheins hat ihre unvergleichliche Relevanz im Aufspüren desjenigen Darstellungsverhältnisses, in dem die Transzendenz bzw. die metaphysische Wahrheit der Reflexion zwar nur als Schein zugänglich ist, dafür aber als notwendiger Schein, d. h. eine scheins- und darstellungslose Wahrheit wäre eine Chimäre. Kunst ist für Adorno Wahrheit, weil sie den Scheinscharakter aller Wahrheit offen legt.

#### **4. Nietzsches Metaphysikkritik**

Lässt sich Adornos Entwurf einer negativen Philosophie als Metaphysikkritik nach Kantischem Vorbild als Kritik selbstgefälliger Hypostasierungen einerseits, Neufundierung des Legitimitätsanspruchs transzendierenden Denkens andererseits auffassen, ist es um Nietzsches Metaphysikkritik auf den ersten Blick ganz anders bestellt. Jeder Interpretationsversuch, der Nietzsches Philosophie unter diesem doppelten Aspekt angehen will, wird von einem leisen Unbehagen beschlichen. Denn allzu stark stellt sich das Gefühl ein, dass ein solches Vorhaben unter dem Schat-

---

<sup>480</sup> Ebd., S. 396.

ten eines 'nachmetaphysischen Denkens'<sup>481</sup> auf verlorenem Posten steht. Ginge man von dieser Philosophiediagnose aus, dann wäre nichts abwegiger, als ausgerechnet an Nietzsches Denken, das dieser Lesart zufolge in seiner entschlossenen Metaphysikferne den Weg ins fröhlich nachmetaphysische Zeitalter der Postmoderne anbahnt<sup>482</sup>, Züge eines positiven Metaphysikverständnisses demonstrieren zu wollen. Lassen sich denn nicht in seinem Werk und zwar in exemplarischer Gestalt all diejenigen Motive finden, d. h. radikale Ablehnung der prima philosophia und des Identitätsdenkens, antiidealistischer Grundimpuls, Situierung der Vernunft, Philosophie als Sprachkritik, lebensweltorientiertes Denken etc., welche unhintergehbare Bedingungen eines um seine emphatische Modernität wissenden Denkens darstellen?

Diesen Gestus resoluter Abkehr vom metaphysischen Unternehmen kann man meines Erachtens mit gutem Grund als wenig überzeugend herausstellen. Die Ernüchterung, die inzwischen um die Möglichkeit eines philosophischen Denkens, das jenseits 'dogmatischer' Voreingenommenheiten angesiedelt wäre, eingekehrt ist, ist nicht zuletzt der Tatsache verschuldet, dass man sich nicht mit einem bloßen Abräumen der 'metaphysischen' Erblast zufrieden geben kann. Dieser Unzufriedenheit liegt ein Irritationsgefühl zugrunde, das mit der Einsicht einhergeht, dass ein nachmetaphysisch anspruchsloses Denken Gefahr läuft, sich in einer Welt der Üblichkeiten einzurichten und sich deshalb um Wesentliches, das gerade in der Wirkungsgeschichte der Metaphysik aufbewahrt ist, zu bringen. Hat auf diese Weise die These vom 'nachmetaphysischen Denken' an Überzeugungskraft eingebüßt, ist es nicht weniger klar geworden, dass das gebrochene Verhältnis zeitgenössischen Denkens zur Metaphysik anders als durch Zäsur- bzw. 'Post'-Strategien ausgelegt werden muss. Geht die nachmetaphysische Diagnose ihrer Deutungshochheit über das philosophisch Zeitgemäße verlustig, eröffnet sich in meinen Augen der Raum eines 'entspannten', weil vom Abgrenzungszwang freien Verhältnisses zur Metaphysik. Dieses Verhältnis weist meiner Meinung nach zwei Charakteristika auf: ohne dem Ruf nach einer unwiderruflichen Abkehr von der angeblich abgewirtschafteten Metaphysik Folge zu leisten, leitet es sich nichtsdestotrotz von der Einsicht, dass ihre Selbstverständlichkeit brüchig geworden ist. Dies gibt ihm aber keinen Grund zum postmetaphysischen Frohlocken. Im Gegenteil, da uns Metaphysik nicht mehr mit einleuchtender Selbstverständlichkeit entgegentritt, gilt es, in ein Deutungsverhältnis zu ihr einzutreten. Setzt sich die Ansicht durch, dass auf die Frage 'Was ist Metaphysik?' keine allgemeingültige Antwort gegeben werden kann, dann stellt sich die Aufgabe umso dringlicher dar, uns auf ihre Sprache einzulassen. Nur über eine bloße Abkehr- oder Gegenbewegung hinaus und im Rahmen der von der Metaphysik bereitgestellten Möglichkeiten kann man meiner Ansicht nach wirklich der

---

<sup>481</sup> Die These, dass wir aufgehört haben, uns in den Bahnen des metaphysischen Denkens zu bewegen, findet ihren stärksten Ausdruck in der Essaysammlung von J. Habermas „Nachmetaphysisches Denken“, und insbesondere im ersten Teil (vgl. ebd., S. 11-63).

<sup>482</sup> Vgl. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 120ff.

Fragestellung, wie man den Einseitigkeiten, Verselbständigungen und Verstellungen im philosophischen Denken auf die Spur kommen kann, gerecht werden.

Im Lichte dieser Aufgabenstellung betrachtet, gewinnt die Auseinandersetzung mit Nietzsches metaphysikkritischem Denken erneute Aktualität. Denn an seinen Gedankenanstrengungen, sich der metaphysischen Überlieferung samt ihren verselbständigten Gegensätzlichkeiten zu 'entwinden', kann man dieses Verhältnis zur Metaphysik ablesen, das sich von ihr nicht absetzt, sondern in eine andere Deutungsperspektive hineinstellt. In dieser kommt es gerade nicht darauf an, das Gegensatzdenken, das für Nietzsche das Signum par excellence irregeleiteter Metaphysik darstellt, in Bausch und Bogen zu verwerfen, sondern darauf abzu zielen, seine Legitimität in Bezug auf vollständige Welterschließung zurückzuweisen und seine Erklärungsdynamik aufzulösen. Wird auf diese Weise ein Kernbestand metaphysischer Überlieferung auf kritische Distanz gebracht und die Verbindlichkeit von Erklärungsmustern nach Maßgabe des Gegensatzes verflüssigt, dann kann sich nach Nietzsche Metaphysikkritik auf das Kritisierte einlassen, ohne sich ihm jedoch lückenlos einzuordnen. Dafür gibt sein 'umgekehrter Platonismus' beredtes Zeugnis ab. Dementsprechend setzte ich mir in diesem Kapitel das Ziel, Nietzsches Denken im Rahmen der Fragestellung zu interpretieren, wie sich das Deutungsverhältnis, in welchem Sicheinlassen auf die, aber auch abstandnehmende Kritik an der Metaphysik ineinander greifen, nachvollziehen lässt.

Bevor ich auf die interpretative Darstellung des Metaphysikdenkens Nietzsches übergehe, sind einige Angaben zur Vorgehensweise angebracht. Im Gegensatz zu Adornos *Meditationen zur Metaphysik*, die man als Dreh- und Angelpunkt seines Metaphysikverständnisses der Interpretation der *Negativen Dialektik* als Ganzes zugrunde legen kann, werde ich mich im Folgenden auf kein einzelnes Werk Nietzsches konzentrieren. Sowohl Denktypus als auch Darstellungsform verlangen im Falle Nietzsches gerade nach einem konstellativen Gedanken- und Darstellungsgang. Denn die Metaphysikproblematik nimmt in seinem Werk verschiedene Stellen ein, wobei die Akzente bzw. der Stellenwert variieren. Ohne den Eindruck eines systematischen Zusammenhangs, der quasi an die disparaten Textstellen herangetragen wäre, erwecken zu wollen, werde ich die die Metaphysik betreffenden Partien sowohl aus den zu Lebzeiten Nietzsches veröffentlichten Texten als auch aus dem Nachlass in verständliche Anordnungen zu bringen versuchen. Von einem deduktiven Argumentationszusammenhang wird dabei kaum die Rede sein können. Ich lasse mich vielmehr vom Gesichtspunkt der Kohärenz leiten: nur in dem Maße, in dem eine Interpretation die Zusammengehörigkeit, sei es der gegenseitigen Ergänzungs-, sei es der widerspruchsvollen Spannungsverhältnisse, in denen die Gedanken Nietzsches zur Metaphysik hineingehören, darzustellen vermag, kann sie an Überzeugungskraft gewinnen. Seines relativ geschlossenen Argumentationsgeflechts wegen setzte ich beim ersten Hauptstück „Von den ersten und letzten Dingen,“ aus der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches I* an.

#### 4. 1. Die Geburt der Metaphysik aus dem Geist des Traumes

Der Metaphysik als hierarchischem, d. h. aus obersten Prinzipien deduktiv sich bildendem Gefüge tritt Nietzsche mit der sein genealogisches Verfahren leitenden Ursprungsfrage entgegen. Der Legitimität dieser Erörterung von Entstehungsbedingungen kann er sich umso mehr sicher sein, als sich die „historische Philosophie“,<sup>483</sup> die er zur Metaphysikkritik ins Feld führt, im Bündnis mit jenem Zeitgeist weiß, der durch die multiplen Zurückführungsdiskurse gekennzeichnet ist. Das gemeinsame Strukturmerkmal dieser Diskurse besteht ja darin, die 'höheren' Sphären des 'objektiven Geistes' auf ihre Ermöglichungsbedingungen zurückzuführen. Das Geheimnis der philosophisch-religiösen Spekulation wird sensualistisch aufgelöst (Feuerbach), die kollektiven Repräsentationen erweisen sich als Begleiterscheinungen der gesellschaftlichen Organisation (Durkheim), die menschliche Konstitution stellt sich als Endprodukt biologischer Evolutionsprozesse heraus (Darwin), die Bewusstseinsstatsachen verdanken sich Sublimierungs- und Rationalisierungseffekten triebdynamischer Mechanismen (aufkommende Psychologie), etc. Die Metaphysik soll nach Nietzsche keine Ausnahme sein, denn sie muss sich die Frage gefallen lassen, mit welchem Recht sie ihre vorausgesetzten ἀρχαί der Erklärung entziehen will.

In einem ersten Schritt sieht er das Gebrechen der Metaphysik darin liegen, dass sie sich der Ursprungsfrage in Bezug auf die sie tragenden Fundamente eben aus dem Grund nicht stellen will, weil sie für ihr Prinzipienwissen eine charakteristische Immunitätsintuition reklamiert. Ursprungsfragen erübrigen sich in dem Maße, wie sie „für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des 'Dinges an sich' heraus.“<sup>484</sup> Mit einem an der geistigen Situation der Zeit geschärften Blick rechnet Nietzsche metaphysischem Denken drei der genetischen Erklärung sperrigen Grundoperationen vor. Erstens gründet es sich auf eine der intellektuellen Anschauung verwandte Teilhabe am 'Wesen', zweitens flankiert es diese Unmittelbarkeit mit ahistorischer Gültigkeitspermanenz und damit stattet es sie drittens mit der Dignität des unberührbar-höchsten Wertvollen aus. All dies soll darauf hinauslaufen, jede Spur irgendeines verortbaren Entstehungsvorgangs restlos zu tilgen. Bündeln lassen sich diese Operationen im Begriff des Gegensatzes im Sinne eines unaufhebbaren χωρισμός: den ἀρχαί werden solche Prädikate zugesprochen, die sie gegen geschichtliche Bedingtheiten immunisieren und zum transzendenten Bereich werden lassen - der privative Rest bildet sich via negationis. Die Gegensatzbildung als Grundmerkmal metaphysischer Strategien beschreibt Nietzsche

---

<sup>483</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, § 1, S. 23.

<sup>484</sup> Ebd.

besonders einprägsam am Anfang der Schrift *Jenseits von Gut und Böse*: „‘Die Dinge höchsten Werthes müssen einen anderen, eigenen Ursprung haben, - aus dieser vergänglichen, verführerischen täuschenden geringen Welt, aus diesem Wirrsal von Wahn und Begierde sind sie unableitbar! Vielmehr im Schosse des Seins, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im ‘Ding an sich’ - da muss ihr Grund liegen, und sonst nirgendwo!’ (...) Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe.,<sup>485</sup> Es handelt sich in den Augen Nietzsches um einen wirkungsgeschichtlich zwar bedeutungsschweren, aber letzten Endes leicht zu durchschauenden Vorgang: In ihrer starren Entgegensetzung sollen die Opposita in ihrem unmittelbaren bzw. vermittlunglosen Sosein verharren können. Gegen den Anschein eines unverrückbaren Seins setzt nun Nietzsche seinen Vermittlungsangriff in Form des Nachweises, dass der abgrundtiefe Unterschied in die Kontinuität des Werdens zurückzunehmen und die Gegensätzlichkeit der Wertschätzungen zu relativieren ist.

Als Antimetaphysikum stellt sich dementsprechend die historische Philosophie mit aller Konsequenz der Frage, wie es überhaupt zu einem solchen fundamentalen Unterschied, der die Welt in Gegensätze scheidet, hätte kommen können. Die §§ 5, 12 und 13 im *Menschliches, Allzumenschliches I* lassen an diesem Punkt an Klarheit und Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig: der Ursprung der Metaphysik liegt im Traum. „Missverständnis des Traumes. - Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden.,<sup>486</sup>

Bevor ich mit der Interpretation anfangen, scheint mir die Anmerkung angebracht, dass sich die Wendung zum Traum als Erklärungsursache metaphysischen Denkens nicht so befremdlich ausnimmt, insofern man die Tatsache in Rechnung stellt, dass Nietzsches Genealogie dem Zweck unterstellt ist, einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus man das zu untersuchende Phänomen besser in den Blick nehmen kann. Durch den Rückgriff auf die Traumdeutung als Metaphysikerhellung versichert sich Nietzsche desjenigen Ortes, von dem aus er das Phänomen der Metaphysik auf die Ebene der Bilderfahrung übertragen und damit die Fallstricke einer bloß begriffsgeschichtlichen Auseinandersetzung um die Frage interner Definitionskriterien vermeiden kann. Unmotiviert ist übrigens der Schritt zum Traum auch deshalb nicht, weil Nietzsche schon in der *Geburt der Tragödie* wesentliche Gedanken seiner Traumtheorie formuliert hat. Gleich zu Beginn des Werkes werden Traum und Rausch in Analogie zu den Kunsttrieben des Apollinischen bzw. Dionysischen eingeführt, wobei die Traumwirklichkeit mit ihren Bildern und Ereignissen durch die

---

<sup>485</sup> Ebd., KSA 5, § 2, S. 16; vgl. auch *Götzendämmerung*, KSA 6, S. 76ff.

<sup>486</sup> *Menschliches, Allzumenschliches I*, ebd., § 5, S. 27.



Empfindung ihres Scheins<sup>487</sup> das Motiv einer 'zweiten Welt', freilich ohne kritische Untertöne, anklingen lässt. Unter dem prägenden Einfluss Schopenhauers verdoppelt sich für Nietzsche die zweite Welt zum „Schein des Scheins“,<sup>488</sup> d. h. der Träumer selbst gilt nun als eine vom Ur-Einen erzeugte Vorstellung. Nimmt man das Motiv des lustvollen Schauens hinzu, wird der Brückenschlag von der Bilderwelt des Traumes als ursprünglichen lustvollen Schauens durch die apollinische Traumtätigkeit als individualisierende Formenbildung zu der These, alles Sich-Vorstellen ist ein principium individuationis, nachvollziehbar.

Stellt sich für die *Geburt der Tragödie* der Schein als Traumbild in den Dienst des kunstschaffenden Individuums, erweist er sich für den Nietzsche des *Menschliches*, *Allzumenschliches*, der ja auf Grund seiner um diese Zeit ausgeprägten aufklärerischen und wissenschaftsfreundlichen Geisteshaltung Philosophie nicht mehr in Ästhetik zurücknehmen will, als Entstehungsort Ort der Irrungen und Wirrungen der Metaphysik. Obwohl es vordergründig den Anschein hat, als hätte Nietzsche in vollem Einklang mit der geisteswissenschaftlichen Literatur seiner Zeit<sup>489</sup> primär eine geschichtlich-anthropologische Feststellung bestimmter Ereignisse am Anfang der Menschheitsgeschichte im Sinne, geht es ihm eigentlich um die Beurteilung des von den Traumerlebnissen abgeleiteten Glaubens bzw. der Schlussfolgerungen und Auffassungen. Der 'Glaube an die Gegensätze der Werthe' und das 'Missverständnis des Traumes' müssen dementsprechend im Zusammenhang gelesen werden. Nicht die Scheinbildung an sich steht zur Kritik, sondern die folgenschwere und die Metaphysik inaugurierende Bewertung des Traumscheins. Dieser gerinnt nach Nietzsche zur 'zweite[n] reale[n] Welt' in dem Moment, wo der vorbeihuschende Bilderstrom des Traums gewissermaßen zum Stillstand gebracht wird. Gewiss nicht als zeitlicher Abbruch gedacht, zielt vielmehr Nietzsches Gedankengang darauf hin zu zeigen, dass der Glaube an diese vermeintliche reale Welt den schillernden Status des Traumbildes als quasi ontologisch verfestigt erscheinen lässt. Durch eine Angleichung von Wach- an Traumzuständen wird ihm die Beständigkeit des Seins zugesprochen. Zu dieser Verdoppelung<sup>490</sup>, oder vielmehr der Scheidung der Welt in zwei Seinsbereiche, liefert der Traum nur den Anlass. Das Missverständnis schleicht sich mit der für Nietzsche irrthümlichen Annahme ein, dass der Traum- als Bilderfahrung eine höhere Wertigkeit innewohnt und folglich ein eigener Seinsstatus gebührt in dem Maße, wie sie eine Evidenzkraft entwickelt, die für das Leben Sinn- und Orientierungsmaßstäbe setzt. Kraft ihrer

---

<sup>487</sup> Ebd., KSA I, S. 26ff.

<sup>488</sup> Ebd., S. 39.

<sup>489</sup> Zur Rezeption des Traummotivs Nietzsches in Bezug auf die zur Zeit der Niederschrift des *Menschliches*, *Allzumenschliches* prominenten kultur- und philosophiehistorischen Untersuchungen vgl. G. Ungeheuer, Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum, S. 173ff; auch vgl. H. Treiber, Zur 'Logik des Traumes' bei Nietzsche, S. 7ff.

<sup>490</sup> Vgl. N, 13, 11[50], S. 24.

markanten Präsenz und sinnhafter Gegenwärtigkeit setzen die Traumbilder eine Dynamik frei, die den Lebensvollzug in ihre Sinnangebote und Deutungsfunktionen einzuspannen vermag.

Der Aphorismus 12 und wichtiger noch der Aphorismus 13 vertiefen die Traumdeutung als Analyse des Entstehungsvorgangs metaphysischer Scheinhaftigkeit, indem sie zeigen, dass sich das „Traumdenken,, denselben Analogieschluss zugrunde legt, der auch die wahrnehmende Erfahrung nach Kausalitätsverknüpfungen leitet, denn es ist „das Suchen und Vorstellen von Ursachen.,“<sup>491</sup> Im Traum werden imaginierte Ursachen zu erlebten Erregungen vorgestellt, und diese Ursachen werden dann an die Wirkungen angepasst, so dass dann ein paradoxes Verdrehen von Ursache und Wirkung stattfinden kann. Die ‘Logik’ des Traums überträgt Nietzsche auf die Funktionsweise des bildlich-mythischen Denkens, da er beiden zwei gemeinsame Merkmale attestiert: erstens einen vorgestellten ideellen Zusammenhang für einen reellen zu halten, und zweitens die Eigenart, auf Grund flüchtiger Ähnlichkeiten, loser Assoziationsketten und irrtümlicher Gleichsetzungen (Traum-) Vorstellungen hervorzubringen. Nichtsdestotrotz zeichnen sie sich durch eine „vollkommene Deutlichkeit,,<sup>492</sup> aus, denn es eignet ihnen diejenige Macht des Selbstverständlichen und kohärent Einleuchtenden zu, die nicht nur urgeschichtliches Denken in ihren Bann schlägt, sondern als prototypisch für Bilderfahrung im Allgemeinen und die künstlerische insbesondere gilt.

In der Ursprungsszene der Metaphysik spielt sich nach Nietzsche auf diese Weise derselbe Vorgang ab, den er in der *Tragödien*-Schrift als das Charakteristische der künstlerischen Tätigkeit ausgemacht hat.<sup>493</sup> In beiden Fällen lässt man sich von der verführerischen Aufdringlichkeit der Bilderfahrung zum Glauben verleiten, ihre Realität besäße kraft unmittelbaren Einleuchtens die Verbindlichkeit einer Maßgabe für lebensweltliche Orientierung. Nun, es wäre voreilig zu behaupten, hier lässt sich der wissenschaftsmotivierte Geist Nietzsches am Werk der Dekonstruktion alter, aber Entstehung und Fortwirkung metaphysischer Neigungen prägender Bildphantasmagorien beobachten. Dass es nicht so ist, macht folgende Stelle aus dem Aphorismus mit dem bezeichnenden Titel ‘Der Geist der Wissenschaft im Theil, nicht im Ganzen mächtig’ schlagartig klar: „Bei der Philosophie nun gar, als bei der Spitze der gesamten Wissenspyramide, wird unwillkürlich die Frage nach dem Nutzen der Erkenntnis überhaupt aufgeworfen, und jede Philo-

---

<sup>491</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, ebd., 13, S. 32ff.

<sup>492</sup> Ebd., 12, S. 32.

<sup>493</sup> Das ‘wilde Denken’ (frei nach Lévi-Strauss) weist unter diesem Gesichtspunkt ein gemeinsames Merkmal mit der Vorgehensweise des Künstlers auf: wie jenes „so verhält sich der künstlerisch erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben,, (vgl. ebd., S. 27). Der Aphorismus 222 kommt noch mal auf die enge Verwandtschaft von Kunst und Metaphysik zu sprechen: „Zwischen der Erscheinungswelt und der Traumbild-Welt des Künstlers gäbe es dann gar zu viel Aehnliches,, (vgl. ebd., S. 185). In diesem Zusammenhang vgl. auch ebd., § 159, S. 149. Den Metaphysikursprung dagegen auf Leid- und Unglücks-

sophie hat unbewusst die Absicht, ihr den höchsten Nutzen zuzuschreiben. Deshalb gibt es in allen Philosophien so viel hochfliegende Metaphysik und eine solche Scheu vor den unbedeutend erscheinenden Lösungen der Physik; denn die Bedeutsamkeit der Erkenntnis für das Leben soll so gross als möglich erscheinen. Hier ist der Antagonismus zwischen den wissenschaftlichen Einzelgebieten und der Philosophie.,<sup>494</sup> In diesem relativ langen Passus ziehen sich zentrale Aspekte des Philosophieverständnisses Nietzsches nach der Abstandnahme vom Kunstparadigma der Tragödien-Schrift zusammen: Kunst, Philosophie und Wissenschaft werden in ein kritisch-komplementäres Verhältnis zueinander gesetzt. Auffallend ist zunächst, dass Nietzsche in diesem Zusammenhang nicht so schlecht über die Metaphysik zu sprechen ist. Ihren extravaganten Höheflügen attestiert er, wie der Philosophie überhaupt, dass sie der Erkenntnis als der orientierungsleitenden Fragestellung nach dem 'Wozu' den höchsten Wert zuschreibt. Denn sie stellt das Sinnpotential einer Gesamtperspektive bereit, aus der bzw. von der her die innerweltlichen Vorfindlichkeiten und Ereignisse, in ihrer Mannigfaltigkeit auf Distanz gebracht, zu besonderen Entitäten verdeutlicht, aber zugleich als Teile eines Sinnganzen begriffen und erfahren werden können. Ihrer Weltbildfunktion wegen, d. h. desjenigen Bildes, von dem her sich die mannigfaltigen Lebensvollzüge zu einer sinnvollen Totalität zusammenfügen, hält Nietzsche an der Metaphysik fest.<sup>495</sup>

Aber was ist mit der Metaphysik als Anwältin der 'zweite[n] Welt'? Der Kritik an der Metaphysik kann es nicht an ihrer Gesamtperspektiven erschließenden Funktion gelegen sein, denn schließlich sind sie es, die lebensweltlichem Handeln Sinn und Orientierung verleihen. Auf der Kontrastfolie einer wissenschaftlichen Praxis der kleinen Schritte und der sachlichen Gesinnung erscheint die Metaphysik als Weltbildentwurf jedoch im trüben Licht: Je mehr sie sich vom Nächstliegenden lebensweltlicher Vollzüge entfernt, um zu einer Position zu gelangen, von der aus sie das Leben als Ganzes in den Blick nehmen kann, desto akuter wird die Gefahr, dass sie ihre Bildlichkeit für die Realität selbst verwechselt, oder besser gesagt, sie zu einer wahrhafteren Realität erhebt. Ihren Bildern haftet auf diese Weise dieselbe Verselbständigungstendenz an, der auch der Künstler seiner kontemplativen Haltung wegen zum Opfer fällt. Wie dieser verfällt jene der Suggestion einer weltdeutenden Bildlichkeit, die sich ihrer lebensweltdienlichen Funktion entledigt hat und nun mit dem Anspruch auftritt, der kontemplativen Anschauung ihre unumstößlichen Wahrheiten unmittelbar anvertrauen zu können. Kontemplationsseliges Hinschauen und Hinterweltlertum der 'zweiten realen Welt' bedingen sich gegenseitig. Für die Philosophie, die

---

erfahrungen zurückzuführen (vgl. S. Young Baek, Interpretation bei Nietzsche, S. 34), verkennt völlig den zentralen Stellenwert, den die Bilderfahrung in Nietzsches Konzeption der Metaphysik innehat.

<sup>494</sup> Ebd., 6, S. 28.

<sup>495</sup> Vgl. dazu Von Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, 1, 1, S. 251ff; vgl. G. Figal, Nietzsche, S. 135ff. In diesem Zusammenhang springt die Nähe Adornos zu Nietzsches Metaphysikauffassung ins Auge, denn wie dieser legt Adorno seinen *Meditationen* den Gedanken zugrunde, dass ohne die von der

Nietzsche vorschwebt, entpuppen sich beide als im besten Fall äußerst gleichgültig, denn man kann damit „gar Nichts anfangen,“<sup>496</sup>, d. h. in ihrer Weltfremdheit haben sie aufgehört, ein Gesamtbild zu entwerfen, das den Menschen den Lebenssinn vermittelte, dass er in die Welt passt.<sup>497</sup> Im Gegensatz zur Metaphysik, die ihre Welterschließungsabsicht durch weltabgewandte Hypostasen durchkreuzt, weiß die Wissenschaft zwar unspektakuläre, dem Erkenntnisfortschritt aber fördernde Wahrheiten an den Tag zu legen. Gewiss, es liegt im Grundton des *Menschlichen*, *Allzumenschlichen* die Wissenschaft gegen die ‘hochfliegende Metaphysik’ in Stellung zu bringen, aber nichts liegt Nietzsche ferner, als einer Allerweltaufklärung das Wort zu reden. Denn zum einen vollzieht sich nach Nietzsche wissenschaftlicher Erkenntniszuwachs unbeschwert von sinn- und werterheischenden Gesamtdeutungen und zum zweiten handelt es sich dabei nicht um eine Entgegensetzung von ‘harten’ Tatsachen hier und abgehobener Spekulation dort. Eine solche plumpe Gegensatzauffassung hätte das historisch-philosophische Unternehmen, das ja auf der Überzeugung beruht, das Gegensatzdenken durch den Nachweis von fließenden Übergängen und Umschlagsprozessen<sup>498</sup> zu entkräften, Lügen gestraft. Vielmehr legt Nietzsche den höchsten Wert darauf, das Verhältnis des wissenschaftlichen Handelns zur Metaphysik anders als eine polare Entgegenbesetzung zu konzipieren und zwar auf dem Boden der Wissenschaft und Metaphysik gemeinsamen Beschäftigung mit den „Formen,“<sup>499</sup>. Erstarren die Formen dieser zu bewunderungswürdigen, aber in ihrer erhabenen Perfektion verschlossenen und zur sterilen Nachahmung auffordernden Gedankengebäuden, ermahnt die „schlichteste Form,“ jener zu einem Umgang mit den bereitgestellten Erkenntnissen, der sie als Vorgaben für ein geschlossenes, wenn es ja seine Verbindlichkeit als Horizontentwurf soll beibehalten können, dabei aber nicht in sich verschlossenes Weltbild zu benutzen weiß.

Die Vermittlungsrolle fällt dabei der Philosophie zu: In diesem Sinne kann *Menschliches*, *Allzumenschliches* als der Entwurf einer philosophischen Programmatik gelesen werden. Nietzsche ordnet Kunst, Metaphysik, Wissenschaft und Philosophie in einer Konstellation an, in welcher sie sich in einem Spannungsverhältnis kritisch-komplementär zueinander beziehen. Zur Metaphysik als Weltbildentwurf tragen sowohl Kunst als auch Philosophie bei, denn „letztere will,

---

Metaphysik bereitgestellten vereinheitlichenden Perspektiven, die er allerdings dem utopischen Versöhnungspostulat unterstellt, die innerweltlichen Lebensvollzüge in bloße Stückwerktechniken zerfallen.

<sup>496</sup> Nietzsche, ebd., 9, S. 29; vgl. N, 8, 30[24], S. 526.

<sup>497</sup> Der Sache nach ist Nietzsche von dieser Betrachtungsweise gar nicht so weit entfernt, wie man angesichts seiner Teleologiekritik zu denken geneigt wäre (beispielsweise sei es an folgende Stellen verwiesen: vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, §109, S. 407; *Genealogie der Moral*, ebd., § 12, S. 313ff; *Götzen-Dämmerung*, ebd., S. 96; vgl. Gegen den Fortschritt, N, KSA 11, 15[8], S. 408ff;). In der Tat, es liegt Nietzsche alles daran, den Gedanken einzuschärfen, dass Philosophie nur dann von Wert ist, wenn sie weiß, eine Welt zu entwerfen, „die den Menschen etwas angeht,“ (vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, ebd., § 301, S. S. 540; dazu vgl. Figal, ebd., S. 137ff;).

<sup>498</sup> Vgl. ebd., § 1, S. 23.

<sup>499</sup> Ebd., § 3, S. 26.

was die Kunst will, dem Leben und Handeln möglichst Tiefe und Bedeutung geben,<sup>500</sup> - ihnen gemeinsam ist die Zwecksetzung, lebensleitende Werteprioritäten als Horizonte bedeutsamer Welthaftigkeit vorzusetzen. In ihrer weltschaffenden und gesetzgebenden Funktion bedienen sie sich außerdem derselben schöpferischen Hervorbringungskraft: Wie die Kunst ihr bildliches Universum nach Maßgabe der „wirkungsvollsten Voraussetzungen,<sup>501</sup> entwirft, trachtet Philosophie danach, Weltbildentwürfe mit umfassender Verbindlichkeit, d. h. mit der fürs Leben größten Orientierungswertigkeit zu schaffen. Dieses kreative Moment im Weltbildentwerfen wiederum schweißt sie zusammen in Gegnerschaft zur Metaphysik, denn nichts zeichnet diese besser aus, als ihr Hang zum Glauben „an die gefundene Wahrheit,<sup>502</sup> Und dennoch ist dieses auf künstlerischer Produktivität beruhende Verhältnis nicht frei von Spannungen, denn der Stellenwert, der jeweils der Bildwelt bzw. dem Weltbild zugeschrieben wird, ist unterschiedlich. Wie es sich an der apollinischen Kunstform zeigen lässt, neigt die Kunst der eigenen Formdynamik nach dazu, die von ihr entworfenen Darstellungen zu verklären und zwar auf Grund der Suggestionskraft, die von ihnen als in sich ruhenden Kunstwerken ausgeht. Das Sich-den-Formen-Überantworten zeugt nach Nietzsche vom der Kunst eigenen Charakteristikum der Verfänglichkeit. In dem Maße, wie sich der Kunstschaffende von seinen eigenen Formschöpfungen gefangen halten lässt, widerruft er seine kreativ-dichtende Kraft, verfällt er der Verführbarkeit abgerundeter Form- und Bildtotalitäten und fällt schließlich der kontemplativen Metaphysik anheim. Gegen diese Bildwelterfahrung tritt eine weltbildschaffende Philosophie auf den Plan, die sich darauf versteht, das Produkt auf den Produzenten zurückzuführen und die suggestive Endgültigkeit verklärender Bildlichkeiten aufzulösen. An der Metaphysik, von der sie sich nach Nietzsche nicht unterscheidet, solange sie der Chimäre eines bloß anzuschauenden bildlichen Seins anhängt, setzt diese Philosophie aus, dass sie von ihren Phantasmata vollständiger Evidenz mitgerissen erstens eine zweite reale Welt heraufbeschwört, um ihr dann zweitens einen höheren Wert zuzusprechen. Da sich diese Philosophie, wie sie Nietzsche vorschwebt, ihrer Weltdeutungsfunktion nicht entsagen will, muss sie die Entzauberung der kunstangehauchten Metaphysik differenzierend vornehmen. Denn nur mit dem Nachweis, dass diese im Grunde genommen eine ästhetische Bilderfahrung ist, die sich missversteht, ist es für Nietzsche nicht getan, da die Bilderfahrung der Kunst ihrer Tendenz nach denselben (Selbst-)Missverständnissen aufsitzt. Um der eigenen Anfälligkeit für metaphysische Hypostasierungen entgegenzustemmen, bedarf die Philosophie

---

<sup>500</sup> Ebd., S. 28.

<sup>501</sup> Ebd., § 146, S. 142.

<sup>502</sup> Ebd., § 11, S. 31. An seiner frühen Ansicht, „Philosophie ist eine Kunst in ihren Zwecken und ihrer Produktion (...) Es ist eine Form der Dichtkunst,“ (vgl. N, KSA 7, 19[62], S. 439) hält Nietzsche auch in der *Fröhlichen Wissenschaft* fest: „Wir, die Denkend-Empfindenden, sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten,

einer Vermittlung, von der her sie ihre strukturellen Selbsttäuschungen durchschauen kann. Als solche bietet sich die Wissenschaft an.<sup>503</sup> Scheidet sie als triviales Entlarvungsinstrumentarium, mit dem die Verstellungen der Metaphysik bloßgestellt werden, aus, dann muss man ihre Aufklärungsfunktion anders aufzufassen versuchen. Mit der 'schlichten Form', die die Wissenschaft den überschwänglichen Formkonstruktionen der Metaphysik entgegensetzt, gibt uns Nietzsche einen Leitfaden in die Hand, um diesen Sachverhalt auszuloten. An den schlichten Formen kann man zunächst Nietzsches überragendes Interesse um die Zeit der Niederschrift des *Menschliches, Allzumenschliches* ablesen, sein philosophisches Programm von den kunstmetaphysischen Überzeugungen der ersten Periode auf eine Methode umzustellen, der sich eine Philosophie ohne Totalitätsanspruch bzw. mit Orientierung an Einzeleinsichten bedienen muss. Ziel und Tragweite einer solchen Wissenschaft im Gegenzug zur überlieferten Welt der Metaphysik werden auf folgende Weise umrissen: „Von dieser Welt der Vorstellung vermag uns die strenge Wissenschaft thatsächlich nur in geringem Maasse zu lösen - wie es auch gar nicht zu wünschen ist -, insofern sie die Gewalt uralter Gewohnheiten der Empfindung nicht wesentlich zu brechen vermag: aber sie kann die Geschichte der Entstehung jener Welt der Vorstellung ganz allmählich und schrittweise aufhellen - und uns wenigstens für Augenblicke über den ganzen Vorgang hinausheben.“<sup>504</sup> Wie sie Nietzsche auffasst, eignet sich Wissenschaft am besten zur produktiven Auseinandersetzung mit den metaphysischen Weltbildern, weil sie im Gegensatz zur mystischen Versenkung bzw. zur negativen Willensmetaphysik in der Lage ist, ihre Missverständnisse aufzulösen, aber gleichzeitig ihre Deutungsmöglichkeiten offen zu lassen. In diesem Sinne gibt sie eine Umgangsweise mit den Formen der Weltbilder vor, in der jenseits von Hörigkeit und zwanghafter Ablehnung Feststellungen getroffen werden, die Abstandnahme gewähren, ohne den Wert der von der Metaphysik bereit gestellten Weltentwürfe in Toto in Frage zu stellen. Erhellend ist die Wirkung dieser Wissenschaft, die sich die historische Philosophie Nietzsches zum Vorbild macht, insofern, als sie sich unter der „Optik des Künstlers“,<sup>505</sup> d. h. dem *ποίησις*-Aspekt betrachten lässt, aber in gleichem Atemzug ihre Erkenntnisse durch kontrollierte Sachhaltigkeit zu erwerben weiß. Mit dieser Wissenschaftsauffassung erzielt Nietzsche ein Dreifaches: Erstens trägt er aus der *Tragödien*-Schrift in die neue Phase seines Denkens die Aussicht auf dasjenige Verhältnis zwischen Wissenschaft und

---

Perspectiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen. Diese von uns erfundene Dichtung...“ (vgl. ebd.).

<sup>503</sup> Diese komplementär-kritische Funktion der Wissenschaft zur Philosophie kommt im § 251 des *Menschliches, Allzumenschliches* sehr plastisch zum Ausdruck: „Im einen Bereiche liegt die Kraftquelle, im anderen der Regulator: mit Illusionen, Einseitigkeiten, Leidenschaften muss geheizt werden, mit Hülfe der erkennenden Wissenschaft muss den böartigen und gefährlichen Folgen einer Ueberheizung vorgebeugt werden.“ (vgl. ebd., S. 209).

<sup>504</sup> Ebd., § 16, S. 37-38.

<sup>505</sup> Vgl. Versuch einer Selbstkritik, KSA 1, § 2, S. 14. Vgl. dazu G. Picht, Nietzsche, S. 148ff.

Kunst hinüber, in dem das Wissen in eine künstlerische Weltkonzeption hineingezogen wäre.<sup>506</sup> Zweitens kann er sich auf den „Erkenntnistrieb,, dem er ehemals Zersetzungswirkungen attestiert hatte<sup>507</sup>, umso mehr verlassen, als er zu der Einsicht gekommen ist, dass ihm im Rahmen des neuen Weltbildes durchaus positive Funktionen bescheinigt werden müssen. Er führt drittens beide zusammen und gliedert sein Programm der historischen Philosophie so ein, dass das Streitverhältnis zwischen Fortschritt im Kleinen und Sinndeutung im Ganzen produktiv ausgetragen wird. Kann Wissenschaft auf diese Weise der Verselbständigungstendenz der Philosophie entgegenarbeiten, darf sie andererseits in zunehmendem Maße darauf hoffen, dass die Kunst selbst ihr aus eigenem Antrieb heraus zuarbeiten wird. Denn an der Kunstentwicklung konstatiert Nietzsche einen Prozess fortschreitender Entsinlichung bzw. Intellektualisierung<sup>508</sup>, in dem sich ästhetische Erfahrung in das System kognitiver Welterschließung einschreibt. Bringt sich Kunst an den Punkt, wo sie sich ihrer Nachahmungsfunktionen entledigt, entfaltet sich nun als Tätigkeit einer Zeichenproduktion, die als Prototyp und Quelle aller Zeichensprachen, des kognitiven Zeichensystems mit eingeschlossen, gelten kann.<sup>509</sup> Aus der ästhetischen Erfahrung heraus entstehen in dieser Weise dann die Bedingungen der Möglichkeit einer im Erkenntnisbereich zentralen Artikulierbarkeit, Mittelbarkeit und Verständigungsfähigkeit. Wenn „der wissenschaftliche Mensch die Weiterentwicklung des künstlerischen,,<sup>510</sup> ist, dann können die Möglichkeiten des Erkennens schon von ihren Entstehungsbedingungen her bei weitem nicht auf den begrifflichen, diskursiven und urteilslogischen Bereich des Verstandesdenkens im engeren Sinne eingeschränkt werden.

Bündelt man nun die verschiedenen Stränge in Nietzsches argumentativer Verflechtung von Kunst, Wissenschaft, Metaphysik und Philosophie zusammen, ergibt sich zwar kein straff gegliedertes Beziehungsgefüge, wohl aber ein kohärentes Netz, wie unterschiedlich auch immer die Gespinste sein mögen, zu denen die zwischen ihnen bestehenden Verbindungslinien führen. Zusammengefügt werden sie unter der Perspektive der im Kantischen Sinn transzendentalen Optik

---

<sup>506</sup> Diese Perspektive kommt mit der Formel des „musiktreibenden Sokrates,, (KSA 1, § 15, S. 102) zur exemplarischen Gestalt (auch vgl. KSA 7, 19[52], S. 436; dazu vgl. T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, S. 150ff.).

<sup>507</sup> Zum Beginn der griechischen Wissenschaft vgl. KSA 7, 7[125], S. 182ff.

<sup>508</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, ebd., S. 177ff.

<sup>509</sup> Diese Einsicht behält Nietzsche bis in seine letzte Schaffensperiode bei: vgl. N, KSA 13, 14[114], S. 296ff. Auf dieser Folie lässt sich auch ex negativo die Kritik Nietzsches an der Vorstellung eines naiven Realismus mit metaphysischen Nebenwirkungen, den er dem Glauben an der Grammatik der Sprache geschuldet sieht, verstehen. Schon die elementare Struktur des Subjekt-Prädikat-Satzes verleitet Nietzsche zufolge dazu, ein identisches Subjekt zu erfinden. Aus diesem Boden sprießen dann alle Hypostasen der Metaphysik (z. B. Subjekt, Wille, Denken, etc.), denn es genügt, ein Wort zu gebrauchen, um ein kompliziertes Geschehen in eine einheitliche, feststehende Sache umzulügen. Zur Sprache- als Metaphysikkritik vgl. Heinen, *Sprachdynamik und Vernunft*, S. 50ff; vgl. auch Kalb, *Desintegration*, S. 244ff; Gamm, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*, S. 68;

<sup>510</sup> Vgl. *Menschliches. Allzumenschliches*, ebd., § 222, S. 186. Vgl. dazu G. Abel, *Wissenschaft und Kunst*, S. 13ff.

„des Lebens,<sup>511</sup> dessen verbindlicher Weltentwurfcharakter allein Weitblick, Durchblick und Einsicht gewähren kann: Weitblick, insofern die Optik des Lebens immer über sich hinaus Deutungsperspektiven als Ausblicke auf das Ganze hervorbringt, Durchblick in dem Maße, wie sie die Erkenntnis der Struktur des Ganzen zur Geltung bringt und Einsicht ihres Vermögens wegen, die einzelnen Weltbezüge in kohärenter Weise im Ganzen zu verorten. Aber auch auf dem Beziehungsfeld, das die wechselseitigen Bezüge zwischen Kunst, Wissenschaft, Metaphysik und Philosophie (bzw. Moral) konstituieren, kann Nietzsche die Variationsbreite ihrer Verhältnisse in Bezug auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Entfaltung bringen. Dies geschieht meines Erachtens auf folgende Weisen: a) Das Verhältnis der Durchgängigkeit, in dem das organisierende Prinzip der einen durch die anderen hindurchgeht. Das ist der Fall bei der Kunst, die sich auf Bilderfahrung gründet und die Lebensvollzüge als Darstellungsverhältnisse auslegt bzw. -lebt. Nicht nur der Philosophie als Weltbild-Entwurf und der Metaphysik als selbstvergessener Bildlichkeitsstarre liegen nach Nietzsche Darstellungsverhältnisse zugrunde. Die Wissenschaft selbst, in dem Maße, wie sie sich auf ihren *πολιτισ*-Charakter besinnt und eingesteht, dass Erkenntnis doch ohne Ästhetik nicht artikulierbar wäre, ist von Bilderfahrungen durchdrungen. Es kann natürlich keine Rede davon sein, dass Nietzsche ausgerechnet da, wo er Wissenschaft der philosophischen Metaphysikkritik einfügt, ja sogar die Philosophie auf ein positivistisch anmutendes Wissenschaftsethos einschwört, wissenschaftliche Erkenntnis auf Kunsterfahrung reduzieren will. Sein leitender Gedanke besteht vielmehr darin, dass ohne das Schema der Bilderfahrung weder Metaphysik, noch Philosophie und Wissenschaft im weitesten Sinn des Wortes begriffen werden können. Sie lassen sich nicht auf Kunst zurückführen, aber an der Kunst zeigt sich, was sie sind.<sup>512</sup> b) Das Verhältnis der Komplexion, in dem eine die anderen umfasst. Es handelt sich natürlich um die Philosophie, die sich als weltbildentwerfende und gesamtsinnstiftende Instanz die anderen drei mit einschließt. Denn als Horizontschaffende stützt sich die um ihrer ästhetischen Grundierung bewusste Philosophie auf die Kunst in Bezug auf das Prinzip des Hervorbringens einerseits und auf die Bild- als Welterfahrung andererseits. Die Erkenntnisse einer Wissenschaftspraxis, die gegen metaphysische Entgleisungen mobilisiert werden kann, nimmt die Philosophie umso bereitwilliger in sich auf, als sie in einem kritischen Selbstbezug der Korrektivfunktion der Wissenschaft bedarf, will sie nicht der Verselbständigungsdynamik ihrer Weltbildsetzungen erliegen. c) Das Verhältnis der Konstellation, in dem eine aus den anderen gefügt ist. Wie wir gesehen haben, bietet sich als der beste Kandidat die 'Optik des Lebens' an. Denn sie eignet sich nicht nur dafür, philosophisches Denken die wahren Motive des metaphysischen Entwerfens von Perspektiven erkennen zu lassen und die Entscheidung für sie zwingend zu machen, sondern vermag die schöpferischen Potentiale von

---

<sup>511</sup> Vgl. Versuch einer Selbstkritik, ebd. Zum transzendentalen Charakter der Perspektiven vgl. F. Kaulbach, Philosophie des Perspektivismus I, Kap. I.



Kunst und Wissenschaft in den Prozess des unaufhörlichen Weltbildentwerfens als Selbstdeutung und Sinnsetzung einzuspannen. d) Das Verhältnis der Heterogenität, in dem Kunst, Wissenschaft, Metaphysik und Philosophie ihre Eigenständigkeit und Differenz zueinander auf weite Strecken bewahren: Denn weder mündet die Intellektualisierung der Kunst in einen kognitiven Weltbezug ein, noch lässt sich Wissenschaft auf ihre ästhetischen Entstehungsbedingungen zurückbilden. Weder kann Philosophie mit einer „Artisten-Metaphysik“,<sup>513</sup> in Eins gesetzt werden, noch fällt Metaphysik mit Philosophie zusammen. Die Metaphysik als scheinhafte Transzendenz ist wiederum durch das Zusammenwirken von Kunst, Wissenschaft und Philosophie zwar erklärbar, ja wie der transzendente Schein Kants durchschaubar, damit aber nicht zugleich ein für allemal aufhebbar. Nicht die Destruktion der Metaphysik schwebt Nietzsche vor, sondern ein anderer Umgang mit ihren Weltbildern. Dem Gegensatzdenken<sup>514</sup> und seinen Zweiweltentheorien setzt er die Souveränität eines Lebensvollzugs entgegen, dessen anti-metaphysische Grundeinstellung darin bestehen soll, seine weltbildschaffenden Einheitsperspektiven aus dem immer wieder auszutragenden Streit mit den Sinn- und Deutungshorizonten, die ästhetische, moralische, wissenschaftliche und philosophische Weltbezüge bereitstellen, freizusetzen.<sup>515</sup>

Auf dem Hintergrund dieser gewissermaßen vorausgreifenden Überlegungen, welche die Metaphysikdiagnose Nietzsches in das philosophische Programm des *Menschlichen, Allzumenschlichen* einzubetten versuchen, können wir nun die Interpretation der Kritik Nietzsches an der Metaphysik fortsetzen. Da Nietzsches Metaphysikauffassung wesentlich von seiner Kritik am Gegensatzdenken bestimmt ist, will ich mich mit zwei für Nietzsches Verständnis zentralen Ausprägungen dieses Denkens in Gegensätzen befassen, nämlich mit seiner Auseinandersetzung mit der Kantischen Problematik des Ding an sich und seinem „umgedrehte[n] Platonismus“,<sup>516</sup>. Wie Adorno das Konzept einer negativen Metaphysik im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Kant und Hegel entwirft, so lassen sich alle Kerngedanken Nietzsches zur Metaphysikkritik auf der Folie

---

<sup>512</sup> Vgl. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, S. 81.

<sup>513</sup> Vgl. *Versuch einer Selbstkritik*, ebd., §7, S. 21.

<sup>514</sup> Plastisch beschrieben in einer Nachlassnotiz aus dem Sommer 1887: „Diese Welt ist scheinbar - folglich giebt es eine wahre Welt. Diese Welt ist bedingt - folglich giebt es eine unbedingte Welt. Diese Welt ist widerspruchsvoll - folglich giebt es eine widerspruchslose Welt. Diese Welt ist werdend - folglich giebt es eine seiende Welt,“ (vgl. *Die Metaphysiker*, KSA 12, 8[2], S. 325).

<sup>515</sup> Darin liegt meines Erachtens vor allem die Aktualität Nietzsches als „Drehscheibe“, (vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 104) der Moderne. Seine philosophische Programmatik exerziert genau das vor bzw. steckt den für das Vernunft- und Rationalitätsdenken der Moderne unhintergehbaren Rahmen dessen ab, was man infolge der postmodernistischen Angriffe auf den Logozentrismus als ‘die eine Vernunft und die viele Rationalitäten’ zu nennen gelernt hat. Der Streit von Einheit und Vielheit trägt die (Lebens-)Vernunft in der Weise aus, dass der Vollzug der Übergänge zwischen den unterschiedlichen, für die jeweiligen Weltbezüge bzw. Rationalitätstypen konstitutiven Perspektiven sowie der eigenen, integrierenden und verbindliche Weltdeutungen stiftenden Sicht einerseits und der Übergänge zwischen alternativen Vernunftkonzeptionen andererseits zur Geltung kommen kann. Das Konzept einer solchen ‘transversalen Vernunft’ hat zuletzt W. Welsch herausgearbeitet (vgl. *Vernunft*, Zweiter Teil, *Transversale Vernunft*, Kap. II, III, und X).

seiner Gegenbewegung zur metaphysischen Überlieferung, deren Hauptvertreter für ihn Platon und Kant sind, herausarbeiten.<sup>517</sup> Im Zusammenhang der Erörterung des Interpretationsbegriffs werde ich in einem nächsten Schritt die Metaphysikmodelle von Adorno und Nietzsche gegenüberstellen und der Frage nachgehen, welcher Denkansatz sich als geeigneter erweisen kann, einer tragfähigen Kritik an der Metaphysik gerecht zu werden.

#### 4. 2. Nietzsche und Kant

Nietzsches Metaphysikkritik in Bezug auf die Sphäre des transzendentalen X setzen zu wollen, erscheint auf den ersten Blick vergebliche Mühe. Von den meistens abschätzigen Bemerkungen zur Person abgesehen, versteht sich Nietzsches Denken als radikale Abkehr, ja empörte Zurückweisung jedes intelligiblen Reichs denkbarer, aber nicht erkennbarer Unbedingtheiten, autonomer Vernunftgesetze oder übersinnlicher Gründe. Überspitzt formuliert: „Guter Stil an sich - reine Thorheit, blosser ‘Idealismus’, etwa, wie das ‘Schöne an sich’, wie das ‘Gute an sich’, wie das ‘Ding an sich....’“<sup>518</sup> Am letzteren liest Nietzsche resolut all das ab, was die Metaphysik der Gegensätze auf dem Feld des *χωρισμός*-Denkens geleistet hat: Umkehrung tatsächlicher Sachverhalte, Ontologisierung des als höchst wertvoll Geglaubten, Hypostasierung des wahrsten Wahren, Abwertung des Innerweltlichen usw. Kein Wunder also, dass nicht nur Nietzsche nicht gut auf den Begriff des Intelligiblen zu sprechen ist, sondern die Interpretation selbst, die sich von der Erörterung der Kritik am Ding an sich wesentliche Einsichten in sein Denken jenseits der ‘Metaphysik’ verspricht, mit schlechten Karten dazustehen scheint. Nimmt man jedoch die Prämissen und argumentativen Sachzüge gegen die Konzeption eines Unerkennbaren als Fluchtpunkt metaphysischer Reflexion genauer unter die Lupe, dann ergibt sich ein differenzierteres Bild. Denn Nietzsche greift die Konzeption des Ding an sich von verschiedenen Standpunkten an, denen aber die Überzeugung zugrunde liegt, dass jenes zum hypostasierten Ding-an-sich auf den ontologischen Bestand einer Hinter-Welt verweist.

Steigen wir in Nietzsches angriffslustigen Feldzug gegen jede Art von Vorstellung eines vorhandenen ‘Hinter’ auf der argumentativen Basis des *Menschliches*, *Allzumenschliches* ein, dann begegnen wir einer Reihe von Gegenargumenten: **a)** Philosophie, wo sie metaphysische Ansprüche erheben will, tendiert dazu, die bildliche Textur der Erscheinungswelt als „Gemälde“,<sup>519</sup> vor sich zu bringen, diese im Grunde ästhetische Einstellung aber als in einer nicht-ästhetischen Weise

---

<sup>516</sup> Vgl. KSA 7, 7[156], S. 199.

<sup>517</sup> Zur Metaphysikkritik Nietzsches in Bezug auf Schopenhauer vgl. J. Salaquarda, Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer, S. 258-283; vgl. auch G. Abel, Nietzsche, S. 59ff.

<sup>518</sup> Vgl. *Ecce homo*, KSA 6, 4, S. 304.

auffasst. Dies rührt daher, dass sie die Negationsleistung, die erforderlich ist, um das Bild als Darstellungsträger von dem durch ihn ermöglichten Dargestellten getrennt zu halten, dazu umfunktioniert, das bildlich Vor-gestellte zum geronnenen Tatbestand werden zu lassen, um dann nach seinem *causa efficiens* fragen zu können. Wird erst einmal „Leben und Erfahrung,, zum feststehenden Seienden gekürt, steht für die Suche nach dem zureichenden Grund der Weg auch nach anderen Optionsmöglichkeiten offen. Unter denen glaubt Nietzsche Kants Vernunftideen als diejenigen Begriffe der reinen Vernunft, die „alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen,,<sup>520</sup> betrachten, zu finden. Da sich Nietzsche über den Kantischen Einsatz erfahrungsregulativer Vernunftprinzipien, die sich philosophischem Denken aus den Irrtümern einer transzendenten Metaphysik erschließen und zwar als Unendlichkeitsbegriffe in der Funktion von Operationsregeln für eine systematisch verfasste Erfahrung, souverän hinwegsetzt, schreibt er diese Ideen in die transzendente Metaphysik als Hinterwelt ein. Es kann zwar an dieser Stelle der Einwand erhoben werden, dass mit seinem Verweis auf den Werden-Charakter der Lebensdeutungen, die sich an den Bilderfahrungen artikulieren, den Nervpunkt einer Metaphysik, die sich anders als eine sich wandelnde Gesamtperspektive verstehen will, trifft. Das wäre allerdings kein zwingender Grund, gegen das Ding an sich Front zu machen, es sei denn man will, was in diesem Zusammenhang der Fall ist, das *ἄχρονον* der Ideenwelt platonischer Provenienz mit Kants Begriff des Noumenon konfundieren. Da es der Nietzscheschen Kritik auf den Nachweis einer hinterweltlichen Dauerpräsenz ankommt, übersieht sie die Tatsache, dass es Kant wohl auf die transzendente Betrachtungsweise, d. h. das ‘Ding - an sich selbst betrachtet’ ankommt und folglich die Frage nach dem Was-sein des Ding an sich völlig offen lässt<sup>521</sup>: es könnte sogar der Fall sein, dass ihm gerade jenes Werden zukäme, das ihm Nietzsche verweigert. **b)** Lässt man es wiederum beim transzendentalen Objekt als einem X ohne Eigenschaften sein Bewenden haben, wird von einer anderen Stelle Kritik laut. Der Sachverhalt, dass Kant diesem X seinem Philosophieprogramm gemäß, den Gebrauch der Kategorien auf den Bereich möglicher Erfahrung zu restringieren, keine Prädikate beilegt, erregt Nietzsches tiefstes Misstrauen: „Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere ‘Dinge’: denkt man andere ‘Dinge’ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften d. h. es gibt kein Ding ohne andere Dinge d. h. es gibt kein ‘Ding an sich’ ..,“<sup>522</sup> Da, wie es im Folgenden ausführlich zu zeigen sein wird, Nietzsche den Begriff des Dinges nur vom Standpunkt eines Wirkungsgeschehens her interpretiert wissen möchte, kann er ei-

---

<sup>519</sup> Ebd., 16, S. 36.

<sup>520</sup> Vgl. KrV, B 384, S. 359.

<sup>521</sup> Ebd., B 344, S. 330ff; vgl. dazu G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, S. 97ff. Dass der Begriff des ‘an sich’ nur im Rahmen einer philosophisch-transzendentalen Reflexion überhaupt Sinn macht, entbehrt der Dualismus von „the ‘true’ world and the ‘apparent’ world,, (vgl. Ansell-Pearson, Nietzsches overcoming of Kant and Metaphysics, S. 315) jeder Berechtigung.

<sup>522</sup> Vgl. N, KSA 12, 2[85], S. 104.

nem solchen Konzept nichts abgewinnen, ja ein Ding an sich losgelöst von allen es mitformenden Einwirkungen im Zusammenhang wechselseitiger Bestimmungen erscheint ihm gerade als widersinnig. Diese Argumentation legt den Gedanken nahe, dass Nietzsche nicht dem Irrtum aufsitzt, den Ausdruck 'Ding an sich' nicht von denselben Dingen als Erscheinungen, sondern von etwas anderem, das dann freilich auch metaphorisch gesprochen irgendwo 'hinter' diesen Dingen liegen müsste, gelten zu lassen. Sofern etwas als Ding bezeichnet werden können soll, unterliegt es nach Nietzsche der Voraussetzung, dass es als temporärer Kristallisationspunkt das Binnenresultat mannigfaltiger (Ein- bzw. Aus-)Wirkungsprozesse ist. Obwohl er folglich in diesem Kontext nicht den transzendent-metaphysischen Begriff des Ding an sich im Sinn haben kann, zielt er trotzdem daraufhin, das 'an sich' überhaupt dadurch aufzuheben, dass er es als ein beziehungsloses Fürsichsein auslegt. Dessen Beziehungslosigkeit bezieht er wiederum nicht auf das Subjekt des Erkennens, wobei er auf der Kantischen Linie läge, sondern auf jegliches Anderes überhaupt. Abgesehen davon, dass sich Letzteres nicht notwendigerweise aus Kants Gedanken ergibt, gilt es meines Erachtens die Unterscheidung vor Augen zu halten, die zwischen dem Ding an sich im empirischen und im transzendentalen Gebrauch besteht. Im ersten Falle bezeichnet das empirische Ding an sich denjenigen Bereich der Seienden, der als Nicht-Subjektiver alle intersubjektive Objekte einer gemeinsamen Welt umfasst, die in den Gegenstandsbereich z. B. der Physik fallen. Zweigt sich nach Kant das Empirische in 'Erscheinung' (Subjektabhängigkeit jedes Objektes) und in 'Ding an sich' (vom Subjekt abgehängtes, ihm gegenüber selbständiges Objekt), vollzieht sich auf einer zweiten Ebene transzendentales Denken als Reflexion über den Gegensatz, etwas als 'Erscheinung' und auch wieder 'nicht als Erscheinung' zu betrachten. Gegensätzlich ist dabei gerade nicht schon dasselbe, was man so betrachtet, sondern zuallererst diese Art der Betrachtung selbst. Sowenig sich folglich das empirische Ding an sich gegen Erklärungsaussagen über seine Beschaffenheit sperrt, sowenig ist Nietzsches Kritik berechtigt, seiner vermeintlichen Unbezogenheit das Beziehungsgeflecht ineinander verzahnter Wirkungsvollzüge entgegenzusetzen. **c)** Aber nicht nur das Ding an sich als von allen Objektbezügen losgelöstes Fürsichseiendes erregt Nietzsches Argwohn, seine vermeintliche Subjektunabhängigkeit stellt für ihn im besten Falle eine hohle Spekulation dar: „Daß die Dinge eine Beschaffenheit an sich haben, ganz abgesehen von der Interpretation und Subjektivität, ist eine ganz müßige Hypothese: es würde voraussetzen, daß das Interpretieren und Subjektiv-sein nicht wesentlich sein, daß ein Ding aus allen Relationen gelöst noch Ding sei.“<sup>523</sup> Meiner Meinung nach begeht Nietzsche an diesem Punkt denselben Fehler, den er ansonsten an der philosophischen Tradition mit großem Nachdruck moniert, d. h. bestimmte Begriffe bzw. Wortbildungen werden auf eine Weise verselbständigt, so dass ihre jeweilige Referenz in den Rang eines ontologisch Festen erhoben wird. Zur

---

<sup>523</sup> Ebd., 9[40], S. 353.

sprachlichen Einheit zusammengeschweißt kann demnach dem Ding an sich ontologische Selbstständigkeit verliehen und die These aufgestellt werden, sein Sosein hätte mit subjektiver Vermittlung nichts zu tun. Da Nietzsches Kritik an diesem Stück kantischer Philosophie nicht von bestimmten Überzeugungen in Bezug auf den Dogmatismus jeder Metaphysik unbelastet ist, bewahrt ihn sein sprachlicher Scharfsinn nicht davor, die wesentlich adverbiale Bestimmung des an sich, d. h. der Modus der Betrachtung, doch in den substantivierten Nominalausdruck des An-sich zu verkehren. **d)** Außer diesen nicht gerade immanenten Kritikpunkten lässt sich Nietzsche doch auf die Problematik des Ding an sich ein in Form des Nachweises einer Schwachstelle in Kants Argumentation: „Kant hatte kein Recht mehr zu seiner Unterscheidung ‘Erscheinung’ und ‘Ding an sich’ - er hatte sich selbst das Recht abgeschnitten, noch fernerhin in dieser alten üblichen Weise zu unterscheiden, insofern er den Schluss von der Erscheinung auf eine Ursache der Erscheinung als unerlaubt ablehnte - gemäß seiner Fassung des Causalitätsbegriffs und dessen rein intra-phänomenaler Gültigkeit.“<sup>524</sup> Nietzsches Aphorismus rührt am Problem der Affektion: Hätte Kant die Art der Einwirkung des Ding an sich auf die subjektiven Vorstellungsvermögen in terms einer kausalen Determinierung verstanden wissen wollen, dann würde er gegen die von ihm selbst aufgestellte Regel, nach der das Kausalitätsgesetz nur im Bereich der phänomenalen Welt Gültigkeit hat, verstoßen. Stichhaltig ist das Argument aber nur dann, wenn man, wie Nietzsche in seiner Kantkritik, vom ‘an sich’ als einer transzendent-metaphysischen Jenseitigkeit der Dinge-an-sich, die übrigens aus der Rede von der ‘alten üblichen Weise’ herausgehört werden kann, ausgeht. Nicht jedoch insofern als man das Verhältnis zwischen rezeptiver Affiziertheit und einwirkendem Affizieren nur auf dem Boden gedanklich nachvollzieht, auf dem es sinnvoll ist, d. h. dem des Empirischen. Da im transzendental-philosophischen Sinn mit dem Begriff des ‘Ding an sich’ bloß das Ding an sich selbst betrachtet gemeint ist, wird mit der ‘Affektion durch Dinge an sich’ nichts anderes bezeichnet, als eben eine Affektion durch diese empirischen Dinge, die auf der Metaebene der transzendentalen Betrachtung auch als an sich selbst reflektiert werden. **e)** Noch einen gravierenden Selbstwiderspruch vermeint Nietzsche in der Ansicht zu sehen, am Begriff des Ding an sich lässt sich ein vermittlungsloser Zugang zur Wahrheit festmachen, „als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als ‘Ding an sich’, und weder von Seiten des Subjekts, noch von Seiten des Objekts eine Fälschung stattfände.“<sup>525</sup> Zur Kritik an der dogmatisch-metaphysischen Verdinglichung des Ding-an-sich gesellt sich nun ein Angriff auf jegliche Vorstellung einer auf intellektuelle Anschauung abgebildeten Wahrheitsgewissheit. Unmittel-

---

<sup>524</sup> Vgl. ebd., 5[4], S. 185-186. Das Argument findet sich freilich in Schopenhauers Kantkritik bis in einzelne Redefiguren vorgebildet: vgl. Fragmente zur Geschichte der Philosophie, Werke III, S. 118. Wie M. Frank in seinen Vorlesungen über die philosophischen Anfänge der Romantik zeigt, stellt der Einwand gegen die Affektion als kausalen Vorgang einen der Drehpunkte des nachkantischen Idealismus dar: vgl. Unendliche Annäherung, S. 81ff.

<sup>525</sup> Vgl. JGB, KSA 5, 16, S. 29.

bar-subjektive Erkenntnisteilhabe kann es nach Nietzsche aus eben demselben Grund nicht geben, weswegen auch keine Rede von dem wahrheitstragenden Ding an sich der 'zweiten realen Welt' sein darf: beide stellen nichts anderes dar als falsche Hypostasierungen eingewohnter Befangenheiten. Es ist dieses gemeinsame Substrat in Nietzsches Überzeugung, dass es ihm erlaubt, in seiner Kritik am Konzept des Ding an sich bzw. an der Metaphysik verschiedene Argumentationsstränge einander zu blenden: Von der erstarrten Bildlichkeit über die ontologische Verselbständigung zu den Konventionalismen des Glaubens an felsenfeste Entitäten (sei es des 'ich denke'<sup>526</sup>, sei es der 'Dinge an sich') durchzieht Nietzsches Denken das Bedürfnis der Verflüssigung festgefahrener Denk- und Lebensweisen.

Nun, es hat den Anschein, dass Nietzsches vehemente Ablehnung jeder Verdinglichung, wobei das Kantische Ding an sich in seinen Augen eine ihrer prominentesten metaphysischen Manifestationen darstellt, den Raum philosophischen Denkens von eingespielten, am Gegensatz zwischen 'für uns' und 'an sich' orientierten Denkgewohnheiten bereinigt. Obwohl, wie wir gesehen haben, Nietzsches Feldzüge gegen das Ding als Nichterscheinung nicht so sehr Kants transzendentalen Entwurf selber treffen, sondern vielmehr einer ontologisierten Zweiweltentheorie gelten, gibt es auf den ersten Blick Anlass genug, von einem schwer überbrückbaren Gegensatz zwischen dem Kantischen Philosophieunternehmen und Nietzsches Metaphysikkritik auszugehen. Beim näheren Hinsehen jedoch wird sich zeigen, dass man Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Kantischen Ansatz viel mehr abgewinnen kann, als manche seiner radikalen Verwerfungen nahe zu legen scheinen. Sollte sich die eingangs behauptete Differenziertheit, mit der man Nietzsches Kritik an der Philosophie, sofern sie zur dogmatischen Ontologie neigt, angehen muss, bewahrheiten, dann ist die Interpretation dazu angehalten, jenseits polemischer Invektiven denjenigen Fragestellungen auf die Spur zu kommen, in dessen Horizont sich die Problematik des Ding an sich und Nietzsches kritische Stellungnahme bewegen. Meine Interpretation lässt sich vom Gedanken leiten, dass eine Auslegung des Kantischen transzendentalen Gegenstandes, die seinen Entwurfcharakter herausstellt, eine fruchtbare Grundlage bereitstellt, um Nietzsches kritisches Philosophieverständnis zu erörtern. Dass der Ansatz beim transzendentalen Objekt kein willkürlicher ist, lässt sich übrigens auch anhand eines frühen, für die Wahrheitstheorie Nietzsches wohl aber zentralen Textes belegen: In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* lässt Nietzsche auf dem dunklen Hintergrund des „rätselhafte[n] X des Dings an sich,“<sup>527</sup> das Feld der Weltbezüge als von mannigfaltigen Metaphernverkettungen durchzogen entstehen.

---

<sup>526</sup> Ebd.

<sup>527</sup> Vgl. KSA 1, S. 879. Vgl. dazu Houlgate, Kant, Nietzsche and the 'Thing in itself', S. 132ff.

#### 4. 2. 1. Das transzendente Objekt

Im Rahmen der bis zu einem gewissen Grade kritischen Darstellung wurde darauf hingewiesen, dass Nietzsches Kritik der Kantischen Konzeption des Dings an sich nicht gerecht ist. Statt auf den grundsätzlichen Charakter der betrachtenden Bezugnahme abzuheben, lässt Nietzsche Kant in die Sphäre derjenigen dogmatischen Metaphysik zurückfallen, der entgegenzutreten den treibenden Impuls des transzendentalen Ansatzes darstellt - ob ihrer dogmatischen Erhärtungen liest Nietzsche ausgerechnet der Philosophie die Leviten, in der „Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt,“<sup>528</sup>

Um den Stellenwert des transzendentalen Objekts im Rahmen dieses Entwurfes herauszuarbeiten, müssen wir zuerst das Augenmerk darauf richten, aus welcher Fragestellung sich seine Notwendigkeit ergibt. Bereits in der ersten Auflage der *KrV* erörtert Kant die Frage, worauf sich denn die empirischen Erscheinungen, die ja nichts als sinnliche Vorstellungen sind, beziehen, wenn in jedem Erkenntnisvollzug von einem der Erkenntnis zwar korrespondierenden, aber doch von ihr unterschiedenen Gegenstand die Rede ist. Der Gedanke an einen Gegenstand als etwas überhaupt (= X) erweist sich geradezu als zwingend, „weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüberstellen können.“<sup>529</sup> Da Kant den Gegenstandsbezug als Korrespondenz im Gegensatz zur Abbildtheorie der Wahrheit konzipiert, d. h. nicht als Vorgegebenes der subjektiven Bezugnahme entgegengetreten lässt, verlegt ihn im urteilenden bzw. erkenntnisgeleiteten Subjekt vor. A priori vorentworfen konstituiert sich der transzendente Gegenstand als eine quasi Projektionsfläche, die die Möglichkeit überhaupt eröffnet, dass sich das urteilende Subjekt den Punkt und den Bezug darauf nimmt, um seinen Urteilen, sei es falschen, sei es wahren, einen Gegenstandssinn zu verleihen. M. a. W. bedeutet der Begriff des Objekts überhaupt denjenigen transzendentalen Entwurf, in dem der Gegenstandsbezug zwar auf die Bezugnahme des Subjekts zurückgeht, nicht aber in dem Sinne, dass sie ihn von etwas, das vor dieser Bezugnahme da war, hernähme. Wie in der Freiheitslehre denkt Kant diese Bezugnahme nicht von etwas, sondern auf etwas hin, das weit davon entfernt, zur Verfügung bereitzustehen, erst durch und in diesem spontanen Bezugnehmen als sein Bezugspunkt gesetzt wird.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet erhält der Bezug der Verstandesbegriffe, „welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen,“<sup>530</sup> seinen vollen Sinn: Erst im Vollzug dieses Entwerfens von bestimmbarer Gegenständlichkeit überhaupt werden die Kategorien als erkenntnisleitende Hinblicknahmen erzeugt und zur begrifflichen Bestimmung der entworfe-

---

<sup>528</sup> *KrV*, B XIII, S. 18.

<sup>529</sup> Ebd., A 104, S. 152.

nen Bestimmbarkeit durch den transzendentalen Schematismus versinnlicht. Die Annahme des nichtempirischen Gegenstandes überhaupt schöpft ihre Notwendigkeit daraus, dass das Subjekt ihn immer schon vorentworfen haben muss, um daraufhin in seinen empirischen Urteilen diesen Gegenstand als empirisch bestimmbar zu erzielen. Auf der entworfenen Folie der transzendentalen Bestimmbarkeit, die der Gegenstand überhaupt für die zu bestimmenden Erscheinungen bereitstellt, kommt dann das Subjekt auf die Erscheinungen zurück, um sie zu bestimmen, denn „die Kategorien (...) dienen nur dazu, das transzendente Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.“<sup>531</sup> Weit davon entfernt eine metaphysische Projektion, d. h. im Sinne einer dogmatischen Ontologie ein eigenständiger oder quasi empirischer Gegenstand zu sein, stellt der transzendente Gegenstand dasjenige dar, das sich unter der jeweiligen empirischen Anschauung bzw. Erscheinung zu einem empirischen Gegenstand objektbezogener Erkenntnis konkretisiert. Weder darf er mit dem empirischen Gegenstand in eins gesetzt werden noch steht er hinter diesem. Vielmehr liegt er ihm zu Grunde, weil er die Instanzierung dessen ist, dass seiner Gegebenheit durch subjektive Erscheinungen zum Trotz das Objekt seiner Differenz zum Subjektiv-Psychischen nach als ein eigenständiges empirisches Objekt anzusehen ist.

Fasst man in diesem Sinne Kants Konzeption des Objekts überhaupt im Rahmen des transzendentalen Entwurfs empirischer Erkenntnis zusammen, dann gilt es festzuhalten, dass sich Entwerfendes und Entworfenes jeweils auf Verschiedenes (Subjektivität bzw. Objektivität) beziehen, aber in der originären Entwurfsleistung unzertrennbar verbunden sind. So sicher es fest steht, dass sich die Bestimmung der Erscheinung nur als subjektive Leistung denken lässt, so gewiss ist es auch, dass man diesem Subjektiven nicht gerecht wird, wenn man nicht mitbedenkt, dass sich in dieser Bestimmungsleistung das Subjekt im Entwurf des transzendentalen Objekts dem nicht subjektiven Anderen seiner selbst entgegensetzt. Diese Entgegensetzung des entworfenen transzendentalen Objekts geschieht gleich ursprünglich von einem Subjekt auf ein Objekt. Kants Erfahrungs- als Erkenntnistheorie besteht darin, zu zeigen, dass sie nur dann zustande kommen kann, wenn durch die ursprüngliche Synthesis von Anschauung und Verstand das Subjekt im Vollzug eines Entwurfs aus sich heraus zu einem entworfenen Anderen seiner selbst übergeht, um es dann zu einem empirisch-realen Objekt zu bestimmen. Im Lichte dessen erhält die Rede von der Abhängigkeit des Objektbezugs von den subjektiven Erkenntnisleistungen einen gegenüber subjektivistischen Vereinseitigungen differenzierten Sinn. Die Rede von der Subjektabhängigkeit des (transzendentalen) Objekts darf nicht so missverstanden werden, als läge ein passives bzw. stati-

---

<sup>530</sup> Ebd., A 80, B 105, S. 118. Vgl. dazu Prauss, ebd., S. 98ff.

<sup>531</sup> Ebd., A 251, S. 299-300.



sches Abhängen des Objekts vom Subjekt vor. Vielmehr muss im Vollzug des originären Entwurfs auch die aktive Seite zur Geltung gebracht werden. Das transzendente Objekt markiert gerade den Punkt, wo das Objekt um seines unvordenklichen Unterschieds willen vom Subjekt abgehängt, vom Subjektiven abgesondert und ihm gegenüber verselbständigt wird. Als das objektiv Entworfenen eines subjektiven Entwurfes bildet sich das transzendente Objekt als der Vollzug jenes Transitiven<sup>532</sup> und somit zeigt er einen subjektiv-objektiven Übergangscharakter.

Bevor wir nun mit der Metaphysikkritik Nietzsches fortfahren, bleibt die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis das transzendente Objekt, das Nietzsche in seiner Kantkritik irrtümlicherweise für ein ontologisiertes Ding hinter den Erscheinungen nimmt, zum Ding an sich steht. In der ersten Auflage der *KrV* fällt die Antwort eindeutig aus: „Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloß von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist.“<sup>533</sup> Obwohl an dieser Stelle die Argumentation Kants an Verständlichkeit einiges zu wünschen übrig lässt, wird doch zwischen der Bedeutung vom ‘transzendentalen Gegenstand’ und der vom ‘Noumenon’ unterschieden. Der Unterschied kann wohl nicht darin bestehen, dass gegenüber dem transzendentalen Objekt, das ja nur die Entwurfsgrundlage der Bestimmbarkeit für die Deutung und Bestimmung der empirischen Dinge darstellt, sich die Reflexion auf die Dinge an sich nun darauf hinrichtet, wie sie an sich selbst sind. Soll die ausgeführte Interpretation des transzendentalen Objekts stimmen, dann muss man dem Unterschied und dem Grund dieses Unterschiedes auf transzendentalen Boden des Entwurfs nachgehen.

Der Grund liegt meines Erachtens darin, dass man den beiden Kehrseiten des Entwurfes, d. h. dem subjektiven Entwerfen einerseits, dem objektiv Entworfenen andererseits Rechnung tragen muss. Da mit dem Entwurf des transzendentalen Gegenstandes die subjektive Seite, d. h. die Dinge als bestimmbare Erscheinungen, zur Geltung gebracht wird, tritt nun eine neue Reflexionsstufe auf den Plan, um der objektiven Seite des Entwurfs gerecht zu werden. Dies geschieht eben mit jener transzendental-philosophischen Betrachtung, für welche die empirischen Dinge auch nicht als Erscheinungen, sondern an sich selbst anzusehen sind. Diese Art der Betrachtung ergibt sich zwingend aus dem Umstand, dass im Rahmen des Entwurfs das Objekt überhaupt als Bestimmbarkeitsgrundlage entworfen wird, um zur Bestimmung des empirischen Gegenstandes gelangen zu können. Gelingt aber diese Bestimmung des empirischen Dinges, liegt nun ein bestimmtes empirisches Objekt vor, das, wie abhängig vom entwerfenden Subjekt auch immer,

---

<sup>532</sup> Vgl. Prauss, ebd., S. 118ff.

<sup>533</sup> Vgl. ebd., A 253, S. 301.

doch ihm gegenüber selbständig ist. Diese Tatsache in Rechnung zu stellen, ist die Funktion der 'Dinge an sich' - Betrachtung, denn in ihrer Perspektive wird eben in Anschlag gebracht, dass das empirische Objekt, sofern es bestimmt wird, eben nicht im Entwurf selbst aufgeht. 'Dinge - an sich selbst betrachtet' bedeutet die Notwendigkeit, von der Subjektabhängigkeit, die freilich bestehen bleibt, einmal abzusehen und das Augenmerk darauf zu lenken, dass der bloße Entwurf nicht schon für das Gelingen der Bestimmung eines vom Subjekt verschiedenen Objekts verbürgen kann.

Fassen wir zusammen: Mit dem Unterschied zwischen transzendentelem Objekt und Ding an sich bringt Kant einen zweistufigen Reflexionsvorgang zum Ausdruck. Über das Empirische der Dinge lässt sich nur aussagen, indem zuerst das Gesamte dieses Empirischen im Begriff der 'Erscheinung' zusammengefasst wird, um dann auf diese Erscheinung zu reflektieren. Auf der ersten Stufe tritt das transzendentele Objekt auf als das entworfenen Bestimmbare eines entwerfenden Subjekts, welches, um zu empirischer Erkenntnis eines empirischen Objekts zu gelangen, seine subjektive Anschauung auf das von ihm a priori entworfene Objekt überhaupt bezieht. Der subjektiven Seite dieses Bezugs wird zur Geltung gebracht, indem man die Dinge 'als Erscheinungen' betrachtet, d. h. als etwas, das jeweils als Objekt vom Subjekt abgehängt, d. h. in eine gewisse Selbständigkeit erlassen wird, ohne dass dabei jedoch seine Abhängigkeit vom Subjekt aus dem Auge verloren wird. Da nun der erkenntniserfolgreiche Bezug nicht vom Entwurf selber sichergestellt werden kann, vollzieht die transzendentele Reflexion noch einen zweiten Schritt und versucht, der objektiven Seite des Entwurfs gerecht zu werden, indem sie von der Betrachtung des 'als etwas' auf diejenige des 'an sich' umschaltet. Der Kerngedanke der Kantischen Überlegungen, die freilich nicht von Zweideutigkeiten frei sind, kann man meiner Meinung nach dahingehend interpretieren, dass man ständig das zweigliedrige Betrachtungsschema vor Augen haben muss. Es darf nämlich nicht der Fall sein, dass die 'als etwas'-Betrachtung ('als Erscheinung' bzw. 'nicht als Erscheinung') auf beiden Stufen dieselbe bleibt. Die Betrachtungseinstellung des 'als etwas', d. h. das empirische Ding unter einem Begriff zu betrachten, gilt nicht für die zweite Reflexionsstufe, wo es sich grundsätzlich um eine andere Art der Betrachtung handelt: Hier werden die empirischen Dinge nicht 'als etwas' betrachtet, wobei dann der Hypostasierung des Ding-an-sich als unter einen Begriff gebrachtes Etwas hinter den Erscheinungen Tür und Tor geöffnet wird, sondern anders betrachtet.<sup>534</sup>

---

<sup>534</sup> In seiner Auslegung des Kantischen Ansatzes als eines transzendentalen Perspektivismus ordnet Kaulbach die Betrachtungseinstellungen verschiedenen Erkenntnisintentionen, z. B. naturwissenschaftlichen, handlungsweltlichen, etc zu. In Kants transzendental-philosophisch motivierter Betrachtungsumstellung zum Ding an sich erblickt er zu Recht eine Einstellung, am empirischen Ding dasjenige andere anzuerkennen, kraft dessen es dieses Empirische überhaupt gibt (vgl. ebd., S. 61ff). Werden die Dinge im erkenntnistheoretischen Interesse in der Perspektive des Bestimmens, d. h. vom subjektiven Verstand zur Identität synthetisch vereinigt, entworfen, bekundet die Betrachtung des 'an sich' eine perspektivische Einstellung,

#### 4. 3. Nietzsches philosophischer Entwurf

Im Lichte dieser Interpretation des 'Ding - an sich selbst betrachtet' können wir nun die Fäden der Nietzscheschen Metaphysikkritik wieder aufnehmen. Auffällig ist zunächst, dass Nietzsche seinen Generalangriffen auf eine die Kantische Intention freilich verfehlende Hypostasierung des 'Ding-an-sich' zu ansichseiender (Hinter-)Welt zum Trotz von demselben unhintergehbaren Betrachtungscharakter, der nicht nur den erkenntnisförmigen Bezugnahmen innewohnt, ausgeht. Lapidar ausgedrückt: „Dadurch, dass wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt und uns in den Unarten des unlogischen Denkens recht ausgeschwelgt haben, ist die Welt allmählich so wundersam bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll geworden, sie hat Farbe bekommen, - aber wir sind die Coloristen gewesen: der menschliche Intellekt hat die Erscheinung erscheinen lassen und seine irtümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen.“<sup>535</sup> Hervorzuheben an diesem Passus ist zuerst die Tatsache, dass Nietzsche die Gültigkeit der transzendentalen Fragestellung, das Empirische unter dem Gesichtspunkt 'als Erscheinung' zu betrachten, auf den gesamten Bereich der vielförmigen Weltbezüge ausweitet. Dies erfolgt gewissermaßen durch eine Radikalisierung des Entwurfsgedankens. Nach Kant steckt der entworfene Plan der Vernunft den Rahmen ab, innerhalb dessen einerseits in erkenntnistheoretischer Absicht Wahrheitsurteile sinnvoll gebildet und die dogmatischen Ansprüche objektiven Weltwissens abgewehrt werden können, andererseits in moralpraktischer Absicht Freiheit als autonomer Selbstbestimmung auf sichere Fundamente gestellt wird. Nietzsche geht daran, diesem entworfenen Plan erweiterte Befugnisse zu verleihen. Dies zeichnet sich schon auf der Ebene der Wortwahl ab, denn wo Kant von Hervorbringung spricht, spricht Nietzsche vom Hineintragen.

„Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewusstwerden von etwas, <das> 'an sich' fest und bestimmt wäre.“<sup>536</sup>; Hineintragen, -legen, -dichten, -projizieren - unermüdlich gibt Nietzsche immer wieder zu verstehen, dass es vergebliche Mühe ist, wenn ihres Hanges zu Hypostasierungen wegen nicht gerade verwerflich wäre, der Ü-

---

in der die Anerkennung des Selbstseins der Dinge zum Ausdruck kommt. Kaulbach belässt es aber nicht bei dieser Anerkennungsperspektive, denn er will sich dem unerkennbaren X eine Ausdrucksdimension abgewinnen. Auf dem Hintergrund der Naturteleologie der dritten Kritik expliziert die transzendentalphilosophische Betrachtung der Dinge - an sich selbst im Rahmen einer Perspektive der freien Natur, in welcher das An-sich-selbst-seiende als das sich selbst Darstellende gelten dürfte, d. h. die räumlich-zeitlichen Gestalten werden als der Ausdruck eines in diesen Erscheinungen sich selbst darstellenden Inneren gedeutet (vgl. Kaulbach, ebd., S. 54ff).

<sup>535</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, ebd., 16, S. 36-37; vgl. auch N, KSA 13 14[93], S. 271; dazu auch vgl. ebd., 14[103], S. 280 und 14[122], S. 303.

berzeugung anzuhängen, es gäbe etwas, woran sich das weltentwerfende Selbstverständnis, das sich ja in den verschiedenen Grundeinstellungen zur Wirklichkeit kundgibt, halten könnte. Seine Ablehnung des metaphysikverdächtigen Glaubens an Wahrheits- und Lebensorientierung sicherstellenden Festigkeiten wird um so stärker geschürt, als er davon ausgeht, dass Kant, obwohl sicherlich in der Intention richtig<sup>537</sup>, doch die Natur des Erkenntnisentwurfes missverstehen muss in dem Maße, als er **a)** durch den Gedanken des ‘an sich’, das Nietzsche im Zusammenhang dieses Kantkritischen Arguments freilich in der Art einer Erkenntnismaßgabe verstehen will, auf abbildtheoretische Positionen zurückfällt. Statt sich mit dem Gedanken abzufinden, dass sich der entwerfende Weltbezug mit einem reinen Projektionsvollzug bescheiden muss, errichtet Kant in Nietzsches Augen unverdrossen Entsprechungsinstanzen bzw. Korrespondenzkriterien, an denen er die Realitätsbezogenheit des erkenntnisgeleiteten Entwurfs misst. Schlägt man diesen Weg ein, steht das Ende für Nietzsche sicher: die ‘wahre’ Welt der Metaphysik. Dem transzendentalen Entwurf Kants hält aber Nietzsche noch eine Irrtümlichkeit vor, d. h. **b)** die Annahme, dass das transzendental Entworfenem dem Einheitskriterium, nach dem das Empirische zum Erkenntnisobjekt synthetisiert wird, auch entspricht. M. a. W. Kant irrt zwar nicht in Bezug auf die Natur des Erkenntnisbezugs als Horizonte der Bestimmbarkeit entwerfenden und erst auf diesem Hintergrund das Entworfenem zu bestimmtem Objekt konkretisierenden bzw. bestimmenden Entwurfs. Sein Grundirrtum besteht für Nietzsche vielmehr darin, dass er auf Grund der Annahme, die Sphäre der transzendentalen Objektivität stellt eine Ordnung von Einzeldingen dar, der entworfenen Bestimmbarkeit immer schon diejenigen Einheiten unterstellen muss, die als selbständige Einzeldinge eigentlich in den Bereich der natürlichen Ontologie gehören. Die Sphäre des Bestimmbaren überhaupt wird auf diese Weise von vornherein nach dem Schema einer Pluralität von klar eingegrenzten, einheitlich umrissenen Entitäten modelliert. Dass dies bestenfalls nur eine Vorform jeder Verdoppelung ist, die ihm als das Insignium metaphysischen Denkens gilt, steht für Nietzsche fest. Um ein für allemal die Bände zu kappen, auf die sich jeder Entwurf der Erkenntnis vertrauen muss, in welchem sowohl das Entwerfende als auch das Entworfenem dem Einheitsgebot unterstellt werden, gibt Nietzsche seinem Verständnis des reinen Entwurfs eine resolute Wendung: „Es giebt keine ‘Dinge’ (- das ist unsere Fiktion) (...) Wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserem ‘Ich’begriff, - unserem ältesten Glaubensartikel. Wenn wir uns nicht für Einheiten hielten, hätten wir nicht den Begriff ‘Ding’ gebildet.“<sup>538</sup> Für Nietzsche ist es also kein Wunder, dass der Standpunkt einer natürlichen Ontologie Kant dazu verleitet, seine originäre Einsicht der entwerfenden Vernunft zugunsten metaphysischer Spekulationen über das Ansich der Dingwelt preiszugeben.

---

<sup>536</sup> Vgl. N 12, 9[91], S. 385; auch vgl. *Morgenröthe*, KSA 3, 119, S. 114.

<sup>537</sup> Vgl. KSA 2, 19, S. 41.

Wird also in transzendentaler Reflexion das Objekt überhaupt und auf einer zweiten Stufe die Einstellung des 'Ding - an sich selbst betrachtet' dem Rechnung getragen, am Empirischen das Andere anerkennen zu müssen, aber nicht erkennen zu können, geht Nietzsche daran, sowohl das Andere als auch das Eine der Umklammerung der Einheit zu entreißen. Wir sind zwar in einem unaufhörlichen Entwerfen von sinnvollen Welten verwickelt und zwar nach Maßgabe geordneter Einheitlichkeit und vertrauter Verständlichkeit, dies aber berechtigt uns mitnichten zu der Annahme, den entworfenen Zweckmäßigkeiten entspreche etwas in re. Wie stark aber Nietzsches Widerwillen auch sein mag, das Entworfenen zu verdinglichen, kann er sich seinerseits nicht ganz von der Frage loslösen, worauf wir denn die mannigfaltigen Ordnungsschemata hin entwerfen. Da er zudem dieses Woraufhin fern von allen halten will, lässt er in der *Fröhlichen Wissenschaft* folgendes (Welt-)Bild entstehen: „Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heißen.“<sup>539</sup> Später in dieser Schrift und in einer weniger ausdrucksvollen Formulierung expliziert Nietzsche den Chaos-Gedanken in terms eines Kontinuums, in welches die Erkenntnisformen punktuelle Regularitäten einschreiben, d. h. das homogene fließende Ganze wird in überschaubare Einheiten eingegliedert bzw. zerstückelt.<sup>540</sup> Legt man nun das unvordenkliche Chaos<sup>541</sup> als Nietzsches Kerngedanken in Bezug sowohl auf die Kritik der Metaphysik als auch jede regionalen (wissenschaftlichen, moralischen, ästhetischen, etc.) Entwürfe zugrunde, dann ist ihre summarische Charakterisierung als Fiktion folgerichtig. Dies lässt sich ex negativo mit Hilfe des 'Bildes', das Nietzsche bezeichnenderweise in dem Zusammenhang dieses Aphorismus' in Anspruch nimmt, demonstrieren: Wären die Weltbilder wahr, dann müssten sie als Bilder von Chaos selber chaotisch sein! Dann wären sie aber keine Weltbilder, denn ihre Funktion besteht ja im Entwerfen von Horizonten orientierungstiftender und erkenntnis- und selbsterhaltungsermöglichender Perspektiven.

Wie steht es aber mit Nietzsches eigenem Weltbild der Gesamtheit der Seienden als chaotischen Aggregates? Es erhebt sich wieder die Frage, ob das Chaos-Bild eine akkurate Darstellung des Ganzen ist oder nicht. Wenn tatsächlich das Erste zutrifft, dann ist das Weltgesamt chaotisch. Dies aber zöge die Konsequenz nach sich, dass die Kohärenz des eigenen Bildentwurfs in Mitlei-

---

<sup>538</sup> Vgl. N, KSA 13, 14[79], S. 257- 258.

<sup>539</sup> Vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, ebd., 109, S. 468; Im Nachlass kommt Nietzsche noch mal auf den Gedanken des Chaos': „Der Gegensatz dieser Phänomenal-Welt ist nicht 'die wahre Welt', sondern die formlos-unformulirbare Welt der Sensations-Chaos, - also eine andre Art Phänomenal-Welt, eine für uns 'unerkennbare', (vgl. dazu N, KSA 12 9[106], S. 396). Weit davon entfernt, apriorischer Einheit zuführbar zu sein, stellt die Mannigfaltigkeit der Empfindungen eine synthesisresistente form- und ordnungslose Vielheit dar.

<sup>540</sup> Ebd., 112, S. 473.

<sup>541</sup> Vgl. Taureck, Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, S. 154ff.

denschaft gezogen würde. Folglich wäre jeder Versuch, eine kohärente, das Weltganze zur Darstellung bringende Bildlichkeit zum Scheitern verurteilt, denn sie gäbe ein falsches, weil im wertlosen Ganzen wertsetzendes Bild davon. Dem zum Trotz wäre es immerhin in Analogie zu Platons zweckmäßigem  $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\sigma\tau\omicron\alpha\iota$  (Politeia III, 389b) eine zurechtgemachte, weil das All ja „durchaus durch keines unserer ästhetischen und moralischen Urtheile getroffen,“<sup>542</sup> wird, und ihrer Selbsttäuschung bewusste, aber doch um des Fortbestands der Menschheit willen unabdingbare Fiktion. Sollte dagegen das Chaos-Bild eine falsche Darstellung sein, dann käme dem dargestellten Ganzen doch eine gewisse Ordnung zu und Nietzsches philosophischer Entwurf wäre dann nichts anderes als die gegen besseres Wissen vorgetragene Strategie, die zugrunde liegende Ordnung mit einer zwar falschen, aber unsere ‘ästhetischen Menschlichkeiten’ um so energischer zur unerschöpflichen Kreativität anspornenden Bildlichkeit zu übertünchen. Die angesichts eines sinnhaften Chaos’ mutige Lüge wird zu einer noblen, denn sie ermutigt dazu, uns am ständigen Entwerfen von Weltbildern zu versuchen. „Wir, die Denkend-Empfindenden sind es, die wirklich und immerfort Etwas machen, das noch nicht da ist: die ganze ewig wachsende Welt von Schätzungen, Farben, Gewichten, Perspektiven, Stufenleitern, Bejahungen und Verneinungen.“<sup>543</sup>

An diesem Punkt laufen Nietzsches Gedanken über Stellenwert und Funktion der Philosophie als Orientierungen im Ganzen stiftenden Entwurfs aus der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* mit den der Kritik an Kants Ding an sich zugrunde liegenden Annahmen über das, was jede Metaphysik als Glauben an eine ‘wahre’ Welt entkräften kann, zusammen. Motivierender Impuls in beiden Fällen ist der Vorwurf am entwerfenden Denken, dass es allzu leicht der Versuchung erliegt, das Entworfenen als entwurfsunabhängig Festes zu missverstehen und in Analogie zur natürlichen Ontologie zur verdinglichten zweiten Welt zu hypostasieren. Damit hebt es sich aber auf - kein geringer Grund für Nietzsche, unermüdlich darauf zu bestehen, dass immerwährendes Entwerfen nicht nur notwendig, aber geradezu unausweichlich ist. Dies um so mehr, als angesichts der Hinfälligkeit ordnungsgläubiger Metaphysikwelten alle Schranken, die dem souveränen weltbildenden Entwerfen im Wege stehen, wegfallen: Der Untergang der Metaphysik

---

<sup>542</sup> Ebd., 109. S. 468.

<sup>543</sup> Vgl. ebd., 301, S. 540. Dazu vgl. S. Rosen, Remarks on Nietzsches ‘Platonism’, S. 193ff. Der heroische Aufschwung zur kreativen Entfaltung weltbildender Energien gerät schnell in die Nähe des von Heidegger ausdrucksvoll thematisierten Weltbildes, d. h. der „Welt,“ als Bild begriffen. „Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorgestelltheit des Seienden gesucht und gefunden,“ (vgl. Die Zeit des Weltbildes, S. 87-88) Was Nietzsche als notwendig fiktive Projektionen auffasst, sieht Heidegger als die Selbstermächtigung der vorstellenden Subjektivität, die sich das Sein zum Vorgestelltsein zurechtmacht - nicht zuletzt einer der Gründe, weshalb Heidegger Nietzsches Denken der metaphysischen Seinsvergessenheit zurechnet. Eine skizzenhafte Darstellung der Nietzsche-Kritik Heideggers geht weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Dazu vgl. den einschlägigen Essay von Müller-Lauter, Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen, S. 132-178 (und Diskussion, S. 178-193).

geht auf diese Weise mit dem Aufgang der Einsicht ins schöpferische Geschehen der Weltbildung einher. Vom polemischen Affekt gegen die weltbildende Kreativität hemmenden Verselbständigungen der metaphysischen Tradition einmal abgesehen, gibt es einen Grund, weshalb Nietzsche auf die starke These vom Gesamtchaos zurückgreifen muss? Wäre es nicht denkbar, sich auf das schwächere Argument zu stützen, dass der metaphysische Weltentwurf sogar in seinen ordnungsontologischen Implikationen genügend Spielraum für die von Nietzsche anvisierte grenzenlose Machbarkeit von maß- und wertsetzenden Entwürfen offen lässt?

Um noch mal auf eine gewisse Aporie, die sich am Weltbild des Chaos feststellen lässt, zurückzukommen: Wenn dieses Weltbild als notwendige Fiktion angesehen werden kann, um die These des reinen Entwerfens zu plausibilisieren, dann wäre die Annahme zwingend, dass eine 'korrektes' Bild den Entwurf von neuen Perspektiven und Werten unmöglich macht. Auf die Metaphysik bezogen bedeutet dies, dass ihr 'korrekter' Weltbildentwurf der 'wahren Welt' tatsächlich jedes kreatives Entwerfen im starken Sinne des Wortes durchkreuzt und nicht bloß entmutigt. Dass es sich aber nicht so verhalten kann, davon legt Nietzsche selbst Zeugnis ab, als er den Weltbildern der Metaphysik vorhält, mit ihren Verdoppelungen und Gegensätzen 'wahre', d. h. unumstößliche Welten entwerfend zu supponieren und dadurch die weltbildgestaltenden Denk- und Lebenskräfte in Bann fragloser Verselbständigungen zu schlagen. Die jeweiligen, für Nietzsche illusionsvollen Entwürfe der 'wahren Welt' der Metaphysik, bekräftigen ja somit die Annahme, dass kreatives Entwerfen möglich ist, obwohl die Art des entworfenen Bildganzen diesem Entwerfen gerade zuwiderläuft. In diesem Licht gesehen, alles was Nietzsche zu zeigen braucht, ist, dass die Annahme einer 'wahren Welt', sei's als Ordnung, sei's als Chaos, nicht per se dem Weltbildentwurf als schöpferischem Hineinprojizieren entgegensteht, sondern nur dann hemmend wirkt, wenn sie dem Missverständnis aufsitzt, ihr Entwurfscharakter bedarf externer Beglaubigung. Letzten Endes erhebt der Chaos-Begriff keinen Einheitsanspruch. Es wurde hier nur in dem Maße einer Betrachtung unterzogen, als seine Funktion als appellativer Ansporn zur weltbildenden Tätigkeiten eine Scharnierrolle für Nietzsches Philosophie souveräner Entwürfe innehat.

Es kommt also für Nietzsche darauf an, ein Weltbild zu entwerfen, welches folgenden Voraussetzungen genügen soll: **a)** Es muss zuerst der Tatsache Rechnung zu tragen wissen, dass sich jeder Weltbezug als ein souveränes Entwerfen von weltbildenden und –erschließenden Gesichtspunkten vollzieht. In einem Aphorismus aus der *Jenseits von Gut und Böse* kommt diese Souveränität deutlich zum Ausdruck: „Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als 'an sich' in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mytho-

logisch.,<sup>544</sup> Statt mythologisch hätte Nietzsche von metaphysisch sprechen können, denn sieht nicht die Metaphysik ihre ureigenste Aufgabe darin, ihren Weltentwürfen mit den Weichen ansichseiender Wirklichkeit auszustatten? Dagegen halten kann die metaphysikkritische Weltauslegung nur in dem Maße, wie sie **b**) ihre Bildlichkeit auf solche Weise entwirft, die gewährleistet, dass sie nicht der Verselbständigung suggestiver Vorbildlichkeiten in Form von 'wahren' Welten zum Opfer fällt. Wie oben dargelegt wurde, zieht Nietzsches experimentelle Philosophie zu diesem Zweck die wissenschaftliche Praxis als präventive Maßnahme heran: z. B. in die Machtlehre fließen naturwissenschaftliche Erkenntnisse ein. In dem Maße nun, wie sich eine Wissenschaft wie die Physik selbst der Verdinglichung beharrender Entitäten schuldig macht, ruft sie Nietzsches Kritik auf den Plan. Um dieser kritischen Zielsetzung gerecht zu werden, muss sich **c**) der die Weltbilder der metaphysischen Tradition verwerfende Entwurf der Kritik eine tragfähige Basis sichern und zwar in dem Sinne, dass er dem Vorgang nachspürt, in dem die Weltperspektiven, die ja von den philosophischen Gesamtauslegungen bereitgestellt werden, in lebenshemmende Verdoppelungen bzw. Verselbständigungen umschlagen. Auf diese Weise kann sich Nietzsches philosophischer Entwurf quasi von einer Metaebene her zu den philosophischen Weltauslegungen bzw. moralischen Weltbildern kritisch-ausleuchtend verhalten. „Die bisherigen Auslegungen hatten alle einen gewissen Sinn für das Leben - erhaltend, erträglich machend, oder entfremdend, verfeinernd, auch wohl das Kranke separierend und zum Absterben bringend - meine neue Auslegung giebt den zukünftigen Philosophen als Herrn der Erde die nöthige Unbefangenheit.,“<sup>545</sup>

Einen solchen Entwurf hat Nietzsche mit seiner Lehre des Willens zur Macht als Interpretations-Geschehen konzipiert. Meine Interpretation der Macht-Gedanken Nietzsches', die ja unauf löslich mit dem Gedanken des universellen Charakters der Interpretation in Einklang steht, geht davon aus, dass sich dieser auf Machtprozesse ausrichtende Welt-Entwurf die drei oben genannten Voraussetzungen erfüllt. Denn einerseits streicht er die Erschließungs- als Bildungskraft der Machtkonstellationen, die in Gestalt philosophischer Weltauslegungen das Leben auf Sinnregeln und Orientierungsvorgaben einspannen, heraus. Andererseits ist er flexibel genug, einseitige Verhärtungen zu vermeiden. Da Nietzsches philosophische Weltauslegung den Vollzug der Machtverhältnisse zur Geltung bringt, ist sie in der Lage, den Verfehlungen der Metaphysik dort nachzuspüren, wo kraft dynamischer Machtkonzentration metaphysische Entwürfe verdinglichten Weltverneinungen verfallen. Somit wird mit der Interpretation als einem allgemeinen Schema von Entwurfsbildung ein umfassender Rahmen abgesteckt, in dem nicht nur die Verdinglichungen weltauslegender Bildlichkeit kritisch in den Blick genommen werden kann. Darüber hinaus wird eine Form des Denkens entfaltet, die die Möglichkeit eines anderen, unbefangenen Umgangs mit

---

<sup>544</sup> Ebd., KSA 5, 21, S. 36.

<sup>545</sup> Vgl. KSA 11, 40[12], S. 633.



den Prinzipien der philosophischen bzw. moralischen Entwürfe ermöglicht. Bevor ich mich nun der Interpretation des Macht- bzw. Interpretationsgedankens Nietzsches zuwende, will ich die andere antimetaphysische Säule in seinem Werk, die Kritik an der platonischen Philosophie, genauer unter die Lupe nehmen.

#### 4. 3. 1. Die Platonkritik Nietzsches

Stellt Kants 'Ding an sich' in Nietzsches Augen die prominenteste Form moderner metaphysischer Hypostasierung einer Hinterwelt dar, so erblickt er in Platons Ideenlehre die heraklitische Welt des πάντα ρεῖ bzw. ihr Kunstpendant des Dionysischen auf weite Strecken zerstörende Durchsetzung der 'wahren Welt'. Platons überfliegende Ideen bahnen für den Nietzsche der *Morgenröthe* philosophischem Denken den Weg in transzendente Jenseitigkeiten: „Die einzigen Wege. 'Dialektik ist der einzige Weg, um zu den göttlichen Wesen und hinter den Schleier der Erscheinung zu gelangen' - diess behauptet Plato ebenso feierlich und leidenschaftlich, als es Schopenhauer von dem Gegensatze der Dialektik behauptet, - und Beide haben Unrecht. Denn es giebt Das gar nicht, zu dem hin sie einen Weg uns zeigen wollen.,“<sup>546</sup> Wie die Annahme eines hinter den Erscheinungen verborgenen Dinges an sich der verdoppelten Ontologie der Gegensätze unterstellt ist, so übernimmt hier die dialektische Wahrheitssuche die Funktion wegweisender Führung um des Ausgangs aus dem Jammertal der Vergänglichkeit bzw. der Ankunft beim Immerwährenden willen. Natürlich ist sich Nietzsche dessen bewusst, dass diese summarische Abfertigung der platonischen Dialektik der Sache nicht gerecht sein kann, denn im § 544 hebt er mit lobenden Worten hervor, dass der Dialektik die höchste Ehre gereicht. Für Nietzsche rührt dies von der Tatsache her, dass sie im Gegensatz zu manchen modernen Intuitionismen in Form intellektualer Anschauung wohl in der Lage war, die ἔρως-getriebene Überstiegsbewegung des Denkens mit dem vernünftig kontrollierten Gedankengang des 'besseren Arguments' in spannungsvolle und produktive Beziehung zu setzen - außerdem steht es für Nietzsche außer Frage, dass Platon eben nicht demjenigen anämischen und sinnlichkeitsfeindlichen Idealismus zuzurechnen ist, denn er verstand die philosophische Lebensführung als eine περιαγωγή ψυχῆς, die eben auf dem Boden überschäumender Lebenskraft<sup>547</sup> vollzogen wird. Trotz der zahlreichen Stellen, in denen Nietzsche Platons vielseitiges Denken vor plumpen Kritiken in Schutz nimmt, attestiert er

---

<sup>546</sup> Vgl. ebd, KSA 3, 474, S. 283; auch vgl. ebd. 43, S. 50.

<sup>547</sup> Ebd., S. 314ff (bzw. KSA 9, 4[44], S. 110) und 373, S. 624; zum Verhältnis Nietzsches zu Platons Denken vgl. Figal, Nietzsche, u.a. S. 140ff und S. 193ff.

der Ideenlehre aber doch metaphysische Ontologisierung im Sinne einer anderen Welt, „als die des Lebens, der Natur und der Geschichte,,“<sup>548</sup>

Ist somit in großen Umrissen die Kritik Nietzsches an der Philosophie Platons dargestellt, gilt es nun, eingehender auf die Gründe einzugehen, die Nietzsche dazu führen, die Ideenlehre zur Zielscheibe seiner Metaphysikkritik zu machen. Bei der Darstellung der Ideenkritik werde ich die Thesen Nietzsches daraufhin überprüfen, ob sie den Sachgehalt des platonischen Gedankens treffen oder ob sie vielmehr nicht auf tradierte platonistische Motive kritisch Bezug nehmen. **a)** Die Ideen stellen unhinterfragte Selbstverständlichkeiten dar, auf die auf eingespielte Weise im Erkenntnisvollzug das zu Erkennende zurückgeführt wird. Für Nietzsche handelt es sich dabei gerade nicht um eine Aneignung neuer Kenntnisse, sondern die Reduzierung des nicht Vertrauten auf Bekanntes. „Was versteht eigentlich das Volk unter Erkenntnis? Was will es, wenn es ‘Erkenntnis’ will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden. Und wir Philosophen - haben wir unter Erkenntnis eigentlich mehr verstanden? (...) Dieser Philosoph wähte die Welt ‘erkannt’, als er sie auf die ‘Idee’ zurückgeführt hatte: ach, war es nicht deshalb, weil ihm die ‘Idee’ so bekannt, so gewohnt war?,,“<sup>549</sup> Unschwer lässt sich erkennen, worauf hier Nietzsche anspielt: Es geht um Platons Auffassung der Erkenntnis nach dem Modell eines Wiedererkennens. Die ἀναγνώρισις fungiert als derjenige Vorgang, in dem ein in der Wahrnehmung Gegebenes als etwas so Beschaffenes zu identifizieren, indem es in Beziehung zu dessen Abdruck in der Seele gesetzt wird. Der Erkenntnisvollzug besteht also darin, dass im zu Erkennenden eine Idee (z. B. des Gleichen) vergegenwärtigt wird - wie unvollkommen auch immer das Begegnende dafür sein mag: Προ του άρα άρξασθαι ημάς οράν και ακούειν και τάλλα αισθάνεσθαι, τύχειν έδει που ειληφότας επιστήμη αυτού του ίσου ότι εστιν, ει εμέλλομεν τα εκ των αισθήσεων ίσα εκείσε ανοίσειν, ότι προθυμείτε μεν πάντα τοιαύτα είναι οίον εκείνο, έστι δε αυτού φαυλότερα (Phaidon, 75b)<sup>550</sup>.

Mit dem Modell des Wiedererkennens wird an der Struktur des Etwas-als-etwas-Identifizierens der Bezug der Hinblicknahme thematisiert: Um etwas als so und so in den Blick nehmen und erkennen zu können, muss immer schon das Woraufhin der Hinblicknahme zur Verfügung stehen. Da erst von diesem her das Wahrgenommene als so-etwas angegangen werden kann, liegen die Ideen als mögliche Arten des Absehens darauf bzw. der Ausrichtung auf das hin zu bereits vor und zwar in der Seele. In *Menon* wird das Vorhandensein der Ideen in der Seele mit dem Gedanken des Wiedererkennens, αναμνησκεισθαι (86b) erörtert - in *Phaidron* wieder

---

<sup>548</sup> Vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, ebd., 344, S. 577.

<sup>549</sup> Ebd., 355, S. 593-594.

<sup>550</sup> „Ehe wir also anfangen zu sehen oder zu hören oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher die Erkenntnis bekommen haben des eigentlich Gleichen, was es ist, wenn wir doch das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf jenes beziehen sollten, daß dergleichen alles zwar strebt zu sein wie jenes, aber doch immer schlechter ist.,“

wird mit der bildhaften Erzählung des Seelenwagens auf den aktiven Erwerb der Ideen abgesehen (247d-248). Genügen diese spärlichen Hinweise auf das platonische Schema der Erkenntnis für das hier angesprochene Thema, dann erhellt sich daraus, dass Nietzsches Auslegung der ideengeleiteten Erkenntnis dem Gedanken Platons nicht ganz angemessen ist. Dies liegt daran, dass er an der *αναγνώρισις* bzw. *ανάμνησις* den Erkenntnisvollzug des *ανα-* als reduktive Zurückführung versteht, d. h. als eine Art Komplexitätsminderung im Dienst überschaubar vertrauter Schemata und Vermögensleistungen.<sup>551</sup> Seine Auslegung des Stellenwertes der Ideen im Erkenntnisvollzug leitet sich vom Gedanken, dass Erkenntnis als Rückbezug auf schon Bekanntes den Weg des Erkennenden abschneidet, sich auf die Offenheit des Erfahrungs- und Erkennbaren einzulassen und Neuem anders als nach den eingespielten Denkmustern zu begegnen. Wie berechtigt dieser Vorwurf auch immer sein mag, er verfehlt doch den Gehalt der Ideen, insofern als ihre Funktion darin besteht, diejenigen Gesichtspunkte bereitzustellen, von denen her etwas als solches in den Blick genommen und verstanden wird: In diesem Sinn stellen sie nichts anderes dar als Verstehens- und Verständigungsmöglichkeiten. Die Struktur des *ανα-* macht den Punkt der Rückbesinnung sichtbar, d. h. worauf es immer schon rekurriert worden sein muss, um das Wahrgenommene als so-etwas präzisieren zu können.<sup>552</sup>

Nietzsches Kritik reicht aber über den Vorwurf, dass der Ideengebrauch den Erkenntnisvollzug auf eine konservative Bestandssicherung des Erworbenen als Bekannten einschränkt, hinaus, denn er hält Platon vor, **b**) dass er die Ideen in eine Art gegenständliche Tatsächlichkeit gerückt hat, die man nur „festzustellen,“<sup>553</sup> [fett im Original] brauchte. In Nietzsches Augen hat Platon den nicht nur für die Philosophiegeschichte schicksalhaften Schritt getan, die Idee zu einem Gegenstand höherer Ordnung zu hypostasieren, zu dem man sich nur hinnehmend bzw. konstatierend verhalten kann. Diese Verfestigung der erkenntnisführenden Hinblicknahmen zu *ὑποστάσεις* ontologischer Ordnung geschieht für Nietzsche in dem Maße, als „das Prädikat-Zeichen mit dem Ding selber als gleichgesetzt wird; und die Philosophen (...) drückten ihr Siegel auf diese Verwechslung, als sie lehrten, gerade die Zeichen, nämlich die ‘Ideen’ seien das wahrhaft Vorhandene, Unveränderliche und Allgültige.“<sup>554</sup> Die Verdinglichung, die den ersten Schritt zur ‘wahren Welt’ ausmacht, besteht demzufolge darin, dass die Ideen als Prädikate, d. h. die Hinsichten, in die das zu Verstehende hineingestellt wird, selber Gegenstand thematischer Be-

<sup>551</sup> Vgl. KSA 11, 34[82], S. 445.

<sup>552</sup> Vgl. Figal, ebd., S. 147ff; dazu vgl. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, S. 103ff.

<sup>553</sup> Vgl. ebd., 26[171], S. 194. In 34[179] tritt eine Modifikation des Verdinglichungsvorwurfs ein, insofern als Nietzsche eingesteht, dass Platon nicht so „beschränkt,“ (vgl. S. 481) gewesen sein kann, den Ideen ewige Festigkeit zu verleihen. Er „wollte, daß dies geglaubt werde,“ (ebd.) - damit rückt Nietzsche die Ideenkritik in eine ideologiekritische Perspektive: es handelt sich um eine Form des falschen Bewusstseins, d. h. der sich selbst nicht durchsichtigen Lüge. Zur Lügenproblematik im Rahmen der Wahrheitsauffassung Nietzsches vgl. Liessmann, Philosophie des verbotenen Wissens, S. 54ff.

<sup>554</sup> Ebd., 38[14], S. 614.

trachtung bzw. zum Satzsubjekt werden. Sobald das Prädikat selbst als etwas aufgefasst wird, über welches man Aussagen und Urteile fällen kann, wird es unmerklich zum präjizierbaren Gegenstand. Damit berührt Nietzsche einen empfindsamen Punkt, d. h. die Frage in wie weit man die Hinsichten als Horizonte jeder Verstehbarkeit selber zum Thema ausdrücklicher Erörterung machen kann. Lassen sich um den Preis der Verdinglichung die Voraussetzungen, unter denen überhaupt etwas als etwas verstanden werden kann, ihrerseits in die Lage objektivierenden Wissens versetzen? Mit seiner Kritik an diesem Gebrauch der Ideen glaubt Nietzsche, dass sich Platon einer Subreption schuldig macht, als er sich nicht damit begnügt, die Funktionsweise der Ideen als Zeichen, womit man das Ding als „bekannt“ ansetzt, faßt, ergreift,, hervorzuheben, sondern darüber hinaus ein „Erkennen, ein Zu-Ende-Kennen,“ unterstellt. Von ihrer lebensweltlichen Verstehensfunktion losgelöst und zum vorhandenen An-sich verselbständigt, ist es für Nietzsche also kein Wunder, dass wir es hier mit einer „Mythologie,“<sup>555</sup> zu tun haben. Auf den nahe liegenden Einwand, dass der Funktion der Ideen als verstehensleitende Hinblicknahmen doch eine Überlegung darüber zur Seite gestellt werden muss, welchen Kriterien sie denn sollen genügen können, um als die richtigen zu gelten, antwortet Nietzsche mit dem Hinweis darauf, dass sie sich faktisch bewahrheiten. Zu mehr Annahmen sieht er sich nicht gezwungen, denn dies würde alle Gefahren der Verdoppelung heraufbeschwören - angesichts des chaotischen Charakters des Seienden im Ganzen erscheint ihm diese Art von Letztbegründung geradezu mystifizierend.

Nun, wie berechtigt Nietzsches Skeptizismus in Bezug auf die Vergegenständlichung, die sich bei jeder expliziten Thematisierung der leitenden Hinsichten des Verstehens unausweichlich einstellt, auch immer sein mag, Tatsache ist doch, dass die Vorhaltungen an Platon ihr Ziel ganz verfehlen. Denn es ist ja der späte Platon selbst, der sich an der Problematik des Umgangs mit den Ideen abarbeitet und Kritik an einer bestimmten Auffassung der Ideenlehre übt. Sein Dialog *Parmenides* (insbesondere der erste Teil) kann als die Probe aufs Exempel angesehen werden, wie man mit den Ideen eben nicht verfahren darf. Bei der Darstellung des Dialogs, der wohl zu den schwierigsten im Werk Platons gehört, will ich mich auf die für den thematischen Zusammenhang des Ideengebrauchs bzw. der Frage nach einer thematischen Erörterung der Ideen beschränken.<sup>556</sup> Die Diskussion entzündet sich an der Fragestellung von Zenon, der seiner eleatischen Herkunft gemäß mit der These angetreten ist, dass die Annahme der Vielheit widersinnig ist. Das Argument lautet, dass, wenn das Seiende Vieles ist, die widersprüchliche Konsequenz unvermeidbar ist, es zugleich als ähnlich und unähnlich anzusehen. Sokrates' Entgegnung besteht darin zu zeigen, dass Zenon die Begriffe des Ähnlichen bzw. Unähnlichen nicht richtig verwendet: Er fasst diese Begriffe so auf, als ob sie jeweils als eine ausschließende Identität dem Seienden

---

<sup>555</sup> Alle Zitate ebd.

zugesprochen werden müssten. Sokrates' Gegenargument nimmt sie dagegen als Prädikate auf, die einer Sache zugesprochen werden können bzw. an denen eine Sache teilnehmen kann: *Και τα μεν της ομοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ὅμοια γίνεσθαι ταύτη και κατά τοσοῦτον ὅσον μεταλαμβάνει, τάδε της ανομοιούτητος ἀνόμοια, τα δε ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; Εἰ δε και πάντα ἐναντίων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, και ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὅμοια τε και ἀνόμοια αὐτοῖς, τι θαυμαστόν;*(129a)<sup>557</sup>

Ein Wunder ist es also keineswegs, denn es kann, um bei dem Beispiel zu bleiben, einer Sache in einer Hinsicht das 'Ähnlich', in einer anderen dagegen das 'Unähnlich' als Prädikat zugesprochen werden. Die vielen sinnlichen Dinge werden durch die Teilhabe an entgegengesetzten Ideen selbst gegensätzlich bestimmt. Dem strengen identitären Monismus von Zenon (d. h. Dinge und Prädikate sind identisch) wird somit eine kritische Abfuhr erteilt: keine Identität, sondern *μεταλαμβάνειν* (Teilhabebeziehung). Zeigt sich Sokrates auf diese Weise der Argumentation Zenons überlegen, verwickelt er sich dann doch selbst in Aporien, sobald er durch die Fragen, die ihm Parmenides stellt, aufgefordert wird, diese Teilhabe-Auffassung der Ideen näher zu erläutern. Es wird sich zeigen, dass alle Versuche, die Teilhabe als räumlich-gegenständliches Verhältnis darzustellen, fehlschlagen, denn sobald die Ideen-Prädikate aus ihrem Tätigkeitsfeld des Woraufhin-Verstehens herausgelöst werden, quasi zu verdinglichten Entitäten gerinnen und somit die Intention der Ideenlehre durchkreuzen.

Bevor aber auf diese für den Teilhabe-Gedanken verhängnisvollen Konsequenzen eingegangen wird, sollte man beachten, dass Sokrates trotz seines jungen Alters, dem sowohl seine Unschlüssigkeit in Bezug auf die Frage, ob von allen Dingen Ideen angenommen werden können (130d) als auch seine Unerfahrenheit, die Parmenides für seine Widerlegungszwecke voll ausnutzt, verschuldet ist, doch durchschimmern lässt, wie man von den Ideen sprechen muss. Er bedient sich dazu des Beispiels des Tageslichts: *οἷον ἡμέρα εἴη, ἢ μία και η αὐτή οὐσα πολλαχού ἅμα ἐστὶ και οὐδέν τι μᾶλλον αὐτή χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω και ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πάσιν ἅμα ταυτόν εἴη* (131b). In der Metapher des Lichtes sind die Ideen eben nicht als vergegenständlichtes Etwas aufzufassen, sondern als die Bedingung der Möglichkeit, dass etwas überhaupt sichtbar bzw. verstehbar werden kann. In der Folge wird Sokrates aber nicht an dieser Einsicht festhalten können: Er geht auf die Argumente von Parmenides ein, die alle mit der Idee als Gegenständlichem operieren. Das erste Argument des Segeltuches hebt sich in doppelter Weise negativ von Sokrates' Lichtmetapher ab, denn nicht nur verwandelt sich die Idee in ein Tuch, sondern als solches deckt sie zudem

---

<sup>556</sup> Vgl. Wieland, ebd., S. 115ff; Figal, *Platons Destruktion der Ontologie*, S. 29-47; Iber, *Platons eigentliche philosophische Leistung im Dialog *Parmenides**, S. 188ff.

<sup>557</sup> „Und was die Ähnlichkeit an sich nimmt, wird ähnlich, eben dadurch und sofern es die Ähnlichkeit an sich nimmt, was aber die Unähnlichkeit, unähnlich, und was beide, beides? Wenn aber auch alles diese beiden entgegengesetzten Begriffe an sich nimmt und auch vermöge dieses An-sich-Habens beider ähnlich und unähnlich untereinander ist: was ist jedoch daran Wunderbares?„

die Dinge zu. Der Denker der Vielheit ausschließenden Einheit hat damit natürlich leichtes Spiel: Mit der Teilbarkeit des Segeltuchs bzw. der Idee geht diese ihres Grundcharakters des Einen verlustig. Das zweite Argument führt diese Strategie fort, allerdings wird hier das εἶδος nicht als materielles Objekt dargestellt, sondern als etwas Gleichartiges. Die Problematik des unendlichen Regresses (132a) setzt bei der Größe an sich an: Wenn von vielen großen Dingen ausgegangen wird, dann muss man, um das Feld dieser vielen großen Dinge überblicken zu können, die Größe (εν τι αυ μέγα) ansetzen. Stellt man nun diese Größe und die anderen großen Dinge zusammen, soll man um eines neuen Überblicks willen ἄλλο ἄρα εἶδος heranziehen. Da sich dieser Vorgang unendlich viele Male wiederholen lässt, erweist sich die Größe als eine unendliche Vielheit - Sokrates muss erneut das Eine der Idee als widerlegt zugestehen. Angesichts dieser Schwierigkeiten tritt er nun die Flucht nach vorne an, lässt alles Erfassen der Idee in gegenständlicher Weise fahren und verlegt sie als Gedanken in die Seele (132b). Er geht davon aus, dass sie dadurch der Gefahr der Teilbarkeit bzw. der Vervielfältigung entgehen können. Um ihn eines Besseren zu belehren, benutzt Parmenides eine Form des Regress-Arguments. Setzt man wie Sokrates die Ideen als Begriffe von etwas an, dann kann dieses Etwas nichts anderes als eine Idee sein. Dann aber fällt es schwer zu behaupten, dass dieser Gedanke die Idee selbst wäre. Sokrates versucht nun, sich aus dieser Verlegenheit herauszuwinden, indem er die These eines Abbildungsverhältnisses zwischen Ideen (παράδειγματα) und Dingen aufstellt (132d). Wenn aber die Dinge den Ideen nachgebildet, ihnen ähnlich (gemacht) geworden sind, muss man die Ähnlichkeitsbeziehung auch für die Idee geltend machen: die Idee selbst muss dem Ding ähnlich sein. Um diese Ähnlichkeit wiederum, an der beide teilnehmen, in den Blick zu bekommen, muss man eine andere Idee ansetzen, für diese noch eine andere usw.<sup>558</sup> Auf diese Weise stellt sich heraus, dass alle Bemühungen, „εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται,, (133a), d. h. die Eigenständigkeit der Ideen bestimmungsdirekt anzugehen, zum Scheitern verurteilt sind. Kein Wunder also, dass Sokrates am Ende dieses Argumentationszusammenhangs den Gedanken der Teilhabe fallen lässt und mit dem χωρισμός bei der ihrerseits nicht weniger problemlosen Unerkennbarkeit (134a-134c) der Ideen landet.

Auf den zweiten Teil des Dialogs, der den Teilhabe-Gedanken von der Ebene der Idee-Ding-Beziehung auf die der Verhältnisse der Ideen untereinander überträgt, brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen. Für unseren Kontext der Platonkritik Nietzsches genügt es festzustellen, dass von einer Prädikatenverdinglichung oder sogar der Errichtung ontologischer Überbauten kaum die Rede sein kann. Denn nachdem die ontologischen Implikationen der pluralistischen Ideenlehre, d. h. die gegenständliche Auffassung des Teilhabe-Gedankens im ersten Teil ad ab-

---

<sup>558</sup> Parmenides verwendet den Ähnlichkeitsbezug streng reziprok: wie die Dinge den Ideen, so müssen diese jenen ähnlich sein. Vgl. Böhme, Platons theoretische Philosophie, S. 187ff.

surdum geführt worden sind, kommt im zweiten Teil die monistische Einheitsontologie des Parmenides nicht umhin, als das Eine in einem Beziehungsgeflecht von aneinander teilnehmenden Ideen aufgehen zu lassen.<sup>559</sup> Mit der Dialektik der Ideen entwirft Platon ein relationales Gefüge von Bestimmungen (z. B. der Identität und der Verschiedenheit, der Ruhe und der Bewegung) und destruiert somit die Ontologie, deren paradigmatische Gestalt das seiende Eine ist.

Unter dieser Interpretationsperspektive gesehen, büßt der Verdinglichungsvorwurf Nietzsches an Platons Ideenkonzeption erheblich an Überzeugungskraft ein. Weit davon entfernt, die Ideen zu ontologischen Prinzipien erklären zu wollen, führt die Sokrateskritik von Parmenides vor, wie eine vergegenständlichende Rede von Ideen eine doppelte Ontologie errichtet. Dieser und der Ontologie überhaupt gilt eine Kritik, die sich vom die Phänomene durchdringenden Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit leiten lässt. Da sich Nietzsche aber nicht auf diese Ebene des reflexiven, d. h. die Verengungen der Ideenvergegenständlichung kritisch beleuchtenden Umgangs mit den Bedingungen der Verständlichkeit der Phänomene einlassen will, macht er sich daran, die Phänomene selbst gegen die ontologisierten Ideenusurpatoren zu retten. Von metaphysischen Hypotheken entlastet, geht reine Phänomenalität mit einem ontologisch aufgewerteten Schein einher. In einem Aphorismus aus dem Nachlass bringt er sein Credo folgendermaßen zum Ausdruck: „Gegen das Wort ‘Erscheinungen’. Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge (...) Ich setze also nicht ‘Schein’ in Gegensatz zur ‘Realität’ sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‘Wahrheits-Welt’ widersetzt.“<sup>560</sup> Obwohl der Verdoppelungskritik an den metaphysischen Gegensätzen (des Wesens) entlehnt, erlangt diese Konzeption des Scheins erst ihre volle Brisanz, wenn man sie auf der Folie der Auseinandersetzung Platons mit der Frage des  $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$  betrachtet. Dieser Bezug bietet sich der Interpretation nicht nur aus dem naheliegenden Grund an, dass Nietzsche mit dem Schein philosophisches Denken auf das irgendwie Seiende verpflichten will. Denn so wenig sich die Metaphysikkritik Nietzsches an Platons Ideenkonzeption bewährt, so kurzschlüssig wäre andererseits die Annahme, dass sich die Konzeption des Scheins in einer bloßen Umkehrung der Vorzeichen erschöpft: wo das  $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}\nu$  war, soll das  $\mu\eta$   $\acute{\omicron}\nu$  werden. Vielmehr gewinnt die Nobilitierung des Scheins zur einzigen Wirklichkeit an Plausibilität in dem Maße, wie Nietzsches’ Verständnis der Philosophie als reinen Entwurfs den Akzent auf einen der künstlerischen Formproduktion analogen Vollzug der Welt- und Wertebildung setzt. Wie sich in der Erörterung der Kantkritik gezeigt hat, will Nietzsche die Souveränität des Weltbildentwerfens darin begründet sehen, dass dieser sich nicht von Einheits- und Bestimmungsvorgaben gängeln lässt. Soweit er nicht einer bloßen Abwehr des Gegensatzes von Wesen und Erscheinung geschuldet

---

<sup>559</sup> Vgl. Figal, Platons Destruktion der Ontologie, S. 40ff.

<sup>560</sup> Ebd., 40[53], S. 654.

ist, verdankt sich die Deutungskraft des Weltbildes der Prägnanz einer Darstellung, die sich nicht als Abbild, sondern als Vollzug originärer Setzung versteht. In diesem Sinne erwächst dem Schein ontologische Eigenständigkeit.

Um diese Aufwertung des Scheins auf dem Hintergrund der Kritik Nietzsches an Platons Ideenlehre besser nachvollziehen zu können, müssen wir noch mal zum platonischen Werk zurückkehren - die einschlägigen Überlegungen zum Schein finden sich im *Sophistes*. Abgesehen davon, dass der Dialog wegen der Ideenverflechtung und der Kritik am Monismus im engsten Zusammenhang mit *Parmenides* steht, bietet er sich der Erörterung zudem insofern an, als er den Boden freigibt, auf dem der 'umgedrehte Platonismus' Nietzsches' thematisiert werden kann. Ich werde dabei so verfahren, wie in Bezug auf den *Parmenides*-Text: Sowohl die *διαίρεσις*-Methode zur Definition des Sophisten als auch der Ideen-Teil werden nicht direkt zum Gegenstand der Interpretation. Stattdessen wird das Augenmerk darauf gelenkt, wie Platon das Wesen der sophistischen Irreführung im Rahmen einer Bildtheorie in den Griff zu bekommen versucht. Verglichen mit der Bildauffassung der *Politeia* (III, 509c-511e), wonach der Bildstatus all demjenigen zugesprochen wird, das in strengem Sinne nicht ist, findet im *Sophistes* eine Umkehrung der Frage-richtung statt: Die Aufmerksamkeit auf das Bild bzw. den Schein gilt nun der Frage, wie dem Lug und Trug der Sophistik doch ein gewisser Seinscharakter nicht abgesprochen werden kann.

Als Ergebnis der weitverzweigten Erkennungssuche des Seins der Täuschung als Ausgangspunkt für die in den Dienst ontologischen Aufweises gestellte Bilderörterung steht die Feststellung: Man muss der Einsicht zur Durchsetzung verhelfen, dass „το τε μη ον ως έστι κατά το και το ον αυ πάλιν ως ουκ έτσι πι„ (241d).<sup>561</sup> Dies wird in dem Maße zwingend, als dem Bild, obwohl dem Nicht-seienden zugehörig, doch Wirklichkeit zukommt (240b). Das Bild eignet sich für die Thematisierung derjenigen Klasse von wirklichen, aber im emphatischen Sinne nichtseienden Dinge der sinnlichen Welt. Weil in diesem Fall die Frage des Was-sein, die sich ja an der Idee orientiert, keine Gültigkeit hat, sind eben die Bilder etwas anderes als das, was sie zur Darstellung bringen. Fällt der Rückbezug auf die Ideen, die den Horizont des Was-Verstehens bilden, weg, wird dem Irrtum Tür und Tor geöffnet. Von allen Täuschungsmöglichkeiten, die den Bildern eigen sind, hat aber Platon eine bestimmte, den Sophisten auszeichnende im Auge, nämlich eine Bildlichkeit, die ihren Anschein für etwas Seiendes ausgibt. Um folglich hinter den erschlichenen Einklang mit Sein zu kommen, vertieft Platon den Charakter des „προς το αληθινόν αφομοιωμένον έτερον τοιούτον„ (240a), indem er die Täuschung der Bilder an der Art und Weise der αφομοίωσις bzw. des Ähnlichmachens festmacht. Dazu teilt er die μιμητική τέχνη (Nachahmungskunst) je nach Art des Nachahmungsvollzugs in zwei Teile ein: die εικαστική und die φανταστική (235d-236c). Der

---

<sup>561</sup> „ (...) daß sowohl das Nichtseiende in gewisser Weise ist, als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist.,,



erste Nachahmungsbezug besteht in der Wiedergabe der dem παράδειγμα wesentlichen Maßverhältnisse (συμμετρίας) als auch der Farben des exemplarischen Urbildes. Dieser 1:1 Abbildung bzw. die Isomorphie eines Ebenbildes steht die φανταστική Nachahmungskunst entgegen: Maßgabe ihrer Bildgestaltung ist nicht mehr die maßverhältnistreue Wiedergabe, sondern sie bezieht ihre richtige Beschaffenheit aus der Tatsache, dass sie richtige Perspektivenverkürzungen bzw. -vergrößerungen vornimmt. Nicht „τας ούσας συμμετρίας,, sondern „τας δοξάζουσας είναι καλάς,, (236a)<sup>562</sup> legt man hier der Bildgestaltung zugrunde.

Aller Bildkritik zum Trotz lässt sich Platon in diesem Zusammenhang auf ein wesentliches Moment der Bildlichkeit ein: Weit davon entfernt, bloß irreführende Eindrücke entstehen zu lassen und ohne Rückgriff auf vorbestehende Maßverhältnisse, erweist sie sich als höchst überzeugend, als sie bildeigene Verhältnisse statuiert, die dem Betrachter als unmittelbar einleuchtend bzw. perspektivisch richtig erscheinen. Die Herstellung des Bildes orientiert sich an einer Darstellung, die sich als stimmig in dem Sinne einer geschlossenen Wirklichkeit zeigt.<sup>563</sup> Der Unterschied zur εικαστική Kunst fällt dementsprechend nachdrücklich auf: Um ihre Bildlichkeit richtig wahrzunehmen, muss man der Darstellung die Proportionen des urbildhaft Darstellenden zu Grunde legen. Wahr und verstehbar wird das Dargestellte erst dadurch, dass man wissen kann, wovon es Darstellung ist. Die φανταστική dagegen ist auf die Erschließung des vorfindlichen Bildes von dem her, was als Vor- und Wiedergabemaßstab fungiert, nicht angewiesen. Da sie die Verhältnisse der Sichtbarkeit selbst hervorbringt, hebt sie das (logisch) externe Verhältnis von Ur- und Abbild auf: Zumindest während des Wahrnehmungsvorgangs, der ja von der Perspektive des Betrachters geprägt ist, fallen Ur- und Abbild zusammen. Nachahmung bedeutet hier nicht, die bildliche Umsetzung des Darzustellenden, sondern ein bildliches φάντασμα, das perspektivische Wahrnehmung und richtige, d. h. die Maßverhältnisse sichtbarer Formen bildlich vollziehende Darstellung eins werden lässt.<sup>564</sup>

Der Suggestionskraft, die dem φανταστικόν είδωλον anhaftet, d. h. das Vortäuschen dessen, dass die Produkte dieser Bildkunst denjenigen der εικαστική in nichts nachstehen, muss nach Platon entgegengewirkt werden. Die Tatsache, dass manche Bildlichkeit Bestimmungen an sich reißt, die ja eigentlich dem darzustellenden Urbild zukommen, macht wiederum die φαν-

<sup>562</sup> Auf die bildenden Künste bezogen bedeutet τὰς καλάς das Schöne in dem Maße, als es bestimmten Wahrnehmungsbedingungen gerecht wird.

<sup>563</sup> Vgl. Heidegger, Platon. Sophistes, S. 402ff.

<sup>564</sup> In diesem Sinne entgeht die φανταστική Kunst einer Schwierigkeit, mit der sich die εικαστική konfrontiert sieht. Wie H. Böhme im Rahmen der Erörterung der Bildauffassung Platons bemerkt, ist für diese die sinnfällige Überzeugungskraft jener kein Kriterium dafür, dass jeweils eine richtige Darstellung vorliegt. Vielmehr verhält es sich so, dass man auf Rückschlüsse in Bezug auf das angewiesen ist, was zur Darstellung gebracht wird. Der Beweis, dass sich im jeweils vorliegenden Fall z. B. eine bestimmte Idee in einem Darstellungsmedium der Wahrnehmung bietet, kann nur dann auf Gültigkeit Anspruch erheben,

ταστική für Nietzsche umso interessanter, ja über die Grenzen des Kunstvollen hinaus für jede entwerfende Weltbildung geradezu unabdingbar. Im Lichte seiner Zurückweisung jeder am 'Ding an sich' dechiffrierten Einheitsmaßgabe wird Nietzsches Strategie, den Entwurf von weltbildenden Gesamtdarstellungen auf die Erzeugnisse der φανταστική Kunst abzubilden, unmittelbar einsichtig. Die λόγους, als das, von dem her und auf das hin das Vorfindliche verständlich gemacht und zwischen αληθινόν und εικός unterschieden wird, sind für Nietzsche φαντάσματα und zwar in eben dem Sinne derjenigen 'ästhetischen Menschlichkeiten', mit denen man sich den Un-Kosmos zu-rechtstutzt und -lügt. Mit Platon stimmt Nietzsche darin überein, dass man es in der Tat bei den φαντάσματα mit falschen Bildern zu tun hat. Nun, es kommt darauf an, diese Falschheit dem ge-genüberzustellen, was als evidentes Wahrheitswissen gelten muss. Wo Platon dafür die Ideen als unvordenkliche Verständlichkeitsformen der Phänomene ansetzt, macht das kunstgeleitete Den-ken Nietzsches den Schritt, diese Formen selbst zur Disposition zu stellen, d. h. zu nach Maßgabe von Lebensdienlichkeit stimmigen Produkten des Weltentwerfens zu machen.

Dies führt uns wiederum an die oben in Angriff genommene Erörterung des Stellenwertes des zweckmäßigen ψεύδος zurück: Wie steht es mit Nietzsches eigenem Chaos-Weltbild? Und in welchem Sinne handelt es sich um ein φάντασμα? Auf der Folie unserer Diskussion der noblen Lüge sind wir nun in der Lage, eine Antwort darauf und auf die 'Umdrehung' Platons zu geben. Da Nietzsche vom souveränen, weil an der ästhetischen Formschaffung modellierten Entwerfen von weltbildenden Wertsetzungen überzeugt ist, löst er die mit dem Merkmal des Falschen behaf-teten Weltdeutungen aus ihrer Verstrickung in Wahrheitsaporien heraus und rückt sie und sein eigenes Chaos-Weltbild somit in die Sphäre jener ψεύδοι ein, die Wahrheitseffekte zeitigen. Denn sie haben einen Apelcharakter, d. h. sie fordern wie die φαντάσματα dazu auf, in ihre einleuch-tend stimmige Perspektive einzutreten und Wahrheit als sich selbst setzenden Vollzug zu erfahren. Bewahrheiten lassen sie sich in eben dem Maße, wie sie das Entwerfen als Weltschaffung und -erschließung in einem vollziehen lassen. Eben darin besteht Nietzsches Parteinahme für die noble Lüge: Sie steht im Dienste einer Überzeugungsstrategie, die den kreativen Akt des Entwurfs einer den „waltende[n] Begehungen,<sup>565</sup> zugänglichen Welt, einschärft. So gesehen wäre die Wahrheit der Chaos-Lüge der Ansporn zur permanenten Ordnungsstiftung mittels perspektivischer Weltaus-legung. Platon gegenüber kehrt Nietzsche die Vorzeichen um: Der Lüge der Wahrheit des φάντασμα, die für jenen darin besteht, dass es zwar mit der Perspektive des Betrachters konform geht und eine wahre, d. h. stimmige Darstellung eines Sachverhalts freigibt, es aber dennoch den Blick auf die Idee versperrt, setzt dieser die Wahrheit der Lüge entgegen. Diese Lüge stellt für Nietzsche die conditio sine qua non dar für die Freisetzung schöpferischer Energien, die sich in

---

wenn man voraussetzt, dass das Dargestellte streng der erschlossenen Idee entspricht - eine gewisse Zirkularität ist unvermeidbar. Vgl. ebd., S. 195ff.

den perspektivischen Wahrheiten der im ständigen Wechsel begriffenen Weltdeutungen entladen.<sup>566</sup> In diesem Sinne ist es durchaus konsequent, wenn Nietzsche das Weltbild des Chaos in jenes überträgt, in welchem sich die Welt als eine ständig werdende Gesamtheit von phantasmatischen Welten zeigt, d. h. „als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk.“<sup>567</sup> So gesehen, erübrigt sich die Frage, was die chaotische Reihe der endlos sich bildenden φαντάσματα zusammenhält, weil dies eine zugrunde liegende Struktur ihrer Aufeinanderfolge voraussetzen müsste. Aber es gibt

---

<sup>565</sup> Ebd., 1[30], S. 17.

<sup>566</sup> Bemerkenswert ist meines Erachtens an dieser Stelle die Tatsache, wie Nietzsches Inanspruchnahme des φάντασμα als Signum aller Weltentwürfe im Zusammenhang mit dem zugrunde gelegten Modell der künstlerischen Formgebung gewissermaßen auf einer Subjektivierung beruht. Behandelt Platon das φάντασμα als bildliche Darstellung, lässt es Nietzsche in die Sphäre vor-stellender Weltbilder einkehren. Phantasmatischer Natur müssen nach Nietzsche alle Weltauslegungen und -schätzungen in dem Maße sein, wie sie sich einzig auf die Verbindlichkeit ihrer einleuchtenden Perspektivität verlassen. Interessanterweise findet eine solche Eingliederung des φάντασμα in die Welt schöpferischer Vorstellungen nach Platon bei Aristoteles in seiner Schrift über die Seele (De anima) statt. Aristoteles kritisiert Platons Einschränkung des φάντασμα und dementsprechend der φαντασία auf den Bereich der bildlichen Mimesis, deren Produkte einen schillernden Wirklichkeitsmodus aufweisen. Er verortet sie dagegen von Anfang an im Geflecht der Vermögen der Seele, mit denen „κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων“, (427a-428a). Um die notwendigen Differenzierungen vorzunehmen, grenzt Aristoteles die φαντασία von den anderen Seelenvermögen ab: Sie ist weder Überlegen (διάνοια) noch Annahme (ὑπόληψις). Da sie überdies nicht zum richtigen Verstehen gehört, weil sie falsch sein kann, darf sie aber auch nicht der Einsicht (φρόνησις) bzw. Wissenschaft (ἐπιστήμη) zugerechnet werden. Als Vorstellungskraft hat sie außerdem nichts Gemeinsames mit der Meinung (δόξα), da diese mit dem Denken des Tatsächlichen zusammenhängt (427b). Im Gegensatz zur Meinung liegt die Tätigkeit des Einbildens bei uns. Diese thematische Ab- und Eingrenzung der φαντασία lässt gegenüber ihrer Bestimmung als eine Art (reproduktive) Vertretung des sinnlich Wahrnehmbaren bzw. als Bindeglied zwischen dem Denk- und dem Wahrnehmungsvermögen (427b-429a) die Dimension einer produktiven Kraft aufscheinen: Mit dem Vermögen der „εἰδωλοποιούντες“, (427b 18-20) und dem damit zusammenhängenden „ἐφ’ ἑμῖν“, (427b 21) tritt eine selbständige, von keiner κίνησις der ἐνεργεία-Wahrnehmung (429a) in die Wege geleitete Eigenbewegung der phantasmatischen Tätigkeit auf den Plan. Die Akzentverschiebung zur Selbständigkeit des φάντασματος gegenüber dem Wahrnehmungsbild erhält jedoch ihren vollen Sinn erst dadurch, dass die Spontaneität des Hervorrufens von φαντάσματα keineswegs mit Willkür gleichgesetzt wird. In Buch III, 7 bestimmt Aristoteles in welchem Sinne die φαντάσματα nicht willkürlich sind: „Τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα ὡς αἰσθήματα ὑπάρχει (...) Διό οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ“, (431a). Wie es nicht in unserer Macht steht, nicht zu denken (abgesehen natürlich von Schlaf- oder Krankheitszuständen), so sind die phantasmata der Einbildungskraft Bestandteil der Denktätigkeit. Obwohl an dieser Stelle der Kontext der Erörterung das φάντασμα der lebenspraktischen Handlungsorientierung unterstellt, besteht doch sein Funktionswert primär in der kognitiven Bereitstellung von schematischen Bildern. Wie manche Interpreten der Anima festgestellt haben (vgl. Frede, The Cognitive Role of Phantasia, S. 290ff; vgl. Castoriadis, Die Entdeckung der Phantasie, S. 256ff), dürfte es sich beim φάντασμα um diejenige Formgestalt handeln, mittels derer sich das Denken auf das konkret Wahrnehmbare beziehen kann. Die φαντάσματα als Bilder stellen dem Denken das Substrat dar, so dass „τα μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ“, (431b), d. h. Aristoteles denkt sie ähnlich wie Kant, der in der KrV bemerkt, „wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen“, (B 154). Sollte diese Interpretation stimmen, dann kann man mit gutem Recht behaupten, dass Aristoteles einen entscheidenden Schritt über Platons Einschränkung der Bedeutung des φάντασματος auf eine ontologisch bedürftige Bildlichkeit hinaus macht. Denn er konzipiert das φάντασμα als dasjenige, worauf der νοῦς rekurrieren muss, um die Formen (εἶδη) denken zu können. Wenn es so unlösbar mit Denken verknüpft ist, erübrigt sich jeder Gedanke, der ihm den μὴ ὄν-Charakter anhängen würde. In dieser Perspektive gesehen, liefert Aristoteles die ersten Bausteine einer Theorie der Einbildungskraft, wie sie von Kant weiterentwickelt wird und in der Folge unter dem Vorzeichen genial produktiven Schöpferturns ins Denken Nietzsches eingegangen ist.

<sup>567</sup> Ebd., 2[114], S. 119.

keine ontologisch denkbare Instanz, die die Herausbildung der φαντάσματα steuern kann - was vielmehr gefragt ist, wäre ein falsches, aber doch richtiges Bild, d. h. ein φάντασμα, das zur Darstellung bringen würde, was als Gleiches und zwar eben als das perennierend anders werdende, bleibt. Falsch muss es sein, weil es das zugrunde liegende Strukturlose in eine kohärente Darstellung überführt.<sup>568</sup> Richtig wiederum soll es sein können, insofern es das formlose und endlose Werden zur Geltung bringt: „Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d. h. ist kein Tatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über eine magere Summe von Beobachtungen; sie ist ‘im Flusse’, als etwas werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn - es giebt keine ‘Wahrheit’ .,“<sup>569</sup> Dieses (Welt-)Bild strukturloser Transformationen des Amorphen nennt Nietzsche den Willen zur Macht.

#### 4. 4. Das Welt-Bild des Willens zur Macht

Wir haben Nietzsches Kritik am metaphysischen Gegensatzdenken, an Kants Ding an sich und Platons Ideen-Auffassung erörtert und damit den Boden vorbereitet, auf dem nun eine inhaltliche Interpretation der Macht-Konzeption erfolgen kann. Die Darstellung der Macht-Konzeption Nietzsches wird in einem zweiten Schritt um eine Erörterung seines Gedankens der Interpretation ergänzt und zum Abschluss gebracht. Leitende Vorstellung meiner Ausführungen wird dabei der Gedanke sein, dass Nietzsches metaphysikkritischer Schein bzw. das φάντασμα als perspektivischer Entwurf auf zweifache Weise an die Konzeption des Willens zur Macht gebunden ist: Zum einen machen die Verkettungen und Verknötungen der Machtvollzüge deutlich, dass die relativ stabilen Einheitsformationen keine Erscheinung eines zugrunde liegenden Wesens, sondern das sind, was sich in der Machtkonzentration als zeitlich begrenzt durchhaltendes zeigt. Es scheint bzw. ist so, wie es sich in den Wechselwirkungen der Machtkonstellationen darstellt. Zum zweiten ist dieses Weltbild selbst ein Schein im Sinne eines φαντάσματος, das die appellative Forderung an die Menschen enthält, in seine Perspektive einzutreten und Weltauslegung nach Maßgabe von Machtsteigerung zu vollziehen. Schließt man den Schein als sowohl sich herauskristalli-

---

<sup>568</sup> Geht man davon aus, dass Nietzsches Misstrauen gegenüber jeglichem (Welt-) Bild seiner immanenten Allüren verdoppelnder Metaphysik wegen überzeugend ist, dann kann man ihm nicht, wie es Danto in seinem Nietzsche-Buch tut, vorwerfen, dass er der Suggestionskraft seiner Argumentation erlegen sei (vgl. ebd., S. 122ff.) Dasselbe gilt für Houlgate, der sich an diesem Punkt die Argumentation Dantos zu eigen macht (vgl. ebd., S. 133). In der Tat, mit der Falschheit der menschlichen Entwürfe verhält es sich ganz anders als er sie interpretiert: Es ist nämlich nicht der Fall, dass Nietzsche, um diese Falschheit korrespondenztheoretisch zu plausibilisieren, ihr eine chaotische Gegebenheit zur Seite gestellt hat. Es liegt vielmehr in der Natur der phantasmatischen Entwürfe selbst, dass der perspektivisch richtige und lebensfördernde Weltanblick, den sie ermöglichen, doch falsch sein muss, weil er mit seiner einleuchtenden Bildprägung dem Werdencharakter der Welt zuwiderläuft.

<sup>569</sup> Vgl. KSA 12, 2[108], S. 114; vgl. auch 9, 11[156], S. 500ff.

sierendes Gebilde von Machtvollzügen, aber auch quasi Voraussetzung ihrer Entfaltung an die Bestimmung der Weltdeutung als Entwurf an, ergibt sich Nietzsches Begriff der Interpretation als universelles Schema aller Weltbezüge. Da wir die Kritik Nietzsches an den metaphysischen Weltbildern in den Mittelpunkt unseres Themas gestellt haben, wird ein Teil der Interpretation des Machtbegriffs der Frage gelten, inwiefern die Konzeption des Willens zur Macht dazu beitragen kann, die nach Nietzsche verkrusteten Strukturen metaphysischen Denkens aufzubrechen. Im Folgenden wird die Rede primär von Macht und Machtvollzügen sein, ohne selbstverständlich den Unterschied zwischen Macht und Wille zur Macht verwischen zu wollen. Die Konzentration auf den Machtbegriff leitet sich vom Gedanken her, dass in jeder Macht ein Wille zur Macht enthalten ist.<sup>570</sup>

Da sich seine Kritik an der Metaphysik auf die Zurückweisung jeder Substantialität und Einheitlichkeit (z. B. selbständige εἶδη, 'Ding an sich') konzentriert, entwirft Nietzsche das weltauslegende Bild eines Geflechts von wechselseitigen Bezogenheiten. Somit werden überlieferte Schemata mit Ableitungscharakter (Rückführung auf erste Prinzipien, vertikale Abhängigkeiten zwischen Wesen und Erscheinung, kausal-unumkehrbare Determinismen, etc.) außer Kraft gesetzt. Mit dem ihm eigenen poetisch-metaphorischen Duktus bringt Nietzsche sein Weltbild universeller Interdependenzen folgendermaßen zum Ausdruck: „Und wißt ihr auch, was mit 'die Welt' ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft (...), als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und 'Vieles', hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend (...) - Diese Welt ist der Wille zur Macht,„<sup>571</sup> Die Metapher der universellen Verflüssigung im Werden, dessen Vollzugsform der Wille zur Macht ist, steckt das Feld ab, in dem Einheit antisubstantialistisch gedacht werden kann. Dass das Geflecht der Machtbeziehungen sich zugleich als Einheit und Vielheit vollzieht, wird unmittelbar einsichtig, wenn man den Beziehungscharakter der Macht weiterdenkt. Die Tatsache, dass sie keine feststehende Entität darstellt, liegt darin begründet, dass sie nur bestehen kann im Gegenzug bzw. als reaktive Wirkung, auf jeden Fall in Verbindung mit analogen Machtwirkungen.<sup>572</sup> Dieses wechselseitige Aufeinanderbezogensein fasst Nietzsche als ein organisiertes Gebilde auf, mithin als „Herrschafts-Gebilde, das Eins bedeutet, aber nicht Eins ist,„<sup>573</sup> Einheit ist somit keine invariable Größe, sondern das (temporäre) Ergebnis der jeweiligen Machtkonstellation, in der sich die aufeinanderwirkenden Macht- und Kraftvollzüge zu einem hierarchischen Verhältnis des geordneten Gegeneinanders bilden. Einheit wird in dem

---

<sup>570</sup> Vgl. Gerhardt, Vom Willen zur Macht, S. 271ff und 304ff.

<sup>571</sup> Vgl. KSA 11, 38[12], S. 610-611.

<sup>572</sup> Vgl. Müller-Lauter, Nietzsche, S. 30ff; vgl. auch Abel, Nietzsche, S. 22ff.

<sup>573</sup> Vgl. KSA 12, 2[87], S. 104.

Maße, wie die im Kräfteverhältnis überlegene Macht dem Kräftespiel seinen Charakter aufprägt, d. h. das Terrain der widerstrebenden Mächte den eigenen Zielsetzungen und Zweckmäßigkeiten gemäß ordnet. Dieser ordnenden Macht wird insofern Einheit zugesprochen, als sie das Mannigfaltige in ihrer dominierenden Perspektive zu integrieren in der Lage ist. Einheit und Wirkungsmächtigkeit fallen somit zusammen, denn der Machtvollzug verdichtet sich erst durch die Wirkungsbezüge auf andere Kräfte zum Machtzentrum - von diesem Bezug getrennt gedacht, löst es sich in Nichts auf.

Dies zeitigt eine für die Problematik der ausdruckshaften Erscheinung folgenschwere Konsequenz, denn auf die Machteinheiten ist das Innen-Außen-Schema nicht mehr applizierbar. Weit davon entfernt, feststehende Größe mit äußeren Wirkungen zu sein, konstituiert sich das 'Innere' vielmehr erst dadurch, dass die jeweilige Macht sich selbst als organisierende und die ihr gegenüber stehenden Mächte als organisierbare Gestalt gibt. Wirklichkeit als Instanziierung von Machtimpuls und -dynamik erlangt sie nur von dem her, was sie an organisierenden Wirkungen zeitigen kann. Das Agieren der Macht als Ausdrucksbewegung aufzufassen, wäre in Nietzsches Sicht ganz verfehlt, denn nur die durchsetzungsmächtige Wirksamkeit entscheidet rückwirkend darüber, als was Macht gelten kann. Immer schon auf die anderen bezogen und auf sie übergreifend, formt sich Macht kontinuierlich als sich verschiebendes und wandelndes Verhältnis von Wirkungseffekten. Dieser Gedanke erhält ihre volle Brisanz angesichts der Strategie Nietzsches, nicht nur den metaphysikverdächtigen Gegensatz von einer inhärierenden Innerlichkeit gegenüber ihren Ausdrucksmanifestationen aufzulösen, sondern jeden Subjektstatus des Willens im Willen zur Macht auszulösen. „Es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren,“<sup>574</sup> „Aller Wille besteht in einer Vollzugsbewegung, in der sich der Wille immer aus und über sich auf die anderen, sich ihm widerstrebenden Willen hin ausrichtet und von diesen her auf sich zurückkommt, um diesen Vollzugszirkel<sup>575</sup> von neuem auf höherer Machtebene in Gang zu setzen: Für Nietzsche ist er nur als ein unaufhörliches (Selbst-)Überbietungsgeschehen denkbar.“

Mit der Übersetzung des für die philosophische Tradition unausdenkbaren Einheitsgesichtspunktes in fluktuierende Punktationen verhältnismäßig stabiler Kristallisationen von Macht und der Auflösung des externen Verhältnisses von innen und außen räumt Nietzsche zugleich mit jeder Form teleologischen Denkens auf. Weder streben die punktuellen Willens- als Machtkonzentrationen nach der ontologischen Fülle eines  $\delta\nu\tau\omega\varsigma$   $\delta\nu\tau\omega\varsigma$  noch erweist sich die Selbstüberwindung, die mit der Machtsteigerung einhergeht, als eine zielgerichtete Entfaltung auf die Vervoll-

---

<sup>574</sup> Vgl. KSA 13, 11[73], S. 36-37.

<sup>575</sup> Vgl. Gerhardt, ebd., S. 276ff.

kommnung irgendwelcher ἐν δυνάμει Anlagen hin.<sup>576</sup> Von Wesens- und Formvollendung, Verwirklichung im Telos und desgleichen kann bei Nietzsches Konzeption der Machtvollzüge nicht die Rede sein, weil das im jeweiligen Kräfteverhältnis an Machtwirkungen Erreichte keine anderen Bestimmungen aufweist, außer das (anthropomorphisch gesprochen) Gefühl der erfolgreichen Bewältigung der Herausforderung, sich anderen Machtansprüchen gegenüber als überlegen zu bewähren und zugleich das Gefühl anstehender Machtsteigerungen. Deren Notwendigkeit ergibt sich daraus, dass im erreichten Machtniveau nicht nur die Zielsetzungen der antagonistischen Kräfte einverleibt und der eigenen verfügbar gemacht worden sind, sondern zugleich ist darin der voraussehende und vorberechnende Imperativ mitenthalten, jeder auftretenden Zielsetzung einen Schritt im Voraus sein zu müssen. Im Zeitmodus der vergangenen Zukunft sich vollziehend, richtet sich die Machtsteigerung darauf hinaus, sich ständig zu dem zu machen, das sich alle möglichen Machtansprüche wird unterwerfen können bzw. wird unterworfen haben. Bestandssicherung und vorausberechnende Einverleibungsstrategien kennzeichnen also das Machtgeschehen als einen im Sinne der Teleologie ziellosen, um sich kreisenden und selbstbezüglichen Kampf, dessen Worumwillen lediglich darin besteht, dass er „selber erhalten will, wachsen will und sich bewusst werden will.“<sup>577</sup>

Mit der Konzeption des zwar zielgerichteten, aber keinesfalls an einem Machtgipfel sich orientierend könnenden (oder wollenden) Macht- und Kampfgeschehens entwirft Nietzsche ein Wirklichkeitsbild, das sich metaphysikkritisch verhält, ohne den Boden der metaphysischen Fragestellung zu verlassen. Wie wir gesehen haben, positioniert sich seine Philosophie des Machtwillens als Geschehensvollzug eindeutig gegen die beiden wirkungsgeschichtlich mächtigsten Metaphysikentwürfe, nämlich die Ideenphilosophie Platons und den transzendentalen Erkenntnisentwurf Kants. Sieht Nietzsche einerseits in jener ein Denken am Werk, das sich von vorgegebenen Seinsbestimmungen abhängig macht und somit jeden auslegenden Weltbezug auf eine bloße Erinnerungsarbeit reduziert, moniert er andererseits an diesem, dass er dem Ansatz einer Erkenntnis zum Trotz, die ihre eigenen Entwürfe in die Welt hineinträgt, doch den weltdeutenden Bezug zum Seienden der Einheit als Bestimmtsein unterstellt. Beiden wirft er vor, dass der Glaube an eine wesenhafte Seinsordnung, sei es (vor-)gegebene, sei es aus Vernunftprinzipien entworfene, dem Werdenscharakter aller Realität bzw. jedes Weltbezugs nicht gerecht wird; ja dieser Glaube kann nicht umhin, einen Bereich rationalen Bestimmtseins aufzurichten, ihn aber zugleich

---

<sup>576</sup> Vgl. Müller-Lauters Kritik an Heideggers Interpretation des Willens zur Macht in Anlehnung an Aristoteles Begriff der ἐντελέχεια, ebd., S. 30ff. Irrtumlicherweise sieht auch Poellner (vgl. Nietzsche and Metaphysics, S. 162ff.) in Nietzsches Willen zur Macht eine teleologische Struktur, weil er den Willen, ohne der Komplexität des Willensphänomens (vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, 19, S. 31-34) Rechnung zu tragen, auf ein bloßes zielgerichtetes Tun eines Agenten reduziert. Damit wiederholt er das, was Nietzsche der gesamten (philosophischen) Denktradition vorwirft, nämlich dass sie der Illusion nachhängt, festbestimmten Handlungsagenten kommen Prädikate des Tuns zu. Zur Teleologiekritik vgl. Abel, ebd., S. 133ff.

menschlichem Zugriff entziehen zu müssen. Sowohl das ἀνυπόθετον Platons als auch der intelligible Naturgrund Kants, obwohl selbst letztinstanzliche Grundlagen jeder Bestimmung, von einer Unbestimmtheit umhüllt sind; Weder die Idee des Guten noch das Intelligible erschließen sich rationaler Bestimmung. Damit rückt aber die Unbestimmtheit in die weite Ferne einer unerkennbaren 'wahren Welt': „Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon gedacht als Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)“,<sup>578</sup> Dieser Metaphysik, die Sein mit Bestimmtheit in eins setzt, um unausweichlich beim Unerkennbaren zu landen, tritt mit Nietzsches Machtentwurf eine Konzeption der Welt entgegen, die die seins- und vernunftfixierten Weltauslegungen der philosophischen Tradition verabschiedet, ohne vom philosophischen Anspruch abzulassen, der Fragestellung nach dem wahrhaft Wirklichen Genüge zu tun. In Fortsetzung der Macht-Problematik wird Nietzsches jene Metaphysik ablehnendes und den Horizont einer anderen Metaphysik freilegendes Denken an zwei Themenkomplexen zu erörtern sein: Dem Denken der Unbestimmtheit bzw. des Werdens einerseits, der Interpretation andererseits.<sup>579</sup>

#### 4. 4. 1. Werden und Unbestimmtheit

Der eingangs angeführte Gedanke, dass Nietzsches kritische Stellung zur Metaphysik zwar als Absetzbewegung, keineswegs aber als Eintritt in eine Art Postmetaphysik gedacht werden muss, lässt sich nun auf dem Hintergrund unserer Darstellung der Machtkonzeption weiter präzisieren. Philosophie als Denken und zugleich Vollzug des Willens zur Macht entwirft Nietzsche als eine Gegenbewegung zur Metaphysik der Tradition, deren Fragestellungen sie nicht hinter sich lassen will, um sich auf die Suche nach anderen obersten Prinzipien, letzten Begründungsgewissheiten, unumstößlichen Objektivitätswahrheiten etc. zu begeben. Sein philosophischer Entwurf besteht vielmehr darin, durch eine Verschiebung der metaphysischen Frage nach dem Wirklichen das Denken auf das hin zu lenken, was für die Metaphysik als Seins- und Vernunftdenken etwas Unbefragtes, ja aus Nietzsches Sicht Verdrängtes bleiben muss. Seit fünfundsiebenzig Jahrhunderten hat für Nietzsche das abendländische Denken nichts anders gemacht, als die These herauszuarbeiten, zu entfalten und zu verfeinern, >sein< heißt >etwas bestimmtes sein< (εἶναι τι) und >sagen< bedeutet >etwas bestimmtes sagen< (τί λέγειν). Gewiss, die Grundentscheidung für

<sup>577</sup> Vgl. 12, 1[124], S. 40.

<sup>578</sup> Vgl. *Götzendämmerung*, ebd., S. 80.

<sup>579</sup> Auf eine Erörterung des Wiederkunftsgedankens wird nicht eingegangen. Dazu vgl. Abel, ebd., Zweiter Teil; auch vgl. Figal, ebd., S. 254ff; dazu vgl. Taureck, ebd., S. 420ff.



ein Denken am Leitfaden der Bestimmtheit muss nicht so aufgefasst werden, dass sich die Metaphysik nicht der Grenzen der Bestimmbarkeit, ja des Begriffs der Grenze überhaupt bewusst gewesen ist. Um nur zwei Beispiele herauszugreifen, die Zielscheiben von Nietzsches Kritik sind: Weder Platon, der sich in *Philebos* (23c-23d, 25c) der Frage nach dem *πέρας* bzw. *ἄπειρον* annimmt noch Kant, dessen Denken um die Grenzen der Vernunftkenntnis kreist, kann einfach der Vorwurf gemacht werden, sie seien bestimmtheitsversessen oder unbestimmtheitsvergessen. Worauf Nietzsche aber hinaus argumentiert, ist der Gedanke, dass ihr und der Metaphysik Denken das Immer-schon-Sein des unbestimmten Hintergrunds jede Bestimmungstätigkeit verdeckt und das Denken des bestimmten Seins zu non plus ultra einer Vernunft macht, die sich dem Imperativ der Evidenz bestimmter Dinge verschreibt. Nietzsche dagegen setzt dort an, wo die überkommene Metaphysik versagen muss, denn „die Lehre von Sein, vom Ding, von lauter feste Einheiten ist hundert Mal leichter als die Lehre vom Werden„.<sup>580</sup>

Wie so oft bei Nietzsche, entspringt zunächst die Denknote des Werdens nicht irgendwelcher philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzung um strittige Definitions- und Prioritätsfragen. Wie Adorno das Bedürfnis nach Metaphysik in bestimmten Glückserfahrungen manifestiert sieht, so geht Nietzsches Umkehrung des Denkens vom Sein zum Werden auf Vergänglichkeitsgefühle, die „Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten„<sup>581</sup>, zurück. An sich trivial, nimmt doch das Erlebnis des Werdens im Denken Nietzsches den Charakter eines leitenden Gesichtspunktes, wenn es metaphysikkritisch gilt, die Aufmerksamkeit auf dasjenige Zwischensein zu lenken, das sich zwischen der zusammenhanglosen Vielheit wechselnder Zustände und der Bestimmtheit der wohldefinierten Dinge in der vertrauten Welt aufspannt. Die flüchtige Natur der Dinge zwingt nach Nietzsche das (philosophische) Denken dazu, über seinen Schatten (der bestimmungslogischen Fixierung) zu springen und sich auf das Wagnis einer auf den ersten Blick unmöglichen Aufgabenlösung einzulassen: Dem Werden, das ja alles in die Unbestimmtheit des Noch-nicht und Nichtmehr hineinhält, denkend und schreibend eine Bestimmtheit abzugewinnen. Wie lässt sich aber eine Semantik des Unbestimmten entwickeln bzw. das Werden ‘positivieren’<sup>582</sup>?

Da es für Nietzsche nicht darum geht, das Werden als Neuansatz im Glasperlenspiel metaphysischer Spekulation anzusehen, sondern als das, von dem her und auf das hin sich alle Weltbezüge verstehen müssen, fordert er zu einer performativen Einstellung auf, die das Werden unendlich zu bejahen und jedes Bedürfnis nach festem Halt bei wahrgegläubten Bestimmtheiten fahren zu lassen imstande wäre.<sup>583</sup> Die Notwendigkeit des (Er-)Lebens des Werdens eröffnet den Raum, in dem die Frage des Seins als Bestimmtheitsangelegenheit angegangen werden kann, denn Sein ist ja

<sup>580</sup> Vgl. 13, 18[23], S. 535.

<sup>581</sup> Vgl. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA 1, S. 319.

<sup>582</sup> Vgl. die einschlägige Untersuchung Gamms über die Unbestimmtheitsproblematik, ebd., S. 212ff.

<sup>583</sup> Vgl. 12, 9[60], S. 368.

als „Verallgemeinerung des Begriffs ‚Leben‘<sup>584</sup> zu denken. Der Begriff des Seins ist nicht ursprünglich, sondern, wie der Passus nahe legt, entspringt er durch begriffliche Abstraktion dem Leben, das für Nietzsche die aristotelischen Bestimmungen des Bewusstseins, der Bewegungsfähigkeit und das Werden als Ernährung und Wachstum in sich vereinigt. Als die „uns bekannteste Form des Seins,“ hebt sich das Leben vom Werden, vom „absoluten Fluß des Geschehens,“<sup>585</sup> in dem Sinne ab, dass es, obwohl selbst zum Werden (via Wachstum bzw. Abnahme) zugehörig, etwas dem menschlichen Wissen Zugängliches darstellt. Leben ist so gesehen diejenige Form des Werdens, in der dieses als bestimmbares Sein der menschlichen Erkenntnis zugänglich wird. Wir haben es hier nicht mit dem Sein der metaphysischen Tradition zu tun, sondern mit derjenigen Gestalt des werdenden Lebens, die als relative Bestimmtheit auf die wesenhafte Unbestimmtheit des Werdens bezogen bleibt. In dieser Weise stellt das Leben gewissermaßen ein Innehalten des Werdens dar, auf dessen Boden erkenntnisförmige Stabilisierungen (‚Sein‘) möglich sind.

Der Art des Bezogenseins des Lebens auf das Werden gilt nun Nietzsches besondere Aufmerksamkeit. Die Grundvoraussetzung, „gesetzt alles ist Werden,“<sup>586</sup>, d. h. die Substitution des τὸδε τι durch γίνεσθαι, verbindet Nietzsche mit dem Gedanken, dass (erkennendes) Leben und Werden ihrer Entgegensetzung zum Trotz doch in einem Voraussetzungsverhältnis stehen. Einerseits vollzieht sich das Leben als Individuationsprozess in doppelter Hinsicht: als „ruhiges Auseinanderlegen des Gestaltens,“<sup>587</sup>, aber auch als Vollzug einer Entscheidung nach Identität und Verschiedenheit. Die Ausrichtung auf etwas Bestimmtes (sei es in Form der Identifizierung eines Gegenstandes der Wahrnehmung, sei es in Form eines prädikativen Urteils), lässt das Werden zu einer in sich bestimmten Form gerinnen - das chaotisch Mannigfaltige wird zu einer individuellen Gestalt. Vom Werden aus gesehen, findet eine Reflexionsbeziehung statt: Wenn man an dieser Stelle das Subjekt-Objekt-Schema bemühen darf, dann setzt sich Werden mit sich so in Beziehung, dass sich Leben (bzw. Denkfähigkeit) als bestimmendes Subjekt auf das Werden als bestimmbares Objekt bezieht. Das Bewusstsein des Allcharakters des Werdens nährt sich also von dem Gedanken, dass das Werden sich ins Leben als quasi sein Reflexionsmedium einfließt: Voll bewusst bzw. erschlossen werden kann das Werden nur auf dem Boden des Lebens, das nicht umhin kann, Seinsbestimmungen setzen, aber zugleich das Unbestimmte mitdenken zu müssen. Als Gestalt des Werdens stellt Leben jeden widersprüchlichen Vollzug dar, in dem jede Bestimmung als Identitätssetzung auf der Folie des radikalen Unterschieds erfolgt: „Damit es irgend einen Grad von Bewusstsein in der Welt geben könne, mußte eine unwirkliche Welt des Irrthums - entstehen: Wesen mit dem Glauben an Beharrendes an Individuen usw. Erst nachdem eine ima-

<sup>584</sup> Vgl. ebd. 9[63], S. 369. Vgl. dazu Taureck, ebd., S. 200ff.

<sup>585</sup> Vgl. 13, 14[82], S. 262 und KSA 9, 11[293], S. 554

<sup>586</sup> Vgl. 12, 2[91], S. 106.

<sup>587</sup> Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 141.

ginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte auf dieser Grundlage etwas erkannt werden - ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze denken lassen) - doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden.,<sup>588</sup> Auf Grund dessen, dass sich das Leben nicht ohne bestimmte Setzungen in Bezug auf die Frage, was etwas ist, d. h. nicht ohne bestimmte Individuationen vollziehen lässt, eröffnet sich für Nietzsche derjenige Raum des Denkens, in dem diese Identitäten und Einheiten, aber auch die Verschiedenheit reflektiert werden. Weil sich Gegensätze denken lassen, erweist sich Denken als dasjenige, worin bestimmte Identität einerseits, unbestimmte Verschiedenheit andererseits zusammentreffen. Entfaltet sich dieses Denken zur philosophischen Reflexion, kann es nicht anders, als sowohl den Streit zwischen Identität und Verschiedenheit (bzw. Andersheit) oder Leben und Werden zur Geltung zu bringen als auch der Erstarrung dieses Gegensatzes zur metaphysischen Dualität entgegenzutreten. Philosophischem Denken kommt unter diesem Aspekt die Kraft zu, des Lebens Fest- als Verstellungen freizulegen. „Das Feststellen zwischen ‘wahr’ und ‘unwahr’, das Feststellen überhaupt von Tatbeständen ist grundverschieden von dem schöpferischen Setzen, vom Bilden, Gestalten, Überwältigen, Wollen, wie es im Wesen der Philosophie liegt.,<sup>589</sup>

Wie dies nach Nietzsche geschehen muss, haben unsere ersten Erläuterungen des Machtgedankens dargelegt. Es gilt nun die Interpretation des Willens zur Macht auf der Folie der Problematik des Werdens und der Unbestimmtheit zu vertiefen. Als einleitende Fragestellung kann folgender Gedanke Nietzsches aus dem Nachlass herangezogen werden: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht.,<sup>590</sup> Diese Aufforderung schließt sich unmittelbar an diejenige an, welche die unendliche Bejahung des Werdens zum Gebot der antimetaphysischen Stunde macht. Was gefordert wird, ist das (Denk-)Leben so zu vollziehen, dass die bestimmten, der Selbsterhaltung des Lebens dienlichen Seinssetzungen auf ihre permanente Aufhebung hin geöffnet werden. Als Entwurf zur Sinn- und Wertorientierung soll jede Totalität lebensweltlichen Seins in dem Maße, wie sie sich dem Werden öffnet, Kräfte freisetzen, um über sich hinauszugehen. Dieser Selbstüberstieg, in dem die bestimmten und bestimmenden Beziehungen (Identität und Differenz, Zuordnung und Inklusion, etc.) zu Disposition gestellt werden, soll sich nach Nietzsche so vollziehen, dass sich ihm ständig neue Horizonte der Bedeutung und des Sinnes erschließen. Um aus der verbindlichen Kraft, welche die innerhalb eines Lebens als Traditionszusammenhangs geltenden Bestimmtheiten innehaben, herauszukommen, muss sich Leben darauf zurückbesinnen, dass es „Ausdruck von Wachstumsformen der Macht.,<sup>591</sup> ist.

---

<sup>588</sup> Vgl. 9, 11[162], S. 503-504.

<sup>589</sup> Vgl. 12, 9[48], S. 359.

<sup>590</sup> Vgl. ebd., 7[54], S. 312.

<sup>591</sup> Ebd., 9[14], S. 345.

Deskriptiver und appellativer Charakter der Machtkonzeption laufen an diesem Punkt zusammen: Die Lebensvollzüge, die für Nietzsche den Charakter von Machtprozessen haben, müssen dies zur bewussten Antriebskraft für das ständige Entwerfen von Welthorizonten machen. Die unendliche Bejahung des Werdens als Lebensvollzug, der sich nach Maßgabe von Machtkonzentration und -übersteigerung wirkt, stellt auf diese Weise die gedankliche Konsequenz aus der Aufforderung, dem Werden Sein aufzuprägen, dar. Auf dem Hintergrund der Kritik am Bestimmtheitsdenken kann es sich natürlich nicht um einen Rückfall in die Verstellungen und Verdeckungen des Werdens seitens der tradierten Metaphysik handeln. Soll das Werden als Einheitliches in den Blick genommen werden können, dann muss das über das bestimmungslogische Denken hinaus geschehen. Dieses Hinausmüssen bedeutet für Nietzsche den Schritt zurück zu machen und Werden als einen Prozess der Setzung von Sein zu begreifen. Diesen Prozess der Setzung dessen, was als Sein gelten muss, aber auch die Absetzung konkurrierender Seinssetzungen, trägt das Machtgeschehen. Als Organisationsgebilde vollzieht sich das Geschehen der Macht in der Form eines Schaffens bzw. Umschaffens von Sein als Sinn- und Werteinheiten, wobei im Relationsgefüge der antagonistischen Machtverhältnisse die umschaffenden Setzungen den Charakter der gelingenden Überwältigung annehmen: „Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern (...) Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und denselben vermehrt hat.“<sup>592</sup> Will man diesen Aneignungsgedanken z. B. auf den Bereich der Weltbilder beziehen, dann bedeutet er, dass eine symbolische Ordnung samt ihren Wertefestlegungen und Orientierungssinnangeboten, kurzum ein organisiertes Gebilde sinnvoller Welterfahrung einem anderen Weltbild unterstellt wird, dessen (Macht-)Überlegenheit sich daran zeigt, dass seine Weltauslegung nicht nur die Deutungsmacht des unterlegenen Weltbildes aufheben, sondern auch der eigenen gefügig machen, d. h. ihr „von sich aus den Sinn einer Funktion“,<sup>593</sup> aufprägen kann. Seinsverständnis, Erkenntnisziele, moralische Zwecksetzungen, ethische und ästhetische Prinzipien etc., alle Bestandteile des einverleibten Weltbildes werden auf die neuen Zielsetzungen umgestellt und zur Steigerung ihrer Macht reorganisiert. Werden vollzieht sich auf diese Weise nach Maßgabe einer Seinsmacht, da „das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist“,<sup>594</sup> welche die Ereignisse, welcher Art auch immer, der nach eigenem Einverleibungs- und Steigerungsgebot einheitlichen Weltdeutung einschreibt. Dies zeitigt unter anderem die Konsequenz, dass eine der Hauptkategorien der Tradition, die Bestimmtheit, relativiert bzw. verflüssigt wird: Von jedem Machtzentrum heraus, erscheint jedes, das noch nicht Bestandteil der eigenen

---

<sup>592</sup> Ebd., 9[151], S. 424.

<sup>593</sup> Vgl. *Zur Genealogie der Moral*, ebd., 12, S. 314.

<sup>594</sup> Vgl. 13, 14[80], S. 260.

Setzungen und Festlegungen geworden ist, als dasjenige Unbestimmte, an dessen Einverleibung sich die organisierenden Kräfte in der dominanten Machtkonstellation zu bewähren haben.

Wird auf diese Weise Macht als das Vollzugsmedium des Werdens aufgefasst, so besteht für Nietzsche der Grundvorgang der Machtsteigerung im Interpretieren. Die 'Überwältigung', d. h. die Einverleibung von anderen Machtkonzentrationen um der Steigerung des eigenen Wirkungsradius' (bzw. der eigenen weltdeutenden Kraft) willen legt Nietzsche als einen Interpretationsvorgang aus: „Der Wille zur Macht interpretiert: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten (...) In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden.“<sup>595</sup> Über die Konzeption der ständig sich verschiebenden Machtkonstellationen fasst Nietzsche mit dem Begriff der Interpretation das Werden als eine fortgesetzte Reihe immer neuer Interpretationen und umschaffender Sinn- und Wertsetzungen zusammen. Es gilt nun, den Interpretationsgedanken in den Mittelpunkt der Erörterung zu stellen und in den metaphysikkritischen Entwurf Nietzsches einzubetten.

#### **4. 5. Nietzsches Entwurf der Interpretation**

Wir haben gesehen, dass Nietzsches gedankliche Gegenbewegung gegen die herkömmliche Metaphysik als Ontologie des (bestimmten) Seins mittels der grenzen- und bestimmtheitssetzenden Machtvollzüge in die Konzeption eines werdenden Seins einmündet. Verläuft dieses nach dem Schema eines Kampfgeschehens, in dem die vielfältigen Machtzentren bzw. Wirklichkeitsgebilde um die Vermehrung ihrer weltbildenden Kräfte ringen, so erfolgt diese Steigerung durch eine interpretierende Tätigkeit. Allerdings löst Nietzsche das „Thun“,<sup>596</sup> der Interpretation vom Gedanken an einen Handlungsvorgang nach subjektiven Zwecksetzungen ab: Interpretationen werden nicht als zielgerichtete Tätigkeiten eines Akteurs konzipiert. Ihre Daseinsweise ist vielmehr diejenige eines Ereignisses, in dem sich erst solche Bestimmtheiten wie Handelnde(r), Tätigkeitsziel, Wirkungseffekte, etc. bilden. Im Interpretationsgeschehen werden sie je nach dem vorherrschenden Kräfteverhältnis anders verteilt bzw. in der jeweils dominierenden Organisation werden sie als Funktionen den verschiedenen eingegliederten Machtzentren zugewiesen. Damit ist aber die Beweislast, die Nietzsche auf Grund der Verwerfung mit der Bestimmtheitslogik der Tradition auf sich nimmt, erheblich. Das Interpretationsereignis muss einerseits den Verdacht des ontologisch Bestimmten abwehren. Sollte aber andererseits darüber gesprochen und gedacht werden, dann muss sich das Geschehen der Interpretation doch als eine gewisse Einheit ausweisen können. Wenn für Nietzsche die Pluralität der aufeinander (re-)agierenden Machtzentren ein unhin-

---

<sup>595</sup> Vgl. 12, 2[148], S. 139-140.

tergehabares Faktum darstellt, stellt sich die Frage, welche Art von Einheit den pluralen Machtzentren zukäme. Eine Antwort darauf kann sich die Interpretation nur dann erschließen, wenn alle Momente des machtförmigen Auslegungsgeschehens thematisiert worden sind.

Setzt die 'Überwältigung' den Gedanken der Machtorganisation als Herrschaftsgebilde fort, so führt derjenige der Interpretation den Vollzug der aneignenden Einverleibung aus. Es lassen sich nun folgende Momente im Geschehen der Interpretation herausarbeiten: *Erstens* kommen dem Seienden Charakteristika (z. B. Entwicklung, einheitliche Gestalt, usw.) nur insofern zu, als sie Ausdruck und Niederschlag des Prozesses der Interpretation sind - diese konstituiert die Gegebenheitsweise selbst dessen, das als 'etwas' gelten kann. Dem souveränen Entwurf jeden Weltbezugs gemäß, liest die Interpretation den Sinn oder die Bestimmtheit des 'was etwas ist' nicht heraus, sondern hinein. „Es giebt keinen 'Tatbestand an sich', sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Tatbestand geben könne. Das 'was ist das?' ist eine Sinn-Setzung von etwas Anderem aus gesehen.“<sup>597</sup> In diesem Sinne stellt der Begriff bzw. Vollzug der Interpretation das Pendant zur Kritik Nietzsches am (freilich metaphysisch missverstandenen) Ding an sich dar. Diese Sinn- und Bestimmtheitssetzung fungiert für Nietzsche nicht nur als Befreiungsschlag aus dem Gehäuse der Hörigkeit ontologischer Vorgegebenheiten, sondern auch als Entzauberung der Gesetzgläubigkeit seitens der Wissenschaften.<sup>598</sup> Für sie gilt das, was Nietzsche für das Werden als die Gesamtheit der Macht- und Interpretationsvollzüge in Anschlag bringt: Weit davon entfernt, Konstatierungen vorfindbarer Naturgesetze zu sein, entstammen die wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten dem Bedürfnis nach interpretativer Sinnstiftung inmitten der im Ganzen gesehen chaotischen Machtprozesse.

Werden also mit der Konzeption der Interpretation das Seins- als Substanzdenken der herkömmlichen Metaphysik einerseits, das positivistische Selbstverständnis der Wissenschaftspraxis andererseits hinfällig, stellt sich dementsprechend *zweitens* die Problematik des Scheins anders dar. Wenn bestimmtes Sein nur als Sinnsetzung im Ereignis der Interpretation gedacht werden kann, dann rückt die Unterscheidung zwischen wirklichem und erscheinendem Sein in eine Perspektive, in der sie ihrer zwingenden Überzeugungskraft verlustig geht. Die Relativierung der Gegensatzlogik, die dieser Unterscheidung zu Grunde liegt, ergibt sich aus der Natur des Macht- und Interpretationsgeschehens, das sich keine Bestimmtheiten vorgeben lässt, sondern solche erst hervorbringt. Die für das Machtschema des Werdens maßgebliche Seinssetzung hat zur Konsequenz, dass Seiendes als qualitative Bestimmtheit ins Reich metaphysischer Spekulation verbannt wird: Alle qualitativen Unterschiede werden schonungslos auf quantitative Gradabstufungen zu-

---

<sup>596</sup> Ebd., 7[54], S. 313.

<sup>597</sup> Ebd., 2[149], S. 140.

<sup>598</sup> Vgl. JGB, 5, 22, S. 37ff. Vgl. dazu Nehamas, Nietzsche. Leben als Literatur, S. 95ff.

rückgeführt.<sup>599</sup> Angesichts eines im Ganzen gesehen strukturlosen Geflechts von Machtvollzügen, die sich um der Vereinheitlichung willen nur als Vielfalt quantitativer Verschiedenheiten erfassen lassen, entbehrt die Frage nach dem, was dem quantitativen *συμβεβηκός* zugrunde liegt und seinen Erscheinungsweisen gegenüber substantiell gedacht werden könnte, jeden Sinn. Im Interaktionsfeld der Machtvollzüge fallen einerseits Wirklichkeit von etwas, das da ist und von sich her in bestimmter Weise beschaffen ist, andererseits Erscheinung zusammen. Jede Bestimmtheit als Machtquantum ist eine solche nur in dem Maße, wie sie sich zeigt bzw. darstellt, d. h. als Vollzug der Kraftsteigerung oder -abnahme. Eingedenk der Tatsache ihres relationalen Charakters sind alle Machteinheiten füreinander in der Weise des Sichzeigens integrationsfähig oder den organisierenden Mächten gefügig. Fällt die Unterscheidung von etwas, das zur Erscheinung kommt, weg, dann zeitigt der Vollzug des Interpretationsgeschehens eine Aufwertung des Scheins insofern, als er sich einem radikalen Entwurf analog auf kein irgendwie Vorfindliches in Beziehung setzt. Die Bezugnahme entwirft er vielmehr ganz aus sich selbst heraus. Damit erzeugt er aus sich heraus einen Schein, in welchem es streng genommen nichts gibt, das darin zur Erscheinung kommt - „die seiende Welt [ist] ein Schein,„.<sup>600</sup> Diese Konzeption des Scheins lässt sich auch unter einem anderen Aspekt verdeutlichen, wenn man nämlich, wie Nietzsche an einer Stelle in *Jenseits von Gut und Böse* bemerkt<sup>601</sup>, das Interpretationsgeschehen in Analogie zur Textinterpretation auffasst. In Bezug auf den Textsinn rechnet diese nicht mit etwas Vorfindlichem als so und so Beschaffenem: Jede Interpretation richtet sich zwar auf die Erschließung des Sinnes, dieser liegt aber nicht einfach vor in dem Sinne, dass er von den Verstehensleistungen des Interpreteten nur entdeckt bzw. ans Licht gebracht zu werden bräuchte. Vielmehr entsteht der Sinn als Ereignis der interpretierenden Aneignung des Textes.

Wenn jeder Interpretationsvollzug nur als relationales Geschehen, in dem jede Sinneinheit und Identitätsbestimmung entworfene Setzungen darstellen, verstanden werden muss, dann findet die interpretierende Machtsteigerung nur als perspektivischer Entwurf statt. Der Gedanke der in Perspektivensetzungen sich vollziehenden Interpretation ergibt sich demgemäss erstens aus der Kritik an jeder Vorstellung von Ansich und zweitens aus der Konzeption des bestimmten Seins als Produkt weltdeutender und -schaffender Entwürfe. Für Nietzsche macht es nur dann Sinn, vom

---

<sup>599</sup> Vgl. 12, 10[19], S. 465. Dazu vgl. Lauter-Müller, ebd., S. 22ff; auch vgl. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, S. 56ff.

<sup>600</sup> Vgl. 13, 11[72], S. 35. Zur ontologischen Aufwertung des Scheins vgl. Gerhardt, ebd., S. 319ff. Vgl. auch Abel, ebd., S. 182ff. Wenn sich für Nietzsche Sein und Schein als bedeutungsgleich herausstellen, dann wäre es in dieser Hinsicht irreführend zu behaupten, dass Nietzsche dem Irrationalismus verfällt, und zwar auf Grund der Tatsache, dass er seines „uneingestandene[n] Traditionalismus,„ des ontologischen Wahrheitsbegriffs wegen einem universellen Illusionismus das Wort redet (vgl. Habermas, Zu Nietzsches Erkenntnistheorie. Eine Nachwort, S. 260ff). Für Nietzsche stellt dagegen Schein die einzige Realität dar, die jeder Unterscheidung von ‘Natur’ und ‘Schein’ außer Kraft setzt.

<sup>601</sup> Ebd., 22, S. 37.

bestimmten Sein zu sprechen, wenn man dabei seine Interpretationsabhängigkeit, d. h. seine So- und-so-Wirklichkeit nach Maßgabe der Hinblicknahme der Perspektive mitdenkt. An der Philosophie liegt es, die Perspektivität, sei es auch im Bereich physikalischer 'Objektivitäten', herauszustellen: „Die Physiker glauben an eine 'wahre Welt' auf ihre Art: eine feste, für alle Wesen gleiche Atom-Systematisation in notwendigen Bewegungen (...) Dieses Weltbild, das sie entwerfen (...) ist nur mit weitgedachten Sinnen konstruiert, aber durchaus mit unseren Sinnen (...) Und zuletzt haben sie (...) den notwendigen Perspektivismus ausgelassen (...) Sie haben vergessen, diese Perspektiven-setzende Kraft in das 'wahre Sein' einzurechnen...“<sup>602</sup> Aber die unhintergehbare Annahme der Perspektivität fungiert für Nietzsche nicht nur als Angriff auf die verschiedenen Tatsachenfetischismen: Als „Grundbedingung“ jedes Lebensvollzugs stellt sie jede „bildende, vereinfachende, gestaltende, erdichtende Kraft“,<sup>603</sup> dar, die das Macht- und Interpretationsgeschehen kennzeichnet. Alle Machtzentren bzw. Interpretationsvollzüge wirken zusammen, mit- und gegeneinander als Perspektivitätsgefüge, von denen jedes einzelne die übrige Welt von sich aus entwirft, d. h. in der eigenen Perspektive auslegt und dadurch sich aneignet. Die je eigene Perspektive, die ja keinesfalls eine ex nihilo Konstruktion ist, sondern sich in wechselnden Kraftkonstellationen ständig heraus- und umbildet, legt all diejenigen Bestimmungen fest, mit denen die entgegenstehenden Kräfte-Organisationen jeweils in ihrem Perspektivenfeld werden auftreten können. Da diese interpretative Festlegung als eine zwei- bzw. mehrstellige Beziehung vor sich geht, entwirft Nietzsche das Weltbild der unendlichen Interpretationsverhältnisse: „Die Welt ist uns vielmehr noch einmal 'unendlich' geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst...“<sup>604</sup>

#### **4. 5. 1. Der Vollzug der Interpretation**

Mit dem Entwurf der Interpretation als Vollzugsmodus der Machtprozesse, die ja das Werden bzw. alle Realität ausmachen, stößt Nietzsche in denjenigen Bereich vor, in dem die Zusammenführung von Sein und Werden klare Konturen annimmt. Da aus Argumentationsgründen nicht auf den Wiederkunftsgedanken eingegangen werden kann, beschränkt sich unsere Erörterung auf den Entwurf der Interpretationswelten. Zunächst wird die Darstellung des Interpretationsgedankens weiter ausgeführt und zwar in Bezug auf die Relationalität. Hat bis jetzt gemäß

---

<sup>602</sup> Vgl. 13, 14[186], S. 373.

<sup>603</sup> Vgl. *JGB*, Vorrede, S. 12 und 11, 25[505], S. 146.

<sup>604</sup> Vgl. *Fröhliche Wissenschaft*, 374, S. 627. Gegen den häufig vorgebrachten Einwand gegen Nietzsches Interpretation als Perspektivität (z. B. vgl. Roth, *Nietzsches Wahrheitsbegriff*, S. 106ff) hat Nehamas eine sehr überzeugende Argumentation entwickelt (vgl. ebd., S. 95ff.). Zur Konzeption der Interpretationswelten vgl. Abel, *Logik und Ästhetik*, S. 119ff.



Nietzsches emphatischem Ausspruch, „wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben,“<sup>605</sup>, der aktiv-schöpferische Weltenentwurf der Interpretation im Mittelpunkt der Erörterung gestanden, gilt es nun, dem relationalen Geflecht der Interpretationsvollzüge Rechnung zu tragen. Denn es ist nicht einfach so, dass das entwerfende Hineinlesen im Entworfenen das wiederfindet, was es zuvor hineingelegt hat. Organisationsgebilde entstehen nach Nietzsche nur in wechselseitiger Interaktion von Entwurf und Gegenentwurf. Rundet sich damit das Bild der Interpretationswelten ab, können wir dann an die oben skizzierte Problemstellung anknüpfen, ob Nietzsches Weltbild bestimmte Einsichten in Bezug auf jeden weltbildenden Entwurf zur Geltung bringt. Darauf aufbauend kann abschließend die Frage erörtert werden, worin der Beitrag des Weltentwerfens als Interpretation zur Kritik der Metaphysik besteht.

Die Interpretation als allgemeines Schema weltbildender Entwürfe stellt, wie wir gesehen haben, die Art und Weise dar, wie die Kraftzentren, die ja sowohl physische als auch geistige Realitäten umfassen, auf- und gegeneinander wirken. Es stellt sich nun die Frage, ob der Interpretationsvollzug einer bestimmten Logik gehorcht, die das Geschehensfeld antagonistischer Macht- bzw. Interpretationsgebilden strukturiert. Zunächst muss man bemerken, dass sich diese Logik erstens nur rein prozessual begreifen lässt. Weder am Anfang noch am Ende der Interpretationsereignisse stehen Gebilde da, denen man eine substantielle Identität zusprechen könnte. Da es zweitens für Nietzsche unbedingt gilt, dass es nur Interpretationen gibt,<sup>606</sup> spielt sich das All des werdenden Seins bzw. die Gesamtheit der Macht- und Interpretationsprozesse in der Sphäre interaktiver Bezugnahmen und mehrstelliger Verhältnisse ab. Für die Logik der Interpretation bedeutet dies, dass sie völlig inwendiger Natur ist, denn die Annahme interpretationsexterner Bezugsinstanzen (z. B. Substanzen, Einzeldinge, Individualsubjekte) scheidet für Nietzsche ganz entschieden aus.<sup>607</sup>

Spielt sich alles innerhalb des Interpretationsgeschehens ab, lassen es sich doch bestimmte Momente unterscheiden, an denen man seine Logik ablesen kann. Wenn jedes Kraftzentrum von sich aus die übrige Welt entwirft, dann geschieht dies durch eine Interpretation der Kraftverhältnisse, in deren Feld sie sich als Macht- und Steigerungsvollzug durchsetzen will. Diese interpretierende Kraft stellt selbst eine Interpretation dar, insofern sie, sich selbst interpretierend, ihre Durchsetzungskraft an den Widerständen bemisst und auch insofern sie von den anderen Kräften bereits interpretiert ist. Dasselbe lässt sich dann von jeder dieser anderen Kräfte sagen, auf welche die erste interpretierend sich bezieht. Sie vereinigen in sich Interpretation und Interpretiertsein bzw. der interpretierende Bezug auf Anderes ist an die Interpretation als Selbstbezug und zugleich

---

<sup>605</sup> Vgl. 11, 25[470], S. 139.

<sup>606</sup> Vgl. 12, 1[115], S. 38 und 7[60], S. 315.

<sup>607</sup> Vgl. Abel, ebd., S. 174ff. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Abels Konzeption der Philosophie, die sich als Inwendigkeit der Interpretation versteht.

Verhältnisbestimmung gebunden. Was vom ersten Kraftzentrum heraus gesagt werden kann, nämlich, dass „das, als was sie [die Außenwelt, K. M.] uns gegenüber steht, ist unser Werk, das nun auf uns zurückwirkt,“<sup>608</sup>, lässt sich für alle interpretierende Kraftzentren feststellen. Das Interpretationsgeschehen vollzieht sich auf diese Weise als ständig sich verschiebende Konstellation von Interpretationsverhältnissen.<sup>609</sup> Diese wiederum stecken jeweils das Feld ab, in dem überhaupt Fragen nach dem Wirklichen bzw. dem Sinn gestellt werden können.

Was ist nun mit der Auslegung des Vollzugsmodus' des 'souveränen' Werdens als Gesamt von Interpretationsverhältnissen im Hinblick auf die Metaphysikkritik Nietzsches gewonnen? Oder anders formuliert, lässt sich die Konzeption der Interpretationsverhältnisse als dasjenige verstehen, auf dessen Boden die Frage der Metaphysik und ihrer Kritik in erhellendem Licht gedacht werden kann? Eine Antwort auf diese Frage lässt sich meines Erachtens dadurch erschließen, dass man sich der Metaphysikdiagnose Nietzsches, d. h. die im Rahmen der Traumdeutung herausgestellte Neigung zur Hypostasierung, vergewissert und sie in den Rahmen seines philosophischen Entwurfes der Interpretationsverhältnisse einbettet. Schreibt man die kritische Stellung, die Nietzsches Denkbewegung gegenüber den überlieferten Formen der Metaphysik einnimmt, in das Schema eines Interpretationsverhältnisses ein, dann gewinnt sie an Überzeugungskraft.

---

<sup>608</sup> Vgl. 11, 26[44], S. 159.

<sup>609</sup> Die Auslegung des Interpretationsgedankens, die dem polyvalenten Charakter der Machtprozesse bzw. der Pluralität der Macht- und Interpretationsgefüge Rechnung tragen will, muss konsequenterweise zum Verständnis des Weltbildes Nietzsches als Gesamtheit von Interpretationsverhältnissen führen. Entsteht aber und vergeht jede Bestimmtheit (Abel spricht von Faktizität; vgl. ebd., S. 173) nur innerhalb der allumfassenden Sphäre der Interpretationsverhältnisse, dann lässt sich der Einwand vorbringen, dass die Interpretationsvollzüge als fließende Verhältnisse der Interpretation selbst als konkreter Gestalt der Auslegung nicht gerecht werden können. Unter diesem Gesichtspunkt hält Gerhardt Abel vor, dass dieser mit seiner Konzeption des fünfstelligen Interpretationsgeschehens (d. h. Interpretierende/Interpretierte auf beiden Seiten des Interpretationsverhältnisses und Vollzug der Interpretation) die philologische Konstellation (Interpret, interpretationsbedürftiger Text und Interpretation) außen vor lässt (vgl. Gipfel der Internität, S. 450ff). Obwohl Gerhardt an dieser Stelle den Einwand nicht weiter ausführt, kann man davon ausgehen, dass seine Kritik auf den Gedanken hinausläuft, die Vernachlässigung der Dimension der Textinterpretation die Interpretation als Ergebnis verflüchtigt, d. h. der unendlichen Iteration der Interpretationsverhältnisse preisgibt. Es gibt keinen Halt mehr. Diese Argumentation ist meines Erachtens unzulänglich, denn Abel entwickelt sein Verständnis des Interpretationsgeschehens gleichsam im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen Figls, auf dessen Studie „Interpretation als philosophisches Prinzip,“ sich Gerhardt ja bezieht. Figl setzt an Nietzsches Interpretationsbegriff aus, dass er die Eigenständigkeit des zu Interpretierenden aufhebt, indem er alles in die Sphäre subjektiver Auslegungsprozesse hineinzieht (vgl. ebd., S. 173). Abel dagegen sieht darin nicht eine Unachtsamkeit Nietzsches, die seine hermeneutische Philosophie tangiert, sondern vielmehr den Versuch, über die Grenzen der philosophischen Hermeneutik hinaus zu gelangen und das ganze Feld der in allen Seinsbereichen vor sich gehenden Auslegungsprozesse in den Blick zu bekommen. In dieser Perspektive stellt der menschliche Interpretationsbezug zur Welt nur eines von den vielen Machtzentren, die interpretierend aufeinander übergreifen. Legt man Abels Interpretationszweck, das Werden Nietzsches völlig zur Geltung zu bringen, zugrunde, dann kann man seiner Auslegung nicht Überzeugungskraft absprechen. Das fünfstellige Interpretationsverhältnis liefert ein grundlegendes Schema für jeden Interpretationsvollzug. In dem Sinne kann Gerhardt seinen kritischen Einwand abmildern und Abel zugestehen, dass er den hermeneutischen Vollzug gewissermaßen transzendental unterläuft (vgl. ebd.).

Wir haben gesehen, dass der Hauptvorwurf der kritischen Philosophie, wie sie Nietzsche in der Form eines transversalen, d. h. zwischen Kunst, Wissenschaft und Philosophie Verweisungszusammenhänge herstellenden Denkens vorschwebt, an die Adresse der Metaphysik ihren Verselbständigungstendenzen gilt. Wie lassen sich aber diese feststellen bzw. von welchem Gesichtspunkt aus können sie in den Blick geraten? Eine erste Antwort darauf, ergibt sich zwanglos aus den allumfassenden Machtvollzügen der Kräfte-Organisationen: Metaphysik stellt dasjenige Herrschaftsgebilde dar, das wie jedes andere Machtzentrum auch im ständigen Prozess des Über-sich-Hinausgreifens begriffen ist. Setzt sie sich durch, d. h. erlangt ihre Weltauslegung verbindlichen Status, dann bedeutet dies, dass sie alle Weltbezüge, die ja nach Nietzsche wesentlich interpretierende Entwürfe sind, so organisiert, dass sie den eigenen Sinnsetzungen gefügig machen kann: Erkenntnis wird auf den Bann des bestimmten Seins geschlagen, Moral als lebenslange Übung an Selbst- und Lebensverleugnung kanonisch festgelegt und vorgeschrieben, Kunst auf die Produktion des schönen, aber trügerischen Scheins verpflichtet, etc. Nicht dass diese Konstellation unwandelbar wäre – wie die kleine Schrift *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde* aus der *Götzen-Dämmerung* prägnant zeigt, formt sich Metaphysik als selbstüberbietender Machtvollzug in verschiedene Gestalten um. In diesem Wandlungsprozess kann aber der Fall nicht ausbleiben, dass sie ihres weltinterpretierenden Definitionsmonopols beraubt wird und zwar von einem neuen Kraftzentrum bzw. einer anderen weltbildenden Interpretation. Diese reorganisiert das ganze Feld der Bestimmbarkeiten (d. h. des Richtigen in erkenntnistheoretischer, praktischer, ästhetischer, politischer usw. Hinsicht) nach Maßgabe eigener Leitsetzungen. Der „Positivismus,, mischt auf diese Weise die Karten der Weltauslegung neu. Allerdings wird er dann selbst zum Gegenstand einer Weltauslegung, die ihren Anspruch nach Beherrschung der Machtverhältnisse auf der Ebene weltbildender Entwürfe durch den Nachweis einlöst, dass die positivistischen Setzungen ihrerseits die Gegensätzlichkeiten der Metaphysik fortschreiben. Ihre Deutungsmacht schwindet in dem Maße, wie sie der Auslegung der Welt als Gesamt von Interpretationsverhältnissen unterstellt wird.

Unter der Perspektive des Machtgeschehens stellt sich also das Aufeinanderfolgen der Weltbilder als Verschiebung der Kräfteverhältnisse dar, die sich als übergreifende und integrierende Interpretationen vollziehen. Um Nietzsches Bild der Interpretationsverhältnisse zu vervollständigen, gilt es nun, die Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was sowohl in der Kritik an der Metaphysik als verselbständigtem Weltbild als auch in Nietzsches Konzeption souveräner Entwurfsbildung mitschwingt. Gemeint ist der Darstellungsaspekt der Interpretationsverhältnisse. Diesem Aspekt kommt insofern große Bedeutung zu, als sich Nietzsches Diagnose der Verstellungen der Metaphysik einer Kritik erstarrter Bildlichkeit bedient. Wie wir gesehen haben, setzt Nietzsche an der metaphysischen Weltbildung ihre suggestive Unmittelbarkeit aus, in ihrer Weltanschauung

komme der „zureichende Grund der Welt,“<sup>610</sup> zur Darstellung. So missversteht sie sich als unmittelbare Erscheinung einer grundhaften Wirklichkeit. Damit wird der Anspruch erhoben, dass man sich durch die metaphysische (Welt-)Darstellung der unumstößlichen Bestimmtheit des Seinsgrundes habhaft werden kann: Im metaphysischen Weltbild spiegelt sich die ‚wahre Welt‘ wider. Gegen Naivitäten solcher Art anzugehen, ist für Nietzsche oberstes Gebot jeden redlichen Denkens. Stellt sich für Nietzsche die Subreption in der Überzeugung, dass die weltbildliche Ordnung des metaphysischen Diskurses als Ordnung der Dinge durch eine *analogia entis* auch in diesen selbst steckt, unverhüllt dar, muss sich Philosophie ihres Darstellungsvermögens anders als unter dem Bann der Repräsentation vergewissern. Erfolgt der Schritt zur unumgänglichen Abkehr von der Darstellung als Repräsentation, setzt sich damit die Einsicht durch, dass die Darstellung ins Dargestellte eingreift.

Es ist nicht zuletzt dieser Gedanke, der Nietzsches Radikalisierung des Entwurfscharakters der Kantischen Vernunft und die Ausweisung der *φάντασμα*-Bildung als des einzigen Weltbezugs, der von der metaphysischen Hypothek befreit, motiviert. Wenn dem so ist, dann geht Nietzsches Denken daran, ein Weltbild zu entwerfen, welches zur Darstellung bringt, dass alles mit allem in einem dynamischen, wechselseitigen Machtwirkungs- und Interpretationszusammenhang steht und zugleich das, von dem aus dieses selbst gezeigt werden kann. Die Interpretationswelten sind unter diesem Gesichtspunkt eine Darstellungsweise, die aus eigener Kraft an der Bewegung der Werdensprozesse teilnimmt, der sie gilt und doch gleichzeitig Rechenschaft davon abgibt, dass sie Darstellung aus einer bestimmten Perspektive ist. „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser.-,“<sup>611</sup> In Bezug auf den Darstellungsaspekt der Interpretation lässt sich Nietzsches souveräner Gestus folgendermaßen auslegen: Jeder Selbst- und Weltbezug vollzieht sich als darstellendes Entwerfen, wobei dieses in seine Darstellungen das hineinnimmt, von dem her und auf das hin es sich entwirft. Durch die unhintergehbare Perspektivität jeder Darstellung geschärft, bringt Nietzsche eine Darstellungsweise vor, die sich einerseits in den Prozess des werdenden Seins, das sich jeweils in Macht-, Interpretation- und Darstellungskonstellationen bildet, einreicht. Andererseits stellt sich diese Darstellungsweise eben nicht als eine unter vielen dar – vielmehr nimmt sie eine kritisch-reflektive Stellung den verschiedenen metaphysischen Darstellungsweisen gegenüber ein. Gegen diese bringt sie Zweifaches zur Geltung: zum einen, dass sich das Darzustellende niemals in einer Darstellung einholen lässt, und zum zweiten, dass jede Darstellung am Dargestellten mitkomponiert. Da Nietzsche die Vorstellung eines Grundes, der restlos in eine (weltdeutende und -bildende) Darstellung überführt werden kann, verabschiedet, eröffnet er den Raum einer unerschöpflichen Darstellbar-

---

<sup>610</sup> Vgl. *Menschliches, Allzumenschliches I*, S. 36.

<sup>611</sup> Vgl. *JGB*, 22, S. 37.

keit. Somit sichert sich Nietzsches Philosophie der Interpretations- und Darstellungsverhältnisse einen Ort der Darstellung, von dem her die Metaphysik als Welt Darstellung relativiert bzw. auf ihre Darstellungsperspektive hin transparent gemacht werden kann.

## **5. Adorno, Nietzsche und das Problem der Metaphysik**

Auf die Frage hin ausgerichtet, wie Adorno und Nietzsche ihre metaphysikkritischen Konzeptionen entwickeln, hat meine Vorgehensweise den Boden vorbereitet, auf dem eine vergleichende Betrachtung erfolgen kann. Neben dem Verweis auf wichtige Impulse, die Adorno in Bezug auf Nietzsche zu einer radikalen Infragestellung metaphysischen Denkens motivieren, wurde die These herausgearbeitet, dass für beide Metaphysikkritik keineswegs in pauschaler Ablehnung aufgeht. Im Gegenteil, es handelt sich wesentlich um eine Standortbestimmung philosophischen Denkens angesichts einer negativen Diagnose herkömmlicher Metaphysikmodelle. Expliziter im Fall Adornos, der ja seine Meditationen zur gegenwärtigen Möglichkeit metaphysischen Denkens in das Kantische Problembewusstsein sich selbst kritisierender Vernunft hineingestellt sehen will, kreisen die Reflexionen sowohl Adornos negativer Dialektik als auch Nietzsches Entwurf der Macht- und Interpretationswelten um die Frage eines anderen, über den bloßen Negativismus hinausgehenden Umgangs mit der Metaphysik. Auf die Kantische Problemstellung einer negativen Metaphysik verpflichtet, versucht Adorno, ihre kritische Rettung mit einer negativen Welterklärung in eine aporetische, aber doch konsistent sein wollende Theorie zu bringen. Nietzsche seinerseits konstatiert diejenige Erschöpfung, oder sogar Auflösung metaphysischer Weltdeutungen, die für Adorno unhintergehbare Ausgangslage jeden zeitgenössischen Philosophierens darstellt. Geht man also davon aus, dass sich die Stellung der beiden Autoren zum metaphysischen Denken auf einen negativen diagnostischen Befund stützt, stellt sich die Frage, wie sie jeweils auf den wahrgenommenen Metaphysikverlust reagieren. Im Ansatz und in Bezug auf Adornos negatives Denken schon erörtert, erschließt die Beschäftigung mit dieser Frage den Horizont einer vergleichenden Betrachtung, denn sie lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass die Tragfähigkeit des metaphysikkritischen Modells vom Charakter der jeweiligen Stellungnahme abhängt. Es ist das beiderseits feststellbare Spannungsverhältnis zwischen entschlossener Verneinung einerseits und das Sich-Einlassen auf die Deutungspotentiale der Metaphysik andererseits, das meines Erachtens die Notwendigkeit einer abwägenden Gegenüberstellung ausweist.

Um in die vergleichende Problematik einzusteigen, vergewissern wir uns der metaphysikkritischen Ausgangsposition: Adorno bettet seine Gedanken zur Möglichkeit bzw. Notwendigkeit von Metaphysik ins Programm rettender Kritik ein. ‚Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes‘ fungiert als die Denkfigur, der man Ratlosigkeit nicht abstreiten kann. Sie resultiert ja aus einer doppelbö-

digen Argumentation: Einerseits sind die metaphysischen Ideen unwiderruflich dahin. Will man jedoch nicht auf ihr Überstiegspotential verzichten und vor dem Faktischen kapitulieren, muss das Bedürfnis danach wachgehalten werden. Adorno spitzt die kritische Lage noch zu, indem er das Dahinschwinden der Metaphysik mit dem Festhalten an ihrem Wahrheits- als Transzendenzanspruch zusammenführt. Gerade im Augenblick ihres endgültigen Abgangs stellt sich Metaphysik notwendiger denn je. Wenn man sich nun Nietzsche zuwendet, stellt man mit Überraschung fest, dass es sich in punkto doppelseitiger Metaphysikdiagnose nicht viel anders verhält. Für den ‚Sturz‘ hat Nietzsche den Begriff des Nihilismus. Er bezeichnet eben den Zustand entmachteter Geltungsansprüche (vornehmlich der Wahrheit und der Moral), deren Unverzichtbarkeit für Adorno das Denken zu Strategien des Bewahrens nötigt. Der trostlosen Lage der Metaphysik will Nietzsche bekanntlich nicht mit Rettungsversuchen beikommen. Nichtsdestotrotz ist er nicht bereit, darauf zu verzichten, dem Untergang der Metaphysik doch eine positive Seite abzugewinnen – sie trägt den Namen des aktiven Nihilismus.<sup>612</sup> Wenn der vollkommene Nihilismus das Potential in sich enthält, gegen sich gewendet und überwunden zu werden, dann kommt es für Nietzsche darauf an, dass man sich die Einsicht einschärft, dass sich die Wert- und Sinnentwürfe nicht auf irgendwelche ‚Realität‘ beziehen, sondern dass sie nur „ein Symptom von Kraft auf Seiten der Werth-Ansetzer,, sind.<sup>613</sup> Als solcher will Nietzsche seine „Experimental Philosophie,, verstanden wissen: Sie nimmt „versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bleibe.,“<sup>614</sup> Der nächste nachzuvollziehende Schritt ist die bedingungslose Bejahung des Werdens.

Diese erste Bestandsaufnahme der beiden Antworten auf das Schwinden der Metaphysik weist somit auf eine auffallende Gemeinsamkeit hin: Beide Metaphysikkritiker gehen davon aus, dass die Metaphysik nicht wegen dieser oder jener Verfehlung in Rechenschaft gezogen werden muss. Vielmehr deutet sowohl Adornos „Neutralisierung alles Geistigen,,<sup>615</sup> als auch Nietzsches passiver Nihilismus als „Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes,,<sup>616</sup> darauf hin, dass sich die Kritiker mit Endgestalten bzw. Auslaufmodellen metaphysischen Denkens konfrontiert sehen. Beiden liegt es daran zu zeigen, dass dieser Tiefpunkt keinen erratischen Block in der Geschichte des Denkens darstellt, sondern dass dieses (auch) in der Form der Metaphysik einem Selbstauszehrungsprozess anheim gefallen ist. In der Frage der Deutung dieser selbstverschuldeten Aushöhlung gehen Adorno und Nietzsche jedoch andere Wege. Mittels einer geschichts-

---

<sup>612</sup> Vgl. 12, 9[35], S. 350ff. Dazu vgl. Kuhn, Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, S. 246ff.

<sup>613</sup> Ebd., S. 352.

<sup>614</sup> Vgl. 13, 16[32], S. 492.

<sup>615</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 386.

<sup>616</sup> Vgl. 12, ebd., S. 351.

philosophisch gestützten Anthropologie führt Adorno diesen Prozess auf die unabänderliche Notwendigkeit der Selbsterhaltung zurück, die den Geist an seinen natürlichen Ursprung zurückbindet. Für Adorno ist somit das von ihm diagnostizierte Brachliegen (metaphysischer) Geisteskräfte keine Eigenart spätbürgerlicher Zustände. Die in ihnen auftretende Neutralisierung stellt kein Novum dar, sondern setzt fort, radikalisiert und schließt eine Entwicklung ab, die bereits den Geist von Anfang an und in allen geschichtlichen Formen charakterisiert hat. So kommt es Adorno vor allem darauf an, der Negativität, die den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik kennzeichnet, Reflexionspotential abzugewinnen, um eine Selbstbesinnung des Geistes einzuleiten. Das Denken um die Unverzichtbarkeit der Metaphysik stellt für Adorno eine solche Selbstreflexion dar. Nietzsche seinerseits vollzieht eine Selbstreflexion, für die jedoch die gegenwärtigen Symptome geistiger Paralyse nicht unter Zuhilfenahme von geschichtsphilosophischen Konstruktionen erklärbar wären. Sein antiteleologischer Impuls verbietet jede Annahme eines Progressus, und sei es auch eines negativen. Die Entstehung metaphysischer Weltdeutungsmuster, die er am Traum abliest, ist zwar eine Art Ursprungserhellung, zum Ziel hat sie aber doch nicht, für den nihilistischen Zustand der Moderne einen Geschichtsdeterminismus verantwortlich zu machen. Dementsprechend fällt sein Verhältnis zum entwerteten bzw. aus der Sicht seines eigenen Entwurfs wertlosen Gesamtbestandes der metaphysischen Überlieferung aus. Das Ende der Metaphysik ruft keine Bewahranstrengungen auf den Plan, weil für Nietzsche die herkömmlichen metaphysischen Weltdeutungen und -bilder ihre lebensfordernden Orientierungsfunktionen eingebüßt haben. Seine Nihilismuskritik versteht sich als abschließender Vollzug und Überwindung in einem: Als selbstbewusster radikaler Entwurf legt einerseits die halbherzigen, am unverrückbaren Sein hängen gebliebenen (metaphysischen) Weltdeutungen bloß. Andererseits wird dadurch ein neuer Horizont von Entwurfsmöglichkeiten freigelegt, deren souveränen Charakter Nietzsche in der Figur des Übermenschen zusammenfasst. Mit Rücksicht auf Adorno könnte man also davon sprechen, dass Nietzsche in gewisser Weise dasjenige intendiert, was Adorno in Bezug auf den Begriff von der negativen Philosophie, sofern sie Vernunftkritik und Metaphysikrettung in einem sein will, verlangt: Über den (passiven) Nihilismus durch den (aktiven) Nihilismus hinaus zu gelangen.

Jenseits dieser unterschwelligten Affinitäten bleibt jedoch die Frage offen, aus welchem Metaphysikverständnis heraus Adorno und Nietzsche philosophieren. Diese Frage zwingt sich umso dringender auf, als dieses Verständnis das kritische Verhältnis zur Metaphysik bestimmt. Denn die Solidaritätsforderung Adornos für die Metaphysik, ebenso wie Nietzsches Mitvollzug der Selbstzerstörung ihrer Wahrheitswerte, setzen ein bestimmtes Bild von dem voraus, was metaphysisches Denken sein und leisten soll. Wie die angeführte Interpretation herausgearbeitet hat, kann man weder Adornos Neutralisierungsthese bzw. Modernitätsdiagnose noch von Nietzsches Philosophie als Selbstkritik des metaphysikanfälligen Denkens behaupten, dass sie in Bezug auf die Bedeu-

tung der Metaphysik von einer Schlusstrichmentalität gekennzeichnet ist. Denn weder der eine, noch der andere verschreibt sich dem Unternehmen des dekonstruktiven ‚Endes‘ der Metaphysik. Geht man davon aus, rückt die Frage, woran sie das Kritisierbare festmachen, oder anders formuliert, was sie an der Metaphysik aussetzen, in die Nähe einer einsichtigen Antwort.

In ständiger Auseinandersetzung mit Kants Entwurf, versucht das Programm einer negativen Dialektik, den für Kant vernunftpraktisch legitimen, jedoch infolge der geschichtlichen Zäsuren für Adorno äußerst fragwürdig gewordenen Ort metaphysischer Reflexion wieder positiv zu besetzen. Gegenüber Kant lädt somit Adorno eine höhere Beweislast auf sich: Philosophie wird dazu angehalten, den Verlust der Legitimität der metaphysischen Ideen von Welt, Gott und Unsterblichkeit konstatieren, aber zugleich daran festhalten zu müssen. Aus dieser ungünstigen Problemstellung, metaphysikkritisch das geschichtlich unmöglich Gewordene in allen Nuancen herauszustreichen, die Verzweiflung aber nicht als der Wahrheit letzten Schluss anerkennen zu wollen, hilft sich Adorno wieder mit einem Rekurs auf Kant. Die Kantische Unterscheidung zwischen verstandesmäßiger Erfahrungskonstitution und welterkenntnisregulierendem, moralpraktisch freiheitsverbürgendem Vernunftgebrauch kann er aber nicht unangetastet übernehmen. Er behält zwar Verstand und Vernunft bei, nimmt aber daran eine konsequenzreiche Akzentverschiebung vor. In Anknüpfung an die in der *Dialektik der Aufklärung* aufgestellten Thesen über Naturbeherrschung setzt er den Verstand mit dem identifizierenden Denken in eins, das er als den Hauptverantwortlichen für die Faktizitätsverfallenheit der Moderne ausmacht. Da Kant nun alle Wahrheitsansprüche an den wissenschaftlich kontrollierten Erkenntnisvollzug bindet, dieser wiederum das Immergleiche des Identitätsprinzips bekräftigt und fortschreibt, ist aus der Sicht Adornos der Vorwurf unvermeidbar, dass Kant der Metaphysik untreu bleibt. So emphatisch will Adorno alle Erkenntnis unter dem Bann des Identifizierens sehen, dass ihm die Restringierung der Erkenntnis auf das wissenschaftlich Gesicherte als Verrat an der Metaphysik erscheint. „Die Autorität des Kantischen Wahrheitsbegriffs wurde terroristisch mit dem Verbot, das Absolute zu denken. Unaufhaltsam treibt es zum Denkverbot schlechthin.“<sup>617</sup> Diese Kantrezeption liegt dem Gedankenschritt Adornos zugrunde, die Metaphysik aus der Selbstbeschneidung der Vernunft auf die Beglaubigung all dessen, was der Fall ist, zu befreien. Insofern aber der Erosionsprozess des Identitätsdenkens bis zur Neutralisierung des Geistes selbst so weit vorangeschritten ist, kommt es für Adorno nunmehr auf einen letzten Rettungsversuch an. Metaphysik wird auf diese Weise zum letzten Refugium unverzichtbarer Transzendenzpotentiale.

Die Vernunft in der Metaphysik in solcher Weise vor der Vereinnahmung der Identitätslogik in Schutz zu nehmen, würde in Nietzsches Augen auf die Verfestigung des Gegensatzdenkens hinauslaufen. Ja, es würde bedeuten, dass man den Teufel mit Beelzebub austreiben will. Unver-

---

<sup>617</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 381.



ständiglich wäre ein solches Votum nicht, wenn man bedenkt, dass Nietzsche die Metaphysik zu denjenigen weltbildenden Entwürfen rechnet, die Sinnangebote und Orientierungsleistungen bereitstellen. Für Nietzsche genauso klar ist allerdings, dass die weltorientierende Funktion nicht nur der metaphysischen Entwürfe ihrer Eigendynamik folgend einer Verselbständigungstendenz zum Opfer fallen. Dies stellt keineswegs eine Art Entgleisung dar, der man mit den entsprechenden Vorsorgemaßnahmen vorbeugen kann. Denn es liegt ja im Wesen der weltdeutenden und -bildenden Entwürfe, ihre Setzungen dessen, was als wahrheitsmäßig richtig, moralisch geboten, ästhetisch wertvoll, lebensweltpraktisch nützlich, etc. gelten muss, für unumstößliche Realitäten zu halten. Anmaßend ist dieser Anspruch auf gar keinen Fall, wollen doch die metaphysischen Entwürfe dem Weltganzen in einer verbindlichen Auslegung Sinn- und Werthaftigkeit verleihen. Nietzsche schließt nicht davor die Augen, dass sich die Beharrlichkeit der metaphysischen Weltbildmuster eben auf diese ihre Fähigkeit gründet und alle Weltbezüge des Menschen als in einer sinnvollen Ordnung integriert erscheinen bzw. ihre Maßstäbe für jeden menschlichen Vollzug verbindlich machen lassen. Dennoch verhilft die Tatsache, dass sich das, was die Macht der Festlegung orientierender Welthorizonte besitzt, der Durchsetzung bestimmter Weltauslegungen als Machtprozesse verdankt, eine für Nietzsches Denken zentrale Einsicht zum Durchbruch: Metaphysik muss solange ihren Entwurfscharakter verbergen, wie sie die Gültigkeit ihrer Sinn- und Wertsetzungen aufrechtzuerhalten vermag. Tritt aber doch ein Zustand ein, in dem „die obersten Werthe sich entwerthen,“<sup>618</sup>, dann tritt zugleich offen zutage, dass Metaphysik keinen Hort unerschütterlicher Letztgewissheiten darstellt, sondern wie jede andere Machtformation auch als das Resultat von bestimmten Kräfteverhältnissen, d. h. die durchsetzungsmächtige Etablierung eines an Gegensätzen modellierten Weltbildes anzusehen ist. Der Nihilismus bereitet demgemäß den Boden, auf dem man sich dessen bewusst werden kann. Ist dies der Fall, tritt die Metaphysikkritik in ein neues Verhältnis zu ihrem Gegenstand ein: Der Bezugnahme auf die Metaphysik als unentrinnbaren Systems autoritativer Welterklärung entledigt, vollzieht sich Kritik als Deutung der Weltauslegungsarbeit der Metaphysik. Sie legt den Deutungscharakter jeden metaphysischen Entwurfs frei und bringt zugleich neue Entwurfskräfte hervor. Daher kann Nietzsche gegenüber Adorno eine eher entspannte Stellungnahme zur Metaphysik einnehmen: Da er sie als ein im wesentlichen Deutungs- und Wertsetzungszusammenhang versteht, sieht er sich nicht gezwungen, sich der Haltung radikaler Verzweiflung hinzugeben. Gewiss, er würde Adornos Gedanken über den Tiefpunkt metaphysischer Weltanschauungen zwingend überzeugend finden. „Als ob der Vorsatz, der an die Menschen sich wendet und nach ihnen sich einrichtet, nicht um sie brächte, worauf sie Anspruch haben, auch wenn sie das Gegenteil glauben. Dahin ist es mit der Metaphysik gekom-

---

<sup>618</sup> Vgl. 12, ebd.

men.,<sup>619</sup> Es bedarf keiner ausgefeilten Interpretation der Figur des ‚letzten Menschen‘, um zu erkennen, dass Nietzsche ähnliche Zustände ins Visier nimmt.<sup>620</sup> Sich einnistend im Zustand allgemeiner Vergleichgültigung der Werte, deutet der moderne Mensch die fortschreitende Ohnmacht, die aus der Entwertung der Weltorientierungsbestände der kulturellen Tradition resultiert, in die Bequemlichkeit selbstgefälliger Mittelmäßigkeit um. Dementsprechend vernichtend fällt seine Kritik an der Philosophie als der universitären Verwalterin der Misere und an den anderen konformistischen Geistesgebilden aus. Obwohl aber in punkto Ideologiekritik<sup>621</sup> Nietzsche Adorno in nichts nachsteht, will er der Metaphysik eben an dem Punkt die Gefolgschaft aufkündigen, der für Adornos Denken die Grundlage jeder Kritik darstellt: die Auffassung der Differenz als Gegensatz.

Das tiefe Misstrauen, ja sogar Komplizenschaftsverdacht, der Nietzsche gegenüber allen solchen Versuchen wie dem Adornos, d. h. den Transzendenzanspruch der Metaphysik zu bekräftigen, hegt, lässt sich ein Stück weiter nachvollziehen, wenn man sich des Fluchtpunktes der Meditationen Adornos vergewissert. Wir haben gesehen, dass sich Adornos Metaphysikverständnis von der Notwendigkeit einer doppelten Zurückweisung leiten lässt: Das Absolute der Metaphysik kann zum einen nicht als Seiendes gedacht werden. Das käme für Adorno der Verdoppelung gleich, die jenen Entwurf einer ‚wahren Welt‘ nach Nietzsche kennzeichnet. Dabei akzentuiert Adorno den Verdoppelungsvorwurf anders als Nietzsche: Gesellschaftskritisch argumentierend hält er den neuen Ontologien vor, dass sie den negativen Weltzustand verklären bzw. ontologisch sanktionieren. Zum zweiten soll das Absolute auch nicht als Nicht-Seiendes gedacht werden, denn das würde bedeuten, dass man sich den Denkverboten des Positivismus beugt. Bei dieser schillernden Abwehrbewegung bleibt Adorno als einziger vertretbarer Kandidat für die aporetisch gewordene Stelle des Absoluten das Nichtidentische. Es soll all das bezeichnen, was sich dem geschlossenen Horizont des Identitätsdenkens entzieht. Gleichsam fungiert das Nichtidentische als derjenige utopische Raum des Denkens, in dem die Gewaltförmigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und Diskurse aufgehoben wäre und der versöhnte Zustand befriedeter Existenz zum Vorschein käme. Aufgabe der Philosophie, sofern sie der Metaphysik die Treue hält, ist es nach Adorno, eine Deutung der Welt vorzubringen, in der im Vorgriff auf die eschatologische Wahrheit des zeitendenden Weltgerichts die latenten Zeichen der verheißenen Erlösung in der diesseitigen Hölle des unversöhnten Daseins aufzusuchen. Daran festzuhalten ist nicht ein Charakteristikum einzig des Spätwerkes Adornos: Schon in seinem *Kierkegaard*-Buch spricht er unmissverständlich davon, dass die vollendete Negativität des irdischen Daseins zur Spiegelschrift ihres Gegen-

---

<sup>619</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 361.

<sup>620</sup> Vgl. *Also sprach Zarathustra*, 4, 5, S. 19. Vgl. dazu Joisten, *Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche*, S. 191ff.

<sup>621</sup> Zu Nietzsches ideologiekritischem Denken vgl. Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, S. 107ff.

teils wird.<sup>622</sup> Innerweltliche Unwahrheit wird auf diese Weise zum Index ihrer selbst und der Wahrheit.

Hält man sich die Metaphysikkritik Nietzsches vor Augen, kann man davon ausgehen, dass nicht erst das Theologumenon in Adornos Gedankengang auf Nietzsches Ablehnung stoßen würde. Es ist dieses Denken selbst, das seine Existenzberechtigung aus der Deutungskraft des Gegensatzes zu schöpfen glaubt, das seinen antimetaphysischen Argwohn auf den Plan ruft. Aus Nietzsches Sicht vollzieht das Gegensatzdenken Adornos eben das, was dieser den affirmativen Ontologien vorwirft: Statt den herrschenden Weltdeutungen entgegenzutreten, d. h. sie auf ihren Entwurfscharakter hin transparent werden zu lassen, verfestigt er ihre dualistischen Setzungen. Für Nietzsche genügte dieser Sachverhalt, um Adornos Philosophie als ein Rückzugsgefecht der dem Untergang geweihten Metaphysik erscheinen zu lassen. Nun, sollte es damit sein Bewenden haben, bliebe der Interpretation nichts anderes übrig, als Adornos Unternehmen in die Sphäre ausgedienter Spekulation zu verweisen. Eine solche Interpretationshaltung wäre aber meiner Meinung nach Adornos Philosophie nicht gerecht. Denn sie würde all diejenigen Momente unterschlagen, die, wie wir bei der Erörterung seines Konstellationsbegriffs herausgearbeitet haben, einige der Engpässe, in die sich das aporetische Denken hineinmanövriert, aus dem Weg räumen können. Die Interpretation wiederum der Metaphysikkritik Nietzsches liefert für die Weiterführung dieser bei Adorno unterbelichteten Momente den geeigneten Rahmen. Aus dem bisher Ausgeführten kann meines Erachtens kaum Zweifel daran bestehen, dass Nietzsche in Bezug auf die Metaphysik einen Denktypus entwickelt, der in der Lage ist, die verkrusteten Strukturen, bei denen Metaphysik unausweichlich endet, aufzubrechen. Gerade von Nietzsches Philosophieverständnis aus kann man zeigen, dass das aporetische Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Metaphysik bei Adorno nicht das letzte Wort in der Sache kritischen Denkens sein muss. Die Aporien lassen sich mit Nietzsche als gegenstandslos erweisen, denn er entwirft eine Philosophie, die über die Begriffe und Probleme hinauskommt, die zu aporetischen Konstruktionen nötigen. Korrektivfunktion kommt ihr gegenüber derjenigen Adornos nicht zuletzt auch deshalb zu, weil sie Fragestellungen reformuliert, denen Adorno nur aporetische Antworten abgewinnen kann.

## **5. 1. Konstellative Interpretation**

Um diese Korrektivfunktion, die Nietzsches Metaphysikverständnis in Bezug auf Adornos aporetische Konzeption der Philosophie als Rettungsarbeit haben kann, näher zu bestimmen,

---

<sup>622</sup> Vgl. GS 2, S. 123. Vgl. dazu Kimmerle, *Der eingebilddete Zeuge*, S. 22ff.

kehren wir zu derjenigen Bestimmung dessen zurück, was die Aufgabe der Philosophie nach Adorno und Nietzsche sein soll. Im Zusammenhang der Interpretation des Konstellationsbegriffs wurde auf Adornos Verständnis der Philosophie als Deutung hingewiesen. In seiner Antrittsvorlesung entwickelt er einen im Ansatz hermeneutischen Begriff der philosophischen Deutung, denn die „echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereitliegenden Sinn,<sup>623</sup> d. h. sie ist kein unmittelbarer Ausdruck des zu Deutenden. Sie ist vielmehr entwerfende Konstruktion und Zusammensetzung der Fragmente der Wirklichkeit derart, dass die Vermitteltheit aller Vollzüge und Begebenheiten sichtbar wird. Da sie sich auf das Deutbare nicht als eine vorfindliche Bestimmtheit bezieht, stellt sich die Konstellation darauf ein, Deutung als augenblickliche Darstellung zu vollziehen. Jedoch weicht Adornos Deutungsauffassung von derjenigen der Hermeneutik in einem wesentlichen Punkt ab: Gewiss, sie hütet sich wie diese davor, das Gedeutete bzw. den Sinn des Deutbaren in einer bloß festzustellenden Bestimmtheit aufgehen zu lassen. Doch seine Zurückweisung verdinglichender Sinndeutungen speist sich aus einer Annahme, die sich mit derjenigen der Hermeneutik nicht deckt: Geht diese davon aus, dass die Deutung in perspektivischem Blicken und Entdecken die Deutbarkeit am Gedeuteten immer von Neuem erweist,<sup>624</sup> will Adorno keine Positivität des Sinnes annehmen, weil der Text, „den Philosophie zu lesen hat, ist unvollständig, widerspruchsvoll und brüchig.“<sup>625</sup> Die für Adorno widersprüchliche Verfassung der Welt sträubt sich dagegen, in einen kohärenten Text- als Sinnzusammenhang überführt zu werden. Außerdem gebietet die ideologiekritische Wachsamkeit, dass man sich angesichts der schlechten und weitgehend sinnlosen Realität in keinen Versuchen von Sinnherstellung ergehen darf, wären sie ja dann allesamt apologetisch.

Im Keim schon in den Frühschriften angelegt, verdichtet sich jedoch die Abneigung gegen das Sinnverstehen als vermeintlich kohärente Weltdeutung mit jedem Werk Adornos zur felsenfesten Gewissheit. Spätestens mit der *Negativen Dialektik* sieht sich der Interpret mit einer paradoxen Situation konfrontiert: Hat es ursprünglich geheißen, Brüchigkeit und Widerspruch sperren sich der Integration in einen Verstehensvollzug, erübrigt sich jetzt wieder die Frage nach dem Wirklichkeitssinn, weil nach Adorno von Widersprüchen auf gesellschaftlicher Ebene, aber auch geschichtsphilosophisch aufgefasst weit und breit nichts zu sehen ist. Im Gegenteil, die Wirklichkeit hat jede Spur von Brüchen getilgt, ja die Geschichte selbst „erwirbt die Qualität des Geschichtslosen.“<sup>626</sup> Von der Immanenz der Weltlichkeit verbannt, wandern die Widersprüche ins Denken des über die Möglichkeit der Transzendenz Reflektierenden ein, um dort zur übersteigenden Differenz zusammengeballt die Rettung der Metaphysik als unentbehrlich auszuweisen. Der

---

<sup>623</sup> Vgl. GS 1, S. 335.

<sup>624</sup> Vgl. Figal, *Metaphysik und Hermeneutik*, S. 100ff.

<sup>625</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 334.

<sup>626</sup> Ebd., S. 350.

Widerspruchsgeist der Dialektik kann sich nunmehr nur als Einklagen der metaphysischen Differenz gegenüber dem bannenden Ganzen der unwahren Wirklichkeit behaupten. Von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich der vielzitierte Spruch Adornos, „das Ganze ist das Unwahré,<sup>627</sup> nicht umkehren, d. h. die Solidarität mit der Metaphysik schöpft ihre Kraft daraus, dass das Unwahré nicht das Ganze sein kann. Die Kritik der Metaphysik (genitivus subjectivus) legt die Differenz von Wahrheit und Wirklichkeit frei bzw. sie enthüllt das negative Wesen des alles bestimmenden und verkehrenden (gesellschaftlichen) Ganzen.

Kein Wunder also, dass Adorno letzten Endes seiner selbstgesetzten Aufgabe philosophischer Deutung nicht gerecht werden kann. Sein Programm konstellativer Erhellung der Wirklichkeit intendiert vom Ansatz her eine Interpretation des Zusammenhangs der einzelnen Erscheinungen als deren bestimmendes Ganzes. Insofern haben wir es mit einer im Wesentlichen hermeneutischen Reflexion zu tun. In dem Maße aber, wie dieser hermeneutische Vollzug zum gebannten Blick auf das Ganze als das Unwesen gerinnt, nimmt das Denken Adornos eine antihermeneutische Einstellung an. Das Ende der Interpretation läutet die (letzte) Stunde der Metaphysik ein. Demgegenüber verhält sich Nietzsches Denken antipodisch: Es ist das (nihilistische) Ende der Metaphysik, das philosophisches Denken zur Entfaltung von Interpretationsentwürfen anspornt. So gesehen, lässt sich eine gewisse Spiegelbildlichkeit in Bezug auf das Verhältnis von Philosophie als Interpretation und Metaphysik feststellen: Wo im Falle Adornos die Starrheit einer Interpretation der Welt als unter dem Bann wiederkehrenden Unheils stehenden unwahren Ganzen die metaphysische Überstiegs- äußerst dringlich zur Ausstiegsbewegung werden lässt, bietet für Nietzsche die Starrheit der metaphysischen Auffassungen der Welt Anlass genug, um die Deutungsarbeit wiederaufzunehmen. Diese Wiederaufnahme wiederum leitet sich von der Einsicht her, dass dem scheinbar Blockhaften der erstarrten Metaphysik nur mittels interpretativer Verflüssigung beizukommen ist. Die Aporie Adornos, die Metaphysik nur in ihrer Sterbensstunde retten zu wollen, ließe sich Nietzsche zufolge dadurch auflösen, dass man an die Metaphysik nicht als etwas Bewahrenswertes in dem Sinne eines in seinem Umfang wohldefinierten Bestandes herantritt. Der oben angemerkte Widerwille Nietzsches, der Metaphysik hilfreich beizuspringen, erhält seinen vollen Sinn, wenn man bedenkt, dass er sie als ein komplexes Interpretationsgeschehen auffasst: als ein sich immer wieder von neuem herstellender Zusammenhang von Weltdeutungen, die das Leben zwecks Sinnorientierung aus sich heraus entwirft. Im Gegensatz zu Adorno, für den die Metaphysik dasjenige darstellt, worauf das Denken einen Bezug herstellen muss, versteht sich die Philosophie Nietzsches immer schon als Vollzug innerhalb eines umgreifenden Vollzugszusammenhangs interpretierender und interpretierter Entwürfe.

---

<sup>627</sup> Vgl. *Minima Moralia*, GS. 4, S. 55.

Erweist sich also Adornos Verständnis von Metaphysik als zu eng, um den nötigen Spielraum eines Verstehensvollzugs ihrer Bedeutung zu gewährleisten, kann man mit Rücksicht auf Nietzsches Philosophie als Interpretation bestimmte Fragestellungen der *Negativen Dialektik* auf eine Weise reformulieren, dass manche für Adornos Denken unausweichliche Aporien entkräftet werden können. Nirgendwo sonst lässt sich das besser zeigen, als bei der Fragestellung des Nichtidentischen. Zutiefst davon überzeugt, dass das negative Signum der Moderne die Austilgung der Differenz<sup>628</sup> ist, fasst Adorno die metaphysische Bewegung des Überstiegs als Hinwendung zu dem auf, was der universalisierte Identitätszwang eskamotiert. Die Reflexion über das Nichtidentische avanciert bei ihm zum non plus ultra metaphysischen Denkens in dem Maße, als er die Fragestellung der Metaphysik, nämlich wie Seiendes im Allgemeinen in seiner Bestimmtheit verstanden werden soll, von der Identitätslogik usurpiert sieht. Um aus dem geschlossenen Horizont der Identitätsbestimmungen dieser Logik auszubrechen, muss sich philosophisches Denken auf ein anders konzipiertes Verhältnis<sup>629</sup> zwischen Identität und Differenz bzw. Bestimmung und Unbestimmtem einstellen. Einleiten will Adorno diese Einstellung mit dem Exertizium konstellativer Begriffsanordnungen, die eine flüchtige Erhellung der Phänomene darstellen, ohne dass diese Erhellung den Charakter identitätslogischer Festlegung haben muss. Vielmehr will Adorno einen Denktypus anvisieren, dessen Begriffsarbeit die erschlossene Bedeutung vom Bestimmtsein in einem Spannungsverhältnis zum nicht restlos erschließbaren Unbestimmtsein zu halten wüsste. Im Rahmen der Hegelkritik in Angriff genommen, setzt sich die philosophische Programmatik einer negativen Dialektik das Ziel vor, jenem Mehr<sup>630</sup> des Unbestimmtseins mit dem Denken in Konstellationen gerecht zu werden.

Neben den deutungs- und darstellungstheoretischen Implikationen, auf die wir im Adorno-Kapitel eingegangen sind, verdient diese Fragestellung im gegenwärtigen Kontext besondere Aufmerksamkeit. Es wurde vorhin angemerkt, dass sich im Vergleich zu Nietzsches Philosophie diejenige Adornos wie ein Bewahrensdenken in Bezug auf die Metaphysik ausnimmt. Dies gilt nun im Hinblick auf das konstellative Angehen der Problematik der Bestimmtheit einigermaßen zu qualifizieren. Denn der identitätskritische Rekurs auf die metaphysische Frage nach der Bestimmtheit des Seienden zwingt nach Adorno Philosophie, Seiendes aus den Einschließungen des identifizierenden Denkens zu befreien. Durch mikrologische Anschmiegung der um die Sache kreisenden Begrifflichkeit soll den Phänomenen in augenblicklicher Erhellung eine Deutungsdimension zurückgegeben werden, die das Identitätsdenken von vornherein wegschneidet. Dem

---

<sup>628</sup> Ebd., S. 16.

<sup>629</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 165.

<sup>630</sup> Ebd., S. 164. Unter dem Nichtidentischen denkt Adorno auch an das irreduzible Besondere, Diffuse, Heterogene, Unwiederholbare, die Impulse und Regungen der Unmittelbarkeit u. a. Vgl. dazu Belgrad, *Jenseits des Nichtidentischen. Zu Theodor W. Adornos Verständnis von Subjektivität und Nichtidentität in der «Negativen Dialektik»*, S. 88.

entgegen verschreibt sich konfiguratives Denken der Aufgabe, Seiendes wieder in eine lesbare Bedeutsamkeit einzuschreiben, um unter der Kruste identitärer Operationen diejenigen Schichten freizulegen, die es als immer deutungsbedürftig bzw. fraglich ausweisen. Indem Adorno eine Propädeutik zu dieser Aufgabenlösung leistet, kann man behaupten, dass er eine Bewahrungshaltung in Bezug auf die metaphysische Fragestellung an den Tag legt. Nun aber wird das Bild einigermaßen komplizierter und zwar wenn man bedenkt, dass Adornos Verständnis von der konstellativ erschließbaren und metaphysisch unterfütterten Bedeutsamkeit auf einer ersten Stufe ein charakteristisches Oszillieren aufweist.

Wie dargelegt wurde, in seinem Versuch, ein Konzept von Metaphysik nach ihrem Ende zu entwickeln, schlängelt sich das Denken Adornos zwischen die begriffslogische Vereinnahmung der Transzendenz (Hegel), ihre dualistische Hypostasierung (Kant) und ihre positivistische Aufhebung hindurch. Weder will er die über sich hinausweisende Bestimmtheit (Nichtidentität) in den bestimmungslogischen Begriffsoperationen des sich in Totalität zusammenschließenden Geistes aufgehen lassen, noch diese Nichtidentität dem unerreichbaren Intelligiblen anheim stellen, und noch weniger kann er sich damit abfinden, dass die Protokollierung des Faktischen das letzte Wort über das Thema Bestimmung sein soll. Diese multiplen Abgrenzungsschritte führen ihn dann folgerichtig zu einer Konzeption der Metaphysik im schwebenden Augenblick der Wahrheit ihres Endes. In punktuellen Aufhellungen des Les- und Deutbaren verspricht sich Adorno, die Differenz im Verhältnis zwischen Bestimmt- und Unbestimmtsein nicht nur wach zu halten, sondern vor allem dem Verständnis dieser Differenz jenseits von Begriffsimmanenz und Dualismusfixierung eine neue Wendung zu geben.<sup>631</sup> Und doch kann sich Adorno der Anziehungskraft einer gewissen Substantialisierung des nichtidentisch bestimmbareren Seins nicht entziehen. Die zur metaphysischen Reflexion treibende Forderung nach einer Differenz „jenseits des Heterogenen wie des Eigenen,“<sup>632</sup> möchte sich nicht damit begnügen, diese Differenz als immer von Neuem ausstragende Spannung anzusehen. Statt lediglich die Funktion eines Richtungssinnes zu haben, gerinnt das Nichtidentische zu einem Zustand, zum ortlosen Punkt, von dem her ein innerweltliches Licht auf die Verdinglichungen gegenwärtigen Identifizierens fällt. Allen begrifflichen Haltevorrichtungen, die Adorno gegen die positive Auffassung vom Verhältnis des Bestimmten zum unbestimmten Nichtidentischen aufstellt (z. B. Bilderverbot), zum Trotz, kann er nicht anders, als dieses Verhältnis an einem Zustand, d. h. von Versöhnung, zu messen. Träte diese ein, dann käme die Dialektik, einschließlich der negativen, zu Ende, ja es würde den unabgeholten Inhalten der Metaphysik endlich zur Geltung verholfen. Mit dem Bild Adornos zu sprechen, es gäbe dann eine

---

<sup>631</sup> Vgl. dazu Hutter, ebd., S. 236ff.

<sup>632</sup> Vgl. *Negative Dialektik*, S. 192.

definitive Nummerkombination, die eine ultimative Auf- bzw. Erschließung des Verhältnisses möglich machte.

Auf eine solche Eventualität zu hoffen, macht aus Nietzsches Sicht keinen Sinn. Wie wir oben angemerkt haben, relegiert er solche Antizipationen endgültiger Transparenz in die Sphäre der Träumereien der Metaphysik. Im Rahmen der Unbestimmtheitsproblematik lässt sich nun diese Haltung Nietzsches gut nachvollziehen. Den Ausgriff auf das Unbestimmte als das Nicht-identische gegen die Verrenkungen der Identifikation braucht Nietzsche nicht zu vollziehen, da er (philosophisches) Denken als Interpretationsentwurf inmitten des Chaos der Unbestimmtheit ansieht. Wo sich Adorno vom versöhnten Zustand ein spannungsloses Verhältnis von Bestimmung und Unbestimmtem verspricht, macht Nietzsche die unvordenkliche Unbestimmtheit zur Grundlage, worauf sich souveräne Weltdeutungsentwürfe entfalten können. Souverän deshalb, weil sie sich eben nicht daran orientieren, ihre Bestimmtheitssetzungen auf ein Adäquationsverhältnis abzustimmen. In der Kritik am Zwang des grammatischen Schemas, aus dem alle Hinterwelten der Metaphysik geboren werden, exemplarisch vorgeführt, stützt Nietzsche seine Interpretationsphilosophie auf die Einsicht, dass das unbestimmte bzw. chaotisch Mannigfaltige den Bestimmungs- und Identitätssetzungen jedes Weltentwurfs nicht untersteht. In Nietzsches Kritik am Bestimmungsdenken kehrt sich die Spiegelbildlichkeit, von der oben die Rede war, in anderer Gestalt wieder. Wo Adorno von der These ausgeht, dass das seit jeher geschichtsmächtige Identitätsdenken angesichts seiner totalitären Implikationen auf das unbestimmte Nichtidentische hin geöffnet werden muss, geht Nietzsche von einer unvordenklichen Offenheit aus, um dann sowohl die Gegensatzsetzungen der Metaphysik als auch die immanente Tendenz jedes interpretierenden Weltentwurfs, das Entworfenen verselbständigen zu lassen, in kritische Distanz zu bringen. Wo sich Adorno ans Nichtidentische klammert, weil es vermittels konstellativer Darstellung das geschichtliche Werden unter der Oberfläche identifizierender Festlegungen freizulegen vermöchte, setzt Nietzsche beim unvordenklichen Werden an, um von dem her jede Seinsbestimmung als in eine Macht- bzw. Interpretationskonstellation eingebettet erscheinen zu lassen.

Philosophisches Denken auf die Grundlage zu stellen, dass „man die Realität des Werdens als einzige Realität,<sup>633</sup> bejahen muss, stellt Nietzsches Beitrag zur Metaphysikkritik dar. Metaphysik, sofern sie sich nicht in Hypostasierungen in sich ruhender Seinsordnungen ergehen will, ist für Nietzsche dazu angehalten, ein Denken des werdenden Seins sein zu müssen. Rückt die Unvordenklichkeit des Werdens ins Zentrum philosophischer Reflexion, dann büßen die Seinssetzungen der metaphysischen Entwürfe, die das Werden als ein Unwesentlich-Unbestimmtes bzw. Noch-nicht-Bestimmtes erscheinen lassen, an Verbindlichkeit erheblich ein. Wird man sich dessen bewusst, dass die scheinbar ehernen Grenzziehungen der Metaphysik zwischen dem, was als Be-

---

<sup>633</sup> Vgl. 13, 11[99], S. 48.



stimmtes bzw. Bestimmbares und dem, was als Negatives der Unbestimmtheit gelten muss, ge-  
ronnene Resultate einer weltentwerfenden Deutungstätigkeit sind, dann kann sich der kritische  
Blick entspannter auf die Erstarrungen der Bestimmungen nach Maßgabe fester Identität richten.  
Denn jede bestimmende Begrenzung erweist sich als gewordene Bedingung des Werdens, oder  
unter dem Aspekt des Interpretations- und Machtgedankens betrachtet, als Voraussetzung bzw.  
Folge von machtförmigen Interpretationsvollzügen. Anders als für Adorno, dessen kritischer Blick  
von der vermeintlichen Unverrückbarkeit der Bestimmungen des Identitätsdenkens getrübt ist,  
rückt Nietzsche die Haltbarkeit und Welterschließungskraft der metaphysischen Weltdeutungen  
zurecht, indem er sie als von zeitlich begrenzter Gültigkeit herausstellt. In Konstellationen bzw.  
Macht- und Interpretationsgefüge eingebettet, stellen ihre Seinssetzungen nichts anderes dar, als  
das, worin das Werden zur Geltung kommt, denn als relativ stabile Gebilde bilden sie den Raum,  
in dem das Werden erfahren werden kann.

Von hier aus lässt sich der zentrale Stellenwert des Begriffs der Interpretation richtig ein-  
schätzen: Die kritische Arbeit an der Metaphysik versteht Nietzsche als einen selbstreflexiven Voll-  
zug, in dem Philosophie Rechenschaft über sich bzw. jeden anderen Deutungsentwurf als Inter-  
pretationsleistung ablegt. Wie die Machtkonstellationen kurzfristige Konstanz im ständigen Ü-  
bergang sind, vollzieht sich philosophische Weltdeutung als Zusammenspiel<sup>634</sup> von perspektivi-  
scher Sinn- und Wertfestlegung einerseits und nichtidentischer Unbestimmtheitsvielfalt anderer-  
seits. Der Irreduzibilität dieser nichtidentischen Vielfalt braucht Nietzsche nicht, im Gegensatz zu  
Adorno, eine rettende Rolle gegenüber den Verselbständigungen des Identitätsdenkens zuzuspre-  
chen. Und weniger noch ist er genötigt, dem Phantasma endgültiger Transparenz nachzuhängen.  
Philosophie als weltdeutende bzw. -orientierende Interpretation trägt dem Nichtidentischen da-  
durch Rechnung, dass sie es in immer wechselnden Entwurfskonstellationen zur Darstellung  
bringt. Da sie sich als perspektivische Darstellung versteht, gerät sie nicht wie Adorno in Versu-  
chung, das ‚Darstellungslose‘ mit den metaphysischen Weichen transzendenter Erlösungshoff-  
nung auszustatten. Im Gegenteil, eben weil sich die weltbildenden Entwürfe dessen bewusst sind  
bzw. werden können, dass sie sich ihres Entworfenen nicht als tragenden Grundes versichern  
können, sind sie in der Lage, dem unbestimmten Mannigfaltigen in einer Vielfalt von Darstel-  
lungsweisen zur bestimmten Präsenz zu bringen. Da sich diese Präsenz der interpretativen Be-  
stimmungsarbeit im Verhältnis zum chaotisch Unbestimmten weiß, kann die Interpretationsphilo-  
sophie Nietzsches den Gestus der Verzweiflung, die für Adorno das Nihilismusbewusstsein beglei-  
tet, entdramatisieren. Wie geschichtsmächtig in ihren Sinn-, Wert- und Bestimmungssetzungen  
auch immer sein mag, ist doch keine metaphysische Weltdeutung davon gefeit, nicht selbst Ge-  
genstand einer Interpretation zu werden, welche die Weltdeutungskompetenzen jener in Frage

---

<sup>634</sup> Vgl. Figal, ebd., S. 108ff.

stellt. Es stellt sich dann immer wieder heraus, dass die vermeintliche Evidenzkraft metaphysischer Seinsbestimmungen auf Hypostasierungen beruht. Darin, nämlich an ihrem nie abschließbaren Abbau zu arbeiten bzw. die Offenheit der Deutbarkeit der Welt zum Tragen zu bringen, besteht die Leistung der Metaphysikkritik. Unter dieser Perspektive gesehen, lässt sich das konstellative Denken, das Adorno in Solidarität mit der abstürzenden Metaphysik von der Philosophie einfordert, einzig im Rahmen einer Metaphysikkritik, wie sie von Nietzsche als Interpretationsvollzug in Permanenz konzipiert ist, fruchtbar machen.

## 6. Denken im Zeichen des ästhetischen Scheins

Der Übergang von der Metaphysikkritik zur Ästhetik legt zunächst den Gedanken nahe, dass es vorwiegend Vollständigkeitsüberlegungen sind, welche die Erörterung des philosophischen Denkens von Adorno und Nietzsche auch unter einer kunsttheoretischen Perspektive erforderlich machen. An der Physiognomie ihres kritischen Denkens lässt sich ja exemplarisch vorführen, wie Philosophie in Kunsttheorie übergehen muss, und zwar in dem Maße, als sie sich in vernunft- und metaphysikkritischer Absicht der Frage der Grenzen des Begriffs stellt. Für das philosophische Denken Adornos, in dem die Kritik am identifizierenden Begriff mit der gedanklichen Anstrengung einhergeht, die dem Begriff eigene Grenze begrifflich zu markieren, stellt die Wendung zur Kunsttheorie nach der Kritik an der Metaphysik einen Schritt von zwingender Konsequenz dar. Wie wir ausführlich dargelegt und zum Dreh- und Angelpunkt der Erörterung der negativen Dialektik gemacht haben, setzt Adorno in den *Meditationen zur Metaphysik* den Begriff des Scheins als Grenzbegriff negativer Metaphysik ein. Fügt man hinzu, dass sich für Adornos Spätdenken im Grenzbereich des Begriffes das Scheinmoment der Wahrheit bzw. das Wahrheitsmoment des Scheins zeigt, lässt sich der Schritt zu einer ästhetischen *Theorie* leicht nachvollziehen. Der Ästhetik kommt im Denken Adornos eine wichtige Mittelfunktion zu, insofern sie für die Erfüllung der metaphysischen Aufgabe, den transzendentalen Schein auf seine Wahrheitsfähigkeit hin zu prüfen, unverzichtbare Dienste leistet.<sup>635</sup> Die Rettung des Scheins hat ihre unvergleichliche Relevanz im Aufspüren desjenigen Darstellungsverhältnisses, in dem die Transzendenz bzw. die metaphysische Wahrheit der Reflexion zwar nur als Schein zugänglich ist, dafür aber als notwendiger Schein, d.h. eine scheins- und darstellungslose Wahrheit wäre eine Chimäre.

Unsere Interpretation des Entwurfscharakters aller Selbst- und Weltbezüge, der im Zentrum des metaphysikkritischen Denkens Nietzsches steht, hebt den Punkt hervor, dass Nietzsche nicht viel anders als Adorno mit aller Entschiedenheit für einen souveränen Scheinsbegriff eintritt. Nietzsches Einsicht in das unaufhebbare Scheinmoment der Wahrheit setzt ihn in Stand, eine Logik der Darstellungsverhältnisse zu entwerfen, die die hypostasierenden Dichotomien der Tradition außer Kraft setzt. Das unhintergehbare Aufeinanderangewiesensein der Momente des Darstellungsverhältnisses erschließt uns nach Nietzsche den paradigmatischen Charakter der Kunst in der Moderne. Nicht nur ist die Kunst zu einem fundamentalen Charakteristikum des Selbstverständnisses der Modernität geworden, sie eröffnet uns darüber hinaus die Perspektive einer Thematisierung der Vernunft, die davon ausgeht, dass die Vernunft am Paradigma des Ästhetischen ihrer Begrenztheit bzw. Eingebundenheit in konkrete Lebensvollzüge gewahr werden kann. Eine

Vernunftkritik unter der Optik ästhetischer Darstellungsverhältnisse spricht natürlich genauso wenig wie bei Adorno einer Ästhetisierung der Lebensverhältnisse das Wort.

In ihrer Aufwertung des Scheinmoments in jedem Weltbezug stimmen Nietzsche und Adorno überein. Ihre gemeinsame Einsicht kann zusammengefasst folgendermaßen formuliert werden: Das Scheinmoment gehört zur Wahrheit konstitutiv, d. h., um das Wahrheitsgeschehen in erhellendes Licht zu rücken, muss man sich auf ein Spiel von Enthüllungen und Verhüllungen, Verzauberungen und Entzauberungen einlassen, die ein komplexes Gefüge von Darstellungsverhältnissen konstituieren. Für Nietzsche und Adorno ist Kunst Wahrheit, insofern sie den Scheincharakter aller Wahrheit offen legt. Darüber hinaus hat es den Anschein, dass beide den Austrag des Streits von Schein und Wahrheit nach demselben Darstellungsschema denken, d. h. das Zum-Vorschein-kommen-lassen des Anderen geschieht auf dem Boden der Intensivierung des Eigenen. Bei Nietzsche lässt sich beobachten, wie die abgrundtiefe Wahrheit des Daseins, das wesentlich durch Chaos charakterisiert wird, nur durch das ins Extrem gesteigerte Aufgebot der ästhetischen Ordnungsprinzipien der apollinischen Verzauberung erfahrbar, d. h. darstellbar gemacht werden kann. Adornos ästhetische Theorie macht ihrerseits die Vollkonstruiertheit, d. h. die rationale Durchgebildetheit der Darstellungen zur Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der geistige Ausdruck feuerwerksartig aufblitzen kann.

Nun, wie eminent der Stellenwert des Scheins im Denken von Adorno und Nietzsche auch immer sein mag, Tatsache ist jedoch, dass beide die Gebrochenheit am (Kunst-)Begriff des Scheins mit allem Nachdruck hervorheben. Nietzsche plädiert in der Tragödienschrift für einen souveränen Schein: In der Stimmigkeit und dem Zusammengefügtsein, die den ästhetischen Schein auszeichnen, erblickt er die gelungene Synthese von chaotischer Mannigfaltigkeit und ordnender Vernünftigkeit, die das Versöhnungs- und Mimesispostulat des Adornoschen Denkens vorwegnimmt. Fungiert die Fiktion stimmiger Einheit zunächst als lebensspendendes Korrektiv gegen die fruchtbaren Wahrheiten des Daseins, geht Nietzsche alsbald dazu über, einen Philosophiebegriff zu favorisieren, der den Allüren von Stimmigkeitserfahrungen entgegensteht. Mit *Menschliches*, *Allzumenschliches* wird sein Misstrauen gegenüber der Kunst offenkundig, weil er damit beginnt, der Verfänglichkeit bzw. Verführbarkeit der ästhetischen Darstellungsweisen und Formen auf die Spur zu kommen. Seine Aufmerksamkeit auf die Tendenz der ästhetischen Erfahrung, ihre Darstellungsperspektive so auszurichten, dass sich Darzustellendes und Dargestelltes auf unverwechselbare Weise ineinander fügen, sensibilisiert ihn für die Gefahr verabsolutierten Scheins, d. h. radikaler Gegenwärtigkeit, die ihre Voraussetzungen in der Darstellung einholt. Da sie auf unverwechselbare, individuelle Weise die Welt deutet bzw. einen Aspekt davon enthüllt, ist

---

<sup>635</sup> Am prononciertesten kommt dies im achten *Meditation* zum Ausdruck (vgl. *Negative Dialektik*, ebd., S. 386)

der Kunst die Disposition eingeschrieben, sich an dieser Darstellung zu ergötzen und die Aspekthaftigkeit zum einzigen legitimen Weltzugang zu verklären. Die Philosophie, der sich von nun an Nietzsche verschreibt, wirkt den Verklärungstendenzen der Kunst entgegen, indem sie das Absolutsetzen der ästhetischen Bildlichkeit depotenziert und auf ihren Status des Gesetzseins hin durchsichtig macht. Wie emphatisch auch immer Nietzsche den Begriff des Scheins als Korrektiv zur scheinsunabhängigen logischen Einsicht in Anschlag bringt, er hütet sich stets davor, der Suggestionskraft der Kunst zu erliegen. Er durchschaut die Tendenz der künstlerischen Darstellung, ihre Bildlichkeit absolut zu setzen, d. h. als die einzig gültige vorzuführen, und vertraut auf die philosophische Reflexion, den unausweichlichen Selbstmissverständnissen des ästhetischen Bildes, das sich abgerundet, vollkommen und autark wähnt, entgegenzutreten.

Dass der Begriff des Scheins nur in einer gebrochenen, d. h. sich in kritischer Distanz üben- den Perspektive zu gebrauchen ist, stellt auch Adorno heraus. Adorno begreift das ästhetische Darstellungsverhältnis als Aufhebung der Bildlichkeit zugunsten des Erscheinens dessen, was die Kunstwerke nicht sind. Darin weicht sein Verständnis des Stellenwerts stimmiger Bildlichkeit von demjenigen Nietzsches ab. Die Fiktionalität festgefügtter Ganzheiten, das Glück des Geistes im Augenblick der ästhetischen Wahrheit, stellt nur ein Moment des ästhetischen Geschehens dar und für die *Ästhetische Theorie* ein dem Transzendenzanspruch des Kunstwerkes untergeordnetes. Denn der Anschein harmonischen Gefügtseins muss nicht nur der ideologiekritischen Intention Adornos suspekt sein. Seine Rekonstruktion der Kunstentwicklung der Moderne als fortschreitender Materialbeherrschung legt selbst die Einsicht ins Obsolet-geworden-sein der artistischen Stimmigkeit nahe. Statt dessen verpflichtet er die Kunst auf das dissonante Widerstandspotential, das den Schein gegen die Erscheinung ausspielt. Der zauberhaften Bildlichkeit der Kunst, d. h. dem Schein der Kunstwerke als bloß scheinbarem Schein, setzt er einen emphatischen Begriff der Erscheinung entgegen, die den Moment des Über-sich-hinaus-Weisens des Kunstwerkes als Schein zur Geltung bringt. Als Fluchtpunkt dieser Negation des Scheins bzw. einer bloßen Phantasmagorie erweist sich der Begriff des Ausdrucks, der eine Art utopische Erkenntnis darstellt, insofern er für ein herrschaftsfreies, korrelatives Verhältnis von Subjekt und Objekt steht.

Meiner Ansicht nach gruppieren sich um den Zusammenhang fragwürdig gewordener ästhetischer Konfigurationen des Scheins fast all diejenigen Merkmale, die Adornos Theorie der Kunst als Kritik und Rettung des Scheins ausweisen. Ich werde die meines Erachtens zwei wichtigsten davon, Stimmigkeit und Augenblicklichkeit, als Interpretationsgrundlage nehmen, um die verschiedenen Gedankenstränge des Textes bündeln und im Hinblick auf die Nietzsche-Bezüge relevant machen zu können. Ich gehe dabei folgendermaßen vor: Ich setze mit Nietzsches frühe Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Phänomen an, seiner Entstehung, aber auch seiner Krise durch eine betont philosophische Kritik, wie sie sich nicht zuletzt in der Tragödienschrift niederge-

schlagen hat. Dieser Interpretationsschritt legitimiert sich dadurch, dass Nietzsches Theoretisierung des Scheins als stimmiger Erscheinung nicht nur maßgeblich für die ästhetisch orientierten philosophischen Ansätze dieses Jahrhunderts gewesen ist, sondern darüber hinaus auch den Hintergrund für Adornos Kritik des Scheins darstellt. Die herauszustellenden Hauptmomente im Kunstverständnis Nietzsches, Stimmigkeit und Augenblicklichkeit, werden als die Begriffe eingesetzt, unter die ich die Interpretation der *Ästhetischen Theorie* stellen will. Die beiden Begriffe stellen auch den Boden dar, auf dem die Gegenüberstellung der ästhetischen Positionen von Adorno und Nietzsche erfolgen kann.

### **6. 1. Die Problematik des Scheins bei Nietzsche**

Um das Darstellungsgefüge, welches das Phänomen der Tragödie in Nietzsches früher Auseinandersetzung mit der Problematik des Scheins durchwaltet, angemessen thematisieren zu können, muss man von einer zweistufigen Gliederung des Scheins bzw. dem Unterschied zwischen dem 'Schein des Scheins' und dem 'Schein des Seins' ausgehen. Während sich dieser als der Darstellungsbereich konstituiert, in dem das Werden in Form eines Tuns bzw. ereignishaften Welt- und Daseinsvollzugs in ein Abbildungsverhältnis tritt, fügt jener der ersten Spiegelung eine zweite hinzu. Unter der Chiffre des Dionysischen, d.h. des Scheins des Seins, denkt Nietzsche den Vollzugscharakter, die Nichtobjektivierbarkeit der Musik und die Zeiterfahrung des musikalischen Vollzugs, d.h. die augenblickhafte Erfahrung des chorischen 'Im-Spiel-Seins'. Insofern ist derjenige schillernde Zustand als dionysisch zu betrachten, in dem die (Selbst-)Erfahrung des Vollziehens im gegenwärtigen Augenblick verschwommene Konturen annimmt. Wahrhafte Gegenwärtigkeit kann jedoch die dionysische Musik, die sich in fortlaufender Bewegung vollzieht, nicht erreichen, da der Selbsterfahrungsmodus der musikalischen Prozessualität eher gelebt als erlebt wird. Dazu bedarf es wohl desjenigen Selbstbezugs, der eine Art Distanz zum unmittelbar Gelebten hervorbringt, d.i. einer bildlichen Selbstdarstellung.

Dem dionysischen Chor tritt auf diese Weise das Apollinische als (s)eine Gestalt gewordene Vision gegenüber. Diese Verdoppelung der Projektion des Scheins, die dadurch entsteht, dass der werdende Fluss der Musikströmung sich selbst anschaut bzw. sich eine Bildlichkeit gibt, vor deren Spiegelung sie Selbsterfahrung erlangen kann, liegt in der Natur des Werdenscharakters des Chores, als unendlichen Fließens: Um sich das Werden erfahren zu können, bedarf es, um überhaupt zur Geltung kommen zu können, der Beständigkeit bzw. Präsenzhaftigkeit einer Bildlichkeit, die das Werden im Sein ihrer beständigen Bilder abbildet. - Aus der unendlichen Unbeständigkeit

unaufhörlichen Dahinströmens, das sich in der Musik unbegrenzten Ausdruck verleiht, löst sich eine Reihe von Bildgestalten heraus, die als visionäre Fügung des Scheins dem Chor einen Spiegel vorhält, worin er sich als bewegte Lebendigkeit erkennen kann, d.h. in einem Selbstdarstellungsvollzug, in dem „einem dionysischen Chore, durch eine apollinische Einwirkung, der eigne Zustand sich in einer Vision offenbart,“<sup>636</sup>. Dem Verhältnis von Musik und Bild haftet eine zirkuläre Struktur an: die Musik bzw. die augenblickliche Erfahrung lebendigen Daseinsvollzugs entäußert sich ihrer Unmittelbarkeit und stellt sich als bildliche Sichtbarkeit dar. Diese wiederum als Abbild und reflektierte Lebendigkeit verweist, da sie bloßer Schein ist, auf ihren (Erklärungs-) Grund zurück. Die Bilder können nur dann auf ihren Sinn als Widerschein des Lebens hin transparent gemacht werden, wenn man sich in das Gefolge des Dionysos einreicht und die Musik des Gedichts innerlich mit vollzieht und sich gleichsam mitreißen lässt.

„Jetzt aber wird diese Musik ihm wieder wie in einem gleichnisartigen Traumbilde, unter der apollinischen Traumerscheinung sichtbar. Jener bild- und begrifflose Widerschein des Urschmerzes in der Musik, mit seiner Erlösung im Scheine, erzeugt jetzt eine zweite Spiegelung, als einzelnes Gleichnis oder Exempel.“<sup>637</sup> Der dionysische Fluss gerinnt zum exemplarischen, die Momente der dargestellten Dureé zur einheitlichen Sicht zusammenbündelnden Bild. Den Schein, den sich der Chor in seinem widerspiegelungsförmigen Selbstbezug gibt, markiert also denjenigen Bereich bildhaften Innehaltens, wo die Weile einer Präsenz gestiftet wird. In dieser Bildlichkeit apollinischen Scheins kristallisiert sich eine gegenwärtige Konfiguration heraus, welche sich als die einzige Bedingung der Möglichkeit darstellt, dass ein Raum der Erfahrbarkeit grenzenloser, im Strudel unendlichen Verschwindens verstrickter Vergänglichkeit abgesteckt werden kann. Erst durch diese Selbstentäußerung in zwar sich bewegende, aber nichtsdestotrotz den zugrundeliegenden Fluss des Werdens in den Bann relativer Konsistenz schlagende Bildkonstellationen kann die dionysische Entgrenzung des Werdens sich in ein Bild setzen bzw. durch Stillstellen des Werdens die Darstellung als Vollzugserfahrung retten. Dieser bildlichen Selbsterfahrung teilt sich wiederum der schillernde Charakter der Unbeständigkeit entgrenzten Lebens mit: sie vermag zwar als Vermittlungsmedium des Vollzugs des Werdens die relative Festigkeit emphatischer Gegenwärtigkeit in Bildern darzustellen, diesen aber haftet wesentlich ein zeitlicher Ereigniszug an. Denn sie fügen sich zum ganzheitlichen Schein des Werdens zusammen nur in wechselnden Anordnungen, ja in diesem gleichnisartigen bzw. metaphorischen Übersetzungsverhältnis ist „nur der Chor, in der Orchestra real, während die Welt der Bühne, die Personen und Vorgänge, als Scheingestalten der apollinischen Phantasie des Chores sichtbar,“<sup>638</sup> werden. Der Widerschein des zeitlich fließenden Musikvollzugs, der sich in aufeinander folgenden Bildern der lyrischen Kunst artikuliert, ist selbst

---

<sup>636</sup> Nachlass, KSA 7, S. 191.

<sup>637</sup> Geburt der Tragödie, S. 44.

transitorischer Natur und auf diese Weise widersetzt er sich seiner voreiligen Synthetisierung zur geordneten, nach bestimmten Regelkriterien zu konstruierenden Einheit. „Man ist versucht und verführt die Reihe der Szenen sich als Gemälde nebeneinander zu stellen und dies Gesamtbild seiner Komposition nach zu untersuchen. Dies ist eine wirkliche Verwirrung der Kunstprinzipien, insofern man die Gesetze für das Nebeneinander auf das Aufeinander anwendet.“<sup>639</sup>

Wie wir gesehen haben, legt Nietzsche das Phänomen der lyrischen Musik als ein Gefüge von Darstellungsverhältnissen aus, das sich wesentlich aus zwei, um die Differenz zwischen ‘Schein des Seins’ und ‘Schein des Scheins’ kreisenden Abbildungsvorgängen zusammensetzt. Bildet sich der im unaufhörlichen Werden begriffene Welt- und Daseinsvollzug in der chorischen Bewegtheit ab, bringt sich diese in lyrischen Bildern bzw. wechselnden Bildkonfigurationen zum Ausdruck. Wenn Nietzsche die Abbildungsverhältnisse, die sich bei der Übersetzung vom Werden in Musik und dieser ins Bild vollziehen, als Mittel zur Rekonstruktion ästhetischer Phänomene im allgemeinen und der Tragödie insbesondere einsetzt, ist er sich gleichsam dessen bewusst, dass das Darstellende niemals dem Darzustellenden ungebrochen zur Geltung verhilft. Die gleichnisartigen Übersetzungen stellen eigentlich Übertragungen<sup>640</sup> auf einen anderen Vor- und Darstellungsbereich dar, in dem zwar das Darzustellende zum gleichnisartigen, aber verkehrenden Ausdruck kommt. Von dieser Einsicht geleitet, kann Nietzsche seiner These, die apollinische Bildlichkeit entspringe der an sich bild- und begriffslosen chorischen Musik, erhöhte Plausibilität verleihen, denn bei der μεταφορά des musikalischen Vollzugs in die Sphäre der Bildlichkeit findet tatsächlich eine Verkehrung statt.

Da wir die Notwendigkeit dieser Verkehrung in der eigentümlichen Selbstvermittlung des Werdens bzw. der musikalischen Dureé, die nur durch eine relativ konstante Bildlichkeit Erfahrungsbewusstsein von sich erlangen kann, begründet gesehen haben, sind wir nun in der Lage, sowohl den Widerstreit zwischen dem dem Werden zur bildlosen Anschauung verhelfenden dionysischen Widerschein einerseits und der apollinischen Bilderwelt andererseits als auch ihre „zur rechten Zeit abgeschlossene Versöhnung“,<sup>641</sup> besser in den Blick zu bekommen. Dabei wird das Augenmerk der Interpretation nicht den kulturtheoretischen Gedankensträngen der ‘Geburt der Tragödie’, die von der Nietzsche-Forschung zu Genüge herausgearbeitet worden sind, gelten, sondern vielmehr dem Beziehungsgeflecht von scheinlosem Werden, seinem musikalischen Widerschein und dem Schein dieses Widerscheins, der apollinischen Bildlichkeit. Dieser Ansatz bei der Tiefendimension der μεταφορά-Struktur, welche die Entstehung des Tragischen durchwaltet,

---

<sup>638</sup> Nachlass, ebd.

<sup>639</sup> Ebd. S. 58.

<sup>640</sup> „Alle Kunstgesetze beziehen sich auf das Übertragen“, ebd., S. 395.

<sup>641</sup> Nietzsche, KSA 1, S. 32.



setzt uns in Stand, sowohl das Spannungsmoment bzw. die Gegenwendigkeit<sup>642</sup>, die die Übersetzung des bildlosen Werdens ins bildliche Sein kennzeichnet, als auch die Logik der Dekonstruktion des Tragischen zugunsten der theoretischen Welteinstellung des Sokratismus angemessen zu thematisieren.

Machen wir nun einen Schritt zurück und halten die Charakteristika des Musik-Bild-Verhältnisses fest: a) das Bild entsteht als Selbsterfahrungsmodus des musikalischen Vollzugs und b) die Übertragung dionysischer Lebendigkeit in die relativ beständige apollinische Bildlichkeit ist mit einer Verkehrung verbunden, denn es handelt sich um einen entschiedenen Wechsel des Darstellungsmediums. Die *μετάβασις*, im eigentlichen Sinne *μεταφορά εἰς ἄλλον* Darstellungs-γένος, ist für Nietzsche von fundamentaler Bedeutung für die Erörterung der Tragödie und des Ästhetischen: Von der Einsicht geleitet, dass das Sich-zum-Ausdruck-kommen immer an einem Anderen,<sup>643</sup> das nicht derselben Natur ist, geschieht, konzipiert er die Entstehung des apollinischen visionären Scheins als das Andereswerden des Werdens, d. h. die Entäußerung des Werdens ins bildliche Sein. Zur Bekräftigung unserer oben angeführten Gedanken, dem musikalischen Vollzug haftet notwendigerweise Erfahrungslosigkeit bzw. unvermittelter Selbstbezug an und dass dieser nur durch ein Sich-Darstellen-am-Anderen, das nicht sein Anderes ist, aufgehoben werden kann, sei noch ein mal ein Passus aus der *Geburt der Tragödie* zitiert: „Aus diesem Schein steigt nun, wie ein ambrosischer Duft, eine visionsgleiche neue Scheinwelt empor, von der jene im ersten Schein Befangene nichts sehen,“<sup>644</sup>. Was in direkter Erfahrung werdenden Daseinsvollzugs abgeblendet wird, kann nur durch eine Darstellung zum Tragen kommen, die das Ent-grenzte ins Begrenzte, das Eigene ins Andere übersetzt. Dieser Vorgang, d. i. die Darstellung des Dionysischen im begrenzten Rahmen des Scheins seines Anderen und die gefügte Bildlichkeit des Apollinischen nach Maßgabe der Bewegtheit eines sich vollziehenden Geschehens, kennzeichnet für Nietzsche nicht den Grund der Entstehung einer dritten, die beiden Gegenwendigkeiten einer versöhnenden Synthese zuführenden ästhetischen Phänomenalität. Die Versöhnungsformel Nietzsches als die Beschreibung des produktiven, d. h. die lebendige Bewegtheit vollziehenden Austrags eines Streits bedeutet vielmehr die gegenseitige Durchdringung in Form der Übersetzung-ins-Anderer von zwei Darstellungsweisen (Musik-Bild).<sup>645</sup>

---

<sup>642</sup> Vgl. Lypp, *Der Symbolische Prozeß des Tragischen*, S. 128ff.

<sup>643</sup> Vgl. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, S. 71.

<sup>643</sup> Nachlass, KSA 7, S. 191.

<sup>644</sup> Nietzsche, ebd., S. 39.

<sup>645</sup> Nietzsche hat allerdings die Bewegungsrichtung, die von der Geordnetheit, die die apollinische Bildlichkeit als traum-zeitlich identifizierbare Scheinwelt auszeichnet, in die dionysische Unbegrenztheit verläuft, nicht mit der Konsequenz nachgezeichnet, die er bei dem anderen Übersetzungsvorgang, d.h. vom konturlosen musikalischen Vollzug in die Vergegenständlichung und Fasslichkeit, an den Tag legt. Dieser Ungleichmäßigkeit versuche ich zu begegnen, indem ich die Zeitlichkeit bzw. Unbeständigkeit der apollinischen Bildlichkeit herausstelle. Der 'Kompromiss', den das Apollinische eingeht, besteht ja darin, dass sich

### 6. 1. 1. Drama - Handlung

Es gilt nun, die Darstellungsverhältnisse, die der Tragödienschrift zugrunde liegen, in ihrer immanenten Logik weiter zu verfolgen. Wir müssen uns dabei des übergreifenden Rahmens vergewissern, in den Nietzsche die ästhetische Erörterung der Tragödienentstehung einbettet, denn die *μεταφορές*, die sich durch den Wechsel des Darstellungsmediums vollziehen, realisieren sich ja letzten Endes als theatralischer Prozess.<sup>646</sup> Nachdem wir den ästhetischen Zusammenhang zunächst in die beiden Übersetzungsvorgänge, d.h. vom fließenden Daseinsvollzug ins musikalische Werden, dieses wiederum ins Gefügte apollinischer Bildlichkeit auseinandergelegt haben, wenden wir uns nun der dramatischen Handlung als der dritten Komponente des Metaphorisierungsvollzugs zu. „An dem Phänomen des Lyrikers habe ich dargestellt, wie die Musik im Lyriker danach ringt, in apollinischen Bildern über ihr Wesen sich kund zu geben: denken wir uns jetzt, dass die Musik in ihrer höchsten Steigerung auch zu einer höchsten Verbildlichung zu kommen suchen muss, so müssen wir für möglich halten, dass sie auch den symbolischen Ausdruck für ihre eigentliche dionysische Weisheit zu finden wisse: und wo anders werden wir diesen Ausdruck zu suchen haben, wenn nicht in der Tragödie und überhaupt im Begriff des Tragischen?“,<sup>647</sup>

Stellt sich im Rahmen eines Verobjektivierungsprozesses der Ausdruck ungehemmten Lebensvollzugs zuerst im musikalischen Geschehen und dann im visionären Schein apollinischer Mäßigung dar, tritt nun ein anderes Darstellungsmedium auf den Plan. Tritt die chorische Musik als Abbildung unhintergebar Vergänglichkeitserfahrung auf und entäußert sie sich in der Folge in einer sich wandelnden Traumbildlichkeit, strukturiert sich diese nun als Abfolge von Szenen, die im dramatischen Mythos zur narrativen Einheit gebracht werden. Das Handlungsgeschehen des Dramas muss also als der Höhepunkt einer Steigerungsbewegung angesehen werden, denn es fungiert als die potenzierende, Entstehung und Vergehen der Gestalten lebendiger Erfahrung zum (im Vergleich zum Musik-Bild-Gefüge) adäquateren Widerschein bringende Darstellung.<sup>648</sup>

---

seine Bildlichkeit nicht wie in der Malerei in der einzigen Darstellung verewigt, sondern an den Vollzug der musikalischen Artikulation bleibt gebunden. „So sind die Reflexionen keine Erscheinungen, bei denen man verweilen kann, sondern bleiben Objektivierungen in der Bewegung des Ausdrucks,“ (Vgl. Figal, ebd., S. 77ff.). Wie wir sehen werden, erblickt Nietzsche die Unausweichlichkeit, mit der die tragische Weltanschauung des antiken Dramas der Depotenzierung seitens philosophischer Reflexion unterworfen wird, im Verlust eben dieser Bewegtheit, d.h. wandelbarer Unbeständigkeit. Gehen die apollinischen Form-Bilder ihres Prozesscharakters verlustig, spiegeln sie das Vergehen des Daseinsvollzugs nicht, dann verkommen sie zu erstarrten Hülsen und bloßen Konventionen und fallen der Aufklärungsdynamik um so leichter zum Opfer.

<sup>646</sup> Vgl. Lypp, ebd., S. 131ff.

<sup>647</sup> Nietzsche KSA 1, S. 107-108.

<sup>648</sup> Vgl. KSA 7, S. 116.

Denn die apollinischen Bildprinzipien der maßvollen Einheit und der Individuation errichten ihre Scheinwelt nach Maßgabe des substantiellen Werdens.<sup>649</sup>

Dem Ursprung der dramatischen Handlung liegt gleichermaßen eine *μεταφορά* zugrunde; der lyrische Ausdruck, in der visionären Bildlichkeit sich selbst sichtbar geworden, überträgt sich in die narrative Abfolge von individuellen Handlungsvollzügen.<sup>650</sup> Nietzsches Betonung des gewissermaßen abkünftigen Modus der szenischen Handlung stützt sich auf den zentralen Gedanken der Vorrangigkeit bildlicher Übertragung als Objektivation des dionysischen Zustandes. Dieser muss, wie wir gesehen haben, als eine im wesentlichen Sinne performative Prozessualität gedacht werden, deren Vollzug in einer Reihe von Ausdrucksartikulationen geschieht. Beim Handlungsvollzug beobachten wir dieselbe Verkehrung, die den Darstellungsverhältnissen von Musik und Bild eigen ist, d.h. die Umwandlung des Gefüges von tönender Sprache und rhythmischem Reigen in das *δραμ* individuierter Charaktere.<sup>651</sup> In dieser letzten, das Darstellungsverhältnis zum Kulminationspunkt vollständig stimmigen Widerscheins treibenden *μεταφορά* stellt das apollinische Kunstprinzip seine voll entfaltete Integrations- als Stimmigkeitsleistung dar. Wenn der ästhetischen Phänomenalität als Ganzes eine Reihe von Übersetzungs- bzw. Darstellungsverhältnissen innewohnen, welche eine fortschreitende, dem Telos vollkommener Gegenwärtigkeit zusteuernde Objektivierung realisieren, dann verkörpert das Schicksal der handelnden Figuren des antiken Dramas die umfassendste interpretative Veranschaulichung des Grundes des Werdens alles Seienden, d. h. „die Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als des Urgrundes des Uebels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit.“<sup>652</sup> Diesem

---

<sup>649</sup> Vgl. Frank, Gott im Exil, S. 52ff. Trotz der ideenreichen Einbettung des Dionysos-Motivs bei Nietzsche in den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang, der mit der Vereinigungs- und Versöhnungsprogrammatik des „ältesten Systemsprogramms“, des deutschen Idealismus geschaffen wurde und einen maßgeblichen Einfluss auf etliche literarische und philosophische Strömungen dieses Jahrhunderts ausgeübt hat, geht Frank nicht detailliert auf die Fragestellung ein, aus welchem Grund das „Lichtprinzip des Apollinischen“, von jenem anderen „Lichtprinzip, dem lumen naturale“, des sokratischen Eingriffs zum Randphänomen bloßen ästhetischen Scheins degradiert wurde. „Wie sich dies Abgleiten vollzieht und welche Disposition des Apollinischen selbst es ist, die sich in Verstandesgebrauch vereinseitigt und abspaltet, sagt uns Nietzsche nicht.“ (Vgl. ebd., S. 61ff.). Da ich im Gegenteil dazu der Überzeugung bin, dass man diesem Explizitätsmangel durch genaue Textinterpretation begegnen kann, setzt sich meine Interpretation zum Ziel, diese Erklärungslücke zu schließen und die Durchsetzung des neuen kritischen Geists aus der Logik der Darstellungsverhältnisse selbst verständlich zu machen.

<sup>650</sup> „Als ob man wirklich in einen andern Leib, in einen anderen Charakter eingegangen wäre.“, Vgl. KSA 1, S. 61. Vgl. auch KSA 7, S. 55.

<sup>651</sup> „Dieser Chor schaut in seiner Vision seinen Herren und Meister Dionysos und ist darum ewig der dienende Chor: er sieht, wie dieser, der Gott, leidet und sich verherrlicht, und handelt deshalb selbst nicht.“, Vgl. ebd., S. 63.

<sup>652</sup> KSA 1, S. 73.

Verständnis apollinischen Scheins als stimmiger Interpretation<sup>653</sup>, vorausgesetzt, dass sie nicht der Selbstverstellung vollkommener Darstellung erliegt, bleibt Nietzsche in seinem ganzen Werk treu.

Da ich die lyrische Traumbildlichkeit als das Selbsterfahrungsmedium des chorischen Vollzugs musikalischer Artikulation herausgestellt habe, will ich nun den Charakter des dramatischen Scheins als stimmiger Interpretation näher beleuchten. Dabei gehe ich von der Annahme aus, dass die Erörterung des dramatischen Mythos als adäquaten Darstellens den Boden vorbereiten kann für die Thematisierung der Frage, die Nietzsche in der Tragödienschrift vorschwebt, d. h. aus welchem Grund sich der apollinische Schein gegenüber der theoretischen, in Sokrates verkörperten Einstellung als hinfällig erwiesen hat.

Wir haben gesehen, dass der Mythos durch die sprachliche Repräsentation das dramatische Geschehen als eine Geschichte, die sich aus einer Reihe innerlich verbundener Handlungen zusammensetzt, entfaltet. Die apollinische Auslegung realisiert sich in klar gegeneinander artikulierten, d.h. distinkten Bildern, die zugleich vergegenwärtigen und in die Ferne rücken. D.h. der Bildlichkeit des dramatischen Handlungsgefüges wohnt eine Gegenwendigkeit inne, insofern sie zwar das Ungesonderte der zugrundeliegenden Welt- und Lebensvollzüge zur anschaulichen Gliederung bzw. individuellen Handlungsstruktur bringt, sie aber zugleich um so energischer in die immer schon durch die musikalische Transfiguration vermittelte Undifferenziertheit des Grundes zurücknimmt. „Der tragische Mythos ist nur zu verstehen als eine Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel; er führt die Welt der Erscheinung an die Grenzen, wo sie sich selbst verneint und wieder in den Schoos der wahren und einzigen Realität zurückzuflüchten sucht.“<sup>654</sup> Der Mythos organisiert die dramatische Bildlichkeit bzw. die Handlungsabläufe auf solche Weise, dass sich das emphatische Jetzt bühnenhafter Gegenwärtigkeit gleichsam behauptet und negiert: konfiguriert diese Bildlichkeit den Stillstand des zeitlosen Werdens in Bildanordnungen agierender Individualität, nimmt sie andererseits diese ihre Scheinwelt durch „das Leiden im Schicksale des Helden, die schmerzlichsten Ueberwindungen, die qualvollsten Gegensätze der Motive“<sup>655</sup> zurück. Als treue Widerspiegelung des ausdruckslosen Grundes trägt die mythische Bildlichkeit die Dialektik des Scheins von Werden und Sein zweifach aus: in dem sie einerseits durch die apollinische Individuiertheit bzw. das maßvolle Darstellungsgefüge den Fluss der Bewegung zum Stillstand bringt und dem Darstellungslosen zur Erscheinung verhilft, andererseits aber die Stilllegung des Werdens zum apollinischen Schein-Sein wieder zugunsten des Von-je-Gewesenen, jenseits jeglicher Individualisierung Undifferenzierten aufhebt. Der Darstellungs-

---

<sup>653</sup> „Dies ist das Phänomen des Lyrikers: als apollinischer Genius interpretiert er die Musik durch das Bild des Willens, während er selbst, völlig losgelöst von der Gier des Willens, reines ungetrübtes Sonnenauge ist.“ Vgl. ebd., S. 51.

<sup>654</sup> Ebd., S. 141.

<sup>655</sup> Ebd., S. 151.

des Mythos strukturiert sich mit anderen Worten als ein bildliches Kraftfeld, in welchem die transparente Gegenwärtigkeit dem immer schon da gewesenen Werden überantwortet wird. Insofern ähnelt die apollinische Bildlichkeit den dialektischen Bildern Walter Benjamins, denn „im dialektischen Bild ist zugleich mit der Sache selbst ihr Ursprung und ihr Untergang vergegenwärtigt.“<sup>656</sup>

---

<sup>656</sup> Vgl. Benjamin, Exposé zum Passagen-Werk, GS V 2, S. 1250. Dazu auch vgl. Buck-Morss, Dialektik des Sehens, S. 262ff. Ich bin mir natürlich bewusst, dass sich die Benjaminschen dialektischen Bilder, zentrales erkenntnistheoretisches Organ einer historischen materialistischen Untersuchung der Pariser Kultur des neunzehnten Jahrhunderts, auf den ersten Blick nicht besonders für eine Erklärungshypothese apollinischer Bildlichkeit eignen. Nichtsdestotrotz ist die Ähnlichkeit in der gedanklichen Erfassung des Phänomens frappierend. Auf dieser Folie könnte man folgende Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsches Bildlichkeit und den dialektischen Bildern Benjamins herausstellen: a) *die Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart ist bildlicher Natur*: Benjamin verortet das dialektische Bild an der Stelle, wo der dialektische Gegensatz am größten ist. Ihm haftet eine Geistesgegenwart an, die sich auf die Aktualität vergangener Gegenstände in einem gegenwärtigen Kontext bezieht, der ihnen Bedeutung verleiht. Wenn man nun die ästhetische Gegenwärtigkeit als dialektischen Gegensatz fasst und die Dialektik auf die Nietzschesche Bildlichkeit apollinischen Scheins ummünzt, dann wohnt letzterer wohl eine Gegenwärtigkeit inne, insofern die Spannung von Gegenwärtigem und Vergangenen nach Maßgabe des Werdens ausgetragen wird, und b) *Flüchtigkeit der Bildlichkeit als angemessene Auslegungsvollzug des Werdens*: Die Bildlichkeit apollinischen Scheins trägt als Darstellungs- bzw. Interpretationsmedium seinem Anderen dadurch Rechnung, dass sie sich in wechselnden, sich aufhebenden Konstellationen organisiert: Der Mythos organisiert die dramatische Bildlichkeit bzw. die Handlungsabläufe auf solche Weise, dass sich das emphatische Jetzt bühnenhafter Gegenwärtigkeit gleichsam behauptet und negiert: konfiguriert sie den Stillstand des zeitlosen Werdens in Bildanordnungen agierender Individualität, nimmt sie andererseits diese ihre Scheinwelt (durch das Zugrundegehen der Individuation) zurück.

## 6. 2. Die Krise des Scheins

### 6. 2. 1. Die Vorbereitung

Mit der mythischen Verankerung der dramatischen Bildlichkeit tritt der Prozess, den wir als aufeinander folgende Metaphorisierungs- bzw. Darstellungsschritte rekonstruiert haben, in eine Phase ein, in welcher der Schein zu derjenigen Stabilität kommt, die in Nietzsches Augen das Wesen des Apollinischen als stimmiger bildlicher Interpretation ausmacht. Die ästhetische Darstellung des ausgereiften dramatischen Gefüges lässt in unverwechselbarer, weil an den individualisierenden Darstellungsmodus gebundener Weise dasjenige hervortreten, was in der Unmittelbarkeit werdender Lebensvollzüge unartikuliert und ungesondert bleibt. In der Einmaligkeit stimmiger Erscheinung kommt das platonische ἐκφάνεστατον zum Tragen.<sup>657</sup>

Es gilt nun, den Prozess, in dem diese stabile Scheinwelt ihre Wirkungsmacht verliert und zu einer von vielen Darstellungsweisen herabgestuft wird, nachzuzeichnen. Wie bei der Interpretation der Konsequenzlogik, die der Reihe von zwecks Darstellung metaphorisch sich vollziehenden Übersetzungen innewohnt, werde ich immanent verfahren und den Grund für die Entkräftigung des tragischen Scheins in der Logik der Darstellungen zu verorten versuchen. Denn die Depotenzierung des Scheins zur abzuwerfenden Hülle liegt in der Natur der ästhetischen Bildlichkeit selbst: „Die griechische Tragödie ist anders zu Grunde gegangen als sämtliche ältere schwesterliche Kunstgattungen: sie starb durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Konflikts.“<sup>658</sup> Um diesem Konflikt auf die Spur zu kommen, müssen wir uns auf die oben angeführten Gedanken über den Charakter bildlicher Darstellbarkeit zurückbeziehen. Am Übersetzungsverhältnis zwischen schein- und darstellungslosem Werden einerseits und seinem bildlichen Widerschein andererseits wurde ein Moment der Gegenwendigkeit herausgestellt, das aus der Notwendigkeit erklärbar ist, die Selbstdarstellung nur am Anderen vollziehen zu können. Man kann die μεταφορές, mit welchen der Übersetzungsprozess des Formlosen ins festgefügt Geformte vonstatten geht als die Entstehungsgeschichte einer ästhetischen Präsenz charakterisieren, die die Gegenwart des Gegenwartslosen ist.

Hat nun diese Gegenwärtigkeit bildlichen Scheins die Welt der Bühne betreten, entwickelt sie ein solches Maß an Konsistenz, dass sie fortan als der grundlegende Interpretationsboden für alle Lebensdeutungen innerhalb eines gemeinsamen geschichtlichen Horizonts fungiert.<sup>659</sup> Die

---

<sup>657</sup> Vgl. Platon, Phaidros, Sämtliche Werke, Bd. 4, S. 31 (250b).

<sup>658</sup> Nietzsche, KSA 1, S. 75.

<sup>659</sup> „Bis dahin waren die Griechen unwillkürlich genöthigt, alles Erlebte sofort an ihre Mythen anzuknüpfen, ja es nur durch diese Anknüpfung zu begreifen: wodurch auch die nächste Generation ihnen sofort sub specie aeterni und in gewissem Sinne als zeitlos erscheinen musste.“, Vgl. ebd., S. 147.

Bildlichkeit ästhetischer Gegenwart löst sich auf diese Weise aus ihrem Eingebettetsein im Zusammenhang sich prozessierender *μεταφορές* heraus und gerinnt zum Weltbild. Im Hinblick auf die darauffolgende sokratische Dekonstruktion stimmigen ästhetischen Scheins als reiner Darstellungsfläche, hinter die man gehen muss, um das wahre Dargestellte ergründen zu können, stellt Nietzsche diese Verselbständigung am Schein als denjenigen Sachverhalt dar, welcher die Welt der Tragödie dem neuen theoriegeleiteten Geist zum Opfer fallen lässt. Die Etablierung eigenständiger Bildlichkeit steht im Zusammenhang mit jener ‚Verwirrung der Kunstprinzipien‘, die dem Phänomen der ästhetischen Bildlichkeit ihren Vollzugscharakter austreibt und das Aufkommen wohlgeordneter erzählender Darstellungen ermöglicht.

Wenden wir uns aber den Textstellen zu, an denen die Verselbständigungsproblematik erörtert wird. Die erste Etappe im Prozess fortschreitender Aufwertung ästhetischer Anschaulichkeit verortet Nietzsche darin, dass sich die schillernde Bildlichkeit apollinischen Scheins Abbildungsfunktionen auflädt.<sup>660</sup> Zeichnete sich die Scheinwelt in der Darstellungsanordnung des Dramas ursprünglich durch ihre Gegenwendigkeitsstruktur, d. h. durch Bildkonfigurationen, die sich individualisieren und dann widerrufen, aus, setzt sich nun eine Tendenz durch, den Widerschein auf Widerspiegelung festzulegen. Ästhetische Stimmigkeit wird nicht länger als dasjenige Strukturprinzip, welches das Darstellungsverhältnis als Oszillation zwischen Präsenz und Präsenzlosigkeit organisiert,<sup>661</sup> angesehen. Vielmehr wird ihr Charakter darin gesehen, dass sie als treue Abbildung für Transparenz des ästhetischen Scheins sorgt. Da dem neuen Stimmigkeitsverständnis „etwas Incommensurables in jedem Zug und in jeder Linie, eine gewisse täuschende Bestimmtheit und zugleich eine räthselhafte Tiefe, ja Unendlichkeit des Hintergrundes,“<sup>662</sup> auf dem Weg zur (Selbst-) Durchsichtigkeit entgegen steht, muss es die ästhetische Bildlichkeit auf eine Weise anordnen, dass sowohl die Einheit der Komposition als auch die Folgerichtigkeit in der Abfolge der Szenen den Status einleuchtender Evidenz für sich beanspruchen kann. Auf Grund dessen, dass diese Bildlichkeit ihre Überzeugungskraft völlig aus „der höchsten Idealität ihrer Durchführung,“<sup>663</sup> schöpfen will, sieht sie sich genötigt, Teile des dramatischen Gefüges, das nun mehr auf seine Abbildfunktionalität eingeschworen wird, der sprachlichen Vermittlung anzuvertrauen. Trat im

---

<sup>660</sup> Nietzsche, ebd., S. 76ff.

<sup>661</sup> Die Richtung der Kunst ist für Nietzsche vom Imperativ vorgezeichnet, die zugrundeliegende Dissonanz der unartikulierten Lebensvollzüge zu überwinden; diese Überwindung findet statt als Hinüberziehen der Dissonanz selbst ins Kunstwerk hinein bzw. als Einverleibung dionysischer Strukturlosigkeit. Organon der dissonanzdepotenzierenden bzw. Dissonanz in Geordnetheit einbettenden Operation ist die Vorstellung, die eine Bildlichkeit dialektischen Typus entstehen lässt (vgl. KSA 7, S. 166). Insofern muss man von der Werkstruktur als einer „schwebenden Balance,“ sprechen (vgl. R. Schmidt, „Ein Text ohne Ende für den Denkenden“, S. 69).

<sup>662</sup> Nietzsche, ebd., S. 80.

<sup>663</sup> Ebd., S. 83.

Gefüge der Tragödiendarstellung die Sprache hinter die Handlung zurück<sup>664</sup>, verwandelt sich nun ein Teil der Handlung in eine das Bühnengeschehen erläuternde und die Abfolge der szenischen Bildlichkeit begründende Rede.

Da diese neue *μεταφορά* den entscheidenden Wendepunkt zur Vorbereitung der Depotenziierung des Ästhetischen darstellt, müssen wir diesen Schritt genauer nachvollziehen. Wir sind von Nietzsches Überlegung ausgegangen, dass die bildliche Gegenwärtigkeit, die sich als das ästhetische Ergebnis widerstreitender Momente herausbildet, in der Folge die Tendenz zur weltbildhaften Verfestigung zeitigt. Damit geht eine Verselbständigung in dem Sinne einher, dass sich diese Bildlichkeit zur unhintergehbaren Voraussetzung stimmiger Weltinterpretation macht.<sup>665</sup> Fortan fungiert sie als der Boden, worauf sich jede Arbeit am Mythos stützen kann. Diese wiederum muss die verselbständigte Anschauung<sup>666</sup> auf Transparenz und Verständlichkeit hin ausrichten, denn nur auf diese Weise kann sie der Erklärungsnot, die sich als Folge ihrer Loslösung vom Entstehungskontext einstellt, entgegenwirken. Dazu greift die verselbständigte Anschauung auf a) die abbildungstreue Wiedergabe außerästhetischer Vorfindlichkeiten und b) die sprachliche Vermittlung als Begründung bzw. Rechtfertigung des dramatischen Geschehens zurück. Diesem Bildlichkeitsverständnis ist es „unmöglich, die apollinische Wirkung zu erreichen, während es andererseits sich von den dionysischen Elementen möglichst gelöst hat, und jetzt, um überhaupt zu wirken, neue Erregungsmittel braucht, die nun nicht mehr innerhalb der beiden einzigen Kunsttriebe, des apollinischen und des dionysischen, liegen können. Diese Erregungsmittel sind kühle paradoxe Gedanken - an Stelle apollinischer Anschauungen - und Affecte - an Stelle der dionysischen Entzückungen,“<sup>667</sup> Mit diesen Akzentverschiebungen auf gedanklich-sprachlich begründbare und rezeptionswirksame Anschaulichkeit verspricht sich der neue Typus ästhetischen Scheins erhöhte Plausibilität und gesteigerte Aussagekraft. Vertraute der vorherige, auf dem „Kompromiß“, beruhende Schein auf das Spiel einer durch individualisierte Bildkonfigurationen verhüllenden und durch ihre Rücknahme enthüllenden Bildlichkeit, legt nun der neue jede stimmige Darstellbarkeit auf eine kohärente und einsichtige Erzählungsstruktur fest. Das dramatisierte Epos, das die Orga-

---

<sup>664</sup> Ebd., S. 109.

<sup>665</sup> Den Anspruch auf Verbindlichkeit, den diese notwendigerweise selbstvergessene Darstellung erhebt, beschreibt Adorno in der Ästhetischen Theorie als die innere Konsequenz integraler Konstruktion: „Durch Konsequenz werden die Kunstwerke objektiv in sich bestimmt, ohne Rücksicht auf ihre Rezeption. Dennoch ist ihre Logizität nicht à la lettre zu nehmen. Darauf zielt Nietzsches Bemerkung - die allerdings die Logizität der Kunst amateurhaft unterschätzt -, daß in den Kunstwerken alles nur so erscheine, als ob so sein müsse und nicht anders sein könne,“ (vgl. Adorno, GS 7, S. 206). Obwohl Adorno diesem Stimmigkeitstypus Nietzsches beipflichtet, verbaut er sich ein angemessenes Verständnis des Sachverhalts, d. h. er kritisiert Nietzsche ob seiner angeblichen Amateurhaftigkeit, weil er sich auf den zur Unhintergebarkeit erhobenen Avantgardismus festlegt. Selbst dann wo ästhetische Erfahrung nicht der modernen Kunstproduktion unterliegt, soll sie nach Adorno avantgardistisch sein.

<sup>666</sup> Der Kunstschaffende dieses Stadiums „ist immer noch ruhig unbewegte, aus weiten Augen blickende Anschauung, die die Bilder vor sich sieht,“ Vgl. ebd., S. 84.

<sup>667</sup> Ebd.



nisationsform dieser auf logischer und naturalistischer Stimmigkeit beruhenden Bühnendarstellung charakterisiert, treibt für Nietzsche die *μεταφορά* bis zu dem Punkt, wo die ästhetische Gegenwärtigkeit des Handlungsgeschehens zu einem Binnenglied im Aufbau des Dramas, zwischen „epischer Vorschau und Hinausschau,“<sup>668</sup> eingespannt, herabgestuft wird.

## 6. 2. 2. Die Dekonstruktion

Ich glaube, dass die bisherige Rekonstruktion der Logik, die der Phänomenalität ästhetischer Bildlichkeit zugrunde liegt, uns nunmehr in Stand setzt, das Aufkommen theoriegeleiteter Überprüfung und Depotenzierung des Scheins angemessen nachzuvollziehen. Wenn die *Geburt der Tragödie* als eine Ursprungserhellung ästhetischen Scheins zu betrachten ist, dann ist es nicht minder wichtig, sie auch als Genealogie der Entstehung der Philosophie, die mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Er- und Begründung alles Vorhandenen auftritt, zu verstehen. Ist Letzteres kaum umstritten und besteht im allgemeinen Konsens darüber, dass Nietzsche mit der Tragödienschrift die in der Moralkritikphase ausgereifte genealogische Methode in gewissem Sinne vorwegnimmt, liegt nichtsdestotrotz in Bezug auf den Stellenwert, den der philosophische Diskurs im Frühwerk Nietzsches inne hat, Unklarheit vor. In diesem Zusammenhang gilt es zunächst, eine Auffassung zu entkräften, die zu Missverständnissen in Bezug auf die Legitimität sokratischer Dekonstruktion führen kann. Sie sieht im Aufgang der theoretischen Einstellung eine Wahnvorstellung, die dem wissenschaftlichen Herrschaftsprinzip zur Durchsetzung verhilft.<sup>669</sup> Ich bin im Gegenteil der Überzeugung, dass die Kritik des ästhetischen Scheins nur auf dem Boden einer Problematisierung der Natur der Darstellbarkeit überhaupt an Plausibilität gewinnen kann. In einem nächsten Schritt will ich dann die Darstellungsproblematik um den Aspekt des Zusammenspiels von Enthüllung und Verhüllung erweitern.

Nietzsche legt großen Wert darauf zu betonen, dass sich erst mit der Herausbildung einer souveränen, weil nicht mehr im Kontext kollektiven Vollzugs verankerten Bildlichkeit, die Frage nach ihrer Wertigkeit erheben kann, weil es nicht mehr evident ist, von was sie als Darstellung fungiert. Dieser Begründungsnot versucht der nachtragische Schein dadurch zu begegnen, dass er

---

<sup>668</sup> Ebd., S.86.

<sup>669</sup> Vgl. Frank, ebd., S. 63ff. Meines Erachtens erliegt Frank der Versuchung, die Wahnvorstellung, von der Nietzsche in diesem Zusammenhang spricht, allzu eifertig mit einer losgelassenen Rationalisierung, die am Leitfaden radikaler wissenschaftlicher Welterklärung zur Herrschaft drängt, kurzzuschließen. Abgesehen davon, dass für Nietzsche die Wahnvorstellung weit davon entfernt ist, Ausdruck des Ermächtigungswillens souveräner Subjektivität zur Weltdurchdringung zu sein, der Kunstform selbst vielmehr als Grundlage dient (vgl. KSA 7, S. 98ff), ist es nicht einsichtig, warum ausgerechnet dieser wissenschaftliche Trieb „in Kunst umschlagen muß, auf welche es eigentlich, bei diesem Mechanismus, abgesehn ist,“ (vgl.

sich als kohärente und nachvollziehbare Anschaulichkeit, welche Funktionen ästhetisch stimmiger Weltdeutung übernimmt, konstituiert. Je mehr diese Bildlichkeit aber die Dynamik, die in der Umstrukturierung der ästhetischen Materialien (Bild, Ton, Sprache, etc.) zwecks Herstellung verständlicher Transparenz enthalten ist, vorantreibt und sich von der Dureé dialektischer Bildlichkeit entfernt, desto tiefer gerät sie in die Aporie, die vom Begriffspaar Schein und/oder Erscheinung umschrieben wird. Da sie ihre Welt des Scheins bzw. die Darstellungsform auf die Zweckmäßigkeit gelingenden Erscheinens ausrichten und es in ihrer Verselbständigung von konkreten Lebensvollzügen an gewissen Kontrollmechanismen fehlen lässt, setzt sie sich einem doppelten Verdacht aus, nämlich a), ob sie eine wahrhaftige Erscheinungsform ist und, wenn nicht, ob es adäquatere Darstellungsformen gäbe, und b), ob es überhaupt des Scheins als Erscheinung von demjenigen bedürfte, dessen man ohne das Vermittlungsmedium der Erscheinung habhaft werden könnte. Richtet sich im ersten Fall der Verdacht auf eine Potenzierung der Darstellbarkeit, d. h. mehreren Darstellungen, stellt er im zweiten Fall die Berechtigung jeglicher Darstellung in Frage. Wie wir sehen werden, legt Nietzsche seinem Sokrates-Typus beide Reaktionsweisen auf den fragwürdig gewordenen ästhetischen Schein zugrunde: dem Negativismus der „Weltvernichtung“,<sup>670</sup> der sich der Erfassung des darstellungslosen Grundes jeder Darstellung verschreibt, gesellt sich eine Einstellung, die sich dieses unmöglichen Unterfangens bewusst geworden, wieder der Welt der Erscheinungen zuwendet. Um diesen Prozess des Umschlags der Theorie in Kunst zu beleuchten, nehmen wir den Verdacht genauer unter die Lupe.

Wir haben die nachtragische Darstellungsform als Verselbständigung von der Erfahrung des Vollziehens im gegenwärtigen Augenblick bzw. des Prozesses der Entstehung und Auflösung einer dialektischen Bildlichkeit gekennzeichnet. Diesen Zustand erstarrter Anschaulichkeit eines sich selbst genügenden Scheins nimmt die theoretische Einstellung als Ausgangsbasis und zieht die Konsequenzen: aus *δέατρο* wird *θεωρία*, d. h. aus dem sich bewegenden Gefüge von *μεταφορές* und Übersetzungen wird ein Nebeneinander von Bildern, das als Weltanschauung bzw. interpretierende Abbildlichkeit betrachtet wird. Nietzsche lässt keinen Zweifel daran, dass diese reine Anschaulichkeit den gemeinsamen Boden für beide Welteinstellungen, d. h. für die ästhetische ebenso wie die theoretische darstellt, denn „auch der theoretische Mensch hat ein unendliches Genügen am Vorhandenen, wie der Künstler“,<sup>671</sup>. Jener vollzieht auch eine ästhetische Erfahrung, aber eben in einer nicht-künstlerischen Weise, weil er am reinen Schein das Moment der Vorläufigkeit geltend macht und Einspruch gegen dessen Tendenz, in glatt spiegelnde Oberflächlichkeit auszuarten,

---

KSA 1, S. 99). Ich bin der Ansicht, dass die Klärung dieses auf den ersten Blick paradoxen Gedankens in der Logik der Darstellungsverhältnisse selbst liegt.

<sup>670</sup> Vgl. KSA 7, S. 62.

<sup>671</sup> Ebd., S. 98.

erhebt. Auf diese Weise bringt er die Verstellungspotentialität, die Sichselbstgenügsamkeit auf Kosten des Darzustellenden, die jeder Darstellungsform anhaftet, zum Vorschein.

„Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, noch Hülle bleibt, genießt und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle und hat sein höchstes Lustziel in dem Prozess einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung.“<sup>672</sup> Zeichnet sich das ästhetische Bewusstsein durch sein Anklammern an die Phänomenalität des Scheins als gelungener Darstellung aus, versteht sich das theoretische seinerseits zunächst nicht als Selbstkorrektiv gegen die Verklärungen verselbständigter Bildlichkeit, sondern als produktiverer Austrag eines Streits, der sich außerästhetisch zu vollziehen hat. Auf der Suche nach einem Sein-an-sich-selbst jenseits aller Erscheinungen des Seins macht es aber die Erfahrung eines unendlichen Regresses<sup>673</sup>, denn, wie die Wahrheitsausgrabungsmetaphorik nahe legt, gerinnt jede Enthüllung unausweichlich zur Hülle; das mühsame Ans-Tagelicht-bringen kommt als eine lichte Verbergung<sup>674</sup> zum Stehen und lässt die Notwendigkeit resoluterer Entbergung um so dringender entstehen. Je mehr sich diese wiederum der Dialektik von Verhüllung und Enthüllung zu entwinden trachtet und den Königsweg der Wahrheit mit einem neuen, unbeirrten Anfang zu bestreiten anschickt, desto energischer wird sie tiefer in die enthüllende Erscheinung hinein getrieben.<sup>675</sup>

Damit sind wir in der Lage, Nietzsches Auffassung der Krise des Scheins und des Stellenwerts, den die philosophische *θεωρία* als Korrektiv gegen einen selbstzufriedenen Darstellungsschein inne hat, besser zu verstehen. Im Rahmen der philosophisch-ästhetischen Konzeption der *Geburt der Tragödie* skizziert er die darstellungslogischen Schritte, die vom unartikulierten Werden der Welt- und Lebensvollzüge durch sukzessive *μεταφορές* zu der Einmaligkeit des Kunstwerkes, dessen individualisierte Scheinwelt den Anspruch auf transparente und gelungene Darstellung erhebt, führen, nach. Er lässt nun den philosophischen Einspruch gegen den souveränen Schein an dem Punkt auftreten, wo die Zugänglichkeit bzw. Offenheit, die der Schein des Werkes als erscheinende Enthüllung der Wahrheit für sich beansprucht, nicht mehr ausschließlich als Kunstphänomen in Anschlag gebracht werden kann. „Die hellste Deutlichkeit des Bildes genügte

---

<sup>672</sup> Ebd., S. 98; vgl. auch KSA 7, S. 135.

<sup>673</sup> Ebd.

<sup>674</sup> Vgl. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 348ff. Während für den frühen Heidegger Wahrheit als originäre Entdecktheit (Erschlossenheit) konzipiert wird (vgl. *Sein und Zeit* § 44, S. 212ff), findet ab Anfang der dreißiger Jahre eine differenzierende Reflexion statt. Diese Entdecktheit wird zunächst auf ihren verborgenen «Grund» hin beleuchtet. Diese Ursprungserhellung fungiert als der Boden, worauf sich das Verhältnis zwischen Entdecktheit und Vorentdecktheit gründet. Heidegger entwirft dieses Verhältnis als einen Widerstreit von Wahrheit und Unwahrheit. „Das Wesen der Wahrheit ist die Lichtung für das Sichverbergen. Dieses innig-strittige Wesen der Wahrheit zeigt, daß die Wahrheit ursprünglich und wesentlich die Wahrheit des Seyns (Ereignis) ist.“, Ebd., S. 348. Vgl. dazu ders., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, S. 25ff.

uns nicht: denn dieses schien eben sowohl Etwas zu offenbaren als zu verhüllen; und während es mit seiner gleichnisartigen Offenbarung zum Zerreißen des Schleiers, zur Enthüllung des geheimnisvollen Hintergrundes aufzufordern schien, hielt wiederum gerade jene durchleuchtete Allsichtbarkeit das Auge gebannt und wehrte ihm, tiefer zu dringen.,<sup>676</sup> Wenn die ästhetische Gegenwärtigkeit jeweils nur einen Aspekt zur Darstellung bringen kann und ständig der Gefahr ausgesetzt ist, diese Erscheinungsform für eine endgültig gelungene Abbildung oder stimmige Interpretation halten zu müssen, wirkt die philosophische Reflexion in dem Maße als kunstnegierend, als sie gegen diese Verstellungstendenz für eine Potenzierung der Darstellbarkeit, d. h. mehrere Darstellungen eintritt. Durch die Pluralisierung der Welt Darstellungen und bildliche Interpretationen wird der Stimmigkeitscharakter des ästhetischen Scheins nicht in toto in Abrede gestellt, sondern nur seine Tendenz zur Verklärung offen gelegt. Getragen wird zwar diese ästhetisch-theoretische Einstellung von einer Enthüllungsabsicht, die es aber nicht bei der Suisuffizienz enthüllender Darstellung bewenden lässt. Vielmehr überlässt sie sich einem Darstellungsvollzug, dessen Ausgang nicht nach Maßgabe erschöpfender Zugänglichkeit zum Dargestellten festgelegt ist.

Diese Einsicht schlägt sich in der Figur des „musiktreibenden Sokrates“,<sup>677</sup> die als Nietzsches Reaktion auf die Krise des Scheins angesehen werden muss, nieder. Sie steht für diejenige Negativität in der ästhetischen Erfahrung, die die Infragestellung verklärenden Scheins nicht jenseits jeglicher Darstellung, sondern als Selbstkritik desselben, die durch Vervielfältigung der Darstellungsweisen<sup>678</sup> zum Tragen kommt, vollzieht. Der «dionysisch» theorieproduzierende Weltbezug opponiert gegen die Suggestionskraft der Kunst und die schlichte Begebenheit ästhetischen Scheins, vollzieht jedoch seine Seinserhellung gemäß der Einsicht, dass sie nur als Gefüge von Darstellungen möglich und das Sein selbst dargestelltes Sein ist.

Nietzsches Plädoyer ästhetisch zu vollziehender Lebens- und Theorieeinstellungen redet auf diese Weise nicht einer entgrenzten Ästhetik das Wort, in dem Sinne, dass sich diese nun an die Stelle von Wahrheits- oder Moraldiskursen setzen und ihre Verbindlichkeit in den Vollzug sich darstellender Bildlichkeiten auflösen soll. Vielmehr leitet es sich von der Einsicht in die Unhintergebarkeit der die Realität verarbeitenden Darstellungen her, denn diese kann nicht anders als in solchen Darstellungen erscheinen. Diese wiederum geraten kraft der stimmigen Gegenwärtigkeit

---

<sup>675</sup> Vgl. Figal, ebd., S. 78ff.

<sup>676</sup> Nietzsche, ebd., S. 150.

<sup>677</sup> Ebd., S. 102. Sie stellt ohne Zweifel eine Präfiguration von Nietzsches Desirat einer Philosophie unter der Optik des Künstlers dar.

<sup>678</sup> Bezeichnend für die Tatsache, dass Nietzsche philosophische Reflexion und ästhetischen Bildlichkeitsentwurf unter dem gemeinsamen Aspekt der Darstellung als Weltinterpretation konzipiert und der Voreingenommenheit des Scheins der Kunst die Pluralität eines aspekteichen Philosophiediskurses gegenüberstellt, ist seine Einsicht, dass die philosophischen Entwürfe, die sich „wie Welle auf Welle,“ ablösen und „die ganze Welt der Erscheinungen zu umfassen,“ suchen, Deutungssystemen gleichen, die es als „Netz undurchdringbar fest zu spinnen,“ aufzufassen gilt (vgl. ebd., S. 100ff.).

dann in die Nähe des bloßen Scheins, wenn sie sich zur allein verbindlichen Weltdeutung erheben und die Tatsache auszublenden trachten, dass sie als scheinhaftes Sichzeigen nur verkürzende Darstellungen, die es durch andere zu relativieren gilt, sind.

## **7. Die Krise des Scheins in der *Ästhetischen Theorie***

Als Einstieg in die Problematik der Krise des Scheins, wie sie in der *Ästhetischen Theorie* thematisiert wird, will ich zunächst die Aufmerksamkeit auf einige Aspekte ästhetischer Bildlichkeit lenken. Nach einer kurzen Darstellung des schillernden Charakters des Scheins erläutere ich zum einen die Verweisstruktur der Kunstwerke auf Außerästhetisches und zum zweiten ihr Hinausweisen bzw. den Transzendenzcharakter der Kunst nach Adorno. Das Zentrum meiner Interpretation bildet dann das Kapitel über die innere Organisation des Werkes. Unter dem Gesichtspunkt der Stimmigkeit und des Augenblicks unternehme ich den Versuch, sowohl die wesentlichen Bestimmungen zusammen zu bündeln als auch den Nietzsche-Bezug herauszuarbeiten.

### **7. 1. Aspekte schillernden Scheins**

1. Auf einer primären Ebene konstituiert sich der Schein des Kunstwerkes durch die illusionäre Präntention, Nachahmungsrepräsentation von Außerästhetischem zu sein. Die Wirklichkeits-elemente transfigurieren sich als ästhetische Werkkomponenten zu scheinhaften Nachbildern. Denn sie werden zwar ihres Eingebettetseins in konkrete Lebensvollzüge entkleidet, behalten jedoch ihren Verweisungscharakter. Solche Vorspiegelung bzw. Realitätssuggestion haftet dem Kunstwerk in dem Maße wesensnotwendig an, als es sich auf ein Spannungsverhältnis zwischen resoluter Umwandlung der Realitätsbezüge in rein ästhetisch wahrzunehmende Bildlichkeit einerseits<sup>679</sup> und unhintergehbarem Angewiesensein auf Außerästhetisches andererseits gründet. „Offenbar ist der immanente Scheincharakter der Werke von einem Stück wie immer auch latenter Nachahmung des Wirklichen, und darum von Illusion nicht zu befreien. Denn alles, was die Kunstwerke an Form und Materialien, an Geist und Stoff in sich enthalten, ist aus der Realität in die Kunstwerke emigriert und in ihnen seiner Realität entäußert,“<sup>680</sup>

2. Aber die Suggestion des Daseienden bzw. die schillernde Unbestimmtheit stellt nur eine Seite der Scheinhaftigkeit des ins Kunstwerk eingegangenen Realitätselements dar. Im Inneren der Werkeinheit, die sich der Integration qualitativer Wirklichkeitsmomente verdankt, bricht die Ten-

---

<sup>679</sup> Adorno, GS 7, S. 91.

sion wieder auf und zwar als Inkongruenz zwischen den der Realität entnommenen disparaten Momenten und der integralen Werk Ganzheit. Wohnt dem Kunstwerk als Gestalt gewordene Stimmigkeit die Tendenz inne, sich der Realitätsbezüge der Materialelemente zu entledigen und diese in den Schein zusammengefügt, sinnvoller Totalität zu verflüssigen, findet nichtsdestotrotz ein Widerstreit statt, denn die Werkelemente widersetzen sich einer bestimmten Bedeutungszuschreibung bzw. der reibungslosen Unterordnung unter ein ästhetisch bestimmtes Sinn Ganzes. Als vollkonstruierte, die Materialien zur durchgängigen Einheit zwingende Totalität richtet sich das Kunstwerk als Schein stimmiger Elementenanordnung auf.<sup>681</sup>

3. Durch die Scheinhafte gelungener Eingliederung kehrt sich ästhetische Phänomenalität wieder Außerästhetischem zu und zwar als antizipatorischer Widerschein von Lebensvollzügen, die nicht antagonistisch strukturiert sind. Das Spannungsverhältnis, welches die ersten zwei Aspekte oszillierenden Scheins kennzeichnet, teilt sich nun auch diesem Vor-Schein in der Form eines Zauderns mit. Weder lässt sich ästhetischer Schein auf den einen Pol eines Darstellungsverhältnisses festlegen und in bloß abbildlicher Verweisfunktion auflösen, noch dürfte er sich stellvertretend für außerästhetisch Befriedetes Statthalterfunktionen anmaßen und das Moment des Hinausweisens zur Symbolhaftigkeit erstarren lassen. Die Zurückweisung des ästhetischen Scheins als Abbilds geht damit mit seiner Aufwertung einher, die aber nicht der Verabsolutierung der Wertigkeit autonomen Scheins Vorschub leisten darf. Tritt dieser völlig an die Stelle dessen, was die Kunstwerke nicht sind, dann geht er seiner Hinausweisfunktion verlustig und degeneriert zur bloßen selbstgenügsamen Phantasmagorie.<sup>682</sup>

---

<sup>680</sup> Adorno, ebd., S. 158.

<sup>681</sup> In dieser harmonisierenden Zusammenstimmung der Werkmaterialien zu sinnvollen Ganzheiten erblickt M. Asián den eigentlichen Kernpunkt in Adornos Scheinbegriff und seiner pejorativen Dimension (vgl. ders., *Dialektik des Aporetischen*, S. 141). Da er zwar die erste Sicht des Scheins als Oszillieren zwischen außerästhetischem Bezug und reiner Phänomenalität registriert, die durchgängige Verknüpfung der Elemente des Werkes aber einzig und allein als erzwungene Einheitsleistung einer Sinntotalisierung interpretiert, leistet er einem verkürzten Verständnis des Adornoschen Textes Vorschub. Im Gegensatz zur differenzierten Reflexion der *Ästhetischen Theorie* über das Spannungsverhältnis zwischen ästhetischer Synthesis und Materialmannigfaltigkeit („Zwar will das Mannigfaltige im ästhetischen Kontinuum seine Synthesis; als zugleich außerästhetisch Bestimmtes jedoch entzieht es sich ihr. Die Synthesis, die aus dem Vielen extrapoliert wird, das potentiell sie in sich hat, ist unvermeidlich auch dessen Negation“, vgl. ebd. 252), stellt er kategorisch fest, dass die Ausdrucksmomente nicht aus sich selbst heraus zu ihrem gemeinsamen Mittelpunkt oszillieren und die Suggestion bruchloser Einheit als das Vortäuschen eines ohne innere Strukturiertheit als ein Ganzes existierenden Ansichseins zu verstehen sei. Damit verwickelt er sich selbst in Aporien, denn entgegen seiner Absicht, die ästhetische Totalität als erpresste Versöhnung mit dem Agieren identifizierenden Denkens kurzzuschließen, stellt er das Kunstwerk als ein fingiertes Außer-Kraft-Setzen der Identifikations- und Integrationsvollzüge dar (vgl. ebd., S. 139ff.). Wenn Kunst und Denken in ihrem synthetisierenden Funktionieren gleichartig sind, dann bleibt die leitende Problematik, wie sich das Kunstwerk überhaupt den Schein interner Stimmigkeit bzw. Aufeinanderabgestimmtheit zwischen Ganzem und Teilen geben kann, in der Luft hängen.

<sup>682</sup> Ebd., S. 55ff.

### 7. 1. 1. Verweisen

Den oszillierenden Charakter des Werkes zwischen außerästhetischem Bezug und immanenter Formtendenz können wir besser nachvollziehen, wenn wir die spezifische Logik des Darstellungsverhältnisses in Rechnung stellen. Die μεταφορά des Außerästhetischen zur Werkkomponente vollzieht sich als Prozess der Entstehung seines verkehrenden Abdrucks oder Ausdrucks. Der ästhetische Schein bewirkt eine Verdoppelung, die weit davon entfernt spiegelbildliche Reproduktion zu sein, eine in solchem Maß gebrochene Reflexion darstellt, dass ihr schwer anzumerken ist, wessen Widerschein sie darstellt. Dies liegt, wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, an der Natur des Darstellungs- als Übertragungsverhältnisses, denn die ästhetische Erscheinung fungiert als die Darstellung von Außerästhetischem am Anderen. Da dieses nicht das Andere von jenem ist, sondern sich als etwas Hinzutretendes zu einer eigenständigen Vollzugssphäre neben jenem konstituiert, tritt es mit sich selbst in ein Spannungsverhältnis ein. Der ästhetische Schein versucht seinen Charakter des μή ὄντος abzustreifen und sich in gewisser Weise ontologisch aufzuwerten, in dem er sich entweder zum reinen Ansich<sup>683</sup> aufschwingt oder durch die Hervorkehrung des Dingcharakters des Werkes sich selbst widerruft.

Adorno entwirft auf diese Weise den Widerstreit, von dem der Schein durchsetzt wird, als eine Dialektik ästhetischer Darstellungen, welche die Gegenwendigkeit von reiner Schein- und bloßer Dinghaftigkeit ausschließlich innerhalb des Ästhetischen austragen müssen. Er opponiert einerseits gegen die Verflüchtigung aller Weltbezüge in selbstgenügsame Scheinhaftigkeit, weil „das bruchlose Ansich, dem das reine Kunstwerk nachhängt, unvereinbar ist mit seiner Bestimmung als ein von Menschen Gemachtes und dadurch a priori mit der Dingwelt Versetztes.“<sup>684</sup> Nicht minder kritisch stellt er sich andererseits solchen Kunsttendenzen entgegen, welche sich der Verselbständigung ästhetischen Scheins widersetzen und dessen Rücknahme ins naturalistisch Nachvollziehbare betreiben: „Krud physikalistische Prozeduren im Material, kalkulable Relationen zwischen den Parametern verdrängen hilflos den ästhetischen Schein, die Wahrheit über ihr Gesetzsein.“<sup>685</sup> Zwischen den Extremen der Selbstaufgabe und Selbstermächtigung ist die Kunst also nach Adorno dazu angehalten, das Spannungsverhältnis von Schein und Erscheinung auf just jenem Boden gestaltend auszuhalten, auf dem die Fragwürdigkeit des Scheins selbst erwächst.

---

<sup>683</sup> Adorno spricht in einem anderen Zusammenhang von der Tendenz der Kunstwerke, sich von jeglichem externen Bezug auszugrenzen, in dem sie eine Welt sui generis in ihrem Inneren konstituieren, als ihren monadologischen Charakter (vgl. S. 132ff.).

<sup>684</sup> Ebd., S. 157.

<sup>685</sup> Ebd., S. 158.

## 7. 1. 2. Hinausweisen

Um den Transzendenzcharakter der Kunst nach Adorno angemessen in den Blick zu bekommen, wende ich mich denjenigen Partien der *Ästhetischen Theorie* zu, die vom Naturschönen als Chiffre dessen, was die Kunst über sich hinaus treibt und zum Medium eines Anderen macht, ausgehen, um dann grundlegende Bestimmungen der Selbstüberschreitung zu thematisieren. In einem zweiten Schritt werde ich dann die Darstellung der Struktur des Hinausweisens der Kunstwerke um einige weitere Bestimmungen ergänzen.

„Kunstwerke werden sie in der Herstellung des Mehr; sie produzieren ihre eigene Transzendenz, sind nicht deren Schauplatz, und dadurch wieder sind sie von Transzendenz geschieden. Deren Ort in den Kunstwerken ist der Zusammenhang ihrer Momente.“<sup>686</sup> Die Differenz von Ort und Schauplatz exemplifiziert die Funktion der Selbstüberschreitung ästhetischer Erscheinung: mit der Figur des Schauplatzes umschreibt Adorno die Ereignishaftigkeit der Verweisung auf das Kunsttranszendierende, die Bestimmung des Ortes dagegen bezeichnet dasjenige, woraus in den Kunstwerken die Transzendenz entspringt. Als solchen Entstehungsboden bestimmt Adorno den Zusammenhang der Momente, d.h. diejenige Rationalität, die die „subjektive Durchbildung der Kunst als einer nichtbegrifflichen Sprache“<sup>687</sup> steuert. Nun rekurriert Adorno im Zusammenhang der Selbstüberschreitung auf eine paradoxe Umschlagsfigur: Nur auf der Basis rationaler Durchgängigkeit der Elementenanordnung<sup>688</sup> bzw. Herstellung kann sich Transzendenz einstellen, d.h. resolute Konstruktion lässt Unkonstruierbares entstehen. Wenn also davon die Rede ist, dass diese Erscheinung des Kunstwerkes auf eine Transzendenz hin überschritten wird, dann in dem Sinne, dass das Ergebnis der immanenten Bestimmtheit die Unbestimmtheit (bzw. das Nichtidentische als Transzendenz) ist. Adorno denkt auf diese Weise den Vollzug der Kunstwerke als den Umschlag von kompositionsimmanenter Bestimmbarkeit in die Unbestimmtheit des ‘Mehr’.<sup>689</sup> Dieses wiederum, obwohl als Potential in der immanenten Durchformung des ästhetischen Materials angelegt, kann nicht determinatorisch festgelegt werden, denn es gehört nicht zur selben Ordnung<sup>690</sup> wie die innere Rationalität, d. h. es ist „unwirklich“<sup>691</sup> bzw. Schein. Wäre das ‘Mehr’

---

<sup>686</sup> Ebd., S. 122.

<sup>687</sup> Ebd., S. 121.

<sup>688</sup> In der Tat, Adorno denkt diesen Prozess in Analogie zur übergreifenden gesellschaftlichen Rationalität der Produktivkräfteentwicklung.

<sup>689</sup> Solcherart repräsentieren sie das Naturschöne in seiner bestimmten Unbestimmbarkeit. „Je vollkommener die Kunstwerke, desto mehr fallen die Intentionen von ihr ab. Natur mittelbar, der Wahrheitsgehalt von Kunst, bildet unmittelbar ihr Gegenteil,“ (vgl. S. 121).

<sup>690</sup> „Die künstlerischen Momente in ihrem Zusammenhang suggerieren, was nicht in ihnen fiele,“ (vgl. ebd. S. 122).

<sup>691</sup> Ebd.



feststellbar, so wäre es zugleich immanent: ein offensichtlicher Widerspruch für Adorno, denn in diesem Fall wäre das, was die Kunstwerke repräsentieren nicht das, was sie selbst nicht sind!

Diesen Begriff des Scheins als Transzendenz will Adorno vor jener anderen Scheinhaftigkeit bewahren, die sich dann manifestiert, wenn sich die Kunstwerke als Erscheinung eines Wesens geben, oder wenn sie ihre Einheit als die Einheit der Rationalität verleugnen und auf diese Weise den Schein in bloße Phantasmagorie ausarten lassen.<sup>692</sup> Ebenso grenzt sich Adorno von jenen Versuchen ab, die die Transzendenz an der Einheit der rationalen Formordnung des Kunstwerkes festzumachen oder sie an Kriterien der Rationalität zu orientieren trachten. Solchen Tendenzen kann das seine Transzendenz bewahrende Kunstwerk durch Verstummen entgegenwirken. Diesem Verstummen nähern sich die Kunstwerke an, indem sie ihre Einheit hinter die Diskontinuität des Transzendierenden zurücktreten lassen. Wo dies geschieht, sind die Erscheinungen als plötzlich Erscheinendes *Apparition*. Dem Begriff des Kunstwerkes als *Apparition* kommt die Figur des Feuerwerks am nächsten: „Es ist *Apparition* κατ' ἐξοχήν: empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empirie als einer der Dauer, Himmelszeichen und hergestellt in eins, Menetekel, aufblitzende und vergehende Schrift, die doch nicht ihrer Bedeutung nach sich lesen läßt.“<sup>693</sup>

Im Inneren des Kunstwerkes nimmt Adorno folgendermaßen eine wichtige Unterscheidung von Bildlichkeit und Erscheinung vor: Stellt jene den Vollzugscharakter des Werkes als hergestellter Einheit dar, zeigt diese das Moment, wo solche Einheit brüchig wird, d. h. Kontinuität in Diskontinuität umschlägt, an.<sup>694</sup> Die Bestimmungen des Kunstwerkes als *Apparition*, Erscheinung, Augenblick werden demgemäß denen der Dauer, der Rationalität und der konstruierten Einheit der Kunstwerke entgegengestellt, denn zum Bild wird das Kunstwerk durch die Gegenstandskonstitution der Rationalität, die diskontinuierliche Erscheinung als Transzendenz der Kunstwerke zerstört aber potentiell ihren Bildcharakter, weil im Erscheinen der Kunstwerke repräsentiert ist, was sie selbst nicht sind. Was die Kunstwerke selbst also nicht sind, dominiert sie im Moment des Erscheinens auf Kosten dessen, was sie sind. Diese zerstörerische Gegenwendigkeit nennt Adorno *Explosion*: „Nicht bloß bereiten die Kunstwerke imagines als ein Dauerndes. Sie werden zu Kunstwerken ebenso durch die Zerstörung ihrer eigenen imagerie; darum ist diese der Explosion zutiefst verschwistert.“<sup>695</sup>

Den Gedanken der Gegenwendigkeit, die sich am prägnantesten da manifestiert, wo sich das momentane Zusammenziehen der Bildlichkeit des Kunstwerkes zur *Apparition* bzw. Erscheinung vom Anderen gegen den Schein rational hergestellter Einheit wendet, stützt Adorno argu-

---

<sup>692</sup> Ebd., S. 156ff.

<sup>693</sup> Ebd., S. 125.

<sup>694</sup> „Sind die Kunstwerke als Bilder die Dauer des Vergänglichen, so konzentrieren sie sich im Erscheinen als einem Momentanen.“ (vgl. ebd., S. 131).

<sup>695</sup> Ebd.

mentativ mit der gesellschaftstheoretisch inspirierten These, dass sich die Erscheinung auch deswegen gegen die ästhetische Bildlichkeit bzw. den Schein richtet, weil dieser Harmonie impliziert. Wenn man die sozialkritische Pointe des Arguments außer Acht lässt, kann man sich seine Plausibilität auf folgende kunstimmanente Weise vor Augen führen: Erschienen an den Kunstwerken, was sie selbst sind, so wäre ihre Erscheinung mit ihrer Einheit identisch. Das würde die für Adorno unakzeptable Konsequenz nach sich ziehen, dass die Erscheinung das Moment des Hinausweisens ganz in die immanente Struktur des Werkes einholen würde, d. h. die Einheit der Werk-rationalität wäre schon harmonistisch zurechtgestützte Apparition. Da aber die Kunstwerke repräsentieren, was sie selbst nicht sind, enthüllt sich die Emanzipation vom Harmoniebegriff als „Aufstand gegen den Schein,“<sup>696</sup>. Und umgekehrt: der Sachverhalt, dass die Kunstwerke in ihrer Apparition repräsentieren, was sie selbst nicht sind, kehrt sich gegen ihre Einheit. Das der harmonischen Einheit widersprechende Moment erörtert Adorno mittels der Begriffe der *Dissonanz* und des *Ausdrucks*.<sup>697</sup>

Der Begriff des Ausdrucks gehört in einen Zusammenhang, der seines Aspektreichtums wegen schwierig zu überschauen ist. Ich werde, so nahe wie möglich am Text orientiert, versuchen, wenigstens einige Argumentationsstränge herauszuarbeiten. Als „Vergegenständlichung eines Ungegenständlichen,“<sup>698</sup>, d. h. als ästhetische Materialisierung subjektiver Zielsetzungen entledigt sich gewissermaßen der Ausdruck seiner subjektiven Herkunft und geht in die Objektivität eines zweiten Ungegenständlichen, nämlich in die bedeutende und transsubjektive Sprache des Kunstwerks ein.<sup>699</sup> Diese sieht Adorno in Opposition zur verfügbaren Rationalität, die in der Polarität von Subjekt und Objekt liegt. Da dieser Polarität wiederum in der Philosophie Adornos die Mimesis, die als bloßes Verhältnis die Vorgeschichte der Rationalität darstellt, vorausgeht, kommt Ausdruck als ästhetische Realisierung der Mimesis zum Tragen. Als ästhetisch vollzogen wirkt der Ausdruck wie vor ihm die Mimesis der Polarität entgegen, er geht aber über eine bloße (dem Kunstwerk als Vermittlungsprozess immanente) Korrelation von Subjektivem und Objektivem hinaus, insofern er „solche Erkenntnis [in Gestalt der Mimesis, K.M.] im Stand der Polarität als Akt des fürsichseienden Geistes zu vollziehen sucht,“<sup>700</sup> Mit anderen Worten entspringt Ausdruck zwar der ästhetischen Rationalität, er vermag es jedoch, die dieser anhaftende Polarität in den Dienst einer freien, nicht durch Rationalität vorherbestimmten Objektivität<sup>701</sup> zu nehmen. Es findet auf diese Weise eine Dissoziation zwischen immanent Konstruiertem und hinausweisender Objektivität des Ausdrucks statt. Dass diese ausdruckshafte Objektivität nicht in den Konstruktionsvoll-

---

<sup>696</sup> Ebd., S. 154.

<sup>697</sup> „Dissonanz ist soviel wie Ausdruck,“ (vgl. S. 168).

<sup>698</sup> Ebd., S. 170.

<sup>699</sup> Sie stellt für Adorno die ästhetische Rationalität dar, deren Telos der Ausdruck ist: vgl. ebd., S. 175.

<sup>700</sup> Ebd.

<sup>701</sup> D.h. „das Transsubjektive,“. Vgl. ebd.

zug der Kunst integrierbar und innerhalb der Einheit der ästhetischen Rationalität zu erreichen ist, ist für Adorno „keine Aberration, sondern ihr tödliches Korrektiv. Ihre obersten Produkte sind zum Fragmentarischen verurteilt als zum Geständnis, dass auch sie nicht haben, was die Immanenz ihre Gestalt zu haben präntendiert.“<sup>702</sup> Korrektiv ist die hinausweisende Ausdruckshaftigkeit gelungener ästhetischer Konstruktionen, weil sie ihre inhärente Disposition zur Selbstgenügsamkeit phantasmagorischer Verherrlichung des Scheins negiert und diese ihre scheinhafte Totalität auf das Moment verweist, welches, obwohl Teil von ihr, nicht in ihr aufgeht. Die rationale Totalität der Werke ist die notwendige Bedingung dafür, dass sie mittels des objektiven Ausdrucks etwas repräsentieren können, d.h. Repräsentation ist nicht organischer Teil an ihnen. In diesem Sinne erfüllt sich die Repräsentation in der ‘Schädigung’ der rationalen Totalität in Form des Ausdrucks.

Außer dem Begriff der Ausdrucksobjektivität verwendet Adorno noch eine weitere Bestimmung für die ästhetische Struktur des Hinausweisens, den *Geist*, der das Nicht-Faktische an der Faktizität des Kunstwerkes darstellt. Diesen Geistesbegriff will Adorno nicht mit dem Hegelschen, als der „Substanz“,<sup>703</sup> der Kunstwerke, in eins setzen, denn „das geistige Moment der Kunst ist nicht, was der idealistischen Ästhetik Geist heißt; eher der festgebannte mimetische Impuls als Totalität.“<sup>704</sup> Geist ist in dieser Weise die in der ästhetischen Erscheinung der Werktotalität realisierte Mimesis, d. h. mit Totalitätsanspruch ausgestatteter Ausdruck. Dem Begriff des Geistes als Totalität, sei sie auch mimetische, will aber Adorno paradoxerweise nicht das Wort reden, denn „wohl ist er aber in den Kunstwerken keine intentionale Einzelheit, doch ein Moment wie alles Einzelne, alle Tatbestände darin.“<sup>705</sup> Obwohl dies in der argumentativen Absetzung Adornos gegen die Hegelsche Hypostasierung des Geistigen geschieht, kann man es meiner Ansicht nach nicht dabei bewenden lassen. Der Grund dafür liegt darin, dass, wenn sich Adorno in diesem Zusammenhang genötigt sieht, den Begriff des idealistisch belasteten Geistes zu opfern, er dann den Anspruch der Ästhetischen Theorie nach der Begründung des Transzendenzcharakters der Kunst nicht einlösen kann bzw. sich in einen Selbstwiderspruch verwickelt. Denn sollte der Geist nicht Totalität sein, ginge die Hinausweisstruktur des Kunstwerkes verloren und die Selbstüberschreitung zöge sich in die Einheit des Kunstwerkes hinein. Diese Einheit aber ist für Adorno die rationale Einheit der Konstruktion, und wenn das Verhältnis von Faktischem und Nichtfaktischem in die rationale Einheit integrierbar oder sogar integriert wäre, wäre Geist nicht mehr Nichtfaktisches, sondern Tatbestand im immanenten Zusammenhang der Momente.

---

<sup>702</sup> Ebd., S. 139.

<sup>703</sup> Ebd.

<sup>704</sup> Ebd.

<sup>705</sup> Ebd., S. 138.

## 7. 2. Aspekte stimmigen Scheins

In einem gewissen Sinne gruppieren sich um die Problematik der inneren Organisation des Kunstwerkes, die im Rahmen der überlieferten Ästhetik zentralen Stellenwert inne hatte, alle wesentlichen Themen der Adornoschen Philosophie der Ästhetik. Denn die traditionelle Auszeichnung der Kunst als harmonische Ganzheit setzt sich dem Vorwurf bloßer Scheinhaftigkeit bzw. erschlichener Gefügtheit gerade in dem geschichtlichen Moment aus, in welchem weder von einer wohlgerundeten Werkeinheit, die ihre ästhetische Wertigkeit an ihrer stimmigen Struktur aufweisen kann, mehr die Rede sein kann, noch bestimmte Einsichten in den Funktionsmodus geltender Rationalität für die Kunstproduktion unberücksichtigt bleiben können. Es ist nicht zuletzt diese Verknüpfung der Problematik der kunstgeschichtlich belegbaren Infragestellung künstlerischen Scheins als geordneter Ganzheit mit einer vernunftkritisch konzipierten Thematisierung ästhetischer Rationalität, die die Faszination der *Ästhetischen Theorie* ausmacht. Adorno entwirft zwar eine Kritik ästhetischen Scheins auf dem Horizont seiner Rationalitätskritik, bezieht aber die (post-) avantgardistischen Auseinandersetzungen und Verwerfungen mit dem harmonistischen Schein der Tradition in seine Theorie mit ein.

Da sich die Kritik Adornos am Schein als Ausgeglichenheit an einer Infragestellung des Stimmigkeitscharakters des Kunstwerkes orientiert, will ich nun die aspektreiche Problematisierung des Stimmigkeitsbegriffs in der *Ästhetischen Theorie* erläutern. Diese interpretatorische Herangehensweise kann uns meiner Ansicht nach den Kern der philosophischen Ästhetik Adornos erschließen, denn an der Frage, ob und inwiefern Stimmigkeit eine tragfähige Bestimmung autonomer Kunst bzw. postkonventionellen ästhetischen Scheins darstellt, lässt sich nach Adorno über das Unternehmen einer philosophischen Ästhetik entscheiden. Darüber hinaus versetzt uns die Auslegung des Stimmigkeitsbegriffs in die Lage, Adornos Auseinandersetzung mit Nietzsches Begriff des Scheins, der im Hintergrund der hier erörterten Problematik steht, besser in den Blick zu bekommen.

In der *Ästhetischen Theorie* lassen sich folgende Bestimmungen des Stimmigkeitsbegriffs und seiner Kritik ausmachen: **1. Stimmigkeit als Gelingen.** Stimmiger ästhetischer Schein konstituiert für Adorno das Kunstwerk als „Sichselbstgleichheit,<sup>706</sup>“, d. h. als unverwechselbare Individualität, der man nicht mit Bewertungskriterien beikommen kann, die eine Rangordnung der Schönheitwertigkeit aufstellen. Obwohl sich dieser Schein der Einmaligkeit gegen Einordnungen sperrt, kann ihm Adorno nicht das Wort reden, denn seine Sichselbstgenügsamkeit ruft seine Kritik auf zweifache Weise hervor: a) Stimmigkeit stellt zwar eine unabdingbare Voraussetzung gelungenen ästhetischen Scheins dar, sie ist aber nicht die einzige: „Daß das Kunstwerk etwas treffe;

der Reichtum an Einzelem in der Einheit; der Gestus des Gewährenden noch in den sprödesten Gebilden: das sind Muster von Forderungen, die der Kunst präsent sind, ohne dass sie auf der Koordinate Stimmigkeit sich antragen ließen,<sup>707</sup> und b) Stimmigkeit allein gerinnt zum bloßen harmonistischen Schein und wird unstimmig bzw. -wahr, verselbständigt sich und verstößt damit gegen das ihr Übergeordnete, die Wahrheit des Gehalts.<sup>708</sup> Der unselbständige Status stimmigen Scheins qualifiziert ihn zu einer **2. Stimmigkeit als Grundlage von Wahrheit**. Stimmigkeit als das Festgefügte ästhetischen Scheins zeitigt die Tendenz, über sich hinaus zu gehen und die Scheinhaftigkeit der Darstellungskonfiguration in Erscheinung dessen umschlagen zu lassen, was selbst nicht darstellungsimmanenter Natur ist. Gelingende Artikulation stellt insofern die Voraussetzung dafür dar, dass der Wahrheitsgehalt des Werkes gegenwärtig wird. Über den Vergegenwärtigungsmodus dieses „Jenseits eines Erscheinenden von seinem Schein,<sup>709</sup> hinaus besteht bei Adorno allerdings ein gewisses Schillern, denn es wird einerseits als das darstellungslose Ereignis, das den Geist des Kunstwerkes präsent machen läßt<sup>710</sup>, konzipiert, setzt sich aber andererseits in einem vermittelten Bezug zur Gesellschaftsstruktur als deren Bewusstwerdung, d.h. durch ihre gelungene Gestalt erheben die Kunstwerke insofern einen Anspruch auf Wahrheit, als in ihrer inneren Organisation sich ein „richtiges Bewußtsein vom Auswendigen,<sup>711</sup> herauskristallisiert. Wenn wir nun zum Kern des Kunstwerkes vordringen, begegnen wir weitere Stimmigkeitskonzepten: **3. Stimmigkeit als Formeinheit**. Adorno konzipiert das Kunstwerk als Vollzug einer Synthetisierungsleistung, die das disparate Mannigfaltige der Materialien einer Integration auf die Ebene strukturierter Formanordnung überführt. Die Erörterung der Formproblematik bewegt sich im Rahmen einer Übertragung erkenntnistheoretischen Bestimmtheitsdenkens, dessen Kantischer Ursprung offensichtlich ist, auf den Bereich ästhetischer Bestimmtheit als Formstimmigkeit, denn „die Einheit, welche die Kunstwerke dadurch erlangen, bringt sie in Analogie zur Logik der Erfahrung.“<sup>712</sup> Auf diese Weise wird der Entstehungsprozess ästhetischer Form nach dem Schema der Erfahrungskonstitution transzendental-logischer Provenienz ausgelegt und das Kunstwerk mit dem Apparat kategorialer Synthesis ausgestattet. Diese Übertragung teilt der Erörterung des ästhetischen Form-Inhalt-Verhältnisses alle Aporien mit, die die Auseinandersetzung Adornos mit der Kantischen Konstitutionstheorie kennzeichnen.<sup>713</sup> Der ästhetischen Formeinheit haftet notgedrun-

---

<sup>706</sup> Ebd., S. 280.

<sup>707</sup> Ebd. S. 280-281.

<sup>708</sup> Ebd., S.280-281 und S. 73.

<sup>709</sup> Ebd., S. 423.

<sup>710</sup> Ebd.

<sup>711</sup> Ebd., S. 519.

<sup>712</sup> Ebd., S. 205. Zur Modellierung ästhetischer Subjektivität am Kantischen transzendentalen Schematismus vgl. ebd., S. 91.

<sup>713</sup> Die Kantkritik Adornos setzt sich bekanntlich zum Ziel, die Dualismen der Transzendentalphilosophie (d.h. Form/Inhalt, Rezeptivität/Spontaneität, Sinnlichkeit/Verstand) auf den Grundwiderspruch neuzeitli-

gen Zwangscharakter an, insofern sich die singulären Ausdrucksmomente nicht selbständig und aufgrund ihrer eigenen Konsequenz in die Werkform fügen. Adorno kompensiert diese Tendenz zum stimmigen Schein integraler Einheit mit dem Wahrheitsanspruch, der nur durch eine straffe Organisation des Kunstwerkes erhoben werden kann. Die *Ästhetische Theorie* kann meines Erachtens in bezug auf die Formsynthese nicht über ein Spannungsverhältnis zwischen (disparatem) Material und einheitlicher Form hinaus gelangen, denn weder vermag sie dasjenige Moment am Kunstwerk zu verorten, wo der ästhetischen Form andere als 'Überstülpungs'-Funktionen zukommen könnten, noch will sie dem Gegenpol, den Werkkomponenten eine eigene Dynamik hin zur Formeinheit attestieren.<sup>714</sup> Sie vertraut einzig darauf, dass die Formeinheit, wie kritisierbar sie auch immer sein mag, eine notwendige Bedingung der Wahrheitsrelevanz der Kunst darstellt. Damit hängt **4. Stimmigkeit als gelungene Vermittlung von Teilmomenten und Ganzem** eng zusammen. Zur Erörterung dieses Stimmigkeitstypus greift Adorno auf das Kantische Organizitätsmodell zurück: Stimmigkeit als Vermittlung umschreibt diejenige Zweckmäßigkeit, „in der alle Momente für ihren Zweck, als Ganze, da sind, und ebenso das Ganze für seinen Zweck, die Erfüllung oder negierende Einlösung der Momente.“<sup>715</sup> Die teleologische Abstimmung der Momente auf das Ganze bzw. des Ganzen auf die Momente kann jedoch nicht dem ontologisierbaren Zweckmäßigkeitsbegriff unterstellt werden,<sup>716</sup> d. h. die organismusförmige Synthese der Kunstwerke kann sich kaum noch als exemplarischer Fall übergreifender (Natur-) Zweckmäßigkeit her-

---

cher Vernunft zurückzuführen, der sich zwischen allgemein-identifizierendem Denken und zum bloßen Substrat manipulativer Synthesen degradierter Mannigfaltigkeit des Besonderen herausbildet. Auf die Form-Inhalt-Problematik bezogen, moniert Adorno an Kants Synthesisbegriff, dass die Einheit der Mannigfaltigkeit von außen aufgestülpt wird, d.h. das Material „überspannen“, wird (vgl. Kants „Kritik der reinen Vernunft“, S. 197). Da er aber gleichzeitig die Disqualifizierung des Besonderen zum chaotischen Material beklagt, gerät seine Kritik selbst in Widerspruch, denn es ist nicht ohne weiteres einsehbar, wie einem Chaotischen etwas „aufgestülpt“, werden kann. Vgl. dazu Braun, *Kritische Theorie gegen Kritizismus*, S. 76ff.

<sup>714</sup> Adorno bemerkt zwar, dass die Synthese dem Mannigfaltigen selbst innewohnt, da sie „aus dem Vielem extrapoliert wird, das potentiell sie in sich hat,“ (ebd., S. 252, 277), kann aber eine solche Einsicht nicht fruchtbar machen, denn die Hauptrichtung seiner Argumentation läuft auf ein In-eins-Setzen der Formeinheit mit der konstitutiven Synthesisleistung transzendentaler Subjektivität hinaus. Wie emphatisch sein Verständnis des 'nominalistischen' Zuges moderner Kunstproduktion, d. h. die Selbstorganisation des Werkes 'von unten her', auch ist, muss er letztendlich die Formeinheit als unabdingbarer Bestandteil philosophischer Ästhetik favorisieren. Paradigmatisch für die Verengung des Formbegriffs zur erpressten Einheit sei hier folgender Passus zitiert: „Tatsächlich entdeckt jegliche eindringlichere Analyse Fiktionen an der ästhetischen Einheit, sei es, dass die Teile nicht unwillkürlich zu jener sich fügen, daß sie ihnen diktiert wird, sei es, dass die Momente vorweg auf die Einheit zugeschnitten, gar nicht wahrhaft Momente sind,“ (vgl. ebd., S. 160-161). In diese Konzeption spielen sicherlich die Gedanken Adornos über das Moment der Grausamkeit, die nach der *Ästhetischen Theorie* jeder Einheit der Werkform anhaften, hinein. Sie bedeutet diejenige Verselbständigung der Formen, deren Thematisierung bei Nietzsche Adorno rühmt: Der Gestus der Kunst „hat, wie Nietzsche wußte, ein Grausames. In den Formen wird Grausamkeit zur Imagination: aus einem Lebendigen, dem Leib der Sprache, den Tönen, der sichtbaren Erfahrung etwas heraus-schneiden,“ (vgl. ebd., S. 80).

<sup>715</sup> Ebd., S. 210.

<sup>716</sup> Zur Absage am Ganzen vgl. ebd. 234. Nur durch die der Technik homologe innere Konstruiertheit kann das Werk nach Adorno Zweckmäßigkeit für sich beanspruchen. Vgl. ebd., S. 323.

geben.<sup>717</sup> Wenn in diesem Zusammenhang von Teleologie überhaupt die Rede sein kann, dann nur von einer negativen, d. h. von der Selbstaufhebung stimmigen Scheins zugunsten der Erscheinung dessen, was das Kunstwerk nicht ist. Verweigern sich die Kunstwerke ihrer Indienstnahme zum Zweck mikrokosmischer Veranschaulichung „prästablierter Harmonie“,<sup>718</sup> dürfen sie andererseits nach dem philosophischen Kunstverständnis der *Ästhetischen Theorie* die Gesetzmäßigkeit, die die Zwecksetzung impliziert, nicht dem blinden Zufall überlassen, sondern sich einer subjektiven Synthesis überantworten, die sich vom Charakter avantgardistischer Kunst, „Überwiegen freier Verfügung über die Mittel“,<sup>719</sup> zu sein, leiten lässt. Dies führt uns zum wichtigsten Stimmigkeitstypus fortgeschrittener Kunst der Moderne, d.h. zur **5. Stimmigkeit als Durchgängigkeit der Elementenbildung**. Es handelt sich um jene „parataktische Logizität“,<sup>720</sup> welche die Anordnung der Werkelemente als ästhetisches Kontinuum nach den Regeln der Ähnlichkeit und der Differenz strukturiert.<sup>721</sup> Eine solche Verkettung der Elemente will Adorno als einen Durchbildungs- bzw. -formungsprozess<sup>722</sup> verstanden wissen, der moderner Kunstproduktion insofern Maß und Ziel vorschreibt, als er im Inneren jedes Kunstwerkes zum jeweiligen progressivsten Stand von Materialbeherrschung gerinnt. Stimmigkeit als durchgängige Elementenverknüpfung findet auf diese Weise ihr kunstgeschichtliches Pendant in einer Entwicklung der Kunstproduktion, die nach der Überbietungslogik fortschreitender Materialienstraffung und funktioneller Vernetzung stattfindet. Stimmiger Schein weist sich unter diesem Gesichtspunkt als der Vollzug aus, in dem er vom neuesten und avanciertesten Niveau zur rationelleren Gestaltung vorangetrieben wird. „Ein jedes bedeutende Werk hinterlässt in seinem Material und seiner Technik Spuren, und diesen zu

---

<sup>717</sup> Ebd., S. 166. In diesen Sinnkontext gehört auch die Definition des Fragmentarischen, das sich nicht harmonistisch in die Werk Ganzheit integrieren lässt: „Die Kategorie des Fragmentarischen, die hier ihre Stätte hätte, ist nicht die der kontingenten Einzelheit: das Bruchstück ist der Teil der Totalität des Werkes, welcher ihr widersteht,“ (vgl. ebd., S. 74).

<sup>718</sup> Ebd.

<sup>719</sup> Ebd., S. 316.

<sup>720</sup> Ebd., S. 236.

<sup>721</sup> „Die Elemente finden sich nicht in Juxtaposition, sondern reiben sich aneinander oder ziehen einander herbei, eines will das andere, oder eines stößt das andere ab,“ (ebd., S. 275).

<sup>722</sup> In der *Philosophie der neuen Musik*, die in dieser Hinsicht als Grundlage für die Durchbildungs-These fungiert, exemplifiziert Adorno diese durchgängige Verknüpfung der Werkmaterialien, die er mit Begriffen wie ‘Durchorganisation der Elemente’, ‘rationale Durchorganisation’ oder ‘totale Durchführung’ bzw. ‘Durchformung’ begrifflich fassbar machen will, am musikalischen Korpus der Schönbergischen Kunst (vgl. ebd., S. 55ff.). Adornos kunstphilosophische Strategie in der *Ästhetischen Theorie* besteht nun unter anderem darin, dem Kunstwerk eine Rationalität zu attestieren, die zwar als Elementbeherrschung der neuzeitlichen Naturbeherrschung völlig homolog, aber in ihren ästhetischen Wirkungen nicht repressiv ist. Um zeigen zu können, dass die Rationalisierungsoperationen (d. h. Durchformung bzw. -organisation) im Kunstwerk nicht in ihren Vereinhaltungseffekten aufgeht, rekurriert Adorno auf die Figur des Umschlags: je intensiver die durchgängige Verknüpfung der Werkelemente ist, desto möglicher ist die „Apparition“, die Selbsttranszendenz des ästhetischen Scheins (vgl. ebd., S. 125ff.).

folgen ist die Bestimmung des Modernen als des Fälligen, nicht: zu wittern, was in der Luft liegt.,<sup>723</sup>

Wenn man die Bestimmung der Stimmigkeit als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung gelungener, Wahrheitsanspruch erhebender Kunstproduktion außer Acht lässt, konzentriert sich also Adornos Kritik am stimmigen ästhetischen Schein auf ihre Bestimmungen als Integration des Besonderen in die Formeinheit und als Synthesis nach Zweckmäßigkeitkriterien. Die Kritik an diesen Stimmigkeitskonzepten stützt sich auf folgende zwei Argumente: **a)** Die Integration, mit der das Kunstwerk das Mannigfaltige einer Einheit zuführt, birgt in sich die Konsequenz, absolut gesetzt zu werden und folglich zu einem geschrumpften, harmlosen Abstrakten zu erstarren. Die absolut gesetzte Vereinheitlichung zeitigt übrigens die Tendenz, immanent jeder Durchformung des ästhetischen Materials, jeden Bezug zu formenden Einzelkomponenten zu verlieren. „Schatten des autarkischen Radikalismus der Kunst ist ihre Harmlosigkeit, die absolute Farbkombination grenzt ans Tapetenmuster.,“<sup>724</sup> In seiner Flucht tendenz zu stets rigorosere Durchbildung der ästhetischen Materialien nimmt das Kunstwerk nach Adorno unaufhaltsam den Charakter einer selbstreferentiellen Überflüssigkeit an. In dem Maße, wie es sich als Gegenbewegung gegen bloße Scheinhaftigkeit wendet<sup>725</sup> und sich die Tilgung des Scheins von einer konsequenten Durchorganisation des Materials verspricht, gerät es in die aporetische Situation eines sich selbst begründenden, ausgleichstiftenden Vollzugs, der sich aber in reiner, verselbständigter Darstellung erschöpft.<sup>726</sup> Diese legitimiert sich zwar als in sich stimmige, ihre Teilkomponenten zum durchstrukturierten Gefüge zusammenbündelnde Ganzheit, schlägt damit aber in frei flottierende Phänomenalität um. Dieser Sachverhalt ruft die Kritik Adornos auf den Plan: „Die Negation des Ausgleichs in den Kunstwerken wird zur Kritik auch der Idee ihrer Stimmigkeit, ihrer schrankenlosen Durchbildung und Integration.,“<sup>727</sup> **b)** Sozialkritisch kann dem Kunstwerk, das sich zum Ansich wohlgerundeten ästhetischen Scheins aufschwingt, entgegengehalten werden, dass „der Ausgleich durch die Gestalt muß drinnen mißglücken, weil es draußen, meta-ästhetisch, nicht ist.,“<sup>728</sup>

Sollten beide Argumente richtig sein, muss die *Ästhetische Theorie* Rechenschaft darüber ablegen können, wie es trotz antagonistischer gesellschaftlicher Einbettung gelungene ästhetische Synthesen, die sich zudem ihrem Ansich entsagen und ihren Schein der Erscheinung eines Wahren unterstellen, gibt. Dieser Fragwürdigkeit kann Adorno dadurch entgehen, dass er die Stim-

---

<sup>723</sup> Der „Stand des Problems“, stellt für jedes zukünftige Kunstwerk auf diese Weise eine Unhintergebarkeit dar (vgl. ebd. S. 58).

<sup>724</sup> Ebd., S. 51.

<sup>725</sup> Für Adorno stellt „die Rebellion gegen den Schein, das Ungenügen der Kunst an sich selber,“ (vgl. ebd., S. 168) nicht nur ein Merkmal moderner Kunstproduktion dar, sondern kennzeichnet die Nahtstelle, wo Wahrheitsansprüche gestellt werden können.

<sup>726</sup> „Das nichts als Stimmige, bar des zu Formenden, hört auf in sich etwas zu sein,“ (vgl. ebd., S. 281).

<sup>727</sup> Ebd., S. 73.

<sup>728</sup> Ebd., S. 252-253. Dazu vgl. S. 338, 420, 519.



migkeit der Kunst dynamisiert, d. h. er löst sie aus ihrer Festlegung auf das einzelne Kunstwerk heraus und ordnet sie in den Selbstüberbietungsprozess avantgardistischer Kunstproduktion ein.

Es steht außer Zweifel, dass Adornos Kritik des stimmigen Scheins sich aus seiner Theorie modern-avantgardistischer Kunst speist, die sich immer aufs neue auf die Probe stellen muss. Denn der Autonomieanspruch der Kunstwerke gründet sich auf eine radikale Gegenwärtigkeit, die es der Kunst verwehrt, entweder auf die funktionellen Abhängigkeiten der Vergangenheit, die Allüren einer im Umkreis des Immergleichen gebannten Gegenwart, oder die verheißungsvolle Erfüllung einer versöhnten Zukunft zu rekurrieren. Die Gegenwärtigkeit ist auf diese Weise dazu angehalten, sich ständig in Frage zu stellen, um Verfestigungen und Verselbständigungen entgegenzutreten. Der Krise stimmigen Scheins kommt in diesem Zusammenhang ein zentraler Stellenwert zu, in dem Maße, als sie seismographisch den schillernden Status der ästhetischen Gegenwärtigkeit moderner Kunstproduktion dokumentiert. Wie unabdingbar Stimmigkeit als Kriterium gelungener ästhetischer Synthesen auch immer sein mag, sie darf nach Adorno nicht zur festen Größe fixiert werden, denn das würde dem Gegenwärtigkeitsstatus der Kunst, die sich der resoluten Negation des Vorhergehenden bzw. dessen Überbietung verdankt, entgegenwirken.

Um diesen Vollzug des ständigen Sichselbstaufhebens, das die Autonomie des modernen Kunstwerkes kennzeichnet, zu plausibilisieren, geht die Ästhetische Theorie daran, die ästhetische Erfahrung radikaler Gegenwärtigkeit von der subjektiven Rezeptionseite abzulösen und an der Struktur des Kunstwerkes selbst festzumachen. Das Produktivkräftemodell, mit dessen Hilfe Adorno die Modernität der Kunst als Entwicklungskontinuum entwerfen kann, trägt der Tatsache Rechnung, dass der Anspruch auf Modernität nur dann einlösbar ist, wenn das Kunstwerk die immanente Formgesetzlichkeit und Stimmigkeit (d. h. den technischen Stand ästhetischer Materialverfügung) seiner Vorgänger auflöst, indem es schon herausgebildete Gestaltungen zur Disposition stellt. „Fortgeschrittenes Bewußtsein versichert sich des Materialstandes, in dem Geschichte sich sedimentiert bis zu dem Augenblick, auf den das Werk antwortet; eben darin ist es aber auch veränderte Kritik der Verfahrungsweise; es reicht ins Offene, über den status quo hinaus.“<sup>729</sup>

Authentische Kunst konstituiert sich auf diese Weise nach Adorno im ästhetisch-geschichtlichen Moment, in dem das jeweilige Kunstwerk die Stimmigkeit vorangegangener Synthesen dadurch auflöst bzw. erfolgreich überbietet, indem es in eine avanciertere Gestaltung überführt. Dieser Moment stellt die radikale Gegenwärtigkeit der Kunstwerkes dar, in dem Sinne, dass es sich als der Augenblick<sup>730</sup> zwischen überbotener und zu überbietender ästhetischer Darstellung begreifen lässt. Um den Preis verselbständigter, d. h. selbstgenügsamer bloßer Scheinhaftigkeit muss sich ästhetischer Schein als dasjenige Spannungsfeld gestalten, wo sich emphatische Prä-

---

<sup>729</sup> Ebd., S. 287.

<sup>730</sup> Ebd., S. 17.

sens behauptet, indem sie sich vom erreichten Stimmigkeitsniveau negierend absetzt bzw. überbietend befreit. Vollzieht sich die Absetzbewegung der neuen Gestaltung erfolgreich, ergibt sich damit eine schillernde ästhetische Augenblicklichkeit, in der Momente überwundener und antizipierter Stimmigkeit ineinander fließen. Dies rührt, wie wir gesehen haben, daher, dass jedes neue Stimmigkeitsniveau von seinen Nachfolgern zur Disposition gestellt wird. Kaum gerinnt der ästhetische Augenblick zum Sein gelungenen Scheins, wird er in den Strudel des Werdens darauffolgender Überbietungen hineingerissen.<sup>731</sup>

---

<sup>731</sup> Als Lösungsversuch stimmigen Scheins, der sich seiner immanenten Tendenz zur Verselbständigung entgegenstellt, entworfen, lässt diese Konzeption meiner Ansicht nach drei Problemfelder entstehen. Bei den ersten zwei handelt es sich um Fragwürdigkeiten, die der merkwürdigen Zeitdimension avantgardistischer Kunstwerke geschuldet sind. Das dritte bildet sich um die Frage nach dem Verweisungscharakter des Kunstwerkes, d. h. seinem Angewiesensein auf das, was es selbst nicht ist, aber zu dessen Erscheinung sich durch stimmige Gestaltung machen kann. 1). Wenn radikale Augenblicklichkeit das Merkmal moderner Kunstproduktion und -erfahrung par excellence ist, dann erhebt sich die Frage nach der ästhetischen Wertigkeit vormoderner Kunstwerke. Obwohl Adorno seine kunstphilosophischen Überlegungen auf die Kunstproduktion der Moderne ausrichtet, kann er den Wahrheitsanspruch seiner Theorie nicht auf den Avantgardismus beschränken, denn ein solches Auf-den-Begriff-bringen müsste um den Preis erkaufte werden, dass die Aktualität der vormodernen bzw. -autonomen Kunst aus dem Blickfeld gerät. Er konzediert ihr zwar, dass sich ein Teil ihres Wahrheitsgehalts in die Moderne hinübergerettet hat und sie deshalb immer noch „beredt“, ist. Ihre Beredsamkeit macht er aber davon abhängig, ob „die Bedingungen verändert sind, um derentwillen jene Wahrheit kassiert werden mußte,.. Die offensichtliche Aporetik dieser Einschätzung vergangener Kunst bleibt Adorno nicht verborgen, denn er findet sich allem emphatischen Nachdruck auf das historische a priori autonomer Kunst zum Trotz bereit, einzugestehen, dass sich der ästhetische Wert älterer Kunstwerke verglichen mit den neuesten Produktionen als aktualitätsrelevanter erweisen kann. 2). Wenn Stimmigkeit auf die Potentialität oder sogar Notwendigkeit ihrer Selbstaufhebung festgelegt wird, dann lässt sich der ästhetische Augenblick nicht richtig in den Blick bringen bzw. erfahren. Mit ihrem Entwurf des ästhetischen Augenblicks schreibt die *Ästhetische Theorie* dem Kunstwerk einen eigentümlichen Zeitmodus zu: einerseits gründet sich seine ausschließliche Präsenz auf die erfolgreiche Überbietung der formalen Lösungen seiner Vorgänger. In dieser Weise ragt es aber aus dem historischen Kontinuum heraus, denn die Einmaligkeit seiner ästhetischen Geltung widersteht der historischen, die Maßgeblichkeit der neuen Gestaltung relativierenden Einordnung. Wenn radikale Gegenwärtigkeit die emphatische Individualität des Gelungenen bedeutet, dann ist ihr nicht ohne weiteres mit der Einreihung in die herkömmlichen Zeitschemata beizukommen. Der Gegenwärtigkeit des gelungenen Kunstwerkes haftet aber andererseits notwendig ein Zeitmoment an, weil die erfolgreiche Überbietung nicht zeitlos ist, sondern einem (kunst-)historischen Moment entspringt. Dieses Schillern ästhetischer Augenblicklichkeit zwischen Zeit und zeitloser Präsenz stürzt das Kunstwerk in eine aporetische Lage: Um richtig erfahren zu werden, muss sich diese Augenblicklichkeit in die Vorläufigkeit des zu Überwindenden zurücknehmen, weil sie ihrem Charakter nach auf die kommende Überbietung angewiesen ist. Findet diese aber nicht statt, wird jene retrospektiv fragwürdig. 3). Aus dem Kontinuum progressiver Überwindungen heraus lässt sich der Verweisungscharakter der Kunstwerke, der sich im ästhetischen Augenblick manifestiert, nicht ohne weiteres erklären. Die *Ästhetische Theorie* vertraut zwar völlig auf die innere Dynamik moderner bzw. fortschreitender Kunstentwicklung, welche dem jeweils erreichten Formniveau das Gebot unaufhörlicher Selbstüberwindung auferlegt. Unter diesem Gesichtspunkt scheint die Herstellung von Kunstwerken aber einem Drang zum Neuen zu gehorchen, der sich in der immanenten Dekonstruktion aktualisierter Gestaltungen bzw. ihrer Überführung in technisch überlegenere Konstruktionen erschöpft. Damit stellt sich die Frage, wie Adorno das von ihm entworfene Worumwillen der Kunst, d.h. ihr Transzendenztelos in Anschlag bringen kann, denn rein technische Innovationen vermögen offensichtlich nicht, Zeugnis vom Transzendenzcharakter der Kunst abzulegen. Es handelt sich mit anderen Worten um die Aporie, wie wohl kalkulierte ästhetische Eingriffe zur Erreichung des Avancierteren dasjenige Andere, das Nichtidentische, als den Kern philosophietauglicher Kunstproduktion zum Vorschein bringen können. Adorno lässt es bei einer Paradoxie bewenden: „Das abstrakt Neue vermag zu stagnieren, in Immergleichheit umzuschlagen. Fetischisierung drückt die Paradoxie aller Kunst aus, die nicht mehr sich selbstverständlich ist: daß ein Gemachtes um seiner selbst

### **7. 3. Die Spur Nietzsches in der *Ästhetischen Theorie***

#### **7. 3. 1. Stimmigkeit**

Wir haben die Problematik des Stimmigkeitsbegriffs in der *Ästhetischen Theorie* so weit verfolgt, bis die meines Erachtens grundlegenden Bestimmungen der Krisenhaftigkeit moderner Kunst, brüchig gewordene Stimmigkeit und Augenblicklichkeit als die Eingangspforte fürs Nicht-identische, freigelegt wurden. Der Stimmigkeitsbegriff hat einen großen Teil meiner Ausführungen für sich beansprucht, weil er den Hintergrund für Adornos Auseinandersetzung mit der Krise Scheins abgibt. Es besteht meiner Meinung nach kein Zweifel daran, dass die Qualifizierung des Scheins als stimmigen seit Nietzsches *Tragödienschrift* maßgeblich für alle darauffolgenden kunstphilosophischen Ansätze gewesen ist, ja gewissermaßen als der Interpretationshorizont gelungener *Ästhetik* überhaupt fungiert.

Um uns diesen Wirkungszusammenhang vor Augen zu führen, müssen wir uns der Ergebnisse der Interpretation der *Tragödienschrift* vergewissern. Nietzsche erhellt in seiner Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen der Tragödie die Übertragungsmechanismen, die sich als dramatisches Bildlichkeitsgefüge herauskristallisieren, und liefert eine Argumentation, die zeigt, aus welchem Grund der ästhetische Modus des Dramatisch-Tragischen den Boden für das Aufkommen philosophischer, den ästhetischen Schein depotenzierender Diskurse vorbereitet hat. Am Leitfaden der Logik der Darstellungsverhältnisse zeichnet er den Prozess nach, in dem sich aus den ungesonderten Lebensvollzügen im Laufe der Zeit zunächst relativ konstante Bildkonfigurationen herausbilden, um dann einer inneren Dynamik folgend in festgefügte, den Anspruch auf kohärente Weltdeutung erhebende Anschaulichkeiten auszuarten. Die Legitimität der philosophischen Dekonstruktion speist sich nach Nietzsche aus der Einsicht, dass eben dieser Anspruch auf evidente Weltinterpretation nicht mehr im Bereich des *Ästhetischen* eingelöst werden kann, denn in ihrem Versuch, den ästhetischen Schein auf Transparenz, Kohärenz und Evidenz festzulegen, unterliegen die nachtragischen Dramendarstellungen einer Selbstverstellung, der nur mit dem aspektreichen philosophischen Diskurs bzw. der Pluralisierung der Darstellbarkeit entgegengewirkt werden kann.

---

willen sein soll; und gerade jene Paradoxie ist der Lebensnerv neuer Kunst. Das Neue ist, aus Not, ein Gewolltes, als das Andere aber wäre es das nicht Gewollte. (...) Es intendiert Nichtidentität, wird jedoch durch Intention zum Identischen; moderne Kunst übt das Münchhausenstück einer Identifikation des Nichtidentischen ein,, (vgl. ebd. S. 41).

Wie wir gesehen haben, verortet Nietzsche die Kulturleistung, aber auch die Krisenanfälligkeit des Ästhetischen im Moment der Stimmigkeit. Bei der Herausbildung der ästhetischen Sphäre des Tragischen und der darauffolgenden, der Potenzierung apollinischer Klarheit verschriebenen Dramatik unterscheidet er zwei Stimmigkeitsmodi: a) Stimmigkeit als konfigurativen Austrag des Widerstreits zwischen dem darstellungslosen Werden und der Gegenwärtigkeit bildlichen Seins, und b) Stimmigkeit als Durchorganisation ästhetischer Bildlichkeit nach Maßgabe reflektierter Zeit. Obwohl nun eine interpretative Grenzziehung zwischen den beiden Stimmigkeitsauffassungen nicht ohne weiteres möglich ist und in der Regel beide unter den Begriff gelungenen Scheins subsumiert werden, bin ich der Überzeugung, dass sich doch ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal feststellen lässt. Dieses besteht darin, dass sich der erste Stimmigkeitsmodus gegenüber dem zweiten durch die Vollzugsart auszeichnet, in der sich ästhetischer Schein als Darstellungsbildlichkeit mit der Struktur des Hinausweisens, die jeder Darstellung innewohnt, auseinandersetzt. Dieser stimmige Schein (Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang von den mythischen Darstellungen, Anm. K. M.) organisiert sich auf eine dialektische Art, und zwar als flüchtige Bildeinheiten: Im apollinischen Bild fügen sich das Jetzt ästhetischer Gegenwärtigkeit und die darstellungslose Vergänglichkeit zu einer blitzhaften Konfiguration zusammen. Weil diese Bildlichkeit den Widerstreit vergänglicher Zeitlichkeit und stillstehendem Jetzt darstellungslogisch, d. h. durch die Darstellung hindurch und auf das Darstellungslose hinaus, austrägt, qualifiziert sie sich für Nietzsche als die einzige authentische Art, Lebensvollzüge darzustellen.<sup>732</sup>

Demgegenüber verlagert der andere Stimmigkeitsvollzug den Akzent auf eine Bildlichkeit, welche die ästhetische Gegenwärtigkeit mittels wohlkalkulierter künstlerischer Eingriffe als in sich begründbar erscheinen lassen will. Begründbarkeit verspricht diese Bildlichkeit mit einer Operation zu erreichen, die ihre zeitlichen Voraussetzungen und Folgen des Handlungsgeschehens ins Gefüge des Scheins selbst hereinholt.<sup>733</sup> Da sie den Sachverhalt, dass sich Zeitlichkeit nur gebrochen, d. h. nur in Konfigurationen des Augenblicks darstellen kann, nicht gelten lässt, vertraut sie völlig auf transparente Konstruktion. Damit versucht sie aber die Scheinhaftigkeit bzw. den Stimmigkeitsgrad bis zu dem Punkt zu potenzieren, an dem das Unverfügbare in aller Darstellbarkeit getilgt werden und sich das Kunstwerk emporschwingen kann. Dies zieht die Konsequenz nach sich, dass die Struktur des Hinausweisens zugunsten des Verweisungscharakters als gelungener, Außerästhetisches stimmig wiedergebender Interpretation preisgegeben wird. Das Entsagen hi-

---

<sup>732</sup> Benjamin bemerkt den ästhetischen Sinn, den der tragische Mythos bei Nietzsche hat; Das Widerspiel von apollinischer und dionysischer Kraft ist sowohl Schein als Auflösung des Scheins (vgl. ders, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Bd. I.1, S. 281). Im übrigen hat Benjamin die Abstufungen des Scheins bzw. die graduellen Differenzen der Scheinhaftigkeit am Schein richtig gesehen (vgl. Bd. I.3, S. 832). Die Stimmigkeitsarten, die ich an der Phänomenalität des Ästhetischen festgestellt habe, stellen also verschiedene Grade von Scheinhaftigkeit dar.

<sup>733</sup> Nietzsche, Geburt der Tragödie, S. 86.

nausweisender Züge zieht aber dann den Verweisungscharakter dieser Bildlichkeit selbst in Mitleidenschaft, denn die Totalität dieses Scheins verstrickt sich in die (Selbst-)Verstellung selbstgefälliger Genügsamkeit.

Nun, das Spannungsverhältnis zwischen Verweisen und Hinausweisen liegt auch der Auseinandersetzung Adornos mit dem Stimmigkeitsbegriff zugrunde. Adorno übernimmt den Stimmigkeitsbegriff Nietzsches in seiner zweifachen Auslegbarkeit und bettet ihn in die philosophische Erörterung moderner Kunstproduktion ein. Gestützt auf ein kunsttheoretisches Entwicklungsmodell, in dessen Rahmen sich der moderne Avantgardismus nach dem Diktat der Entfesselung ästhetischer Produktivkräfte bzw. der Entfaltung der Materialverfügung richtet, unterzieht er die Stimmigkeit als die Fiktion harmonischer Totalität bzw. Ganzheit der Kritik. Dies geschieht in drei Schritten: a) Der Stimmigkeit der fiktionalen Totalität des Scheins (Ganzheit/Formeinheit) wird mittels der Inanspruchnahme rationalitätskritischer Erwägungen aus dem Umkreis von Adornos Kantkritik der Einheit entgegengehalten, dass sich die ästhetischen Materialien nicht mehr problemlos der organischen Vereinheitlichung des Werkes fügen. Adorno lässt es aber nicht bei einer formal-ästhetischen Zurückweisung des Stimmigkeitsprinzips bewenden. Wie so oft in der *Ästhetischen Theorie* kämpft er an einer doppelten Front: Ästhetische Stimmigkeit ist zwar einerseits unter dem Gesichtspunkt ihrer virtuellen Selbstverstellung zur harmonischen Fiktion kritisch zu betrachten<sup>734</sup>, sie darf aber andererseits nicht zugunsten einer Revokation ästhetischen Scheins in bloße Dinghaftigkeit preisgegeben werden. Denn formale Stimmigkeit stellt, wenn nicht die zureichende, so doch die notwendige Bedingung nicht nur des Wahrheitsgehalts, sondern auch der ästhetischen Wertigkeit des Werkes dar. b) Die Kritik verselbständigter und harmonistischer Stimmigkeit problematisiert den Schein zur *tour de force*<sup>735</sup>, Apparition oder prozesshaften Dissonanz. Auf dem Boden der primär-formalen und problematisierten Stimmigkeit stellt sich eine zweite Stimmigkeit ein, nämlich das „Allerflüchtigste“,<sup>736</sup> einer stimmigen Erscheinung von Momenten, deren Gestalt den erscheinenden Konfigurationen eines Feuerwerks, d. h. dem punktuellen Erscheinen und Verschwinden ähnelt. In dieser Perspektive kommt Adorno dem Nietzsche-schen Begriff dialektischer Bildlichkeit am nächsten.<sup>737</sup> c) Wie der erste Stimmigkeitsmodus als notwendiger Grund für das Auftreten des apparitiven zweiten fungiert, so ist dieser die Erscheinungsweise des Geistes bzw. dessen, was das Kunstwerk nicht ist. Nun haftet nach Adorno dieser Nahtstelle zwischen immanenter Stimmigkeitsvermittlung (d.h. Werkrationalität) der ästhetischen Momente und dem momentanen „Aufleuchten“,<sup>738</sup> einerseits, der Erscheinung des Geistes ande-

---

<sup>734</sup> Adorno, ebd., S. 436.

<sup>735</sup> Adorno, ebd., S. 162ff.

<sup>736</sup> Ebd., S. 130ff.

<sup>737</sup> Es ist kein Wunder, dass an dieser Stelle Adorno explizit auf Benjamins dialektische Bildlichkeit rekurriert (vgl. ebd.)

<sup>738</sup> Ebd.

rerseits ein eigentümlicher Zug an. Denn die Stimmigkeiten erster und zweiter Stufe sind zwar Bedingung dafür, dass Schein in dasjenige umschlägt, was das Kunstwerk als Artefakt transzendiert, als Erscheinung dessen hat er aber kaum eine Verweisungsfunktion<sup>739</sup>, sondern vermag nur über sich selbst hinauszudeuten. „Kunstwerke verbieten sich durch Autonomie ihrer Gestalt, das Absolute in sich einzulassen, als wären sie Symbole. Die ästhetischen Bilder stehen unterm Bilderverbot.“<sup>740</sup> Wenn man die messianisch inspirierte kulturphilosophische Abneigung Adornos gegen die Bilder außer Acht lässt, kann man die Bilderverbotsthese auf folgende Weise plausibilisieren: Stimmige Bildlichkeit kann dann zur Darstellung eines Darstellungsjenseitigen gelangen, wenn sie ihre Erscheinungsweise so organisiert, dass sich das Hinausweisen auf das Bildlose auf dem Boden einer sich dementierenden bzw. widerrufenden Bildlichkeit vollzieht. „Ihre Apparition, die sie [die Kunstwerke, K.M.] zum Bild macht, zerstört immer zugleich auch ihr Bildwesen.“<sup>741</sup>

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Adorno Nietzsches Stimmigkeitsauffassung aufnimmt, gleichzeitig aber an der Nietzscheschen Typologie eine folgenschwere Änderung vornimmt. Der abkünftigen Stimmigkeit durchorganisierter Bildlichkeit, die sich nach Nietzsche einer Forcierung des apollinischen, d. h. ästhetisch-rationalen Moments im Kunstwerk verdankt, stellt Adorno seiner Erörterung gelungener Fiktionalität voran. Damit dreht er die darstellungslogischen (für Nietzsche auch kunstgeschichtlichen, Anm. K.M.) Prioritäten um: Wo Nietzsche Stimmigkeit unter dem Aspekt der Durchbildung des ästhetischen Materials gewissermaßen als Verdinglichung der primären Vollzugsstimmigkeit augenblicklicher Konfigurationen interpretiert, setzt Adorno beide in ein Voraussetzungsverhältnis. Konstatiert Nietzsche an der nachtragischen Kunstproduktion die Tendenz zur straffen Organisation ästhetischen Scheins, d. h. eine Verkettung der Bildlichkeit des Werkes nach Maßgabe vernünftig begründbarer Handlungssequenzen, fungiert dieser Vergeistigungsprozess<sup>742</sup> nach Adorno als die unabdingbare Bedingung moderner Epiphany: Nur

---

<sup>739</sup> Eine solche hätten sie höchstens durch ihre materiale Art, d. h. durch die radikale Konstruktion hindurch auf eine freigesetzte nichtidentische Natur zu verweisen. Obwohl ich mir in diesem Kontext der Spitzfindigkeit in der Unterscheidung zwischen Verweisen und Hinausweisen bewusst bin, bin ich geneigt, statt auf den Verweis aufs Nichtidentische den Akzent auf die Hinausweisungsstruktur zu legen. Dafür sprechen zwei Gründe: zum einen kann ich meine Interpretation auf die Bildlichkeit und ihren Funktionsmodus beschränken, ohne den Begriff des Nichtidentischen ausführlich erörtern zu müssen. Zum zweiten leuchtet es mir nicht ein, wie eine Referenz auf etwas so flüchtiges wie das Nichtidentische funktionieren kann.

<sup>740</sup> Adorno, ebd., S. 159.

<sup>741</sup> Ebd., S. 131-132; vgl auch dazu ebd., S. 427.

<sup>742</sup> Ebd., S. 413ff. Da Adorno die moderne Kunst einerseits mit der Tendenz zur rationalen Durchdringung des ästhetischen Materials in innige Verbindung bringt, ihr aber andererseits denjenigen paradigmatischen Status einer Rationalität, die sich in ihrem Vollzug transzendiert, zuweist, statet er dementsprechend den Vergeistigungsprozess mit einer Dialektik aus, im deren Rahmen Geist und Stoff ein spannungsvolles Verhältnis eingehen. Wie emphatisch Adorno dem Rationalitätsvollzug des Kunstwerkes auch immer das Wort redet, stellt er doch der radikalen Konstruktion eine rationalismuskritische Skepsis entgegen, die sich vom Geltungsanspruch des subjektfernen Stofflichen leiten lässt. „Vergeistigung vollzieht sich nicht durch Ideen, welche die Kunst bekundet, sondern durch die Kraft, mit der sie intentionslose und ideenfeindliche

wohlkonstruierte bzw. durchorganisierte Kunstwerke sind nach Adorno der Apparition bzw. der augenblicklichen Konstellation fähig. Auf diese Weise lässt sich eine gewisse Spiegelbildlichkeit in der Auffassung der Stimmigkeit bei Adorno und Nietzsche feststellen: Einerseits weist die konstelative Bildlichkeit Nietzsches, auf welche der Kraft ästhetischer Vergeistigung Stimmigkeit als treffende Weltauslegung ausweisende Schein folgt, bestimmte Ähnlichkeiten mit Adornos apparitivem Augenblick, der sich in umgekehrter Reihenfolge auf die Stimmigkeit integraler Durchorganisation stützt, auf. Andererseits lässt sich der ästhetische Schein als wohlkonstruierte Darstellung in beiden Fällen als stimmige Weltdeutung auffassen: bei Nietzsche als mit Darstellungsmitteln sich vollziehende Aufklärungsarbeit am Mythos, die eine adäquate Veranschaulichung des Weltganzen anstrebt, und bei Adorno als unaufhaltsamer Progressus der ästhetischen Materialbeherrschung, deren Entwicklung den inneren Charakter der Dialektik der Modernität als Überbietungsgeschehen<sup>743</sup> zur Geltung bringt.

### 7. 3. 2. Zeitlichkeit

Da Adorno die Authentizität moderner Kunst an der Modalität ihres zeitlichen Vollzugs misst und die gelungene Stimmigkeit vom augenblicklich Feuerwerkartigen des Kunstwerkes her versteht, will ich mich nun der ästhetischen Zeitproblematik zuwenden. Wie im Fall der Stimmigkeit setze ich mir zugleich das Ziel, die Rezeption Nietzschescher Gedankenfiguren herauszuarbeiten.

---

Schichten durchdringt. Nicht zuletzt darum lockt das Verfemte und Verbotene das künstlerische Ingenium.,, (Vgl. ebd. S. 144) Das von Adorno nach dem Schema der dialektischen gegenseitigen Durchdringung entworfene Verhältnis, in dem sich die ästhetische Leistung des Durchformungsprozesses an der Intensität der Auseinandersetzung mit dem den ästhetisch-subjektiven Zweckmäßigkeiten resistenten materiellen Substrat bemisst, kann man in Nietzsches Einsicht, sowohl in der Tragödie-Schrift als auch in den Werken der mittleren Periode dargestellt, in die Tendenz der höheren, d. h. modernen Kunst zur Entsinnlichung präfiguriert sehen. In *Menschliches, Allzumenschliches I* konstatiert Nietzsche der Entwicklung der modernen der Musik eine Hinwendung zu thematischen Stoffen, die von den früheren Kunst als gestaltungsunwürdig gehalten wurden: „Sodann ist die hässliche, den Sinnen ursprünglich feindselige Seite der Welt für die Musik erobert worden; ihr Machtbereich, namentlich zum Ausdruck des Erhabenen, Fruchtbaren, Geheimnisvollen, hat sich somit erweitert; unsere Musik bringt jetzt Dinge zum Reden, welcher früher keine Zunge hatten.,, (Vgl. KSA 2, S. 177) Diesem Progressus sich verbreitender Ästhetisierung hält jedoch Nietzsche vor, dass sie in dem Maße, wie sie sich immer weitere thematische Bereiche erschließt, einer primären Wahrnehmungsfähigkeit des gegenständlich Vorfindlichen verlustig geht. Die kulturkritische Pointe von Nietzsches Überlegungen liegt darin, dass die gesteigerte Kraft ästhetischer Gestaltung mit einer Regression der Rezeptionsweise der großen Mehrheit, erkaufte wird: Unfähig, das verzwickte Verhältnis von Entsinnlichung und anwachsender ästhetischer Verfügbarkeit nachzuvollziehen, verfallen die Vielen einer plumpen Genussästhetik. Auch in dieser Hinsicht bereitet also Nietzsche den Boden für Adornos vehemente Ablehnung der hedonistischen Kunstrezeption vor.

<sup>743</sup> Vgl. Figal, Für eine Philosophie von Freiheit und Streit, S. 120.

### 7. 3. 2. 1. Gewordenheit

Es kann meines Erachtens kaum Zweifel daran bestehen, dass der emphatischen Parteinahme der *Ästhetischen Theorie* für die Kunstproduktion der Moderne die Einsicht in den wesentlich zeitlichen Charakter des Kunstwerkes zu Grunde liegt. Am Anspruch der ästhetischen Modernität auf radikale Gegenwärtigkeit entzündet sich eine philosophisch motivierte Reflexion über Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Erfassung der Werkstruktur als zeitlicher Prozessualität. „Das Kunstwerk ist in sich, nicht erst, wie es dem Historismus beliebt, seiner Stellung in der realen Geschichte nach, kein dem Werden enthobenes Sein, sondern als Seiendes ein Werdendes.“<sup>744</sup> Diese grundsätzliche Feststellung über die Eigenart des Ästhetischen als dynamischen Kraftfelds, in dem sich die Kontinuität, die von der Werkeinheit konstituiert wird, zugunsten dessen auflöst, was nach Adorno die explosionsartige Erscheinung nennt<sup>745</sup> stellt im nuce eine der zentralen Thesen der Adornoschen Ästhetik, d. h. das Werk als Werdensvollzug, dar.

Es ist unschwer zu erkennen, dass sich die Konzeptualisierung des ästhetischen Phänomens als zeitlicher Struktur auf weite Strecken der Rezeption der Nietzscheschen Erkenntnis über die unhintergehbare Gewordenheit des Kunstwerkes verdankt. Adornos Berufung auf Nietzsches Zeittheorie der Wahrheit<sup>746</sup> und ihre Übertragung auf die Erfassung des Zeitcharakters des Kunstwerkes lassen sich argumentativ nachvollziehen, sobald man sich Textstellen aus dem frühen Werk Nietzsches wie die folgende vergegenwärtigt: „Nun kann Niemand beim Werk des Künstlers zusehen, wie es geworden ist; das ist sein Vorteil, denn überall, wo man das Werden sehen kann, wird man etwas abgekühlt. Die vollendete Kunst der Darstellung weist alles Denken an das Werden ab; es tyrannisiert als gegenwärtige Vollkommenheit.“<sup>747</sup>

Dieser Verselbständigung der ästhetischen Bildlichkeit gegenüber stellt Nietzsche die Gewordenheit des Kunstwerkes als werkimmanente Prozessualität heraus. Sowohl in der *Geburt der Tragödie* als auch in *Menschliches, Allzumenschliches*, wo Nietzsche eine philosophiegeleitete Kunstkritik entfaltet, wird die zeitliche Dimension künstlerischen Schaffens gegen die immanente Verstellungstendenz jeder gelungenen ästhetischen Darstellung ins Feld geführt. Wie wir gesehen haben, skizziert die *Geburt*-Schrift die für die Kunst als Wahrheitsparadigma folgenschwere Akzentverschiebung von einer Darstellungsweise, die die Gegensätzlichkeit von Werden und Sein mit ihrer dialektischen Bildlichkeit völlig zur Geltung bringt, hin zu einem straff organisierten ästhetischen Schein, der das gegenseitige Ineinanderspielen von Werden und Sein zugunsten eines Bildlichkeitstypus mit Anspruch auf weltanschauliche Seinswiedergabe aufgibt, nach. Liegt die

---

<sup>744</sup> Vgl. Adorno, ebd., S. 132; vgl. auch ebd., S. 50.

<sup>745</sup> Ebd.

<sup>746</sup> Ebd. S. 12.

<sup>747</sup> Vgl. Nietzsche, MM I, KSA 2, S. 152.



(Selbst-)Verstellung dieser Bildlichkeit in ihrer Suggestion begründet, kraft resoluter Gestaltung der ästhetischen Komponente die einmalige und ausschließliche Stimmigkeit wirklichkeitsgerechter Darstellung vorführen zu können, kann bzw. muss die Philosophie nach Nietzsche dieser Selbstverdunkelung der Kunst dadurch entgegenwirken, dass sie auf ihren Entstehungsprozess hin hinterfragt.

Die Grundüberzeugung vom Gewordenheitscharakter des Kunstwerkes mündet bei Nietzsche in eine emphatische Zurückweisung der Genieästhetik. Seine Kritik am genialen Künstlertum speist sich aus seiner Einsicht in den Erstarrungsmoment, der jeder Darstellung anhafet, d. h. die Neigung, den Werdensprozess der bildlichen Konfigurationen dem Sein des vollendeten Bildgefüges zu überantworten.<sup>748</sup> Auf eine die künstlerische Produktionsdynamik der *Ästhetischen Theorie* vorwegnehmende Weise, weist Nietzsche als unabdingbare Voraussetzung der Entstehung des Genietypus auf das Entwicklungsniveau bzw. einen gewissen Akkumulationsgrad an künstlerischen Verfahrensweisen hin: „Das Capital hat sich eben nur angehäuft,“<sup>749</sup> Die vermeintliche Unvermitteltheit ästhetisch-genialen Scheins löst sich prompt auf, wenn man sich von der abgerundete Endgültigkeit suggerierenden künstlerischen Darstellung ab- und dem Vollzug der Darstellbarkeit, ja jener „Lust am Gutmachen des Kleinen, Nebensächlichen,“<sup>750</sup> zuwendet.

Diese Kritik Nietzsches am verselbständigten ästhetischen Schein, der man am prägnantesten in der Genieästhetik begegnet, macht sich die *Ästhetische Theorie* zu eigen. „Das Moment des Ichfremden unterm Zwang der Sache ist wohl das Signum dessen, was mit dem Terminus genial gemeint war,“<sup>751</sup> Ästhetische Subjektivität konstituiert sich zuerst im künstlerischen Vollzug, und zwar in Gestalt einer Kunst, die als sedimentierte Geschichte den Künstler zum „Exekutor einer kollektiven Objektivität des Geists,“<sup>752</sup> werden lässt. Denn die subjektiv Intentionalität ästhetischer Artikulation wird in dem Maße ihrer konstitutiven Funktion beraubt, als die Eigendynamik der ästhetischen Objektivierung mit einer Kraft<sup>753</sup> ausgestattet wird, die nicht nur subjektive Setzungen

---

<sup>748</sup> Die Konzeption der Kunst von ihrem Werdens- bzw. Schaffenscharakter her zeigt Konsequenzen für das Künstlerindividuum, vor die die Radikalität des Nietzscheschen Denkens nicht zurückschreckt. Wird die Verstellungsnatur und Suggestionskraft vollendeter Darstellung bloßgelegt, erweist sich die Vorstellung eines im Künstler lokalisierbaren Schöpfungszentrums als hinfällig. Die künstlerische Subjektivität wird zum Epiphänomenon des Werkes, sei's in der Form eines Anhängsels, sei's als Vollzugsorgan innerästhetischer Gesetzmäßigkeiten, abgewertet. In *Jenseits von Gut und Böse* stellt Nietzsche fest, dass die Zuschreibung von Autorenschaft eine „kleine schlechte Dichtung hinterdrein,“ darstellt: „Das Werk, das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst Den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll,“ (Vgl. KSA 5, S. 224)

<sup>749</sup> Vgl. MM I., KSA 2, S. 147.

<sup>750</sup> Ebd., S. 153.

<sup>751</sup> Adorno, ebd., S. 254.

<sup>752</sup> Ebd., S. 402; vgl. auch Adorno ist sich natürlich dessen bewußt, daß eine kraft subjektiver Setzung hingestellte Subjektivlosigkeit, die den Werdenscharakter des Kunstwerkes zu eliminieren trachtet, „schimärisch,“ ist. (Vgl. ebd., S. 43)

<sup>753</sup> Ebd., S. 315. Adorno attestiert ja der Tendenz moderner avantgardistischer Kunst, die Konstruiertheit des ästhetischen Materials ins extrem zu potenzieren, eine Disposition zur absoluten Zufälligkeit. (Vgl. ebd., S. 47.) Diese immanente, d. h. der inneren Dynamik der Konstruktion entspringende Zufälligkeit stimmigen

hinter sich lässt, sondern über sich hinaus auf das plötzliche, der integralen Konstruktion des Werkes gegenüber zufällige Eintreten von unverfügbar Originellem stößt. Kraft rein immanenter Prozesshaftigkeit wird das Kunstwerk zu augenblicklichen Stimmigkeitskonstellationen<sup>754</sup> geführt, die Adorno in Verbindung mit der „rechten Zeit“, Nietzsches in Verbindung sehen will.<sup>755</sup> Da uns die Vorstellung der ‘rechten Zeit’ einen Blick in Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Ästhetischen über das anfängliche Kunstparadigma und seiner Kritik in der Periode nach der *Geburt der Tragödie* gewährt, will ich nun einen kleinen Exkurs unternehmen, um die Stichhaltigkeit von Adornos Verweis auf den Begriff des *καιρός* bei Nietzsche im Zusammenhang der Geniekritik zu erörtern.

### 7. 3. 3. Exkurs: Die rechte Zeit

Obwohl der Verweis auf die ‘rechte Zeit’ als Bekräftigung des gelungenen Augenblicks ästhetischer Gestaltung auf den ersten Blick befremdlich anmutet, da Nietzsche an der zitierten Stelle den *καιρός* in einen eher handlungstheoretischen Kontext stellt, kann man meines Erachtens die Adornosche Einsicht in die inhaltliche Kongruenz von der ‘rechten Zeit’ und der Konstellation als Augenblick mit gutem Grund als plausibel betrachten. Die Erörterung der Thematik der ‘rechten Zeit’ erlaubt uns außerdem, die Konzeption der Adornoschen Zeitlichkeit als unausdenkbaren Charakteristikums des Kunstwerkes angemessen zu erfassen. Zuerst will ich die Aufmerksamkeit auf einige Aspekte der ‘rechten Zeit’ lenken, wie sie sich anhand der *Zarathustra*-Schrift herausarbeiten lassen, um dann die Bedeutung des Begriffes im Rahmen der Kunstauffassung Nietzsches’ auszuarbeiten.

#### 7. 3. 3.1. Nietzsches rechte Zeit

Nietzsches Vorstellung der Zeit im allgemeinen und der ‘rechten Zeit’ insbesondere steht der Auffassung der Zeit als kontinuierlicher und homogener Dimension diametral entgegen: z. B. der Kantischen Anschauungsform, einer gewissermaßen nicht-zeitlichen Zeit, Mithilfe derer die Erkenntnis die Gegenstände allgemeingültig, d. h. der Zeit enthoben objektiviert, setzt Nietzsche Zeit

---

Gelingens, setzt Adorno der ‘schlechten’, der bar begrifflicher Überdeterminierung reinen sinnlichen entgegen (vgl. ebd., S. 151). Je mehr sich wiederum das Kunstwerk individualisiert, desto prägnanter tritt sein Allgemeinheitscharakter hervor (vgl. ebd. S. 270). Adorno denkt hier offenbar an die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem in Hegels Phänomenologie des Geistes.

<sup>754</sup> Vgl. ebd., S. 256.

als ein Moment der Fülle der Geschichte gegenüber. Er opponiert gegen eine universale Zeit, in die beliebige Fakten eingeordnet werden können und konzentriert seine Aufmerksamkeit auf diejenigen bedeutungsvollen und einmaligen Ereignisse, die tief eingebettet in die temporalen Eigentümlichkeiten ihrer Zeit neue Zeitordnungen entstehen lassen. In der rechten Zeit bekommt die Welt einen (anderen) Sinn, denn die „Zeit, die für Zarathustra ‘keine Zeit’ hat,“<sup>756</sup>, ist für ihn ihres Sinns verlustig gegangen. Wenn Zeit ein Sinnzusammenhang ist, der sich nicht nach den üblichen Zeitmaßen, sondern nach der Fülle oder der Armut des Sinns, der in ihr erfahren wird<sup>757</sup>, bemessen lässt, dann trägt die rechte Zeit, die sich in einem einmaligen Ereignis mit einer neuen Vernetzung und Verdichtung des Geschehens zeigt, ihren Maß in sich und fällt gewissermaßen aus den gewöhnlichen Zeitvorstellungen heraus.<sup>758</sup> Als in sich beständiger Zeitmaß fungiert die rechte Zeit quasi als die Gesamtheit der Bedingungen, durch welches das jeweilige Individuum bzw. Weltgeschehen ‘seine Zeit’ bzw. sein Schicksal haben kann.<sup>759</sup>

In der Kunst liegt für den frühen Nietzsche ein Erfahrungsmedium der rechten Zeit vor, d. h. die Musik. Die antike griechische Rhythmik, die den werdenden Fluss der Musikströmung normiert, bewegt sich nicht nach dem Schema einer Aufeinanderfolge von gleich starken Affektsteigerungen, sondern im affekteliminierenden „Zeitgleichmass,“ von Stärkewechselwellen.<sup>760</sup> Zeit bildet sich jedoch nicht in einem immer gleichbleibenden Metrum ab, sie prozessiert sich vielmehr durch die rhythmische Vielfalt der Töne - jeder Takt hat sein individuelles ‘Zeitleben’, jeder Ton seine rechte Zeit. Den Eigentümlichkeiten der rechten Zeit kann die Musik in ihrem Medium charakteristischen Ausdruck verleihen, weil sich an ihrem Maß nach Nietzsche das „innere Gesetz,“ ihrer Zeit ablesen lässt.<sup>761</sup> Auf dem Hintergrund der Wagner-Kritik, d. h. der Vorwurf an der moderne Musik, sie habe sich völlig auf eine Affektsteigerung verlegt, bezieht jedoch Nietzsche eine distanzierte Stellungnahme zur musikalischen rechten Zeit als Abbild des inneren Gesetzes der Zeit einer Epoche: am exponiertesten drückt sich nun die rechte Zeit im „großen Styl,“<sup>762</sup> aus. Für den späten Nietzsche prägt sich im großen Stil nicht mehr das Gesetz einer Epoche aus, es handelt sich dabei vielmehr darum, „über das Chaos Herr zu werden das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden; Notwendigkeit werden in Form: logisch, einfach, unzweideutig, Mathema-

---

<sup>755</sup> Ebd. S. 254; vgl. auch Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 274, S. 227-228.

<sup>756</sup> KSA 4, S. 213; vgl. auch dazu Stegmaier, *Zeit der Vorstellung*, S. 206ff.

<sup>757</sup> „So gieng mir und schlich die Zeit, wenn es Zeit noch gab,“ (vgl. ebd. S. 174).

<sup>758</sup> „Diess Alles dauerte eine lange Zeit, oder eine kurze Zeit: denn, recht gesprochen, giebt es für dergleichen Dinge auf erden keine Zeit,“ (vgl. ebd., S. 407).

<sup>759</sup> „Doch dies hat seine Zeit und sein eigenes Schicksal,“ Ebd. S. 225. Den Zäsurcharakter der rechten Zeit in ihrer höchsten Wirksamkeit versinnbildlicht Nietzsche mit dem „grossen Mittag,“ der allerdings zukünftiger Natur ist. Vgl. ebd. S. 240; vgl. auch KSA 6, S. 314 und 330.

<sup>760</sup> Nietzsche, *Philologika*, S. 309 u. F. 6, S. 338; vgl. dazu Stelzer, *Der Zug der Zeit*, S. 56ff.

<sup>761</sup> „Die Musik ist eben nicht eine allgemeine, überzeitliche Sprache, wie man so oft zu ihrer Ehre gesagt hat, sondern entspricht genau einem Gefühls- Wärme- und Zeitmass, welches eine ganz bestimmte einzelne, zeitlich und örtlich gebundene Cultur als inneres Gesetz in sich trägt,“ (vgl. MA II., KSA 2, S. 450).

tik werden; Gesetz werden,<sup>763</sup>. Der Akzentverschiebung auf den Entwurf einer Kunst „des grossen Rhythmus,<sup>764</sup> korrespondiert das Misstrauen Nietzsches gegenüber der Musik, die den Allüren wohlgefälliger Rezeption erlegen ist, und die Favorisierung der Sprache als unerschöpflichen Reservoirs stilistischer Mitteilungsgestaltung. Dementsprechend entwirft Nietzsche die vom großen Stil zu stiftende Gesetzmäßigkeit im Horizont eines furchtbaren *καίρος* zwischen „Vergangenem und Zukünftigem,, in dem Zarathustra, „zum blitzen bereit im dunklen Busen und zum erlösenden Lichtstrahle, schwanger von Blitzen,<sup>765</sup>, das Ereignis einer neu sich fügenden Welt bzw. eines neuen Sinnes des Weltgefüges heraufkommen sieht.

Auf diese Weise lässt sich an Nietzsches Konzeption der ästhetisch-künstlerischen ‘rechten Zeit’ eine gewisse Wende feststellen: mit dem Niedergang der klassischen Rhythmik, die in ihrem Zeitgleichmaß in Einklang mit dem Gesetz der Epochenzeit steht, übernimmt nun der große Stil bzw. das anti-wagnerische Kunstwerk sich selbst das Gesetz zu geben, d. h. die ‘rechte Zeit’ aus sich heraus zu entwerfen, und zwar als Präfiguration des Zäsurereignisses, das einen neuen *καίρος* werden lässt. In diesem Sinne versteht Nietzsche den großen Stil des Zarathustra als die sich vollziehende Vorwegnahme einer neuen, aber vor allem anderen Art der Zeit, in der Zeit anders erfahren werden soll. Zeitigt m. a. W. der große Stil den Vollzug einer ‘rechten Zeit’, bleibt diese auf ihre Erfüllung in einem zukünftigen *καίρος* bezogen.

### 7. 3. 3. 2. Adornos rechte Zeit

Der Nietzschesche Begriff der musikalischen rechten Zeit als ästhetischen Abbilds des ‘Gesetzes’ der Epochenzeit erfährt in der *Ästhetischen Theorie* in mancher Hinsicht eine Bestätigung. Wie wir gesehen haben, konzipiert ja Adorno im Rahmen eines auf der Überbietungsdynamik beruhenden Korrespondenzverhältnisses zwischen gesellschaftlicher Entwicklung und Kunstproduktion die moderne Kunst als einen dynamischen Progressus, in dem jedes Kunstwerk dazu angehalten wird, den jeweils vergegenständlichten Stand künstlerischer Formen und Verfahrensweisen material-technisch zu überbieten. Dementsprechend manifestiert sich die rechte Zeit des Genius als die gelungene, dem jeweiligen Niveau künstlerischen Könnens angemessene und die Kunstentwicklung insgesamt vorwärtstreibende Auseinandersetzung mit dem im Kunstwerk realisierten material-ästhetischen „Stand des Problems,<sup>766</sup>. Jenseits dieser Korrespondenz findet jedoch eine Abkoppelung der (künstlerischen) rechten Zeit von der umfassenden Epochenzeit statt.

---

<sup>762</sup> KSA 13, S. 246ff.

<sup>763</sup> Ebd., S. 247.

<sup>764</sup> KSA 6, S. 304.

<sup>765</sup> KSA 4, S. 287.

Die rechte Zeit kommt nur rein ästhetisch-immanent zur Geltung, denn Adorno geht von zwei Annahmen aus: zum einen steht die ästhetische rechte Zeit, in welcher die Kunstproduktion auf ein neues Niveau erhoben wird, in Gegensatz zum 'inneren Gesetz' der Epoche, denn die „reine Produktivkraft wie die ästhetische, einmal vom heterogenen Diktat befreit, ist objektiv das Gegenbild der gefesselten,“<sup>767</sup>. Mit der zweiten Annahme, die im Gedankengebäude der *Ästhetischen Theorie* einen zentralen Wert innehat, schlägt Adorno gewissermaßen eine Brücke zu Nietzsches großem Stil: „Das Wahrheitsmoment am Geniebegriff ist in der Sache zu suchen, dem Offenen, nicht in Wiederholung Gefangenen,“<sup>768</sup> Wenn man erst einmal von original Neuem der genialen Schöpfung absieht, und Adornos Gedanken des Offenen auf die Nietzschesche Bestimmung der rechten Zeit als derjenigen zeitlichen Zäsur, die das Hervortreten einer neuen Zeitlichkeit inauguriert, bezieht, dann wird schlagartig klar, dass zwischen der antizipatorischen Vollzugsleistung des großen Stils und Adornos Konzeption des genialen Kunstwerkes eine enge Homologie in bezug auf die rechte als die andere (der) Zeit(en) besteht.

Dieser Homologie kann man interpretatorisch besser auf die Spur kommen, wenn man die Zeitlichkeit des auf der Folie des Produktivkräfteschemas entworfenen genialen Kunstwerks der *Ästhetischen Theorie*, welches kraft immanenter, technisch-rationaler Durchgestaltung das unverfügbar Neue als das Utopische<sup>769</sup> aus sich herausstellt, mit Nietzsches Konzeption des großen Stils, dessen rechte, Mittags-Zeit ihre Erfüllung im „großen Mittag,“<sup>770</sup> präfiguriert, in direkte Verbindung setzt. Stattet Nietzsche das Kunstwerk des großen Stils mit derjenigen Geschichtsmächtigkeit aus, die es befähigt, sich auf die «Höhe der Zeit» zu erheben, d. h. durch seine Vollzug die rechte Zeit gegenwärtig erfahrbar machen zu lassen, und bezieht er wiederum diese letzte auf das zukünftig erfahrbare und übergreifende Einschnittsgeschehen der eine neue epochenbildende Zeitlichkeit stiftenden Umwertung, setzt Adorno anhand des Entwurfs des Genialen als des Utopisch-Unverfügbaren alles daran, das Kunstwerk als den Antizipationsort einer nicht nur sozialpolitischen, sondern wichtiger noch geschichtsphilosophischen Versöhnung auszuzeichnen. Auf diese Weise rezipiert Adorno Nietzsches rechte Zeit auf zweifache Weise: zum einen entsteht jedes gelungene Kunstwerk gerade in der 'rechten Zeit', insofern es eine ästhetisch stimmige Überbietungsantwort auf seine Vorgänger vorzeigen kann. Zum anderen kennzeichnet die rechte Zeit den *καίρος* als das Auftreten desjenigen Augenblicks, wo sich das Kunstwerk gegen sich wendet und seine eigene Bildlichkeit zugunsten dessen widerruft, was über es hinaus strebt.

---

<sup>766</sup> Ebd., S. 59.

<sup>767</sup> Ebd., S. 335; vgl. auch K. M. Michel, Versuch, S. 56ff.

<sup>768</sup> Ebd., S. 256.

<sup>769</sup> Ebd., S. 257.

<sup>770</sup> Vgl. KSA 4, S. 240 u. 408.

Auf der Ebene der integralen Komposition des Kunstwerkes operiert jedoch die *Ästhetische Theorie* mit einer höchst paradoxen Entstehungskonzeption der rechten Zeit: nur in dem Maße, wie sich künstlerische Subjektivität den objektiven Erfordernissen und Gesetzmäßigkeiten gesteigerter Materialbeherrschung unterwirft und zum Träger einer ästhetischen Modernität macht, die das rechtzeitig Neue immer schon auf Abruf gestellt hat, darf sie berechtigten Anspruch darauf erheben, dass ihre Werke zu rechter Zeit erscheinen. Zum zweiten ordnet Adorno, wie Nietzsche mit dem antizipatorischen, d. h. die neue/andere Zeit ankündigenden Vollzug des großen Stils, die rechte Zeit stimmig-gelungener Überbietung der Erscheinung eines Nichtidentischen unter, welches als das Unverfügbare-Zufällige die reine Gegenwärtigkeit einer Zeit darstellt, d. h. die weder vergangenheits-, noch zukunftsbezogen ist. Der Grund dafür liegt darin, dass sie den Moment markiert, in dem einerseits keine zukünftige Überbietung mehr möglich ist; andererseits behauptet sich der Augenblick des (genial-gelungenen) Neuen kraft einer voraussetzungslosen Unmittelbarkeit, deren Augenblick oder „das Freie, das zugleich das Gefühl des Notwendigen mit sich führt, (...) die Methexis des Kunstwerks an der Sprache der Konvention als zufällig unter sich läßt.“<sup>771</sup>

#### **7. 3. 4. Augenblicklichkeit**

Der Exkurs auf die Rezeption der rechten Zeit in der *Ästhetischen Theorie* setzt uns instande, einen tieferen Einblick in die Struktur der ästhetischen Augenblicklichkeit zu gewinnen. Der Thematisierung des Augenblicks kommt dem kunstphilosophischen Denken Adornos in dem Maße herausragende Bedeutung zu, wie er sich als derjenige Moment auszeichnet, wo das Kunstwerk den Anspruch emphatischer Wahrheit, d. h. die von Adorno an die Kunst gerichtete Forderung, Vollzugsraum der Überschreitung zu sein, soll einlösen können. Denn vom Augenblick als dem momentanen Erscheinen dessen, was den Schein ästhetischer Kontinuität sprengt, hängt das Gelingen des ganzen Unternehmens der *Ästhetischen Theorie* ab. Die Erörterung der Problematik des Augenblicks bei Adorno wird nun in einem weiteren Schritt in den Rahmen einer Gegenüberstellung mit der Augenblickskonzeption Nietzsches eingebettet.

An einer für unsere Problematik zentralen Stelle der *Ästhetischen Theorie* heißt es: „Sind Kunstwerke als Bilder die Dauer des Vergänglichen, so konzentrieren sie sich im Erscheinen als einem Momentanen. Kunst erfahren heißt soviel wie ihres immanenten Prozesses gleichwie im Augenblick seines Stillstands innezuwerden.“<sup>772</sup> Der erste Teil dieses Passus scheint den Gedanken nahe zu legen, dass Adorno die Zeitlichkeit des Kunstwerkes im Rahmen eines Darstellungs-

---

<sup>771</sup> Adorno, ebd., S. 256.

verhältnisses, d. h. eines Zur-Geltung-kommens am Anderen, entwirft. In solcher Weise ließe sich Vergänglichkeit nur reflektiert erfahren, wobei solche Reflexion als Darstellung am Anderen auszulegen ist: Im Medium des Bildes überträgt sich Werden ins Sein. Eine aufmerksame Lektüre des Zusammenhangs jedoch, in dem es den Anschein hat, dass Bildlichkeit als Darstellungsmedium des Vergehens fungiert, fördert etwas anderes ans Licht. Denn dieser Definition steht die des Bildes als des Versuchs, das „Allerflüchtigste zu bannen,“<sup>773</sup>, entgegen. Da Adorno dieses Allerflüchtigste als das Feuerwerkartige stimmiger Apparition<sup>774</sup> konzipiert, muss Bildlichkeit so interpretiert werden, dass sie nicht die Zeit als Werden, sondern die Konfigurationen der Apparition festhält. Wenn die angemessene Erfahrung der Kunst darin liegt, dass man ihres ästhetischen Scheins nur unter der Voraussetzung der Wahrnehmung augenblicklichen Umschlags dieses Scheins in apparitive Erscheinung gewahr werden kann, dann muss die Zeitlichkeit der Werke als dauernder Augenblick bezeichnet werden. Diese paradoxe Konzeption der Zeitlichkeit des Kunstwerkes rührt von der Grundüberzeugung Adornos her, dass nur die augenblickliche apparitive Konstellation den Anspruch der vernunftkritisch inspirierten Kunstphilosophie einlösen kann. Wenn die Rationalität des Werkes, die die *Ästhetische Theorie* in Analogie zur Identitätsvernunft der Moderne sieht, im Augenblick der Apparition zum Stillstand kommen und das Nichtidentische zum Vorschein treten soll, dann muss dies so aufgefasst werden, dass der Augenblick die Bruchstelle markiert, an der das Kontinuum integraler Komposition aufgesprengt wird. Der Riss geschieht zwar punktuell, der Augenblick aber ist doch solchen Charakters, dass er immer wieder auf die Potentiale einer nicht in bloßer Identität aufgehenden Vernunft hinausweist. Daher seine Dauerhaftigkeit.

Damit gerät aber der ästhetische Augenblick zwischen die (Zeit-)Fronten: „Verewigt wird die stillstehende Bewegung im Augenblick, und das Verewigte vernichtet in seiner Reduktion auf den Augenblick.“<sup>775</sup> Er kann einerseits kaum der historischen Zeit zugerechnet werden, denn er besteht im punktuellen Erscheinen und Verschwinden. Noch ist er andererseits eine zeitlose, ewige Präsenz, weil der Apparition doch etwas Zeitliches anhaftet, insofern, wie wir bei der Erörterung der Stimmigkeit gesehen haben, sie sich der gelungenen Überbietung vorangehender Synthesen verdankt. In dem Maße, in dem der ästhetische Augenblick als die Erscheinungsweise des Nichtidentischen zu sehen ist, stellt er etwas Inkonsummerables dar, ist weder zeitlich noch zeitlos.

Mit dieser Augenblickskonzeption trachtet Adorno danach, ästhetische Bildlichkeit auf die dialektischen Bilder Benjamins abstimmen zu können. Er modelliert die apparitive Bildlichkeit nach dem Schema der Dialektik im Stillstand.<sup>776</sup> Adorno kann zunächst das Benjaminsche Ver-

---

<sup>772</sup> Ebd., S. 131.

<sup>773</sup> Ebd., S. 130.

<sup>774</sup> „Ernst Schoen hat einmal von der unübertrefflichen noblesse des Feuerwerks gesprochen, das als einzige Kunst nicht dauern wolle, sondern einen Augenblick lang strahlen und verpuffen,“ (vgl. ebd., S. 49).

<sup>775</sup> Ebd., S. 132.

<sup>776</sup> Vgl. Benjamin, Bd. V.1, S. 578.

gangenheits-Gegenwarts-Verhältnis für seinen kunstphilosophischen Ansatz fruchtbar machen: In der Tat, weder lässt sich nach Adorno das Kunstwerk im Rahmen einer Überlieferungsgeschichte (das Licht des Vergangenen auf die Gegenwart) noch als Rekonstruktion des Früheren durch das Spätere (das Licht der Gegenwart auf die Vergangenheit) angemessen charakterisieren. Das Kunstwerk als radikale Augenblicklichkeit ist nicht mit zeitlichen Schemata bzw. auf eine nichtparadoxe Weise erfassbar. Es besteht aber doch ein wichtiger Unterschied zwischen Benjamins und Adornos Augenblicklichkeit: im Gegensatz zu Benjamin, für welchen der konstellative Augenblick trotz seines flüchtigen Charakters relativ feste Konturen hat bzw. lesbar ist<sup>777</sup>, geht er bei Adorno völlig im Charakter des Nichtidentischen auf und stellt sich somit jenseits des Begreifbaren. Dies rührt, wie wir vorhin bei der Umkehrung der Stimmigkeitsarten gesehen haben, daher, dass die rationale Konstruktion des Kunstwerks völlig auf den Eintritt des radikal Anderen angelegt ist. Da der apparitiven Bildlichkeit eine Platzhalterfunktion aufgebürdet wird, teilt sie alle Merkmale des Schillerns, die in der vernunftkritischen Philosophie Adornos das Nichtidentische charakterisieren. In ihrem zeitlichen Vollzug punktuellen Erscheinens und Verschwindens zeigt sie zwar an, wie eine konstellative Erschließung von Wahrheit, die über eine bloße identitätslogische Reduktion hinausgeht, auszusehen vermöchte. Da sie aber eine Bildlichkeit von etwas sein soll, das um den Preis seiner identitätslogischen Vereinnahmung nicht festgehalten werden darf, geht sie ihres Bezugs zum Wovon, d. h. zum Dargestellten verlustig. Um der rein augenblicklichen Präsenz der Überschreitung willen schrumpft auf diese Weise die Konstellation des dialektischen Bildes in der *Ästhetischen Theorie* zum Fluchtpunkt einer vernunftkritisch motivierten kunstphilosophischen Antizipation. Adorno besteht zwar darauf, dass die Erfahrung des Kunstwerkes mit dem Nachvollzug seines „immanenten Prozeßcharakter(s)“,<sup>778</sup> zusammenhängt. Mit Entschiedenheit stellt er aber fest: „Nicht ist der Rätselcharakter der Kunst dasselbe, wie ihre Gebilde zu verstehen, nämlich sie objektiv, in der Erfahrung von innen her, nochmals gleichsam hervorzubringen.“<sup>779</sup> Wenn aber die Lesbarkeit beim Eintritt der Apparition bzw. des radikalen Augenblicks aufhört, lässt sich nicht ohne weiteres einsehen, in welchem Sinne die *Ästhetische Theorie* die Benjaminsche dialektische Bildlichkeit in den Dienst nehmen kann.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich Adorno die Einsicht Nietzsches in die Zeitlichkeit der Stimmigkeit zu eigen macht, das Nietzschesche Schema aber umdreht: erst auf dem Boden einer durchorganisierten Bildlichkeit, die dem Imperativ fortschreitender Überbietung gehorcht, kann nach Adorno diejenige konstellative Stimmigkeit entstehen, die das Kunstwerk als den Ort aufweist, wo die ästhetische Rationalität über sich hinaus getrieben wird. Auf Grund aber der Tatsache, dass Adorno diese apparitive Stimmigkeit mit vernunftkritischen Funktionen auflädt

---

<sup>777</sup> „Das gelesene Bild, will sagen das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit, (ebd.).

<sup>778</sup> Adorno, ebd., S. 264.



bzw. ihr eine Stellvertreterfunktion für das Nichtidentische zuweist, kann er den Darstellungsverhältnissen, welche Stimmigkeit als Zeitlichkeit tragen, nicht gerecht werden.

---

<sup>779</sup> Ebd., S. 184.

## 8. Rückblickende Betrachtungen

In diesem abschließenden Kapitel sollen nun die Ergebnisse des durchgeführten Vergleichs der vernunft- und metaphysikkritischen Modelle von Adorno und Nietzsche zusammenhängend dargestellt werden. Den Boden für diese vergleichende Abschlussbetrachtung der Formationen kritischen Denkens bei Adorno und Nietzsche hat unsere Untersuchung in dem Maße sichergestellt, als sie sich von einer Darstellungsweise hat leiten lassen, die sich nicht mit einer bloßen Gegenüberstellung begnügt, sondern immanent verfährt. Dies bedeutet, dass an Adornos Programm einer dialektischen Aufklärungskritik bzw. negativen Metaphysik, von dem unsere Interpretationsarbeit ihren Ausgang nimmt, der Nietzsche-Bezug herausgearbeitet wird und zwar im Hinblick auf diejenigen Momente, an denen die Denkwege von Adorno und Nietzsche konvergieren. Als solche Momente haben sich die Gedanken herausgestellt, die sich um eine Logik der Darstellungsverhältnisse gruppieren. Insofern nun vernunft- und metaphysikkritisches Denken in eine Reflexion auf die Eigenart der Darstellungsverhältnisse einmündet, kann man von einer höchst ergiebigen Interpretationssituation sprechen, denn es ist ja der Darstellungsgedanken, auf Grund dessen sowohl die Fluchtlinien von Adornos Reflexionen auf die Möglichkeit von Metaphysik in ‚nachmetaphysischen‘ Zeiten klare Konturen gewinnen, als auch eine kritische Stellungnahme darauf möglich ist. Die Weiterführung der Darstellungsproblematik im Sinne einer Begriffserweiterung führt wiederum zu denjenigen Interpretationsverhältnissen, um die Nietzsches Philosophie- und Denkkritik kreist. Erst die Freilegung dieses Gedankenzusammenhangs der Darstellungs- als Interpretationsverhältnisse stellt meines Erachtens die Basis dar, auf der eine vergleichende Analyse der Modelle philosophischer Kritik von Adorno und Nietzsche erfolgen kann. Bevor wir nun die Argumentationsfäden im Kontext der Metaphysikkritik als Reflexion der Darstellungsverhältnisse wiederaufnehmen und zu einer abschließenden Gedankenführung zusammenbündeln, gilt es aber auf den Typus von Vernunftkritik, wie ihn die *Dialektik der Aufklärung* auf einprägsame Weise zum Ausdruck bringt, noch einmal einen Blick zu werfen und zwar im Lichte eben des Darstellungsgedankens.

### 8. 1. Die Dialektik der Aufklärung ‚revisited‘

Die kritische Darstellung und Interpretation der *DdA* hat sich an einer zweifachen Aufgabe abgearbeitet: Erstens das Geflecht von geschichtsphilosophischen Vorannahmen und erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen, die der Darstellung des Geschichtsverlaufs zugrunde liegen, frei zu legen. Zweitens die philosophischen Spuren Nietzsches so weit nachzuzeichnen, dass die für die

Erörterung der *DdA* leitende Annahme argumentativ gestützt werden kann, dass ohne die Rezeption philosophiekritischer Motive aus dem Arsenal Nietzsches das Programm einer Dialektik der Aufklärung undurchführbar wäre. Die Gegenüberstellung von Nietzsches genealogischer Moral- und Philosophiekritik und ihrer Anverwandlung im Rahmen des dialektischen Geschichtsverständnisses der *DdA* schärft den Blick des Interpreten nicht nur für manch eigenwillige Aufnahme von Nietzscheschen Topoi seitens Adornos. Darüber hinaus bereitet sie den Boden für eine überzeugende Kritik am konzeptionellen Schema einer totalisierenden Aufklärungs- und Vernunftkritik. Zu überzeugen vermag diese Kritik in dem Maße, wie sie die Zeitgebundenheit jeder philosophischen Welterschließung in Erinnerung ruft, aber wichtiger noch Geschichtlichkeit ins innere Gefüge solcher Weltentwürfe selbst einschreibt. In Bezug auf Nietzsche lässt sich feststellen, dass sich die Konzeption einer rückläufigen Aufklärung weit davon entfernt, ein universales Erklärungsschema abzugeben, nur noch als Deutung von geschichtlichen Konstellationen aufrechterhalten lässt.

Dass die Konzeption der *DdA* an einem ihrer Einreihung in die Hegel-Marx-Tradition zum Trotz defizitären Geschichtsverständnis kränkt, ja dass sie sogar eine irreführende Form von Kritik darstellt, lässt sich begründen. Dies jedoch trägt nicht dem Umstand Rechnung, dass jenseits aller Einseitigkeiten und interpretatorischer Missgriffe der *DdA* eine Faszinationskraft innewohnt, die an Wirkungsaktualität nichts eingebüßt hat. Man beschäftigt sich immer noch mit den Pathologien bestimmter Rationalisierungsprozesse einerseits, der Frage nach ihrer Ursache in bestimmten Denkstrukturen andererseits. Wenn es folglich nicht am argumentativen Geflecht liegen kann, was die *DdA* zu einem wirkungsgeschichtlich bedeutenden Text fürs gegenwärtige Selbstverständnis werden lässt, dann muss man den Grund dafür in jener eigentümlichen Verknüpfung von narrativer Darstellungsweise und geschichtsphilosophischer Argumentation suchen. Indem die *DdA* gezielt auf Metaphern und narrative Strukturen abendländischer Textüberlieferung (z. B. die Epen Homers) rekurriert, entsteht eine Kritikmethode bzw. Metatheorie des Zivilisationsprozesses, die ihre theoretischen Resultate auf literarisch exemplarische Darstellungskonstellationen abbildet. Darin, d. h. in dieser Vermischung der Grenzen zwischen Philosophie und Literatur, liegt übrigens nicht zuletzt der Sachverhalt der Aktualität der *DdA* innerhalb bestimmter postmoderner Theorieansätze begründet. In dem Maße, wie sich nun die Darstellung der Geschichte, wie sie in der *DdA* als die zugrundeliegende Struktur aller möglichen bzw. lokalen Geschichten konzipiert ist, ans Modell des bildungsbürgerlichen Entwicklungsromans (allerdings negativ gewendet) anlehnt, kann man in der Tat von einer literarisch unterfütterten Geschichtsphilosophie sprechen. Der postmoderne Diskurs der Entgrenzung der Gattungen hat zwar seine Freude am narrativ-literarischen Charakter der *DdA*, spätestens bei ihrem geschichtsphilosophischen Impetus hört aber der Spaß auf - dann schlägt die Stunde des Generalverdachts gegen die Metaerzählungen.

Was hat es nun mit dieser (Meta-)Erzählung der *DdA* auf sich? Insofern die *DdA* eine an Nietzsches genealogischem Verfahren geschulte rekonstruktive Erzähl narrative darstellt, handelt es sich um eine Erzählung, die sich in Bezug auf ihre zu Singularsubjekten erhobenen Handlungsträger von derjenigen des Mythos nicht unterscheidet. Denn wie dieser mit seinen in Subjektform agierenden Schicksalmächten stilisiert die *DdA* Vernunft, Aufklärung, Natur, etc. zu Metasubjekten, die allerlei Zwangs- und Unterdrückungshandlungen vollziehen, hoch. Wenn nirgendwo sonst bewahrheitet sie sich auf der Ebene der Erzählung, die eine Gesamtdeutung und -erklärung der Struktur der Geschichte darstellen will, die These von Adorno, dass Aufklärung letzten Endes Mythos ist: nur die Erzähl- und Darstellungsmittel sind jeweils anders. Aus diesem Grund die *DdA* als noch eine große Metaerzählung, die für die Moderne unheilsstiftende Wirkungen (gehabt) hat, abzutun, scheint mir aber ein Trugschluss zu sein. Denn jenseits aller begrifflich-thematischen Unzulänglichkeiten, die im ersten Kapitel ausführlich erörtert worden sind, kann man meines Erachtens die Konzeption der *DdA* stark machen und zwar auf der Darstellungsebene. Mit guten Gründen lässt sich die These vertreten, dass die zirkuläre Erzählstruktur der *DdA* (d. h. Mythos ist Aufklärung bzw. diese fällt in den Mythos zurück) ein Deutungspotential bereit stellt, dem tatsächlich eine welterschließende Funktion zugesprochen werden kann.

Die Darstellung einer Moderne unter dem mythischen Bann des Immergleichen schöpft ihre Ausdruckskraft aus derjenigen Überzeichnung, der wiederum auf der Ebene der begrifflichen Argumentationsführung die Schwächen der Konzeption der *DdA* geschuldet sind. In dem Maße, wie die *DdA* von der Notwendigkeit radikaler Gesellschaftskritik, aber auch von der Unmöglichkeit ihrer sozial-praktischen Einlösung ausgeht, muss sie auf einen Darstellungsmodus zurückgreifen, der sich nur durch seinen emphatischen Negativismus zu überzeugen versprechen kann. Dies ist ja durchaus konsequent, denn der ‚Verblendungszusammenhang‘ hat in der Sicht der *DdA* ein solches Ausmaß angenommen, dass man dem nur mit der Zuspitzung der Verfremdungseffekte auf der Ebene der darstellenden bzw. deutenden Gegenwartsdiagnostik beikommen kann. Die *DdA* muss als eine Modernitätsdeutung verstanden werden, die ein Sinnpotential zu erschließen vermag, indem sie eingespielte Überzeugungen, verhärtete Selbstverständnisse und tradierte Wertorientierungen äußerst verfremdet: Die Üblichkeiten lebensweltlichen Handelns büßen an Selbstverständlichkeit eben in dem Maße ein, als sie durch eine verfremdende Erzählung wie die der *DdA* zu etwas beängstigend Fremdartigem gemacht werden. In der Tat, die Erzähltechnik der *DdA*, subjektive Modernitätserfahrungen auf die Episoden des Irrweges des Homerischen Helden abzubilden, zielt genau auf diese Wirkung ab. Veranschaulichen lässt sich dies auf verschiedene Weisen. In dem Moment z. B., wo die alltägliche handlungsnotwendige Selbstbeherrschung ins gleichnishafte Licht der Anstrengung gerückt wird, mit der Odysseus den lebensbedrohlichen Verführungen der Sirenen trotz, verliert sie jede Selbstverständlichkeit. Oder man nehme die listrei-

che Vernunft von Odysseus: der Vergleich mit den Praktiken des auf unbedingte Selbsterhaltung bedachten Subjekts führt zu einer Wahrnehmung des Maßes an elementarem Zwangspotential, das der atomistischen Kultur der modernen marktwirtschaftlichen Struktur anhaftet.

Wenn man die Dialektikfigur der *DdA* auf ihre narrative Darstellung selbst anwendet, sieht man schnell, worin einzig ihre Überzeugungskraft bestehen kann. Bleibt die Darstellung unterhalb der Ebene normativer Geltungsansprüche in Bezug auf das, was an der Verfassung der gesellschaftlichen Realität kritisiert wird, dann vermag sie eine erschließende Deutung zu entfalten. Denn sie stellt dem Selbstverständnis der modernen Subjektivität das Sinnpotential einer neuen und Missverhältnisse des Sozialen offen legenden Sicht auf die Welt bereit. Erhebt dagegen die darstellende Rekonstruktion der Vernunft- bzw. Gesellschaftsentwicklung den Anspruch darauf, eine definitive Erklärung des ‚negativen Ganzen‘ zu liefern, dann fällt sie selbst in Sozialmythologie zurück. Auf der Darstellungsebene lässt sich der sozialmythologische Zug der *DdA* am Gebrauch exemplifizieren, den Adorno von der Metapher macht. Solange die selbstaufgelegten Disziplinierungen, welche die Selbsterfahrung des Subjekts im Zuge wirtschaftlicher Rationalisierungen charakterisieren, durch die Metapher des homerischen Selbsterhaltungssubjekts zu einer einprägsamen Bildkonstellation gebracht werden, kann man von einer erschließenden Gegenwartsdeutung sprechen. Dem Totalitätsanspruch der *DdA* gerinnen aber die Metaphern zu Erklärungsprinzipien apodiktischer Evidenz. Wenn der Kritik an der *DdA*, sie hebe sich durch Selbstbezüglichkeit auf bzw. die totale Vernunftkritik werde ortlos, eine gewisse Berechtigung zugesprochen werden muss, dann nur im folgenden Sinne: Die Konzeption der *DdA* wird nicht erst durch radikale Selbstbezüglichkeit bzw. Ortlosigkeit problematisch, sondern schon durch die Aufladung der narrativen Metapher mit quasi ontologischen Konnotationen. Eine sich selbst kritisierende Vernunft wird erst dann bedenklich, wenn sie durch die suggestive Eigendynamik der Metapher zur singulären Entität gerinnt - Selbstanwendung der Kritik kommt dann in der Tat einer Selbstaufhebung gleich.

Einen Ausweg aus dieser Aporie bodenloser Vernunftkritik hat die kritische Erörterung der *DdA* mit Bezug auf Nietzsches Aufklärungsverständnis vorgeschlagen. Im gegenwärtigen Kontext lassen sich die Akzente anders setzen und zwar die Aufmerksamkeit richtet sich nun auf eine Kritik der Darstellung. Dazu bieten uns die Gedanken Nietzsches über die Krise des ästhetischen Scheins in der Tragödienschrift den geeigneten Ansatz. Die Rekonstruktion der Argumentationsführung in der *Geburt der Tragödie* hat die Darstellungsproblematik in den Mittelpunkt gestellt, denn Nietzsche verortet den Moment der Depotenzierung der tragischen (Theater-)Kultur in der Logik der Darstellung. Die Geburt des intellektuellen bzw. metaphysisch veranlagten Sokratismus kann ja seine zersetzenden Wirkungen entfalten, weil er die Verselbständigung der ästhetischen Bildlichkeit zur Weltanschauung mit Abbildfunktionen zum Ausgangspunkt nimmt, um jenseits

jedes Abbilds zu der Sache selbst zu gelangen. Nietzsches Einsicht in die Eigendynamik der Darstellung, dass nämlich der Vollzugscharakter der (ästhetischen) Bildlichkeit unaufhaltsam in den Hintergrund gedrängt wird zugunsten einer stimmigen, mit Anspruch auf kohärente Welterklärung auftretenden Weltanschauung, kann als spiegelbildliche Folie für die kritische Betrachtung der *DdA* zur Geltung gebracht werden. Denn die Analyse, die Nietzsche der Darstellung unterzieht, nimmt zwar ihren Ausgang vom ästhetischen Phänomen, erweitert aber das Blickfeld auf jeden darstellenden Weltbezug und schließt die philosophisch-theoretische Weltdeutung mit ein. Diese stellt ja eine Ausformung darstellender Weltdeutungsvollzüge dar.

Als solche Ausformung muss auch die geschichtsphilosophische Konzeption der *DdA* angesehen werden: die Metapherarbeit, die den genealogischen Blick der *DdA* in die Ursprünge herrschaftlicher Vernunft trägt, mündet in die Bildung eines Theoriekomplexes ein, der die Erschließungskraft der sich in Metaphern vollziehenden Darstellung annulliert. Aus der Sicht Nietzsches, für den die theoretische Einstellung ergründender Welterklärungen auf dem Boden des darstellenden Weltbezugs selbst erwächst, ist die Erstarrung der darstellenden Deutungen in Weltbildern zwar zwangsläufig, man kann sie aber immer wieder aufbrechen und zwar eben durch eine Rückbesinnung auf die Vollzugsform jeder (darstellenden) Weltdeutung. Bezogen auf die *DdA* bedeutet dies, dass ihre geschichtsphilosophische Darstellung einer progressiv-regressiven Vernunft eine Theoriegestalt liefert, welche die Verfassung der neuzeitlichen Rationalitätsstruktur aufzeigen will. Dass es, wie oben angeführt, erst durch eine solche Gestalt möglich ist, bestimmte Missverhältnisse in den Blick zu nehmen, sollte die philosophische Modernitätsdiagnose aber nicht dazu verleiten, ihren deutenden Bezug zum Gegenstand in ein Erklärungsschema zu überführen. Es gilt, das Maß der Darstellungsverhältnisse zu wahren: nur solange sich die Darstellung im Rahmen dessen bewegt, was sich erst durch und am Darstellenden zeigen kann, erschließt sie eine gehaltvolle Sicht auf das Dargestellte. Gehaltvoll ist diese Erschließung nicht ihrer argumentativen Stringenz wegen, sondern weil sie es vermag, das Dargestellte in neuen, für die Kritik moderner Selbstverständnisse und Selbstverständlichkeiten unverzichtbaren Relevanzzusammenhänge erscheinen zu lassen. Mit dieser Relevanz verhält sich analog sowohl zum kritischen Impuls der *DdA*, über das Faktische hinaus neue Sinnangebote gerechten Lebens bereit zu stellen, aber auch zu der Funktion, die Nietzsche jedem weltdeutenden Entwurf zugesprochen wissen will. Diese besteht nämlich in derjenigen appellativen Forderung an die Menschen, in die Perspektive dieses Entwurfs einzutreten und Weltauslegung als Machtsteigerung, d. h. Erweiterung des Spielraums für wertsetzendes als weltdeutendes Verhalten zu vollziehen.

## **8. 2. Metaphysikdenken im Horizont der Darstellungsverhältnisse**

Die Darstellungsproblematik hat sich auch als der Fluchtpunkt von Adornos Reflexionen über die Möglichkeit metaphysischen Denkens erwiesen. Die Interpretation der *Meditationen zur Metaphysik* hat sich bis zu dem Punkt vorgearbeitet, an dem sich deutlich zeigen lässt, dass Adornos Schlüsselbegriff kritischer Philosophie, das Nichtidentische, erst dadurch seinen vollen Sinn erschließt, wenn er in einen darstellungstheoretischen Kontext eingebettet wird. Diesen Kontext hat sich unsere Interpretation der *Negativen Dialektik* dadurch erschlossen, dass vom Begriff des Intelligiblen ausgehend auf die Thematisierung des zentralen Stellenwerts, den der Begriff des Scheins in Adornos Programm negativer Metaphysik innehat, hingearbeitet wurde. Nicht erst in der *Ästhetischen Theorie*, sondern schon in den *Meditationen* rückt der Begriff des Scheins ins Zentrum von Adornos Philosophie: In seiner Doppelfrontstrategie versucht Adorno in Absetzung von der *KrV* den transzendentalen Schein auf seine Wahrheitsfähigkeit hin zu überprüfen, zugleich aber wehrt er sich dagegen, in der Art der *Wissenschaft der Logik* dem Verhältnis der Kategorien Schein und Wahrheit eine dialektische Fassung zu verleihen. Die Hegelkritik Adornos lässt das Programm einer negativen Philosophie in die Nähe der Kantischen Metaphysikkritik rücken und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen fungiert die Adornosche Kritik der Metaphysik als Absage an das Totalitätsdenken, das er in der Philosophie Hegels am Werk sieht. Zum zweiten ist diese Kritik wie die Kants ein Grenzziehungsunternehmen. Mit der Reformulierung des Ding an sich zum Nichtidentischen entwickelt Adorno eine Argumentationsstrategie, die einerseits Kants Transzendenzgedanken, wie er sich am noumenalen Ding an sich ablesen lässt, ohne dualistische Konsequenzen beibehält, wobei auf Hegels Grundimpuls der geistigen Durchdringung der Totalität der Seienden rekurriert wird. Andererseits will Adorno den Begriff des Nichtidentischen in Kontext eines gesellschaftskritischen Diskurses gestellt wissen, in dem die geistige Physiognomie der Moderne als herrschaftsförmiges Identitätsdenken charakterisiert und auf die Heteronomie der gesellschaftlichen Verhältnisse zurückgeführt wird.

Für Adorno stellt das Nichtidentische das metaphysische Denken vor die Aufgabe, sowohl an der an Hegel geschulten Forderung nach der durchgängigen Begriffsbestimmbarkeit der Totalität des Seienden festzuhalten als auch der aus seiner Sicht unverzichtbaren Einsicht Kants in das Moment begriffsübersteigender Unverfügbarkeit (d. h. der Konzeption des Ding an sich) gerecht zu werden. Diese Lösung dieser Aufgabe sieht Adorno durch ein Denken in Konstellationen gewährleistet. Die konstellative Zusammenstellung der Begriffe soll einen Sachbezug ermöglichen können, in dem die Bestimmungsarbeit des Begriffs nicht von vornherein auf Identität festgelegt ist. Der Interpretation erschließt sich diese Anleitung fürs kritische Metaphysikdenken, wenn sie in den Zusammenhang der Darstellungsverhältnisse gestellt wird. Als Darstellungsprinzip kommt der Konstellation ein zentraler Stellenwert zu, weil sie die Vermittlung, die für Adorno nichtidentisches Denken bestimmt, darstellungsförmig umsetzt. Der Konstellation gelingt, was nach Adorno dem

identifizierenden Denken versagt bleibt: das Nichtidentische darzustellen, d. h. die Vermittlung herzustellen, in der sich die ‚Sache‘ zeigen kann. An der konstellativen Darstellung kommt das zum Tragen, was sich der begrifflichen Identitätsfestlegung entzieht. Denn an der Darstellung zeigt sich zwar das, worauf sich die Arbeit des Begriffs bezieht, wichtiger jedoch dasjenige, was als eine Art Überschuss an Bedeutsamkeit über jede Begriffskonstellation bzw. jede Darstellungsanordnung hinausragt. Erweist sich metaphysisches Denken im Horizont der Darstellungsverhältnisse als fruchtbarer Ansatz gerade im Hinblick Adornos Kritik an der Metaphysik, lässt sich aber doch feststellen, dass Adornos geschichtsphilosophische Prämissen und gesellschaftskritische Überzeugungen der Ausgestaltung dieser Darstellungsreflexionen eher hinderlich sind. Dies rührt daher, dass Adorno die Herstellung von Konstellationen, die sich ja nach eigenem Verständnis der deutenden Aufgabe einer Gegenwartserhellung in kritischer Absicht unterstellen, finalisiert, d. h. auf einen Endzustand bezieht, den in einen Darstellungskontext einzubetten, keinen Sinn mehr hat.

Die vergleichende Analyse der Modelle der Kritik hat herausgestellt, dass sowohl Adornos als auch Nietzsches Philosophie nicht unter dem Zeichen eines ‚nachmetaphysischen Denkens‘ stehen. In eindeutiger Bezugnahme auf Kants doppelte Strategie (d. h. Vernunft ist Subjekt und Objekt der Kritik in einem) fragt Adorno nach den Bedingungen metaphysischer Reflexion nach dem ‚Ende‘ der Metaphysik nach. Nietzsche nimmt das Gegensatzdenken der Metaphysik ins Visier der Kritik, entfaltet er aber doch ein metaphysisches, um das Begriffspaar Sein und Werden kreisendes Denken. Metaphysikkritik bedeutet sowohl Zurückweisung erstarrter Dichotomien, aber auch die Freilegung des Entwurfcharakters jeder metaphysischen Weltdeutung. An und durch die Metaphysik gewinnt Nietzsche eine Auslegung der Welt als Gesamt von Interpretationsverhältnissen. Um die Interpretationsverhältnisse gruppieren sich alle Einwände, die man mit Nietzsche gegen Adornos Abbruch des Darstellungsansatzes vorbringen kann. Die Erörterung dieser Einwände führt zum Ergebnis, dass Nietzsches Philosophie- bzw. Metaphysikkritik eine Korrektivfunktion in Bezug auf diejenige Adornos zugesprochen werden kann. Denn sie bietet ein Denkmodell, das ohne auf ein Telos der Kritik sich zu stützen, trotzdem eine tragfähige Argumentationsbasis bereitstellt, auf der die Tendenz des metaphysischen Denkens zur Verselbständigung kritisch angegangen werden kann. Als flexibler kann Nietzsches Kritikmodell bezeichnet werden, in dem Maße, als es im Gegensatz zu demjenigen Adornos Vollzug und Gegenstand der Kritik zusammenschweißt. Wo Adorno seine Kritik an der Verfassung neuzeitlicher Vernunftstrukturen im Lichte einer geschichtsentrückten Antizipation von Versöhnung vollzieht, fasst Nietzsche philosophische Kritik als ein Interpretationsgeschehen auf, in dem sich der Vollzug des Denkens und das Woraufhin seines Weltbezugs gegenseitig bedingen. Nietzsches Denkmodell entwirft ein Weltbild, das Interpretationsgeschehen und Darstellung dieses Geschehens in einem ist. Im Hinblick auf ihre Darstellungsdimension lassen sich die Interpretationsverhältnisse als Weltbezüge verste-



hen, die sich als darstellende Entwürfe vollziehen. Diese Entwürfe sind derart, dass sie, indem sie sich im Darstellungsvollzug herausbilden, ihr Woher bzw. Woraufhin selbst in die Darstellung mit hineinnehmen. Die Perspektivität jeder Interpretation bzw. Darstellung macht gegenüber metaphysischen Weltdeutungen geltend, dass sich Philosophie ihres Darstellungscharakters anders als unter der Maxime der Repräsentation versichern muss. Denn weder lässt sich das Darzustellende im darstellenden Entwurf einholen, noch kommt der Darstellung gegenüber dem darzustellenden Gehalt (*ἀρχή*, Grund, unvordenkliche Bedingungen, etc.) ein abkünftiger Status zu. Auf dem Hintergrund der Interpretationsphilosophie Nietzsches bekommt die Einsicht darin, dass die Darstellung folgenreich ins Dargestellte eingreift, ihre volle Prägnanz.

Eignen sich diese Gedanken zur Darstellung einerseits dazu, Adornos Reflexionen über eine Metaphysik, die um das Nichtidentische kreisen soll, aus der Verengung eines geschichtsphilosophischen bzw. gesellschaftskritischen Negativismus heraus zu lösen und in ein flexibleres Model der Kritik zu überführen, sind sie andererseits nicht weniger fruchtbar, wenn es um die Figur des Endes der Metaphysik geht. Neben Heidegger ist Adorno derjenige, der philosophisches Denken auf eine folgenreiche Weise auf eine Haltung der Trennung gegenüber der Metaphysik einschwört. Es ist nicht zuletzt sein emphatischer Gestus gewesen, der abgelebten Metaphysik aus der Verzweiflung ob der vermeintlich totalen Herrschaft des Faktischen heraus doch beizustehen, der den Boden für den Paradigmawechsel zum ‚nachmetaphysischen‘ Denken eingeebnet hat. Im Lichte des Interpretationsgedankens und seiner darstellungstheoretischen Ausformung erweist sich sowohl die Ankündigung des Endes als auch die Überzeugung, man sei über das metaphysische Denken längst hinaus, als wenig überzeugend. Im Rahmen der Darstellungsproblematik stellt sich vielmehr die Frage, ob der Gedanke des Endes nicht erst durch die Erfahrung transparent gemacht werden kann, dass das Darstellungsgefüge der überlieferten metaphysischen Weltentwürfe brüchig geworden ist. Diese Brüchigkeit ist eben nicht der Art, dass die Metaphysik als Weltdeutung das Seiende als Ganzes verfehlt hat. Vielmehr verhält es sich so, dass der Gedanke des Endes als Symptom eines Ungenügens gelesen werden muss, das sich an der Frage entzündet, ob die metaphysische Reflexion ihrer Vollzugsform als deutendem bzw. darstellendem Entwurf Rechnung zu tragen weiß. Diese Frage wiederum kann aber einzig von einer Reflexion her gestellt werden, für welche an den Verfehlungen der Metaphysik die Abwesenheit eines Denkens der Darstellung sich zeigt. Diese Reflexion, wie sie Nietzsche mit der Konzeption der Interpretationsverhältnisse vollzieht, wird nicht an die Metaphysik von außen herangetragen, denn sie steht selbst im Umkreis metaphysischen Denkens. Dies liegt darin begründet, dass sie das Ende der Metaphysik einzig als das Ende einer bestimmten Vollzugsform derselben aufweisen kann und zwar einer, in welcher der deutende Weltbezug hinter dem Willen zur Bestimmtheit zum Verschwinden gebracht wird. Darin, d. h. in Erinnerung zu rufen, dass die Bestimmtheitssetzungen

der Metaphysik verkürzte Formen der Darstellung dessen sind, auf das sich metaphysisches Denken deutend bzw. darstellend bezieht, besteht meines Erachtens die Tragfähigkeit des Kritikmodells der Interpretations- und Darstellungsverhältnisse. In gewissem Sinne löst Nietzsches Kritikdenken den Anspruch ein, den Adorno für die Philosophie als Deutung der geschichtlichen Faktizität erhoben, aber durch einen starren Blick auf ein vermeintlich undurchdringliches Faktische durchkreuzt hat. Denn es kann dem Desirat Adornos, Kritik solle immanent verfahren, besser gerecht werden, als der Fall ist, wo philosophische Kritik der angeblich unerschütterlichen Autorität des Faktischen auf den Leim geht und konsequenterweise auf die Antizipation des ganz Anderen pocht. Metaphysikkritik als Denken nach Maßgabe der Interpretations- und Darstellungsverhältnisse erschließt einen Raum, in dem was an der Metaphysik kritisiert und wie diese Kritik vollzogen wird, ineinander fließen. In diesem Licht gesehen, stellt sich Adornos pathetische Formel von einem Denken, das solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes ist, als eine verkürzte Kritikform dar. Der Sturz bzw. das Ende der Metaphysik wird nicht von außen erfahren – in der Vollzugsform metaphysischen Denkens selbst ist die Möglichkeit von Verselbständigung angelegt, aber auch das, von dem her sie erfahren und kritisch angegangen werden kann.

## **9. Bibliographie**

### **Primäre Literatur**

Adorno, T., Gesammelte Schriften, 20 Bd., Frankfurt/M. 1997.

- Kants „Kritik der reinen Vernunft“, Frankfurt/M. 1995.
- Metaphysik. Begriffe und Probleme, Frankfurt/M. 1998.
- Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/M. 1996.
- Adorno-Benjamin. Briefwechsel, Frankfurt/M. 1995.
- Philosophische Terminologie, 2 Bd., Frankfurt/M. 1974.
- Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt/M. 2001.

Nietzsche, F., Werke in sechs Bänden, Karl Schlechta (Hrsg.), München-Wien 1980.

- Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, G. Colli/M. Mortinari (Hrsg.) 15 Bd., München 1988.

### **Sekundärliteratur**

Abel, G., Nietzsche, Berlin 1998

- Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt/M. 1995.
- Sprache, Zeichen, Interpretation, Frankfurt/M. 1999.
- Wissenschaft und Kunst, in: M. Djuric/J. Simon (Hrsg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 9-25.
- Logik und Interpretation, in Nietzsche-Studien, Bd. 16, Berlin 1987, S. 112-148.

G. Abel/J. Salaquarda (Hrsg.), Krisis der Metaphysik, Berlin 1989.

Altmann A., Friedrich Nietzsche. Das Ressentiment und seine Überwindung - verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral, Bonn 1977.

Ameriks, K., Kant und Guyer on Apperception, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 2 (65) 1983, S. 174-186.

Anacker, U., Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung, Suhrkamp, Frankfurt. a. M. 1974.

Ansell-Pearson, K.J., Nietzsche's Overcoming of Kant und Metaphysics: From Tragedy to Nihilism, in: Nietzsche-Studien, Bd. 16, Bonn 1987, S. 310-339.

- Aristoteles, Über die Seele, Berlin 1983.
- Arendt, H., Über die Revolution, Piper Verlag, München 1994.
- Adorno, H., Elemente totaler Herrschaft, München 1995.
- Arndt, A., Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs, Hamburg 1994.
- Asiáin, M., Theodor W. Adorno: Dialektik des Aporetischen. Untersuchungen zur Rolle der Kunst in der Philosophie Theodor W. Adornos, Freiburg/München 1996.
- Babich, B.E., Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life, New York 1994.
- Baek, S -Y., Interpretation bei Nietzsche. Eine Analyse, Würzburg 1999.
- Balmer, H. P., Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche, München 1977
- Barth, H., Wahrheit und Ideologie, Frankfurt/M. 1974.
- Bartuschat, W., Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M. 1972.
- Begemann, C., Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zur Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt. a. M. 1987.
- Behrens, R., Pop Kultur Industrie. Zur Philosophie der populären Musik, Würzburg 1996.
- Benhabib, S., Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1992.
- Belgrad, J., Jenseits des Nichtidentischen. Zu Theodor W. Adornos Verständnis von Subjektivität und Nichtidentität in der «Negativen Dialektik», in: G. Gamm (Hrsg.), Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie, Tübingen 1985, S. 70-114.
- Benjamin, W., Gesammelte Werke, Frankfurt/M. 1991.
- Bergfeld, G. et al, Zur Kritik der palavernden Aufklärung, München 1984.
- Beyer, W.R., Vier Kritiken: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács, Köln 1970.
- Birzele, K-H., Mythos und Aufklärung. Adornos Philosophie gelesen als Mythos. Versuch einer kritischen Rekonstruktion, Würzburg 1977.
- Bittner, R., Nietzsches Begriff der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien, Bd. 16, Bonn 1987, S. 70-90.
- Böckelmann, F., Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie, Frankfurt/M. 1972.
- Böhme G., Platons theoretische Philosophie, Stuttgart 2000.
- Böhme, H./ Böhme, G., Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1985.
- Böhme, H., Natur und Subjekt, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988.
- Böning, T., Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche, Berlin 1988.
- Bohrer, K. H. (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt/M. 1983.
- Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt/M. 1981.

- Bolte, G., Von Marx bis Horkheimer. Aspekte der kritischen Theorie im 19. und 20. Jahrhundert, Darmstadt 1995.
- Bolz, N., Nietzsches Spur in der Ästhetischen Theorie, in: Lindner, B./Lüdke, M. W. (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne, Frankfurt/M. 1979, S. 369-396.
- Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München 1989.
  - Das Selbst und sein Preis, in: W. van Reijen/G. Schmid-Noerr (Hrsg.), Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987, S. 111-129.
- Bonß, W./ Honneth, A. (Hrsg.), Sozialforschung als Kritik, Frankfurt/M. 1982.
- Borsche, T., Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1992.
- Brändle, W., Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos, Göttingen 1984.
- Braun, C., Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos, Berlin 1983.
- Braun, E., "Aufhebung der Philosophie". Marx und die Folgen, Stuttgart 1992.
- Breuer, S., Aspekte totaler Vergesellschaftung, Freiburg i. Brsg. 1985.
- Brick, B./ Postone, M., Kritischer Pessimismus und die Grenzen des traditionellen Marxismus, in: Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Bonß, W./Honneth, A. (Hrsg.), Frankfurt/M 1982, S. 179-239.
- Brunner, R., Die Fragmentierung der Vernunft. Rationalitätskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1994.
- Brunkhorst, H., Theodor W. Adorno, München 1986.
- Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebigkeit des Denkens, Hamburg 1990.
- Bruse, K-D., Die griechische Tragödie als 'Gesamtkunstwerk'. Anmerkungen zu den musikästhetischen Reflexionen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien, Bd. 13, Berlin, 1984, S. 156-176.
- Buck-Morss, S., Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk, Frankfurt/M. 1993.
- The origins of negative dialectics, Sussex 1977.
- Bubner, R., Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung, in: Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zum Gegenwart, Schmidt, J. (Hrsg.), Darmstadt 1989, S. 404-420.
- Zur Sache der Dialektik, Stuttgart 1980.

- Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos, in: Lindner, B./Lüdke, M. W. (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne, Frankfurt/M. 1979, S. 108-137.

Bueb, B., Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft, Stuttgart 1970.

Castoriadis, C., Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt/M. 1984.

- Die Entdeckung der Phantasie, in: Domaines de l'homme, Athen 1996 (gr.), S. 233-274.

- Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Athen 1991 (gr.).

- Die Last des ontologischen Erbes, in: A. Métraux/B. Waldenfels (Hrsg.), Leibhaftige Vernunft, München 1986, S. 111-143.

Christmann, S., Auf der Suche nach dem verhinderten Subjekt. Die DDR-Prosa über Faschismus im Lichte der Frankfurter Schule, Königshaus & Neumann, Würzburg 1990.

Cochetti, S., Mythos und „Dialektik der Aufklärung“, Königstein 1985.

Connerton, P., The tragedy of the enlightenment. An essay on the Frankfurt School, London 1986.

Danto, C. A., Nietzsche als Philosoph, München 1998.

Decker, K., Adornos Ontologie. Ein Versuch, das Unerhörte zu denken, nicht ohne moralphilosophische Rück(an)sichten, in: G. Schweppenhäuser/M. Wischke (Hrsg.), Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno, Hamburg 1995, S. 152-168.

Deleuze, G., Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt. a. M. 1976.

Demirovic, A., Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule, Frankfurt/M. 1999.

Demmerling, C., Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie, in: C. Kemmerling/F. Kaambartel (Hrsg.), Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik, Frankfurt/M. 1992, S. 67-100.

Denker, R., Selbst-Bild als Fremdentwurf. Aufsätze zur Philosophie von Kant bis Bloch, Tübingen 1985.

Dier, O., Die Lehre des Absurden. Eine Untersuchung der Philosophie Nietzsches am Leitfaden des Absurden, Würzburg 1998.

Djuric, M., Nietzsche und die Metaphysik, Berlin 1985.

Dubiel, H., Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung, Frankfurt/M. 1978.

Düver, L., Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk, Bonn 1978.

Djuric, M./Simon, J. (Hrsg.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986.

Eagleton, T., Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie, Stuttgart 1994.

- Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart 1991.

Ebeling, H., Das Subjekt in der Moderne. Rekonstruktion der Philosophie im Zeitalter der Zerstörung, Hamburg 1993.

Eichel, C., Vom Ermatten der Avantgarde zur Vernetzung der Künste. Perspektiven einer interdisziplinären Ästhetik im Spätwerk Theodor Adornos, Frankfurt/M. 1993.

Erd, R., et al. (Hrsg.), Kritische Theorie und Kultur, Frankfurt/M. 1989.

Eschenbach, I., Der versehrte Maßstab. Versuch zu Nietzsches ‚Willen zur Macht‘ und seiner Rezeptionsgeschichte, Würzburg 1990.

Figal, G., Theodor Adorno. Das Naturschöne als spekulative Gedankenfigur. Zur Interpretation der „Ästhetischen Theorie“ im Kontext philosophischer Ästhetik, Bonn 1977.

- Das Ende der Metaphysik und die Optik des Künstlers, in: Philosophische Rundschau 40 (1993) 3, Tübingen 1993, S. 198-212.
  - Der Sinn des Verstehens, Stuttgart 1996.
  - Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik-Ästhetik-Metaphysik, Stuttgart 1994.
  - Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays, Stuttgart 1991.
  - Krise der Aufklärung - Freiheitsphilosophie und Nihilismus als geschichtslogische Voraussetzungen der Moderne, in: S. Vietta/D. Kemper (Hrsg.), Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik, München 1998, S. 57-70.
  - Kunst als Weltdarstellung, in: T. Grethlein/H. Leitner (Hrsg.), Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie, Würzburg 1996, S. 395-408.
  - Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 1999.
  - Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken, in: C. Jamme (Hrsg.), Grundlinien der Vernunftkritik, Frankfurt/M. 1997, S. 450-469.
  - Philosophische Zeitkritik im Selbstverständnis der Modernität. Rousseaus Erster Discours und Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung, in: G. Figal/R.-P. Sieferle (Hrsg.), Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie, Stuttgart 1991, S. 100-132.
  - Metaphysik und Hermeneutik, in: J. Wenzel (Hrsg.), Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt/M. 1998, S. 99-110.
  - Platons Destruktion der Ontologie, in: Antike und Abendland, Bd. XXXIX, Bonn 1993, S. 29-47.
  - Selbsterhaltung und Selbstverzicht. Zur Kritik der neuzeitlichen Rationalität bei Max Horkheimer und Walter Benjamin, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 2 (37) 1983, S. 161-179.
- Figl, J., Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984.
- Interpretation als philosophisches Prinzip, Berlin 1982.

- Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers, in: Nietzsche-Studien, Bd. 10/11, Berlin/New York 1981/82, S. 408-431.
- Fleischer, M., Der „Sinn der Erde,, und die Entzauberung des Übermenschlichen, Darmstadt 1993.
- Foucault, M., Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M. 1987, S. 69-90.
- Frank, M., Die unendliche Fahrt. Ein Motiv und sein Text, Frankfurt/M. 1979.
- Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt/M. 1982.
- Gott im Exil, Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt/M. 1988.
- Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt/M. 1984.
- Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, München 1992.
- Frede, D, The Cognitiv Role of Phantasia, in: M. C. Nussbaum/A. O. Rorty (Hrsg.), Essays on Aristotele's *De Anima*, Oxford 1996, S. 279-297.
- von Friedeburg, L./Habermas, J. (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt/M. 1983.
- Früchtl, J., Mimesis. Konstellationen eines Zentralbegriffs bei Adorno, Würzburg 1986.
- Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas, in: Nietzsche-Studien, Bd. 19, Bonn 1990, S. 431-461.
- Unparteiische Vernunft und interesseloses Wohlgefallen. Zu Adornos Transformierung des Kantischen Modells, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41(1987) Heft 1, S. 88-99.
- Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil, Frankfurt/M. 1996.
- Füzesi, N., Nietzsches analogisches Denken, in: K. Gloy/M. Bachmann (Hrsg.), Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie, München 2000, S. 346-360.
- Funke, M., Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche, Stuttgart 1974.
- Gamm, G. (Hrsg.), Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie, Tübingen 1985.
- Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in J. Habermas' Deutung der Moderne, Würzburg 1987.
- Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral, in: P. Rippel (Hrsg.), Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt, Tübingen 1985.
- Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne, Hain Verlag, Frankfurt/M. 1986.
- Zwischen Antike und Postmoderne. Politische Philosophie bei Nietzsche, in: Philosophische Rundschau 38 (1991), 1-2, S. 112-125.



- Surrealität und Vernunft. Zum Verhältnis von System und Kritik bei Theodor W. Adorno, in: G. Gamm (Hrsg.), *Angesichts objektiver Verblendung. Über die Paradoxien Kritischer Theorie*, Tübingen 1985, S. 115-191.
- Gamm, G./Kimmerle, G., *Entfremdete Objektivität. Zur Kritik szientistischer Rationalität und ihrer anarchistischen Erneuerer*, Hamburg 1980.
- Gerhardt, V., *Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretationen in: Nietzsche-Studien*, Bd. 10/11, Berlin 1982, S. 34-59.
- Die Perspektive des Perspektivismus, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 18, Berlin 1989, S. 260-281.
- Gipfel der Internität. Zu Günter Abels Rekonstruktion der Wiederkehr, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 16, Berlin 1987, S. 444-466.
- Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualität, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 21, Berlin 1992, S. 28-49.
- Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988.
- Metaphysik und ihre Kritik. Zur Metaphysikdebatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42 (1988), S. 45-70.
- Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin 1996.
- (Hrsg.) Friedrich Nietzsche. *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000.
- Geyer, C-F., *Aporien des Metaphysik- und Geschichtsbegriffs der Kritischen Theorie*, Darmstadt 1980.
- *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor Adorno*, München 1982.
- Gloy, K., *Vernunft und das Andere der Vernunft. Eine modeltheoretische Exposition*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50 (1996), 4, S. 527-562.
- Nietzsches Theorie des Willens zur Macht als Kritik an der traditionellen Vernunft Herrschaft, in: *Philosophisches Jahrbuch* 14 (1997), München 1997, S. 262-278.
- *Vernunft und das Andere der Vernunft*, München 2001.
- Grenz, F., *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, Frankfurt/M. 1975.
- Negative Dialektik mit offenen Karten: Der zweite Teil der *Negativen Dialektik*, in: J. Naeher (Hrsg.), *Die negative Dialektik Adornos*, Paderborn 1984, S. 235-273.
- Differenzierungen im Begriff der dialektischen Negation, in: *Hegel-Jahrbuch* 1974, Köln 1975, S. 257-262.
- Grimmiger, R., *Die Ordnung, das Chaos und die Kunst. Für eine neue Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1990.
- Gripp, H., *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Paderborn 1986.

- Grau, G.-G., Wille zur Macht oder Wille zur Wahrheit? Nietzsche und Kant, in: G. Abel/J. Salasquarda (Hrsg.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin 1989, S. 215-257.
- Günther, K., Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39(1985), S. 229-260.
- Guzzoni, U., *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg/München 1981
- Haag, K. H., *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt/M. 1985.
- *Kritik der neueren Ontologie*, Stuttgart 1960.
  - Hegels „Unwahrheit“. Zu Adornos Hegel-Kritik, in: *Hegel-Jahrbuch* 1975, Köln 1976.
- Habermas, J., Zur Nietzsches Erkenntnistheorie. In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1985, S. 505-529.
- Zur Nietzsches Erkenntnistheorie. Ein Nachwort, in: *Kultur und Kritik*, Frankfurt/M. 1985, S. 237-263.
  - (Hrsg.), *Erkenntnistheoretische Schriften Nietzsches*, Frankfurt/M. 1968.
  - *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.
  - *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1979.
  - *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1988.
  - (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.
  - *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bd., Frankfurt/M. 1988.
  - *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1987.
  - *Kleine politische Schriften*, Frankfurt/M. 1985.
- Hackenesch, C. (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft*, Tübingen 1985.
- Hager, F./Pfützte, H. (Hrsg.), *Das unerhörte Moderne. Berliner Adorno-Tagung*, Lüneburg 1989.
- Hahn, M./Sandkühler, H.J. (Hrsg.), *Gesellschaftliche Bewegung und Naturprozeß*, Köln 1981.
- Hamacher, W. (Hrsg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt/M. 1986.
- Hartmann, F., *Max Horkheimers materialistischer Skeptizismus. Frühe Motive der kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 1979.
- Hartmann, K., *Hegels Logik*, Berlin 1999.
- *Metaphysik und Metaphysikkritik*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 30/31 (1991), S. 109-138.
- Heftrich, U., Nietzsches Auseinandersetzung mit der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 20, Berlin 1991, S. 238-266.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, 2 Bde, Pfullingen 1989.
- *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.
  - *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1994.
  - *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in: *Holzwege*, Frankfurt/M. 1980, S. 73-111.
  - *Platon: Sophistes*, Frankfurt/M. 1992.

- Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, Frankfurt/M. 1997
- Heidbrink, L., Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung, München 1994.
- Heinen, R., Sprachdynamik und Vernunft. Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins, Würzburg 1998.
- von Heiseler, J. H./Steigerwald, R./Schleifstein, J. (Hrsg.), Die Frankfurter Schule im Licht des Marxismus, Frankfurt/M. 1970.
- Hegel, G.W.F., Ästhetik, Aufbau-Verlag, Berlin 1955.
- Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M. 1970.
- Wissenschaft der Logik, I-II, Frankfurt/M. 1969.
- Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg 1969.
- Held, D., Introduction to critical theory, Berkeley 1980.
- Heller E., Nietzsches Scheitern am Werk, Freiburg 1989.
- Henrich, D., Hegel im Kontext, Frankfurt/M. 1971.
- Formen der Negation in Hegels Logik, in: R.-P. Horstmann (Hrsg.), Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt/M. 1978.
- Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, in: D. Henrich (Hrsg.), Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Hegel-Studien, Beiheft 18, Bonn 1978, S. 203-325.
- Substantivierte und doppelte Negation, in: H. Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität, München 1975, S. 481-486.
- Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die „Wissenschaft der Logik“, in: U. Guzzoni et al. (Hrsg.), Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag, Hamburg 1976, S. 208-230.
- Hesse, H., Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität, Frankfurt/M. 1983.
- Von Lämmern und Raubvögeln. Randbemerkungen zu Nietzsches „Genealogie der Moral“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 41 (1993) 5, S. 895-904.
- Himmelman, B., Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, München 1996.
- Hofmann. N. J., Hermeneutik *nach* Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Nietzsche-Studien 25(1996), 261-306.
- Honneth, A., Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1990.
- Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M. 1989.
- Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt/M. 1994.
- Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M. 1992.

- Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie, in: Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1982, S. 87-127.
- Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die „Dialektik der Aufklärung,, im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: ders, Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 2000, S. 70-88.
- Honneth, A./Wellmer, A. (Hrsg.), Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin 1986.
- Honneth, A. et al (Hrsg.), Philosophical Interventions in the unfinished Project of Enlightenment, Cambridge, 1992.
- Horkheimer, M., Gesammelte Werke 14 Bd., Frankfurt/M. 1987.
- Horstmann, R.-P., Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche, in: Hegel-Studien 28 (1993), S. 285-102.
- Houlgate, S., Kant, Nietzsche and the "thing in itself", in: Nietzsche-Studien, Bd. 22, Bonn 1993, S. 115-157.
- Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics, London/New York 1986.
- Hudek, F.-P., Die Tyrannei der Musik. Nietzsches Wertung des Wagnerischen Musikdramas, Würzburg 1989.
- Hutter, A., Adornos Meditationen zur Metaphysik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 46 (1998), S. 45-65.
- Iber, C., Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin 1994.
- Platons eigentliche philosophische Leistung im Dialog *Parmenides*, in: E. Angehrn/H. Fink-Eitel/C. Iber/G. Lohmann (Hrsg.), Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1992, S. 185-213.
- Jameson, F., Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik, Berlin 1992.
- Janke, W., Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx, Berlin 1977.
- Jaspers, K., Nietzsche, Einführung in das Verständnis seiner Philosophie, Berlin 1947.
- Jay, M., Die dialektische Phantasie, Fischer, Frankfurt/M. 1976.
- Downcast Eyes. The Denigration of Vision in twentieth-century French Thought, Berkley 1993.
- Adorno, Cambridge 1984.
- Joisten, K., Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche, Würzburg 1994
- Kaiser, G., Benjamin. Adorno. Zwei Studien, Frankfurt/M. 1974.

- Kalkowski, P., Adornos Erfahrung. Zur Kritik der Kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1988
- Kamper, D./Reijen, W. van, Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt. a. M.ain. 1987.
- Kant, I., Werkausgabe 12 Bd., Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt. a. M. 1977
- Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1926.
- Kappner. H-H., Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst, Frankfurt/M. 1984.
- Kaufmann, W., Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist, Darmstadt 1982.
- Kaulbach, F., Philosophie des Perspektivismus, Bd. 1, Tübingen 1990.
- Sprachen der ewigen Wiederkunft, Würzburg 1985.
- Kerényi, K., Die Mythologie der Griechen, 2 Bd., München 1992.
- Keul, H-K., Kritik der emanzipativen Vernunft. Zur Aufklärungsbegriff der Kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1997.
- Keuth, H., Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der Kritischen Theorie, Tübingen 1993.
- Kim J.-H., Nietzsches Sozialphilosophie. Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffs „Leib“, Würzburg 1995.
- Kim, K.-S., Mythos und Tragödie. Anamnetische Betrachtungen zu Nietzsches *Geburt der Tragödie*, Würzburg 1999.
- Kimmerle, G., Verneinung und Wiederkehr, Tübingen 1988.
- Die Aporie der Wahrheit, Tübingen 1983.
  - Kritik der identitätslogischen Vernunft. Untersuchungen zur Dialektik der Wahrheit bei Descartes und Kant, Frankfurt/M. 1982.
  - Sein und Selbst. Untersuchung zur Kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels "Phänomenologie des Geistes", Bonn 1978.
  - Der eingebildete Zeuge, in: G. Gamm (Hrsg.), Angesichts objektiver Verblendung, Tübingen 1985, S. 11-70.
- Klein, R./Mahnkopf C.-S. (Hrsg.), Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik, Frankfurt/M. 1998.
- Klinger, C., Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München 1995.
- Klossowski, P., Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, München 1986.
- Koch, F. A., Wozu noch erste Philosophie? Über das Wechselverhältnis von Subjektivität und raumzeitlicher Einzelheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 48(1994), 4, S. 497-517.
- Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 53, H. 1, Tübingen 1999, S. 1- 29.

- Philosophie und Metaphysik, in: J. Wenzel (Hrsg.), Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt/M. 1998, S. 77-98.
- Koch, T./Kodalle, K-M./Schweppenhäuser, H., Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor Adorno, Stuttgart/Berlin 1973.
- Koreng, C., Norm und Interaktion bei Habermas, Düsseldorf 1979.
- Kouba, P., Die Vorurteile der Philosophen. Reflexionen zu Nietzsches Vernunftkritik, in: Nietzsche-Studien, Bd. 23, Berlin 1994, S. 168-174.
- Koutroulis, S., Der tanzende Gott. Eine Irrfahrt durch das Denken F. Nietzsches, Athen 1994 (gr.).
- Krell, D.F., Infectious Nietzsche, Bloomington 1996.
- Kreß A., Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität, Würzburg 1996
- Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie. Über Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Habermas, Cuba-Lichtenstein 1970.
- Künzli, A., Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno, Freiburg 1971.
- Kuhlmann, H., Das „Ich schreibe“ muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Nehamas und andere über Nietzsche, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 1 (1995), S. 159-170.
- Kuhmann, W., Die Rückkehr des täuschenden Scheins der Dinge, Köln 1986.
- Kuhn E., Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin 1992.
- Kunemann, H./de Vries, H. (Hrsg.), Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1989.
- Lakebrink B., Kommentar zu Hegels «Logik» in seiner Enzyklopädie von 1830, 2 Bd., Freiburg 1979.
- Lambrellis, D., Nietzsche. Der Philosoph der Vielfalt und der Maske, Athen 1988 (gr.).
- Das Weltspiel und die Problematik einer nicht metaphysischen Richtung des Denkens, Athen 1990 (gr.).
- Liessmann, K. P., Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Adorno, Wien 1991.
- Philosophie des verbotenen Wissens. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens, Wien 2000.
- Lindner, B./Lüdke, M. W. (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne, Frankfurt/M. 1979.
- Link, T., Der Begriff der Natur in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos, Köln 1986
- zu Lippe, R., Bürgerliche Subjektivität: Autonomie als Selbstzerstörung, Frankfurt/M. 1975.
- Löbig, M./Schweppenhäuser, G. (Hrsg.), Hamburger Adorno-Symposion, Lüneburg 1984
- Löwenthal, L., Schriften, 5 Bd., Frankfurt/M. 1990.

- Löwith, K., Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1964.
- Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg 1986.
- Lüdke, W. M., Anmerkungen zu einer "Logik des Zerfalls". Adorno-Beckett, Frankfurt/M. 1981
- Lukács, G., Die Theorie des Romans, Darmstadt 1971.
- Die Seele und die Formen, Darmstadt 1971.
  - Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt 1968.
  - Die Zerstörung der Vernunft, 3 Bd., Darmstadt 1973.
- Lutz-Bachmann, M./Schmid Noerr, G. (Hrsg.), Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis, München 1991.
- Lypp, B., Der symbolische Prozess des Tragischen, in: Nietzsche-Studien, Bd. 18, Berlin 1989, S. 127-140.
- Mann, Paul de, Allegorien des Lesens, Frankfurt/M. 1988.
- J. Marcus/Z. Tar (Hrsg.), Foundations of the Frankfurt school of sozial research, Lodo 1984.
- Marcuse, H., Kultur und Gesellschaft I/II, Zürich 1965.
- Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt/M. 1975.
- Marxismus und Naturbeherrschung. Beiträge zu den Ersten Ernst-Bloch-Tagen, Tübingen 1978, Tübingen 1978.
- Karl Marx, Das Kapital, Berlin 1977.
- Die Deutsche Ideologie, MEW 3, Berlin 1978.
- Maurer, R., Nietzsche und die Kritische Theorie, in: Nietzsche-Studien, Bd. 10/11, Berlin/New York 1981/82, 34-79; Diskussion (Leitung W. Müller-Lauter), S. 59-79.
- Maus, H., Die Traumhöhle des Justemilieu. Erinnerung an die Aufgaben der Kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1981.
- McCarthy, T., Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der Kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1993.
- Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 1989.
- Menke, C., Distanz und Experiment. Zu zwei Aspekten ästhetischer Freiheit bei Nietzsche, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41 (1993) 1, S. 61-77.
- Menke-Eggers, C., Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt/M. 1988.
- Menke, C./Seel, M. (Hrsg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt/M. 1993.
- Meyer, K., Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches „Vom Nutzen und Nachteilen der Historie für das Leben“, Würzburg 1998.
- Meyer, T., Nietzsche und die Kunst, Tübingen 1993.

- Michel, M.K, Versuch, die „Ästhetische Theorie zu verstehen“, in: Lindner, B./Lüdke, M. W. (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne, Frankfurt/M. 1979, S. 41-107.
- Mittelstraß, J., Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie, Frankfurt/M. 1989.
- Mirbach, T., Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos, Frankfurt/M. 1979.
- Mittelstraß, J., Kant und die Dialektik der Aufklärung, in: Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zum Gegenwart, Jochen Schmidt (Hrsg.), Darmstadt 1989, S. 341-360.
- Mörchen, H., Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno, Stuttgart 1980.
- Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung, Stuttgart 1981.
- Moritz, P., Kritik des Paradigmawechsels. Mit Horkheimer gegen Habermas, Lüneburg 1992.
- Müller, T., Die Poetik der Philosophie. Das Prinzip des Perspektivismus bei Nietzsche, Frankfurt. a. M. 1993.
- Müller, U., Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno, Frankfurt/M. 1988.
- Müller-Lauter, W., Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971.
- Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen, in Nietzsche-Studien 10/11(1981/1982), Berlin 1982, S. 132-178.
  - Nietzsche-Interpretationen, 3 Bd., Berlin, 1999-2000.
- Müller-Stömsdörfler, I., Die „helfende Kraft bestimmter Negation“ (Th. W. Adorno), in: Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie, Cuba-Lichtenstein 1970, S. 41-65.
- Müller-Warden, J./Welzer, H. (Hrsg.), Fragmente kritischer Theorie, Tübingen 1991.
- Münz-Koenen, I., Konstruktionen des Nirgendwo. Die Diskursivität utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas, Berlin 1997.
- Naeher, J. (Hrsg.), Die negative Dialektik Adornos, Paderborn 1984.
- Nehamas, A., Nietzsche. Leben als Literatur, Göttingen 1996.
- Nelson, B., Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess, Frankfurt. a. M. 1986.
- Neumann, F., Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, Frankfurt. a. M. 1984.
- Nibbrig, C. H. L. (Hrsg.), Was heißt „Darstellen,,?, Frankfurt. a. M. 1994.



- Oelmüller, W., Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt. a. M. 1979.
- Ottmann, H., Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin 1999.
- Paetzold, H., Neomarxistische Ästhetik II: Adorno-Marcuse, Düsseldorf 1974.
- Patton, P. (Hrsg.), Nietzsche, Feminism & Political Theory, London 1993.
- Picht, G., Nietzsche, Stuttgart 1993.
- Von der Zeit, Stuttgart 1999.
- Platon, Werke in 8 Bd., G. Eigler (Hrsg.), Darmstadt 1981.
- Platon, Sämtliche Werke, (hrsg.) v. E. Crassi, Hamburg 1958.
- Pöggeler, O., Hegels Kritik der Romantik, München 1999.
- Poellner, P., Nietzsche und Metaphysics, New York 2000.
- Pohrt, W., Theorie des Gebrauchswertes. Über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt, Berlin 1995.
- Post, W., Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers, München 1971.
- Pütz, P., Der Mythos bei Nietzsche, in: H. Koopmann (Hrsg.), Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1979.
- Prauss G., Kant und das Problem des „Ding an sich,,“, Bonn 1974.
- Rademacher, C., Vexierbild der Hoffnung. Zur Aporie utopischen Denkens bei Adorno, in: R. Eickelpasch/A. Nessel (Hrsg.), Utopie und Moderne, Frankfurt/M. 1996, S. 110-136.
- „Nach dem versäumten Augenblick,,. Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie, Opladen 1997.
- Rath, N., Dialektik des Scheins - Materialien zum Scheinbegriff Adornos, in: W. Oelmüller (Hrsg.), Kolloquium Kunst und Philosophie, Bd. 2: Ästhetischer Schein, Paderborn 1982.
- Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos, in: W. van Reijen/G. Schmid-Noerr (Hrsg.), Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987, S. 73-113.
- Raulet, G., Gehemmte Zukunft, Darmstadt 1986.
- Recki, B., Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, in: Neue Hefte für Philosophie 30/31 (1991), S. 139-171.
- Reijen W. van, Philosophie als Kritik. Einführung in die kritische Theorie, Frankfurt/M. 1984.
- Adorno, Hannover 1980.
  - Die authentische Kritik der Moderne, München 1994.
- van Reijen, W. /Apel, K-O. (Hrsg.), Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie, Bochum 1984.

Rentsch, T., Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der „Negativen Dialektik“ auf der Folie von Adornos Hegelkritik, in: Menke, C./Seel, M. (Hrsg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt/M. 1993, S. 84-102.

- Negativität und Vermittlung. Hegels Antropo-Theo-Logik, in: C. Demmerling/F. Kambartel (Hrsg.), Vernunftkritik nach Hegel, Frankfurt/M. 1992.

Reschke, R., Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren. Friedrich Nietzsches frühe Skizze zu einer Ästhetik der Moderne, in: Nietzsche-Studien, Bd. 24, Berlin 1995, S. 1-16.

Le Rider, J., Nietzsche in Frankreich, München 1997.

Riedel, M., Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama, Leipzig 1997.

Rippel, P. (Hrsg.), Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt, Tübingen 1985.

Ritsert, J./Rolshausen, C., Der Konservatismus der kritischen Theorie, Frankfurt/M. 1971.

Röttges, H., Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, München 1972.

Rohbeck, J., Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns, Frankfurt/M. 1993.

Rohrmoser, G., Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg 1970.

- Nietzsche und das Ende der Emanzipation, Freiburg 1971.

- Nietzsches Kritik der Moral, in: Nietzsche-Studien, Bd. 10/11, Berlin/New York 1981/82, S. 328-352.

Rosen, S., Remarks on Nietzsche's „Platonism“, in: The Quarrel Between Philosophy And Poetry. Studies in Ancient Thought, New York 1988, S. 183-204.

- Nietzsche's Revolution, in: The Ancients And The Moderns. Rethinking Modernity, New Haven 1989, S. 189-208.

- Poetic Reason in Nietzsche: Die dichtende Vernunft, in: The Ancients And The Moderns. Rethinking Modernity, New Haven 1989, S. 209-235.

Ross, W., Der wilde Nietzsche oder die Rückkehr des Dionysos, Stuttgart 1994.

Salaquarda, J., Nietzsche, Darmstadt 1996.

- Nietzsches Metaphysikkritik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer, in: G. Abel/J. Salaquarda (Hrsg.), Krisis der Metaphysik, Berlin 1989, S. 258-282.

Sans, G., Ist Kants Ontologie naturalistisch? Die ‚Analogien der Erfahrung‘ in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, München 2000.

Schaap, S., Die Verwirklichung der Philosophie. Der metaphysische Anspruch im Denken Theodor W. Adornos, Würzburg 2000.

- Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfrage, Würzburg 2002.

- Scheier, C-A., Das undingliche Ding. Zum geschichtlichen Ort von Adornos Ästhetischer Theorie, in: B. Recki/L. Wiesing (Hrsg.), Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik, München 1997.
- Schipperges, H., Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975.
- Schlüter, C., Adornos Kritik der apologetischen Vernunft, 2 Bd., Würzburg 1988.
- Schmid Noerr, G./ van Reijen, W. (Hrsg.), Vierzig Jahre Flaschenpost. „Dialektik der Aufklärung“ 1947-1987, Frankfurt/M. 1987.
- Schmid Noerr, G. (Hrsg.), Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute, Tübingen 1988.
- Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Darmstadt 1990.
  - Sinnlichkeit und Herrschaft. Zur Konzeption der inneren Natur bei Hegel und Freud, Frankfurt/M. 1980.
- Schmidt, A. (Hrsg.), Beiträge zur marxistischen Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972.
- Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie, In: M. Horkheimer (Hrsg.), Zeugnisse. Th. W. Adorno zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1963, S. 115-132.
  - Die Praxislehre in Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht, in: Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung, Stuttgart 1981, S. 132-140.
  - Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/M. 1971.
- Schmidt, A., Materialismus zwischen Metaphysik und Positivismus. Max Horkheimers Frühwerk - Darstellung und Kritik, Opladen 1993.
- Schmidt, J. (Hrsg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989.
- Schmidt, W. F., Hegel in der Kritischen Theorie der ‚Frankfurter Schule‘, in: O. Negt (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/M. 1971, S. 21-61.
- Schmidt, R., „Ein Text ohne Ende für den Denkenden“. Studien zu Nietzsche, Frankfurt/M. 1989.
- Schmitz, H., Hegels Logik, Bonn 1992.
- Schmucker, J., Adorno. Logik des Zerfalls, Stuttgart 1977.
- Schnädelbach, H., Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘, in: ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen Bd. 2, Frankfurt/M., S. 231-250.
- Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno, in: L. v. Friedeburg/J. Habermas (Hrsg.), Adorno-Konferenz, Frankfurt/M. 1983, S. 66-93.
  - Das kulturelle Erbe der Kritischen Theorie, in: Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen Bd. 3, Frankfurt/M. 1992, S. 104-126.

- Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno, in: Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen Bd. 1, Frankfurt/M. 1987, S. 179-206.
- Schopenhauer, A., Sämtliche Werke, 5 Bd., Frankfurt/M. 1986.
- Schulz, W., Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart, Stuttgart 1994.
- Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1979.
- Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik, Stuttgart 1985
- Philosophie in der veränderten Welt, Stuttgart 1972.
- Schutte, O., Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks, Chicago 1984.
- Schweppenhäuser, G., Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Berlin 1993.
- Schweppenhäuser, H., Vergegenwärtigungen zur Unzeit. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Lüneburg 1986.
- Tractanda. Beiträge zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1972.
- Seubold, G., Das Ende der Kunst und der Paradigmenwechsel in der Ästhetik, München 1997.
- Simon, J., Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik, in: Nietzsche-Studien, Bd. 18, Bonn 1989, S. 242-259.
- Aufklärung im Denken Nietzsches, in: J. Schmidt (Hrsg.), Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, S. 459-474.
- Slater, P., Origin and significance of the Frankfurt School. A marxist perspective, London 1986
- Sloterdijk, P., Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bd., Frankfurt/M. 1983.
- Söllner, A., Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942, Frankfurt/M. 1979.
- Sohn-Rethel, A., Die ökonomische Doppelstruktur des Spätkapitalismus, Darmstadt 1972
- Das Geld, die bare Münze des Apriori, Wagenbach, Berlin 1990.
- Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit, Berlin 1971.
- Soziologische Theorie der Erkenntnis, Frankfurt/M. 1985.
- Geistige und körperliche Arbeit, Frankfurt/M. 1973.
- Sloterdijk, P., Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt/M. 1983.
- Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Frankfurt/M. 1986
- Spinoza, Ethik, Leipzig 1982.
- Stegmaier, W., Nietzsches 'Genealogie der Moral', Darmstadt 1994.
- Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien, Bd. 14 1985, S. 69-98.
- Zeit der Vorstellung. Nietzsches Vorstellung der Zeit, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Bd. 41, Meisenheim am Glan 1987, S. 202-228.

- Stelzer, S., *Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie*, Königstein/Ts. 1979.
- Sünner, R., *Ästhetische Szientismuskritik. Zum Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und Adorno*, Frankfurt. a. M. 1986.
- Taureck, H. F. B., *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*, Hamburg 1991.
- *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*, Hamburg 1989.
- Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980.
- *Negativität bei Adorno*, in: L. v. Friedeburg/J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M. 1983, S. 41-65.
  - *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Berlin 1981.
- Thyen, A., *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M. 1989.
- *Metaphysikkritik und Ethik bei Theodor W. Adorno und Emmanuel Levinas*, in: G. Schweppenhäuser/M. Wischke (Hrsg.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg 1995, S. 136- 151.
- Tichy, M., *T. W. Adorno. Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie*, Bonn 1977.
- Tiedemann, R., *Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie der Erkenntnis*, in: M. Löbig/G. Schweppenhäuser (Hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Hamburg 1984, S. 67-78.
- Többicke, C., *Negative Dialektik und Kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno*, Würzburg 1992.
- Tuschling, B., *Habermas. Die 'offene' und 'abstrakte' Gesellschaft*, Berlin 1978.
- Ulrich, O., *Technik und Herrschaft. Vom Handwerk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion*, Frankfurt/M. 1979.
- Ungeheuer, G., *Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum*, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 12, Berlin 1983, S. 134-213.
- Vattimo, G., *Friedrich Nietzsche*, Stuttgart 1992
- Vercellone, F., *Einführung in den Nihilismus*, München 1998.
- Viesel, E., *Gesellschaftstheorie, Sprachanalyse und Ideologiekritik. Die Funktion der Sprache in der Kritischen Theorie bei H. Marcuse*, Diss., Tübingen 1982.
- Vinzens, A., *Friedrich Nietzsches Instinktverwandlung*, Basel 1999.
- Volkman-Schluck, K-H., *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg 1991.

- Waldenfels, B., Der blinde Fleck der Moral. Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Genealogie der Moral, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 47(1993), 4, S. 507-520.
- Wegerich, U., Dialektische Theorie und historische Erfahrung. Zur Geschichtsphilosophie in der frühen kritischen Theorie Max Horkheimers, Würzburg 1994.
- Weisshaupt, K., Adornos Modellanalyse als Idee einer Systematik Negativer Dialektik, in: D. Henrich (Hrsg.), Ist systematische Philosophie möglich?, Bonn 1977, S. 687-692.
- Wellmer, A., Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und der Diskursethik, Frankfurt/M. 1986.
- Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/M. 1985.
  - Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge, Frankfurt/M. 1993.
  - Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes, in: Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge, Frankfurt/M. 1993, S. 204-223.
- Welsch, W., Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1995.
- Ästhetisches Denken, Stuttgart 1990.
- Werckmeister, O. K., Ende der Ästhetik. Essays über Adorno, Bloch, das gelbe Unterseeboot und der eindimensionale Mensch, Frankfurt/M. 1971.
- Wetzel, M., Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der Hegelschen Logik, in: D. Henrich (Hrsg.), Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Hegel-Studien, Beiheft 18, Bonn 1978, S. 143-172.
- Wieland, W., Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1999.
- Wiggershaus, R., Die Frankfurter Schule, München 1986.
- T. W. Adorno, München 1987.
- Würger, W., Kritische Theorie und Weltveränderung. Der Praxisbegriff in der Philosophie Max Horkheimers, Gießen 1987.
- Zahn, L., Der Ausklang der Negativen Dialektik. Adornos Variationen zur 'Metaphysik' nach Kant, Hegel und Nietzsche, in: Naeher, J. (Hrsg.), Die Negative Dialektik Adornos, Paderborn 1984, S. 273-290.
- Zelle, C., Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche, Stuttgart 1995, S. 304-370.