



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Eklektik – Verantwortung – Glück.
Über Adorno“

Verfasser

Mag. Peter Langkammer

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Dezember 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Peter Kampits

DANKSAGUNG

Danken möchte ich Prof. Pfabigan, Prof. Kampits und Dr. Dethloff für die Betreuung der vorliegenden Arbeit.

Besonderer Dank gebührt meiner Familie und all meinen Freunden, im Speziellen Anja Riebell, Willi Huntemann, Dietmar Gass, Renate Mowlam, James Mowlam und Monika Stadler für ihre Unterstützung und ihre vielfältigen Beiträge zu dieser Arbeit.

Susi Hartmann möchte ich danken für einen Ort und wahre Hilfe in schwieriger Zeit. Vorliegende Arbeit widme ich meiner geliebten Freundin Gosia, der ich danken möchte für ihre Liebe.

INHALTSVERZEICHNIS

0.	Über die Möglichkeit und Unmöglichkeit eine Dissertation über Adorno zu schreiben	S.5
0.1	Glückszitate	S.11
1.	Glück bei Adorno: <i>Resignation</i>	S.12
1.1	Zwischenbemerkung – Übergang	S.17
2.	Ein genialer Trümmerhaufen	S.21
3.	Adorno als Eklektiker	S.36
4.	Proust	S.42
4.1	Glück bei Proust	S.51
5.	Der Essay als Form des Glücks	S.57
5.1	Walter Benjamin	S.63
5.2	Essay und Eros	S.71
6.	Minima Moralia Teil I	S.73
7.	Goethe	S.77
7.1	Goethe – Die neue Melusine	S.82
8.	Gabe, Tausch und Geschenk	S.89
8.1	Der Preis der Wahrheit	S.89
8.2	Das Problem mit der Zeit und dem Geld	S.94
8.3	Das Geschenk	S.97
9.	Märchen Teil I – Mythos und Natur	S.104
9.1	Kant und das Erhabene	S.110
9.2	Märchen Teil II – Amerika	S.117
9.3	Märchen Teil III – Kürnberger oder Anfang und Ende der Erfahrung	S.122
10.	Übergang zu den Minima Moralia	S.128
11.	Notwendige Bedingungen zur Entstehung der Minima Moralia	S.131
11.1	Fortschritt und Wiener Gemütlichkeit	S.132
11.1.1	Fortschritt	S.135

11.2	Über Tiere	S.142
11.3	Märchen Teil IV – Hauff	S.148
11.4	Modelle	S.153
11.4.1	Peter Altenberg – Der Narr des Glücks	S.155
11.4.1.1	Fortschritt und Glück bei Peter Altenberg	S.157
11.4.2	Hölderlin	S.161
11.4.2.1	Die Liste und das parataktische Universum	S.161
11.4.2.2	Anmerkungen, Zitate und Marginalien zu Hölderlin	S.164
11.4.3	Heine	S.177
11.4.3.1	Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland	S.179
11.4.3.2	Die Wunde Heine	S.185
11.4.3.3	Der Bruch	S.186
11.4.3.4	Heine und Wagner	S.186
12.	Minima Moralia Teil II	S.190
12.1	Märchen und Autobiographie	S.191
12.2	Leiden und Erkenntnis	S.192
12.3	Die traurige Wissenschaft	S.199
12.4	Es war einmal ...	S.200
12.5	Lust und Leiden	S.201
13.	Literaturverzeichnis	S.210
	Abstract (deutsch)	S.226
	Abstract (english)	S.228
	Curriculum Vitae	S.229

**0. ÜBER DIE MÖGLICHKEIT UND UNMÖGLICHKEIT EINE
DISSERTATION ÜBER ADORNO ZU SCHREIBEN**

B: Und Sie! Was machen Sie so?

A: Ich schreibe an einer Dissertation über Adorno.

B: Wofür?

A: Ich verstehe nicht!?

B: Wofür schreiben Sie eine Dissertation über Adorno? Vom akademischen Titel einmal abgesehen. Anders gefragt: warum Adorno?

A: Was haben Sie gegen Adorno?

B: Ich habe nichts gegen Adorno. Ich kann mir nur nicht vorstellen, wie man eine Dissertation über ihn verfassen kann.

A: Sie meinen: Sie verstehen ihn nicht, wissen nicht, wovon er spricht, worum es ihm geht, können seinen Gedankengängen nicht folgen, für den Fall, dass Sie schon mal Texte von ihm gelesen haben.

B: Werden Sie nicht persönlich!

A: Warum nicht? Wir sprechen schließlich von einem Philosophen und nicht von einem Wissenschaftler. Philosophie zählt ja wohl zu den persönlichen Anliegen der Menschen, vergleichbar der Religion oder der Kunst, ursprünglich wohl auch der Heilkunst.

B: Adorno war aber auch Universitätsprofessor und deutscher Beamter.

A: Was soll man machen? Als Philosoph kann man sich natürlich auch an den Speakers Corner in London stellen. Ob man so etwas bewirken kann, ist halt fraglich. Da bleibt mittlerweile fast nur noch die Universität als Forum.

B: Fast nur? Welche Möglichkeiten bieten sich noch?

A: Man kann Bücher schreiben. Karl Heinz Haag hat sich zum Beispiel vom Universitätsbetrieb zurückgezogen. Das kann man aber nur machen, wenn man weiß, wie man zwischen Anfang und Ende des Monats seine Rechnungen bezahlt. Als Beamter hingegen gibt es sogar 14 Gehälter und Pensionsanspruch.

B: Was erzählen Sie da eigentlich?

A: Ja, nun verzeihen Sie, ich bin wohl ein wenig abgedriftet. Philosophie – da bin ich stehen geblieben – zählt zu den persönlichen Anliegen. Philosophische Fragen stellen sich immer dem je Einzelnen. Philosophen sind meist neugierige Menschen, die sich für Fragen und Denkbewegungen interessieren. Wissenschaftler suchen Antworten und darstellbare Ergebnisse. Heute unterscheidet man das am ehesten mit prozess- bzw. zielorientiert. Deshalb sind die meisten philosophischen Einführungen auch so schrecklich sinnlos. „Eine Einführung in die Kritik der reinen Vernunft in 10 Seiten“, da wird einem ja ganz schwummrig. Das Interessante an der *Kritik der reinen Vernunft* ist ja, Kant beim Denken zuzusehen und sich anzusehen, wie er das macht. Darüber hinaus sind die meisten Denker oftmals auch glänzende Stilisten. Solche Einführungen hingegen erinnern an Menschen, die statt der Witze immer nur Pointen erzählen, merkwürdig langweilig.

B: Und was hat das mit Adorno zu tun?

A: Na, dem kann man besonders schön beim Denken zusehen in seinen Büchern und in seinen aus dem Nachlass publizierten Vorlesungen kann man ihm – vom Sprachduktus her – fast schon zuhören.

B: Deshalb schreiben Sie über Adorno?

A: Auch, aber nicht nur. Mir ist kein anderer Denker des 20. Jahrhunderts bekannt, der seine eigene Philosophie so intensiv zum Anlass genommen hat, um sich mit so vielen anderen Philosophen und Künstlern auseinanderzusetzen: Husserl, Kierkegaard, Heidegger, Kant, Hegel, Marx, Simmel, Scheler, Bloch, Benjamin, Freud, Kafka, Beckett, Valéry, Hölderlin, Thomas Mann, Stefan George, Karl Kraus ...

B: Ja danke, genug. Aber wenn er sich mit all denen auseinandergesetzt hat, dann werden ihn diese alle auch gründlich und vielfältig beeinflusst haben.

A: Davon handelt meine Arbeit unter anderem: dass er eben vielerlei Einflüsse in sein Denken aufgenommen und daraus etwas Neues entwickelt hat.

B: Ein bisschen ein Eklektiker also.

A: Ganz korrekt. Genau besehen waren aber die meisten Philosophen Eklektiker in dem Sinn, dass sie die Fragestellungen übernommen haben und Grundgedanken, -konzepte und -begriffe sich von anderen angeeignet haben. Das ist ja nichts Schlimmes. Einem Dichter, der über die Liebe zwischen einem Mädchen und einem Jungen schreibt, wird ja auch niemand vorwerfen, dass er diese Idee geklaut hätte. Entscheidend ist, wie jemand eine Fragestellung möglicherweise erweitert, sie von einer anderen Seite her angeht, welche Anlässe sich ihm für seine Fragen bieten, welche Aporien er entwickelt, wo die Punkte sind, die ihn von seinen Vorgängern, aber auch von seinen Zeitgenossen unterscheiden.

B: Das bedeutet somit, dass Sie, bevor Sie das Gesamtwerk von Adorno lesen, auch alles von Husserl, Kierkegaard, Heidegger, Kant, Hegel, Marx, Simmel, Scheler, Bloch, Benjamin, Freud, Kafka, Beckett, Valéry, Hölderlin, Thomas Mann, Stefan George, Karl Kraus lesen müssen, von der jeweiligen Sekundärliteratur ganz abgesehen.

A: Das ist natürlich ein wesentlicher und schwieriger Punkt. Würde man so verfahren, käme man in hundert Jahren nicht zum Schreiben einer Dissertation und schon gar niemals zu einem eigenständigen Denken oder zumindest dem Versuch ein eigenständiges Denken zu entwickeln.

B: Nun, dann haben Sie wohl ein Problem.

A: Nicht wirklich. Zugegeben: man muss sich beschränken, aber das stört nicht weiter. Man kann von Adorno viel lernen und es ihm einfach einmal nachmachen: Man fische sich einen Begriff aus seinen Schriften – wenn möglich einen, für den man sich auch interessiert – und versuche – gleich Adorno – dessen Zeitkern freizulegen und zu zeigen, wie sich dieser Begriff innerhalb der Adornoschen Philosophie gewandelt hat, eben seine Werde-Umstände. Dies entspricht im Groben seinem mikrologisch essayistischen Zugang und strebt keine Vollständigkeit an, sondern ist vielmehr der Versuch, eine bestimmte Denkbewegung zu verfolgen, nachzuvollziehen und hierdurch selbst das eigene Denkvermögen zu schärfen und zu entwickeln. Manche seiner Vorlesungsschriften tragen nun Begriffspärchen im Titel: *Ontologie und Dialektik* oder *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. So kann man zusätzlich noch nebenbei darauf achten, ob sich zu dem gewählten Arbeitsbegriff immer wieder ein zweiter gesellt oder ob sich daraus ein anderes Begriffspaar ableiten lässt.

B: Und für welchen Begriff haben Sie sich entschieden?

A: Glück!

B: Sie sind also der Meinung, dass in seinem Konzept Glück einen Platz hat.

A: Ich gehe sogar davon aus und werde die Dissertation mit einschlägigen Zitaten beginnen und in der Folge versuchen, historisch und anhand bestimmter Vor- oder Leitbilder zu zeigen, wie er dazu kommt und welchen Veränderungen in den jeweiligen Begriffskonstellationen dieser Begriff unterworfen ist. Das kann man in seinen Schriften manchmal recht schön beobachten, wie er das entwickelt und woher er das nimmt. Nicht immer natürlich, aber doch recht oft. Darüber hinaus ist es ja (fast) immer ein Genuss, Adorno zu lesen: seine Philosophie wirkt – zumindest auf mich – sehr sympathisch und angenehm offen, etwas, das er selbst an Kant schätzte und sich auch von ihm abgeschaut hat. Und dadurch, dass er sich viel mit anderen Denkern beschäftigte und über sie schrieb, bekommt man einen recht guten Überblick manche Themen betreffend. Und da er ein

glänzender Stilist war, achtet man selbst mehr auf die eigene Sprache, ohne selbstverständlich den lächerlichen Versuch zu unternehmen, seinen Sprachduktus zu imitieren. Vielmehr lernt man, dass die Entwicklung des eigenen Denkens parallel zur Verfeinerung der eigenen Sprache verlaufen sollte und lesen lernt man auch. Schließlich verweigerte gerade er sich dem Trend, Philosophie zur Methode erstarren zu lassen und betonte die Bedeutung des Denkens für das Leben. Er verweigerte ja Handlungsanweisungen. Besonders deutlich sieht man das in seinen Vorlesungen zu den *Probleme[n] der Moralphilosophie*. Hier bewegt sich ja vieles um den Begriff der Spontaneität, die er den Zuhörern eben auch nicht nehmen will, indem er ihnen Ratschläge gibt. Er führt sie hier durch Problemfelder und als Substrat steht selbst oder gerade vor dem heutigen Leser das Begriffspaar „Entscheidung“ und „Verantwortung“.

B: Also darum geht es Ihnen!

A: Unterbrechen Sie mich bitte nicht.

B: Nun gut, also Glück bei Adorno. „Entscheidung“ und „Verantwortung“. Und wie weiter?

A: Selbstverständlich muss man dabei eben auch aufzeigen, wo die Widersprüche in seinem Denken liegen und dass ihm und seinen Vorgängern schon die meisten Begriffe problematisch geworden waren, wie da wären: Wille, Freiheit, Fortschritt, Erfahrung etc. Zugleich darf man sich aber auch an ihn halten und auf ihn berufen, wenn man eher essayistisch herangeht an die Thematik und sogar spielerisch. Man umkreist einen Begriff in Essays von verschiedenen Seiten und sieht zugleich dabei, wie die Veränderungen an ihm in der Zeit verlaufen und wie sich die einzelnen Essays zueinander lesen lassen. Auch das hat er vorgeführt in den *Noten zur Literatur*, in denen die Einzeltexte zugleich für sich und in Beziehung zueinander stehen. Für Adorno war die systematische Herangehensweise sehr wichtig und dadurch, dass Dialektik heute nicht gerade Hochkonjunktur hat, verspürt man auch nicht so viel Druck von der Zeitgenossenschaft.

B: Sie meinen also die berühmte „Arbeit am Begriff“ Hegels.

A: Ja, oder zumindest die Auffassung, die Adorno davon hatte, die nicht ganz deckungsgleich mit Hegels Konzept – weil offen – war.

B: Wie sieht das bei Adorno genau aus?

A: Was rede ich da eigentlich? Lesen Sie einfach!

0.1 GLÜCKSZITATE

Das Glück, das im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit.

Glück wäre über der Praxis.

Dennoch läßt einzig an einem bestimmten Ort die Erfahrung des Glücks sich machen, die des Un austauschbaren, selbst wenn nachträglich sich erweist, daß es nicht einzig war.

Glück an den Kunstwerken wäre allenfalls das Gefühl des Standhaltens, das sie vermitteln.

Glück aber enthält Wahrheit in sich.

1. GLÜCK BEI ADORNO: *RESIGNATION*

Adornos Philosophie beschäftigte sich mit der Möglichkeit von Glück in einer verdinglichten Welt, der spätbürgerlichen Tauschgesellschaft seiner Zeit. Womit auch sonst?! Ziel der Philosophie war seit je das glückliche oder gute Leben, ein Umstand, der ab und an in Vergessenheit gerät, so auch zu Adornos Zeiten, als man schon längstens damit begonnen hatte, Philosophie mit Wissenschaft zu verwechseln oder sie an deren Maßstäben zu messen, um sich dann oftmals zu verwundern, wie unwissenschaftlich sie sei, wiewohl es der Wissenschaft um Erkenntnisse, der Philosophie hingegen um die Wahrheit geht, eine Differenzierung, die ihrerseits vom Vergessen bedroht ist.

„Immer wieder wird sich als eine der tiefsten Intentionen der Philosophie in ihrem Ursprung, der Platonischen Ideenlehre, sich der Satz erweisen, daß der Gegenstand der Erkenntnis sich nicht deckt mit der Wahrheit.“¹

So gereicht es mancher großen Philosophie zur Ehre, dass sie sich der vorherrschenden Wissenschaft stellt und sich auch eines, wenn auch nicht ausschließlichen und somit keinesfalls reinen, so dennoch wissenschaftlichen Instrumentariums bedient; sie mit Wissenschaft zur Deckung zu bringen, endet hingegen meist in einer Peinlichkeit. Darüber hinaus tastet Philosophie auch Bereiche ab, die von keinem oder geringem wissenschaftlichen Interesse sind: an Kunst und Kunstwerken wäre das beispielhaft ersichtlich. Religion – nicht Religionen – wäre ein weiteres. Ethik – nicht Moral – wäre wohl das prägnanteste.

Dem Drang der neuzeitlichen Wissenschaft sich auf die Seite der Herrschaft zu stellen, darf Philosophie nicht folgen. Wo sie es tut, verfällt sie dem Paradigma der Wiederholung und somit dem Mythos, dessen Herrschaft zu brechen sie angetreten ist, wenn auch im Bewusstsein, demselben entwachsen zu sein und stets gefährdet ihm wieder zu verfallen. Dies aufgezeigt zu haben, ist die Leistung der *Dialektik der Aufklärung* und ihrer Autoren. So schreibt Max Horkheimer schon im *Nachtrag* seines programmatischen Aufsatzes über *Traditionelle und kritische Theorie*:

¹ Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Erkenntnistheoretische Vorrede. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band I.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S.209. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: UdT.

„Die kritische Theorie dagegen, die das Glück aller Individuen zum Ziel hat, verträgt sich, anders als die wissenschaftlichen Diener der autoritären Staaten, nicht mit dem Fortbestand des Elends. Die Selbstanschauung der Vernunft, die für die alte Philosophie die höchste Stufe des Glücks bildete, ist im neueren Denken in den materialistischen Begriff der freien, sich selbst bestimmenden Gesellschaft umgeschlagen; vom Idealismus bleibt dabei übrig, daß die Möglichkeiten des Menschen noch andere sind, als im heute Bestehenden aufzugehen, andere als die Akkumulation von Macht und Profit.“²

Das Glück als Anzustrebendes hat seine Selbstverständlichkeit verloren. Wo darüber verhandelt wird, wird es meist gar nicht mehr erkannt. So weisen wohl die allgemeinen und selbst in der Sekundärliteratur vorherrschenden Assoziationen in Hinblick auf das Denken Adornos in die Bereiche Dialektik der Aufklärung, Ästhetik und Philosophie der Musik, Gesellschafts- und Entfremdungstheorie, Studentenrevolution und seine Weigerung, sich daran zu beteiligen. Nicht bedacht wird solcherart, worum es ihm als Philosophen in seinen Darlegungen, Schriften und Vorlesungen ging, obwohl die Antwort konsequent einfach ist: Das Glück aller Individuen als Ziel: davon ist Adorno nie abgerückt trotz des Rückfalls der Menschheit in Barbarei³, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* heißt, trotz Kulturindustrie und zunehmender Entfremdung der Menschen. Trotz all der Schrecken des Ersten und Zweiten Weltkriegs, trotz Auschwitz und Hiroshima, trotz all dessen, was das 20. Jahrhundert sonst an Wahnsinn noch beinhaltete, ließ er nicht ab von eben dieser Möglichkeit von Glück und sein Wirken ist geradezu gekennzeichnet von der Perspektive hin auf dieses Glück. Damit war aber gerade nicht jene „Neue Geborgenheit“ gemeint, die Otto Friedrich Bollnow in den Fünfziger Jahren propagierte.⁴ Nach Auschwitz war die Behauptung eines sinnvollen in sich geschlossenen Lebens, wie es in älteren - vor allem antiken - Glückskonzepten angestrebt wurde, für Adorno nicht mehr denkbar. Der Gedanke der Möglichkeit eines erfüllten Lebens, welches durch einen jeweiligen würdigen Tod einen Abschluss findet, war von der Realität Auschwitzs durchgestrichen worden. Die Welt als Summe aller Möglichkeiten war seither um eine Möglichkeit ärmer.

² Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 4. Schriften 1936-1941. Hrsg. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid-Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer 1988, S.221

³ Siehe diesbezüglich: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Vorrede. In: Adorno: Gesammelte Schriften Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S.11. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: DdA.

⁴ Otto Friedrich Bollnow: Neue Geborgenheit: das Problem einer Überwindung des Existentialismus. 3. überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1972

Es ging Adorno vielmehr um ein Denken, welches das Wissen um den Schrecken mit in sich aufnahm, ihn immer auch mitdachte, das sich bemühte, sowohl den Schrecken als auch das Aufblitzen einer Möglichkeit von Glück als dialektische Momente aufzufassen. Diese Dialektik durfte für ihn nicht zum Stillstand kommen, sich nicht – hierin sich deutlich unterscheidend von der Hegelschen Konzeption – abschließen lassen, um zu einem positiven Ende zu kommen, da Adorno eine offene Dialektik betrieb, sich diesbezüglich mehr an die Antinomien Kants, die offene Utopie Hölderlins und die Brüche in Heines Dichtung hielt, zwar viel vom Glück sprach, es seiner Idee des Bilderverbots gemäß aber an keiner Stelle seines Werkes einem Götzen gleich in Form eines fest umrissenen Begriffs aufstellte. Die Forschungsliteratur verzichtete bis heute großteils darauf, die Möglichkeit von Glück im Werk Adornos zu untersuchen, wohl deshalb, weil er als Negativist galt und weiterhin gilt.⁵ Dass Adornos Denken als ein negatives bezeichnet wird, hat seine Berechtigung insofern, als Denken an sich negativ ist.⁶ Vor allem in der *Negative[n] Dialektik* und seinen Vorlesungen hat er die – seines Erachtens vom Positivismus verschuldete – Sprachverwirrung gegeißelt, positiv als gut und nicht bloß als gegeben anzusehen. Als Dialektiker war ihm ein ambitioniertes Denken ohne Negation wohl schwer vorstellbar. Und eben diese Ambition zeigte er selbst im Herausarbeiten einer eigenen seinem Denken gemäßen Sprache.

„Es gehört zum heillosen Zustand, daß auch der ehrlichste Reformier, der in abgegriffener Sprache die Neuerung empfiehlt, durch Übernahme des eingeschliffenen Kategorienapparats und der dahinter stehenden schlechten Philosophie die Macht des Bestehenden verstärkt, die er brechen möchte. Die

⁵ Eine Ausnahme bildet Norbert Rath, der in seinem Buch *Das Glück bei Adorno als Negativ*, im Sinne eines Bildnegativs, erkannt haben mag. Heißt es bei Rath: „Glück wird durch seine Gegenbilder bestimmbar“ (S.12), so ist ihm zu widersprechen und entgegen zu halten, dass auch ein Gegenbild ein Bild bleibt und dem Bildnisverbot Adornos verfeie. Das Bildnisverbot Adornos ist ernst zu nehmen, ebenso wie seine Konzeption einer negativen und offenen Dialektik, die Rath leider auch vernachlässigt; ohne die eine Glückskonzeption bei Adorno weder denkbar noch möglich wäre – wie vorliegende Arbeit zeigen wird. Siehe diesbezüglich: Norbert Rath: *Negative: Glück und seine Gegenbilder bei Adorno*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007

⁶ Siehe hierzu den Beginn der Vorrede der *Negative[n] Dialektik*: „Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten.“ In: Adorno: *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S.9. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: ND. Und einige Seiten weiter: „Denken, ist an sich schon, vor allem besonderen Inhalt Negieren, Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte; ...“ ND, S.30. Siehe weiters: Adorno: *Vorlesungen über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007 (stw1847), S.23, wo er Bezug nimmt auf: Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke in 20 Bänden mit Registerband. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S.23

falsche Klarheit ist nur ein anderer Ausdruck für den Mythos. Er war immer dunkel und einleuchtend zugleich. Seit je hat er durch Vertrautheit und Enthebung von der Arbeit des Begriffs sich ausgewiesen.“⁷

Wenn es nun stimmt, dass alle großen Philosophen auch große Schriftsteller waren und darüber hinaus die mancherorts auftretende und propagierte Trennung von Form und Inhalt als eine aufgezwungene angesehen werden kann, so darf man Adornos sehr eigene Sprache nicht bloß als eine gewollte, sondern als eine in der Sache begründete und von selbiger geforderte ansehen. Die Art der Darstellung bedingt sich durch die Sache selbst und setzt eine fast schon pathologische Feinnervigkeit voraus, die Erinnerungen an die *décadence* erweckt.

„Idiosynkratische Genauigkeit in der Wahl der Worte, so als ob sie die Sache benennen sollten, ist keiner der geringsten Gründe dafür, daß der Philosophie die Darstellung wesentlich ist.“⁸

Dies auch, da ihm der Philosoph als Mittelwesen zwischen Künstler und Wissenschaftler galt, der seine Tätigkeit der Spannung und nicht mehr wieder gutzumachenden Trennung dieser beiden Bereiche verdankt. Dazu Horkheimer:

„Jedes denkerische Werk sollte nach seiner [Adornos] Ansicht ein Kunstwerk sein, daher ist bei Adorno Sprache in der Philosophie unendlich viel wichtiger als nach den meisten heute lehrenden Professoren.“⁹

Diese Sprache setzt aber einen gewissenhaften Leser voraus und birgt in sich die Möglichkeit einer Fehlinterpretation bei oberflächlicher Lektüre: Kein Schreibender kann sich bekanntlich vor seinen Lesern schützen. So musste sich Adorno denn wohl zum Ende seines Lebens hin auch ziemlich unverstanden fühlen: einerseits galt er als Theoretiker und Vordenker der Studentenrevolution. Ohne seine Schriften und die darin unternommenen Denkanstrengungen wäre diesem Aktivismus sicherlich ein Gutteil des Fundaments abhanden gekommen. Zugleich wurde ihm unterstellt, die Studenten nicht aktiv unterstützt

⁷ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: DdA, S.20

⁸ Adorno: ND, S.61f. Zur Frage der Darstellbarkeit philosophischer Schriften siehe auch: Walter Benjamin: UdT, S.207ff.

⁹ Max Horkheimer über Theodor W. Adorno. Ein Gespräch am 8. August 1969, aufgezeichnet von Bernhard Landau. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung. Hrsg. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S.19

zu haben und weiterhin bloß zu denken.¹⁰ Eine seltsame Situation: ein Philosoph macht sich so seine Gedanken, veröffentlicht seine Überlegungen und trägt sie als Professor der Philosophie vom Katheder aus vor. Seine Studierenden picken sich – bloß scheinbare – Rosinen aus diesem Denkgebäude heraus, ignorieren den Rest und wundern sich, dass der Herr Professor nicht ihre Meinung teilt und es unterlässt, sie bei ihren Aktionen zu unterstützen. Offenbar haben sie ihn besser verstanden als er sich selbst, wollte es aber nicht eingestehen. Darüber hinaus unterstellten sie ihm, dass er bloß denke, bei der Theorie verharre, sich der Praxis verweigere, nicht beachtend, dass auch Denken eine Form des Handelns ist. Mehr noch, es hieß, er habe, weil er ihre Pseudoaktivität nicht unterstützte, resigniert.

„Demgegenüber ist der kompromißlos kritisch Denkende, der weder sein Bewußtsein überschreibt noch zum Handeln sich terrorisieren läßt, in Wahrheit der, welcher nicht abläßt. Denken ist nicht die geistige Reproduktion dessen, was ohnehin ist. Solange es nicht abbricht, hält es die Möglichkeit fest. Sein Unstillbares, der Widerwille dagegen, sich abspesen zu lassen, verweigert sich der törichten Weisheit von Resignation. In ihm ist das utopische Moment desto stärker, je weniger es – auch das eine Form des Rückfalls – zur Utopie sich vergegenständlicht und dadurch deren Verwirklichung sabotiert. Offenes Denken weist über sich hinaus. Seinerseits ein Verhalten, eine Gestalt von Praxis, ist es der verändernden verwandter als eines, das um der Praxis willen pariert. Eigentlich ist Denken schon vor allem besonderen Inhalt die Kraft zum Widerstand und nur mühsam ihr entfremdet worden. Ein solcher empathischer Begriff von Denken allerdings ist nicht gedeckt, weder von bestehenden Verhältnissen, noch von zu erreichenden Zwecken, noch von irgendwelchen Bataillonen. Was einmal gedacht ward, kann unterdrückt, vergessen werden, verwehen. Aber es läßt sich nicht ausreden, daß etwas davon überlebt. Denn Denken hat das Moment des Allgemeinen. Was triftig gedacht wurde, muß woanders, von anderen gedacht werden: dies Vertrauen begleitet noch den einsamsten und ohnmächtigsten Gedanken. Wer denkt, ist in aller Kritik nicht wütend: Denken hat die Wut sublimiert. Weil der Denkende es sich nicht antun muß, will er es auch den anderen nicht antun. Das Glück, das im Auge des Denkenden aufgeht, ist das Glück der Menschheit. Die universelle Unterdrückungstendenz geht gegen den Gedanken als solchen. Glück ist er, noch wo er das Unglück bestimmt: indem er es ausspricht. Damit allein reicht Glück ins universelle Unglück hinein. Wer es sich nicht verkümmern läßt, der hat nicht resigniert.“¹¹

¹⁰ Siehe hierzu und im Folgenden: „Keine Angst vor dem Elfenbeinturm“ Ein „Spiegel“-Gespräch. In: Adorno: Vermischte Schriften I/II. Gesammelte Schriften Band 20.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S.402ff.

¹¹ Adorno: Resignation. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung. Hrsg. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S.13. Wieder abgedruckt in: Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S.792ff. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: KuG.

Schon in der *Negative[n] Dialektik* hatte er seine Position hinsichtlich der Resignation klargemacht.

„Ungeschmälerte Erkenntnis will, wovor zu resignieren man ihr eingedrillt hat und was die Namen abblenden, die zu nahe daran sind; Resignation und Verblendung ergänzen sich ideologisch.“¹²

Verblendung in Tat umgesetzt trägt den Namen Pseudo-Praxis.

1.1 ZWISCHENBEMERKUNG – ÜBERGANG

„Hildebrand would have said that he was working not for Efficiency, but for the Catholic Church.“¹³

Die Neuzeit hat sich der Tat verschrieben und dem Erfolg. Gefordert werden Fertigkeiten. Der Mann der Tat dient als Modell. Kostet das Grübeln Hamlet und noch einigen weiteren das Leben, scheitert der Ritter von der traurigen Gestalt an der Unangemessenheit seines Verhaltens, so verfällt der Positivist Sherlock Holmes dem Trübsinn und dem Drogenrausch bloß noch bei Beschäftigungslosigkeit.¹⁴

Das Experiment erobert die Wissenschaften und verstümmelt die Erfahrung. Die Wiederholbarkeit als Maßstab erniedrigt das Neue zum immer Gleichen, das jedem, der sich an die Spielregeln hält, offensteht und durch Überprüfbarkeit zum Allgemeinen wird, das das Besondere abschneidet und nach dem Muster des Mythos verfäht, der in Form des immer gleichen Rituals dem Zyklus Genüge tut und das Leben des Einzelnen deformiert: Die Biographie als Lebensentwurf degeneriert zum CV, der durch Uniformität jede Form von Selbständigkeit zu bändigen versucht. Die Biographik liefert einen

¹² Adorno: ND, S.61

¹³ G.K.Chesterton: *Heretics*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson 2007, S.5

¹⁴ Der zweckfrei denkende Mensch ist der heutigen Zeit ein Gräuel. Selbst der kontemplative Denker von einst findet sich verwandelt in einen Detektiv, dessen Geisteskraft doch wieder bloß der Einrichtung der Wirklichkeit dient und so wird Aristoteles zum Detektiv, dessen Abenteuer in mehreren Bänden nachzulesen sind, siehe hierfür: Margaret Doody: *Aristotle and Poetic Justice. Murder and mystery in ancient Athens*. Random House: London 2002

Musterkatalog, aus dem man sich sein Schicksal als Vorgabe wählt und die Ratgeberbranche liefert das Feinwerkzeug; ob Kochen oder Erfolg, Sex oder Glücklichein, alles will gelernt sein, für alles gibt es ein kluges Büchlein oder einen Kurs und jene, die sich nicht entscheiden können, lassen sich coachen, damit ihnen endlich jemand mal sagt, was sie wirklich wollen, da sie es selbst nicht wissen. Wer sich dazu bekennt, alte Sprachen, Linguistik, Philosophie oder Numismatik zu studieren, hört reflexartig die standardisierte Frage: Wofür? Verräterisch die Bezeichnung Orchideenfach: denn als Vergleich wäre ein Wirtschafts- oder Informatikstudium dann ein Kartoffelfach: nützlich, nachvollziehbar und doch eher pflegeleicht. Sich nützlich zeigen, kann der Philosoph von heute sich dennoch als geladener Fernsehexperte; die Schmiegsamen bekommen sogar eine eigene Spätabend-Sendung, um einer interessierten Minderheit noch etwas Nachdenkliches zu liefern, dem sie sich beim Zähneputzen widmen können. Doch nicht alles und ein jeder muss sich die Frage nach der Nützlichkeit gefallen lassen. Fragt sich Brechts lesender Arbeiter noch, ob Cäsar nicht wenigstens einen Koch in Gallien dabei hatte¹⁵, so stellt sich diese Frage in Zeiten der Weltraumtechnik gar nicht mehr.

„Relevant auch für politische Aktivität ist, ob es zur Mondumsegelung der Astronauten überhaupt bedurft hätte, die nicht nur nach ihren Knöpfen und Apparaturen sich zu richten hatten, sondern obendrein minuziöse Ordres von der großen Zentrale drunten empfangen. Physiognomik und Sozialcharakter bei Columbus und Borman differieren ums Ganze. Als Reflex auf die verwaltete Welt wiederholt Pseudo-Aktivität jene in sich selbst.“¹⁶

Technik im Verbund mit Statistik hat die Möglichkeit einer je eigenen Erfahrung kassiert und denunziert alles außerhalb ihres Kontrollbereichs als Spleen.

„Aber ein Mystiker, der durch eigene Kraft seinen Leib verlassen und Gott selbst gegenüber treten kann, wird kaum davon beeindruckt sein, daß es zwei sorgfältig eingewickelten und nicht besonders gescheiterten Menschenkindern mit der Unterstützung von Tausenden von wissenschaftlichen Sklaven und Milliarden von Dollars gelang, einige unbeholfene Sprünge auf einem trockenen Stein auszuführen – dem Mond –, und er wird die Abnahme und fast völlige Zerstörung der spirituellen Fähigkeiten der Menschen bedauern, die ein Ergebnis des wissenschaftlich-materialistischen Klimas unserer Zeiten sind. Man kann sich

¹⁵ Bertolt Brecht: Fragen eines lesenden Arbeiters. In: Ders.: Die Gedichte von Bertolt Brecht in einem Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S.656

¹⁶ Adorno: Marginalien zu Theorie und Praxis. In: Ders.: KuG, S. 772

natürlich über diesen Einwand zu Tode lachen – *Argumente* gegen ihn hat man aber nicht.“¹⁷

Das Denken wird verzweckt und zeigt sich somit offen als Herrschaftsinstrument, im besten Fall noch als Show-Einlage, wie man an der Inszenierung der ersten Mondlandung sehen kann. Doch folgt das Denken, genauer jenes Denken, das sich seit je als Aufklärung verstand, hierdurch zugleich bloß seinem ureigensten Impuls. Ein Denken, das sich aufschwingt, die auswendige Natur zu beherrschen und zu unterdrücken, schafft dies nur um den Preis der Unterdrückung und Verhärtung der inwendigen Natur und vergisst, dass es selbst Natur, somit etwas Gewordenes ist. Marksteine dieser Evolutionsgeschichte der Vernunft und deren Verflechtung mit Macht, die sich schließlich als Vernunft gegen Vernunft selbst wendet, findet man in Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*¹⁸, einer Entwicklungsgeschichte des bürgerlichen Denkens, die im *Odysseus*-Kapitel die Verhärtung deutlich macht, die sich das Individuum in seiner Entstehung antun musste, um überhaupt eines zu werden.

„Maßnahmen, wie sie auf dem Schiff des Odysseus im Angesicht der Sirenen durchgeführt werden, sind die ahnungsvolle Allegorie der Dialektik der Aufklärung.“¹⁹

Der gefesselte Bürger kommt in den Genuss des Sirenen-Gesangs und verwehrt zugleich seinen Gefährten, die ihm doch nur Untergebene sind, dieses Vergnügen durch Wachs in den Ohren, eine Strategie, die ihnen allen das Leben rettet und doch alle Beteiligten nachhaltig deformiert. Die vermeintlich Freien erbringen die Arbeitsleistung und entbehren des Genusses. Der Bürger trägt das Risiko, das doch keines ist, und darf der Kunst sich hingeben, um den Preis, nicht daran beteiligt zu sein. Die Dialektik von Herr und Knecht findet sich wahrscheinlich an keiner früheren Stelle der abendländischen Literatur.

Gilt Odysseus als der erste Bürger, so ist der Bürger in ausgeprägter Gestalt schon gespalten: so zum Beispiel im Werk de Sades und Kants. In beiden findet sich das

¹⁷ Paul Feyerabend: Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 (es 1011), S.15

¹⁸ Horkheimer/Adorno: DdA, S.29: „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen. Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation.“

¹⁹ Ebd. S.52; die Ausführungen im Folgenden paraphrasieren einige Gedankengänge der *Dialektik der Aufklärung*.

ungezügelter bürgerlicher Bewusstsein in Form einer autonomen Vernunft, die nur mehr das Gesetz akzeptieren will, das sie sich selbst gibt. Im Falle de Sades führt es zu einer Vermischung von Sex und Gewalt, die in ihren Ausmaßen manche Grundprinzipien der Statistik vorwegnimmt: wie viele Personen wie lange welcher Tätigkeit nachgehen können, ist als Information so wenig erbaulich und lehrreich wie eine Tabelle von vor fünfzig Jahren.

„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.“²⁰

Adorno und Horkheimer erprobten ihr Denken am Entwurf eines Programms, das zwischen diesen beiden Polen zu vermitteln sucht und sie versöhnen will. Modellhafte Vorstufen hierzu fanden sie in der Philosophie Immanuel Kants.

²⁰ Ebd. S.49

2. EIN GENIALER TRÜMMERHAUFEN²¹

„Fort, Ihr Gespenster! ich spreche jetzt von einem Manne, dessen Name schon eine exorzierende Macht ausübt, ich spreche von Immanuel Kant!“²²
Heinrich Heine

Keiner wird verschont. Wer sich ernsthaft mit Philosophie beschäftigt, entkommt schwerlich der Verpflichtung, sich mit der *Kritik der reinen Vernunft* auseinanderzusetzen. Wer sich dieser Aufgabe enthoben fühlt, vergibt sich selbst etwas und wird dies auch immer wieder verspüren. Es fragt sich nur: Weshalb ist das so? Lehrpläne, die sich bloß auf Tradition berufen, können die Antwort schwerlich liefern. Es als *das* Hauptwerk der Philosophiegeschichte autoritär auszurufen und aufzustellen, hinterlässt einen mehr als schalen Beigeschmack: es klingt dann doch mehr nach Entmündigung und dem Gegenteil von einer Erziehung hin zu einem autonomen Denken. Die zweite Frage, die sich daran anschließt, birgt das eigentliche Problem: Wie soll man sich der *Kritik der reinen Vernunft* nähern? Besagte Tradition allein hat aufgezeigt und somit ungewollt bewiesen, dass ein solch komplexes Gedankengebäude so viele einander ausschließende Wege eröffnet, dass der Neuling zunächst überfordert ist. Doch liegt hierin auch ein Teil der Antwort auf beide Fragen, denn unabhängig von der Interessenslage des Lesers bietet sich wahrscheinlich kein Werk mehr an, daran sein eigenes Denken zu schulen und sich somit den Weg in die Grundprobleme der Philosophie zu eröffnen.

Im Falle Adornos war die erste Lektüre und Aufschlüsselung dieses Werks mit der Freundschaft zu Siegfried Kracauer verbunden, der mit ihm über Jahre hinweg sich dem Text gewidmet hat und ihm schon früh einen eher unakademischen Zugang zu diesem Werk ermöglichte.

²¹ Diese überaus treffende Bezeichnung für die *Kritik der reinen Vernunft* als genialen Trümmerhaufen verdanke ich Dr. Dethloff.

²² Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. In: Ders.: *Sämtliche Schriften* Band 3. Hrsg. Klaus Briegleb. München: dtv 1997, S.594

„Von Anbeginn erfuhr ich, unter seiner [Kracauers] Anleitung, das Werk nicht als eine bloße Erkenntnistheorie, als Analyse der Bedingungen wissenschaftlich gültiger Urteile, sondern als eine Art chiffrierter Schrift, aus der der geschichtliche Stand des Geistes herauszulesen war, mit der vagen Erwartung, daß dabei etwas von der Wahrheit selber zu gewinnen sei. Ließ ich später, im Verhältnis zu den überlieferten philosophischen Texten, weniger von deren Einheit und systematischer Einstimmigkeit mir imponieren, als daß ich mich um das Spiel der unter der Oberfläche jeder geschlossenen Lehrmeinung aneinander sich abarbeitenden Kräfte bemühte, die kodifizierten Philosophien jeweils als Kraftfelder betrachtete, so hat dazu gewiß Kracauer mich angeregt. Er vergegenwärtigte mir die Vernunftkritik nicht einfach als System des transzendentalen Idealismus. Vielmehr zeigte er mir, wie objektiv-ontologische und subjektiv-idealistische Momente darin streiten; wie die beredtesten Stellen des Werkes die Wunden sind, welche der Konflikt in der Lehre hinterließ.“²³

Merkwürdig an diesem Zitat, dass er in diesem Zusammenhang von „Wunden“ spricht, etwas, dem wir weiter unten noch nachforschen wollen und das nicht bloß zur „Wunde Heine“ sondern auch zu Wagners *Parsifal* und der Verletzung Amfortas` führen wird.

In seinen Vorlesungen über *Kants Kritik der reinen Vernunft*²⁴ von 1959 versucht Adorno nun diesen Weg, diese von Kracauer erlernte Herangehensweise, seinen Studierenden nahezubringen. Die Zuhörer sollen versuchen sich vorzustellen, sie hätten von diesem Buch noch nie etwas gehört und er wolle ihnen von dieser Annahme ausgehend versuchen, „dieses Werk in einem gewissen Sinn zum Sprechen zu bringen“ (S.13), die Studierenden „dazu anhalten, diese Philosophie als ein Kraftfeld zu begreifen, als etwas, wo noch hinter den abstraktesten Begriffen, die da miteinander in Konflikt geraten, sich aneinander abarbeiten, in Wirklichkeit außerordentlich lebendige Kräfte der Erfahrung stehen“²⁵ (S.13) und die Studierenden hierdurch befähigen, „den Text der „Kritik der reinen Vernunft“, der ja sehr umfangreich ist, von sich selbst aus zu lesen; dabei zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, was bei der Lektüre Kants eine recht wichtige Aufgabe ist; und die Dinge weiter in einer solchen Weise sich lebendig zu machen, wie ich es an einigen Modellen versuchen will“. (S.13f.)

²³ Adorno: Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer. In: Ders.: Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S.388f. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: NzL.

²⁴ Adorno: Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1959). Hrsg. Rolf Tiedemann. Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

²⁵ Man vergleiche die Wortwahl mit jenem Zitat aus der Kracauer-Schrift.

Zunächst ist ihm die *Kritik der reinen Vernunft* Material, an dem er ausgewählte Problemlagen zu veranschaulichen sucht, um dadurch so manches wieder lebendig zu machen, was nicht nur zu Kants Zeiten von Relevanz war. Es geht ihm hierbei nicht um den Beweis der Großartigkeit und vorgeblichen Stimmigkeit der Argumentation: „Sondern, im Gegenteil, *mich* interessieren eigentlich an Kant viel die Brüche, die Widersprüche. Ich halte diese Brüche und Widersprüche für viel großartiger als die Vereinheitlichung, denn in diesen Brüchen und Widersprüchen drückt eben wirklich das Leben der Wahrheit selber sich aus, während das Glätten von Widersprüchen, das oberflächliche Synthetisieren, das bringt bald einer zustande.“ (S.125) Er verfährt wider den Trend seiner Zeit, der entweder auf der Geschlossenheit des Gedankengangs beharrend Kant vollenden oder dessen Scheitern beweisen will. Vielmehr schränkt Adorno durch die Betonung seines persönlichen Interesses an der *Kritik der reinen Vernunft* seine Darlegungen so weit ein, dass die Zuhörer seine Interpretation als Interpretation, als Auslegung und Deutung und nicht als Dogmatik erfahren, ein Verfahren, das sich in allen seinen Vorlesungsschriften findet. Ihm persönlich geht es in der *Kritik der reinen Vernunft* im Besonderen um eben diese werkimantenen Widersprüche und Widerstände, aber nicht „um an diesen Widerständen herumzunörgeln, sondern um in ihnen gleichsam die Schründe, die Spalte zu entdecken, die man – um ein Gleichnis aus der Hochtouristik zu gebrauchen – dazu benutzen kann, um sich darin festzumachen und auf die Weise zu dem zu kommen, was man nun in Gottes Namen mit dem Gipfel, also jedenfalls mit einer etwas freieren Aussicht über die wie immer auch problematische Landschaft dann vergleichen kann“. ²⁶ (S.127) Die Ähnlichkeit dieses Bildes von dem „Gleichnis aus der Hochtouristik“ mit dem platonischen aus der Höhlenforschung mag man dem Zufall zurechnen, amüsant nur, dass er sich des Wortes „Gleichnis“ bedient, welches nicht gerade häufig sich bei ihm finden lässt. Der freie Vortrag seiner Vorlesungen gibt überhaupt mehr ungeschützte Einblicke in sein Denken durch die mancherorts spontane Wortwahl.

Es folgt eine aufschlussreiche Überlegung seinerseits in Hinblick auf die immer wieder erhobene Forderung nach Widerspruchslosigkeit, der er eine begründete Absage erteilt.

²⁶ Siegfried Kracauers Ausbildung zum Architekten mag auch noch nachgewirkt haben bei solch topographischen Gleichnissen und bei Adornos Aufmerksamkeit gegenüber der Architektonik von Texten, die sich auch zeigt bei seiner Beurteilung von Kunstwerken.

„Der Grund, das Motiv, das mich im tiefsten dazu vermag, dieses Verfahren zu wählen, ist kein anderes als das, daß es uns ja keineswegs garantiert ist, daß die Sache selbst, die wir denken, widerspruchlos sei. Würden wir diese Voraussetzung machen, daß sie das ist, so hätten wir damit in der Tat bereits eine philosophische Vorentscheidung von unendlicher Tragweite getroffen, die nicht dadurch harmloser wird, daß sie im allgemeinen, wenn wir auf solche Widerspruchslosigkeit der Erkenntnis drängen, uns nicht bewußt ist. Wir hätten nämlich darin bereits stipuliert, wie eine Art Klausel in einem Testament aufgestellt, *gesetzt*, daß die Realität selber, daß das, worauf unsere Erkenntnis geht, mit unserer Erkenntnis selbst identisch ist; in letzter Instanz: daß sie in unserer Erkenntnis bruchlos aufgeht. Wir hätten damit gewissermaßen die Lösung eben des Erkenntnisproblems – wie es uns nämlich überhaupt möglich sei, ein Wirkliches zu erkennen – bereits präjudiziert, indem wir vorentschieden hätten: die Wirklichkeit ist mit *uns* identisch. Denn nur wenn das *zu Erkennende* und das *Erkennende* miteinander eins sind, dann können wir uns vorstellen, daß die Erkenntnis widerspruchlos gerät; daß alle Widersprüche in der Einheit unserer Vernunft deshalb sich schlichten, in der Einheit des logischen Gedankens deshalb versöhnt werden, weil das, was wir erkennen, vorweg selber dieser Einheit unseres eigenen Denkens gehorcht. Und eben diese Klausel können wir, will es mir scheinen, *nicht* voraussetzen; im Gegenteil: unsere gesamte Erfahrung – die lebendige, die sogenannte vorwissenschaftliche sicher noch mehr als die in gewisser Weise bereits zugerichtete wissenschaftliche – nötigt uns dazu, gerade an dieser Voraussetzung, an dieser Präsupposition zu zweifeln.“ (S.129)

Voraussetzungslos ist keine Philosophie, von ihr dergleichen zu verlangen, würde bedeuten, sie frei schwebend gleichsam nur aus reinen Begriffen ohne Bezug zur Empirie konstruieren zu wollen. Von welchen Voraussetzungen ein Philosoph/eine Philosophin nun zum Denken ansetzt, verrät viel darüber, worauf er/sie abzielt. So ist Kants Denken ohne die Naturwissenschaft, Mathematik und Logik seiner Zeit und die Annahme ihrer Gültigkeit schwer denkbar. Die logischen Gesetze sind ihm ebenso Voraussetzung wie das Sittengesetz, dessen Ableitung auch eher schwer fällt und mit der Vernunft selbst bei ihm zusammenfällt. Obige Kritik Adornos meint jetzt – von einer Finte gegen Heidegger abgesehen – ganz allgemein den Hauptstrom der neuzeitlichen Philosophie, im Besonderen dann den Idealismus, der in der fichteschen Form begrifflich zwar sehr rein sich gibt und es auch sein mag, in dem aber der/die Erkennende und das zu Erkennende eben immer nur das Ich ist, das sich selbst überall entdeckt und dadurch als philosophisches System sich mehr als jedes andere als Gegenstand der Karikatur und Satire anbietet, deren Meister in deutscher Sprache Heinrich Heine war, der sich Fichtes und dessen Ich auf gewohnte Weise in seinem Werk *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* ja auch angenommen hat.

„Wir mokierten uns nicht übel über das Fichtesche Ich, welches die ganze Erscheinungswelt durch sein bloßes Denken produzierte. Unseren Spöttern kam dabei ein Mißverständnis zu statten, das zu populär geworden, als daß ich es unerwähnt lassen dürfte. Der große Haufe meinte nämlich, das Fichtesche Ich, das sei das Ich von Johann Gottlieb Fichte, und dieses individuelle Ich leugne alle anderen Existenzen. Welche Unverschämtheit! riefen die guten Leute, dieser Mensch glaubt nicht, daß wir existieren, wir die wir weit korpulenter als er und als Bürgermeister und Amtsaktuarien sogar seine Vorgesetzten sind! Die Damen fragten: glaubt er nicht wenigstens an die Existenz seiner Frau? Nein? Und das läßt Madame Fichte so hingehen?“²⁷

Wie Heine in seinem Werk anhand des dargestellten Themas viel über sein eigenes Denken, eben das Denken Heines, erzählt, so dient Adorno die *Kritik der reinen Vernunft* in der gleichnamigen Vorlesung als Objekt der Veranschaulichung seines eigenen Denkens, genauer noch dessen, was man Methodik nennen könnte, hätte er sich nicht zeitlebens dagegen verwehrt, eine solche überhaupt zu haben, verbunden meist mit Invektiven gegen den Positivismus. Wobei er zugleich doch nicht abstritt, eine Methodik zu haben und sie anzuwenden, er wollte seine Philosophie nur nicht in Methodik aufgehen lassen und beide zur Deckung gebracht sehen. Und: er zeigt auf, worauf seine eigene Position, die er die des dialektischen Weges nennt (S.241), aufbaut und worum es ihm bei Kant, wie wohl in der Philosophie überhaupt, geht: um die Brüche im Denken, an denen Denken selbst, das diesen Namen verdient, erst sichtbar wird und sich als solches erweisen kann.

„Und das allerdings scheint mir nachträglich, das möchte ich auch noch hervorheben, die Rechtfertigung des Verfahrens zu sein, das ich in dieser Vorlesung verwandt habe; nämlich eines Verfahrens, das eigentlich viel größeren Wert auf die Kantischen Brüche, auf die immanenten Antinomien dieses Denkens legt als auf seine einstimmige synthetische Gestalt, - nämlich eben deshalb, weil diese Brüche selbst eigentlich, man könnte beinahe sagen: die Kantische Philosophie *sind*; das heißt, weil an ihnen eben das Innerste dieser Konzeption sich erweist: daß das Ganze, das der Geist eben noch begreifen kann, nur das ist, daß er als *Geist* das Ganze *nicht* begreifen kann; daß er aber dieses Nichtbegriffene und dieses Nicht-begreifen-Können selber in einem gewissen Sinn eben doch noch zu begreifen vermag.“ (S.270)

Er entdeckt in Kant einen Vorläufer der Modernen wie Baudelaire oder Heine (siehe diesbezüglich das Kapitel 11.4.3), die in ihrem Werk jene Brüche sichtbar machten, die

²⁷ Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Ders.: Sämtliche Schriften Band 3. Hrsg. Klaus Briegleb. München: dtv 1997, S.610

doch die Brüche der Gesellschaft selbst sind. Jene vermochten es auf vorbildliche Art und Weise nicht mehr darüber hinweg zu täuschen, dass sie selbst in einer arbeitsteiligen Tauschgesellschaft lebten, in der die Apostrophierung des Ganzen schon längst zur Lüge wurde. Adorno zeigt sich die *Kritik der reinen Vernunft* als großartiger Trümmerhaufen, der durch den Verzicht darauf sich als geschlossene Form zu präsentieren zur höchsten Form seiner Zeit wurde. Nebenbei wirft diese Deutung auch ein Licht auf die Faszination und das Faible der Romantiker für Fragmente und Ruinen, etwas, dem Walter Benjamin sich früh gewidmet hat, womit wir auch von dieser Seite wieder zu Adorno gelangen.

Die größte Leistung Kants sah Adorno aber in der Auswirkung des Konzept von Raum und Zeit als reinen Formen der Anschauung, aus denen er ein materialistisches Motiv herauslas.

„Es ist etwas anderes zu sagen, daß die Formen vermittelt sind durch die Inhalte, auf die sie sich beziehen, als zu sagen, daß die Inhalte vermittelt sind durch die Formen, auf die sie sich beziehen. Die Formen, in der Tat, sind *wesentlich* durch Inhalte vermittelt und können ohne Inhalte überhaupt nicht gedacht werden. In den Inhalten aber steckt immer auch etwas drin wie der Hinweis auf das, was in Form nicht ganz aufgeht, was in Form eigentlich nicht ganz sich erschöpft. Und wenn Kant, in dieser etwas eigensinnigen Weise, nun die Schicht der „Transzendentalen Ästhetik“ als eine Art von Grundschicht der intellektiven Schicht entgegengesetzt hat: als das, was schlechterdings zu respektieren, hinzunehmen sei, gegenüber dem, worin unsere Freiheit und unsere Tätigkeit beruht, - dann hat er darin, wenn Sie so wollen, latent ein *materialistisches Motiv* ausgedrückt: nämlich eben das, daß die Vermitteltheit des Unmittelbaren doch in gewisser Weise etwas anderes, nicht dasselbe ist wie die Vermitteltheit der Formen durch die Unmittelbarkeit selber ihrerseits; wie die Vermitteltheit des Vermittelten. Dieses Moment also ist nun wohl im Tiefsten identisch mit dem Moment der Schwelle, dem Moment des Blocks, von dem ich Ihnen so oft gesprochen habe, daß es hier einen Vorrang gegenüber der Form gibt, der eigentlich gar nichts anderes besagt, als daß unsere Erkenntnis eben doch sich nicht in ihrer reinen Vermittlung, in ihrem reinen Formsein erschöpft, sondern daß sie gebunden bleibt an etwas, worauf sie sich bezieht. Und die „Kritik der reinen Vernunft“ ist – wenn ich das zum Schluß sagen darf – eigentlich der erste Versuch größten Stils, dieses Moment eines nicht weiter Reduktiblen, dieses Moment also von einem Seienden, das nicht rein in Form aufgelöst werden kann, mit dem Gedanken der universalen Vermittlung durch die Form eben doch zusammenzubringen. Und damit stellt die „Kritik der reinen Vernunft“ in der neueren Zeit den ersten großen Versuch dar – oder vielleicht auch den letzten und einen zum Scheitern verurteilten -, das, was im bloßen Begriff sich nicht bewältigen läßt, durch den bloßen Begriff *doch* zu bewältigen, indem durch den Begriff selbst ausgedrückt wird: daß, indem er die Identität herstellt, er gleichzeitig die *Nichtidentität* anerkennen muß.“ (S.353)

Womit Kant dem sehr nahe kam, was für Adorno als das Anzustrebende schlechthin in der Philosophie seit Anbruch der Moderne galt und was in der *Negative[n] Dialektik* folgende Definition fand:

„Ein wie immer fragwürdiges Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei; daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar und damit etwas von der Naivetät, an der sie krankt. Sonst muß sie kapitulieren und mit ihr aller Geist. Nicht die einfachste Operation ließe sich denken, keine Wahrheit wäre, emphatisch wäre alles nur nichts. Was aber an Wahrheit durch die Begriffe über ihren abstrakten Umfang hinaus getroffen wird, kann keinen anderen Schauplatz haben als das von den Begriffen Unterdrückte, Mißachtete und Weggeworfene. Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“²⁸

An dieser Stelle überschneiden sich nun Erkenntnistheorie und Moralphilosophie. Zitierte „Utopie der Erkenntnis“ verweist auf den Bereich der Versöhnung: dem Nichtidentischen Gerechtigkeit zukommen zu lassen, indem es nicht durch Begriffe zugerichtet wird. Spricht Adorno vom Nichtidentischen, so meint er damit all jenes, das zwar traditionellerweise unter Begriffe gebracht werden soll, darin aber nicht aufgeht: die einzelnen Dinge eben so wie die Menschen, alles außerhalb der sich als absolut und als Einheit setzenden Vernunft, von der der letzte Bürger mittlerweile schon wissen sollte, dass es mit deren Einheit nicht weit her ist. Immer wieder spricht Adorno davon, dass Kants Philosophie sich auf einer Passhöhe befände, deren Großartigkeit für ihn wohl mehr darin lag, dass an keiner anderen Philosophie sich so konkret das Problem der Neuzeit schlechthin darstellen lässt: der Bruch der Moderne mitsamt den daraus resultierenden Fragestellungen zu Subjekt und Objekt, Theorie und Praxis. So handeln auch Adornos Vorlesungen über *Probleme der Moralphilosophie*²⁹ in großen Teilen von Kant, was vorab verständlich erscheint, da er dessen Moralphilosophie als *die* Moralphilosophie versteht. Zunächst merkwürdig, dass er den Hörern und Hörerinnen die Lektüre der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und mehr noch die der *Kritik der praktischen Vernunft* anempfiehlt, den Hauptteil seiner Überlegungen aber der *Kritik der reinen Vernunft*

²⁸ Adorno: ND, S.21

²⁹ Adorno: *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Hrsg. Thomas Schröder. Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996

widmet. Er macht dadurch ein weiteres Mal deutlich das Problem der Verflochtenheit dessen, was als Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis bezeichnet wird.

„Aber wie immer es auch sein mag, und wie immer diese beiden getrennten Disziplinen Theorie und Praxis, weil sie ja schließlich doch in der Einheit desselben Lebens entspringen, nicht ohneinander sein können, so bedarf es doch zur Praxis noch eines Moments – und das möchte ich einmal gleich feststellen, weil ich glaube, daß das für die Bestimmung des Moralischen fundamental ist -, das nicht in der Theorie aufgeht und das sehr schwer zu bezeichnen ist, daß man vielleicht doch am besten mit dem Ausdruck Spontaneität, mit dem Ausdruck des unmittelbar tätigen Reagierens auf bestimmte Situationen angibt. Wo dieses Moment nicht vorhanden ist, man könnte auch sagen, wo Theorie nicht schließlich doch etwas will, da ist so etwas wie richtige Praxis nicht möglich. Und zur Aufgabe einer Theorie des Moralischen gehört wesentlich auch hinzu, an dieser Stelle den Umfang der Theorie selbst zu begrenzen, mit anderen Worten: zu zeigen, daß in der Sphäre des moralischen Handelns noch etwas hinzukommt, was in dem Gedanken sich nicht erschöpft, was aber nun selber auch nicht wieder verabsolutiert werden darf, was man nun nicht selber wieder so behandeln darf, als ob es das Absolute unmittelbar wäre, sondern was dann doch wieder in einer Relation steht zu der theoretischen Einsicht, wenn es nicht in bloße Narrheit ausarten will.“³⁰

Fraglich, warum er hier nicht zum Punkt kommt und den beschriebenen Bereich ausweist als jenen, den Kant als Bereich der Urteilskraft benannt hat. Die *Kritik der Urteilskraft* wird auffällig selten von Adorno erwähnt oder zitiert, zumeist – so in der *Ästhetische[n] Theorie* – als der Ort, an dem Kant Natur-Objekte und jene der Kunst verwandt behandelt, was sicherlich für Adornos Verständnis der so genannten zweiten Natur, überhaupt der Vermengung von Natur und Geschichte von immenser Bedeutung war. Kants Moralphilosophie steht in den Lehrbüchern als Muster einer Gesinnungsethik. Folgerichtig findet sich im Sachregister seiner gesammelten Schriften weder der Begriff Entscheidung noch der Begriff Verantwortung. Doch mag der Ort, an dem man dieses Pärchen mit seinen Schriften – wenn überhaupt – kurzschließen kann, eben die *Kritik der Urteilskraft* sein. Besonders in den Vorlesungen über *Probleme der Moralphilosophie* zielt Adornos Didaktik darauf, den Studierenden keinen Anweisungskatalog vorzulegen, sondern sie – eher ungezwungen und indirekt – in die je eigene Verantwortung zu führen. Wobei in einer universell verwalteten Welt der Institutionen die plumpe Aufforderung zum Treffen einer Entscheidung und des Übernehmens der damit verbundenen Verantwortung meist ein

³⁰ Adorno: *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Hrsg. Thomas Schröder. Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S.17f. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

Hohn auf eben jene Verwicklung ist, in der wir uns heute befinden. Die Spontaneität des Einzelnen ist durch die permanente Überforderung mehr als gelähmt. Für Kant ist die Einheit des Ichs der Grund, woraus Spontaneität entspringt. Allerspätestens seit Freud ist die Einheit des Ichs zu postulieren mehr als fragwürdig. Von hier mag auch ein Verständnis hinführen zu einem Satz Adornos, der vordergründig überheblich klingen mag: „Bei vielen Menschen ist es bereits eine Unverschämtheit, wenn sie Ich sagen.“³¹ Denn von Freuds Erkenntnissen abgesehen, bedarf es je eigener Erfahrungen, die erst ein Ich konstituieren. In einer Welt, in der die Erfahrungen aber schon vorgegeben sind und in der es – nicht nur – diesbezüglich sehr eng geworden ist, wird es schwer, ein solches auszubilden. Sein Leben nach der Formularvorgabe eines CVs (es darf keine Lücke geben) oder den Vorgaben eines Bewerbungsschreiben zu gestalten, ist halt nicht wirklich spontan, macht auch selten jemanden glücklich. Je eigene Erfahrungen bedürfen wiederum der Fähigkeit aber auch Möglichkeit, Entscheidungen zu treffen. Wer meint, es genüge, gegen den Strom zu schwimmen, vergisst, dass er oder sie dennoch im Strom schwimmt; es bleibt beim Schwarz-Weiß- oder Freund-Feind-Schema, einem Dualismus, der seit Tausenden Jahren auf die immer gleich trübe Geschichte hinausläuft, anstatt dass man sich ans Ufer setzt und zusieht. Doch finden sich sehr wohl noch Situationen, die einer Entscheidung bedürfen und zeigen, dass der Spielraum der Spontaneität eingeschränkt, aber nicht verloren ist. So spricht Adorno im Zusammenhang mit einem der Männer des 20. Juli, die ja durch ihre Entscheidung alles riskierten, von solch einer Situation, die genau besehen ein irrationales Element enthält: „[D]as ist genau der Punkt, an dem die Irrationalität, oder lassen Sie mich sagen: das irrationale Moment des moralischen Handelns zu suchen ist, wo es lokalisiert ist“ (S.19), denn unabhängig von allen möglichen Folgen, kann der Punkt kommen, an dem man sagt: „Das geht nicht weiter, das darf ich nicht erlauben, ganz gleich, was mit mir und anderen dabei geschieht.“ (S.20) So ist es den Männern des 20. Juli gegangen und so wird es wohl auch Adam Czerniaków³² verspürt haben. Adorno führt hier in seiner Vorlesung an die Stelle, wo es darum geht, zu klären, „was hier nun wirklich Praxis heißt – und Praxis ist’s halt, wenn’s weh tut, und wenn es verteuftelt weh tun kann – ...“ (S.19) und bemüht sich zu zeigen, dass Handeln und Praxis,

³¹ Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1951, S.55. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: MM.

³² Siehe diesbezüglich: Raoul Hilberg (Hrsg.): *The Warsaw diary of Adam Czerniaków*. Prelude to doom. New York: Stein, Day 1979

die ihren Namen verdient, schon lange nicht mehr deckungsgleich sind, falls sie es jemals waren.

„Und wenn ich Ihnen sage, es kommt darauf an, daß man sich die Dinge bewußt macht – und die Aufgabe heute ist die Herstellung von Bewußtsein vor allem anderen -, dann habe ich genau solche Dinge damit gemeint, nämlich: daß, wo Widersprüche gelten, wo also Widersprüche in der Sache liegen, die man nicht durch theoretische Manipulationen und Begriffsbildungen irgendwie wegräumen kann, daß man dann auch dieser in der Sache liegenden Widersprüche sich bewußt wird, daß man die Kraft lernt, ihnen ins Gesicht zu sehen, anstatt daß man sie mehr oder minder durch „auslogisierendes“ Verfahren aus der Welt schafft.“ (S.21)

Es ist eben die erste Aufgabe der Zeit, sich den Widersprüchen zu stellen und zwar den Widersprüchen in den Sachen durch geistige Anstrengung und ohne sie zurecht zu biegen. Und ebenso den Situationen sich zu stellen – auch wenn es weh tun kann – , dass man den Anblick erträgt und der Situation standhält, sich selbst eben in die Verantwortung nimmt. Das Gegenteil davon ist der heutige Hang zur Umgänglichkeit und zur falsch verstandenen Egalität.

„Das Zufallsgespräch mit dem Mann in der Eisenbahn, dem man, damit es nicht zu einem Streit kommt, auf ein paar Sätze zustimmt, von denen man weiß, daß sie schließlich auf den Mord hinauslaufen müssen, ist schon ein Stück Verrat; kein Gedanke ist immun gegen seine Kommunikation, und es genügt bereits, ihn an falscher Stelle und in falschem Einverständnis zu sagen, um seine Wahrheit zu unterhöhlen. [...] Umgänglichkeit selber ist Teilhabe am Unrecht, indem sie die erkaltete Welt als eine vorspiegelt, in der man noch miteinander reden kann, und das lose, gesellige Wort trägt bei, das Schweigen zu perpetuieren, indem durch die Konzessionen an den Angeredeten dieser im Redenden nochmals erniedrigt wird. Das böse Prinzip, das in der Leutseligkeit immer schon gesteckt hat, entfaltet sich im egalitären Geist zu seiner ganzen Bestialität. Herablassung und sich nicht besser Dünken sind das Gleiche.“³³

Den Widersprüchen durch Kumpelhaftigkeit und Kommunikationstüchtigkeit sich nicht zu stellen, ist keine Lösung und auf die Versicherungsgesellschaft zu hoffen, hilft auch nicht: Kafka als Angestellter der Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt für das Königreich Böhmen klingt wie dessen eigene Erfindung. Seit dem Wegbrechen der Ordnungssysteme mit Beginn der Neuzeit fällt es schwerer, Entscheidungen zu treffen, sicherlich. Der Wunsch zur Rückkehr zu jedwelchen Ontologien und geschlossenen Systemen kommt

³³ Adorno: Herr Doktor, das ist schön von Euch. In: Ders.: MM, S.26f.

dafür als Rückschritt einer Selbstentmündigung schon ziemlich nah. Das Selbstverständnis vergangener Zeiten – mag es auch hohl und verlogen gewesen sein - ist fort, die Stelle ist vakant.

„Nun würde ich sagen, der Grund, warum heute die Fragestellung der Moralphilosophie so radikal problematisch geworden ist, ist zunächst einmal der, daß die Substantialität der Sitte, also daß die Möglichkeit eines richtigen Lebens in den Formen, in denen die Gemeinschaft existiert, bereits vorgegeben und gegenwärtig wäre, daß die radikal hinfällig geworden ist, daß es das nicht gibt, und daß man sich heute darauf in gar keiner Weise mehr verlassen kann.“ (S.22)

Worauf kann man sich dann noch verlassen? Wie soll man leben? Wissenschaft heute kann ja wohl kaum solche Fragen beantworten: zu den klassischen Fragestellungen äußert sie sich nicht mehr, vielmehr hat sie dergleichen abgewürgt nach dem Motto: „Gott und die Seele gibt es nicht und jetzt belästigen Sie mich nicht mehr mit solchem Unfug!“ und hat die Beschäftigung damit in die Esoterik- und New-Age-Abteilung abgeschoben. Durch manche bewusste Säkularisierung wurde vergeblich versucht dieser Leere entgegen zu wirken, indem die theologisch fundierten ethischen Kategorien in die Natur selbst hinein verlegt wurden. „Das Sittliche wird dann selbst zu einer Naturbestimmung gemacht“ (S.28) und endet bei Blut und Boden. Die ambitioniertesten Versuche den Zerfall der theologischen Kategorien noch säkularisiert für die Gestaltung des Lebens zu nutzen, finden sich bei den französischen Aufklärern.

„Hinzu kommt noch ein anderes, nämlich daß ja gerade für die Frage, die man bezeichnen könnte als die Frage nach einem richtigen Leben, der Begriff des Moralischen mit einer großen und sehr unverächtlichen und keineswegs nun kleinlichen und kleinbürgerlichen Tradition behaftet ist, nämlich der der sogenannten französischen Moralisten, die sich ja zurückdatieren bis auf Schriftsteller wie Montaigne, die aber ihren berühmtesten Repräsentanten in dem Herzog La Rochefoucauld haben, ...“ (S.29f.)

Eine Entwicklung, die bei August Comte schon wieder ihr Ende und den Weg hin zur Wissenschaftsreligion fand, einen Weg, den die deutsche Aufklärung sich ersparen konnte, da sie sich von Anfang an leichter mit der Herrschaft arrangiert hatte. Ernst Bloch sieht den Beginn des Arrangements der Religion mit der Macht in der Neuzeit institutionell werden

beim Augustinermönch Luther³⁴, den Adorno als Ahnherrn der Innerlichkeit ansieht, die auch das Ihre beitrug zum Privatwerden der Moral – der Bürger hebt sich das Seine fürs Private auf, beherrscht und verhärtet sich nach außen - und so zur Ausbildung einer Gesinnungsethik führte. Und es zeigt sich für Adorno, „daß der kategorische Imperativ von Kant gar nichts anderes ist, als das ins Normative gewendete, zum Absoluten erhobene Prinzip der Naturbeherrschung selber“. (S.155) Deshalb ist „die Kantische Moral ihrerseits eigentlich nichts anderes [...] als Herrschaft“ (S.157) und „... die Lehre vom kategorischen Imperativ fetischisiert den Verzicht,“ (S.207), anders gesagt, sie ist ein Modell der Entsagung, somit durch und durch bürgerlich und das Modell dessen, was Freud dann später analysieren sollte: Kultur durch Triebaufschub wird zum Triebverzicht.

Was Adorno den Studierenden in seiner Vorlesung mitgeben kann oder will, das hat er sich für die letzte Stunde aufgehoben: „Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, daß das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstands gegen die von dem fortgeschrittensten Bewußtsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde.“ (S.248f.) Womit das falsche Leben bei ihm nicht absolut gesetzt wird, wie seine Kritiker ihm das oftmals fälschlicherweise vorhalten mochten.

Kommt er dann doch zu einer Anweisung, so ist es ein aktuell umformulierter Aufruf zur Befreiung aus der selbst(- und fremd)verschuldeten Unmündigkeit: „Ich meine also dabei die bestimmte Negation des Durchschauten und damit die Kraft des Widerstandes gegen all das uns Auferlegte, gegen das, was die Welt aus uns gemacht hat und noch in unendlich viel weiterem Maß aus uns machen will. Etwas anderes als die Reflexion darauf bleibt uns nicht, und der Versuch, von vornherein im Bewußtsein seiner objektiven Ohnmacht dagegen anzugehen; ...“ (S.249) Eben das, worum er sich zeitlebens in seinen Schriften und seinem akademischen Wirken bemüht hat und was er in den *Minima Moralia* erstmals versucht hat, exemplarisch durchzuführen. Wer heute glaubt, sich außerhalb der Gesellschaft positionieren zu können und auf seine vermeintliche Autonomie pocht, ist wohl das größte und ärmste Opfer des Verblendungszusammenhangs. Mitspielen muss jeder, trotzdem besteht die Chance, durch Reflexion ein klein wenig anderes Licht auf das eine oder andere zu werfen und wer erkannt hat, dass man mitspielen muss, hat eher die Chance, die Disziplinen zu wählen. Beharrliche Reflexion enthüllt schließlich alles als Gewordenes und selbst Geist ist bloß Natur, der vergessen hat, dass er

³⁴ Siehe hierzu: Ernst Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Werkausgabe Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 (stw 551)

es ist. Mag Geist aber auch ein aus Natur Gewordenes sein, so ragt er „um ein ganz kleines bißchen über den Zusammenhang des Natürlichen“ hinaus. (S.152) „Nun ist aber dieses Entragende, dieses kleine bißchen an unserer Natur, was nicht Natur ist – im Gegensatz zu der Verblendung, die die Kategorie der Naturbefangenheit schlechthin ist -, eigentlich eins mit der Selbstbesinnung. Wir sind eigentlich in dem Augenblick nicht mehr selber ein Stück der Natur, in dem wir merken, in dem wir erkennen, daß wir ein Stück Natur sind.“ (S.154) Soll heißen: „Das, was Natur transzendiert, sage ich, ist die ihrer selbst innegewordene Natur.“ (S.155)

Reflexion mag die Möglichkeit bieten als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung, ein Licht darauf zu werfen, wie richtiges Leben aussähe. „Auf der anderen Seite ist es klar, daß so etwas wie ein richtiges Leben nicht denkbar ist, wenn man nicht zugleich auch an dem Gewissen und an der Verantwortung festhält.“ (S.250) Dem Individuum in seiner gesellschaftlichen Verstrickung bieten sich wenige Möglichkeiten, doch der Verzicht auf die verbleibenden würde es endgültig abschaffen. Die Rücknahme nicht die Setzung seiner selbst wäre die Kardinaltugend seiner (und unserer) Zeit: eben Bescheidenheit. „Es gehört dazu also vor allem das Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit, und damit, würde ich sagen, ist doch das Moment der Selbstbesinnung, der Selbstreflexion heute eigentlich zu dem wahren Erbe von dem geworden, was einmal moralische Kategorien hießen.“ (S.251) Nicht sich und seinen Standpunkt rigoros setzen – das wäre ja wieder Verdinglichung, nach dem Motto: Mein Name ist Bond, James Bond. Dem folgt dann nichts, Veränderung ist ausgeschlossen. Den anderen als anderen versuchen zu verstehen und sich selbst zurücknehmen, sich seiner Bedingtheit bewusst zu werden durch Reflexion, darin besteht eine Möglichkeit von Moral heute. (In Benjamins *Einbahnstraße* findet sich der kurze Eintrag: „Überzeugen ist unfruchtbar.“³⁵)

Adorno predigt hier keinen kruden Relativismus, den er als Scheinproblem und Korrelat zum Absolutismus outet, sondern spricht aus der Überlegung heraus, dass die moralischen Kategorien ja auch geworden und nicht vom Himmel gefallen seien. Dialektisches Denken wäre „jenseits dieser Alternative“ (S.260) von Relativismus und Absolutismus. Weder gilt es, absolute Ideen oder Werte zu postulieren noch sich selbst als Maß zu setzen.

³⁵ Walter Benjamin: Für Männer. In: Ders.: *Einbahnstraße*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1955 (Bs 27), S.12

„Dagegen führt das Prinzip der bestimmten Negation, so wie Sie es etwa – und ich möchte diesen Namen jetzt doch in den letzten Minuten dieser Vorlesung nennen – in dem ungeheueren Gesamtwerk von Karl Kraus verkörpert finden, wirklich über die sogenannte Relativität hinaus. Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir genau. Und ich würde sagen, daß der Ort der Moralphilosophie heute mehr in der konkreten Denunziation des Unmenschlichen als in der unverbindlichen und abstrakten Situierung etwa des Seins des Menschen zu suchen ist.“ (S.261)

In den *Minima Moralia* heißt es: „Es gibt aus der Verstricktheit keinen Ausweg. Das einzige, was sich verantworten läßt, ist, den ideologischen Mißbrauch der eigenen Existenz sich zu versagen und im übrigen privat so bescheiden, unscheinbar und unpräntiös sich zu benehmen, wie es längst nicht mehr die gute Erziehung, wohl aber die Scham darüber gebietet, daß einem in der Hölle noch die Luft zum Atmen bleibt.“³⁶ Dies ist aber keineswegs als Aufruf zur Entsagung, wie sie bürgerlich entwickelt wurde, zu verstehen, das wäre ein Missverständnis, denn gerade dagegen hat er angeschrieben. Es geht um ein Innehalten: „Schauen Sie – um ein Beispiel von der moralischen Dialektik zu geben: in dem Augenblick, wo man Ihnen zumutet, daß Sie irgend etwas geistig Unbequemes nun sofort überwinden müßten, wenn Sie da innehalten und zunächst einmal der Forderung des Überwindens das Visum abverlangen, ich glaube, da tun Sie schon ein Stück richtiges Leben im falschen.“ (S.260) Denn es gilt, Vorarbeit zu leisten hin zu einer gerechteren Gesellschaft. Philosophie und Soziologie galten Adorno als eines, nämlich als Lehre von der Gesellschaft, einer Gesellschaft, die eben jenseits der bürgerlichen war, in der das Individuum selbst schon so in Gesellschaft verstrickt war, dass eine individualistische Ethik einfach zu kurz griff. Die von ihm dargestellte Antinomie von Kausalität und Freiheit, wie er sie in der *Kritik der reinen Vernunft* vorfand, mochte zu Kants Zeiten, als das Bürgertum im vollen Bewusstsein seiner Möglichkeiten den Feudalismus abzuschaffen sich anschickte, als Passhöhe gelten, aber „in zweiter Natur, in der universellen Abhängigkeit, in der wir stehen, gibt es keine Freiheit; und es gibt darum in der verwalteten Welt auch keine Ethik; und deshalb ist die Voraussetzung der Ethik die Kritik der verwalteten Welt.“ (S.261)

³⁶ Adorno: Antithese. In: Ders.: MM, S.29

Das Ende der Vorlesung verweist dann interessanterweise auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles, die ja auch endet, indem sie zur Politik weiterleitet.

„Kurz, also was Moral heute vielleicht überhaupt noch heißen darf, das geht über an die Frage nach der Einrichtung der Welt – man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik, wenn eine solche richtige Politik selber heute im Bereich des zu Verwirklichenden gelegen wäre.“
(S. 262)

3. ADORNO ALS EKLEKTIKER

Philosophen sind meist eitle Menschen und eitle Menschen sind leicht zu beleidigen. Will man nun einen Philosophen beleidigen, so nennt man ihn einen Eklektiker und meint damit einen uneigenständigen Kopf und Synkretisten oder zumindest einen Philosophen zweiter Klasse; dieses Verständnis ist seltsam.

Marx hegte den Anspruch, Hegel vom Kopf auf die Beine gestellt zu haben. Hegel nahm wiederum selbst deutliche Anleihen bei Heraklit und Aristoteles, wobei Letztgenannter ohne Platon und dessen Philosophie schwer denkbar wäre. Und Platon? Nun, die Einheit der Gegensätze übernahm er von Heraklit, die Unterscheidung von Wahrheit und Meinung von Parmenides, den Eros als uns primär Leitendes von Sappho, seine Ideenlehre konnte er ableiten vom griechischen Götterpantheon und der damit verbundenen Astrologie, seine Dialogform entwickelte er aus der Tragödie und dem mündlichen Vortrag des Sokrates und als Fundament dienten ihm die Homerischen Epen. Solcherart kann er als Eklektizist bezeichnet werden, doch nicht im pejorativen Sinne: er hat aus ihm Vorfindlichen und ihn Prägenden etwas Neues und unbestritten Einzigartiges geschaffen und dies eben nicht trotz, sondern wegen all dieser Einflüsse. Ohne Adorno Platon an die Seite stellen zu wollen, war jener solcherart mehr Eklektizist als jeder andere Philosoph des 20. Jahrhunderts.

Adornos Philosophie war implizite der Widerstand gegen das Erstarren von Gedanken durch Verdinglichung. Die Verwandlung jeglicher Sprache in Reklame galt ihm als Übel, dem denkend entgegenzutreten wäre, ein Gedanke, der sich schon in Horkheimers *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, späterhin in der gemeinsam verfassten *Dialektik der Aufklärung* vor allem im Kapitel *Kulturindustrie* findet, in Summe aber sein Gesamtwerk durchzieht. Dass tendenziell nichts, aber auch niemand vor potenzieller Verdinglichung gefeit sei, wurde bei ihm möglichst immer mitgedacht. Ironie der Geschichte, dass er selbst posthum zu einer trademark verkam. Der Zugang zu seinem Werk wird heutigen Lesern durch den Umstand erschwert, dass man sich nicht nur nicht diesem Werk vorurteilsfrei nähern kann, sondern dass gerade die Person Adornos ebenso wie sein Werk mittlerweile mit einer Unmenge von Etiketten und Klischees versehen wurde, die man erst einmal ablösen und entfernen, zugleich sich aber bewusst machen

muss, um überhaupt sich mit seinem Werk beschäftigen zu können. Dies gilt im Übrigen nicht bloß für Adorno, sondern wohl für jeden Denker und jedes Werk: kommt etwas durch Tradierung und Überlieferung an uns, so ist dies als Verformung immer zugleich mitzudenken, wobei jede spätere Verformung in der Sache selbst begründet ist und nur ein bedingt von außen an es Herangetragenem ist. Stimmt man den Überlegungen Adornos zu, dass die Dinge ebenso wie die Begriffe ihre Geschichte gleichsam eingeschmolzen in sich bergen, so liegt in ihnen auch ihre künftige Geschichte im Sinne einer Möglichkeit, dies gilt ebenso für einen möglichen Begriff vom Menschen.

„Was der Mensch an sich sein soll, ist immer nur, was er war: er wird an den Felsen seiner Vergangenheit festgeschmiedet. Er ist aber nicht nur, was er war und ist, sondern ebenso, was er werden kann; keine Bestimmung reicht hin, das zu antezipieren.“³⁷

Adorno als Philosophen verstehen zu wollen und seinem Denken möglichst gerecht zu werden, bedeutet vorab sich deutlich zu machen, in welchen Kontexten er und sein Werk eingebettet waren. So ist im vorigen Zitat die prometheische Anspielung wohl darüber hinaus eine, die im Speziellen durch seine Kafka-Lektüre geprägt ist.³⁸ Mit dem Betrachten und Ausarbeiten des Eingebettetseins ist nun keine krude Biographik gemeint, die doch meist sich entscheiden muss, sich aber nicht entscheiden kann, ob sie damit schließt, uns einen Heiligen oder eine Allerweltsgestalt zu liefern.³⁹ Vielmehr geht es darum, ein Netz an Bezügen zu entfalten, innerhalb dessen er wirkte und lebte.

„Nicht bloß ist das Ich in die Gesellschaft verflochten, sondern verdankt ihr sein Dasein im wörtlichsten Sinn. All sein Inhalt kommt aus ihr, oder schlechterdings aus der Beziehung zum Objekt. Es wird umso reicher, je freier es in dieser sich entfaltet und sie zurückspiegelt, während seine Abgrenzung und Verhärtung, die es als Ursprung reklamiert, eben damit es beschränkt, verarmen läßt und reduziert.“⁴⁰

³⁷ Adorno: ND, S.61. In Hinblick auf den Begriff der Kunst heißt es bei Adorno: „Die Definition dessen, was Kunst sei, ist allemal von dem vorgezeichnet, was sie einmal war, legitimiert sich aber nur an dem, wozu sie geworden ist, offen zu dem, was sie werden will und vielleicht werden kann.“ In: Adorno: Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S.11f. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: ÄT. Das Nichtidentische zeigt sich ebenso in Gestalt des Menschen wie des Kunstwerks.

³⁸ Siehe hierzu: Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Ders.: KuG I, S. 257

³⁹ Die Biographik neigt spätestens seit Stefan Zweig zum Hang reißerischer Titel, in unserem Falle siehe: Detlev Claussen: Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt am Main: Fischer 2003

⁴⁰ Adorno: Goldprobe. In: Ders.: MM, S.175

Die Gesellschaft, in der sich Adornos Denken entfaltete und die sich durchaus in seiner Haltung und in seinem Werk gespiegelt findet, war jene des Frankfurter Bürgertums zu Beginn des 20. Jahrhunderts, somit eine Gesellschaft, deren Selbstverständnis uns heute nur schwer greifbar erscheint. Alle heutigen Debatten über ein vermeintliches Bildungsbürgertum gleichen einer Farce, wenn man sieht, wie uns der Frankfurter Patriziersohn Adorno oder der Lübecker Kaufmannssohn Thomas Mann den Untergang und das Verschwinden einer gesellschaftlichen Klasse vorführen, als deren letzte Repräsentanten sie mit einigen wenigen Anderen noch auftraten. Das Unverständnis zwischen Adorno und seinen revolutionär gestimmten Studenten mochte eben darin auch begründet sein: sie sprachen wie aus zwei verschiedenen Welten zueinander und auf diese Art aneinander vorbei. Der nur wenig ältere Walter Benjamin hat in seiner *Berliner Kindheit um 1900* auf ganz eigene Weise versucht, noch Bruchstücke dieser Welt festzuhalten. Ein Großbürger konnte damals mit dem aufwarten, was man unter einer klassischen Bildung verstand und die in Zeiten von Pisa- und sonstigen Studien nur noch selten wie ein Echo aus vergangenen Zeiten nachschwingt, falls man das so leger-blumig einmal behaupten darf. Adorno übersprang in seiner Schulzeit zwei Klassen, um dennoch als *primus inter pares* zu maturieren: angemessene Griechisch-, Latein- und Geschichtskenntnisse verbunden mit gründlicher Lektüre dessen, was man als Weltliteratur zu bezeichnen pflegt, können somit vorausgesetzt werden, wiewohl er selbst die Bildung von seinesgleichen in den *Minima Moralia* im historisch eingeschränkten Rahmen sah.

„Wir stellen den Verfall der Bildung fest, und doch ist unsere Prosa, gemessen an der Jacob Grimms oder Bachofens, der Kulturindustrie in Wendungen ähnlich, von denen wir nichts ahnen. Überdies können auch wir längst nicht mehr Latein und Griechisch wie Wolf oder Kirchhoff. Wir deuten auf den Übergang der Zivilisation in den Analphabetismus und verlernen es selber, Briefe zu schreiben oder einen Text von Jean Paul zu lesen, wie er zu seiner Zeit muß gelesen worden sein.“⁴¹

Bekanntlich lernt man sein ganzes Leben, außer in der Schule und so begab sich Adorno „zunächst in die Sprachzucht von Stefan George“⁴², an dem er als „gemäßigte[m] Schüler Baudelaires“⁴³ späterhin die Umsetzung der bestimmten Negation in Dichtung studieren

⁴¹ Adorno: Antithese. In: Ders.: MM, S.28

⁴² Peter von Haselberg: Denken aus Protest. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung. (Hrsg. Hermann Schweppenhäuser). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S.39

⁴³ Adorno: George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel: 1891-1906. In: Ders.: KuG I, S.237

und für seine Konzeption des Glücks dienstbar machen konnte; von dem er möglicherweise späterhin inspiriert wurde zur Aufzeichnung eigener Traumprotokolle, der sich auf jeden Fall mehrfach namentlich und prägnant noch in der *Ästhetische[n] Theorie* erwähnt findet. Adornos Dialektik versuchte Gegensätze aufzunehmen, sie aber nicht im Schnelldurchlauf ineinander aufzulösen, sondern die Spannung zwischen den Momenten zu erhalten, den Gegensätzen somit gerecht zu werden und ihnen das Ihrige zu belassen. Dies eben, weil es ihm um Versöhnung ging, aber nicht um eine falsche und somit voreilige⁴⁴, was sich auch in seiner Lektüre niederschlug. So hielt er es mit Stefan George und zugleich mit dessen wichtigstem Gegenpart: „Später wurde der Wiener Einfluß, zumal der von Karl Kraus, bestimmend, von hier die Neigung zur Periode mit den kunstvoll versetzten Akzenten.“⁴⁵ Der Name Karl Kraus durchzieht das Werk Adornos von seinen Anfängen an bis hin zu seinen letzten Texten. Sprachlich beeinflusst wurde er zeitlebens von kaum einem stärker und prägnanter. Die Erfahrung, welche Elias Canetti in seinem Essay *Karl Kraus, Schule des Widerstands*⁴⁶ beschreibt, dass er von Kraus das „Gefühl absoluter Verantwortlichkeit“ gelernt und dass dieser ihm das Ohr aufgetan hätte, diese Erfahrung haben wohl manche Leser und Zuhörer von Kraus gemacht, in einem gewissen Maße sicherlich auch Adorno. Canetti betont in seinem Essay auch die Eigenheiten der Krausschen Prosa, besonders die Bedeutung des je einzelnen Satzes. Jeder Satz hat seine Wirkung für sich, steht einerseits als Teil eines Textes andererseits wie ein Zitat für sich. Auch dies ein Merkmal Adornoscher Stilistik. So lässt sich auch leicht erklären, warum sowohl von Kraus als auch von Adorno auffällig viele Sätze zu geflügelten Worten wurden: es ist die Satzstruktur selbst und das Verhältnis der Sätze zueinander, die solches ermöglicht. Der Unterschied ist dennoch prägnant und eindeutig: Kraus war ein Meister des Urteilens, welches meist in ein Verurteilen umschlug, ein Verhalten, das sich selten bei

⁴⁴ Im Jahre 1944 erschienen die ersten Teile der Notizen des Schweizer Schriftstellers Ludwig Hohl, in den Jahren 1934 bis 1936 verfasst, unter dem Titel: Die Notizen oder Von der unvoreiligen Versöhnung. Von hier entlehne ich den Begriff.

⁴⁵ Peter von Haselberg: Denken aus Protest. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, S.39; über die Bedeutung von Karl Kraus für Adorno siehe auch: Irina Djasemy: Der „Productivegehalt kritischer Zerstörerarbeit“. Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002 (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, Band 399) bzw. Max Horkheimer über Theodor W. Adorno. Ein Gespräch am 8. August 1969, aufgezeichnet von Bernhard Landau. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, S.20f.: „Seine leidenschaftlichen Bemühungen um die Sprache, entscheidend angeregt durch Karl Kraus, fanden in dem Essay „Jargon der Eigentlichkeit“ ihren Ausdruck.“

⁴⁶ Elias Canetti: Karl Kraus, Schule des Widerstands. In: Ders.: Das Gewissen der Worte. Frankfurt am Main: Fischer 1981, S.48

Adorno findet, gehäuft aber in seinem *Jargon der Eigentlichkeit*⁴⁷. Möglicherweise lernte er über Kraus auch das Werk Peter Altenbergs kennen, eines Autors, der – selten genannt – starken Einfluss auf Adorno hatte.

„Aber in Wien hat Adorno vor allem Musik studiert [...].“⁴⁸ Und zwar als Schüler Alban Bergs, den er als Meister des kleinen Übergangs titulierte und nebenbei dessen Technik in seine eigene Prosa übernahm. An Einflüssen gab es aber noch bedeutend mehr. So las er – wie weiter oben schon erwähnt - mit seinem älteren Freund Siegfried Kracauer über Jahre gemeinsam Kants *Kritik der reinen Vernunft*: „Nicht im leisesten übertreibe ich, wenn ich sage, daß ich dieser Lektüre mehr verdanke als meinen akademischen Lehrern. Pädagogisch ausnehmend begabt, hat er mir Kant zum Sprechen gebracht.“⁴⁹

Hegel oder Kant: welcher der beiden größere Bedeutung für Adornos Denken hatte, ist schwerlich zu fixieren. Besonders seine Vorlesungen, die seit einiger Zeit nun posthum erscheinen, legen Zeugnis ab für die Akribie, mit der er sich Kants Gedanken widmete und wie sehr er dessen Werk für sich fruchtbar machen konnte. Sein Versuch, sich bei seinem Lehrer Hans Cornelius über Kant zu habilitieren, scheiterte daran, dass diese Arbeit noch kein eigenständiges Denken aufwies, wobei viele der Interessenslagen, denen er sich in dieser Arbeit widmete, ihn Zeit seines intellektuellen Lebens begleiten sollten. Genannt sei an dieser Stelle bloß die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Spontaneität. Sein Lehrer selbst, bei dem er über Husserl promovierte, scheint hingegen kaum Spuren bei ihm hinterlassen zu haben. Wichtig hingegen war für ihn das Denken Freuds, die französische Soziologie Durkheims und sein „Hauptgegner in der Philosophie, Martin Heidegger“⁵⁰. „Proust, Kafka, Valéry, Beckett, Hölderlin und nicht zuletzt Thomas Mann, der Klang des Leidens bei Schubert, Wagner, Mahler, Ravel, Alban Berg, zuletzt Boulez, sind seine Zeugen gewesen, nicht hingegen der Aktivist Bert Brecht, dem er niemals verzieh, daß er ihm den Freund Benjamin abspenstig gemacht hat.“⁵¹ Die Bekanntschaft mit Benjamin markierte wohl auch Adornos frühe Wende hin zum Materialismus und in Folge zu einem eigenständigen Denken.

Deutliche Spuren hinterließ auch der frühe Horkheimer mit seinen Aufsätzen und mit seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft*. Nietzsche darf nicht ungenannt bleiben an

⁴⁷ Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*. Gesammelte Schriften Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970

⁴⁸ Peter von Haselberg: *Denken aus Protest*. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, S.39

⁴⁹ Adorno: *Der wunderliche Realist*. In: Ders.: *NzL*, S.388

⁵⁰ Peter von Haselberg: *Denken aus Protest*. In: Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, S.39

⁵¹ Ebd. S.43

dieser Stelle, ein Autor, der selten genannt wird bei Adorno, von dem er aber in seinen Vorlesungen über *Probleme der Moralphilosophie* von 1963 sagt, dass er von allen großen Philosophen ihm am meisten verdanke.⁵² Alle obig angeführten Einflüsse und noch weitere (z.B. Kierkegaard, besonders Goethe aber auch Ibsen), trugen dazu bei, dass das Gesamtwerk Adornos die uns heute vorliegende Form annahm. Wohl mehr als er späterhin sich anmerken lassen wollte, verdankte er aber Ernst Bloch; zunächst wenden wir uns aber einmal Marcel Proust zu.

⁵² „Es ist aber, und bitte verstehen Sie das nicht falsch, wirklich nicht im leisesten meine Absicht, auf Nietzsche herumzuhacken, dem ich, wenn ich aufrichtig sein soll, am meisten von allen sogenannten großen Philosophen verdanke – in Wahrheit vielleicht mehr noch als Hegel.“ In: Adorno: *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Hrsg. Thomas Schröder. Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S.255

4. PROUST

„Das ganze Romanwerk von Proust ist ja, wenn Sie so wollen, ein einziger grandioser Versuch, die Nichtidentität des psychologischen Subjekts inmitten seiner Identität darzustellen.“⁵³

Was die bedeutendsten Werke der Literaturgeschichte verbindet, ist ein Gemeinplatz: dass sie keiner liest. Selbstverständlich werden sie gekauft – meist in einer repräsentativen Ausgabe, die das Auge erfreut und einen getrost darauf verzichten lässt, das Buch auch noch zu lesen -, selbstverständlich kennt man sie dem Titel nach, selbstverständlich gelten sie als Kulturgut und werden dadurch zu ihren eigenen Denkmälern und Grabsteinen, im schlimmsten Fall auch noch nationalistisch vereinnahmt. Der österreichische Künstler Julius Deutschbauer gründete 1997 die Bibliothek ungelesener Bücher⁵⁴, in der sich nun auch jene Titel finden, die man erwarten würde: *Ulysses* von James Joyce, *Die göttliche Komödie* von Dante, *Krieg und Frieden* von Tolstoi dürfen ebenso wenig fehlen wie Musils *Der Mann ohne Eigenschaften*. Die französische Literatur ist mehrfach vertreten mit Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, einem Werk, an dem zu scheitern schon fast zum guten Ton gehört. Die Standardfrage zu diesem Buch lautet ja nicht, ob man es gelesen habe, sondern wie weit man gekommen sei. Nicht erst Heidegger ist die Zeit zu einem existenziellen Problem geworden, dem Leser der *Recherche* geht es seit je so.

Mit welcher Bewunderung Walter Benjamin dem Werk gegenüber stand, ist bekannt, nicht ohne Grund versuchte er sich daran als Übersetzer. Wie sich Adorno zu Proust verhielt, ist alleine merkwürdig in seiner Vielfältigkeit. So beginnen drei kurze Texte von ihm zu Proust mit einem Bekenntnis, welches durch die Ähnlichkeit der Worte alleine Aufmerksamkeit verdient, für einen sprachgenauen Autor wie Adorno ein auffälliger Umstand. So schreibt er 1957 in der Jahresschau des Suhrkamp Verlags: „Nicht,

⁵³ Adorno: Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1959). Hrsg. Rolf Tiedemann. Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S.304

⁵⁴ Nähere Informationen zur Bibliothek ungelesener Bücher siehe: <http://www.bibliothek-ungelesener-buecher.com/dt/portal/>; die *Kritik der reinen Vernunft* findet sich hier übrigens zweimal, *Das Kapital* sogar fünfmal, Proust aber ist gleich zehnmal vertreten: achtmal auf deutsch und zweimal auf französisch.

daß es sich bei „Du côté de chez Swann“ um ein Novum für mich gehandelt hätte - seit Jahrzehnten spielt Proust in meinem geistigen Haushalt eine zentrale Rolle, und ich könnte mir ihn schlechterdings nicht wegdenken aus der Kontinuität dessen, worum ich mich bemühe.“⁵⁵ Und schon 1954 schrieb er nicht unähnlich: „Proust ist seit dreißig Jahren viel zu sehr ein Element meiner eigenen geistigen Existenz, als daß ich Distanz dazu hätte, [um die Aufgabe des Kritikers ihm gegenüber zu übernehmen].“⁵⁶ Die Antwort auf eine Umfrage von 1953 bezüglich seiner stärksten Eindrücke beginnt er schließlich: „An erster Stelle möchte ich die Neuauflage von »Du côté de chez Swann« nennen, mit der mein Freund Suhrkamp eine vollständige Übertragung der gesamten »Recherche du temps perdu« eröffnet. Nicht, daß es sich um ein Novum für mich gehandelt hätte - seit Jahrzehnten spielt Proust in meinem geistigen Haushalt eine zentrale Rolle, und ich könnte mir ihn schlechterdings nicht wegdenken aus der Kontinuität dessen, worum ich mich bemühe.“⁵⁷ Diese Äußerungen zeigen sich zunächst als eine seltsam schlecht kaschierte Eitelkeit, die sich möglicherweise damit erklären lässt, dass Adorno in der ersten Hälfte der Fünfziger Jahre in der deutschen Öffentlichkeit noch nicht die prägnante Position der Sechzigerjahre inne hatte. Seine Freundschaft mit Benjamin mag ihm das Werk Prousts schon früh nahe gebracht haben, die früheste Stelle, an der er ihn in seinem Werk erwähnt, ist die *Dialektik der Aufklärung*, die erst während seines amerikanischen Exils Anfang der Vierziger Jahre mit Horkheimer ausgearbeitet wurde. Ab diesem Zeitpunkt kehrt der Name Prousts in Adornos Schriften immer wieder und dies oftmals in direkter Nachbarschaft zu dem Namen Kafkas. So auch in obiger Umfrage betreffs seiner stärksten Eindrücke des Jahres 1953, die neben Schönberg noch Kafkas Milena-Briefe anführt. Von ihrer Stellung innerhalb der Literatur des 20. Jahrhunderts abgesehen, mag diese Nähe wohl zunächst verwundern. Der Experte der Macht unterscheidet sich vom Pariser Snob wohl wie kaum ein anderer, was sie aber offensichtlich verbindet, ist der konsequente Wille zum Schreiben und die unglaubliche Anstrengung, ihr Leben in Literatur aufzulösen und durch das selbst verordnete Formgesetz hindurch Exemplarisches zu schaffen. Die Betonung des Exemplarischen in Bezug auf Proust findet sich sowohl bei Benjamin als auch bei Adorno, für Kafka muss es nicht extra betont werden. Beide schufen ein Werk, das – wie jedes

⁵⁵ Adorno: Zu Proust. 1. „In Swanns Welt“ In: Ders.: NzL, S.669

⁵⁶ Adorno: Zu Proust. 2. „Im Schatten junger Mädchenblüte“. In: Ders.: NzL, S.670

⁵⁷ Adorno: Meine stärksten Eindrücke 1953. In: Ders.: Vermischte Schriften II. Umfragen. Gesammelte Schriften Band 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S.734

Kunstwerk, das sich ernst nimmt, nicht glücklich in eine andere Gestalt gebracht werden kann. Den Versuch die *Recherche* nachzuerzählen, gibt es bloß als Sketch von Monty Python. Ebenso unergiebig wäre die Anstrengung *Das Schloss* zu paraphrasieren oder *Das Urteil* nachzuerzählen. *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* anders als durch sich selbst sprechen zu lassen, grenzte schon an groben Unfug. Sowohl Kafka als auch Proust wollen wörtlich genommen werden und meinen doch etwas ganz anderes in ihrer Wörtlichkeit. Darüber hinaus stehen sie mit ihrem Werk außerhalb jeder Gattungsbegrenzung. Mag der Versuch, einen Roman wie Thomas Mann zu schreiben nicht gerade ambitiös, so doch machbar erscheinen, so verweigern sich Proust und Kafka jedem möglichen Epigontum. Sie begründen keine Tradition, sie markieren vielmehr eine Zäsur: es gibt ein Schreiben nach ihnen und vor ihnen. Die Nähe der beiden zeigte sich für Adorno aber noch ganz woanders.

„Wenn vollends bei Proust der Kommentar derart mit der Handlung verflochten ist, daß die Unterscheidung zwischen beiden schwindet, so greift damit der Erzähler einen Grundbestand im Verhältnis zum Leser an: die ästhetische Distanz. Diese war im traditionellen Roman unverrückbar. Jetzt variiert sie wie Kameraeinstellungen des Films: bald wird der Leser draußen gelassen, bald durch den Kommentar auf die Bühne, hinter die Kulissen, in den Maschinenraum geleitet. Zu den Extremen, an denen mehr über den gegenwärtigen Roman sich lernen läßt als an irgendeinem sogenannten »typischen« mittleren Sachverhalt rechnet das Verfahren Kafkas, die Distanz vollends einzuziehen. Durch Schocks zerschlägt er dem Leser die kontemplative Geborgenheit vorm Gelesenen.“⁵⁸

In Adornos *Aufzeichnungen zu Kafka*, seinem großen Kafka-Essay, der sich in manchen Stellen von der Metaphernwahl bis zur wörtlichen Übernahme in mancher Proust-Arbeit Adornos spiegelt und vice versa, heißt es:

„Durch die Gewalt, mit der Kafka Deutung gebietet, zieht er die ästhetische Distanz ein. [...] Unter den Voraussetzungen Kafkas ist nicht die geringfügigste, daß das kontemplative Verhältnis von Text und Leser von Grund auf gestört ist. Seine Texte sind derart angelegt, daß nicht zwischen ihnen und ihrem Opfer ein konstanter Abstand bleibt, sondern daß sie seine Affekte derart aufrühren, daß er fürchten muß, das Erzählte käme auf ihn los wie Lokomotiven aufs Publikum in der jüngsten, dreidimensionalen Filmtechnik.“⁵⁹

⁵⁸ Adorno: Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman. In: Ders.: NzL, S.46

⁵⁹ Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Ders.: KuG I, S.256

Solche sprachlichen Übereinstimmungen bei Adorno legen die Vermutung nahe, dass etwas zum Ausdruck gebracht werden soll, was aus dem Prozess des Denkens und Schreibens sich als gültig und verbindlich herausdestilliert hat. Den Gedanken des Verlierens des Subjekts an das Objekt, den Adorno von Hegel übernahm, in einer verdinglichten Welt aber vermisste, sah er im Werk der beiden verwandelt wiederkehren als Aufbrechen der ästhetischen Distanz, das bei Kafka aufs Ganze geht, ohne auf die vermeintliche Intention der Dichter zu spekulieren: „Der Künstler ist nicht gehalten, das eigene Werk zu verstehen, und man hat besonderen Grund zum Zweifel, ob Kafka es vermochte.“⁶⁰ Die Intention dessen, der ein Kunstwerk schuf, ist für Adorno von nebensächlicher Bedeutung, sie verabreicht dem Werk durch die Endlichkeit der Interpretationsfähigkeit bloß ein Ablaufdatum und Deutung verstünde sich bloß als Detektivarbeit. Als Grundimpuls der Kunst sieht er die Anstrengung der Vermittlung von Form und Inhalt. „Opponiert sie [die Kunst] der Empirie durchs Moment der Form - und die Vermittlung von Form und Inhalt ist nicht zu fassen ohne deren Unterscheidung -, so ist die Vermittlung einigermaßen allgemein darin zu suchen, daß ästhetische Form sedimentierter Inhalt sei.“⁶¹ Die Widerstände, an denen Kunstwerke sich abarbeiten, sind ihnen immanenter Bestandteil. „Die ungelösten Antagonismen der Realität kehren wieder in den Kunstwerken als die immanenten Probleme ihrer Form.“⁶² Jedes Kunstwerk bezieht Stellung zu der Realität, aus der und innerhalb derer es schließlich entsteht, und will doch mehr sein, nämlich ein Einmaliges, das durch sein Dasein alle anderen zu negieren sucht. Verwiesen sei auf die Bedeutung des griechischen agons für das antike Denken und die damit verbundene Entwicklung der Kunst. Dementsprechend ist jeder vorgebliche Pantheon der Kunstwerke ein Missverständnis. „Sie [die Kunstwerke] kommunizieren untereinander allein antithetisch: »ein Werk ist der Todfeind des anderen«. Vergleichbar werden sie nur, indem sie sich vernichten, durch ihr Leben ihre Sterblichkeit realisieren.“⁶³ Griechische Tragödien standen im Wettstreit miteinander und sich eben nicht versöhnlich

⁶⁰ Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Ders.: KuG I, S.256

⁶¹ Adorno: ÄT, S.15

⁶² Ebd. S.16

⁶³ Ebd. S.313f. Vergleiche hierzu: „Nur dort jedoch, wo jene feste Distanz zwischen den Kunstwerken und dem Betrachter herrscht, welche den Genuß erlaubt, kann die Frage nach deren Lebendig- oder Totsein aufkommen. Wer im Kunstwerk zu Hause ist, anstatt es zu besuchen, verfiel schwerlich darauf. Die beiden Franzosen [Valéry und Proust] aber, die doch nicht bloß selbst produzieren, sondern zudem stetig über die eigene Produktion nachdenken, sind gleichwohl des Glückes noch gewiß, das die Werke dem draußen spenden. So weit sogar stimmen sie überein, daß sie etwas von der Todfeindschaft der Werke untereinander wissen, die jenes Glück begleitet, das im Wettkampf entsprang.“ Adorno: Valéry Proust Museum. In: Ders.: KuG I, S.186

gegenüber. Kunstwerke sind inkommensurabel. Sind sie es nicht, so sind sie minderer Qualität. Sie setzen sich als etwas, das dem herrschenden Identitätsprinzip sich verweigert, sie sind Paradefälle für jenes, was Adorno als das Nichtidentische bezeichnet und dienen als Modellfall für das gesellschaftliche Individuum. Haben es die Menschen – wider das Kantische Diktum – zugelassen einander zu verzwecken, kann am Kunstwerk abgelesen werden, wie es partiell noch möglich wäre, sich dem zu versperren.

„Unabdingbar bleibt der ästhetischen Brechung das, was gebrochen wird; der Imagination das, was sie vorstellt. Das gilt vorab für die immanente Zweckmäßigkeit. Im Verhältnis zur empirischen Realität sublimiert Kunst das dort waltende Prinzip des *sese conservare* zum Ideal des Selbstseins ihrer Erzeugnisse; man malt, nach Schönbergs Wort, ein Bild, nicht, was es darstellt. Von sich aus will jedes Kunstwerk die Identität mit sich selbst, die in der empirischen Wirklichkeit gewalttätig allen Gegenständen als die mit dem Subjekt aufgezwungen und dadurch versäumt wird. Ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt. Nur vermöge der Trennung von der empirischen Realität, die der Kunst gestattet, nach ihrem Bedürfnis das Verhältnis von Ganzem und Teilen zu modeln, wird das Kunstwerk zum Sein zweiter Potenz. Kunstwerke sind Nachbilder des empirisch Lebendigen, soweit sie diesem zukommen lassen, was ihnen draußen verweigert wird, und dadurch von dem befreien, wozu ihre dinghaft-auswendige Erfahrung sie zurechtet. Während die Demarkationslinie zwischen der Kunst und der Empirie nicht und am letzten durch Heroisierung des Künstlers verwischt werden darf, haben gleichwohl die Kunstwerke Leben *sui generis*.“⁶⁴

Adorno bemühte sich um ein Verständnis der Kunstwerke, nicht um Soziogramme der Künstler. Dies auch in Abwehr der besonders von der George-Schule gepflegten mythischen Verehrung des Dichters als Halbgott, als Heros, als Schöpfer, gegen die schon Benjamin aufgetreten ist. „Das gedankenloseste Dogma des Goethekults, das blasseste Bekenntnis der Adepten: daß unter allen Goetheschen Werken das größte sein Leben sei – Gundolfs „Goethe“ hat es aufgenommen. Goethes Leben wird demnach nicht von dem der Werke streng geschieden.“⁶⁵ Es bedarf nicht der Erhöhung des Künstlers zum mythischen Vermittler ewiglicher Werte, um im Bereich der Kunst das mögliche Bessere zu entdecken. Kunstwerke sind Reservate eines Moments von Glück. Sie zeigen herrschende Praxis als falsche an und verweisen auf eine bessere, die Versöhnung beinhaltet.

⁶⁴ Adorno: ÄT, S.14

⁶⁵ Walter Benjamin: Goethes Wahlverwandtschaften. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band I.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S.160

„Noch das kontemplative Verhalten zu den Kunstwerken, den Aktionsobjekten abgezwungen, fühlt sich als Kündigung unmittelbarer Praxis und insofern ein selbst Praktisches, als Widerstand gegen das Mitspielen. Nur Kunstwerke, die als Verhaltensweise zu spüren sind, haben ihre raison d'être. Kunst ist nicht nur der Statthalter einer besseren Praxis als der bis heute herrschenden, sondern ebenso Kritik von Praxis als der Herrschaft brutaler Selbsterhaltung inmitten des Bestehenden und um seinetwillen. Sie straft Produktion um ihrer selbst willen Lügen, optiert für einen Stand der Praxis jenseits des Banns von Arbeit. Promesse du bonheur heißt mehr als daß die bisherige Praxis das Glück verstellt: Glück wäre über der Praxis. Den Abgrund zwischen der Praxis und dem Glück mißt die Kraft der Negativität im Kunstwerk aus. Sicherlich erweckt Kafka nicht das Begehungsvermögen. Aber die Realangst, die auf Prosastücke wie die Verwandlung oder die Strafkolonie antwortet, der Schock des Zurückzuckens, Ekel, der die Physis schüttelt, hat als Abwehr mehr mit dem Begehren zu tun als mit der alten Interesselosigkeit, die er und was auf ihn folgt kassiert. Sie wäre seinen Schriften grob inadäquat. Nachgerade erniedrigte sie Kunst zu dem, was Hegel verspottet, zum angenehmen oder nützlichen Spielwerk der Horazischen Ars Poetica. Von ihr hat die Ästhetik des idealistischen Zeitalters, synchron mit der Kunst selbst, sich befreit. Autonom ist künstlerische Erfahrung einzig, wo sie den genießenden Geschmack abwirft. Die Bahn zu ihr führt durch Interesselosigkeit hindurch; die Emanzipation der Kunst von den Erzeugnissen der Küche oder der Pornographie ist irrevokabel. Aber sie kommt in der Interesselosigkeit nicht zur Ruhe. Interesselosigkeit reproduziert immanent, verändert, das Interesse. In der falschen Welt ist alle hedone [im Original griechisch] falsch. Um des Glücks willen wird dem Glück abgesagt. So überlebt Begehren in der Kunst.“⁶⁶

Das Begehungsvermögen kann eben auch durch Widerstand, Realangst geweckt werden. Die Auseinandersetzung mit dem Abwegigen, Ekel Erregenden, Schrecken Hervorrufenden ist ein Signum der Moderne von Baudelaire über Rimbaud zu Bataille. Ein Schrecken aber auch Faszinosum der Moderne ist das Innewerden von Ähnlichkeiten, wo keine sein sollten. Solch ein Aufspüren, aber auch Deutlichmachen findet sich bei Kafka ebenso wie bei Proust. Mag Swann sich noch freuen, Odettes Gesicht auf einem alten Gemälde wiederzuentdecken, so ist diese Verwunderung schon dem Schrecken gepaart. „In der Fähigkeit der Artefakte zu verwittern, entdeckt Proust ihre Ähnlichkeit mit dem Naturschönen. Er kennt die Physiognomik des Verfalls der Dinge als die ihres zweiten Lebens.“⁶⁷ Das Naturschöne kam seit Hegel aus der Betrachtung und das Erhabene bei Kant wurde verlegt in eben den Bereich der zweiten Natur, die keinen sicheren Abstand mehr gewährt. Doch sind die Dinge und Menschen nicht bloß im Wandel, sie verwandeln sich zurück in ältere Stufen. Die Rückkehr der Dinge hin zum Amorphen mag schrecken,

⁶⁶ Adorno: ÄT, S.25f.

⁶⁷ Adorno: Valéry Proust Museum. In: Ders.: KuG I, S.189

lehrsam ist sie allemal, die reine Verdoppelung oder Vervielfachung, mehr noch die Tierähnlichkeit mancher Menschen schafft nicht nur Probleme für Gregor Samsa.⁶⁸

„Proust wußte von dem leisen Unbehagen, das den überrieselt, der auf seine Ähnlichkeit mit einem ihm fremden Verwandten aufmerksam gemacht wird. Bei Kafka ist es zur Panik gesteigert. Das Reich des déjà vu wird von Doppelgängern bevölkert, Wiederkehrern, Pojatzern, chassidischen Tänzern, Knaben, die den Lehrer nachmachen und plötzlich uralte aussehen, archaisch; einmal zweifelt der Landvermesser, ob seine Gehilfen ganz am Leben sind. Zugleich aber Abdrücke des Heraufziehenden, Menschen, die im Fließbandverfahren hergestellt sind, mechanisch reproduzierte Exemplare, Huxleysche Epsilons. Der gesellschaftliche Ursprung des Individuums enthüllt sich am Ende als die Macht von dessen Vernichtung. Kafkas Werk ist ein Versuch, diese zu absorbieren.“⁶⁹

Adornos Kafka-Essay ist ein Proust-Zitat vorangestellt, beide sind ihm Gewährsmänner für das Sich-problematisch-Werden des Individuums. Die vermeintliche Eindeutigkeit und Einheit des Individuums, das sich als identisch über den Zeitverlauf setzt, gibt es bei Kafka so wenig wie bei Proust. „Sie ist längst so auf den Hund gekommen, daß es dringlich ward, im Namen des oeuvres von Marcel Proust daran zu erinnern, daß der Mensch keine Ganzheit sei.“⁷⁰ Die Zeitgenossenschaft zu Freud, von dem er wahrscheinlich wenig wusste, und die Sprachwerdung dessen, was Bergson den Bewusstseinsstrom nannte, führten Proust zu verwandten Ergebnissen. „Große Psychologen des Ichs wie Marcel Proust haben gerade dessen Hinfälligkeit, die der psychologischen Identitätsform, herausgestellt.“⁷¹ So entdeckt Adorno im Prousts Methodik durch das Insistieren aufs Subjekt eben das, was er auch bei Kant fand, nämlich den Vorrang des Objekts. „Proust dekomponiert die Einheit des Subjekts vermöge dessen eigener Introspektion: es verwandelt sich schließlich in einen Schauplatz erscheinender Objektivitäten. Sein individualistisches Werk wird zum Gegenteil dessen, als was Lukács es schmährt: wird anti-individualistisch.“⁷²

Die Wendung zum Subjekt, die traditionell mit Kant verbunden wird, wiewohl sie bei Descartes begann, geschieht durch die Grundannahme einer Vernunft, die Eine ist. Die

⁶⁸ Verwandte Überlegungen finden sich übrigens auch bei Bloch.

⁶⁹ Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Ders.: KuG I, S.264f.

⁷⁰ Adorno: Kritik des Musikanten. In: Ders.: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Gesammelte Schriften Band 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S.80

⁷¹ Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S.71

⁷² Adorno: Erpreßte Versöhnung. In: Ders.: NzL, S.262

Einheit der Vernunft steht der Mannigfaltigkeit gegenüber und ordnet sie, um sich nicht an selbige zu verlieren, wobei dieses Ordnungsprinzip von Anbeginn als Herrschaftsprinzip auftrat, seit Mach, aber besonders seit Freud als Eines nicht mehr zu halten war. Proust gestaltet nun die Nichtidentität innerhalb der subjektiven Identität durch die Einheit des Werkes⁷³, das eben wiederum eines ist, unabhängig von allen Wandlungen. „Die produktive Kraft zur Einheit ist identisch mit dem passiven Vermögen, schrankenlos, ohne Rücksicht ans Detail sich zu verlieren.“⁷⁴ Es ist das Vermögen zur Kontemplation, mehr noch eines zum Staunen und Verwundern. So ist Proust für Adorno eine Schule des Sehens.

Die *Recherche* ist zunächst einmal eine ausufernde Beschreibung, die sich in Details⁷⁵ verlierend eine Welt beschreibt, die sich überlebt hatte und die es solcherart nicht mehr gab, in einer Zeit des Übergangs und des Untergangs. Ein Motiv, das ihn merkwürdig verbindet mit Adorno, dessen Schriften uns heute mehr über die intellektuelle Befindlichkeit seiner Zeit sagen als ein Historiker das könnte. Die gesellschaftlichen und historischen Brüche in Adornos Leben waren immens. Als Sohn eines jüdischen Frankfurter Patriziers und der Tochter eines italienischen Fechtmeisters zu Kaisers Zeiten geboren, während des Ersten Weltkriegs im Gymnasium, in der Weimarer Republik studierend und intellektuell heranwachsend, nach dem Beginn seiner akademischen Karriere ein weiteres Mal studierend in Oxford, in die Vereinigten Staaten emigrierend und seine Zusammenarbeit und Freundschaft mit Horkheimer begründend, nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs nach Deutschland zurückkehrend, zum Paradeintellektuellen Deutschlands aufsteigend, verstarb er als die Studentenunruhen eine weitere gesellschaftliche Wende einläuten sollten. Und er war – 1903 geboren - der Jüngste unter seinesgleichen. Er ist jünger als Heidegger (1889), Horkheimer (1895), Bloch (1885), Benjamin (1892), Brecht (1898), Lukács (1885).

Er wuchs auf in einer Zeit der Messiasse, Propheten und Apokalyptiker. Doch statt der Erlösung kamen der Zweite Weltkrieg und Auschwitz. Diese Brüche mögen auch einen Hinweis darauf geben, warum es bei ihm diese Hinwendung zur Kindheit gab. Auch hierin wird er Proust deutlich als Verwandten gesehen haben, von dem er meint: „Wie Proust hat

⁷³ Siehe auch das dem Kapitel vorangestellte Adorno-Zitat.

⁷⁴ Adorno: Kleine Proust-Kommentare. In: Ders.: NzL, S.204

⁷⁵ Ebd. S.203

Mahler seine Idee aus der Kindheit errettet.⁷⁶ Besonders der kurze Text *Amorbach*⁷⁷ und die *Briefe an die Eltern*⁷⁸ zeigen Bilder einer Kindheit, die ebenso wie bei Proust ein Bezugssystem liefern, das ihm in den *Minima Moralia* zum Ingrediens seiner Philosophie gerann. Nicht ohne Grund trägt der erste Essay der *Minima Moralia* den Titel *Für Marcel Proust*⁷⁹, worin ihm seine persönliche Erfahrung mit jener Prousts zur Deckung kam, nämlich als – wie es dort heißt – „Sohn wohlhabender Eltern“ einer kommerziellen Tätigkeit nachzugehen und sich solcherart in die Außenseiterposition gedrängt zu sehen.

Adorno hat von Proust gelernt und zwar solcherart, wie ein Künstler vom anderen: „Kein Joyce ohne Proust und dieser nicht ohne den Flaubert, auf den er herabsah. Durch Nachahmung hindurch, nicht abseits von ihr hat Kunst zur Autonomie sich gebildet; an ihr hat sie die Mittel ihrer Freiheit erworben.“⁸⁰ Nun sah sich Adorno als Philosoph und doch auch als Künstler, wie seine Kompositionen beweisen. Zwar galt ihm die Trennung von Kunst und Philosophie als unaufhebbar, alleine seine sprachlichen Ambitionen deuten auf anderes hin. Statt Nachahmung kann man nun auch Mimesis sagen und der Begriff der Mimesis findet sich bei Adorno zentral und nicht nur in Bezug auf die Kunst.⁸¹

„Ist Rationalität insgesamt die Entmythologisierung mimetischer Verhaltensweisen, so kann es nicht wundernehmen, daß das mimetische Motiv in der Reflexion auf die Erkenntnis sich am Leben erhält; vielleicht nicht bloß als archaisches Rudiment, sondern weil Erkenntnis selber ohne den wie immer auch sublimierten Zusatz von Mimesis nicht konzipiert werden kann: ohne sie wäre der Bruch von Subjekt und Objekt absolut und Erkenntnis unmöglich.“⁸²

Dass der Begriff der Mimesis in der Kunst durchaus mit jenem des Eklektizismus in der Philosophiegeschichte korrespondiert, darf wohl behauptet werden. Und so konnte Adorno durch seine Proust-Lektüre manches über die Möglichkeit von Glück lernen und für seine Philosophie übernehmen.

⁷⁶ Adorno: Der lange Blick. In: Ders.: Die musikalischen Monographien. Gesammelte Schriften Band 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S.288

⁷⁷ Adorno: Amorbach. In: Ders.: KuG I, S.302

⁷⁸ Adorno: Briefe an die Eltern 1939–1951. Hrsg. Christoph Gödde, Henri Lonitz. Briefe und Briefwechsel Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

⁷⁹ Adorno: Für Marcel Proust. In: Ders.: MM, S.21f.

⁸⁰ Adorno: Paralipomena. In: Ders.: ÄT, S.425

⁸¹ Besonders für die Deutung der Kunst der Moderne war dieser Begriff von zentraler Bedeutung für Adorno: „Moderne ist Kunst durch Mimesis ans Verhärtete und Entfremdete; dadurch, nicht durch Verleugnung des Stummen wird sie beredt; daß sie kein Harmloses mehr duldet, entspringt darin.“ In: Adorno: ÄT, S.39

⁸² Adorno: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel: 3. Zur Dialektik der erkenntnistheoretischen Begriffe. Gesammelte Schriften Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S.14

4.1 GLÜCK BEI PROUST

„In langsamem Rhythmus führte das Thema ihn erst hier, dann dort, dann anderswohin diesem edeln, unbegreiflichen und doch deutlich bewußten Glück entgegen.“⁸³

In der *Nikomachische[n] Ethik*⁸⁴ spürt Aristoteles dem nach, wonach die Menschen streben. Mögen die Menschen auch die verschiedensten Antworten darauf geben, was sie anstreben und sich erhoffen, ob sich jemand dem Spiel oder dem Erfolg hingibt, der Lust oder der Kontemplation, so steht dahinter und als letzte Instanz doch immer eines: der Wunsch nach Glück. Die Frage, warum jemand seinen Ehrgeiz darein setzt, die olympischen Spiele zu gewinnen oder ein eigenes Haus zu bauen, mag noch berechtigt sein; jemanden zu fragen, warum er denn nun glücklich sein wolle, klingt hingegen offenkundig unsinnig.⁸⁵ Unterschiedliche Erwartungen bezüglich des je eigenen Glücks führen zu den verschiedenartigsten Lebensgestaltungen. Aristoteles unterscheidet die Ambitionen noch nach Wertigkeit und so ist ihm das Leben des Philosophen naturgemäß das höchste. Wer sein Leben der Verführung widmet, wird sich im hohen Alter enttäuscht sehen und wem der angestrebte große Erfolg verwehrt wird, dem alles aufgeopfert wurde, wird verbittert sein. Der Philosoph hingegen, der sich in seinem Denken genügt und sich von äußeren Bedingungen unabhängig hält, kann immer denken. Demenz und Formen dessen, was man heute als Alzheimer bezeichnet, werden von seiner Seite aus nicht thematisiert. Angestrebt wird von ihm eine möglichst große Autonomie in der Lebensgestaltung und kontemplativ kommt der Weise, der sich selbst genügt, dem so erdenklichst nahe. Was man auch anstreben mag, man kann alles wieder verlieren, am wenigsten aber das Vermögen zu denken. Diese Selbstbestimmung beinhaltet aber auch schon ein Moment der Verhärtung des Individuums gegenüber der Gesellschaft, von der es

⁸³ Marcel Proust: In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Erster Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S.279

⁸⁴ Siehe hierzu: Aristotelis: Ethica Nikomachea. I. Bywater. Oxford University Press 1988 bzw. Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort Franz Dirlmeier. Stuttgart: Reclam 2003 (rub 8586)

⁸⁵ An dieser Stelle möchte ich Prof. Dönt, Dr. Dethloff und Dr. Lorenz danken, deren Konversatorien zu Aristoteles und Platon, besonders jenem zur *Nikomachische[n] Ethik*, ich viel verdanke.

sich ja absondern muss. Darüber hinaus führt Denken meist zu Kritik, die von den Angesprochenen, die sich praktischen Dingen widmen, selten goutiert wird. Der Musterfall lag für Aristoteles bloß eine Generation zurück. Sokrates, der innerhalb der Gesellschaft lebte, war bedingt durch seine Haltung und Lebensweise darin auch ein Fremdkörper und musste dafür mit seinem Leben bezahlen. Aristoteles verzichtete auf solch konsequente Haltung und verließ Athen, als es für ihn ungemütlich werden konnte: die Athener sollten an ihm nicht den Fehler wiederholen, den sie schon an Sokrates begangen hatten. Denn was für einen nun das Glück auch sei, erst das Ende des Lebens entscheidet darüber, ob von einem geglückten Leben gesprochen werden kann, wofür Aristoteles den Priamos anführt, der alles hatte und dem sein Leben sich doch nicht als in sich vollendet und geglückt abschloss. Eine weitere Einschränkung bestand für Aristoteles in einem arithmetischen Kalkül: Das Glück des Philosophen ist nämlich dann noch größer, wenn er einen Freund hat, mit dem er über seine Überlegungen auf Augenhöhe sprechen kann. Doch darf es nur einen solchen Freund geben. Sind es deren mehrere, könnte man sonst in einen Konflikt zwischen selbigen geraten und müsste gezwungenermaßen für den einen und gegen den anderen Stellung beziehen. Auch hierin zeigt sich eine Selbstbeschränkung, die das Individuum für seine Konsequenz, eines zu sein zahlen muss. Im Übrigen mag der Gedanke der großen Männerfreundschaft noch ein mythischer Nachklang aus der *Ilias* und der darin ausgebreiteten Welt sein. Die Idee des einen großen Freundes, der im Leben einen begleitet, fand sich später dann nicht nur im Leben des Michel de Montaigne, sondern wurde solcherart auch zum Bestandteil des deutschen Bildungsromans⁸⁶, dem klassisch gewordenen Beispiel für die Darstellung des Individuums auf dem Weg zu sich selbst. War der *Tristram Shandy* Laurence Sternes schon auf die Unmöglichkeit einer Erzählung vom Leben des Einzelnen angelegt, so ist dem 19. Jahrhundert der Held in seinem Lebensentwurf samt seiner Bindungen dann immer mehr verloren gegangen. Nietzsches Untertitel zum *Ecce homo*⁸⁷: „Wie man wird, was man ist“, wäre von ambitionierter Seite her dann auch der letzte Versuch, ein zwar facettenreiches, doch geschlossenes Ich zu gestalten, das im Übrigen keinen adäquaten Freund an der Seite mehr kennt, bevor das 20. Jahrhundert dann diesbezüglich endgültig die Fahnen streicht. Konsequenterweise kehrt der Roman zu seinen Ursprüngen zurück und zeigt sich so als

⁸⁶ Erwähnt sei hier nur Hölderlins *Hyperion*.

⁸⁷ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988, S.255

dem Mythos entwachsen und zu ihm zurückkehrend: Odysseus mag im 20. Jahrhundert wahrlich nur mehr in Gestalt eines Leopold Bloom durch Dublin herumirren. Doch die Utopie dessen, was Glück einstmals verhieß, war damit nicht aufgegeben. Mag der Roman als Form „der transzendentalen Obdachlosigkeit“ apostrophiert werden oder nicht, die Unruhe hin zum Glück lässt sich nicht vertreiben. Und so ist der Wille zum Glück auch der tragende Impulse der *Recherche*.⁸⁸ Einem Glück, von dem Benjamin sah, dass es darüber hinaus noch mit dem Schönen verbunden ist, was am leichtesten und schönsten sich zeigen lässt, wenn man Proust selbst sprechen lässt.

Im Band *Im Schatten junger Mädchenblüte*⁸⁹ erblickt der Erzähler auf einer Zugfahrt nach Balbec in einer Bahnstation ein Mädchen: „Ich fühlte bei ihrem Anblick den Durst nach Leben, der jedesmal dann entsteht, wenn wir uns von neuem Schönheit und Glück bewußt werden.“ (S.302f.) Es ist ein Mädchen, das er zum ersten Mal sieht. Er kennt es nicht und weiß auch nichts von ihm, außer dass es Reisenden wie ihm Milchkafee verkauft an besagter Bahnstation. Sein Anblick erfüllt ihn mit Sehnsucht – einer Sehnsucht, wie sie ohne Kitsch im 20. Jahrhundert nur noch bei Proust möglich war -, und bringt eine Assoziationskette in Gang, welche – wie meist bei Proust – von Gefühlen durchwoben ist, denen er sich hingibt. Es ist die Gewohnheit, welche durch das Auftreten des Mädchens, fast möchte man sagen das Erscheinen, denn es ist ja doch dem verwandt, was bei Joyce eine säkulare Epiphanie genannt wird, durchbrochen wird. „Wir vergessen immer, daß beide [eben Glück und Schönheit] etwas Individuelles sind, und ersetzen sie in unserm Geist durch einen konventionellen Typ, den wir aus einer Art von Querschnitt durch die Gesichter gewinnen, die uns gefallen, den Genüssen, die wir an uns erfahren haben, und so erhalten wir nur Abstraktionen, die kraftlos und matt bleiben müssen, da ihnen gerade jenes Charakteristikum einer neuen und von allen uns bislang bekannten unterschiedenen Sache fehlt, jenes Eigentliche der Schönheit und des Glücks.“ (S.303) Die Erfahrung ist etwas, das uns lehrt, aber auch etwas, das uns zu Abstraktionen führt, die uns verarmen lassen, da sie uns der Gewohnheit überantworten, die schon Aristoteles eine zweite Natur nannte und uns zum Gebrauch von Verallgemeinerungen führt. Die Gewohnheit indessen wird durchbrochen durch das Neue, das Niedergewesene, durch den

⁸⁸ Siehe hierzu: Walter Benjamin: Zum Bilde Prousts. In: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 (stw 345), S.337

⁸⁹ Marcel Proust: *Im Schatten junger Mädchenblüte*. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 2.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

erfüllten Augenblick, der spätestens seit Goethes *Faust* zur Sehnsucht einer säkularen Gesellschaft wurde, der die vermeintlichen Ontologien weggebrochen sind. Der erfüllte Augenblick, der als geplanter, konstruierter ein Abstraktum bleibt. Als erlebter vermag er die Zeit aufzuheben, ein Gedanke, der von Anbeginn sich in den verschiedensten Ausarbeitungen des Don Juan-Motivs zeigt⁹⁰ und zur Serie geworden der Sehnsucht nach dem Neuen sich verschwistert zeigt. „Das Neue ist die Sehnsucht nach dem Neuen, kaum es selbst, daran krankt alles Neue.“⁹¹ Wie sich aber eben besonders deutlich bei Don Juan zeigt, ist das Neue vor allem eine Negation. „Das Neue als Kryptogramm ist das Bild des Untergangs; nur durch dessen absolute Negativität spricht Kunst das Unausprechliche aus, die Utopie.“⁹² Mit welcher Kongenialität Proust diesen Moment des Glücks in seinem Werk gestaltet, zeigt sich auch darin, dass vor der Beschreibung dieses Moments der Zug, in dem er sitzt, anhält und somit auf das Verweilen selbst verweist, das solch einer Haltung angemessen ist. „Jedes Kunstwerk ist ein Augenblick; jedes gelungene ein Einstand, momentanes Innehalten des Prozesses, als der es dem beharrlichen Auge sich offenbart.“⁹³ Die Momente des Verweilens, des Glücks und der Schönheit verweisen aufeinander, ohne zur Deckung zu gelangen, es sind notwendige Momente, die eben doch Momente bleiben und etwas vom Kontemplativen in die Moderne retten. Das Kunstwerk als erfüllter Augenblick zeichnet sich dadurch aus, dass es gibt, indem man sich ihm hingibt. Das Glück, das es verspricht, ist eines, das den Besitz ausschließt: es durchbricht potentiell die Tauschgesellschaft und wird zum Geschenk für den, der es annimmt und doch die Distanz bewahrt. Die Distanz lässt ihm seine Gerechtigkeit nur durch die Versagung hindurch. Hier findet sich noch ein Nachhall des Erhabenen des Naturschönen bei Kant. „Ohne Beziehung zu den Vorstellungen von Schönheit, die ich in Gedanken trug, wenn ich allein mit mir war, verschaffte das schöne Mädchen mir auf der Stelle den Vorgeschmack eines ganz bestimmten Glücks (die einzige, immer an ein besonderes Geschehnis gebundene Form, in der wir das Glück kennenlernen können), eines Glücks, das sich verwirklichen ließe, wenn man mit ihr lebte.“ (S.303) Eben darin ein utopisches Moment, das Glück verspricht,

⁹⁰ Dieser Gedanke hat die Anstrengungen der Literatur bis heute nicht verlassen, siehe hierzu: Peter Handke: Don Juan (erzählt von ihm selbst). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. Die deutlichste Gestalt in der Philosophie fand er in Kierkegaards *Entweder-Oder*.

⁹¹ Adorno: ÄT, S.55

⁹² Ebd. S.55

⁹³ Ebd. S.17

indem man es sich versagt, das aber durch die Versagung zum Glück wird. Doch einmal will er nicht mehr darauf verzichten und der Träumerei entsagen:

„...: ein paar Jahre nach diesem ersten Sommer in Balbec machte ich in Paris eine Wagenfahrt mit einem Freunde meines Vaters, und als ich eine Frau bemerkte, die mit eiligen Schritten durch die Dunkelheit ging, dachte ich, wie sinnlos es doch sei, aus bloßen Schicklichkeitsgründen meinen Teil an Glück in dem einzigen Leben, das uns zweifellos beschieden war, einfach dranzugeben, und ohne ein Wort der Entschuldigung abspringend, machte ich mich auf die Suche nach der Unbekannten, verlor sie an der Kreuzung zweier Straßen, fand sie in einer dritten wieder und stand endlich völlig außer Atem vor der alten Frau Verdurin, der ich überall aus dem Weg ging und die freudig überrascht in die Worte ausbrach: „Oh! Wie liebenswürdig von Ihnen, daß Sie so gelaufen sind, nur um mir guten Tag zu sagen.“ (S.378f.) Sich anzueignen, was doch sein Glück in der Distanz hat, kann nicht glücken. Doch ist bei Proust das Glück schon dialektisch: „Es gibt einen zwiefachen Glückswillen, eine Dialektik des Glücks. Eine hymnische und eine elegische Glücksgestalt. Die eine: das Unerhörte, das Niedagewesene, der Gipfel der Seligkeit. Die andere: das ewige Nocheinmal, die ewige Restauration des ursprünglichen, ersten Glücks. Diese elegische Glücksidee, die man auch die eleatische nenne könnte, ist es, die für Proust das Dasein in einen Bannwald der Erinnerung verwandelt.“⁹⁴ Dessen bekanntestes Beispiel ist die berühmte Stelle mit den Madeleines⁹⁵, die dem Werk auch ihre Gestalt gibt, das nicht umsonst mit der Kindheit und dem Versuch zu schlafen – somit zu träumen - einsetzt. „In seinem staunenden Blick hat er [Proust] sich ein Stück Kindheit gerettet; [...].“⁹⁶ Das Staunen, mit dem die Philosophie ja ansetzt, ist für das Kind noch das Alltägliche. „Jedes einigermaßen behütete Kind nämlich, dem nicht bereits in den allerersten Jahren die Reaktionsfähigkeit ausgetrieben ward, verfügt über unendliche Möglichkeiten von Erfahrung.“⁹⁷ Jene Erfahrungen, die uns in Summe doch zur Gewohnheit werden und uns zu jenen vermeintlich Erwachsenen machen, die schon alles wissen. „Proust jedoch hat den Verzicht auf solche Reaktionsfähigkeit, hat überhaupt die falsche Reife der Resignation nicht mitgemacht. Er hat der Möglichkeit ungeschmälerter Erfahrung aus der Kindheit die

⁹⁴ Walter Benjamin: Zum Bilde Prousts. In: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S.337

⁹⁵ Marcel Proust: In Swanns Welt. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Erster Teil. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S.63

⁹⁶ Adorno: Valéry Proust Museum. In: Ders.: KuG I, S.189

⁹⁷ Adorno: Zu Proust. In: Ders.: NzL, S.672

Treue gehalten und mit aller Reflexion und Bewußtheit des Erwachsenen die Welt so undeformiert wahrgenommen wie am ersten Tage, ja hat geradezu eine Technik ausgebildet, der Automatisierung und Technisierung des eigenen Denkens zu widerstehen.⁹⁸ Resignation ist falsche Reife: wer das Sehen verlernt und das Sich-Verlieren an ein Objekt, verschmäht die Möglichkeit der je eigenen Erfahrung, kann solcherart nicht zur Erkenntnis kommen und verfällt somit der Pseudopraxis, zu jener des universellen Verblendungszusammenhangs, in dem die Erfahrungen schon vorgegeben sind und nur noch von einer imaginären Liste der Reihe nach abzuhaken sind. „Was an Proust so extrem individuiert erscheint, ist es nicht an sich, sondern nur, weil wir so zu reagieren nicht mehr wagen oder nicht mehr dazu imstande sind. Eigentlich stellt Proust das Versprechen des Allgemeinen wieder her, um das wir betrogen wurden. Es macht uns in seinen Texten erröten wie die Nennung eines sorgfältig geheim gehaltenen Namens.“⁹⁹

Doch muss er um dieser Erinnerungsfähigkeit willen dem Leben entsagen, dem aristotelischen Weisen gleich, zieht er sich zurück in sein Schlafzimmer und schreibt. Erst durch den Verzicht hindurch kommt er zu dem, was Glück verheißt. „Um der schrankenlosen Leidensfähigkeit willen, an der bei ihm die Möglichkeit seiner Utopie haftet, hat er durch die kunstvollsten Veranstaltungen Leiden zu verbannen gesucht. Sein Märchenmodell ist die Prinzessin auf der Erbse.“¹⁰⁰ Sie mögen unterschiedlicher nicht zu denken sein und doch kommt Proust der Glückskonzeption seines Zeitgenossen Peter Altenberg sehr nahe, der wohl ebenso wie er ein „Märtyrer des Glücks“¹⁰¹ war.

⁹⁸ Adorno: Zu Proust. In: Ders.: NzL, S.673

⁹⁹ Ebd. S.673f.

¹⁰⁰ Ebd. S.674; ein verwandter Gedanke findet sich in einer Charakteristik Benjamins von Adorno: „Nur ums Opfer des Lebendigen wurde Benjamin der Geist, der lebte von der Idee des opferlosen Standes.“ In: Adorno: Benjamin, der Briefschreiber. In: Ders.: NzL, S.590

¹⁰¹ Adorno: Zu Proust. In: Ders.: NzL, S.675

5. DER ESSAY ALS FORM DES GLÜCKS

„... die Platonischen Dialoge sind größtenteils Essays ...“¹⁰²

Adornos philosophische Bestrebungen gingen nicht zuletzt gegen den – wie er es nannte – Fundierungswahn¹⁰³: begrifflich zunächst alles auf ein Erstes zurückzuführen und alles weitere davon ableiten zu wollen, denn hierin findet sich noch mythisches Denken, das sich genau besehen als ein vorderasiatisches Genealogiekonzept ausweist.¹⁰⁴ Die Suche nach dem Ersten, vielmehr das dezidierte Bezeichnen eines Ersten hat zudem eine eminent politische Schlagseite; sind es doch meist die Ansässigen, jene die zuerst vor Ort waren, die daraus ein Recht ableiten, alle Neuankömmlinge – heute Ausländer genannt – abzuweisen. Der Gast von einst, der zu heiligen war, wenn auch bloß aus Furcht, es könne ein Gott sich darin verbergen mit dem man es sich nicht verscherzen wollte, wird heute als Asylwerber in Schubhaft gesteckt und abgeschoben.¹⁰⁵ Quantität schlägt in Qualität um: Diejenigen, deren Ahnenfolge vor Ort weiter zurückzuverfolgen ist, beanspruchen das Recht alle Zuwanderer nach Geschmack zu selektieren und darauf zu achten, wer hinzukommen darf unter der Bedingung sich zu assimilieren, zu integrieren oder sonst wie sich in der Gemeinschaft aufzulösen, wobei manchen selbst diese Fähigkeit abgesprochen wird, nach dem Motto: „Die sind halt anders!“. Das Berufen auf ein archaisches Urgermanentum mitsamt dem Beschwören vergangener Zeiten sollte ja nicht zuletzt bei den Nazis eine Form von Vorrangstellung legitimieren über Blut und Boden. Denn mit

¹⁰² Rudolf Hirzel: Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch. Leipzig 1895

¹⁰³ „Und ich würde sagen: es gehört vielleicht zu den heute fälligen Revisionen, die gerade die Philosophie Ihrer vorphilosophischen Vorstellung von der Philosophie zumutet, daß Sie von diesem „Fundierungswahn“ sich freimachen, daß Sie also nicht glauben, immer mit dem Allerersten und Ursprünglichen anfangen zu müssen; eine Voraussetzung, in der nämlich im Grunde steckt, daß nichts Neues unter der Sonne sei, daß alles auf das reduktibel sei, was von je gewesen ist, - wodurch also schließlich Probleme wie das der Geschichte und das der Veränderung überhaupt den Charakter des schlechterdings Unlöslichen gewinnen würden.“ In: Adorno: Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1959). Hrsg. Rolf Tiedemann. Nachgelassene Schriften Abt. IV: Vorlesungen Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S.31

¹⁰⁴ Vgl. Lukas 3, 23-38: „Und Jesus war, als er auftrat, etwa dreißig Jahre alt und wurde gehalten für einen Sohn Josefs, der war ein Sohn Elis, der war ein Sohn Mattats [...] der war ein Sohn Sets, der war ein Sohn Adams, der war Gottes.“ Verwiesen sei auch auf die *Theogonie* des Hesiod und deren Stammbaumsystematik.

¹⁰⁵ Das Problem ist alt: Von Sodom und Gomorra über Philemon und Baucis bis zu Lars von Triers Film *Dogville* kann man sehen wie der Fremde, der immer auch ein Schutzsuchender ist, behandelt wird und welche Konsequenzen es zeitigt.

dem Behaupten eines Ersten wird meist auch ein Qualitätsmerkmal ausgesprochen: dass jenes Erste, Originäre auch besser, reiner sei, worin sich ein Geschichtsmodell verbirgt, das vom Verfall ausgeht: vom goldenen Zeitalter abwärts. Der Emigrant Adorno selbst musste bei aller Kritik an der Kulturindustrie eine große Dankbarkeit den Vereinigten Staaten gegenüber verspürt haben, einem Land, das ihm Asyl gewährt hatte, in dem die Frage nach dem Ersten sich freilich nicht stellte, sondern eher tabuiert wurde, bedingt durch den Umstand des Völkermords der indigenen Bevölkerung durch die europäischen Einwanderer.

Der Drang, ein Erstes zu benennen und Stammbäume zu zeichnen, findet sich auch darin, literarische Gattungen auf eine primäre Einzellerscheinung hin abzuleiten, nach dem Motto, der moderne Roman setzt an mit *Don Quijote*, wobei sich solcherart alle europäische Literatur und Motivik von den Homerischen Epen, dem Alten Testament, dem *Gilgamesch*- oder sonst einem vorderasiatischen Epos ableiten lässt, eine Festlegung, mit der nichts gewonnen ist. Wer vor Ehrfurcht gegenüber den großen Leistungen der Vergangenheit erstarrt, wird kaum selbst etwas Eigenständiges hinterlassen. „Tradition ist nicht die Anbetung der Asche, sondern die Weitergabe des Feuers.“¹⁰⁶

So wird konsequenterweise auch der Beginn der Gattung Essay fixiert und mit Michel de Montaigne als dessen Namensgeber angesetzt. In einem bis dahin verpönten Maße spricht plötzlich ein Autor von sich selbst, reflektiert über seine je eigenen Erfahrungen und weist dadurch weit über sich hinaus, vermacht der Moderne ein wesentliches Ingrediens: „Damit ist im Essay ein Phänomen initiiert, das in der Literatur bis dahin nur andeutungsweise vorgekommen ist und das zum bestimmenden Faktor der Neuzeit werden sollte: die Faktizität des Ichs als literarisches Ereignis.“¹⁰⁷ Eine Faktizität, die bei Descartes in Methode umschlug und in einen Dualismus, den Montaigne so nicht kannte, kaum ihn wollte: ist ihm doch im besonderen Maße die Welt der sinnlichen Erfahrung zunächst Objekt dessen, wovon er zur Selbstbeobachtung schwenken konnte. An der Stelle des methodischen Zweifels, den Descartes später setzen sollte, ruht bei Montaigne noch das Vertrauen in die Tradition des Wissens der Alten. Sie zitierend und auf ihre Autorität sich berufend, spinnt er seine Gedanken und solcherart die ihren weiter. Das Zeitgenössische ist ihm Anlass, um im Historischen Gewährsmänner zu finden, die

¹⁰⁶ Zitat von Gustav Mahler nach Thomas Morus

¹⁰⁷ Christian Schärf: Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999, S.10

ihm seine Gegenwart zu deuten helfen. Vernunft hilft ihm zum Verständnis, nicht zur Herrschaft, über die – vor allem menschliche – Natur. Im Unterschied zu Descartes, dessen Gott einzig nur noch dazu dient, die eigene Subjektivität zu beweisen und dessen Ziel das Setzen des Subjekts als Kontrollinstanz und letzte Autorität ist. An der Schwelle von Montaigne zu Descartes zweigen zwei Wege der neuzeitlichen Philosophiegeschichte ab: der offizielle, kanonisierte der herrschaftlichen Rationalität und ein parallel dazu – unterirdisch oder im Hintergrund – verlaufender, der sich nicht absolut setzt¹⁰⁸ und der in sich die Möglichkeit von Versöhnung birgt und eröffnet. Kein Gegenstand scheint Montaigne zu minder, um nicht von ihm bedacht zu werden. Tagesaktuelles, vorgeblich Banales findet sich mit dem Kulturgut seiner Zeit zusammen gebracht, vor allem spricht er aber von sich, doch ohne auf einen Standpunkt zu pochen und zum Überzeugungstäter seiner selbst zu werden.

„Wäre es mein Anliegen gewesen, um die Gunst der Welt zu buhlen, hätte ich mich besser herausgeputzt und käme mit einstudierten Schritten daherstolz. Ich will jedoch, daß man mich hier in meiner einfachen, natürlichen und alltäglichen Daseinsweise sehe, ohne Beschönigung und Künstelei, denn ich stelle mich als den dar, der ich bin. Meine Fehler habe ich frank und frei aufgezeichnet, wie auch meine ungezwungene Lebensführung, soweit die Rücksicht auf die öffentliche Moral mir dies erlaubte. Hätte ich unter jenen Völkern mein Dasein verbracht, von denen man sagt, daß sie noch in der süßen Freiheit der ersten Naturgesetze leben, würde ich mich, das versichere ich dir, am liebsten rundum unverhüllt abgebildet haben, rundum nackt. Ich selber, Leser, bin also der Inhalt meines Buches: Es gibt keinen vernünftigen Grund, daß du deine Muße auf einen so unbedeutenden, so nichtigen Gegenstand verwendest.“¹⁰⁹

Ob die Essays primär der Literatur- oder der Philosophiegeschichte angehören, ist unerheblich und eine Fragestellung für Pedanten; bekanntlich wurde die philosophische Leistung Platons auch nicht durch sein schriftstellerisches Können beeinträchtigt und im Falle Montaignes ginge eine solche Untersuchung am Ganzen vorbei: zu vermerken bleibt vielmehr, dass man noch selten die Vermengung von Philosophie und Autobiographie, von

¹⁰⁸ „Ein unvoreingenommener Mensch fragt sich, wen man wohl mehr verachten muß, den stolzen Diktator, der seine Gegner einfach umbringt, oder den zuckermäuligen Rationalisten, der sich in ihr Vertrauen einschleicht und ihre Seele tötet. Und er wird sich weiter fragen, ob einige der sogenannten Großen der Menschheit, ob Menschen wie Platon, Christus, Kant, Marx, Luther nicht zu den größten Verbrechern der Geschichte gezählt werden sollten mit einem Bienenschwarm von unbedeutenden Ganoven als Nachfolgern (es liegt anders mit Aristophanes, Erasmus, Voltaire, Lessing, Heine, Bob Hope). In: Paul Feyerabend: Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S.78, Fußnote 46

¹⁰⁹ Michel de Montaigne: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Erstes Buch. Eichborn 1998, S.4f.

eigener Erfahrung und der literarischen Verarbeitung derselben so deutlich beobachten konnte wie in den Essays Montaignes. Die Trennung von philosophischer Haltung und Lebensgestaltung hat hier noch nicht in vollem Ausmaß eingesetzt. Die Motivik einer bekenntnishaften Philosophie ist hier gleichwohl schon vorgegeben, wenn auch das Pathos – und die Paranoia – Rousseaus¹¹⁰ noch nicht mitschwingt, von Nietzsches¹¹¹ Ich-Bezogenheit und Stilisierung ganz zu schweigen, wobei die Bekenntnisliteratur von Rousseau über Thomas Mann bis zu Günter Grass sich meist doch an Augustinus und dem Schelmenroman orientiert. Die Unternehmung Montaignes steht seltsam alleine in der Geschichte. Zwar wurde hier etwas Neues versucht, direkte Nachfolge fand sich aber meist bloß in der Rücknahme des persönlichen Elements, ein Umstand, den die montaignesche Herangehensweise nicht zuletzt mit der sokratischen teilt. Jeder Versuch die Gattung des Essays weiter zurückzuverfolgen, führt zu Montaignes Lieblingsautor Plutarch, der nicht bloß ein bedeutender Biograph war, ein Umstand, der für das subjektivistische Element der Geschichte des Essays und dessen Darstellungsart nicht unwesentlich ist, sondern auch Platoniker und so verortet man die Ursprünge des Essays in den Platonischen Dialogen. Der Essay wird als Gespräch mit einem imaginären Partner verstanden.¹¹² Konnte Sokrates noch seine Mitbürger auf der Agora nerven, musste Montaigne sich der Schrift

¹¹⁰Vergleiche hierzu: Jean-Jacques Rousseau: Die Bekenntnisse. Die Träumereien des einsamen Spaziergängers. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler 1996 (2.Auflage): „Dies ist das einzige Bild eines Menschen, genau nach der Natur und in seiner ganzen Wahrheit gemalt, das es gibt und wahrscheinlich je geben wird.“ (7) bzw. „Mag die Posaune des Jüngsten Gerichts wann immer erschallen, ich werde mit diesem Buch in der Hand mich vor dem obersten Richter stellen. Ich werde laut sagen: „Sieh, so handelte ich, so dachte ich, so war ich! Ich habe das Gute und das Böse mit dem gleichen Freimut erzählt. Ich habe nichts Schlimmes verschwiegen, nichts Gutes hinzugefügt, und wenn es mir manchmal begegnete, daß ich einen bedeutungslosen Zierat verwandte, so geschah es nur, um eine Lücke zu füllen, die mir mangelnde Erinnerung verursachte. Ich habe als wahr das voraussetzen können, was, wie ich wußte, wahr sein konnte, nie das, was meines Wissens falsch war. Ich habe mich so gezeigt, wie ich war. Verächtlich und niedrig, wenn ich es war, gut, edelmütig, groß, wenn ich es war. Ich habe mein Inneres entblößt, so wie du selbst es gesehen hast. Ewiges Wesen, versammle um mich die unzählige Schar meiner Mitmenschen; sie sollen meine Bekenntnisse hören, über meine Nichtswürdigkeit seufzen und über meine Nöte erröten. Jeder von ihnen enthülle seinerseits sein Herz mit der gleichen Aufrichtigkeit zu den Füßen deines Throns, und dann möge auch nur einer dir sagen, wenn er es wagt: Ich war besser als dieser Mensch da!“

¹¹¹ Zu zitieren wäre hier so manches aus dem *Ecce homo*, man schlage eine beliebige Stelle dieses Werkes auf, die Bescheidenheit Montaignes findet hier keinen Platz mehr, der Grad der bekenntnishaften Offenheit ist durchaus vergleichbar.

¹¹² Wofür auch einiges spricht: „Zum Thema des Briefschreibens möchte ich noch folgendes sagen: Es ist eine Arbeit, zu der ich nach Meinung meiner Freunde einiges Talent besitze; und ich würde in der Tat lieber diese Form für die Veröffentlichung meiner Einfälle gewählt haben, wenn ich zu jemandem hätte sprechen können. Mir wäre ein Umgang vonnöten (wie ich ihn ja einmal hatte), der mich anreizte, unterstützte und weiterführte, denn mich mit dem Wind zu unterhalten, wie andre es tun, könnte ich nur im Traum; jedenfalls will ich mich nicht mit fiktiven Briefpartnern für einen Gedankenaustausch über ernsthafte Dinge behelfen – geschworner Feind von allem Falsch, der ich bin.“ In: Montaigne: Essais, S.386

anvertrauen. Bloß: Mit solch einem Ableiten und Zurückverfolgen ist wenig gewonnen, vermerkt wurde es immerhin.

Eine Geschichte des Essays, wie sie immer wieder angestrengt wurde und in voluminösen Bänden vorliegt, ist meist bloß nichtssagend, eine pure Materialsammlung oder ein Exemplifizieren an ausgewählten Beispielen. Der Essay sperrt sich der Definition und das gehört zum besten Teil seiner Erfolgsgeschichte. „Für den Essay gab es kein Programm, das als Orientierungshilfe bei der Beurteilung nach Gelingen und Scheitern erhalten konnte.“¹¹³ Anscheinend liefert er die Beurteilungskriterien aus sich heraus, aus der Qualität der sprachlichen Behandlung, der Angemessenheit seinem Gegenstand gegenüber, denn sonst wäre es wohl kaum zu verstehen, wie man sie in gelungene und weniger gelungene scheiden könnte. Doch kennt er keinen Kanon. Somit war er als Gattung ebenso wie als Einzelphänomen schwerlich ideologisierbar, im Unterschied zur Tragödie, dem bürgerlichen Trauerspiel, vom Epos und dem Heldenlied ganz zu schweigen. „Er ist, was er von Beginn war, die kritische Form par excellence; und zwar, als immanente Kritik geistiger Gebilde, als Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff, Ideologiekritik.“¹¹⁴ Der Essay in seinem Verzicht auf wissenschaftliche Reinheit dient als Mittel, dem Mythos auf die Schliche zu kommen: „Je energischer er aber den Begriff eines Ersten suspendiert und sich weigert, Kultur aus Natur herauszuspinnen, um so gründlicher erkennt er das naturwüchsige Wesen von Kultur selber. Bis zum heutigen Tag perpetuiert sich in ihr der blinde Naturzusammenhang, der Mythos, und darauf gerade reflektiert der Essay: das Verhältnis von Natur und Kultur ist sein eigentliches Thema.“¹¹⁵ Womit ein Kern Adornoschen Denkens angesprochen wäre: Das (Miss-)Verhältnis von Natur und Geschichte. Schon am 17.07.1932 hielt er vor der Frankfurter Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft einen Vortrag, der gemeinsam mit seiner Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* als Abschluss seines Frühwerks gilt, betitelt: *Die Idee der Naturgeschichte*¹¹⁶, in dem es ihm darum geht, „... die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben; [...] Zur Erläuterung des Naturbegriffs, den ich auflösen möchte, ist soviel zu sagen, daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der, wenn ich ihn in die

¹¹³ Christian Schärf: Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999, S.8

¹¹⁴ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: NzL, S.27

¹¹⁵ Ebd. S.28

¹¹⁶ Adorno: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders.: Philosophische Frühschriften. Gesammelte Schriften Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S.345f. Im Weiteren zitiert unter der Abkürzung: PF.

übliche philosophische Begriffssprache übersetzen wollte, am ehesten mit dem Begriff des Mythischen übersetzt werden könnte.“¹¹⁷ Natur „als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein“, im Verhältnis zu Geschichte, „jene[r] tradierte[n] Verhaltensweise, die charakterisiert wird vor allem dadurch, daß in ihr qualitativ Neues erscheint, daß sie eine Bewegung ist, die sich nicht abspielt in purer Identität, purer Reproduktion von solchem, was schon immer da war, sondern in der Neues vorkommt und die ihren wahren Charakter durch das in ihr als Neues Erscheinendes gewinnt.“¹¹⁸ Der Heideggersche Begriff des Seins gilt ihm hierbei als aktuellstes Reservat des bisherigen Naturbegriffs und als Rückfall in den Mythos: die Synthesis von Subjekt und Objekt, wie sie in der Philosophie angestrebt wird, findet er hier schon vorausgesetzt: das Vermittelte wird als unvermittelt behauptet. Neu-Ontologie zeigt sich als verquerer Idealismus, in dem doch alles wieder auf das Subjekt zurückzuführen ist, bloß verborgen im Begriff des Seins: so Adorno. Die Beschäftigung mit Heidegger, meist in Abgrenzung, wurde fast zu Adornos Leibthema. Noch große Teile der *Negative[n] Dialektik* wirken wie gegen Heidegger geschrieben, der im Übrigen von Adorno wohl kaum Notiz und dessen Philosophie wahrscheinlich auch nicht ernst genommen hat. Hingegen deutet nicht zuletzt die lebenslange Beschäftigung mit Heideggers Philosophie darauf hin, dass Adorno sich dessen Größe, Bedeutung und der damit verbundenen Gefahr bewusst war, sich der Faszination aber nur durch Abgrenzung zu erwehren wusste. Heideggers Denken war für Adorno wohl die Lockung des Mythos selbst, der es standzuhalten galt. Dessen Philosophie war sein persönlicher Sirenen-Gesang.¹¹⁹ Die frühe Bekanntschaft und spätere Freundschaft mit Walter Benjamin und seine Beschäftigung mit dessen Werken mochte es Adorno erleichtert haben nicht der Neu-Ontologie zu verfallen. Der Einfluss Benjamins sollte ihn ganz woanders hinlenken.

¹¹⁷ Adorno: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders.: PF, S.345

¹¹⁸ Ebd. S.346

¹¹⁹ Zur Heidegger-Rezeption in Adornos Werk vergleiche: Hermann Mörchen: Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. Studien zum Verhältnis Heidegger-Adorno sind in den letzten Jahren sehr beliebt, es herrscht fast Hochkonjunktur: siehe diesbezüglich die Bibliographie. Bemerkenswert auch, dass sich bei Adorno in all seinen – bisher erschienen - Vorlesungen, die ja nicht zur Publikation bestimmt waren, an den Stellen, wo er einer Definition recht nahe kam oder an einen wesentlichen Punkt gelangte, fast immer das Wörtchen „eigentlich“ dazu gesellt. Sind seine (Rundfunk-) Vorträge meist sprachlich hochkomplex gestaltet wie Lesetexte und im freien Vortrag in ihrer Gesamtheit für die meisten wohl nicht mehr nachvollziehbar, so zeigen seine Vorlesungen einen deutlich freieren Zugang zur Sprache, der ihn manchmal auch in den Jargon verfallen lässt, wo er zugleich aber ab und zu betreffs seiner eigenen Philosophie die Karten auf den Tisch legt – wie er es selbst dann nennt – und Einblicke in sein Denken gewährt, die er meist in seinen Schriften zu überdecken verstand.

5.1 WALTER BENJAMIN

Inwieweit der akademische Betrieb imstande ist, philosophische Leistungen zu beurteilen, zeigt die Geschichte selbst. Adorno zog seinen ersten Habilitationsversuch *Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*¹²⁰ zurück, nachdem ihm bedeutet worden war, dass man ihn nicht annehmen würde. Die Arbeit entsprach der Haltung und Lehrmeinung seines Lehrers Hans Cornelius, aber eben auch nicht mehr. Sein zweiter Versuch über *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*¹²¹ bei Paul Tillich war erfolgreich, stand aber auch philosophisch auf deutlich anderem Niveau: es ist eine Arbeit, die man heute noch mit Gewinn liest. So weit, so nachvollziehbar. Walter Benjamin hingegen konnte im Akademischen nicht Fuß fassen. Das mag sicherlich mit seiner Haltung gegenüber diesem Betrieb selbst im Zusammenhang gestanden haben; dass er seine Habilitation zurückziehen musste, bleibt ein Skandalon, gilt doch mittlerweile der *Ursprung des deutschen Trauerspiels*¹²² als einer der Basistexte deutscher Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Vom Idealismus seines Lehrers Hans Cornelius weg, hin zum Materialismus, diese seine Wende wird in der geistigen Biographie Adornos immer mit dem Namen Benjamins verbunden und deutlich gemacht an obig erwähnten frühen Vorträgen (Kapitel 5.), deren Gehalt ohne die Beschäftigung mit Benjamins Trauerspielbuch nicht denkbar wäre und mehr als Beitrag dazu denn als eigenständige Leistung angesehen werden können. Hier weist Adorno aus, wie viel er Benjamin verdankt: das Verfahren der Mikrologie, das ihm zum Selbstverständnis wurde, bei dem die Gegenstände gleichsam wie unter der Lupe oder dem Mikroskop isoliert zum Sprechen gebracht werden, ohne ihnen Gewalt anzutun; indem man sie bloß als besondere Repräsentanten des Allgemeinen behandelt, wäre noch das Offensichtlichste und von ihm am häufigsten Einbekannte.¹²³ So könnte die Beschreibung, die er in der *Einleitung zu Benjamins „Schriften“*¹²⁴, aber auch in der

¹²⁰ Adorno: Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre. In: Ders.: PF, S.79-322

¹²¹ Adorno: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Gesammelte Schriften Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

¹²² Walter Benjamin: UdT, S.203-430

¹²³ Es sei betont, dass Adorno ja nie abstritt, Benjamin immens viel zu verdanken. Er sprach nur nicht permanent darüber.

¹²⁴ Adorno: Einleitung zu Benjamins „Schriften“. In: Ders.: NzL, S.567-582

*Charakteristik Walter Benjamins*¹²⁵ von dessen Philosophie gibt, stellenweise bei oberflächlicher Lektüre auch als Darstellung seines eigenen Denkens verstanden werden. Und sein Verständnis von dem Begriff der Natur ist ebenfalls von Benjamin vorgegeben, den er dem Lukács'schen kontrastiert.

„Es ist die entscheidende Wendung gegenüber dem Problem der Naturgeschichte, die Benjamin vollzogen hat, daß er die Wiedererweckung der zweiten Natur aus der unendlichen Ferne in die unendliche Nähe geholt und zum Gegenstand der philosophischen Interpretation gemacht hat. Und indem Philosophie dies Motiv der Erweckung des Chiffenhaften, Erstarren aufgreift, ist sie dazu gekommen, den Begriff der Naturgeschichte schärfer auszubilden. Es sind zunächst zwei Stellen aus Benjamin, die sich komplementär zu Lukács' Stelle verhalten. »Natur schwebt ihnen (den allegorischen Dichtern) vor als ewige Vergängnis, in der allein der saturnische Blick jener Generationen die Geschichte erkannte.« »Wenn mit dem Trauerspiel die Geschichte in den Schauplatz hineinwandert, so tut sie es als Schrift. Auf dem Antlitz der Natur steht 'Geschichte' in der Zeichenschrift der Vergängnis.« Es kommt gegenüber der Lukács'schen Geschichtsphilosophie etwas prinzipiell anderes hinzu, beide Male kam das Wort Vergängnis und Vergänglichkeit vor. Der tiefste Punkt, in dem Geschichte und Natur konvergieren, ist eben in jenem Moment der Vergänglichkeit gelegen. Wenn Lukács das Historische als Gewesenes in Natur sich zurückverwandeln läßt, so gibt sich hier die andere Seite des Phänomens: Natur selber stellt als vergängliche Natur, als Geschichte sich dar.«¹²⁶

Natur – oder das, was als solche angesprochen wurde – als Schrift, die Welt als Text, als Allegorie, die zu enträtseln wäre, das kam seinen eigenen Überlegungen und Denk-Anstrengungen schon ziemlich nahe bzw. wurzelte in seiner Lektüre des Trauerspielbuchs. Es lässt sich hier die Nähe zum Denken Benjamins ablesen, die noch frisch und unverdeckt ist. Heißt es bei Benjamin: „Denn nicht an sich selbst, sondern einzig und allein in einer Zuordnung dinglicher Elemente im Begriff stellen die Ideen sich dar. Und zwar tun sie es als deren Konfiguration.“¹²⁷, so liest man – das vorletzte Zitat von Benjamin hinzugedacht – bei Adorno nicht unähnlich: „Stattdessen wäre nach meiner Auffassung Geschichte nicht mehr der Ort, aus dem die Ideen aufsteigen, selbständig sich abheben und wieder verschwinden, sondern die geschichtlichen Bilder wären selber gleichsam Ideen, deren Zusammenhang intentionlos Wahrheit ausmacht, anstatt daß Wahrheit als Intention in

¹²⁵ Adorno: *Charakteristik Walter Benjamins*. In: Ders.: *KuG I*, S.238-253

¹²⁶ Adorno: *Die Idee der Naturgeschichte*. In: Ders.: *PF*, S.357f.

¹²⁷ Benjamin, Walter: *UdT*, S.214

Geschichte vorkäme.¹²⁸ Diese geschichtlichen Bilder sind gleich Rätselbildern; sie zu dechiffrieren, bedeutet sie aufzulösen. Es mag eben nicht genügen, wie der Hauptstrom der Aufklärung dachte, den Menschen als Standard-Antwort auf die Frage wonach auch immer aufzustellen.¹²⁹ Die Welt in ihrer Gesamtheit erfassen zu wollen, war für Adorno nicht mehr denkbar, Philosophie musste sich bescheiden mit der Auflösung solcher Rätselbilder, darin lag auch ein utopisches Moment. „Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind auf einander bezogen.“¹³⁰ Auf einander bezogen schon, doch führt eines nicht mit Notwendigkeit zum anderen, vor allem nicht in der verwalteten Welt der Arbeitsteilung, wie er sie vorfand. Es sind beides allein Momente einer Dialektik, deren Begriffskonstellationen im Medium des Essays darzustellen Adorno in den folgenden Jahrzehnten sich anschickte. Die zu konstruierende Form kannte er damals schon.

„Gesetzt jedoch – ich gebe gedanken-experimentell ein Beispiel, ohne dessen tatsächliche Durchführbarkeit zu behaupten –, gesetzt, es sei möglich, die Elemente einer gesellschaftlichen Analyse derart zu gruppieren, daß ihr Zusammenhang eine Figur ausmacht, in der jedes einzelne Moment aufgehoben ist; eine Figur, die freilich nicht organisch vorliegt, sondern die erst hergestellt werden muß: die Warenform. Dann wäre damit zwar keineswegs das Ding an sich-Problem gelöst; auch nicht in der Weise, daß etwa die gesellschaftlichen Bedingungen aufgewiesen wären, unter denen das Ding an sich-Problem zustande kommt, wie noch Lukács die Lösung dachte; denn der Wahrheitsgehalt eines Problems ist von den historischen und psychologischen Bedingungen, aus welchen es erwächst, prinzipiell verschieden. Aber es wäre möglich, daß vor einer zureichenden Konstruktion der Warenform das Ding an sich-Problem schlechterdings verschwände: daß die geschichtliche Figur der Ware und des Tauschwertes gleich einer Lichtquelle die Gestalt einer Wirklichkeit freilegte, um deren Hintersinn die Erforschung des Ding an sich-Problems vergebens sich mühte, weil sie keinen Hintersinn hat, der von ihrem einmaligen und erstmaligen geschichtlichen Erscheinen ablösbar wäre.“¹³¹

¹²⁸ Adorno: Die Aktualität der Philosophie. In: Ders.: PF, S.337f.

¹²⁹ „Als Grund des Mythos hat sie [die Aufklärung] seit je den Anthropomorphismus, die Projektion von Subjektivem auf die Natur aufgefaßt. Das Übernatürliche, Geister und Dämonen, seien Spiegelbilder der Menschen, die von Natürlichem sich schrecken lassen. Die vielen mythischen Gestalten lassen sich der Aufklärung zufolge alle auf den gleichen Nenner bringen, sie reduzieren sich auf das Subjekt. Die Antwort des Ödipus auf das Rätsel der Sphinx: »Es ist der Mensch« wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umrisse einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht.“ Adorno: Begriff der Aufklärung. In: Horkheimer/Adorno: DdA, S.23; diesen Gedanken hat Adorno übrigens aus André Gides *Oedipus*. Vgl.: Adorno: Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (1959), S.306 und 403

¹³⁰ Adorno: Die Aktualität der Philosophie. In: Ders.: PF, S.338

¹³¹ Ebd. S.337

Verkürzt sei hier vermerkt: Wo sich bei Benjamin das Moment des Theologischen findet, wenn auch in seinem Zerfall hin ins Säkulare, steht bei Adorno die Warenform. Das Konstruieren der Warenform als Dechiffrierung einer Gesellschaft als einer des universellen Tausches, in der alles nur noch als Für jemanden und nicht mehr als Für sich genommen wird; das Verzwecken allens und die Verwechslung von Mittel und Zweck, wobei selbst die Menschen einander bloß als Mittel ansehen, eben die universelle Fungibilität, all das ist in diesem Gedanken-Experiment schon angelegt und wurde auch zur äußeren Schale des philosophischen Programms Adornos. Überhaupt sind die frühen Vorträge in vielem eine Kurzfassung dessen, was für Adornos Philosophie verbindlich werden sollte, von dem Mit-hinzu-Denken Auschwitzs abgesehen.

Am Ende seines Vortrags *Die Aktualität der Philosophie* bekennt Adorno sich zum Essayismus, seine historischen Gewährsmänner sind Leibniz und die Empiristen von Bacon an. Der Name Montaigne findet sich ausnehmend selten von ihm genannt, Manches wird er ihm doch verdanken. Der Essay als Form ist fast demokratisch zu nennen, da sich jedes Argument und jeder Begriff gleich nah um die Mitte, das eigentliche Thema, selbst bewegen soll. Doch ist Vernunft selbst dem Mythos entwachsen und ihm solcherart verhaftet geblieben. Darf der Essay keinen Gegenstand, auch keinen Begriff bevorzugen, so leitet seine Form sich doch auch ab aus dem Mythos: Mag die Götterwelt noch als platonischer Ideenhimmel verwandelt hierarchisch strukturiert gedacht worden sein, so ist in seinem Fall die damit verbundene Auffassung der Welt die eines Gewebes. Geschriebenes ist Text, Textur, eben Gewebtes. Und die Welt ist ein Text in zweifacher Bedeutung: einerseits ein zu Lesendes – das Buch der Natur - und zweitens ein Gewebtes in der Verknüpfung der einzelnen Elemente, doch ist diese Überlegung zugleich archaisch und modern.¹³² Findet sich das Konzept der Welt als Gewebe in den Schriften des sagenumwobenen Orpheus¹³³ ebenso wie beim Schöpfungsmythos der Dogon in

¹³² „Es scheint, daß Gikatilla als erster diesen Begriff des Gewebes ‘*Ariga*, benutzte, um zu beschreiben, wie der Name Gottes in der Textur der Tora immer wieder vorkommt. Er sagt etwa: „Erkenne die wunderbare Art und Weise, wie die Tora in Gottes Weisheit gewebt wurde“, oder an einer anderen Stelle: „Die ganze Tora ist ein Gewebe aus Beinamen, *kinnujim* – dies ist der hebräische Ausdruck für die verschiedenen Epitheta Gottes, wie etwa barmherzig, groß, gnädig, ehrfurchtgebietend -, und diese Beinamen ihrerseits sind Gewebe aus den verschiedenen Namen Gottes [wie etwa *El*, *Elohim*, *Schaddai* (G. Sch.)]. Die heiligen Namen selber hängen aber alle von dem Tetragrammaton JHWH ab, mit dem alle verbunden sind. Daher ist die ganze Tora letzten Endes aus dem Tetragrammaton heraus gewebt.“ In: Gershom Scholem: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 (stw 13), S.62

¹³³ In diesem Zusammenhang sei ein Schriftsteller zitiert, dem als Zeitgenosse anscheinend noch einiges an diesem Konzept liegt: Peter Handke: Die Wiederholung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S.205 über Orpheus: „als überlieferungswürdig hatte man nicht seine Gedichte oder Gesänge erachtet, sondern daß er die

Westafrika¹³⁴, so spricht ein Name wie der des world wide web für sich, obwohl hier geknüpft und nicht gewebt wird. Der Frage, woher das Bild einer Verknüpfung der Synapsen in der Hirnforschung sich ableitet, kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden.

Orpheus und die Postmoderne sind aber nicht unvermittelt. Als Zwischenstufen wären zu denken das Mosaik und der Teppich.¹³⁵ Und beides findet sich modellhaft von Benjamin im Trauerspielbuch erwähnt, ebenso wie bei Bloch im *Geist der Utopie*: „Denn es lebt noch etwas zwischen Stuhl und Statue, ein Kunstgewerbe zweiter Ordnung, in dem sich statt des behaglichen, gleichsam abgestandenen, aus Rücksichten zusammengesetzten Gewebes, statt der formhaften Geschlossenheit, transzendentalen Heimatlosigkeit und dem in sich bleibenden reflexiven Modellcharakter der unechten reinen Form, der echte, hinüberweisende Teppich der probierenden Allegorie ausstreckt.“¹³⁶ Keine Stelle im Teppich ist bedeutsamer als die andere, eine zu verändern, bedeutet das Ganze zu verändern und nur die Sicht auf das Gesamte stellt die Konstellation dar. „Weniger nicht, sondern mehr als das definitorische Verfahren urgiert der Essay die Wechselwirkung seiner Begriffe im Prozeß geistiger Erfahrung. In ihr bilden jene kein Kontinuum der Operationen, der Gedanke schreitet nicht einsinnig fort, sondern die Momente verflechten sich teppichhaft. Von der Dichte dieser Verflechtung hängt die Fruchtbarkeit von Gedanken ab. Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung, ohne sie aufzudröseln.“¹³⁷ Texte als Geflecht können selbst wieder mit einander verwoben sein, wie bei den einzelnen Essays in den *Noten zur Literatur*, die nicht nur für sich stehen, sondern auch in Bezug zu einander. Allein die thematische Aufsplitterung in diesem Buch: der Essay, der Erzähler, Satzzeichen, Titel etc. mag in Summe ein Ganzes ergeben, das die schriftstellerische Verfahrensweise Adornos deutlich macht und in dem er die Karten aufdeckt: hier verbirgt sich mehr Methodologie als in der *Negative[n] Dialektik*. „Er [der Essay] korrigiert das Zufällige und Vereinzelte seiner Einsichten, indem sie, sei es in seinem eigenen Fortgang, sei es im mosaikhaften

Ackerfurchen „Webketten“, die Pflüge „gebogene Webstäbe“, die Samenkörner „Fäden“, die Säzeit „Aphrodite“ und den Regen „Zeustränen“ nannte.“

¹³⁴ Siehe hierzu: Marcel Griaule: Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980

¹³⁵ Möglich, dass die Idee des Teppichs allen dreien über die Lektüre Stefan Georges zukam.

¹³⁶ Bloch: Geist der Utopie. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S.25

¹³⁷ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: NzL, S.20f.

Verhältnis zu anderen Essays, sich vervielfachen, bestätigen, einschränken; nicht durch Abstraktion auf die aus ihnen abgezogenen Merkmaleinheiten.“¹³⁸

Übrigens:

Im Buchhandel kann man käuflich erwerben eine Kasette mit fünf Bänden: *Adorno, das Hauptwerk*¹³⁹. Versammelt finden sich die *Minima Moralia*, die *Dialektik der Aufklärung*, die *Negative Dialektik* mitsamt dem *Jargon der Eigentlichkeit*, die *Ästhetische Theorie* und die *Philosophie der neuen Musik*. Etwas Unpassenderes lässt sich als Titel wohl kaum denken. Zu überbieten wäre es nur noch mit einem: *Best of Adorno. The Ultimate Collection*. Man denke sich eine Auswahl Montaignescher Essays: *Montaigne, das Hauptwerk*; das wäre doch seltsam. Dass das Gesamtwerk Adornos eine Sammlung von Essays ist, von den Vorlesungen, die ja posthum erst erschienen sind, einmal abgesehen, sei hier einmal festgehalten. Und da der Essay eben keinen bevorzugten Gegenstand kennt, ist auch keiner wichtiger als der andere: „Er [der Essay] sträubt sich gegen die Idee des Hauptwerks, welche selber die von Schöpfung und Totalität widerspiegelt. Seine Form kommt dem kritischen Gedanken nach, daß der Mensch kein Schöpfer, daß nichts Menschliches Schöpfung sei.“¹⁴⁰ Ein Gedanke, den Benjamin schon entwickelt hatte: „Und in der Tat ist der Künstler weniger der Urgrund oder Schöpfer als der Ursprung oder Bildner und sicherlich sein Werk um keinen Preis sein Geschöpf, vielmehr sein Gebilde. Zwar hat auch das Gebildete Leben, nicht das Geschöpf allein. Aber was den bestimmenden Unterschied zwischen beiden begründet: nur das Leben des Geschöpfes, niemals das des Gebildeten hat Anteil, hemmungslosen Anteil an der Intention der Erlösung.“¹⁴¹

Zurück zum Essay:

Der Begriff der Konstellation verweist in erster Instanz auf die Astrologie und das war Adorno ja selbst klar¹⁴²: „... so hat Philosophie ihre Elemente, die sie von den

¹³⁸ Ebd. S.25

¹³⁹ Für Interessenten sei hier die ISBN noch angegeben: 978-3-518-06699-7.

¹⁴⁰ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: *NzL*, S.26

¹⁴¹ Walter Benjamin: *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Band I.1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S.159

¹⁴² Der Zusammenhang von Allegorie und Astrologie war Adorno zumindest über die Kunstgeschichte vermittelt vertraut. So erwähnt er in einem Brief an Benjamin vom 06.11.1934: „Panovsky und Saxl fürs Barockbuch“ als mögliche Vorläufer für das Trauerspielbuch. In: *Adorno/Benjamin: Briefwechsel 1928-*

Wissenschaften empfängt, so lange in wechselnde Konstellationen, oder, um es mit einem minder astrologischen und wissenschaftlich aktuelleren Ausdruck zu sagen: in wechselnde Versuchsanordnungen zu bringen, bis sie zur Figur geraten, die als Antwort lesbar wird, während zugleich die Frage verschwindet¹⁴³. Solche Scheu in diesen Bereich zu gelangen, kennt Benjamin hingegen nicht, er kann ihn durchaus für sich fruchtbar machen, wenn auch in Abgrenzung:

„Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen. Das besagt zunächst: sie sind weder deren Begriffe noch deren Gesetze. Sie dienen nicht der Erkenntnis der Phänomene und in keiner Weise können diese Kriterien für den Bestand der Ideen sein. Vielmehr erschöpft sich die Bedeutung der Phänomene für die Ideen in ihren begrifflichen Elementen. Während die Phänomene durch ihr Dasein, ihre Gemeinsamkeit, ihre Differenzen Umfang und Inhalt der sie umfassenden Begriffe bestimmen, ist zu den Ideen insofern ihr Verhältnis das umgekehrte, als die Idee als objektive Interpretation der Phänomene – vielmehr ihrer Elemente – erst deren Zusammengehörigkeit zueinander bestimmt. Die Ideen sind ewige Konstellationen und indem die Elemente als Punkte in derartigen Konstellationen erfaßt werden, sind die Phänomene aufgeteilt und gerettet zugleich.“¹⁴⁴

Bei Adorno heißt es über den Essay nicht unähnlich:

„Alle seine Begriffe sind so darzustellen, daß sie einander tragen, daß ein jeglicher sich artikuliert je nach den Konfigurationen mit anderen. In ihm treten diskret gegeneinander abgesetzte Elemente zu einem Lesbaren zusammen; er erstellt kein Gerüst und keinen Bau. Als Konfiguration aber kristallisieren sich die Elemente durch ihre Bewegung. Jene ist ein Kraftfeld, so wie unterm Blick des Essays jedes geistige Gebilde in ein Kraftfeld sich verwandeln muß.“¹⁴⁵

Der Begriff des Kraftfelds findet sich besonders deutlich herausgearbeitet in seinen Vorlesungen zur *Kritik der reinen Vernunft* von 1959¹⁴⁶ im Zusammenhang eben mit Kants Philosophie, der sich auch in *Der Essay als Form* namentlich erwähnt findet. „Der Gegenstand des Essays aber, die Artefakte, versagen sich der Elementaranalyse und sind einzig aus ihrer spezifischen Idee zu konstruieren; nicht umsonst hat darin Kant

1940. Hrsg. Henri Lonitz. Briefe und Briefwechsel Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995 (2.Auflage), S.75

¹⁴³ Adorno: Die Aktualität der Philosophie. In: Ders.: PF, S.335

¹⁴⁴ Walter Benjamin: UdT, S.214f.

¹⁴⁵ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: NzL, S.21f.

¹⁴⁶ Worüber wir in Kapitel 2 schon verhandelt haben.

Kunstwerke und Organismen analog behandelt, obwohl er sie zugleich so unbestechlich wider allen romantischen Obskurantismus unterschied.¹⁴⁷ Die *Kritik der reinen Vernunft* war sicherlich kein Essay, auch nicht für Adorno, sondern eine Form für sich, das Offene der Form macht sie aber dem Essay verwandt.

Der Essay als Form ist zeitlich entstanden vor seiner Vorlesung über die *Kritik der reinen Vernunft*, wobei Kant in diesem Werk offensichtlich das erfüllte, was Adorno vom Essay sich erwartete: „Er [der Essay] möchte mit Begriffen aufsprengen, was in Begriffe nicht eingeht oder was durch die Widersprüche, in welche diese sich verwickeln, verrät, das Netz ihrer Objektivität sei bloß subjektive Veranstaltung.“¹⁴⁸ Darüber hinaus sah er in der *Kritik der reinen Vernunft* – so zum Beispiel in der 3. Antinomie – die Unmöglichkeit der Annahme eines Ersten – also die Problematisierung des Fundierungswahns – anhand des Verhältnisses von Kausalität und Freiheit von Kant schon angedacht, aber noch nicht ausgetragen¹⁴⁹, etwas das die großen idealistischen Systeme von Fichte an zu übertünchen oder zu glätten suchten. Mochten diese ihre Zeit und dessen Bewusstsein auf höchstem Stand repräsentieren, so erteilte Adorno den großen philosophischen Systemen in Hinblick darauf, die Welt in ihrer Gesamtheit zu erfassen, eine Absage. Das Herausbilden der Einzelwissenschaften hatte den Anspruch der Philosophie zurückgedrängt. Philosophie als Über-Wissenschaft zu präsentieren, war bloß ein jämmerliches Einbekennen mangelnder Kompetenz, dem ein Missverständnis zu Grunde lag.

„Die Differenz liegt vielmehr zentral darin: daß die Einzelwissenschaft ihre Befunde, jedenfalls ihre letzten und tiefsten Befunde als unauflöslich und in sich ruhend hinnimmt, während Philosophie den ersten Befund bereits, der ihr begegnet, als Zeichen auffaßt, das zu enträtseln ihr obliegt. Schlicht gesagt: die Idee der Wissenschaft ist Forschung, die der Philosophie Deutung. Dabei bleibt das große, vielleicht das immerwährende Paradoxon: daß Philosophie stets und stets mit dem Anspruch auf Wahrheit deutend verfahren muß, ohne jemals einen gewissen Schlüssel der Deutung zu besitzen; daß ihr mehr nicht gegeben sind als flüchtige, verschwindende Hinweise in den Räselfiguren des Seienden und ihren

¹⁴⁷ Adorno: *Der Essay als Form*. In: Ders.: *NzL*, S.22

¹⁴⁸ Ebd. S.32; siehe zum Vergleich Kapitel 2 über Adornos Kant-Vorlesung.

¹⁴⁹ Adorno: *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Hrsg. Thomas Schröder. Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S.73ff., besonders S.74: „Sie haben hier wieder den eigentümlichen Januscharakter der Kantischen Philosophie, und zwar gerade am Ursprung der praktischen Philosophie: daß er auf der einen Seite durch seine durchgeführten Analysen dazu gedrängt wird, zu sehen, daß eine solche Verabsolutierung des Ersten – sei es nun die der Kategorie der Kausalität als solcher oder sei es die der Freiheit als solcher, welche der Kausalität vorausgehen soll – notwendig auf Widersprüche führt und sich nicht auflösen läßt, daß er aber trotzdem an der Idee eines Absoluten und Primären festhält.“

wunderlichen Verschlingungen. Die Geschichte der Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte solcher Verschlingungen; darum sind ihr so wenig »Resultate« gegeben; darum muß sie stets von neuem anheben; darum kann sie doch des geringsten Fadens nicht entraten, den die Vorzeit gesponnen hat und der vielleicht gerade die Lineatur ergänzt, die die Chiffren in einen Text verwandeln könnte.“¹⁵⁰

Somit stellt sich die Frage nach der Darstellung philosophischer Inhalte immer aufs Neue. Adorno sah die seiner Zeit angemessene in der Form des Essays. „Dabei jedoch kommt er weder ohne allgemeine Begriffe aus – auch die Sprache, die den Begriff nicht fetischisiert, kann seiner nicht entraten – noch geht er mit ihnen nach Belieben um. Die Darstellung nimmt er darum schwerer als die Methode und Sache sondernden, der Darstellung ihres vergegenständlichten Inhalts gegenüber gleichgültigen Verfahrensweisen. Das Wie des Ausdrucks soll an Präzision erretten, was der Verzicht aufs Umreißen opfert, ohne doch die gemeinte Sache an die Willkür einmal dekretierter Begriffsbedeutungen zu verraten. Darin war Benjamin der unerreichte Meister.“¹⁵¹ Sind die editorischen Angaben betreffs der Entstehungszeiten einzelner Arbeiten zuverlässig, so darf man in der *Charakteristik Walter Benjamins* eine Vorstufe zum *Essay als Form* sehen, bis in den sprachlichen Bezug hinein und bis zur Namensgebung des jüngeren Textes. „Der Essay als Form besteht im Vermögen, Geschichtliches, Manifestationen des objektiven Geistes, »Kultur« so anzuschauen, als wären sie Natur. Benjamin war dazu fähig wie kaum einer. Sein gesamtes Denken ließe als »naturgeschichtlich« sich bezeichnen. Ihn sprachen die versteinerten, erfrorenen oder obsoleten Bestandstücke der Kultur, alles an ihr, was der anheimelnden Lebendigkeit sich entäußerte, so an, wie den Sammler das Petrefakt oder die Pflanze im Herbarium.“¹⁵²

5.2 ESSAY UND EROS

Im Konzept des Essays, wie Adorno ihn verstand, verbirgt sich noch ein Stück Platonismus: Sokrates bezeichnet den Philosophen als Mittler zwischen Himmel und Erde, den Göttern und den Menschen, dem Identischen und dem Nichtidentischen. Der Essay

¹⁵⁰ Adorno: Die Aktualität der Philosophie. In: Ders.: PF, S.334

¹⁵¹ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: NzL, S.20

¹⁵² Adorno: Charakteristik Walter Benjamins. In: Ders.: KuG I, S.242f.

nun ist ebenso ein Mittleres, nämlich zwischen Wissenschaft und Kunst. „Das Bewußtsein der Nichtidentität von Darstellung und Sache nötigt jene zur unbeschränkten Anstrengung. Das allein ist das Kunstähnliche des Essays; sonst ist er vermöge der in ihm vorkommenden Begriffe, die ja selber von draußen nicht nur ihre Bedeutung sondern auch ihren theoretischen Bezug mitbringen, notwendig der Theorie verwandt.“¹⁵³ Auch an dieser Stelle stand Benjamin Pate: „Ist Übung im beschreibenden Entwurfe der Ideenwelt, dergestalt, daß die empirische von selber in sie eingeht und in ihr sich löst, die Aufgabe des Philosophen, so gewinnt er die erhobne Mitte zwischen dem Forscher und dem Künstler.“¹⁵⁴ Und zurück zu Adorno: „Der Essay aber läßt sich sein Ressort nicht vorschreiben. Anstatt wissenschaftlich etwas zu leisten oder künstlerisch etwas zu schaffen, spiegelt noch seine Anstrengung die Muße des Kindlichen wider, der ohne Skrupel sich entflammt an dem, was andere schon getan haben. Er reflektiert das Geliebte und Gehaßte, anstatt den Geist nach dem Modell unbegrenzter Arbeitsmoral als Schöpfung aus dem Nichts vorzustellen. Glück und Spiel sind ihm wesentlich. Er fängt nicht mit Adam und Eva an sondern mit dem, worüber er reden will; er sagt, was ihm daran aufgeht, bricht ab, wo er selber am Ende sich fühlt und nicht dort, wo kein Rest mehr bliebe: so rangiert er unter den Allotria.“¹⁵⁵ Er fungiert wie der platonische Eros, der sich herumtreibt und vor Türen schläft und des Sokrates Bild für den Philosophen selbst ist, der es vermag, das Kindliche in uns zu wecken, wessen es nach des Sokrates Vermächtnis bedarf.¹⁵⁶ Wie, wird sich zeigen. Die Gestalt steht immerhin fest: Der Essay als Form ist die Form des Glücks.

¹⁵³ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: NzL, S.26

¹⁵⁴ Walter Benjamin: UdT, S.212

¹⁵⁵ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: NzL, S.10

¹⁵⁶ Siehe hierzu: Platon, Phaidon 77e-78a

6. MINIMA MORALIA TEIL I

Worin besteht der Unterschied zwischen Horkheimers und Adornos Philosophie? Anders: wo endet des einen und beginnt des anderen Denken? Nochmals: wieviel Horkheimer steckt in Adorno? Der eine war schon Direktor des Instituts für Sozialforschung als der andere noch dessen freier Mitarbeiter war. Das amerikanische Exil band sie zusammen und nach der Rückkehr nach Deutschland waren die Rollen eindeutig verteilt: der Ältere war der Macher, Organisator, der Jüngere wurde zum geistigen Repräsentanten der Frankfurter Schule, dessen Schriften immer mehr Anklang fanden in der Öffentlichkeit, dessen Sprachduktus als stilisiert, schwer und bedeutungsaufgeladen galt. Man hörte ihn im Funk, man sah ihn im Fernsehen. Der Ältere publizierte praktisch nicht mehr. Vor dem Krieg hatte er eine Reihe wichtiger Aufsätze geschrieben, sich auch literarisch versucht und 1946 sein Hauptwerk *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* veröffentlicht. Das Verhältnis der beiden hat Alexander Kluge in einem Interview so beschrieben, dass er nach dem Besuch von deren gemeinsamen Seminar die Dialektik von Herr und Knecht verstanden hätte. Es hatte durch die intellektuelle Vermengung der beiden eine Aufgaben-Verteilung, aber auch Ablöse stattgefunden. Das Werk des Übergangs ist die gemeinsam verfasste *Dialektik der Aufklärung*. Das erste Werk ausgeprägter Adornoscher Philosophie sind die *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.¹⁵⁷

Die Erfahrung der Emigration hatte Adorno geprägt, wie nicht? Zwar waren er, seine Frau und seine Eltern in den Vereinigten Staaten im sicheren Exil, doch musste er zusehen, wie eine Welt verschwand, seine Welt, die Reste des deutschen Großbürgertums und die Experimente der Weimarer Republik: „Aber etwas ist geschehen, was für mich doch den Untergang der Welt meiner Erfahrung symbolisiert: die Würzburger Residenz ist zerstört.“¹⁵⁸ Die Würzburger Residenz war ihm wohl nicht das Schlimmste, eben bloß symbolischen Inhalts. Walter Benjamin hatte sich auf der Flucht das Leben genommen, der Zweite Weltkrieg hatte Millionen Menschen das Leben gekostet, Europa verwüstet und das Deutschland seiner intellektuellen und persönlichen Bindungen verschwand hinter einem

¹⁵⁷ Adorno: MM. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf die vorhin angegebene Ausgabe.

¹⁵⁸ Adorno: Brief an seine Eltern vom 31.05.1945. In: Ders.: Briefe an die Eltern 1939–1951. Hrsg.: Christoph Gödde, Henri Lonitz. Briefe und Briefwechsel Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S.317

anderen Namen: Auschwitz. Das Leben war beschädigt und zwar nachhaltig, der Zivilisationsbruch war nicht zu kitten. Eine Welt hatte ihr Ende gefunden, der Weg dorthin war schon früher (20.05.1940) ersichtlich gewesen: „Ich nehme nicht gern große Worte in den Mund, aber, was hier vorgeht, ist kein Weltkrieg mehr, sondern wirklich der Zusammenbruch der Form von Kultur, die seit der Völkerwanderung in der Welt gelebt hat.“¹⁵⁹ Dies auch als Wink in Hinblick darauf, wenn Adorno später schreiben sollte: „Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“¹⁶⁰

Es gibt eine Philosophie vor und nach Sokrates ebenso wie eine Philosophie vor und nach Kant, aber eben auch eine vor und nach Auschwitz. Adorno war sich dessen früh bewusst. Denken war im besten Fall nur noch möglich durch die Paradoxien hindurch. „Denn ich habe im tiefsten den Verdacht, daß alles Anständige und Gute, was es in der so eingerichteten Welt überhaupt gibt, sich eigentlich nur daran bewähren kann, daß es *nicht* gelingt.“¹⁶¹ Es geht ihm nicht um ein trotziges: Es muss weiter gehen!, sondern um die Frage nach dem Ob und wenn, dann wie. Zum Alltag zurückkehren war ja schlichtweg unmöglich, auch wenn die Mehrheit das gerne getan hätte und sich auch so gerierte, doch darin eben lag ein Teil der Lüge selbst. Es waren doch „ganz normale Männer“¹⁶², die verantwortlich waren „für das, was geschah“¹⁶³. Es galt, einen neuen Hitler zu verhindern, mindestens das: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen

¹⁵⁹ Adorno: Brief an die Eltern vom 20.05.1940. Ebd. S.80

¹⁶⁰ Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft. In: Ders.: KuG I, S.30; vgl. hierzu auch: „Ich habe das Düstere übertrieben, der Maxime folgend, daß heute überhaupt nur Übertreibung das Medium von Wahrheit sei.“ In: Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Ders.: KuG II, S.567 oder auch: „Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben.“ In: Adorno: ND, S.355; diese Einschränkung hebt er aber sofort wieder auf, um noch drastischer zu werden: „Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten. Zur Vergeltung suchen ihn Träume heim wie der, daß er gar nicht mehr lebte, sondern 1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte, Emanation des irren Wunsches eines vor zwanzig Jahren Umgebrachten.“

¹⁶¹ Adorno: Brief an die Eltern vom 28.07.1940. In: Ders.: Briefe an die Eltern 1939 –1951. Hrsg. Christoph Götde, Henri Lonitz. Briefe und Briefwechsel Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S.101

¹⁶² Christopher Browning: Ganz normale Männer: Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die "Endlösung" in Polen. Mit einem Nachwort (1998). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005 (3.Auflage)

¹⁶³ Paul Celan: Bremer Literaturpreisrede. Gesammelte Werke Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S.185

kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“¹⁶⁴

Schon im Jahre 1935 war Ernst Blochs *Erbschaft dieser Zeit*¹⁶⁵ erschienen, eine Sammlung von Texten, die teilweise aus der Mitte der Zwanziger Jahre datieren. Der Titel ist Programm: „Denn nicht nur im revolutionären Aufstieg oder in der tüchtigen Blüte einer Klasse, auch in ihrem Niedergang und den mannigfachen Inhalten, die gerade die Zersetzung freimacht, kann ein dialektisch brauchbares „Erbe“ enthalten sein.“¹⁶⁶ Die Klasse, die da niedersank, war die bürgerliche. Spätestens mit dem Ersten Weltkrieg – für Eric Hobsbawm mit der Russischen Revolution – war „das lange 19. Jahrhundert“ (ebenso Hobsbawm) zu Ende gegangen, die Zwanziger Jahre zeigten eine neue Zeit an, die selbst bald wieder verlöschen sollte. Das bürgerliche Zeitalter war vergangen, doch hatte manches überlebt, anderes hatte noch kein Ende gefunden und spukte noch herum, wahrlich gespenstische Zeiten. Von hier aus entwickelt Bloch sein Konzept der Ungleichzeitigkeit.

„Nicht alle sind im selben Jetzt da. Sie sind es nur äußerlich, dadurch, daß sie heute zu sehen sind. Damit aber leben sie noch nicht mit den anderen zugleich.

Sie tragen vielmehr Früheres mit, das mischt sich ein. Je nachdem, wo einer leiblich, vor allem klassenhaft steht, hat er seine Zeiten. Ältere Zeiten als die heutigen wirken in älteren Schichten nach; leicht geht oder träumt es sich hier in ältere zurück.“¹⁶⁷

Bloch zeigt wie älteres Unaufgearbeitetes sich mit dem, was sich als neu geriert, vermischt und er zeigt – vielleicht sogar als erster – , dass die Nazis nur Älteres übernommen und zusammengeklaut hatten – , Auschwitz gab es damals noch nicht. Er zeigte die wirklichen Quellen des „Mythus des 20. Jahrhunderts“ und wie unerlöste Gedanken und Konzepte in der Blut und Boden-Ideologie in meist pervertierter Form wieder zum Vorschein kamen. Das dritte Evangelium, jenes des Heiligen Geistes, des Joachim von Fiore erstand solcherart als Drittes Reich mit einem Hitler als vermeintlichem Retter und Bloch zählte mit Kracauer zu den ersten, die den bis heute heiß umworbenen Mittelstand analysierten,

¹⁶⁴ Adorno: ND, S. 358

¹⁶⁵ Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985

¹⁶⁶ Ebd. S.16

¹⁶⁷ Ebd. S.104; vgl. hierzu auch: „Aufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären. Nur weil die Ursachen fortbestehen, ward sein Bann bis heute nicht gebrochen.“ In: Adorno: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Ders.: *KuG II*, S. 555-572

jenen Mittelstand, der nach oben kriecht, nach unten tritt und von der Angst getrieben wird zurückzufallen. Jener Mittelstand – Bloch nennt es die Mitte (eben der Gesellschaft) –, der bekanntlich das Wählerpotential der Nazis ausmachte, worauf vor einigen Jahren erneut Ian Kershaw in seiner wahrlich umfangreichen Hitler-Biographie hingewiesen hat.

Blochs Methode war denkbar einfach und zugleich originär philosophisch: er sah sich im Alltäglichen um, bedachte es und notierte. Und was er sich ansah, waren nicht nur die großen Umwälzungen seiner Zeit, sondern auch die Randphänomene, den – wie es Freud in anderem Zusammenhang nannte – „Abhub der Erscheinungswelt“: kleine, meist unwesentlich erscheinende Sachen und Umstände, die dem Akademismus als verpönt galten: Zeitungsnotizen, Attraktionen der Jahrmärkte, die Werke des Schriftstellers Karl May. Sein erstes Werk *Geist der Utopie*, noch während des Ersten Weltkriegs entstanden, beginnt mit der Beschreibung eines alten Krugs: ein guter Einstand. In einem Sammelband anlässlich des 80sten Geburtstags Blochs erinnerte sich Adorno an seine frühe Lektüre dieses Buches.

„Der dunkelbraune, auf dickem Papier gedruckte, über vierhundert Seiten lange Band versprach etwas von dem, was man von mittelalterlichen Büchern sich erhofft und was ich als Kind zuhause noch an dem schweinsledernen 'Heldenschatz' verspürte, einem verspäteten Zauberbuch des achtzehnten Jahrhunderts, voll abstruser Anweisungen, an deren manche ich mich heute noch besinne. Der 'Geist der Utopie' sah aus, als wäre er von des Nostradamus eigener Hand geschrieben. Auch der Name Bloch hatte diese Aura. Dunkel wie ein Tor, gedämpft dröhnend wie ein Posaunenstoß, weckte er eine Erwartung des Ungeheuren, die mir rasch genug die Philosophie, mit der ich studierend bekannt wurde, als schal und unterhalb ihres eigenen Begriffs verdächtig machte.“¹⁶⁸

Adorno verdankte dem Denken Blochs viel und nannte ihn selten; ein oft Genannter hingegen ist Goethe.

¹⁶⁸ Adorno: Henkel, Krug und frühe Erfahrung. In: Ders.: NzL, S.556f.

7. GOETHE

Welch goldene Zeiten sollten anbrechen: die napoleonischen Kriege waren vorbei, Beethoven begann mit der Arbeit an seiner 9. Symphonie, der deutsche Idealismus bestimmte das Denken, Goethe hatte 1809 seine *Wahlverwandtschaften* veröffentlicht, fand zu seinem Altersstil und thronte in Weimar über dem geistigen Leben Deutschlands. Welch goldene Zeiten – welch Unfug. In Wien hieß es zwar: Der Kongress tanzt und der gleichnamige Film aus dem Jahre 1931 machte späterhin endgültig eine Heurigenromantik daraus. Nur: Der Kongress tanzt, aber er kommt nicht voran, so das Zitat von Charles Joseph de Ligne im vollen Wortlaut. Gleiches galt für das Kulturleben. Die Dichter und Denker waren an eine Grenze gestoßen, mit Harmonie und Geschlossenheit kam man nicht mehr weiter. Die Moderne war angekommen in Deutschland. Hölderlin saß seit 1807 in seinem Turm, nicht unbekümmert von den herrschenden Tendenzen, aber hellstichtiger in seinem Wahn, schuf er ein Werk, dessen Einzigartigkeit erst am Ende des Jahrhunderts von dem Kreis um Stefan George erkannt werden sollte. Heinrich Heines *Buch der Lieder* von 1827 wurde zum Bestseller, eine nur vermeintlich liebliche Gedichtesammlung. Hegel versuchte noch einmal das Ganze als das Vernünftige darzustellen in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1821. Genau besehen benötigt der Leser von heute und wohl auch schon von damals einen Waffenschein dafür. Im gleichen Jahr veröffentlichte Goethe *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Vielsagend der Untertitel: *Die Entsagenden* – ein weitreichendes Programm und schon sein *West-östlicher Diwan* von 1819 hat so manchen Zeitgenossen vor den Kopf gestoßen, beides Werke, die weit ins 20. Jahrhundert weisen. Und gemalt wurde auch und wie: 1821 schuf Caspar David Friedrich ein Bild mit programmatischem Titel: *Das Eismeer* oder *Die gescheiterte Hoffnung*. Welch goldene Zeiten – welch Trug!

Die Geistesgeschichte oder was als solche in Lehrbüchern bebildert dargestellt wird, ist kein Staffellauf der großen Geister. Kunstwerke stehen nicht in einer chronologisch klaren Beziehung zueinander. Man kann sie nicht abzählen gleich den Perlen einer Schnur. Die Einflüsse, die bei jedem Schaffensprozess mitwirken, sind unbestritten, das jeweils Neue und Inkommensurable, das daraus entsteht, nicht weniger. Kunstwerke werden geschaffen: es gibt auch eine Zeit vor ihnen und solcherart können sie

absterben, zumindest ausgeblendet werden aus der Tradition, einfach in Vergessenheit geraten. Was in einer Zeit als bleibend angesehen wird, kann als Anlass oder Ansporn dienen.

„Für den Alexandrinismus, die auslegende Versenkung in überlieferte Schriften, spricht manches in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage. Scham sträubt sich dagegen, metaphysische Intentionen unmittelbar auszudrücken; wagte man es, so wäre man dem jubelnden Mißverständnis preisgegeben. Auch objektiv ist heute wohl alles verwehrt, was irgend dem Daseienden Sinn zuschriebe, und noch dessen Verleugnung, der offizielle Nihilismus, verkam zur Positivität der Aussage, einem Stück Schein, das womöglich die Verzweiflung in der Welt als deren Wesensgehalt rechtfertigt, Auschwitz als Grenzsituation. Darum sucht der Gedanke Schutz bei Texten. Das ausgesparte Eigene entdeckt sich in ihnen. Aber beide sind nicht Eines: das in den Texten Entdeckte beweist nicht das Ausgesparte. In solcher Differenz drückt sich das Negative, die Unmöglichkeit aus; ein O wär' es doch, gleich weit von der Versicherung, daß es so sei, wie von der, es sei nicht. Die Interpretation beschlagnahmt nicht, was sie findet, als geltende Wahrheit und weiß doch, daß keine Wahrheit wäre ohne das Licht, dessen Spur in den Texten sie folgt. Das färbt sie als die Trauer, von welcher die Behauptung des Sinnes nichts ahnt und welche von der Insistenz auf dem, was der Fall sei, krampfhaft verleugnet wird. Der Gestus des interpretierenden Gedankens gleicht dem Lichtenbergischen »Weder leugnen noch glauben«, den verfehlte, wer ihn einebnen wollte auf bloße Skepsis. Denn die Autorität der großen Texte ist, säkularisiert, jene unerreichbare, die der Philosophie als Lehre vor Augen steht. Profane Texte wie heilige anschauen, das ist die Antwort darauf, daß alle Transzendenz in die Profanität einwanderte und nirgends überwintert als dort, wo sie sich verbirgt. Blochs alter Begriff der Symbolintention zielt wohl auf diese Art des Interpretierens.“¹⁶⁹

Womit Adorno zugleich erklärt, warum er sich in seinen Schriften so selten mit der abstrakten Darstellung reiner Begriffe beschäftigt oder dem Aufstellen eines Programms, sondern meist sich denkend und nebenbei schreibend in andere, klassisch gewordene, Texte versenkt, nicht um das darin zu finden, was er zuvor hineingepackt hat, sondern unter Obacht in Hinblick auf die Differenz zwischen dem eigenen Denken und dem Text. Woraus sich, in einem gewissen Maße, seine Form des Eklektizismus erklären und ableiten lässt. Der Reichtum des bisher Gedachten erscheint ihm durchaus ausreichend, um daran sein eigenes Denken zu schulen, aber auch darzulegen. Wer lesen kann, der lese!

Adornos Beschäftigungsfeld war der zeitlich fixierte und abgesteckte Raum der Aufklärung und der Moderne: es beginnt mit Lessing und endet bei Beckett. Die Säkularisierung konnte mit dem angestrebten Ergebnis nicht zur Deckung gebracht

¹⁶⁹ Adorno: Zur Schlußszene des Faust. In: Ders.: NzL, S.129

werden. Das Individuum pochte auf Selbstbestimmung und wurde sich problematisch. Ob die alten Ontologien Selbstverständlichkeiten vermitteln konnten, ist fraglich, schwerlich heute zu beantworten. In der Moderne fehlen sie. Der Einzelne sieht sich der Gesellschaft gegenüber, obwohl er deren Teil ist. Er sieht sich der Natur gegenüber, obwohl er ihr entwachsen ist und ewig ihr Teil bleibt. Es kommt zu Brüchen, Wunden und Narben. Die Antinomien Kants zeigen das sehr früh in der Philosophie: Widersprüche bleiben, lassen sich nicht übertünchen. Dichter sehen sich damit konfrontiert, dass die Arbeitsteiligkeit der Tauschgesellschaft bis in die Sprache und das Bewusstsein davon vorgedrungen ist: wer das zwitschernde Vögelein im Walde im Gedicht besingt, weiß zugleich um die Fabriken und Elendsquartiere, die hinter dem Wald stehen. Erst jetzt wohl wird Kitsch als neue Kategorie möglich: ein Sonnenuntergang ist niemals kitschig, aber die Beschreibung oder späterhin die Fotografie davon.

„Dem heute unversöhnlich klaffenden Widerspruch zwischen der dichterisch integren Sprache und der kommunikativen sah bereits der alte Goethe sich gegenüber. Der zweite Teil des Faust ist einem Sprachverfall abgezwungen, der vorentschieden war, seitdem einmal die dinghaft geläufige Rede in die des Ausdrucks eindrang, die jener darum so wenig zu widerstehen vermag, weil die beiden feindlichen Medien doch zugleich eins sind, nie ganz gelöst voneinander. Was an Goethes Altersstil für gewaltsam gilt, sind wohl die Narben, die das dichterische Wort in der Abwehr des mitteilenden davontrug, diesem selber zuweilen ähnlich. Denn tatsächlich hat Goethe keine Gewalttat an der Sprache begangen. Er hat nicht, wie es am Ende unvermeidlich ward, mit der Kommunikation gebrochen und dem reinen Wort eine Autonomie zugemutet, wie sie, durch den Gleichklang mit dem vom Kommerz besudelten, allzeit prekär bleibt. Sondern sein restitutives Wesen trachtet, das besudelte als dichterisches zu erwecken.“¹⁷⁰

Adorno sah in Goethe mehr als den alten Geheimrat, mit dessen Werk die Schüler gequält werden. Er entdeckte in dessen Werk besagte Brüche und zugleich den großartigen Versuch, diese nicht zu kaschieren, sondern sie in die Gestaltung aufzunehmen, ihnen Gerechtigkeit zukommen zu lassen.

„Zu den kuriosesten Begebenheiten im Vorfeld der Studentenrevolte von 1968 gehört der Vortrag „Zum Klassizismus von Goethes „Iphigenie““, den Theodor W. Adorno am 7. Juli 1967 auf Einladung Wilhelm Emrichs und Peter Szondis an der Freien Universität Berlin hielt.“¹⁷¹

¹⁷⁰ Adorno: Zur Schlußszene des Faust. In: Ders.: NzL, S.130

¹⁷¹ Friedmar Apel: Emanzipation durch Bekenntniszwang. In: FAZ. 8.Mai 2008, S.41

Zugegeben, die Studierenden hatten sich angesichts der politischen Lage wahrscheinlich etwas deutlich anderes von ihm erwartet als einen Vortrag über Goethe. Goethe! Jawohl, Goethe! Während die Studierenden Antworten auf die Frage nach dem angemessenen Verhalten und der richtigen Praxis bei Mao, Trotzki, Lenin und Marx suchten, sprach Adorno davon, wo er eine Darstellung des Humanen gefunden hatte: in der *Iphigenie*. Möglich, dass er – gleich Heine – in Goethe den großen Heiden sah, das Moment des Mythischen in dessen Werk stand für ihn außer Frage.

„Solcher Mythos [als Schuldzusammenhang des Lebendigen, dem Schicksal], gegenwärtige Vorwelt, ist im gesamten Goetheschen Werk vorhanden. Leicht dürfte man es als einen einzigen Prozeß mit der mythischen Schicht auffassen. Sie ist bei ihm kein Symbol für Ideen, sondern leibhaftige Verstricktheit in Natur. Blinde, naturwüchsige Verhältnisse überdauern auch in der Gesellschaft des aufgeklärten Zeitalters. In solcher Gestalt dringen sie ein in Goethes Werk. Es empfängt seine Dignität von dem Gewicht, das es dem mythischen Moment zuerkennt; allein im dialektischen Verhältnis zu ihm, nicht als freischwebend Verkündetes wird sein Wahrheitsgehalt als humaner bestimmbar.“¹⁷²

Der Humanismus der *Iphigenie* ist anderswo zu finden, als landläufig angenommen wird, nicht in der vordergründigen Handlung, nicht im Bezug auf die Erhabenheit der Antike: in den Momenten ihrer Negation.

„Humanität wird in der *Iphigenie* verhandelt aus der Erfahrung ihrer Antinomie heraus. Das Subjekt, das im zivilisatorischen Prozeß nicht sowohl sich emanzipierte, als daß es in ihm entsprang, gerät als einmal emanzipiertes mit der Zivilisation und ihren Satzungen in Streit.“¹⁷³

Die Antinomie ist jene von Zivilisation selbst.

„Zivilisation, die Phase des mündigen Subjekts, überflügelt die mythischer Unmündigkeit, um dadurch schuldig an dieser zu werden und in den mythischen Schuldzusammenhang hineinzugeraten. Zu sich selbst, und zur Versöhnung, gelangt sie nur, indem sie sich negiert, durchs Geständnis, das die kluge Griechin dem humanen Barbaren ablegt.“¹⁷⁴

¹⁷² Adorno: Zum Klassizismus von Goethes *Iphigenie*. In: Ders.: NzL, S.495f.

¹⁷³ Ebd. S.500

¹⁷⁴ Ebd. S.500

Human nennt Adorno hier den Barbaren, den betrogenen König, der darauf verzichtet, von seinem Recht Gebrauch zu machen: er zwingt Iphigenie nicht zur Ehe; die an Land gespülten Fremden werden entgegen dem Brauch nicht geopfert: Gnade ergeht vor Recht. Das mythische Gleich um Gleich, das jeder Rechtsetzung, jedem Urteil zu Grunde liegt, wird nicht exekutiert. Thoas, der Barbarenkönig, durchbricht den mythischen Zusammenhang, nicht die vernünftigen Griechen, die ihre List der Vernunft zum selbst erhaltenden Betrug nutzen. In der *Dialektik der Aufklärung* wird die Entsagung als die bürgerliche Konstitutionskategorie schlechthin beschrieben und anhand der Deutung des Odysseus als Urbürger, der entsagt um der Selbsterhaltung willen, ausgelegt. In seinen *Wanderjahren* präsentiert Goethe eben jenes Prinzip als Konzept in Hinblick darauf, wie der Einzelne noch in der Gesellschaft als Einzelner leben könnte – es ist nicht unverwandt der Adornoschen Idee der Rücknahme seiner selbst, der Nichtsetzung. Der Unterschied liegt nicht nur im Alltäglichen bei Goethe und dem je Situativen bei Adorno. In der *Iphigenie*, die Jahrzehnte vor den *Wanderjahren* entstand, ist der Entsagende der Barbar, er ist der einzige, der Verzicht leisten muss. Dennoch findet sich darin ein Modell, wie man des Mythos sich entwinden könnte. Es ist das Modell des unendlich Kleinen, des Verblässens, das die Hoffnung aufrecht erhält und das keine Entsagung fordert.

„Worin die Humanität der Iphigenie dem Mythos sich entwindet, das sagen weniger ihre Parolen als Ansätze einer Deutung der Geschichte. Im Monolog des vierten Aktes sinnt die Heldin der Hoffnung nach, der Fluch möchte nicht ewig gelten: »Soll / Nie dies Geschlecht mit einem neuen Segen / Sich wieder heben? - Nimmt doch alles ab! / Das beste Glück, des Lebens schönste Kraft / Ermattet endlich: warum nicht der Fluch?« (1694-1698) Man könnte die Worte als episodisch und peripher betrachten, hätte nicht Goethe zwanzig Jahre später das in der Jugend erfundene Märchen von der neuen Melusine geschrieben, die für die Zeit, in der sie ihrem drangvoll ungestümen, gleichsam barbarischen Geliebten sich entzieht, im Reich des Kästchens verschwindet. Es ist eine Phantasmagorie des beseligt Kleinen, in der es der Geliebte, freundlich aufgenommen, nicht erträgt und die er gewalttätig zerstörend verläßt, damit die Erde ihn wieder hat. Das Kästchen der Melusinedichtung, eines der rätselvollsten aus Goethes Hand, ist die Gegeninstanz zum Mythos, die diesen nicht schlägt, sondern durch Gewaltlosigkeit unterbietet. Danach wäre es die Hoffnung, eines der orphischen Urworte und eine Losung der Iphigenie, daß das Gewaltsame des Fortschritts verblaßt, in welchem die Aufklärung Mimikry an den Mythos treibt: daß er kleiner wird oder, nach dem Wortlaut der Iphigenieverse, »ermattet«. Hoffnung ist das Entronnensein des Humanen aus dem Bann, die Sänftigung der Natur, nicht deren sture Beherrschung, die Schicksal perpetuiert. In der Iphigenie erscheint Hoffnung, wie an entscheidender Stelle der Wahlverwandtschaften, nicht als menschliches Gefühl

sondern als Gestirn, das der Menschheit aufgeht: »Nur stille, liebes Herz, / Und laß dem Stern der Hoffnung, der uns blinkt, / Mit frohem Mut uns klug entgegensteuern.« (923-925) Hoffnung gebietet dem Machen, Herstellen Einhalt, ohne das sie doch nicht ist. So wird sie in der Dichtung desultorisch nur angerufen. [...] Jenseits des Mythos ist nicht der optische, gegenständliche Goethe, bis zum Ende des Faust Komplize der Herrschaft über Natur; wohl aber ein passivischer, nicht länger willig zu jener Tat, die da am Anfang soll gewesen sein, Erstes, nicht das Letzte. Dieser Goethe erst verkörpert den Einspruch gegen den Klassizismus, der, als sollte es nicht sein, schließlich doch die Partei des Mythos ergreift. Auf seiner obersten Erhebung erreicht das Goethesche Werk den Indifferenzpunkt von Aufklärung mit einer heterodoxen Theologie, in der Aufklärung sich auf sich selbst besinnt, und die errettet wird, indem sie in Aufklärung verschwindet. Das Gleichnis der Iphigenie vom Ermatten ist der Natur abgesehen. Es gilt einer Gebärde, die sich ergibt, anstatt auf sich zu pochen; aber auch ohne zu entsagen.¹⁷⁵

Alles ist geworden und so kann alles wieder vergehen, Episode werden, auch der Fluch, der auf den Tantaliden liegt, mag ein Ende finden, da er auch einen Anfang hat. Das mögliche Schwinden des Fluchs, das Immer-kleiner-Werden lässt die Hoffnung aufblitzen, dass es doch noch gut werde – es ist ein utopischer Gedanke, der auf das Ausmalen der Utopie Verzicht leistet, dem Bildverbot Genüge tut und mehr noch: es birgt ein erkenntnistheoretisches Konzept in sich: die Mikrologie. In dieser Deutung begegnen sich Erkenntnistheorie und Ethik bei Adorno.

7.1 GOETHE – DIE NEUE MELUSINE

Gesetzt den Fall, Erkenntnistheorie und Ethik sind nicht sinnvoll zu trennen und die wissenschaftlich betriebene Trennung dieser Bereiche ein Resultat der arbeitsteiligen Gesellschaft. Nun kann man die Arbeitsteilung – nach Adorno – nicht wieder rückgängig machen, dies auch einer seiner Hauptkritikpunkte an der Neuontologie. Es ist nicht möglich, einen archaischen Zustand herbeizureden, in dem der Bauer an seiner Scholle sich abarbeitet und ökonomisch unabhängig sein Leben im Gleichklang mit der Natur verbringt. Es einfach dabei zu belassen, wie es ist, führt hingegen auch nur zur Bestätigung und Guttheißung des umfassenden gesellschaftlichen Unrechts. Mit Lenin wäre zu fragen: Was tun? Adorno zitierte nicht oft und wohl eher ungern. Es finden sich Ausnahmen: Eine

¹⁷⁵ Ebd. S.513f.

Grenze zu setzen, zitiert er oftmals Hegel, bedeute sie zugleich zu überschreiten. Grenzen, Peter Handke spricht gern von Schwellen, haben eine merkwürdige Eigenschaft: sie haben Teil an dem, was sie trennen. Sie gehören beiden Seiten an und sind zugleich ein Drittes.

Das Reich des Kästchens in Goethes *Melusine* „ist eine Phantasmagorie des beseligt Kleinen, in der es der Geliebte, freundlich aufgenommen, nicht erträgt und die er gewalttätig zerstörend verlässt, damit die Erde ihn wieder hat. Das Kästchen der Melusinedichtung, eines der rätselvollsten aus Goethes Hand, ist die Gegeninstanz zum Mythos, die diesen nicht schlägt, sondern durch Gewaltlosigkeit unterbietet.“¹⁷⁶ Das Kästchen ermöglicht den Zugang zu einem Ort besonderer Art, einem Ort, der uns allen potentiell offen steht, der für jeden einen anderen Namen trägt, den es solcherart auch bei Adorno gab und dessen Name in seinem Fall bekannt ist: Amorbach. Die Möglichkeit von Glück bei Adorno wird meist eingeräumt mit einem Verweis auf dessen Kindheit und seinen angeblichen Versuch, diese Kindheit erinnernd einzuholen. Als Beleg dient ein später Text (1966), der Episoden zu oben genanntem Ort bietet. Es lohnt, diesem Gedanken zu folgen, doch greift er zu kurz.

Zunächst handelt es sich hierbei – wie meist behauptet – um keine reinen Kindheitserinnerungen. Beschrieben werden Episoden aus dem Leben Adornos, die er in der Umgebung dieses Ortes verbrachte; manche stammen aus der Kindheit, andere sprechen von Erfahrungen, die er erst einige Jahre vor Entstehung des Textes machte. Amorbach nebst den anderen darin beschriebenen Orten ist ein Ort des Übergangs: „Mit ein und demselben Schlag fühlte ich mich aufgenommen in die Welt der Erwachsenen und in die geträumte, noch nicht ahnend, wie unversöhnlich beide sind.“¹⁷⁷ Es ist ein alter Ort mit weit zurück reichender Geschichte, ein Ort der alten Welt – im wörtlichen Sinne. „Der Unterschied zwischen Amorbach und Paris ist geringer als der zwischen Paris und New York.“ (S.304) Für die Eigenheiten einer Stadt ist ausschlaggebend, was Adorno in Hinblick auf das Kunstwerk ebenso wie für den Menschen als je einzelnen geltend machte. Sie lebt nie bloß davon, was sie heute ist, sondern auch davon, was sie war und möglicherweise einmal sein wird. Die meisten touristischen Sehenswürdigkeiten werden besucht ob ihrer Vergangenheit und nicht wegen ihrer heutigen Bedeutung, man denke an die athenische Akropolis oder die Pyramiden. Doch alles ist im Wandel. Die alte Welt

¹⁷⁶ Adorno: Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie. In: Ders.: NzL, S.513

¹⁷⁷ Adorno: Amorbach. In: Ders.: KuG I, S.303. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

gleich mittlerweile der neuen. Uniformität herrscht. In einem gewissen Maße war das immer so, doch verweist sie zusätzlich noch auf etwas anderes, auf ältere Schichten.

„Kommt man nach Amerika, so sehen alle Orte gleich aus. Die Standardisierung, Produkt von Technik und Monopol, beängstigt. Man meint, die qualitativen Differenzen wären derart real aus dem Leben verschwunden, wie sie fortschreitende Rationalität in der Methode ausmerzt. Ist man dann wieder in Europa, so ähneln plötzlich auch hier die Ortschaften einander, deren jede in der Kindheit unvergleichlich schien; sei es durch den Kontrast zu Amerika, der alles andere unter sich plattwalzt, sei es auch, weil, was einmal Stil war, schon etwas von jenem normierenden Zwang besaß, den man arglos erst der Industrie, zumal der kulturellen, zuschreibt. Auch Amorbach, Miltenberg, Wertheim sind davon nicht ausgenommen, wäre es auch nur durch den Grundton roten Sandsteins, der Formation der Gegend, die den Häusern sich mitteilt. Dennoch läßt einzig an einem bestimmten Ort die Erfahrung des Glücks sich machen, die des Unaustauschbaren, selbst wenn nachträglich sich erweist, daß es nicht einzig war. Zu Unrecht und zu Recht ist mir Amorbach das Urbild aller Städtchen geblieben, die anderen nichts als seine Imitation.“ (S.304f.)

Amorbach ist ihm Urbild, Maß auch für Dialektik und deren Umschlag.

„Besser als mit der Kleinbahn nach Miltenberg zu fahren, die auch ihre Meriten hatte, war es, dorthin von Amorbach auf einem weiten Höhenweg zu gehen. Er führt über Reuenthal, ein sanftes Taldorf abseits vom Gotthard, angeblich die Heimat Neidhards, und über das stets noch einsame Monbrunn, in geschwungenem Bogen durch den Wald, der sich zu verdichten scheint. In seiner Tiefe birgt sich allerhand Gemäuer, schließlich ein Tor, das man der Kälte der waldigen Örtlichkeit wegen Schnatterloch nennt. Durchschreitet man es, so ist man plötzlich, ruckhaft ohne Übergang wie in Träumen, auf dem schönsten mittelalterlichen Marktplatz.“ (S.305f.)

Es ist ein Ort, an dem die dialektische Spannung nicht eines Positiven wegen aufgehoben wird, die Spannung bleibt erhalten. Es finden sich Stellen, an denen sich zeigt, was Freiheit sein könnte, ohne dass selbige behauptet oder als verwirklicht zu denken wäre, ein Ort der Hoffnung. Es gibt ein Nebeneinander, das das Gegenüber nicht ausschließt: es verweist auf die Möglichkeit von Versöhnung.

„Zwischen Ottorfszell und Ernsttal verlief die bayerische und badische Grenze. Sie war an der Landstraße durch Pfähle markiert, die stattliche Wappen trugen und in den Landesfarben spiralig bemalt waren, weiß-blau der eine, der andere, wenn mein Gedächtnis mich nicht trügt, rot-gelb. Reichlicher Zwischenraum zwischen beiden. Darin hielt ich mit Vorliebe mich auf, unter dem Vorwand, an den ich keineswegs

glaubte, jener Raum gehöre keinem der beiden Staaten, sei frei, und ich könne dort nach Belieben die eigene Herrschaft errichten. Mit der war es mir nicht ernst, mein Vergnügen darum aber nicht geringer. In Wahrheit galt es wohl den bunten Landesfarben, deren Beschränkendem ich zugleich mich entronnen fühlte. Ähnlich empfand ich auf Ausstellungen wie der 'Ila' im Anblick der zahllosen Wimpel, die da einverstanden nebeneinander flatterten. Das Gefühl der Internationale lag mir von Haus aus nahe, auch durch den Gästekreis meiner Eltern, mit Namen wie Firino und Sidney Clifton Hall. Jene Internationale war kein Einheitsstaat. Ihr Friede versprach sich durch das festliche Ensemble von Verschiedenem, farbig gleich den Flaggen und den unschuldigen Grenzpfählen, die, wie ich staunend entdeckte, so gar keinen Wechsel der Landschaft bewirkten. Das Land aber, das sie umschlossen und das ich, spielend mit mir selbst, okkupierte, war ein Niemandsland. Später, im Krieg, tauchte das Wort auf für den verwüsteten Raum vor den beiden Fronten. Es ist aber die getreue Übersetzung des griechischen - Aristophanischen -, das ich damals desto besser verstand, je weniger ich es kannte, Utopie.“ (S.305)

In der *Negative[n] Dialektik* findet sich eine Parallelstelle:

„Solange die Welt ist, wie sie ist, ähneln alle Bilder von Versöhnung, Frieden und Ruhe dem des Todes. Die kleinste Differenz zwischen dem Nichts und dem zur Ruhe Gelangten wäre die Zuflucht der Hoffnung, Niemandsland zwischen den Grenzpfählen von Sein und Nichts. Jener Zone müßte, anstelle von Überwindung, Bewußtsein das entwinden, worüber die Alternative keine Macht hat.“¹⁷⁸

Amorbach ist ein Märchenort, doch genau besehen auch kein Ort, sondern eine Konstellation von Orten, die nicht bloß geographisch zu einander in Beziehung stehen, sondern auch geschichtlich im prägnanten Sinn auf einander verweisen und darüber hinaus ist es ein Ort, an dem die Zeit aufgehoben ist.

„Nicht selten kam in die Post, vormittags um elf, ein Mann, halb Bauer, halb Händler, aus Hambrunn, einem jener benachbarten Odenwalddörfer, die man oben auf den abgeflachten Höhen gebaut hat. Herkert, wie er sein Schöppchen trank, mit Bärtchen und wilder Kleidung, schien mir versprengt aus dem Bauernkrieg, von dem ich aus der Lebensbeschreibung Gottfrieds von Berlichingen wußte, die ich als Reclambändchen im Bücherautomaten des Miltenberger Bahnhofs gezogen hatte. »Miltenberg brennt.« Was alles in der Gegend, an Leuten und Dingen, aus dem sechzehnten Jahrhundert noch vorhanden war, ließ mich gar nicht zum Gedanken kommen, wie lange es schon zurücklag; räumliche Nähe wurde zur zeitlichen. In seinem Schultersack aber hatte Herkert frische Nüsse in ihren grünen äußeren Schalen. Die wurden gekauft und für mich geschält. Ihren Geschmack behielten sie das Leben hindurch, als hätten die aufständischen Bauernführer von 1525 sie mir

¹⁷⁸ Adorno: ND, S.374

aus Sympathie zgedacht, oder um meine Angst vor den gefährlichen Zeitläuften zu beschwichtigen.“¹⁷⁹

Hier findet sich Archaisches, Mythisches im Heutigen ohne Widerspruch. Amorbach ist ein Ort dazwischen und beides zugleich. Er ist ein Ort der Erkenntnis, genauer: es ist der Ort der Erkenntnis selbst. Die Ethnologie hat diesbezüglich etwas erfasst und wieder ausgegraben, was der Philosophie zu einem Großteil verloren ging.

„Denn der Begriff „Traumzeit“ bezieht sich auf keine graue *Vorzeit*, in die der Australier glaubte zurückgehen zu können, die sich „vergegenwärtigen“ ließe, die man „wiederholen“ oder „nachahmen“ könne, die „andauerte“, die „parallel“ zur gewöhnlichen Zeit verlief oder auf die sich die gegenwärtige Zeit „projizieren“ ließe. Die Traumzeit ist keine vergangene, keine gegenwärtige und keine künftige Zeit: sie hat *überhaupt keinen „Ort“* im Kontinuum der Zeit.

„Once upon a time“, so beginnt ein Märchen, „and a very good time it was, though it wasn't in my time, nor in your time, nor in any else's time ...“¹⁸⁰

Der Ort der Märchen ist der Ort des wahren Lernens, der Ort, an dem Erfahrung und Erkenntnis eins sind. Er ist außerhalb von Raum und Zeit, man wird ihn nicht auffinden können. In Wagners *Parsifal* heißt es: Zum Raum wird hier die Zeit. Man kann den Gral suchen, doch nicht finden, er findet einen.

„Wo war's, wo war's nicht?“, heißt es in einem ungarischen Märchen. „Irgendwo, sieben mal sieben Länder weit und noch weiter, jenseits des Operenzenmeers, hinter einem alten Herd in der Mauerspalte, im Rock der Muhme in der siebenundsiebzigsten Falte: ein weißer Floh und in seiner Mitte eine prächtige Königsstadt. Der „Traumort“ ist überall und nirgends, wie die „Traumzeit“ immer und nie sich ereignet. Man könnte auch sagen: das Wort „Traumort“ bezieht sich auf keinen bestimmten Ort, und wir gelangen zu ihm, indem wir *nirgendwohin* gelangen.“¹⁸¹

Der Ethnologe Duerr, von dem die letzten beiden Zitate stammen, findet diese Traumzeit und die Reise dorthin nicht bloß bei den australischen Aborigines. Die Mythen und Erzählungen über die Fahrt der Argonauten und die homerische Odyssee sind ebenfalls solche Erkenntnis- und Initiationsreisen.

¹⁷⁹ Adorno: Amorbach. In: Ders.: KuG I, S. 303

¹⁸⁰ Hans Peter Duerr: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (es 1345), S.192

¹⁸¹ Duerr: Traumzeit, S.195f.

„Alle diese Fahrten scheinen also ursprünglich *auch* „räumliche“ Reisen gewesen zu sein, die erst eine spätere, analytische und abstrahierende Anschauungsweise in eine „spirituelle“ und in eine „physische“ Komponente zerlegt hat. Mag es sein, daß Aristéas, der nach dem Zeugnis des Sophisten Maximos von Tyros „wie ein Vogel“ in ferne Länder flog, während sein Leib „wie tot“ dalag, und auch der Hyperboräer Abaris, der auf dem „Pfeil“ des Apollo oder in der Gestalt eines Raben ähnliches unternahm, mag es sein, daß diese schamanenartigen Weisen noch *tatsächlich* Reisen in die Wildnis hinaus unternahmen, so „spiritualisierten“ sich solche Fahrten im Laufe der Zeiten immer mehr, bis sie schließlich, wie bei Parmenides oder in Platons *Phaidros*, nur noch die Metaphorik zur Beschreibung, wie metaphysische Erkenntnis erlangt wird, abgaben.“¹⁸²

Möglicherweise finden sich bei Platon gerade deshalb an den spannenden Stellen mythische Erzählungen: wo ist denn der platonische Staat? Und übrigens noch viel Vergnügen bei der Suche nach Atlantis. Hier verläuft auch die Grenze zwischen Mythos und Märchen. Die griechische Philosophie hat sich aus dem Schamanismus entwickelt. Die Vorsokratiker zeigen das deutlich: hier findet sich der Priester und Heiler, Kosmologe und Denker in einer Person. Später wurde Erkenntnis und die Vermittlung davon – sofern möglich - abstrakt. Das somatische Element der Erkenntnis ist verloren gegangen. Adorno gibt dem Nichtidentischen durch die Benennung und Beschreibung von Amorbach ein wenig von seinem Anrecht zurück: es ist die Haltung der Versöhnung. „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel“¹⁸³ – in diesem kantischen Satz finden sich noch Spuren dieses Gedankens. Im Experiment wird versucht, Erfahrung zu einem allgemein Nachvollziehbaren zu machen, und dadurch vieles an Erfahrung deformiert. Folgerichtig wird fraglich, inwieweit Erkenntnis, die mit je eigener Erfahrung verbunden ist, vermittelt werden kann.

„Es mag bisweilen sogar sein – und es kann offenbleiben, ob dies ein erkenntnistheoretisches oder eher ein psychologisches Argument ist –, daß wir die Fähigkeit, solche Erkenntnisse auf eine allgemein einsichtige Weise *darstellen* zu können, opfern müssen, um die Fähigkeit zu erlangen, derartiges *erleben* zu können, und wir werden darin dem Odin gleichen, der für die Weisheit sein Auge ließ. Auch der Vogel, der Zeus den Rauschtrank brachte, mußte bei jedem Flug eine Feder lassen.“¹⁸⁴

¹⁸² Ebd. S.193f.

¹⁸³ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe in 12 Bänden. Band III.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974 (stw 55), S.45

¹⁸⁴ Ebd. S.208f.

An dieser Stelle würde Adorno Einspruch erheben, da es sich auch hierbei um eine Form des Tausches handelt: zu zahlen ist ein Preis, ob Auge oder Feder. Zu durchbrechen wäre das Tauschprinzip mit dem Geschenk, womit wir zur *Melusine* zurückkehren.

8. GABE, TAUSCH UND GESCHENK

Stellen Sie sich vor, Sie träfen Sokrates auf einer Party und Sie wüssten nicht, um wen es sich bei Ihrem Gegenüber handelt. Vielleicht würden Sie es nie erfahren. Auf die klassische Frage: Und was machen Sie so?, folgt heute als Antwort, eine Auskunft über die Berufstätigkeit, eine Auskunft darüber, wie Sie zu Ihrem Geld kommen, Ihre Rechnungen bezahlen. Sokrates war Bildhauer, von der Philosophie hat er nicht gelebt, hat kein Geld genommen für seine Seminare und Workshops und dies auch betont bei dem Prozess, der gegen ihn geführt wurde. Warum, fragt Marcel Hénaff in seinem Buch *Der Preis der Wahrheit*¹⁸⁵, hat er das eigens betont?

8.1 DER PREIS DER WAHRHEIT

Der Volksmund weiß es: Gratis ist nur der Tod und der kostet das Leben! Der vorgeschriebene Schulbesuch in Österreich ist kostenlos. Die Schulbücher und Hefte sind es nicht, das Geschäft mit der Nachhilfe blüht. Der Studienzugang ist nur mehr bedingt frei und kostenlos wohl kaum: ohne Bücher, Skripten, Computer, Drucker und Internetzugang wird es schwierig, ein Studium zu absolvieren: all dies kostet. Hat alles seinen Preis, so anscheinend auch die Wahrheit. Hat die Wahrheit einen Preis? Welchen? Wir folgen zunächst einmal Marcel Hénaff in seiner Argumentation und schauen, was passiert.

„Bevor der Begriff der Wahrheit, von den Vorsokratikern an, zu einem wesentlichen Begriff der Philosophie wird, taucht er – meist mit allegorischem Status – in den ältesten Texten auf, die sich auf die Praktiken der Weisheit, die der Seher, der Magier und vor allem der Dichter beziehen. Dort wird *aletheia* in der Regel mit *mnemosyne* – dem Gedächtnis – verbunden, die nicht so sehr die Fähigkeit des Sich-Erinnerns als vielmehr eine Sehergabe ist, die Zugang sowohl zur Vergangenheit wie zur Gegenwart und zur Zukunft verleiht. Diese Gabe ist die

¹⁸⁵ Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S.12. Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

der „Ebene der *Aletheia*“, wo sich die Glückseligen, Götter wie Helden, aufhalten.“
(S.12)

Wahrheit und Glückseligkeit waren an einem frühen Punkt der Geistesgeschichte nicht zu trennen, sie gehören zusammen, die Alten sahen das als selbstverständlich an. Dies, so werden wir später sehen, wollte Adorno wieder für die Philosophie fruchtbar machen, jedoch mit der Einschränkung, dass ein vergangener Zustand nicht mehr wieder hergestellt werden kann. Man muss sich etwas Neues einfallen lassen, dialektisch verfahren. Wenn Adorno immer wieder die Wichtigkeit des sprachlichen Ausdrucks betont und gegen die Billigkeit desselben wettet, so nimmt er ebenfalls eine alte Position, wenn auch aufgeklärt, ein.

„Der Gesang des Dichters, ein inspirierter, visionärer Gesang, *verwirklicht* den Zugang zu dieser göttlichen Welt. Das poetische Wort ist ein wirksames Wort, das hervorbringt, was es sagt. Mehr noch: Ohne es könnte der Held nicht zu Ruhm gelangen. Dieser wird im und durch Gesang gewährt, der die heroische Geste ins Licht der *Aletheia* trägt. Der Heros wird zu dem, was das Gedicht über ihn sagt. Diese Performativität des sich auf die *Aletheia* beziehenden Worts gilt nicht nur für das Loblied, sie bewahrheitet sich auch in anderen Bereichen, vor allem dem der Mantik (das Wort des Orakels vollbringt, was es verkündet) und dem des Rechts (derjenige, der befugt ist, das Rechte zu sagen, so die Gestalt des Königs, verwirklicht es, indem er das Urteil spricht). Kurz, dieses wirksame Wort ist eine physische Realität, ein Teil der Naturkräfte. Von dieser Art ist das Wort der *aletheia*, einer sowohl poetischen wie divinatorischen und rechtlichen Kraft.“
(S.12)

Diese Macht des Wortes ist gebunden an eine bestimmte soziale Struktur und Gesellschaftsform: Es bedarf einer hierarchischen Ordnung, eines Souveräns, dem die Macht der Rechtsprechung nicht eingeräumt wird, sondern der als Person sie selbst verkörpert. Der Einzug der Demokratie in das Geistes- ebenso wie in das politische Leben Griechenlands findet seinen Widerhall in dem, was dem Wort als solchem zugestanden wird.

„Anstelle des magischen, wirksamen Worts, des Worts, das verwirklicht, was es sagt, tritt das dialogisierte und angefochtene Wort, auf das Gottesurteil folgen die Untersuchung und die Notwendigkeit des Beweises; die autoritäre Rede wird ersetzt durch den Austausch von Argumenten.“ (S.20)

Die Gesellschaftsform ändert sich. Es entsteht eine zunehmend differenzierte arbeitsteilige Tauschgesellschaft. Die Menschen werden ökonomisch von einander abhängig. Alles kann getauscht werden, auch das Wort, mehr noch: dem Wort wird seine Macht entzogen. Es wird nicht nur demokratisiert, es wird käuflich. Simonides als erster „verfaßt Gedichte für eine Summe Geldes. Pindar sagt es: Die süßen Lieder der Terpsichore, ihre lieblichen Gesänge, ihre Wiegenlieder stehen zum Verkauf.“ (S.21) Das Wort – und die damit verbundene Wahrheit – ist plötzlich käuflich, der Dichter trägt es auf den Markt und kassiert. Und in Folge der Sophist.

„Wenn sich das philosophische Wissen in klingender Münze veranschlagen läßt, gibt es dann noch irgend etwas, was sich der Macht des Geldes entzöge oder mit dem sich nicht in irgendeiner Weise handeln ließe? Vermutlich ahnt Platon genau das voraus und zeigt sich deshalb entschlossen, es zu bekämpfen. In seinen Augen geht es um das Schicksal der Philosophie schlechthin.

Aber auch wenn man die Dinge so betrachtet, nähert man sich ihnen noch immer von außen. In Wirklichkeit bezieht sich für Platon die Gefahr auf die Konzeption der Wahrheit selbst. Der Sophist ist nicht nur ein Fachmann des Wissens (oder gibt sich als solchen aus), es ist jemand, der das Vorgehen der Philosophie verändert, weil er der Rede einen Status verleiht, der die Beziehung zwischen dem Sagen, dem Sein und dem Wahren zerbricht. Der Sophist ist derjenige, der die Macht des *pseudos* in die Philosophie einführt; er ist derjenige, der es als bloßes Mittel des Argumentierens einsetzt; er ist derjenige, der Wortspiele erfindet, bei denen die Frage nach dem Wahren – dem Wesen der Sache – aleatorisch ist. Und genau in dieser Frage – der Frage der Philosophie schlechthin – stellt die Käuflichkeit des Sophisten das ernsteste Problem dar. Denn wenn der Sophist sein Wissen verkauft, dann heißt das, daß er, wie der Händler, die Natur seines Produkts nicht kennt. Ebenso wenig wie der Händler braucht er sie zu kennen. Wie dem Händler genügt es ihm, die Kunden vom Kauf zu überzeugen. Kurz, beim einen wie beim andern herrscht Gleichgültigkeit gegenüber dem Wesen der Sache. Das heißt: Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit. Dies wäre in platonischen Termini der „Preis der Wahrheit“. Es grenzt an die Täuschung und die Lüge. Eine Lüge, die nicht moralische Böswilligkeit wäre, sondern ontologische Falschheit. Diese Debatte haben wir wahrscheinlich noch immer nicht überstanden.“ (S.23f.)

Ein weiterer Bruch in der Geschichte wird deutlich. Wird Wahrheit käuflich, so tritt sie ein ins Reich der universellen Fungibilität. Geld ist nicht Reichtum, nicht zwangsläufig. Reichtum mag noch bewundernswürdige Formen haben, da er etwas Konkretes ist. Geld gilt – vor allem in bestimmten Kontexten: Freundschaft, Liebe – als verabscheuungswürdig, schmutzig und es ist abstrakt, kann gegen alles getauscht werden,

in jede Gestalt schlüpfen, sich in alles verwandeln, es ist das Element der Metamorphosen schlechthin. Es ist (fast) absolut fungibel, es ist fast schon die Fungibilität selbst.

„Gerade wegen seiner Unbestimmtheit weckt das Geld das Gefühl des Möglichen, verhilft es zu einer unbegrenzten Auswahl; es ist mobil, universell, von totaler Formbarkeit. Dies ist der erste Aspekt seiner Verführungskraft, die auch mit seiner Funktionalität verschmilzt. Darauf beruht, wenn man so sagen darf, die beängstigende Schönheit seiner Erfindung.

Doch diese grenzenlose Fähigkeit der Konvertierung verleiht ihm auch eine gefährliche Magie; seine Macht scheint übermenschlich zu sein: die Macht, alles zu verwandeln. Es kann sogar die Dinge kaufen, die nicht verkauft werden dürften. Und, um es nach Art des Timon [von Shakespeare] zu sagen: Es kann dem Feigen zu Ehren verhelfen, an den Verstand des Dummkopfs glauben lassen, dem Mittelmäßigen Stärke verleihen, einen egoistischen reichen Mann begehrenswert machen. Genau dieses Motiv greift der junge Marx auf (in einem Text, der ebenso berühmt ist wie Shakespeares *Timon*, auf den er sich ausdrücklich bezieht):

Das Geld [...] ist die allgemeine Verkehrung der Individualitäten, die sie in ihr Gegenteil umkehrt und ihren Eigenschaften widersprechende Eigenschaften beilegt. Als diese verkehrende Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich Wesen zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn.

Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.“ (S.29f.)

Mochte einst so manches (Kunst, Benehmen etc.) einen Wert an sich darstellen, so ist eben dieser Umstand zumindest bedroht.

„Was heute die Dinge verwirrend und schwer analysierbar macht, ist die Tatsache, daß in den modernen Gesellschaften das Feld der rationalen Ökonomie dahin tendiert, alle Formen der Tätigkeit und des Austauschs zu erfassen, so daß jede Reziprozität von Gütern und Dienstleistungen, die nicht den Kriterien des Markts entsprechen, als „archaisch“ oder, schlimmer noch, als „irrational“ gilt. So gesehen wäre es irrational, einander zu grüßen, sich zu bedanken oder auch seine Freunde einzuladen, diese heute gebräuchlichsten Formen der zeremoniellen Gabe. [...] Nunmehr dominiert der nützliche Austausch, jedoch so sehr, daß er uns glauben macht, es gäbe einen Markt für all das, was sich im Prinzip nicht bewerten läßt: Kunstwerke, seltene Gegenstände, Tafelfreuden, Schauspiele, Freizeitvergnügen, sämtliche Formen von Festlichkeit.“ (S.37f.)

Im darauf folgenden Satz kommt Hénaff auf die Vergnügungsindustrien zu sprechen, womit wir wieder bei Adorno wären, der gemeinsam mit Horkheimer den Begriff der Kulturindustrie schuf. Interessanterweise führt das Namensregister in Hénaffs Werk weder den Namen Adornos noch Horkheimers an, seine Argumentation hat aber durchaus Teil an deren Philosophie.

„Das Geld ist das universale Zwischenglied, der obligate Vermittler.“ (S.45) Und solcherart steht es der philosophischen Haltung gegenüber, denn auch der Philosoph ist (man denke an das platonische Gastmahl) ein Mittler. Doch vermittelt der Philosoph zwischen gänzlich anderen Bereichen, denn die Unabhängigkeit, die das Geld verschafft, ist eine, die morgen entschwunden sein kann; im Unterschied zur Unabhängigkeit des Philosophen (siehe Nikomachische Ethik), die sich kontemplativ genügt. „Der Wunsch nach Weisheit tritt hinter einer technischen Meisterschaft und einem Machtstreben zurück.“ (S.60) Die Sophisten ließen sich bezahlen von den Neureichen, die Konservativen waren auf der Seite Platons.

Profit ist böse – bis heute: Geld für sich arbeiten zu lassen, gilt als unehrenhaft, fast schon betrügerisch. Davon unabhängig, bevorzugen die meisten, sofern sich ihnen die Möglichkeit bietet, ihr Geld in Hedgefonds anzulegen und nicht sich ein Feld zu kaufen, um es zu bestellen. Hinzu kommt ein Weiteres: Händler sind Fremde, man weiß wenig über sie, misstraut ihnen, am ehrbarsten sind die Ackerbauern, solange man selbst keiner sein muss. Wessen Familie länger schon vor Ort ist, beansprucht mehr Recht, das soziale Band wird geflochten zwischen den lange schon Ansässigen. Der Handel mit Fremden verändert das grundlegend.

„Daher folgende Konsequenz: aus dieser Zirkulation entsteht ein anderes Band als das politische; der Operateur dieses Bandes ist der Händler und seine Sprache das Geld. Deshalb erscheint der Händler dem Philosophen als Rivale und wird das Geld als eine mit dem Wort der Wahrheit konkurrierende Sprache empfunden. Dies zumindest geht aus der Lektüre Platons hervor. Und dieser alte Konflikt hat sich durch unsere ganze Geschichte gezogen.“ (S.118)

Der wesentliche Unterschied dahinter: Sprache bezieht sich auf etwas, Geld potenziell auf alles Mögliche! Der Händler, der Fremde, der Andere stört die jeweilige Ontologie, er unterliegt nur bedingt den jeweils örtlichen Spielregeln und sprengt sie durch sein Anderssein. Das Problematische am Geld ist, dass es jenseits der Ideen, jenseits des

Verhältnisses von Form und Materie ist – es ist weder das eine noch das andere, es ist ein unbestimmtes Mittleres und es steht außerhalb der Zeit.

8.2 DAS PROBLEM MIT DER ZEIT UND DEM GELD

„Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dorthin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit, denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.“¹⁸⁶

Alles was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht,¹⁸⁷ selbst die Götter sind geworden, somit können sie auch wieder entschwinden. Der Monotheismus, der den Völkern der Antike doch eher fern lag, sieht das naturgemäss anders, aber davon abgesehen, muss man sich anscheinend bloß beim Geld fragen, woher es kommt und ob es auch wieder verschwindet. Geld entsteht nicht und vergeht nicht, oder? Geld hat kein Zeitmaß, kein Ablaufdatum. Zwar ist es kein natürliches Ding, doch wächst es und kann sich vermehren (Profit, Zins). Das Geld kann unbegrenzt wachsen, wie Wirtschaftler und Bankberater uns versichern. Es vermehrt sich aus sich heraus, nur durch das Verstreichen der Zeit: Zeit vergeht – der Profit wächst. Wer das Geld für sich arbeiten lässt, verstößt im antiken Denken gegen die Natur und im Christentum gegen Gott: Nur Gott kann Zeit geben¹⁸⁸, eben so wie Moiren, denen sogar die Götter unterworfen sind, genauer: die Moiren sind die Zeit und Töchter des Schicksals. Wer gegen die Zeit verstößt, verstößt gegen sein Schicksal. Es geht um das Einhalten der jeweils für etwas oder jemanden bestimmten Zeit. Der Selbstmord ist die Sünde schlechthin im Christentum: man maßt sich an, über etwas zu verfügen, das der eigenen Verfügbarkeit entzogen ist: seine Zeit, seine Lebenszeit.

„Die Zeit erscheint als die universellste Gabe, als das, was allen Geschöpfen (nicht nur den Menschen) gegeben ist. Sie ist die kosmische Gabe schlechthin. Demnach ist die Zeit das Prinzip des großzügigen (im Gegensatz zum gewinnbringenden) und bindenden Tauschs, da alle sie unentgeltlich erhalten. Wer immer sich dessen

¹⁸⁶ Übersetzung nach Nietzsche, siehe: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Ders.: Sämtliche Werke Band 1. München: dtv. 1988, S.818

¹⁸⁷ Diese Sentenz gehört nicht von ungefähr zur mephistotelischen Vorstellungsszene.

¹⁸⁸ Vgl. hierzu: Hénaff, S.147f. Auch in diesem Kapitel beziehen sich die Seitenangaben in Klammer auf die vorhin angegebene Ausgabe.

bedient, was er auf diese Weise erhalten hat, um Gewinn daraus zu ziehen, begeht einen unverzeihlichen Mißbrauch.“ (S.148)

Zeit ist das Urbild der Gabe. Alles, was ist, hat Anteil an ihr, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Die Zeit scheint verantwortlich für die Veränderungen in der Welt: Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Sie ist der universelle Verwandler. Den Menschen wurde die Zeit aber nicht geschenkt, sie müssen etwas dafür tun: sie opfern den Göttern. In säkularisierten Gesellschaften wurde dieses Opfer verinnerlicht. Keiner lebt so, wie er sich das eigentlich vorstellt, dafür sorgen Konventionen und die Strafprozessordnung. Für die Eigensinnigen gibt es eine Geldstrafe, im Wiederholungsfall eine Haftstrafe; die Unbelehrbaren kommen zur Behandlung in eine geschlossene Anstalt: sanktioniert wird durch Geld- und Lebenszeitentzug. Dieser Tausch, das verinnerlichte Opfer, wird ihnen aufgezwungen. Auch hier gelten Geld und Zeit in einem gewissen Sinne als Äquivalente. Auch Geld kann alles verwandeln, ist aber keine Gabe. Das Prinzip des Tauschs ist das Gleich um Gleich: hieraus entwickelt sich der Handel. Parallel dazu gibt es die Gabe, die der Vermittlung dient zwischen den Göttern und den Menschen ebenso wie zwischen Menschen.

„Wichtig ist nicht das Geben an sich, sondern ein Verfahren gegenseitiger Anerkennung (im Sinne von einander anerkennen) einzuleiten oder fortzusetzen, das sich in kostbaren Gütern und Diensten ausdrückt. Wenn die Leistung einem Individuum gilt, zählt nicht das Individuum als solches, sondern das, was es repräsentiert.“ (S.178)

Die Gabe dient als Mittler – es entsteht das Symbolon.

„Die menschliche Anerkennung des anderen Menschen oder einer anderen Gruppe verläuft immer über die Geste, die darin besteht, dem Anderen einen vermittelnden Gegenstand zu überreichen, ihm etwas zu präsentieren, was man als Teil von sich abtritt und im fremden Raum aufs Spiel setzt. Diese Geste besagt zunächst: Wir erkennen euch als andere Menschen, als Gleiche an; sodann: Wir akzeptieren euch als mögliche Partner; schließlich, wenn die Beziehungen hergestellt worden sind: Wir wollen in Zukunft mit euch verbunden bleiben.“ (S.205)

Die Gabe verwandelt den Fremden in einen Freund.

„Der Fremde läßt sich als derjenige definieren, mit dem man noch keine Gaben ausgetauscht hat, oder als derjenige, der den Austausch abgelehnt hat. Solange der Tausch nicht stattgefunden hat, solange die gegenseitige Anerkennung nicht gewährt wurde, so lange bleibt der Fremde virtuell der Feind oder zumindest jemand, den man mit Argwohn behandeln muß.“ (S.225)

Die Gabe schafft ein Band, das Geld aber nicht. Wo das Geld nun die Gabe ersetzt, wird es unpersönlich. Mehr noch, Geld erspart einem die Arbeit, indem es für einen arbeitet.

„Die Zeit erschleichen und sie *arbeiten lassen*, um seine Einkünfte zu vermehren, heißt unterschlagen, um aus ebendem Profit zu ziehen, was allen gleichermaßen kostenlos gegeben ist; gegeben als Rätsel des Lebens wie des Todes.“ (S.151)

Und genau dies kann man mit Hilfe von Geld, von diesem Blickpunkt aus betrachtet, stimmt es: Zeit ist Geld, hat einen Preis. Hier kommt die Sophistik ins Spiel: Deshalb betonte Sokrates bei seinem Prozess, dass er kein Geld für seine Unterredungen genommen hätte. Denn erstens wisse er ja nichts, somit hätte er nichts zu verkaufen und zweitens käme das Wissen von den Göttern, somit gehöre es ihm nicht. Verkaufen könne er aber bloß, was ihm gehöre. Außerdem ist das Wissen etwas Inkommensurables. Wie viel ist es wert? Wie viel Wissen ist wie viel wert? Es entzieht sich dem Handel. Auch das Wissen ist eine Gabe.

„In diesem Punkt beruft sich Aristoteles ausdrücklich auf die Gabenbeziehung. Mit den Lehrern der Philosophie soll man es halten wie mit den Göttern und unsern Eltern: seinen Pflichten nachkommen, so gut man es vermag. Was heißt das? Die Antwort findet sich in anderen Passagen der ethischen Abhandlungen oder in den Gewißheiten der von den Lesern geteilten Tradition. So lernen wir, daß wir den Göttern Weihegeschenke, Bauten und Opfer schulden und daß sich die Dankbarkeit unsern Eltern gegenüber in Respekt, Geschenken und großzügiger Unterstützung äußert. Aristoteles sagt deutlich, was Platon uns nur ahnen läßt, und er gibt uns endlich ein stichhaltiges Argument: um zwischen zwei Elementen monetäre Gleichheit herzustellen, müssen sie sich in ein Verhältnis setzen lassen, das heißt, daß es zwischen ihnen einen Mittelbegriff geben muß. Wenn dies nicht der Fall ist, dann ist die einzige Vergütungsweise die Gabe. Oder besser das Gabenverhältnis. Man muß die Übermittlung des Wissens als ein Geschenk betrachten, das der Nutznießer mit Zeichen der Dankbarkeit beantwortet, die seine eigenen Geschenke zum Ausdruck bringen.“ (S.162)

Der Handel basiert auf dem Prinzip des Äquivalententauschs, dann kommt das Geld hinzu als Mittleres, als dasjenige, das Unvergleichliches vergleichbar machen soll, es bleibt ein

Rest: manches bleibt unvergleichbar. Wie soll man die Götter für das Leben bezahlen, wie die Eltern, wie den philosophischen Lehrer für das vermittelte Wissen? Und wie verhält es sich mit der Freundschaft und der Liebe? Hierfür gibt es das Geschenk.

8.3 DAS GESCHENK

Die Gabe schafft Nähe, verbindet. Die reinste Gabe ist das Geschenk. Im Unterschied zur zeremoniellen Gabe und zum Handel gibt es hier – im Idealfall – kein Pochen auf Gleichwertigkeit. Verdankt der Mensch sein Leben der Natur als Gesamtheit und sieht es als Geschenk an, so hat er zumindest die Möglichkeit, seinen Dank durch die Angemessenheit seines Verhaltens auszudrücken.

„Für die Jäger und Sammler wird das Leben immer geschenkt, niemals zuerst erzeugt. Das Verhältnis zwischen Natur und Kultur verläuft nicht über die Domestizierung der Pflanzen und der Tiere. Die Tiere stehen auf der Seite der Natur, des Gegebenen, und bleiben deshalb der Hypothese nach im Umkreis der Welt der Geister – der übernatürlichen Welt. Oder sie sind vielmehr deren Manifestation. Die Beziehungen sind parasitäre Art und bestehen aus wechselseitigen Diensten. Der Unterschied zwischen Menschheit und Tierheit ist der zwischen zwei komplementären Polen. Zu dem amerikanischen Fall bemerkt Testart: „Diese Trennung begründet ihre gegenseitigen Beziehungen: die Menschen erweisen den Geistern (in ihrer tierischen Form) Respekt, und die Geister geben sich (ebenfalls in tierischer Form) den Menschen hin. Die tierische Form ist das Zeichen der Andersheit, mit der die Menschen austauschen.“¹⁸⁹

Jäger- und Sammlerkulturen kennen kein Opfer. Das Leben ist ein unendlicher Tausch¹⁹⁰ und bestimmt vom Respekt allem Lebendigen gegenüber. Käme das dem versöhnten Zustand, wie Adorno ihn denkt, nahe? Für ihn werden die Verhaltensweisen der heutigen Menschen bestimmt vom Tauschprinzip und hier liegt auch die Ungerechtigkeit.

¹⁸⁹ Marcel Hénaff: Der Preis der Wahrheit, S.258

¹⁹⁰ Siehe Marcel Hénaff, S.252f. und S.259f.

„In einer gerechten Gesellschaft wäre der Tausch nicht nur abgeschafft sondern auch erfüllt: jeder empfinde das Seine, das der Tausch ihm wesentlich immer nur verspricht, um es ihm zu versagen.“¹⁹¹

Der Tausch täuscht Gerechtigkeit vor: jedem wird das Gleiche gegeben. Erstens stimmt das nicht und zweitens bekommt somit auch jeder nur das, was ein jeder andere auch bekommt und nicht das, was er will oder sogar benötigt. Doch ist die Tauschgesellschaft noch nicht allumfassend, manches entzieht sich ihr.

„Das aber ist der Grund der Kierkegaardschen Spekulation über die Liebe zu den Toten. Das Schlechte daran liegt offen zutage: die Liebe zu den Toten ist die, welche den lebendigen Wiederliebenden, eigentlich Subjektivität überhaupt am vollkommensten ausschließt. So scheint es die dingliche, fetischisierte Liebe schlechthin. Aber es ist zugleich die, von der jeder Gedanke an den Tausch: an Wiedervergeltung ausgeschlossen wird, und damit die letzte unverstümmelte, welche die Tauschgesellschaft zuläßt. Die Paradoxie, daß wahrhaft lebendig bloß noch die Liebe zum Toten sei, drückt vollkommen aus, wohin es mit aller Unmittelbarkeit kam. So verhärtet hat mittlerweile sich das Lebendige, daß es einzig noch vertreten wird vom totenhaften Blick und dem Blick auf Totes.“¹⁹²

Die Liebe bietet die Möglichkeit die Struktur des Äquivalententauschs zu durchbrechen. Manche Gesellschaften mögen die Verstorbenen ehren, aus Angst, dass diese wiederkehren und ihnen Leid zufügen. Die Ahnen können auch als potentielle Fürsprecher im Jenseits angesehen werden. Wie verhält es sich in säkularisierten Gesellschaften diesbezüglich? Liebt man die Verstorbenen um ihrer selbst willen ohne Erwartung einer Erwidernng? Im Wahnsinnsmonolog des Orest in der *Iphigenie* wird angesprochen, worum es sich bei einem wahrhaft versöhnten Zustand handeln müsste: um die rückwirkende Erlösung der vergangenen Generationen, wobei dies zugleich als nicht verwirklichbar dargestellt wird. Iphigenie selbst hofft auf ein Schwinden der Schuld und in der Schlußszene des *Faust* sieht Adorno die Darstellung der Möglichkeit von Erlösung, durch Gnade.

„Das fiktive Zitat »Wer immer strebend sich bemüht« bezieht sich, wie man weiß, gleich den darauffolgenden Versen der jüngeren Engel auf die Wette, über die freilich bereits in der Grablegungsszene entschieden ist, wo die Engel Faustens Unsterbliches entführen. Was hat man nicht alles angestellt mit der Frage, ob der

¹⁹¹ Adorno: Max Horkheimer. In: Ders.: Vermischte Schriften I/II. Gesammelte Schriften Band 20.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S.163

¹⁹² Adorno: Kierkegaards Lehre von der Liebe. In: Ders.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Gesammelte Schriften Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1962, S.233

Teufel die Wette nun gewonnen oder verloren habe. Wie sophistisch hat man an den Potentialis »Zum Augenblicke dürft' ich sagen« sich geklammert, um herauszulesen, daß Faust das »Verweile doch, du bist so schön« des Studierzimmers gar nicht wirklich spreche. Wie hat man nicht, mit der erbärmlichsten Largesse, Buchstaben und Sinn des Paktes unterschieden. Als wäre nicht die philologische Treue die Domäne dessen, der auf der Unterschrift mit Blut besteht, weil es ein ganz besonderer Saft sei; als hätte in einer Dichtung, die wie kaum eine andere deutsche dem Wort den Vorrang erteilt vorm Sinn, die dümmlich sublimen Berufung auf diesen die geringste Legitimation. Die Wette ist verloren. In der Welt, in der es mit rechten Dingen zugeht, in der Gleich um Gleich getauscht wird - und die Wette selbst ist ein mythisches Bild des Tauschs - hat Faust verspielt. Nur rationalistisches, nach Hegels Sprachgebrauch reflektierendes Denken möchte sein Unrecht in Recht verbiegen inmitten der Sphäre des Rechts. Hätte Faust die Wette gewinnen sollen, so wäre es absurd, Hohn auf die künstlerische Ökonomie gewesen, ihm im Augenblick seines Todes eben die Verse in den Mund zu legen, die ihn dem Pakt zufolge dem Teufel überantworten. Vielmehr wird Recht selber suspendiert. Eine höhere Instanz gebietet der Immergleichheit von Credit und Debet Einhalt. Das ist die Gnade, auf welche das trockene »gar« verweist: wahrhaft jene, die vor Recht ergeht; an der der Zyklus von Ursache und Wirkung zerbricht. Der dunkle Drang der Natur steht ihr bei, aber gleicht ihr nicht ganz. Die Antwort der Gnade auf das Naturverhältnis, wie immer auch in diesem vorgedacht, springt doch umschlagend als neue Qualität hervor und setzt in die Kontinuität des Geschehenden die Zäsur. Diese Dialektik hat die Dichtung sichtbar genug gemacht mit dem alten Motiv des betrogenen Teufels, dem nach seinem Maß, dem rechtenden Verstande, der wie Shylock auf dem Schein besteht, das Verbriefte vorenthalten wird. Ginge die Rechnung so bündig auf, wie jene es wollen, welche die Gnade vorm Teufel verteidigen zu müssen glauben, der Dichter hätte sich den kühnsten Bogen seiner Konstruktion ersparen können: daß der Teufel, bei ihm schon der von Kälte, übertölpelt wird von der eigenen Liebe, die Negation der Negation. In der Sphäre des Scheins, des farbigen Abglanzes, erscheint Wahrheit selber als das Unwahre; im Licht der Versöhnung jedoch verkehrt diese Verkehrung sich abermals. Noch das Naturverhältnis der Begierde, das dem Zusammenhang der Verstrickung angehört, enthüllt sich als das, was dem Verstrickten entrinnen hilft. Die Metaphysik des Faust ist nicht jenes strebende Bemühen, dem im Unendlichen die neukantische Belohnung winkt, sondern das Verschwinden der Ordnung des Natürlichen in einer anderen.¹⁹³

Adorno spricht von Gnade! Sie durchbricht das ewige Gleich um Gleich, sie ist das wahrhaft Inkommensurable, auf das man zwar hoffen, mit dem man aber schwer rechnen kann – es steht außerhalb der Gleichung. Und: Gnade erfährt man. Schon Nietzsche erkannte in der Rache das Urbild des Tauschs. Der Verzicht darauf durchbricht das gesellschaftliche Schema. Deshalb auch Nietzsches Attacken auf das christliche Mitleid, das immer ein Sich-besser-dünken beinhaltet. Thoas, der Barbarenkönig aus der *Iphigenie*,

¹⁹³ Adorno: Zur Schlußszene des Faust. In: Ders.: NzL, S.136f.

ist gnädig ohne Mitleid, ohne sich selbst aufs Podest zu stellen. Wem Liebe verwehrt wurde, wer keine Gnade erfuhr, kann selbst gnädig sein und wird solcherart zum Menschen.

„Golden Gate. - Dem Gekränkten, Zurückgesetzten geht etwas auf, so grell wie heftige Schmerzen den eigenen Leib beleuchten. Er erkennt, daß im Innersten der verblendeten Liebe, die nichts davon weiß und nichts wissen darf, die Forderung des Unverblendeten lebt. Ihm geschah unrecht; daraus leitet er den Anspruch des Rechts ab und muß ihn zugleich verwerfen, denn was er wünscht, kann nur aus Freiheit kommen. In solcher Not wird der Verstoßene zum Menschen. Wie Liebe unabdingbar das Allgemeine ans Besondere verrät, in dem allein jenem Ehre widerfährt, so wendet tödlich nun das Allgemeine als Autonomie des Nächsten sich gegen sie. Gerade die Versagung, in der das Allgemeine sich durchsetzte, erscheint dem Individuum als Ausgeschlossensein vom Allgemeinen; der Liebe verlor, weiß von allen sich verlassen, darum verschmäht er den Trost. In der Sinnlosigkeit des Entzuges bekommt er das Unwahre aller bloß individuellen Erfüllung zu spüren. Damit aber erwacht er zum paradoxen Bewußtsein des Allgemeinen: des unveräußerlichen und unklagbaren Menschenrechtes, von der Geliebten geliebt zu werden. Mit seiner auf keinen Titel und Anspruch gegründeten Bitte um Gewährung appelliert er an eine unbekannte Instanz, die aus Gnade ihm zuspricht, was ihm gehört und doch nicht gehört. Das Geheimnis der Gerechtigkeit in der Liebe ist die Aufhebung des Rechts, auf die Liebe mit sprachloser Gebärde deutet. »So muß übervorteilt / Albern doch überall sein die Liebe.«¹⁹⁴

Gnade ist somit nicht bloß etwas Göttliches, es steht auch dem Menschen zu. In seinen Vorlesungen über *Probleme der Moralphilosophie*, wie wir weiter oben schon gesehen haben, spricht Adorno in eigenen Worten vom Gleichen: es ist das Sich-selbst-zurücknehmen, der Verzicht darauf, sich durchzusetzen, die Rücknahme des eigenen Standpunkts. Dahinter verbirgt sich das Prinzip der Liebe. Man liebt jemanden um seinetwillen. Daran krankt die Beziehung des Helden zu seiner neuen Melusine: sie liebt ihn nicht um seiner Person willen, sondern als Vertreter der Art. Ihm widerfährt in seiner glückseligen Situation Unrecht, da er als Besonderer erfährt, was sich auf das Allgemeine bezieht. Wodurch aber das Allgemeine versöhnt wird: er ist nichts Besonderes, jeder andere könnte ebenso zu seinem Königreich gelangen. Davon mag er etwas spüren und dies mag ihn mit dazu veranlassen, auf sein geschenktes Königreich zu verzichten. Zur Erinnerung: In den *Wanderjahren* erzählt einer der Entsagenden ein Märchen, dessen Protagonist er selbst zu sein beansprucht. Einstmal lernte er eine offensichtlich

¹⁹⁴ Adorno: Golden Gate. In: Ders.: MM, S.187

wohlhabende Dame kennen, die ihn zu ihrem Liebhaber erkor und die ihn auch finanzierte unter der Bedingung, dass er immer auf ein Kästchen, welches sie bei sich trug, Obacht gab. Sie selbst verschwindet immer für einige Zeit, während der er ihr Geld verjuxt. Durch einen Spalt im Kästchen entdeckt er später, dass sie in allerkleinster Gestalt darin lebt: sie ist eine Zwergenprinzessin, die eigentlich auf Bräutigamsuche ist. Gesucht wird ein Mann, der sie ehelicht, mit ihr in Zwergengestalt in ihr Königreich zieht, um zur Vermischung der Genealogien beizutragen. Er heiratet sie, lebt in Saus und Braus in seinem Zwergenkönigreich, nun selbst von der Gestalt her verkleinert, doch wird ihm langweilig und er entflieht seinem Glück. Er kann das Geschenk, das so uneigennützig ja nicht war, auf Dauer nicht annehmen, kehrt zurück in das Leben der Menschen und entsagt seinem vermeintlichen Glück. Von diesem Märchen spricht Adorno nicht nur in seinem Essay über die *Iphigenie*, viel besser: Auf der vorletzten Seite seiner *Negativen Dialektik* erwähnt er es wieder.

Spricht Adorno im Zusammenhang mit der Gnade bei *Faust* vom dem „Verschwinden der Ordnung des Natürlichen in einer anderen“ und deuten wir die Entscheidung des Barbarenkönigs Thoas als Gnade, so steht vor uns der Ort, an dem Freiheit möglich wird. Der ewige Kreislauf wird durchbrochen, durch die Gnade entsteht geschichtlich Neues, das ein Licht darauf wirft, wie zu leben sei, wie eine gerechte, versöhnte Gesellschaft auszusehen hätte. Die *Negative Dialektik* spricht in ihrem letzten Abschnitt davon, dass „Dialektik, in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik, in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren“¹⁹⁵ müsse. Der Identitätszwang wäre zu brechen. Dialektik „faßt mit den Mitteln von Logik deren Zwangscharakter, hoffend, daß er weiche.“ (S.398) Gleiches hofft Iphigenie. Bevor wir uns ein weiteres Mal der Philosophie Kants zuwenden, sollen hier die letzten beiden Seiten der *Negativen Dialektik* zitiert werden.

„Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung. Kant hat in der Lehre vom transzendenten Ding an sich jenseits der Identifikationsmechanismen davon etwas aufgezeichnet. So stringent die Kritik an jener Lehre durch seine Nachfolger, so sehr verstärkten sie den Bann, regressiv gleich dem nachrevolutionären Bürgertum insgesamt: sie hypostasierten den Zwang selbst als Absolutes. Freilich hat Kant seinerseits, in der Bestimmung des Dinges an sich als des intelligibeln

¹⁹⁵ Adorno: ND, S.397. Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

Wesens, Transzendenz zwar als Nichtidentisches konzipiert, aber mit dem absoluten Subjekt gleichgesetzt, vorm Identitätsprinzip doch noch sich gebeugt. Der Erkenntnisprozeß, der dem transzendenten Ding asymptotisch sich annähern soll, schiebt es gleichsam vor sich her und entfernt es von dem Bewußtsein. Die Identifizierungen des Absoluten transponieren es auf den Menschen, von dem das Identitätsprinzip her stammt; sie sind, wie sie zuweilen eingestehen und wie Aufklärung jedesmal schlagend ihnen vorhalten kann, Anthropomorphismen. Deshalb verflüchtigt sich das Absolute, dem der Geist sich nähert, vor ihm: seine Näherung ist Spiegelung. Die gelungene Eliminierung eines jeglichen Anthropomorphismus jedoch, mit welchem der Verblendungszusammenhang beseitigt sei, koinzidiert am Ende wahrscheinlich mit diesem, der absoluten Identität. Das Geheimnis durch Identifikation verleugnen, dadurch, daß man stets mehr Brocken ihm entreißt, löst es nicht. Eher straft es, als wenn es spielte, die Naturbeherrschung Lügen durchs Memento der Ohnmacht ihrer Macht. Aufklärung läßt vom metaphysischen Wahrheitsgehalt so gut wie nichts übrig, nach einer neueren musikalischen Vortragsbezeichnung *presque rien*. Das Zurückweichende wird immer kleiner, so wie Goethe in der ein Äußerstes nennenden Parabel des Kästchens der Neuen Melusine es darstellte; immer unscheinbarer; das ist der erkenntniskritische wie der geschichtsphilosophische Grund dafür, daß Metaphysik in die Mikrologie einwandert. Diese ist Ort der Metaphysik als Zuflucht vor der Totale.“ (S.398f.)

Ethik und Erkenntnistheorie fallen zusammen. Wurde weiter oben das ethische Element der Melusinedichtung angesprochen, so liefert Adorno hier die erkenntnistheoretische, ja fast schon methodologische Deutung. Weiter heißt es:

„Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist. Metaphysik ist, dem eigenen Begriff nach, möglich nicht als ein deduktiver Zusammenhang von Urteilen über Seiendes. Genausowenig 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. Von diesem empfangen sie den Stoff, ohne den sie nicht wäre, verklärte aber nicht das Dasein ihrer Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten.“ (S.399)

Von Konstellationen, Konfigurationen und dem Chiffenhaften sprach Adorno schon in seinem frühen Vortrag über die *Idee der Naturgeschichte* (siehe Kapitel 5.1). Der Bogen spannt sich weit und bis in seine spätesten Werke kann man den Impulsen, die er Benjamin verdankt, nachgehen. So verhält es sich auch mit dem Motiv der Hoffnung.

„Dazu muß sie sich auf das Wünschen verstehen. Daß der Wunsch ein schlechter Vater des Gedankens sei, ist seit Xenophanes eine der Generalthesen der

europäischen Aufklärung, und sie gilt ungemildert noch gegenüber den ontologischen Restaurationsversuchen. Aber Denken, selber ein Verhalten, enthält das Bedürfnis - zunächst die Lebensnot - in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo das wishful thinking verworfen ist. Der Motor des Bedürfnisses ist der der Anstrengung, die Denken als Tun involviert. Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis im Denken will aber, daß gedacht werde. Es verlangt seine Negation durchs Denken, muß im Denken verschwinden, wenn es real sich befriedigen soll, und in dieser Negation überdauert es, vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist. Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Maß des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelten und sprengt seine Identität, den Trug, es wäre bloß Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“ (S.399f.)

Das Werk Adornos ist, wenn keine unendliche, so doch weitvernetzte Anordnung von Konstellationen. Spricht er zum Ende der *Negativen Dialektik* von „wishful thinking“, so findet sich in den *Minima Moralia* unter selbigem Titel ein Kurzesay, der von der Untrennbarkeit der ethischen und erkenntnistheoretischen Bereiche spricht.

„*Wishful Thinking*. – Intelligenz ist eine moralische Kategorie. Die Trennung von Gefühl und Verstand, die es möglich macht, den Dummkopf frei und selig zu sprechen, hypostasiert die historisch zustandegekommene Aufspaltung des Menschen nach Funktionen.“¹⁹⁶

¹⁹⁶ Adorno: *Wishful Thinking*. In: Ders.: *MM*, S.225

9. MÄRCHEN TEIL I – MYTHOS UND NATUR

Die Konsequenz des Mythos ist der Untergang des Helden, das vollzogene Opfer, ursprünglich wohl der Tod des Gottes, der wiederkehren muss, um im Frühjahr die Fruchtbarkeit der Erde zu garantieren, mag der Gott nun Adonis oder Dionysos heißen oder sonst einen Namen tragen. Erst das Opfer ermöglicht den Fortgang der Geschichte – wie weit dieses Motiv nachwirkt, zeigt sich an Wagners *Götterdämmerung* ebenso wie an aktuellen Hollywood-Produktionen¹⁹⁷ – und der Ritus, der daraus erwächst, ist die Erinnerung daran als zyklische Darstellung bis hin zum leeren unverstandenen Ritual. Der Mythos lebt weiter als zyklisch wiederkehrender Vollzug des Opfers und ohne Opfer scheint es keine Versöhnung zu geben. Der Untergang des Helden, der seinem Schicksal nicht entrinnen kann, da seiner Geburt und seinem Leben ein Spruch zu Grunde liegt, eine Prophezeiung, der er Genüge tun muss, findet sich vielleicht in Europa am Bekanntesten dargestellt in der Geschichte des Ödipus, dessen Modell späterhin ja noch von Freud für anderes dienstbar gemacht wurde. Das Schicksal von einst versteckt sich heute hinter dem Terminus der frühkindlichen Prägung und der Spruch, der das jeweilige Leben bestimmt, findet sich eingeschrieben im Leben selbst, praktisch immer dabei in der DNS. Inwieweit das mythische Schicksal selbst als Modell für Geschichte angesehen wurde, liest man an bekannter Stelle bei Schiller.

„Ehre ward euch und Sieg, doch der Ruhm nur kehrte zurücke,
Eurer Taten Verdienst meldet der rührende Stein:
„Wanderer, kommst du nach Sparta, verkündige dorten, du habest
Uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl.“¹⁹⁸

Dies ist aber bloß eine mögliche Sichtweise: der Mythos ist nämlich zunächst wohl nichts anderes als ein Erklärungsmodell für all die Wandlungen und Verwandlungen, die der Mensch um sich seit je erfährt und beobachtet: die Jahreszeiten in ihrer Abfolge, die

¹⁹⁷ Denn nicht bloß der archaische Held muss zu Grunde gehen. Das Individuum der Neuzeit ist auch dem unversöhnten Mythos entwachsen: „Der Konflikt des zivilisierten, an Zivilisation erstarrten und durch sie geschwächten Subjekts mit der Zivilisation ist der des Tasso. Sein tragisches Ende – Goethe vermied weise das Wort und redete abermals von Schauspiel – entschleierte, daß das befreite Subjekt frei nicht zu leben vermag in der bürgerlichen Gesellschaft, die Freiheit ihm vorgaukelt. Einzig im Untergang wird sein Recht bekräftigt.“ In: Adorno: Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie. In: Ders.: NzL, S.500

¹⁹⁸ Friedrich Schiller: Der Spaziergang. In: Ders.: Sämtliche Gedichte. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel 1994 (3. Auflage), S.272

Lebensalter und daraus folgend die Generationenfolge. Alles scheint im Wandel und doch sich gleich zu bleiben in einer endlosen Schöpfung. Die *Metamorphosen* des Ovid sind das reichhaltigste Kompendium dieser etwas anderen Schöpfungsgeschichte.

Der Mythos braucht ja als nichts anderes angesehen zu werden als eine Summe von Erzählungen über die Vorgänge der Natur, denen der Mensch als Teil derselben unterworfen ist, und als der Versuch, diese Vorgänge in für Menschen nachvollziehbare Geschichten bzw. Abläufe einzupassen, damit er – der Mensch nämlich – sich von der Willkür der Naturvorgänge befreien kann, um sich letztendlich doch bloß der Willkür von seinesgleichen unterwerfen zu können. Dieser fragwürdige Prozess ist allgemein bekannt unter dem Namen „Fortschritt“. Die Wissenschaft der Neuzeit seit Bacon wollte das Machtverhältnis von Mensch und Natur umdrehen und bleibt diesem Modell deshalb auch verhaftet.¹⁹⁹ Sieht man im Mythos nun primär nichts anderes als die Darstellung der Naturvorgänge selbst, so kann man noch einen Schritt weiter gehen.

„Ich verrate aber nicht zuviel, wenn ich sage, daß die eigentliche Absicht dessen, was ich sagen will, dahin geht, die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben: daß also überall da, wo ich mit den Begriffen Natur und Geschichte operiere, nun nicht letztgültige Wesensbestimmungen gemeint sind, sondern daß ich die Intention verfolge, diese beiden Begriffe zu einem Punkt zu treiben, an dem sie in ihrem reinen Auseinanderfallen aufgehoben sind. Zur Erläuterung des Naturbegriffs, den ich auflösen möchte, ist soviel zu sagen, daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der, wenn ich ihn in die übliche philosophische Begriffssprache übersetzen wollte, am ehesten mit dem Begriff des Mythischen übersetzt werden könnte.“²⁰⁰

Natur und Mythos auf der einen Seite, Geschichte auf der anderen und beide Momente einer Dialektik.

„Es ist damit gemeint das, was von je da ist, was als schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein die menschliche Geschichte trägt, in ihr erscheint, was substantiell ist in ihr. Das, was mit diesen Ausdrücken abgegrenzt wird, ist das, was ich hier mit Natur meine. Die Frage, die sich stellt, ist die nach dem Verhältnis dieser Natur zu dem, was wir unter Geschichte verstehen, wobei Geschichte besagt jene Verhaltensweise der Menschen, jene tradierte Verhaltensweise, die

¹⁹⁹ Siehe diesbezüglich die Einleitung der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno.

²⁰⁰ Adorno: Die Idee der Naturgeschichte. In: Ders.: PF, S.345. Die Seitenzahlen im Folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe. Dieses Zitat und manche der darauf folgenden haben wir an anderer Stelle (Kapitel 5.) schon einmal angeführt, verwenden es für unsere Argumentation an dieser Stelle aber bewusst ein weiteres Mal. Wir verfahren essayistisch, besehen uns ein Motiv von verschiedenen Seiten, in anderer Konstellation.

charakterisiert wird vor allem dadurch, daß in ihr qualitativ Neues erscheint, daß sie eine Bewegung ist, die sich nicht abspielt in purer Identität, purer Reproduktion von solchem, was schon immer da war, sondern in der Neues vorkommt und die ihren wahren Charakter durch das in ihr als Neues Erscheinende gewinnt.“ (S.346)

Den Ausgangspunkt dieser frühen Überlegungen Adornos bildet die ontologische Diskussion zu Beginn der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts: „Denn die Frage nach der Ontologie, wie sie heute gestellt wird, ist nichts anderes als das, was ich unter Natur gemeint habe.“ (S.346) Von ihrem Rückfall in Idealismus einmal abgesehen, konnte Adorno der heideggerschen Ontologie zum damaligen Zeitpunkt mehr philosophischen Kredit gewähren als nach seiner Rückkehr aus den Vereinigten Staaten:

„Es ist das Verdienst der ontologischen Fragestellung, das unaufhebbare Ineinander der Elemente von Natur und Geschichte radikal herausgearbeitet zu haben. Dagegen ist es notwendig, diesen Entwurf zu reinigen von der Vorstellung einer umfassenden Ganzheit, und weiter notwendig, die Sonderung von Wirklichkeit und Möglichkeit von der Wirklichkeit her zu kritisieren, während bisher beide auseinander fallen.“ (S.346)

Sein Programm und seine Überlegungen weisen damals schon in eine deutlich andere Richtung als von der Neuontologie vorgegeben: „Die Rückverwandlung der konkreten Geschichte in dialektische Natur ist die Aufgabe der ontologischen Umorientierung der Geschichtsphilosophie: die Idee der Naturgeschichte.“ (S.347) Seine Gewährsmänner sind ihm Lukács und Benjamin. Er geht – sich hierbei auf „Die Theorie des Romans“ berufend – aus von dem Begriff der zweiten Natur, eben von der Konvention, aber nicht im Sinne der Nikomachischen Ethik (1152a 30-34), sondern als Entfremdungsmodell.²⁰¹ Vor allem bezieht er sich auf Benjamins Trauerspielspiel und dessen Auslegung der Allegorie. „[Z]wischen Allegorie und allegorisch Gemeintem besteht eine Sachbeziehung“, die eben nicht zufällig ist: „Allegorie sei Ausdruck“ (S.358), zitiert er Benjamin. „Das Thema des Allegorischen ist schlechterdings Geschichte.“(S.358) Und Benjamin nicht unähnlich bis in den Sprachduktus (siehe oben Kapitel 5.1 Walter Benjamin) schreibt er über dessen Darstellungsart in dem Trauerspielbuch:

²⁰¹ Über die Bedeutung des Begriffs „Entfremdung“ für die Frankfurter Schule siehe: Rachel Jaeggi: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt, New York: Campus Verlag 2005

„Es ist die der Konstellation. Es handelt sich nicht um ein Erklären von Begriffen aus einander, sondern um Konstellation von Ideen, und zwar der Idee von Vergänglichkeit, des Bedeutens und der Idee der Natur und der Idee der Geschichte. [...] Wie hängen diese Momente hier miteinander zusammen? Die Natur als Schöpfung ist von Benjamin selbst gedacht als gezeichnet mit dem Mal der Vergänglichkeit. Natur selbst ist vergänglich. So hat sie aber das Moment der Geschichte in sich. Wann immer Geschichtliches auftritt, weist das Geschichtliche zurück auf das Natürliche, das in ihm vergeht. Umgekehrt, wann immer „zweite Natur“ erscheint, jene Welt der Konvention an uns herankommt, dechiffriert sie sich dadurch, daß als ihre Bedeutung klar wird eben ihre Vergänglichkeit.“ (S.359)

Und diese Vergänglichkeit betrifft auch jene „urgeschichtlichen Grundphänomene“ (S.359), von denen Benjamin ausgeht, dass diese „im Allegorischen wiederkehren, als das Buchstabenhafte wiederkehren“ (S.359), die selbst auch Vergänglichkeit und „das Motiv der Geschichte in sich“ (S.360) haben.

„Die Grundbestimmung der Vergänglichkeit des Irdischen bedeutet nichts anderes als ein solches Verhältnis von Natur und Geschichte; daß alles Sein oder alles Seiende zu fassen ist nur als Verschränkung von geschichtlichem und naturhaftem Sein. Als Vergänglichkeit ist Urgeschichte absolut präsent. Sie ist es im Zeichen von „Bedeutung“. Der Terminus „Bedeutung“ heißt, daß die Momente Natur und Geschichte nicht ineinander aufgehen, sondern daß sie zugleich auseinanderbrechen und sich so verschränken, daß das Natürliche auftritt als Zeichen für Geschichte und Geschichte, wo sie sich am geschichtlichsten gibt, als Zeichen für Natur. Alles Sein oder wenigstens alles gewordene Sein, alles gewesene Sein verwandelt sich in Allegorie [...] Der Fall des Tyrannen etwa ist nach barocker Sprache gleich dem Untergang der Sonne. Diese allegorische Relation umschließt in sich bereits die Ahnung eines Verfahrens, dem es gelingen könnte, die konkrete Geschichte in ihren Zügen als Natur auszulegen und die Natur im Zeichen der Geschichte dialektisch zu machen.“ (S.360)

Die Mythen selbst sind nämlich geschichtlich, dynamisch und keineswegs statische Gegebenheiten seit je. Sie sind selbst geworden. Und ihre Widersprüchlichkeit verweist auf ihre immanente Dialektik.

„Oder es ist so, daß die Mythologie, die der Tragödie zugrunde liegt, allemal in sich dialektisch ist, weil sie auf der einen Seite das Verfallensein des schuldigen Menschen an den Naturzusammenhang in sich hat und zugleich dies Schicksal aus sich selbst heraus versöhnt; daß der Mensch aus dem Schicksal sich erhebt. Das Moment der Dialektik liegt darin, daß die tragischen Mythen in sich mit der Verfallenheit in Schuld und Natur zugleich das Moment der Versöhnung, das prinzipielle Hinausgehen über den Naturzusammenhang enthalten.“ (S.363)

Den Sündenfall der Verhärtung, der Verdinglichung, des Statischwerdens der Mythologie setzt Adorno mit Platons Gestaltung der Ideen an, die nicht bloß den damaligen Bewusstseinsstand repräsentieren, vielmehr haben gerade wir heute uns dem zu stellen. „Und der Trug des statischen Charakters der mythischen Elemente ist es, dessen wir uns zu entledigen haben, wenn wir zu einem konkreten Bild von Naturgeschichte kommen wollen.“ (S.364)

Diese Überlegungen kehren wieder mehr als dreißig Jahre später in der *Negative[n] Dialektik*. Die neu-ontologische Frage war noch immer unentschieden; sie hatte sich bloß gewandelt, denn nun bilden die französischen Existenzialisten den Kontrast. „Was der Mensch an sich sein soll, ist immer nur, was er war: er wird an den Felsen seiner Vergangenheit festgeschmiedet. Er ist aber nicht nur, was er war und ist, sondern ebenso, was er werden kann; keine Bestimmung reicht hin, das zu antezipieren.“²⁰² Die Existenzialisten gelten ihm als mythisch verhaftet, weshalb er ihre Bestimmung des Menschen als prometheisch aber nicht zureichend beschreibt. Sie setzen die Spontaneität absolut und nehmen die Welt, wie sie ist, um sie solcherart ungewollt in ihrem schlechten Zustand zu bestätigen. Denn auch das Subjekt der Existenzialisten ist durchdrungen und hervorgebracht von der schlechten Welt, die sie kritisieren: „Sie illustrieren Existenz am Existierenden.“ (S.61)

Auf die Absolutsetzung des Subjekts antwortet er mit seiner Namenstheorie. Denn die Dinge tragen ihre Geschichte in sich; die Namen verraten noch etwas davon. Zwar spricht er hier nicht mehr von Allegorie und Allegorese, doch hat sich der Gedankengang bloß sprachlich gewandelt. Hier spricht eben Adorno mittlerweile selbst und nicht mehr Benjamin durch die Feder des Freundes.

„Im Lesen des Seienden als Text seines Werdens berühren sich idealistische und materialistische Dialektik. Während jedoch dem Idealismus die innere Geschichte der Unmittelbarkeit diese als Stufe des Begriffs rechtfertigt, wird sie materialistisch zum Maß der Unwahrheit der Begriffe nicht nur sondern mehr noch des seienden Unmittelbaren. Womit negative Dialektik ihre verhärteten Gegenstände durchdringt, ist die Möglichkeit, um die ihre Wirklichkeit betrogen hat und die doch aus einem jeden blickt. Doch selbst bei äußerster Anstrengung, solche in den Sachen geronnene Geschichte sprachlich auszudrücken, bleiben die verwendeten Worte Begriffe. [...] Der bestimmbare Fehler aller Begriffe nötigt, andere herbeizuzitieren; darin entspringen jene Konstellationen, an die allein von der

²⁰² Adorno: ND, S.61. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

Hoffnung des Namens etwas übergang. Ihm nähert die Sprache der Philosophie sich durch seine Negation. Was sie an den Worten kritisiert, ihren Anspruch unmittelbarer Wahrheit, ist stets fast die Ideologie positiver, seiender Identität von Wort und Sache. Auch die Insistenz vorm einzelnen Wort und Begriff, dem ehernen Tor, das sich öffnen soll, ist einzig ein wenngleich unabdingbares Moment. Um erkannt zu werden, bedarf das Inwendige, dem Erkenntnis im Ausdruck sich anschmiegt, stets auch eines ihm Äußeren.“ (S.62)

Das Wort und die es bezeichnende Sache sind nicht identisch, nicht deckungsgleich. Es bleibt ein Rest, ein Überhang: jedes Einzelne ist immer mehr als der Begriff, unter den es gebracht wird und kein Einzelnes kann einem Begriff vollends Genüge tun. Und eben dieser Überhang bildet den Kern, den Mittelpunkt, um den sich Adornos Denken bewegt und dem er nachspürte.

„Erstmals in der deutschen Literatur ist beim mittleren Goethe das dichterische Ideal das vollkommener *désinvolture*. Der naturbeherrschende Gestus, der Krampf des Wortes löst sich. Sprache findet ihre Autonomie nicht länger durch Selbstbehauptung sondern durch Entäußerung an die Sache, der sie innig sich anschmiegt.“²⁰³

Selten fehlt in einer Beschreibung der Adornoschen Philosophie ein Hinweis oder gar ein Exkurs die sehr eigene Sprache Adornos betreffend. Und kaum jemand liefert einen Hinweis darauf, warum er so sehr auf der bedachten Wahl der Worte insistierte. Die Verantwortung, die in der Wahl der Worte liegt, markiert einen Punkt, an dem Erkenntnistheorie und Ethik unentwirrtbar verflochten sind, Philosophie ist in seiner Darstellung sprachlich. Der Verzicht auf Selbstbehauptung – nicht zuletzt durch Sprache – geht einher mit dem Verzicht auf Naturbeherrschung: eben nicht die Dinge unter die Sprache zu zwingen, sondern ihnen auch sprachlich gerecht werden zu wollen. Wer sich selbst, die Spontaneität oder den Geist absolut setzt, tut von vornherein dem Anderen, dem Außen, der Natur Unrecht. Die Wahl der Worte, wie etwas zu benennen sei, ist nicht gleichgültig. Erkennt man in Sprache bloß ein Kommunikationsmittel, bleibt die Erkenntnis aus und nicht nur die Erkenntnis. Im Märchen von Ali Baba und den 40 Räubern öffnet sich der Felsen, die vermeintlich sich immer gleich bleibende Natur selbst, – das Inwendige zeigt sich – erst dadurch, dass ein Auswendiges, der richtige Name, der genannt werden muss, als Schlüssel fungiert. Den Felsen beredt machen, ihn dazu zu

²⁰³ Adorno: Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie. In: Ders.: NzL, S.504

bringen, sein Geheimnis preiszugeben, dazu bedarf es des richtigen Wortes und einer gewissen Distanz.

„Aus Mangel an Distanz geht Tasso zugrunde. Sie ist das principium stilisationis, ohne das von nun an kein großes Kunstwerk mehr gelang; ...“²⁰⁴

9.1 KANT UND DAS ERHABENE

Das richtige Verhältnis von Nähe und Distanz entscheidet über das Leben des Individuums. Es entscheidet auch darüber, ob Erkenntnis möglich ist.

„Daraus läßt sich erklären, was Savary in seinen Nachrichten von Ägypten anmerkt: daß man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, eben so wenig als zu weit davon entfernt sein müsse, um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen. Denn ist das letztere, so sind die Teile, die aufgefaßt werden (die Steine derselben übereinander), nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung tut keine Wirkung auf das ästhetische Urteil des Subjekts. Ist aber das erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Teil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letzteren aufgenommen hat, und die Zusammenfassung ist nie vollständig.“²⁰⁵

An dieser Stelle spricht Kant von zwei Handlungen der Einbildungskraft: der Auffassung und der Zusammenfassung, welche beide notwendig sind zur Erfassung der Größenverhältnisse; hier erwähnt im Zusammenhang mit der Idee des Erhabenen. Das Erhabene selbst ist „schlechthin groß“ (S.169), soll heißen „was über alle Vergleichung groß ist“ (S.169), „mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“. (S.171) Kant unterscheidet das mathematisch- und dynamisch-Erhabene, letzteres meint ausschließlich Naturobjekte, „das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt“. (S.166)²⁰⁶ Über die Inhaltsästhetik Hegels

²⁰⁴ Adorno: Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie. In: Ders.: NzL, S.505

²⁰⁵ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe in zwölf Bänden Band 10. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (stw 57), S.174. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

²⁰⁶ „Abgesehen von der Lehre vom Wohlgefallen, die dem formalen Subjektivismus der Kantischen Ästhetik entspringt, ist die historische Grenze der Kantischen Ästhetik am sichtbarsten in seiner Lehre, das Erhabene

und den deutschen Idealismus insgesamt erfuhr diese Kategorie eine Wandlung hin für das Kunstwerk. Etwas als schlechtweg groß zu bezeichnen, meint „eine Größe, die bloß sich selber gleich ist“ (S.171), etwas Inkommensurables, das Kunstwerk im Goetheschen Sinne. Kant unterscheidet zwei Arten der Größeneinteilung: die mathematische, die logisch verfährt und im Folgenden nicht weiter beachtet werden soll und die ästhetische, die subjektiv, wenn auch notwendig, bestimmt ist, weshalb sie für die Hegelsche Dialektik fruchtbar gemacht werden konnte und Eingang fand in das Denken Adornos.

„Wer Goethe nicht unter die Gipsplastiken geraten lassen möchte, die in seinem eigenen Weimarer Haus herumstehen, darf der Frage nicht ausweichen, warum seine Dichtung mit Grund schön genannt wird, trotz der prohibitiven Schwierigkeiten, welche der Riesenschatten der geschichtlichen Autorität seines Werkes einer Antwort bereitet. Die erste wäre wohl eine eigentümliche Qualität von Großheit, die nicht mit Monumentalität zu verwechseln ist, aber der näheren Bestimmung zu spotten scheint. Am ähnlichsten ist sie vielleicht dem Gefühl des Aufatmens im Freien. Es ist kein unvermitteltes vom Unendlichen, sondern geht dort auf, wo es ein Endliches, Begrenztes überschreitet; das Verhältnis zu diesem bewahrt sie vorm Zerfließen in leeren kosmischen Enthusiasmus. Großheit selber wird erfahrbar an dem, was von ihr überflügelt wird; nicht zuletzt darin ist Goethe Wahlverwandter von Hegels Idee. In der Schlußszene des Faust ist diese rein in der Sprachgestalt gegenwärtige Großheit nochmals die von Naturanschauung wie in der Jugendlirik. Ihre Transzendenz aber läßt konkret sich nennen. Die Szene beginnt sogleich mit der Waldung, die heranschwankt, der unvergleichlichen Modifikation eines Motivs aus Shakespeares Macbeth, das seinem mythischen Zusammenhang entrückt wird: der Gesang der Verse läßt Natur sich bewegen. Bald darauf hebt der Pater profundus an: »Wie Felsenabgrund mir zu Füßen / Auf tiefem Abgrund lastend ruht, / Wie tausend Bäche strahlend fließen / Zum grausen Sturz des Schaums der Flut, / Wie strack mit eigenem kräftigen Triebe / Der Stamm sich in die Lüfte trägt: / So ist es die allmächtige Liebe, / Die alles bildet, alles hegt« (11866-73). Die Verse gelten der Szenerie, einer hierarchisch gegliederten, in Stufen aufsteigenden Landschaft. Was aber in ihr sich zuträgt, der Sturz des Wassers, erscheint, als spräche die Landschaft ihre eigene Schöpfungsgeschichte allegorisch aus. Das Sein der Landschaft hält inne als Gleichnis ihres Werdens. Es ist dies in ihr verschlossene Werden, welches sie, als Schöpfung, der Liebe anverwandelt, deren Walten im Aufstieg von Faustens Unsterblichem verherrlicht wird. Indem das naturgeschichtliche Wort das verfallene Dasein als Liebe anruft, öffnet sich der

käme einzig der Natur zu, nicht der Kunst. Die seiner Epoche, die er philosophisch signalisierte, wird charakterisiert dadurch, daß sie, ohne an ihn sich zu kehren und wahrscheinlich ohne genauere Kenntnis seines Verdikts, dem Ideal des Erhabenen nachhing; Beethoven vor allen anderen, den übrigens noch Hegel nicht erwähnt. Jene historische Grenze war zugleich eine der Vergangenheit gegenüber, im Geist eines Zeitalters, das den Barock, und was in der Renaissance zu ihm tendierte, als Jüngstvergangenes mißachtete. Tief paradox, daß Kant nirgendwo dem jungen Goethe und der bürgerlich revolutionären Kunst näher kommt als in seiner Beschreibung des Erhabenen; wie er haben die jungen Dichter, Zeitgenossen seines Alters, Natur empfunden und, indem sie dem das Wort fanden, das Gefühl des Erhabenen als künstlerischen eher denn moralischen Wesens vindiziert.“ In: Adorno: ÄT, S.496

Aspekt der Versöhnung des Natürlichen. Im Eingedenken ans eigene Naturwesen entragt es seiner Naturverfallenheit.²⁰⁷

Zwar nennt Adorno Goethes Dichtung schön, die Beschreibung, die darauf folgt, entspricht jedoch der Definition Kants vom Erhabenen, wenn auch eben mit Abgrenzung vom mathematisch Erhabenen, das durch die Unendlichkeit der Zahlenreihe bestimmt ist. Diese Großheit wird von ihm dialektisch gefasst, denn „es ist kein unvermitteltes vom Unendlichen, sondern geht dort auf, wo es ein Endliches, Begrenztes überschreitet“ (siehe oben) und eben dieses ist in der Dichtung Goethes in die Sprachgestalt übergegangen, an zitierter Stelle in eine Naturbeschreibung, „als spräche die Landschaft ihre eigene Schöpfungsgeschichte allegorisch aus“. Natur selbst wird zum Sprechen gebracht und solcherart versöhnt. Die Kategorie, die sich Adorno zu seiner Deutung hier dienstbar macht, ist eben jene der Erhabenheit. Interessant auch, dass er in diesem Zusammenhang von „dem Gefühl des Aufatmens“ spricht, einer Kategorie, die er dem Denken Schönbergs entnommen hat und meist mit dem Umfeld von Musik verbindet.

„»Ein Glück durch ein einziges Aufatmen auszudrücken«: das hat Schönberg als Intention von Weberns Musik bezeichnet, und sein Ausspruch wäre zu ergänzen damit, daß nur im Aufatmen, nicht aber in ihrer tektonischen, innerzeitlichen Geformtheit Musik Glück, und mehr noch als Glück: Trauer ausdrücken könne.“²⁰⁸

Glück und Trauer, Furcht und Schrecken. Das Aufatmen ist der Moment nach der Katharsis; man hat es überstanden und findet sich verwandelt. Hier, in der aristotelischen Konzeption der Tragödie, mag das Erhabene seinen Ursprung haben: vermittelt durch Kunst.²⁰⁹ Adorno nimmt es wieder auf in Hinblick auf die Kunst, doch mittlerweile vermittelt durch die Kantische Konzeption und die dialektische Erweiterung.

„Als Vergeistigtes wird das Kunstwerk an sich, was man ihm sonst als Wirkung auf anderen Geist, als Katharsis zusprach, Sublimierung von Natur. Das Erhabene, das Kant der Natur vorbehielt, wurde nach ihm zum geschichtlichen Konstituens von Kunst selber. Das Erhabene zieht die Demarkationslinie zu dem, was später Kunstgewerbe hieß. Kants Vorstellung von der Kunst war insgeheim die eines Dienenden. Kunst wird human in dem Augenblick, da sie den Dienst kündigt.

²⁰⁷ Adorno: Zur Schlußszene des Faust. In: Ders.: NzL, S.133f.

²⁰⁸ Adorno: Anton von Webern. In: Ders.: Musikalische Schriften IV. Gesammelte Schriften Band 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S.207

²⁰⁹ Es wäre selbstverständlich noch weiter zurückzuerfolgen, da diese Kategorie ebenso wie die Tragödie selbst dem sakralen Bereich entstammt, doch führte das für unsere Belange hier zu weit.

Unvereinbar ist ihre Humanität mit jeglicher Ideologie des Dienstes am Menschen. Treue hält sie den Menschen allein durch Inhumanität gegen sie.²¹⁰

Womit auch an seinen obig erwähnten Essay *Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie* erinnert sei, der sich der Darstellung des Humanen in Goethes Werk widmete. Doch zurück zu Kant: Die Kritik der Urteilskraft hatte innerhalb des kantischen Systems die Aufgabe, das Brückenglied zu bilden zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen dem Reich der Ideen und dem sinnlich dargebotenen Mannigfaltigen.²¹¹ Darin eingebettet liegt die Analytik des Erhabenen.

Kant unterscheidet das Schöne vom Erhabenen zunächst der Form nach: ersteres wird als begrenzt gedacht, zweiteres „ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird: so daß das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint“. (S.165) Dem Schönen wird eine Vorstellung der Qualität, dem Erhabenen eine der Quantität zugeschrieben und jene regt die Einbildungskraft spielerisch, diese durch Ernst an. Kant spricht hier von negativer Lust, die sich durch Bewunderung und Achtung äußert: „das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft: welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen läßt, rege gemacht und ins Gemüt gerufen werden.“ (S.166) Die Wirkung ist somit eine negative, abwehrende, das Gemüt wird in Bewegung gebracht und nicht kontemplativ beruhigt, die Einbildungskraft wird angeregt, erweitert, an ihre Grenzen und noch darüber hinaus geführt: „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt.“ (S.178) Und da sie der Vernunft korrespondiert, ist die Erhabenheit nicht in der Natur selbst, sondern „im Gemüte des Urteilenden“ aufzusuchen.

„Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung, zu

²¹⁰ Adorno: ÄT, S.293

²¹¹ Vgl. hierzu: Max Horkheimers Habilitation von 1925: Max Horkheimer: Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. In: Ders.: Philosophische Frühschriften 1922-1932. Gesammelte Schriften Band 2. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer 1987

der Schätzung durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens *mit* Vernunftideen, sofern die Bestrebungen zu denselben doch für uns Gesetz ist.“ (S.180f.)

Wie schon in der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt, hat der Mensch das Bedürfnis, Fragen an die Natur zu stellen, die über seine Möglichkeiten reichen. Und eben das Erhabene zeigt nicht nur dieses Bedürfnis auf, sondern bringt den Menschen dazu, die Grenzen seiner Erkenntnismöglichkeiten zu erweitern. Hierfür ist aber notwendig, dass er sich nicht in Bedrängnis fühlt.

„Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur, im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.“ (S.184)

Wer mit seinem Überleben ringt, so Kant, wird sich wohl kaum dem ästhetischen Genuss widmen können.

„Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaß erhöhen, und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Mut macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.“ (S.185)

Dass er die Allgewalt der Natur als scheinbar benennt, kennzeichnet ihn als Kind seiner Zeit. Außerdem ist ihm an dieser Stelle zu widersprechen: Besonders wenn der Mensch sich nicht in Sicherheit befindet, sich in einer ausweglosen Situation findet, ist er gefordert und erweitert seine Einbildungskraft. Man denke an Poes Maelstrom: der Held wirft sich weg und zwar wörtlich, nämlich in den Maelstrom und eben deshalb überlebt er. Womit wir wieder bei Adorno wären: der Schrecken des Erhabenen hat sich gewandelt, das Undenkbare ist eingetreten und die Menschen waren gezwungen, sich bis dahin undenkbar Situationen zu stellen. Der Mensch ist und bleibt Teil der Natur, was er tut,

geschieht innerhalb der Natur, es gibt kein Außen. Wie man entrinnen kann, zeigen die Märchen: man stellt sich. Aber nicht prinzipiell, sondern zur rechten Zeit. Gäbe es mehr von jenen, die schriegen: Der Kaiser ist nackt!, wäre viel ungeschehen geblieben. Der Held im Märchen sieht sich meist in Umständen, die zu überwinden nicht realistisch wirkt und doch kommt es zur Lösung, zur Entspannung, zum Aufatmen. „[I]n der Kantischen Beschreibung des Gefühls des Erhabenen als einem zwischen Natur und Freiheit in sich Erzitternden“²¹² findet der Mensch zu sich: es bietet sich ihm die Möglichkeit zur Entscheidung: Standhalten oder Flucht. Das Standhalten zur rechten Zeit verheißt Glück. Das Prinzip dahinter ist in die Kunst eingegangen.

„Das Glück an den Kunstwerken ist jähes Enttronnensein, nicht ein Brocken dessen, woraus Kunst entrann; stets nur akzidentell, unwesentlicher für die Kunst als das Glück ihrer Erkenntnis; der Begriff des Kunstgenusses als konstitutiver ist abzuschaffen. Haftet allem Gefühl vom ästhetischen Objekt, nach Hegels Einsicht, ein Zufälliges an, meist die psychologische Projektion, so fordert es vom Betrachter Erkenntnis, und zwar eine von Gerechtigkeit: es will, daß man seiner Wahrheit und Unwahrheit innewerde. Dem ästhetischen Hedonismus wäre entgegenzuhalten jene Stelle aus der Kantischen Lehre vom Erhabenen, das er, befangen, von der Kunst eximiert: Glück an den Kunstwerken wäre allenfalls das Gefühl des Standhaltens, das sie vermitteln. Es gilt dem ästhetischen Bereich als ganzem eher als dem einzelnen Werk.“²¹³

Die verwaltete Welt ist eben nicht – wie schon öfters erwähnt – allumfassend. Ein Fenster, das Einblick gewährt in Hinsicht darauf, wie es anders sein könnte, ist der ästhetische Bereich, doch nicht im bürgerlichen Sinne eines Kunstgenusses. Dagegen verwehrt sich Adorno. Dem Kunstwerk ist standzuhalten, man muss den Anblick ertragen, die vermeintliche Lieblichkeit ist seit Poe und Baudelaire aus dem ästhetischen Bereich entschwunden und wenn nicht entschwunden, so einzig noch gebrochen darzustellen. Das Abwegige, Hässliche wird zur Konstituente für Kunst, mag es dem Bildungsbürgertum auch nicht passen.

„Die Infiltration des Ästhetischen mit dem Moralischen, wie Kant sie außerhalb der Kunstwerke im Erhabenen aufsuchte, wird von der Kulturapologie als Entartung diffamiert.“²¹⁴

²¹² Adorno: ÄT, S.172

²¹³ Ebd. S.30f.

²¹⁴ Ebd. S.79

Die Erschütterung, die der Mensch einst erfuhr im Gegenüber mit der gewaltsamen Natur, ist eingewandert in das Kunstwerk.²¹⁵

„Das erfahrende Subjekt, von dem ästhetische Erfahrung sich wegbewegt, kehrt in ihr als transästhetisches wieder. Erschütterung reißt das distanzierte Subjekt wieder in sich hinein. Während die Kunstwerke der Betrachtung sich öffnen, beirren sie zugleich den Betrachter in seiner Distanz, der des bloßen Zuschauers; ihm geht die Wahrheit des Werkes auf als die, welche auch die Wahrheit seiner selbst sein sollte. Der Augenblick dieses Übergangs ist der oberste von Kunst. Er errettet Subjektivität, sogar subjektive Ästhetik durch ihre Negation hindurch. Das von Kunst erschütterte Subjekt macht reale Erfahrungen; nun jedoch, kraft der Einsicht ins Kunstwerk als Kunstwerk solche, in denen seine Verhärtung in der eigenen Subjektivität sich löst, seiner Selbstsetzung ihre Beschränktheit aufgeht. Hat das Subjekt in der Erschütterung sein wahres Glück an den Kunstwerken, so ist es eines gegen das Subjekt; darum ihr Organ das Weinen, das auch die Trauer über die eigene Hinfälligkeit ausdrückt. Kant hat davon etwas in der Ästhetik des Erhabenen gespürt, die er von der Kunst ausnimmt.“²¹⁶

Was Adorno dem modernen Kunstwerk zuspricht, kannte schon eine alte Gattung als Selbstverständnis: das Märchen.

²¹⁵ Erinnert sei hier an Kafka, siehe Kapitel 5.1.

²¹⁶ Adorno: ÄT, S.401

9.2 MÄRCHEN TEIL II – AMERIKA

„Amerika , du hast es besser / Als
unser Kontinent, das alte, / Hast keine
verfallene Schlösser / Und keine
Basalte. / Dich stört nicht im Innern /
Zu lebendiger Zeit / Unnützes Erinnern
/ Und vergeblicher Streit. /
Benutzt die Gegenwart mit Glück! /
Und wenn nun eure Kinder dichten, /
Bewahre sie ein gut Geschick / Vor
Ritter-, Räuber- und
Gespenstergeschichten.“
Johann Wolfgang von Goethe, Den
Vereinigten Staaten²¹⁷

Die bekannteste Form, die der Mythos angenommen hat, in der er weitergegeben wird, ist das Märchen, dessen Grundbotschaft oftmals eine simple ist: willst Du ein ruhiges Leben führen, keine Veränderungen und auch nichts erreichen? Dann bleib zu Hause, setz` Dich an Deinen Kamin, tu` Dein täglich Werk und werde alt. Doch auch dieses Glück des Spießers ist eine Wiederkehr des Immergleichen: wo die eigenen Entscheidungen sich bloß auf den Haushalt beziehen und der Alltag dem Kalender gleicht, lautet der Refrain immerwährend: „Üb immer Treu und Redlichkeit“²¹⁸. Wem diese Lebensgestaltung nicht genügen mag, der folgt der Botschaft der Märchen: Du magst etwas erleben? So geh in den Wald und schau, was passiert! Oder so wie es der Esel dem Hahn im Märchen von den Bremer Stadtmusikanten zuruft: „Ei was, du Rotkopf, zieh lieber mit uns fort nach Bremen, etwas besseres als den Tod findest du überall; ...“²¹⁹ Der Hans im Glück dient oft als Spottgestalt und dies zu Unrecht, denn Hans hat gefunden, was er suchte: das Seine, seine Erfahrungen. Oder der junge Prinz im Märchen vom Eisenhans, der sein alter ego befreit durch einen Betrug an seinen Eltern und mit Hilfe des Eisenhans` und all dem, was

²¹⁷ Johann Wolfgang von Goethe: Den Vereinigten Staaten. In: Ders.: Zahme Xenien. Werke Hamburger Ausgabe Band 1. Gedichte und Epen 1. München: dtv 1998 (16., durchgesehene Ausgabe), S. 333

²¹⁸ „Üb immer Treu und Redlichkeit“ war einer der Lieblingssprüche Adornos in seinen Vorlesungen, um manche philosophischen Positionen seiner Zeit zu karikieren.

²¹⁹ Die Bremer Stadtmusikanten. In: Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837). Hrsg. Heinz Rölleke. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2007, S.139

der Wald als Ort des Unbewussten ihm gibt, wenn er es braucht, zu seinem Königreich kommt. Und schließlich die Geschichte von dem, der auszog das Fürchten zu lernen. Er lernt es, doch auf ungewöhnliche und überraschende Art, eben so, wie es für ihn notwendig ist. Die Märchen sind dem Mythos entwachsen und folgen dessen Gesetzen, wobei hier gezeigt wird, wie wahre Versöhnung auszusehen hätte. Jeder bekommt den Teil, der ihm zusteht - man denke an das Aschenputtel oder die Frau Holle. Der Held oder die Heldin zeichnet sich aber dadurch aus, dass er/sie entweder standhält – einer Aufgabe, die unmöglich erscheint und sich oftmals als simpel herausstellt, aber auch einem Anblick²²⁰ –, sich der List der Vernunft bedient – paradigmatisch hierfür das tapfere Schneiderlein, als Odysseus-Nachfolger und -Karikatur – oder um die Macht der Namen weiß, wie es exemplarisch im Rumpelstilzchen geschieht. Diese drei Strategien führen potentiell zum Glück, nämlich dazu, dass jemand nicht *das* Glück findet, sondern *sein* Glück, so die Grundbotschaft. Wer zu seinem Glück kommen mag, der muss wohl oder übel von zu Hause ausziehen, in den Wald gehen, den Aufgaben standhalten, seine Erfahrungen machen, seine Entscheidungen treffen und dafür die Verantwortung übernehmen. Dies kann nun freiwillig geschehen, wie eben bei jenem, der das Fürchten lernen wollte oder gezwungenermaßen, durch die Umstände. In beiden Fällen geht es darum die potentiellen Erfahrungen anzunehmen, notfalls sogar zu ertragen, sich den Umständen zu überlassen, im gegebenen Moment aber den Bann zu durchbrechen, durch eben eine der drei obigen genannten Strategien, und nicht dem Rhythmus der Wiederholung verfallend die Versöhnung zu verspielen. Man denke an den Fischer und seine Frau, wo exemplarisch gezeigt wird, wie die Wiederholung als Verfallenheit unter dem Mythos gesehen werden kann: am Schluss sitzen die beiden wieder in ihrer ärmlichen Hütte.

Und nun werfe man einen Blick auf die Biographie Adornos und man erblickt die Geschichte von einem, der auszog, besser: ausziehen musste, in die Fremde ging und als der zurückkam, der er „eigentlich“ war. Der junge Philosoph Adorno ging mit einer nur bedingt eigenständigen Philosophie in die Emigration nach Amerika und kam als der Denker zurück, als den wir ihn heute kennen. Die *Dialektik der Aufklärung* und die *Minima Moralia*, jene Werke, die den Wendepunkt hin zum eigenständigen Denken markieren, entstanden in der Emigration. Dies soll nun nicht verstanden werden als ein

²²⁰ In diesem Zusammenhang findet sich sowohl im Mythos als auch in der zum Märchens geronnenen Form das Motiv des Spiegels. Dem Blick, der nicht zu ertragen ist, wird standgehalten dadurch, dass man dem Unerträglichen einen Spiegel vorhält, von Medusa an bis zum Basilisken.

Loblieb auf die Emigration, es soll nur verdeutlicht werden, dass die Biographie Adornos nicht zuletzt als Märchenbiographie betrachtet werden kann und welche Bedeutung das Märchen für Adorno hatte, wird spätestens bei der Darlegung seiner Glückskonzeption deutlich werden.

„Daß es Glück nur in der Fremde gibt, davon haben ihm die Märchen erzählt, und wehmütig sangen davon die Lieder der Weltenbummler und Matrosen. Also machten sie sich auf den Weg nach Amerika.“²²¹

Diese Sätze beziehen sich nicht auf Adorno, aber annähernd auf seine Zeit. Der Schriftsteller Wolf Wondratschek schreibt dies in seinem Portrait des Boxers Norbert Gruppe, der auch sein Glück in den Vereinigten Staaten suchte und unter dem Pseudonym Prinz von Homburg ein durchaus eigenwilliges Leben führte. Als ewiger Prinz kam er aber nie zu seinem Königreich, ein Schicksal, das er mit vielen teilt. Ein Prinz ist ewiglich Mamas Liebling; ein König mag einen Vater haben und eine Gattin zur Seite, steht er im Schatten seiner Mutter oder seiner Gattin, wird es problematisch: Macbeth steht unter der Fuchtel seiner Frau und Hamlet scheitert schließlich durch seine Zerrissenheit als Sohn, unfähig die Verantwortung dafür zu übernehmen, was seine Aufgabe als künftiger König, soll heißen als erwachsener Mann, wäre. Manche Märchen erfüllten wohl lange Zeit den Zweck den Pubertierenden oder besser den Noch-nicht-zu-sich-Gefundenen in Form von Erzählungen Hinweise dafür zu liefern, wie man wird, was man ist. Nietzsche mochte dies als Untertitel wählen für seinen *Ecce Homo*, in dem er sich selbst mehr zum mythischen Heroen denn zum Märchenprinzen stilisiert, seine Verfallenheit an den Mythos zeigt sich ja schon am Kern seiner Philosophie: in dem Konzept der Wiederkehr des Immergleichen. Sein akademisches Umfeld in Basel (Franz Overbeck, Jacob Burckhardt, Johann Jakob Bachofen?) mag von seiner Ausbildung als Altphilologe abgesehen dazu beigetragen haben, dass der Mythos seinen Horizont bildete, kein Jahrhundert später war solch eine einfache Fixierung nicht mehr so leicht möglich: die Märchen gelten heutzutage als unpädagogisch und zu brutal für Kinder und wieweit die antike Mythologie noch als Basiswissen vorausgesetzt werden kann, ist fraglich. Dafür wird universitär alles didaktisiert und mit vielen bunten Bildchen versehen, um die Reste an Phantasie noch verkümmern zu lassen. Der Rest, der bleibt, wird von Hollywood verfilmt, verschlungen

²²¹ Wolf Wondratschek: Die Peitsche knallt immer am Ende. In: Ders.: Im Dickicht der Fäuste. Vom Boxen. München: dtv November 2005, S.80

von der Kulturindustrie. Wann sich jemand an die Verfilmung von Adornos Leben macht, ist nur noch eine Frage der Zeit, es böte sich doch an: sein Leben, das er den Vereinigten Staaten verdankt, dessen Gedanken- und Lebenswelt er so kritisch durchleuchtete, als ZDF-Produktion an einem Samstagabend zu sehen, gleich nach den Sportnachrichten.

„Es war Amerika, was bei ihm einen Wahrnehmungssprung auslöste und besonders krasse Widersprüche im Unscheinbarsten zu sehen erlaubte. Nach den Jahren der Emigration wusste Adorno auf einem Gebiet, das er auf den Namen „Kulturindustrie“ getauft hatte, einfach mehr als seine europäischen Zeitgenossen. Er hatte als Alltag erlebt, was ihnen allenfalls als gewagte theoretische Konstruktion erscheinen musste. Überhaupt hatte die für Adorno in Amerika evident gewordene Verbindung der soziologischen Wahrnehmung mit spekulativer Philosophie einen wesentlichen Anteil an der Wirkung seiner Texte, schon in „Minima Moralia“. [...] Adorno konnte „Amerikanisch“ besser als irgendeiner sonst im Lande – während an Ernst Bloch die Amerika-Erfahrung spurlos vorübergegangen war, niemand hätte ihm anmerken können, dass er dort gewesen war. Sein deutscher Orgelton übertönte alles. Adorno dagegen war zurückgekommen mit dem amerikanischen Schlüssel zu allem in der Hand, bei einer tiefen Abneigung gegen alles Amerikanische. Man könnte sich vorstellen, dass der Bruch mit Adorno darauf beruhte, dass seine linken Studenten ihm die amerikanische Versiertheit übelnahmen, darin dem bundesrepublikanischen Normalbürger gleich. Aber es kam etwas anderes hinzu: Man verzeiht den Emigranten nicht, dass sie anders geworden sind – eine Aussage in Adornos Manier, der selbst erstaunlich scharf für die emigrierten Intellektuellen urteilte wie über wenige sonst.“²²²

Der Frankfurter Patriziersohn kam – wie im Märchen – zurück aus einem fernen Land, das die meisten weder kannten noch sich vorstellen konnten, da der Fernseher ja noch nicht zum allgemeinen Wohnzimmerdekor gediehen war, nur der Name war bekannt und die Soldaten von dort. Dieser merkwürdig weiche Mensch mit dieser musikalisch genau gesetzten Stimme und Sprache erzählte Geschichten, die aus eben diesem fernen Land zu kommen schienen, in dem er selbst die letzten Jahre verbracht hatte und darüber hinaus schien er als Schatz noch eine Welt mit sich herumzuschleppen, die vor dem Krieg, also in längst vergangener Zeit, lag. „Adornos Sprache bezeichnet im Übrigen den Einbruch amerikanischer Wendungen ins Deutsche.“ (Z1) Ein Umstand, den er seltsam genug mit

²²² Hier und im Folgenden: Henning Ritter: Wenn Adorno spricht. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. Oktober 2008, S.Z1; auch online einsehbar unter: <http://www.faz.net/s/Rub5C2BFD49230B472BA96E0B2CF9FAB88C/Doc~E8DC57FA7FD7F4869BEEFE5F03BBB3BCC~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (Zugang: 10.02.2008, 12.39)

Thomas Mann teilte, wie man dem Briefwechsel²²³ der beiden entnehmen kann, wobei dieser darauf verzichtete es über das Private hinaus in sein Werk einfließen zu lassen. Diese Amerikanismen verbunden mit dem Bildungsgut eines Frankfurter Bürgers, der um die Jahrhundertwende geboren war – wie mochte sich das anhören für Adornos Zuhörerschaft? Dieser Mensch beherrschte Griechisch und Englisch, kannte mondäne französische Badeorte und Kalifornien, hatte bei Alban Berg in Wien studiert und am *Doktor Faustus* von Thomas Mann beratend mitgewirkt: er musste wie die personifizierte Ungeheuerlichkeit wirken und als die Studenten auf die Straße demonstrieren gingen, hielt er in Berlin einen Vortrag: *Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie*.

Die Bedeutung Goethes für Adornos Generation, vor allem für jene, die dem Frankfurter Bürgertum entstammten, ist heute wohl kaum noch fassbar. Frankfurt war Goethes Stadt und ist es noch heute, Weimar hin oder her. Frankfurt ist seine Geburtsstadt und in Goethes Todesjahr fuhr der Dichter Nikolaus Lenau in die Vereinigten Staaten von Amerika, um ein Jahr später enttäuscht nach Europa zurückzukehren. Die Amerikabegeisterung des alten Geheimrats konnte er offensichtlich nicht teilen. Der Journalist und Schriftsteller Ferdinand Kürnberger nahm diese Reise und seine eigene finanzielle Not zum Anlass auf dieser Reise Lenaus basierend einen Roman zu verfertigen: *Der Amerikamüde*. Inwieweit Lenau, der heute ein eher tristes Dasein auf Germanistik-Leselisten führt, noch in der Zeit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Allgemeingut gehörte, sieht man an einer frühen (1931/1934) Publikation Horkheimers, die ihren Titel *Dämmerung* einem Gedicht Lenaus entnimmt, welches dem Buch vorangestellt die Grundstimmung angibt und das Themenfeld vorgibt. Und so wie die Vorbemerkung Horkheimers mit dem Satz anhebt: „Dieses Buch ist veraltet“ und er schreibt, dass die darin vertretenen Gedanken „eine heute schon überholte Welt“²²⁴ betreffen, nämlich die bürgerliche im eigentlichen Sinne, so gilt auch Lenau als Dichter der bürgerlichen Welt heute nicht mehr als Allgemeingut. Inwieweit Horkheimers Werk – nämlich *Dämmerung* – möglicherweise Einfluss hatte auf die Konzeption der *Minima Moralia*, wird noch gezeigt werden. Zunächst noch ein Blick auf den Amerikamüden und seinen Autor.

²²³ Theodor W. Adorno/Thomas Mann: Briefwechsel 1943-1955. Hrsg. Christoph Gödde, Thomas Sprecher. Frankfurt am Main: S. Fischer 2003

²²⁴ Max Horkheimer: Dämmerung. In: Ders.: Philosophische Frühschriften 1922-1932. Gesammelte Schriften Band 2. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer 1987

9.3

MÄRCHEN TEIL III – KÜRNBERGER ODER ANFANG UND ENDE DER ERFAHRUNG

"History is more or less bunk. It's tradition. We don't want tradition. We want to live in the present, and the only history that is worth a tinker's damn is the history that we make today."
Henry Ford, Chicago Tribune, 1916²²⁵

Eines der beliebtesten Bücher von Philosophie-Studierenden ist der *Tractatus logico-philosophicus*²²⁶: der Titel ist auffällig für ein Werk des 20. Jahrhunderts, die Sätze darin sind knapp, präzise und für die meisten ohne einschlägige Vorbildung zunächst einmal unverständlich, der Inhalt ist eine Mischung aus Logik und Mystik und in unzähligen geisteswissenschaftlichen Büchern berufen sich Autoren auf Wittgenstein, im Sinne von: „also Wittgenstein würde dazu meinen ...“ Der *Tractatus* hat außerdem den Vorteil, schmal und handlich und in einer repräsentativen Ausgabe von Suhrkamp um wenig Geld käuflich erwerbbar zu sein. Schlägt man das Büchlein auf, liest man nach der Widmung das Motto: „... und alles, was man weiß, nicht bloß rauschen und brausen gehört hat, läßt sich in drei Worten sagen.“²²⁷ Darunter ist noch angefügt der Verfasser dieses Zitats: Kürnberger. Dies nimmt man dann zur Kenntnis und widmet sich der Lektüre des *Tractatus*. Bloß: wer war Kürnberger?

Ferdinand Kürnberger war ein österreichischer revolutions-umtriebiger Journalist und Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, der sich zum Dramatiker berufen sah, sich am Markt aber nicht durchsetzen konnte, wegen seiner politischen Aktivitäten von der Polizei und die restliche Zeit von Geldsorgen bedrängt wurde. Heute nahezu vergessen war er für Karl Kraus „der bedeutendste Schriftsteller seiner Zeit“²²⁸ und der „stärkste Wiener Publicist“²²⁹ und dies steht bei Kraus ausnahmsweise ohne Ironie, Zynismus oder Hintersinn. Offensichtlich war sein Bekanntheitsgrad vor 1945 beträchtlich größer als heute, denn nicht nur Wittgenstein wählte sein Motto aus dem Werk Kürnbergers, auch

²²⁵ Siehe diesbezüglich: <http://www.phrases.org.uk/meanings/182100.html> (Zugang: 28.01.09, 12.36 Uhr)

²²⁶ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 (es 12)

²²⁷ Ebd. S.7

²²⁸ Karl Kraus: *Die Fackel* Nr.81. Wien, Ende Juni 1901, S.4, Reprint Zweitausendeins

²²⁹ Karl Kraus: *Die Fackel* Nr.124. Wien, Mitte December 1902, S.2, Reprint Zweitausendeins

Adorno scheint ihn gekannt, aber auch gelesen zu haben, stammt doch das Motto des ersten Teils der *Minima Moralia* aus Kürnbergers Roman *Der Amerikamüde*²³⁰: „Das Leben lebt nicht.“²³¹ Ein Satz, der wirkt, als wäre er gegen Heidegger geschrieben und das immerhin 34 Jahre vor dessen Geburt.²³² Möglich, dass Adorno Kürnberger in der amerikanischen Emigration las, da er in einem Brief vom 15.07.1939 an seine Eltern von sich selbst als einem „amerikamüden Kind“ spricht und die Entfremdung eben verspürte wie der Titelheld und Kürnberger selbst.

„Auch sein Roman „Der Amerikamüde“ ist ein Moment in diesem Prozeß der Entfremdung zwischen Kürnberger und der Öffentlichkeit, einem Prozeß, in dem der Schriftsteller die Rollen des Anklägers und des Angeklagten zugleich spielte, den er schließlich verlor und der den Kerker der Isolation in seinen späten Jahren nach sich zog. Der „Amerikamüde“ ist zugleich, auf einer bestimmten, beschreibbaren Ebene seiner Bedeutung, Abbild dieses Prozesses: er zeigt den Versuch eines Schriftstellers, in einer formal demokratischen, in Wahrheit aber durch Geld und Gewalt beherrschten Wirklichkeit ästhetische Prinzipien praktisch werden zu lassen, und er zeigt das Scheitern dieses Versuchs, der in Isolation und – in Andeutung auf die Figur Nikolaus Lenaus – im Wahnsinn endet.“²³³

Es wird also beschrieben das Schicksal eines modernen Künstlers.

„Es ist ein Kennzeichen des Romans, und darin ist er ein Unikum im Feld der gleichzeitigen österreichischen Literatur, daß er die zeitgenössischen ideologischen Möglichkeiten, Hoffnungen und Wünsche in einer Unmittelbarkeit ausbreitet wie kein anderes Werk der Epoche. Diese Unmittelbarkeit bestimmt denn auch die Form: den revueartigen Charakter, in dem sich der Anspruch ausdrückt, die Wirklichkeit in allen Lebensbereichen dem empfindsamen poetischen Subjekt auszusetzen, oder umgekehrt: das Subjekt allen durch Denken und Phantasie deduzierten Möglichkeiten der Realität auszusetzen. Die Form demonstriert das Versagen eines solchen, auf welthistorische Totalität gerichteten literarischen Zugriffs, hält ihn als Utopie gleichwohl aufrecht. Was im Handlungsgang negiert wird – das Aufgehen des poetischen Subjekts in der ökonomischen, politischen, gesellschaftlichen Praxis – bleibt als Forderung der reflektierenden Passagen, der essayistischen Exkurse aufrecht, die erzählerisch nicht zurückgenommen werden.“ (S.568)

²³⁰ Ferdinand Kürnberger: *Der Amerikamüde*. Wien, Graz: Böhlau 1985 (Österreichische Bibliothek 3)

²³¹ Adorno: *MM*, S.20

²³² *Der Amerikamüde* erschien 1855, Heidegger wurde erst 1889 geboren.

²³³ Hubert Lengauer im Nachwort zum *Amerikamüden*, S.566f. Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf die vorhin genannte Ausgabe.

Dies kommt dem Anspruch Adornos an ein modernes Kunstwerk schon ziemlich nahe. Darüber hinaus mag es auch inhaltlich so Einiges gegeben haben, was Adorno an diesem Roman anzog.

Die Nazis sorgten nicht für die erste politisch bedingte Auswanderungswelle in die USA: von den religiös motivierten einmal abgesehen, brachte das Jahr 1848 einen Auswanderungsschub, der oftmals politisch und nicht primär ökonomisch motiviert war. Und schon in Kürnbergers Beschreibungen finden sich die Vorurteile und Klischees, die nicht nur Adorno selbst in seine *Minima Moralia* aufnahm, sondern die uns auch heute noch als US-typisch gelten: eine schlechte Küche, die das Essen und in Folge den Magen verdirbt; dazu passend die widerlichen Essgewohnheiten; religiöse Bigotterie verflochten mit Geldgier. Doch zeigt Kürnberger auch deutlich die Verschränktheit des Poetendaseins mit dem Kapitalismus des 19. Jahrhunderts. Der Titelheld, der Poet Moorfeld, findet die kapitalistische amerikanische Wirklichkeit als poesiefeindlich vor. Zugleich ist es diese kapitalistische Welt, die ihm seine finanzielle Möglichkeit eröffnet, um ein Poetendasein führen zu können. Darin spiegelt sich der Vertrag Kürnbergers mit dem Verleger Meidinger (S.598) den *Amerikamüden* betreffend wider; als Auftragswerk ein eher ungeliebtes Kind ermöglichte es Kürnberger seine Existenz als Poet, wenn auch auf eine Art und Weise, die ihm nicht gefiel. Die finanzielle Abhängigkeit des (vermeintlich) geistig unabhängigen Dichters vom Markt ist spätestens seit Lessing ein Grundthema des Künstlers für sein Selbstverständnis.

„In den Feuilletons formuliert sich eine Ästhetik des Widerstands, die Notwendigkeit und Ohnmacht des „isolierten Denkens“ gleichermaßen vor Augen führt. Aus der „Wiener Luft, worin alles zur Reklame und zum Geldgeschäft wird“, die ein jeder atmet, „auch ein so unpraktischer und zeitlebens arm gebliebener Poet“ wie Kürnberger, konnte und wollte er nicht mehr flüchten. Das „Amerika“ des Romans war in der Gesellschaft der Spekulanten, ihrer Presse und ihrer Kulturideologie allgegenwärtig geworden, und Kürnberger bleibt ihm aus ökonomischer Notwendigkeit, aber mit verbitterter Verachtung, verhaftet. Die Erregung, die sich am verräterischen Detail der zeitgenössischen Wirklichkeit entzündet, die sich loslöst vom Gegenstand und maßlos in bezug auf den Anlaß, die Maßlosigkeit dieser Realität erkennt und angreift, wird zum ästhetischen Gestus, zur rabiaten Forderung einer Gegenwirklichkeit, in der auch die Sprache erst wieder Sinn bekäme. Diese Erregung war nicht ins „Werk“ zu setzen, jedenfalls nicht in eines, das traditionellen ästhetischen Maßstäben entsprochen hätte, und gerade dort, wo Kürnberger seinem aggressiv auf die Wirklichkeit bezogenen Denken poetische Rahmen verpaßt, in der Novelle, schlägt das Streben nach Harmonie und Abschluß destruktiv auf die Form zurück. Der „Amerikamüde“ wie die Feuilletonistik weisen

im Verzicht auf diese Glätte, in der Offenlegung der Disparatheit und Widersprüchlichkeit, deutlicher darauf, daß die Beherrschung der Welt nach ästhetischen Prinzipien illusionär geworden war, daß jedoch umgekehrt dort, wo sich die Sprache der Herrschaft entzieht, im Ästhetischen, Widerstand zu leisten sei.“ (S.611)

*Der Amerikamüde als eine Ästhetik des Widerstands*²³⁴ hundert Jahre vor Peter Weiss? Wie auch immer. Auffallend ist bei der Lektüre nicht nur die Präsentation der Klischees, die wir heute mit den Vereinigten Staaten verbinden, sondern die Darstellung des Verkümmerns von individueller Erfahrung zu Gunsten von industriell vorgefertigten Erfahrungen: die freie Welt stellt sich dar als Ort mit klaren Spielregeln, die zu erfüllen sind; wer nicht mitspielt, fällt raus. Es gibt keine Erfahrung mehr, die nicht präformiert wäre. Ohne die individuellen Erfahrungen von Einzelnen kommt es zu keiner Tradition und die Vereinigten Staaten werden im *Amerikamüde*[n] als solch ein traditionsloser Ort beschrieben. Die deutschen Handwerker fallen mit ihrem traditionsgebundenen Vorstellungen von Arbeit in einen leeren Raum. Was ihren Stolz als Handwerker ausmacht, gilt hier nichts. Der junge Staat bevorzugt die Jungen, Dynamischen und Flexiblen, altmodische Modelle wie Tradition oder langjährige Erfahrung scheinen da keinen Platz zu haben. Diesen Verlust von Erfahrung und die damit verbundene Verschiebung von Zeiterfahrung selbst konnte Adorno nicht nur bei Kürnberger nachlesen, sondern selbst in der Emigration erleben.

„Das heißt also, die Tatsache, daß es so etwas wie der Erfahrung, im Sinn der zeitlichen Kontinuität, im Zentrum der eigentlich bezeichnenden Arbeitsbegriffe nicht mehr bedarf, - die breitet sich dann in einer Weise, deren Vermittlungen uns noch recht unbekannt sind, und deshalb klingt das ein wenig mystisch und ein wenig dogmatisch, die breitet sich dann auf alle erdenklichen Bereiche des Lebens aus. [...] Ich glaube, wenn man heute Ihnen von einem Menschen sagen würde, von einem alten Menschen sagen würde, er sei *weise*, dann würden Sie entweder sich darunter überhaupt nichts vorstellen oder Sie würden lächeln und würden sich einen Poseur darunter vorstellen (und zwar mit Recht), der deshalb, weil er nun das fragwürdige Prä hat, daß er, sozusagen auf Kosten des statistischen Durchschnitts, so lange gelebt hat, nun auch noch irgendwie das Privileg ableitet, daß er über tiefere Einsicht oder sonst etwas verfüge. Aber der Begriff der Weisheit selber ist anachronistisch geworden; er ist deshalb anachronistisch geworden, weil wir unter Weisheit – wenn wir für solche Dinge ein Organ haben und wenn wir einmal eine Sekunde lang Phänomenologie in dem guten alten Sinn betreiben wollen -, weil man sich ja unter Weisheit nicht etwa bloß Intelligenz vorstellt im Sinn der

²³⁴ Peter Weiss: *Ästhetik des Widerstands*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005

Beziehung auf Gegenstände, und auch nicht einmal Erfahrung an sich; sondern die Fähigkeit, die Erfahrung sich zuzueignen, die Fähigkeit, daß gleichsam die Kontinuität des Lebens sich in den Bewußtseinsstand, den ein Mensch erreicht, umsetzt; also die gewonnene Einheit zwischen der Erfahrung und der an dieser Erfahrung sich bildenden geistigen Kraft. Genau das gibt es heute nicht mehr.²³⁵

An dieser Stelle sitzt nun das Scharnier in der Argumentation: der Rückgriff auf die eigenen Erfahrungen Adornos in den Vereinigten Staaten.

„Die geistige Kraft heute besteht viel mehr darin, daß die Menschen an ständig wechselnde Situationen sich anpassen, daß sie wendig sind, daß sie etwa in verschiedenen Berufen unterkommen, daß sie ihre besten Chancen wahrnehmen, als daß sie, sagen wir, in einer Lehre zunächst einmal über lange Jahre bestimmte Kenntnisse sich aneignen und daß dann ihr Leben in einem gewissen Sinn die Struktur dieser Lehre fortsetzt. Die Tatsache, daß heute der Typus des gelernten Arbeiters oder gar des Handwerkers gegenüber dem ungelerten oder angelernten Arbeiter gesellschaftlich so zurücktritt, gehört auch in diesen Komplex herein, an dem Sie entnehmen mögen, daß mit dem Zeitbewußtsein selber sich irgend etwas geändert hat, daß da etwas passiert ist. Das ist dann besonders kraß geworden in der Situation, die man so oft (vor allem Heimpel hat das getan) analysiert hat, - nämlich dem eigentümlichen Verlust des Sinns für historische Kontinuität, der sich nach dem Zweiten Krieg in Deutschland angebahnt hat [...] Übrigens sind diese deutschen Phänomene, auf die ja so oft verwiesen worden ist und denen man ja wirklich auf Schritt und Tritt begegnet, insofern gar nichts Singuläres, als in Amerika, das im Sinn des Kapitalismus in jeder Beziehung das fortschrittlichste Land ist, dieser Verlust des Sinnes für historische Kontinuität sich angebahnt hat. Es herrscht ja in Amerika – abgesehen von einem sehr spezifischen akademischen Bereich – etwas wie Geschichtsfremdheit, ja fast wie eine Art Aversion gegen Geschichte überhaupt als Sphäre des Traditionalismus, die insgesamt dem herrschenden Prinzip der Tauschrationalität widerspricht. Der berühmte Satz von Henry Ford: „History is bunk“ drückt das ziemlich genau aus. Es ist das amerikanische Lebensgefühl in einem sehr weiten Maß, daß das, was nichts anderes für sich hat als nun einmal historisch entstanden und „da“ zu sein, - daß das eigentlich auf einen Müllhaufen gehört. Und die amerikanische Leidenschaft für Antiquitäten und ähnliche Dinge, die man in Europa zusammenkauft, ist eigentlich nur das Komplement dieser Neigung; so daß also die Prozesse, die wir hier bei uns in Deutschland beobachten können, nur so etwas wie ein Anschlußfinden an diese Welttendenz sind.“²³⁶

Dieses längere Zitat aus einer Vorlesung Adornos ist ein Beispiel dafür, wie dieser heimgekehrte Emigrant seinen Studierenden im wahrsten Sinne von einer anderen – der so

²³⁵ Adorno: *Ontologie und Dialektik* (1960/61). Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S.219f.

²³⁶ Ebd. S.220f.

genannten neuen – Welt erzählt und inwiefern das mit Deutschland und den Studierenden zusammenhängt. Ob sie das überhaupt verstehen konnten, ist fraglich, da ihnen nicht nur durch die Nazis die eigene Tradition abgeschnitten worden war, sondern diese Erzählungen aus den Vereinigten Staaten sich wahrscheinlich nicht mit ihren eigenen Erfahrungen zur Deckung bringen ließen. Ihm hingegen war sowohl die deutsche Welt vor Hitler als auch das Leben in den Vereinigten Staaten vertraut und diese Erfahrungen, die er seinen Studierenden voraus hatte, konnte selbst er wohl nur bedingt vermitteln. Diese Dialektik hat er möglicherweise nicht mit bedacht. Hier wird von Adorno vieles angesprochen, was späterhin zu den Differenzen mit seinen Studierenden beigetragen hat, in Summe: der so unterschiedliche Erfahrungshorizont und das Problem der Vermittlung. Der Verlust des historischen Bewusstseins wird übrigens schon in Horkheimers obig genanntem Frühwerk *Dämmerung* thematisiert: so z.B. in *Kategorien der Bestattung*²³⁷ und *Unbegrenzte Möglichkeiten*²³⁸. Wie Adorno die USA erlebte, kann man in den *Minima Moralia* nachlesen.

²³⁷ Max Horkheimer: *Kategorien der Bestattung*. In: Ders.: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*. *Gesammelte Schriften* 2. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S.327ff.

²³⁸ Max Horkheimer: *Unbegrenzte Möglichkeiten*. In: Ders.: *Philosophische Frühschriften 1922-1932*. *Gesammelte Schriften* 2. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S.315f.

10. ÜBERGANG ZU DEN MINIMA MORALIA

Adorno in Amerika, in einem Land, das zu verstehen ihm anfangs sicherlich eine Herausforderung war. Um darin leben und intellektuell überleben zu können, musste der Alltag philosophisch abgeklopft werden. Ein Teil dieser Anstrengung ist die gemeinsam mit Horkheimer verfasste *Dialektik der Aufklärung*, ein weiterer Teil sind die *Minima Moralia*. Geplant waren sie als Geschenk an Max, wie der Widmung und Zueignung zu entnehmen ist, aber auch einem Brief Adornos vom 12.01.1945 an seine Eltern. „Daß ich einen großen philosophischen Text abgeschlossen habe, schrieb ich Euch wohl, es ist aber ein tiefes Geheimnis, vor allem auch Max gegenüber, den ich zum 50. Geburtstag damit überrasche.“²³⁹ War die von Horkheimer verfasste *Kritik der instrumentellen Vernunft* eine Abhandlung und trug die *Dialektik der Aufklärung* den Untertitel „Philosophische Fragmente“, so sind die *Minima Moralia* ihrer Form nach etwas Eigenes, schwer Fassbares. „Ich glaube, das ist mir auch gelungen [der Anschluß an die Vorkriegszeit], in Gestalt eines sehr umfangreichen, in der Nietzscheschen Aphorismenform abgefaßten Manuskripts, das sich auf eine relativ große Vielfältigkeit philosophischer Gegenstände bezieht, vor allem aber auf die Frage: was aus „Leben“ überhaupt unter den Bedingungen des Monopolkapitalismus geworden ist.“²⁴⁰ Adorno spricht immer von den *Minima Moralia* als seinem Aphorismenbuch. Das mag einerseits stimmen, andererseits ist es eine Finte:

„Während sich bei Nietzsche große und offenkundig wesentliche Teile seines Philosophierens in aphoristischer Form niederschlugen, kann man das für Adorno so nicht behaupten – trotz der „Minima moralia“. Denn das vielzitierte Diktum eines seiner Schüler: „Sein Hauptwerk ist eine Sammlung von Aphorismen. Sie darf getrost, als sei sie eine Summe, studiert werden.“ (Habermas 178) mag zwar in der hintersinnigen Anspielung auf den „Doctor angelicus“ Thomas v. Aquin treffend sein (freilich: als „Summa theologiae“ oder „contra gentiles“?), bleibt in der Gattungszuordnung aber blind für die demonstrative Subtilität in der Textkomposition des Musikers Adorno. Die an die Sonatenform angelehnten drei Teile enthalten zunächst je 48 Essays – sowohl nach dem hier in I.2 gegebenen Längenkriterium (mit einem durchschnittlichen Umfang von 2 Oktavseiten, bei geringer Schwankungsbreite zwischen 0,5 und 3 Seiten) als auch im Sinne seiner

²³⁹ Adorno: Briefe an die Eltern 1939-1951. Hrsg. Wolfgang Schopf. Briefe und Briefwechsel Band 7. Frankfurt am Main: 2003, S.302

²⁴⁰ Brief an die Eltern vom 31.10.1945, S.336

eigenen Ausführungen zum „Essay als Form“ (*Adorno* XI, 9-33); der Schlußteil ist erweitert um eine dreiteilige „Coda“, zur Absetzung beginnend mit erstmals nummerierten „Thesen gegen den Okkultismus“; und jeder der drei Teile enthält strukturbildend je zwei Einschübe von 7 bis 21 Aphorismen, durch Sammelüberschriften und Durchschüsse auch graphisch von den Essays abgehoben. Die meisten von ihnen haben nun dem Thema nach mit Philosophie wenig zu tun – etwa das Lob auf die Pantoffeln als „Denkmale des Hasses gegen das sich Bücken“ (DA 278/10; MM 72/3) oder das Aperçu: „Zille klopft dem Elend auf den Popo.“ (DA 278/2; MM 122/13).²⁴¹

Wir danken Harald Fricke für diese Strukturanalyse, deren letzte Sätze zeigen, wie wenig Verständnis er für die Philosophie Adornos aufbringen konnte, fragen uns aber weiterhin, was die *Minima Moralia* ihrer Form nach denn nun sind. Die der Sonatenform angegliche Architektur mag auf den Musiker Adorno verweisen, der seine Texte sicherlich ebenso komponierte wie seine Klavierstücke, hilft zum Verständnis aber nur bedingt. Als Wesentliches kann festgehalten werden, dass es sich um eine Sammlung von Essays handelt, denen Aphorismen zwischengeschoben wurden. Darüber hinaus sind die Texte inhaltlich vielfältig.

- Sie sind ein Rätselbuch oder ein Mitspielbuch für Eingeweihte, alles ist durchwoben von Anspielungen, welche wieder zu einander in Bezug stehen.
- Ein Buch über die Erfahrung der Emigration und den Verlust von Erfahrung – eine Autobiographie solcherart: „In der Erinnerung der Emigration schmeckt jeder deutsche Rehbraten, als wäre er vom Freischütz erlegt.“²⁴²
- Zugleich aber auch ein Abgesang auf das Bürgertum – eine letzte Autobiographie aus dem Bürgertum; was Goethe beschrieb, dem wird hier noch ein letztes Mal nachgewinkt.
- Ein Buch über Sexualität und Ehe
- Ein Buch über die Psychoanalyse
- Ein Buch über das Verhältnis von Theorie und Praxis
- Eine Lesebuch in angewandter ebenso wie in dargestellter Dialektik
- Ein Buch über das Verfassen von Texten (Essay Nr. 51) und die Literatur im Allgemeinen: von den Märchen kommend (52) über Schiller und Ibsen, davor noch

²⁴¹ Harald Fricke: *Aphorismus*. Stuttgart: Metzler 1984 (Sammlung Metzler, Bd.208), S.44

²⁴² Adorno: *Zwergobst*. In: Ders.: *MM*, S.54

ein wenig zu Goethe und Schnitzler, Wedekind streifend geht es weiter zu Nietzsche, Anatole France und Flaubert und dabei eigentlich immer um die Frauen oder das so genannte Geschlechterverhältnis – als bürgerliches Machtverhältnis – schreibend.

- Ein Buch über den Faschismus in Form des Hitlerismus
- Ein Buch über die Kulturindustrie
- Eine Wissenschafts-, Positivismus- und Technikkritik
- Ein Buch über den Stand der Philosophie heute (also damals)
- Ein Buch über Aktuelles, wie beispielhaft dem Essay Nr.91 entnommen werden kann und solcherart ein Buch über den Intellektuellen in seiner Zeit

Sind die *Minima Moralia* ein Tagebuch mit nur seltenem Datumseintrag? In ihrer Vermengung von Persönlichem und Philosophischem stehen sie durchaus nicht alleine.

Fernando Pessoa, den Adorno mit ziemlicher Sicherheit nicht kannte, nannte eines seiner Werk, nämlich *Das Buch der Unruhe*²⁴³ eine Autobiographie ohne Ereignisse. Oder man nehme die *Traurigen Tropen*²⁴⁴, in denen Claude Lévi-Strauss ebenso eine Autobiographie liefert wie ein wissenschaftliches Werk ganz eigener Art. Bevor wir das klären können, wollen wir uns noch den notwendigen Bedingungen zur Entstehung der *Minima Moralia* zuwenden.

²⁴³ Fernando Pessoa: Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares. Zürich: Ammann 2004

²⁴⁴ Claude Lévi-Strauss. Traurige Tropen. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978 (stw 240)

11. NOTWENDIGE BEDINGUNGEN ZUR ENTSTEHUNG DER MINIMA MORALIA

Adornos Bekanntschaft mit Bloch, Benjamin, Kracauer und Horkheimer; seine Auseinandersetzung mit deren Werk; seine Rezeption Prousts, Kafkas, Kants, Kierkegaards und Goethes; die Umstände seiner Emigration in die Vereinigten Staaten; sein Hintergrund als Frankfurter Patriziersohn und einiges mehr wurde auf den bisherigen Seiten dieser Arbeit zumindest andeutungsweise beleuchtet und fand – so unsere Behauptung, die wir auch belegen konnten – Eingang in sein Werk und dient uns hier als Beleg für die besondere Art und Weise seines Eklektizismus'. Vieles könnte detaillierter ausgeleuchtet werden, manches bleibt unerwähnt oder skizzenhaft: Adornos Gegenposition zu Heidegger, der Einfluss Simmels, Husserls, Max Webers, der französischen Moralisten, Nietzsches. Doch müssen wir uns auf diesen Seiten bescheiden. Ziel dieser Arbeit ist es nicht, eine Enzyklopädie zu verfassen, sondern zu zeigen, dass Adornos Werk um den Begriff des Glücks kreist, dass er ein Eklektiker besonderer Art war und dass es an den hierfür notwendigen Scharnieren seiner Philosophie – wenn auch ungenannt – oftmals um das Begriffspaar Entscheidung und Verantwortung geht. Verzicht müssen wir auch in Hinblick darauf leisten, den Beitrag angemessen zu würdigen und hervorzuheben, der aus seinen musikalischen Interessen und Ambitionen erwachsen und der untrennbar mit seinem philosophischen Werk verflochten ist. Hierfür wäre wohl ein Musikwissenschaftler oder zumindest profunder Kenner der Musiktheorie mit philosophischem Kopf gefordert: diesbezüglich können wir leider nicht dienen. Als nächstes wollen wir uns der Stadt Wien und seinem bedeutendsten Kritiker widmen, ein wenig über Tiere und deren Namen spekulieren und solcherart zum Märchen zurückkehren.

11.1 FORTSCHRITT UND WIENER GEMÜTLICHKEIT

Die Stadt Wien mag für vieles – vor allem im Selbstverständnis der Wiener – berühmt sein, aber wohl kaum für ihre Fortschrittsverliebtheit. So kommen seit je die Touristen deshalb in diese Stadt, um ein Wien präsentiert zu bekommen, das es so nie gab, dem die Wiener aber noch bis heute nachtrauern und dessen Charme bis in die Gegenwart reicht. Diese Stadt ist einer jener Orte, an denen die Utopie nicht als für die Zukunft erhofft, sondern durch Schönrednerei der Vergangenheit als längst realisiert und schon wieder verschwunden angesehen wird. All jene, die sich nicht zum Tross der Operettenliebhaber zählen, mag dies verwundern.

„Stadt und Leute kommen mir wie eine erdichtete Provinz vor, die aufdringlicher als es ein ästhetischer Mensch darstellen dürfte, die Fragwürdigkeit einer bloß ästhetischen Haltung demonstrieren soll. Wien ist viel krausischer noch als Kraus, schnitzlerischer als Schnitzler: ein siderisch überhöhtes Seldwyla, dessen Kultur nun, selbst schon der Frage wert, in eine barbarische Zivilisation geworfen wird. Dein Urteil über Kraus muß ich nachträglich voll akzeptieren! nur aus der Polemik gegen diese Sphäre begreift er sich und wird von der Sphäre selbst gemindert.“²⁴⁵

Wien als ästhetische Parodie – so empfindet möglicherweise noch heute so mancher Besucher. Adorno – von dem obige Sätze stammen – hält in diesem Brief an Siegfried Kracauer seine ersten Eindrücke für den Freund fest. Apropos Brief: In den seltensten Fällen werden Briefwechsel zu Lebzeiten der Briefpartner veröffentlicht, es bleibt folgerichtig nur der Nachlass. Diogenes Laertios schreibt in seinem Werk *Leben und Lehre der Philosophen* Chilon das Zitat zu, man solle „über einen Toten nichts Böses sagen“²⁴⁶. Das ist auch nicht notwendig; die Welt von heute kennt perfidere Methoden, jemanden posthum zu diskreditieren: eben den Nachlass. Thomas Bernhards testamentarisches Aufführungsverbot seine Stücke betreffend, wurde juristisch umgangen – zu viele hätten auf zu viel Geld verzichten müssen – und um der Bösartigkeit der Nachwelt zu entfliehen, bleibt fast nur die Möglichkeit eines Nachlasses zu Lebzeiten.

²⁴⁵ Brief Adornos an Kracauer vom 08.03.1925. In: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer Briefwechsel 1923-1966. Hrsg. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S.21

²⁴⁶ Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt und hrsg. v. Fritz Jüß. Stuttgart: Reclam 1998 (rub 9669), S.66

„Warum Nachlaß? Warum zu Lebzeiten?

Es gibt dichterische Hinterlassenschaften, die große Geschenke sind; aber in der Regel haben die Nachlässe eine verdächtige Ähnlichkeit mit Ausverkäufen wegen Auflösung des Geschäfts und mit Billigergeben. Die Beliebtheit, deren sie sich trotzdem erfreuen, mag davon kommen, daß die Lesewelt eine verzeihliche Schwäche für einen Dichter hat, der sie zum letzten Mal in Anspruch nimmt. Wie immer das aber auch sei und was immer sich von der Frage vermuten ließe, wann ein Nachlaß von Wert sei, und wann bloß einer vom Werte: ich habe jedenfalls beschlossen, die Herausgabe des meinen zu verhindern, ehe es soweit kommt, daß ich das nicht mehr tun kann. Und das verlässlichste Mittel dazu ist es, daß man ihn selbst zu Lebzeiten herausgibt; mag das nun jedem einleuchten oder nicht.²⁴⁷

Eine nette Idee, die Robert Musil doch nichts nutzte. Wer sich mehr für das Innen- und Sexualleben der Literaten im Allgemeinen interessiert, sei verwiesen auf:

Veza Canetti, Elias Canetti: Briefe an Georges (Hrsg. Karen Lauer, Kristian Wachinger). München: Hanser 2006

oder

Wolfgang Koeppen/Marion Koeppen: „...trotz allem, so wie du bist“ Wolfgang und Marion Koeppen. Briefe (Hrsg. Anja Ebner). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008

Altmodischere Menschen werden sich weiterhin ans Werk halten und den anderen ihr Privatleben unangetastet lassen. Im Falle von Adorno als Briefschreiber ist das zugegeben ein wenig komplizierter, da sich Philosophisches und Privates oft vermengen. Als Psychogramm zeigen die Briefe einen Menschen wie jeden anderen: So findet sich ausgeprägte Schleimerei gegenüber Thomas Mann, den er in einem Brief an Kracauer noch ganz anders und keineswegs vorteilhafter einschätzt – anscheinend hatte auch Adorno durchaus den Hang zum Adorieren, man denke nur an sein Verhalten adeligen Personen gegenüber. Der Briefwechsel mit den Eltern zeigt ihn teilweise infantil, teilweise einfach als Sohn. Die Briefe an Benjamin und Horkheimer sind wesentlicher Bestandteil seiner Philosophie und aufschlussreich für das Verständnis seiner Philosophie. Und der Briefwechsel mit Kracauer? In einer NZZ-Rezension zeigte man sich entsetzt über das vermeintlich homosexuelle Verhältnis der beiden. Als ob das etwas hergäbe für einen Skandal! In einem Brief an seinen Verleger grüßt Peter Rosegger seinen Verleger mit

²⁴⁷ Robert Musil: Frühe Prosa und aus dem Nachlaß zu Lebzeiten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, S.291

„1000 Küssen“! So what? Wie auch immer. Der Briefwechsel Adorno-Kracauer präsentiert dem Leser einen Zickenkrieg und einen Mimosenkampf. Und: Adorno erscheint durchaus nicht sympathisch in seinen schriftlichen Verhandlungen über einen Auftrag des Instituts für Sozialforschung für Kracauer: er ist zu diesem Zeitpunkt schon in der stärkeren Position und lässt das seinen Freund durchaus unangenehm spüren. Philosophisch ist es in Summe enttäuschend und man fragt sich: Wofür die Lektüre? Immerhin amüsant sind die Beschreibungen Wiens und seiner Einwohner.

„[U]nd ich will schon glauben, daß in dieser wunderlichen Seldwyler Naivität dem eigenen gegenüber auch noch gutes Elementarisches steckt; aber wesentlich scheint sich mir hier doch die Krise einer Bürgerlichkeit abzuspielen, die marxistisch zur Probe gedacht (Marxismus ist eine Antwort auf Wien!), außerhalb der Dialektik liegt, einer Kulturinsel gewissermaßen, die durch Inzucht mit Haltung vertrottelt und objektiv um so mehr schon vergessen ist, je monomanischer sie sich für sich selbst interessiert. Das äußere Bild der wirtschaftlich völlig stagnierenden, vom Weltverkehr verlassenen, sich mit Sensationen mühsam erheizenden Stadt paßt ganz dazu, daß man künstlerisch und (soweit ich sehe) philosophisch im Grunde reaktionär ist; daß aller Radikalismus nur Schein ist (Koko!), nichts als überspitzte oder nach außen projizierte Individuumspsychologie, versteht sich als genaues Gegenbild der falsch konkreten Bürgerlichkeit, in der Klavierfirmen, die doch exportieren wollen und müssen, pleite machen, weil sie aus Kulturduselei keine Maschinen haben oder gar kein Telephon. Das Kraussche „gemütlich bin ich selber“ gilt tatsächlich polemisch für die ganze Stadt.“²⁴⁸

Hier ist sie: Die ebenso viel gerühmte wie viel verlästerte Wiener Gemütlichkeit, die Kraus so pointiert aufs Korn nahm. Davon abgesehen, dass Adorno späterhin – als er seinen stilistischen Sturm und Drang abgelegt hatte – ein merkwürdig anderes Verhältnis zu Wien entwickelte, wie sich nach 1945 zeigen sollte. Wien lebte da schon wieder mal von der Vergangenheit, nämlich jener, die Adorno selbst noch miterlebt hatte, deren Zeuge er noch war und Adorno war Anfang der fünfziger Jahren selbst am Wege hin zur Marke, seltsam genug. Möglich, dass er in Hinblick auf Selbstdarstellung und Attitüde einiges aus Wien mitgenommen hatte. Auf jeden Fall konnte er als Nichtwiener etwas verfolgen, was durchaus spannend sein konnte: nämlich als Nichtbetroffener *Die Fackel* zu lesen und vor Augen zu haben, worauf sie sich bezieht. Kraus war damals, Mitte der zwanziger Jahre, schon längst eine Instanz und blieb es: zumindest in Hinblick auf Adorno.

²⁴⁸ Brief Adornos an Kracauer vom 10.04.1925. In: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer Briefwechsel 1923-1966. Hrsg. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S.41

11.1.1 FORTSCHRITT

„Die Kulturkritik der *Fackel* und der Kritischen Theorie gehören trotz des Zeitunterschiedes einer gemeinsamen Epoche an: der des Zerfalls der traditionellen bürgerlichen Kultur, wie sie sich in der liberalen Gesellschaft herausgebildet hatte. Zentrale Kategorien und Sichtweisen sind dieser Konstellation entsprungen und somit historisch geworden.“²⁴⁹

Die Aufklärung im deutschsprachigen Raum versackte in der Bürgerlichkeit und dem Biedermeier des 19. Jahrhunderts. Die politischen Inhalte von Klassik und Romantik dienten sowohl der Bejahung der herrschenden Umstände als auch der Legitimation revolutionärer Strömungen; der Rest fand sich versteinert und verkitscht: es begann das Zeitalter der Denkmäler, der Zimmerbüsten am Kaminsims. Die Gemälde wurden zum Ende des Jahrhunderts hin immer größer, pompöser: Makartstil und Historismus. Büchner war früh verstorben und auch Heine ragte zeitlich nur wenig in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es folgte: wenig. Stifter und Keller, nun ja, doch. Das Gesamtkunstwerk Wagners, zugegeben. Die Philosophie Nietzsches, immerhin. Und sonst? Die Unterscheidung zwischen Realismus und Naturalismus fällt nicht erst heute schwer. Die bleibenden Werke dieser Zeit: ... Hauptmann bleibt, sicherlich, zumindest das eine oder andere von ihm und Fontane hat seinen Platz, unbestritten, wenn auch selten gelesen. Wedekind steht seltsam außen, einer Zuordnung sich verweigernd und markiert schon die Wende hin zum 20. Jahrhundert. Ebenso wie Stefan George. Symbolist, beschwörend, sektiererisch, Romanisches und Nördliches aufnehmend, neu deutend, zugleich antikisierend. Eigenartig. Dem nicht unverwandt kam dann das Aufbegehren, eine negierende Kraft, eine neue Form von Sturm und Drang, wenn auch unter Aussparung des Rohen.

²⁴⁹ Irina Djasemy: Der „Productivgehalt kritischer Zerstörerarbeit“. Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, Band 399) Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S.17

„Jugendstil war die Kunstübung, die dem polemischen Bedürfnis, dem Widerwillen gegen das Grau des hochindustriellen Zeitalters, die Kraft zutraute, aus abstrakter Negation heraus substantielle Einheit zu stiften nach Art umfangender Stile der Vergangenheit, in denen alles seinen rechten Platz und die Kunst den im Leben gehabt hätte. Über die spätliberalistische Gesellschaft, Voraussetzung und Substrat des Jugendstils, vermochte die Kunst nichts von sich aus, die von jener ausgelöst war.“²⁵⁰

Einheit und alles an seinem Platz – also doch der Versuch, eine Ontologie zu stiften, die Grundlagen waren somit gegeben. Die Herangehensweise unterschied sich immerhin deutlich von früheren Zeiten: Negation als Ausdrucksmittel in der Kunst findet sich schon früh, wenn auch als Hang zum Abgründigen, Dunklen. Der Jugendstil nun setzt gegen die kargen Industrie- und Fabrikanlagen die Verspieltheit der Form, das Ornament. Das vermeintlich Liebliche soll seinen Platz im Alltag bekommen, zum Alltag werden. Das Detail wird zum Ganzen, steht im größeren Zusammenhang und doch für sich. Diese neue junge Bewegung nimmt negierend den Schein für Sein, mit Konsequenzen bis in die Gegenwart.

„Der Jugendstil war der erste kollektive Versuch, den absenten Sinn von Kunst aus zu setzen; das Scheitern jenes Versuchs umschreibt exemplarisch bis heute die Aporie von Kunst. Er explodierte im Expressionismus; der Funktionalismus und dessen Äquivalente in der nicht zweckbezogenen Kunst waren seine abstrakte Negation. Schlüssel der gegenwärtigen Antikunst, mit Beckett als Spitze, mag die Idee sein, jene Negation zu konkretisieren; aus der rückhaltlosen Negation metaphysischen Sinnes ein ästhetisch Sinnvolles herauszulesen. Das ästhetische Prinzip der Form ist an sich, durch Synthesis des Geformten, Setzung von Sinn, noch wo Sinn inhaltlich verworfen wird. Insofern bleibt Kunst, gleichgültig was sie will und sagt, Theologie; ihr Anspruch auf Wahrheit und ihre Affinität zum Unwahren sind eines. Dieser Sachverhalt ging spezifisch am Jugendstil auf.“²⁵¹

Kunst als ein säkular Gewordenes, ein Ergebnis von früher Aufklärung und deren Dialektik unterworfen. Verwandtes findet Adorno zur gleichen Zeit in der Philosophie Husserls.

„Der Leib als Ornament beherrscht den Jugendstil, dem Husserl, nicht bloß nach der vagen Analogie seines 'Denkstils', sondern dem Sachgehalt seiner Philosophie nach streng zurechnet. Für den Jugendstil ist der symbolisch ornamentale nackte

²⁵⁰ Adorno: Richard Strauss. In: Ders.: Musikalische Schriften III. Gesammelte Schriften Band 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S.599f.

²⁵¹ Adorno: Paralipomena. In: Ders.: ÄT, S.403

Leib, mit seiner Aura von Invarianz und außergesellschaftlicher Natur, die er doch in der Gesellschaft selber festhält, zur Bestätigung und Verkleidung der Dingwelt geworden; nichts hat sich zu Kitsch und Betrug besser geschickt als er, und mit tiefstem Recht haben die materialistischen Proteste gegen die Dingwelt, welche Sexualität anmeldete, den nackten Leib verschmäht und gerade ihn mit Stoffen der Dingwelt verkleidet, an die Begierde sich heftet, froh ihrer Macht übers Ding, während sie den Schein des Nackten nicht ertragen kann - den Schein, weil das Nackte doch selber bloßes Ding ist, das sich in seine Nacktheit als in Natur maskiert. Im Umkreis Husserls aber herrscht der Leib als Schein.²⁵²

Verdinglichung und Scheinhaftigkeit spielen in einander, sind in der Moderne nicht mehr ohne Verlust zu trennen, vermittelt. Adornos Maß ist stets die arbeitsteilige Tauschgesellschaft und ihre Ausdrucksform – Inbegriff der Verdinglichung – , die Warenform.

„Nimmt man die erkenntnistheoretischen Begriffsfetische als die Waren, mit denen das offizielle Denken handelt und die es für Naturprodukte ausgeben muß, damit sie gekauft und ideologisch wirksam werden, dann hat zwar Husserl das »Warendenken«, wie Ernst Bloch es nannte, nicht durchbrochen; aber er hat ihm, indem er zugleich so nagelneue Termini fetischisierte wie die Wesen, etwas von seiner Naivetät genommen: die Fetische dürfen nicht länger bloß von der Tradition akzeptiert, sie müssen 'an den Sachen erarbeitet' werden, bis sie wirklich als 'Natur' erscheinen, und zu den Schulen, gegen die er sich kehrt, steht Husserl ähnlich wie der Jugendstil zum Makartstil.“²⁵³

²⁵² Adorno: Zur Philosophie Husserls. In: Ders.: Vermischte Schriften I/II. Gesammelte Schriften Band 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S.66f. Dieser Text ist ohne Angabe des Entstehungsdatums, wobei rein sprachlich darauf zu schließen ist, dass es sich um einen sehr frühen Text Adornos handelt. Wie viel er dem Denken Husserls verdankt, steht hier schwarz auf weiß geschrieben. Er setzt Husserl nicht nur gegen Heidegger und die Neuontologie, vielmehr ehrt er ihn – bei allen Vorbehalten – dafür, dass seine Schriften sich eine offene Form, eine neben einander gereihte wenn auch systematische Form bewahrten, die Widersprüche aufzeigte, ohne sie aufgezwungen zu glätten und dass er der Empirie, den so genannten Objekten mehr Gerechtigkeit zukommen ließ: „Als einziger Deutscher seiner Epoche hat er das kritische Recht der Vernunft verteidigt, ohne aus ihm den Anspruch zu folgern, die Welt aus dem Begriff zu deduzieren; ja gerade die Emphase, mit der er die reine Vernunft und ihre Objektivitäten vom 'mundanen' Sein abhebt, hat die Empirie weithin offen und unverklärt gehalten; empirische Befunde werden nicht von der Höhe der Idee her verdammt, soweit sie nur empirische Befunde bleiben; der Husserlsche Formalismus hat zwar Ideologie nicht ausgeschlossen, aber doch sich selber nur selten zur Ideologie hergegeben, und unter seinen erkenntnistheoretischen Begriffen sind wenige, die der Einsicht in die Beschaffenheit der empirischen Welt den Weg verlegten. Selbst in ihrem eigentümlichen Bereiche bewahrt Phänomenologie einen tief fragmentarischen Zug, den sie mit den wenigen verantwortlicheren Denkern der gleichen Periode, mit Dilthey und Max Weber, teilt: sie stellt 'Untersuchungen', ausgeführte Analysen nebeneinander, ohne sie billig zu vereinheitlichen, ja ohne auch nur Widersprüche zu glätten, die sich aus den singulären Studien ergeben, und erst nachdem das Vertrauen von Phänomenologie in ihre eigene Methode erschüttert ist, macht sie aus der Not ihrer Begriffe die Tugend eines Systems, das immerhin bloß behutsam und widerwillig als solches sich deklariert.“ Ebd. S.90f.

²⁵³ Ebd. S.88

Der Makartstil als reine Maskerade wurde abgelehnt. Doch schon bald wurde der Jugendstil, der gegen diese Unwahrheit Position bezog, selbst als unwahr empfunden, es folgte der dialektische Umschlag: man suchte unter den Ornamenten – hinter dem Schein – das Sein, das man zu finden hoffte, wenn die Stukkatur einmal abgeklopft war.

„Daß Musik »nicht schmücken, sondern wahr sein« solle; die Absage ans harmonistische Schönheitsideal, kurz, was immer Schönberg mit Karl Kraus und Adolf Loos verband, ist zugespitzt wider die Sphäre des Jugendstilornaments, der George, allein schon durch den Buchschmuck von Melchior Lechter, bis zuletzt die Treue hielt. Freilich spielt die Wiener Nuance des Jugendstils, die als Sezessionismus bekannt wurde, in den frühen Expressionismus hinüber; auch Schönbergs eigene Bilder.“²⁵⁴

Doch auch der Expressionismus gab sich undialektisch und scheiterte – so Adorno – daran. Er setzte das Subjekt absolut und ließ es unvermittelt stehen. Das Werk als solches wurde ausgeschlossen und gleichwohl postwendend geliefert. Es kam der große Krieg, abgelöst von Wirtschaftskrisen und Faschismen. Vom Jugendstil an, über den Expressionismus, die Neue Sachlichkeit hinweg, steht unbekümmert, wenn auch laut polemisierend, ein Autor, der das Seine tat auf seine Art: Karl Kraus. Er beschäftigte sich mit der Sprache, deren Missbrauch und wie derselbe gesellschaftlich gerann.

Karl Kraus, der Konservative! Karl Kraus, der Kritiker der Konservativen! Karl Kraus, der die Frauen ebenso wie Otto Weininger verehrte, dem zu Hitler nichts einfiel (von einigen hundert Seiten abgesehen), der für die Sozialdemokratie Lesungen hielt und für Dollfuß plädierte. Was nun? Alles zusammen, oder sogar noch mehr? Viel mehr: ein Dialektiker, von dem der junge Adorno einiges über Dialektik lernen konnte.

„Eine zentrale Gemeinsamkeit zwischen Kraus und Adorno besteht darin, die Dichotomien zeitgenössischer Kulturkritik – Kultur versus Natur, Rationalität versus Irrationalität, Fortschritt versus Konservatismus – aufzubrechen und einer dialektischen Kritik zu unterziehen.“²⁵⁵

Kaum etwas erscheint einfacher, als die Welt in plumpe Gegensätze aufzuteilen: die Linke vs. die Rechte, progressiv vs. konservativ, fortschrittsfreundlich vs. fortschrittsfeindlich.

²⁵⁴ Adorno: Arnold Schönberg: Fünfzehn Gedichte aus „Das Buch der Hängenden Gärten“ von Stefan George, op. 15. In: Ders.: Musikalische Schriften IV. Gesammelte Schriften Band 18. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S.418f.

²⁵⁵ Irina Djasemy: Der „Productivgehalt kritischer Zerstörerarbeit“. Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S.17f.

Kraus wandte sich von Anbeginn gegen die Verlogenheit, die solch einem Manichäismus zu Grunde lag. Paradigmatisch dafür ein Text, der das Programm im Titel trägt: *Der Fortschritt*.

„Ich habe mir eine Zeitungsphrase einfallen lassen, die eine lebendige Vorstellung gibt. Sie lautet: Wir stehen im Zeichen des Fortschritts. Jetzt erst erkenne ich den Fortschritt als das, was er ist, — als eine Wandeldekoration. Wir bleiben vorwärts und schreiten auf demselben Fleck. Der Fortschritt ist ein Standpunkt und sieht wie eine Bewegung aus. Nur manchmal krümmt sich wirklich etwas vor meinen Augen: das ist ein Drache, der einen goldenen Hort bewacht. Oder es bewegt sich nachts durch die Straßen: das ist die Kehrichtwalze, die den Staub des Tages aufwirbelt, damit er sich an anderer Stelle wieder senke. Wo immer ich ging, ich mußte ihr begegnen. Ging ich zurück, so kam sie mir von der anderen Seite entgegen, und ich erkannte, daß eine Politik gegen den Fortschritt nutzlos sei, denn er ist die unentrinnbare Entwicklung des Staubes. Das Schicksal schwebt in einer Wolke, und der Fortschritt, der dich einholt, wenn du ihm auszuweichen hoffst, kommt als Gott aus der Maschine daher. Er schleicht und erreicht den flüchtigen Fuß und nimmt dabei so viel Staub von deinem Weg, als zu seiner Verbreitung notwendig ist, auf daß alle Lungen seiner teilhaft werden, denn die Maschine dient der großen fortschrittlichen Idee der Verbreitung des Staubes. Vollends aber ging mir der Sinn des Fortschritts auf, als es regnete. Es regnete unaufhörlich und die Menschheit durstete nach Staub. Es gab keinen und die Walze konnte ihn nicht aufwirbeln. Aber hinter ihr ging ein radikaler Spritzwagen einher, der sich durch den Regen nicht abhalten ließ, den Staub zu verhindern, der sich nicht entwickeln konnte. Das war der Fortschritt.“²⁵⁶

Der Fortschritt ist eine Gestaltenkonstellation des Mythos, befangen im alten Glauben an das Neue, hinter dem sich das ewig Alte maskiert, verbirgt. Und weiter:

„Der Fortschritt ist ein Momentphotograph. Ohne ihn wäre jener Augenblick unwiederbringlich verloren, in dem der König von Sachsen vom Besuche einer Sodawasserfabrik sich zu seinem Wagen begab. Wie sieht das aus? fragt man sich. Wie macht er das? Wie geht der König? Er setzt einen Fuß vor den andern, und der Momentphotograph hat es festgehalten. Aber dieser vermag vom Schreiten nur einen Schritt zu erhaschen, darum wird das Gehen zum Gehversuch, und der Adjutant, der auf die Füße des Königs sieht, scheint die Schritte zu zählen, damit keiner ausgelassen wird: Eins, zwei; eins, zwei ...“ (S.35)

Bei Proust verweist das Innehalten, der Augenblick, auf ein utopisches Moment, auf etwas anderes, auf ein Versprechen von Glück. Die Form dessen ist die Erinnerung, die auch den

²⁵⁶ Karl Kraus: Die Fackel 1909, Heft 275-276, Reprint 2001, S.33f. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

Schmerz birgt, dass es unwiederbringlich vergangen ist. Der Fortschritt liefert eine Fotografie, die den Augenblick zu einem Nichtigen für alle macht. Dass die ausgemalte Utopie keine ist, sondern bloß Schein und Maske, war Kraus klar.

„Ich fand den Fortschritt in allen, ohne in einer einzigen [Region des Lebens] seine Physiognomie zu finden. Ich glaubte, ich sei in eine Maskenleihanstalt geraten. Jetzt war er ein Ausgleicher im sozialen Bankrott, jetzt ein Schaffner an jenem Zug des Herzens, der Hoheiten talwärts führt; hier Wahlagitator, dort Kuppler; bald Nervenarzt, bald Kolporteur.“ (S.37)

Die bürgerliche Kritik würde an dieser Stelle wohl auf die Innerlichkeit pochen. Und Kraus?

„Dann sah ich ihn [den Fortschritt] als Ingenieur am Werke. Wir verdanken ihm, daß wir schnell vorwärts kommen. Aber wohin kommen wir? Ich selbst begnügte mich, es als das dringende Bedürfnis zu empfinden, zu mir zu kommen. Darum lobte ich den Fortschritt und wollte in einer Stadt nicht fürder leben, in der mir Hindernisse und Sehenswürdigkeiten den Weg zum Innenleben verstellen.“ (S.38)

Keine Flucht in Innerlichkeit. Er sagt bloß, dass sich die Dinge zwischen ihm als Subjekt und ihn als Objekt stellen; ihm den Weg zu sich selbst verstellen und dass er sie dort nicht haben möchte. Der Fortschritt ist ihm nicht im Wege, stört ihn nicht, denn es gibt noch gar keinen. Fortschritt findet noch nicht statt. Sprachkritik bei Kraus ist zugleich Kulturkritik.

„Die Kulturkritik der *Fackel* wird – ebenso wie die der Kritischen Theorie – durch ihre Negationen strukturiert“²⁵⁷ – und die Kraussche Negation wurzelt zunächst im Jugendstil, wobei das Ornament, gegen das Kraus sich verwehrt, von ihm bloß verwandelt wird in die Sprache selbst – wie der nackte Leib des Jugendstils, der selbst schon wieder Ornament ist. Der Unterschied besteht vor allem in dem nicht Verkünden eines Ideals, im nicht Aufstellen eines Programms, ja, im Betonen des Schlechten unter Verzicht darauf, das Gute auszumalen. „Selbst grundlegende, negativ formulierte Ideale (nicht lügen, nicht stehlen) werden in der *Fackel* nicht hypostasiert; für die Beurteilung der Einzelfälle geben immer die spezifischen empirischen Verhältnisse den Ausschlag.“²⁵⁸ (S.37) Die

²⁵⁷ Djassem: Der „Productivgehalt kritischer Zerstörerarbeit“, S.31. Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Arbeit.

²⁵⁸ Vergleiche hierzu: Adorno, Vorlesungen zur Moralphilosophie, wo er ebenso darauf verzichtet, eine Anleitung zum richtigen oder gar guten Verhalten zu liefern. Er verweist bloß zum Ende hin auf die *Wildente* von Ibsen, um daran einiges deutlich zu machen.

spezifischen empirischen Verhältnisse, die permanent im Wandel begriffen sind, verunmöglichen das Aufstellen von Gebotstafeln ebenso wie das lexikalische Ausformulieren von Definitionen und Begriffen.

„Definitorische Festlegungen der Begriffe schneiden die geschichtliche Erfahrung, die in den Begriffen sich sedimentiert, ab, und tendieren dazu, keine Äquivokationen, Widersprüche, Irritationen mehr zuzulassen. Indessen kann auch die kritische, die deutende Philosophie auf die Sprache als eines Mittels der Erkenntnis nicht verzichten. Erkenntnis, die mehr sein soll als ein Hilfsmittel der Naturbeherrschung, entspringt aber nicht aus der Operation mit einem scheinbar neutralen Werkzeug, sondern aus einer in kritischer Absicht geleisteten Konstellation der Begriffe. Mit seinem Verfahren der Konstellation, der Konfiguration und des Modells versucht Adorno, im Anschluß an Benjamin, für die Philosophie jene Form von Erkenntnis zu retten, die eine Analogie aufweist zu dem, was Kraus und auch er selbst der „Gestaltung“ in der Kunst zuschrieben.“ (S.65)

Das Nichtidentische Adornoscher Prägung ist die Welt der Empirie, in der es nicht *den* Menschen gibt, sondern Menschen. Kunst an sich ist zweifelhaft, die Kunstwerke hingegen stehen für sich und die Gestaltung ist je einmalig oder sie ist gar nicht. Die Fotografie oder Reproduktion eines Kunstwerks ist nie mehr als die Fotografie oder Reproduktion eines Kunstwerks, hat kaum Anteil an dem Wahrheitsgehalt des Kunstwerks – zumindest in der Sichtweise Adornos. Dem Nichtidentischen widerfährt Gerechtigkeit durch den Verzicht auf Gleichmacherei, durch den Verzicht auf herrschaftliches Denken.

„Der instrumentellen Verfügung über Worte und Dinge setzen Kraus und Adorno ein Sprachdenken entgegen, in dem die Herrschaft zurückgenommen und zugleich die spontane subjektive Phantasie aufgewertet wird. Geistige Erfahrung, Erkenntnis – und damit: der Wahrheitsgehalt der Gedanken – hängen für beide in beträchtlichem Maße von dem Vermögen ab, die Aporien instrumentellen Denkens zu durchbrechen.“ (S.75)

Wohl kaum die „Aporien instrumentellen Denkens zu durchbrechen“, als die Aporien aufzuzeigen und sie als dialektische Momente weiterzuführen, zugleich die Spannung zwischen den Momenten zu halten, um keine falsche Versöhnung herbeizuführen. Instrumentelles Denken produziert im Weiteren Phrasen und Reklame, Verdinglichungen des Sprachgehalts.

„In dem Maße, wie das Subjekt des instrumentellen Charakters seiner Sprache und seines Denkens innewird, kann es dem Anderen, dem Nichtidentischen, der äußeren und inneren Natur ein Eingedenken bewahren, das über instrumentelle Zwecke hinausweist. Selbstreflexion und Mimesis sollen dem Umschlag von Aufklärung in eine neue Mythologie Einhalt gebieten und so den „Bannkreis des Daseins“ durchbrechen helfen. Während die automatisierte Sprache die Erfahrung an der Sache abschneidet und so gleichsam magische Gewalt über die Sprecher gewinnt, soll die reflektierte Sprache deutender Philosophie die Negation der falschen Gesellschaft radikalisieren und zugleich die Hoffnung auf einen versöhnten Zustand in sich bewahren.“ (S.86)

Sprachkritik meint bei Kraus und Adorno zugleich Gesellschaftskritik. Das Verhalten der Menschen untereinander zeigt sich nicht zuletzt im Verhalten dieser den Tieren gegenüber und Nietzsche war der nicht der letzte, der das Verhalten der Menschen gegenüber den Tieren nicht ertragen konnte.

„Sprache und das Verhältnis zum Tier werden in der *Fackel* und in der Kritischen Theorie zu Indikatoren gelungener oder mißlungener Kultur.“ (S.167)

11.2 ÜBER TIERE

Am 8. Juni 2009 konnte man im *Spiegel* online Überlegungen von Richard Dawkins über die Vermischung von menschlichem Erbgut mit solchem von einem Schimpansen lesen, wobei er sich in der Argumentation auf die Evolution selbst beruft wie ehemals der Herr Dorfpfarrer auf den lieben Gott. Zwar mag er keine Empfehlung abgeben für dieses Mischerbgut, „[a]ber ich muss zugeben, dass ich einen freudigen Schauer empfinde, wenn ich daran denke, dass wir gezwungen werden könnten, das bisher Nichthinterfragte in Frage zu stellen“²⁵⁹ – so Dawkins. Solche freudigen Schauer mögen andere bei der Lektüre von Mary Shelleys *Frankenstein* oder Edgar Allan Poe empfinden; außerdem: vielleicht wollen Schimpansen ihr Erbgut für solche Spielereien gar nicht hergeben. Hier wäre nun nicht mit Ferdinand I. zu fragen: „Ja, dürfen`s denn des?“, sondern eher: Wofür soll das gut sein? Warum sollen wir das wollen?

²⁵⁹ <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,614357,00.html> (08.08.2009, 19.20 Uhr)

Fortschritt heute ist oftmals Fortschritt in der Medizin. Die verwaltete Welt hat sich mittlerweile auch der Gesundheit des Menschen angenommen. Mutter-Kind-Pässe dienen der Erfassung aller von klein auf. Vorsorgeuntersuchungen ermöglichen dem Einzelnen sich tauglich zu halten für die Anforderungen der Berufswelt. Medikamente und Nahrungsergänzungsmittel sind schon annähernd eins. Welche ethischen Probleme die Fortschritte der Wissenschaften im Allgemeinen und der Medizin im Besonderen in sich bergen und zu welcher Vernichtung der Vielfalt das führt, konnte man schon vor Jahrzehnten bei Paul Feyerabend nachlesen.²⁶⁰ Nicht ohne Grund haben manche Aspekte aktueller Ethik-Debatten sich verschoben hin zu der Frage nach Tierrechten. Dass den Menschen Medikamente verabreicht werden, die an gefangenen malträtierten Tieren als für tauglich befunden wurden, ist zuvörderst eine Schande, lässt aber auch manchen Rückschluss auf die Genese der Wissenschaften zu.

„Die Idee des Menschen in der europäischen Geschichte drückt sich in der Unterscheidung vom Tier aus. Mit seiner Unvernunft beweisen sie die Menschenwürde. Mit solcher Beharrlichkeit und Einstimmigkeit ist der Gegensatz von allen Vorvorderen des bürgerlichen Denkens, den alten Juden, Stoikern und Kirchenvätern, dann durchs Mittelalter und die Neuzeit hergebetet worden, daß er wie wenige Ideen zum Grundbestand der westlichen Anthropologie gehört. Auch heute ist er anerkannt. Die Behavioristen haben ihn bloß scheinbar vergessen. Daß sie auf die Menschen dieselben Formeln und Resultate anwenden, die sie, entfesselt, in ihren scheußlichen physiologischen Laboratorien wehrlosen Tieren abzwängen, bekundet den Unterschied auf besonders abgefeimte Art. Der Schluß, den sie aus den verstümmelten Tierleibern ziehen, paßt nicht auf das Tier in Freiheit, sondern auf den Menschen heute. Er bekundet, indem er sich am Tier vergeht, daß er, und nur er in der ganzen Schöpfung, freiwillig so mechanisch, blind und automatisch funktioniert, wie die Zuckungen der gefesselten Opfer, die der Fachmann sich zunutze macht. Der Professor am Seziertisch definiert sie wissenschaftlich als Reflexe, der Mantiker am Altar hatte sie als Zeichen seiner Götter ausposaunt. Dem Menschen gehört die Vernunft, die unbarmherzig abläuft; das Tier, aus dem er den blutigen Schluß zieht, hat nur das unvernünftige Entsetzen, den Trieb zur Flucht, die ihm abgeschnitten ist.“²⁶¹

Der Mythos schon war Aufklärung und vernünftig und die Wissenschaft bleibt bis heute dem Mythos verhaftet. Die oftmals propagierte Trennung ist meist nicht so einfach zu

²⁶⁰ Paul K. Feyerabend: Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht. Wien: Passagen Verlag 2005; siehe auch: ders.: Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 und ders.: Naturphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009

²⁶¹ Horkheimer/Adorno: DdA, S.283

vollziehen, wie es im Allgemeinen vorgegaukelt wird. Dazu Feyerabend in seiner posthum erschienen *Naturphilosophie*:

„Die drei Lebensformen, die besprochen werden – Mythos, Philosophie, Wissenschaft –, lassen sich weder scharf voneinander trennen, noch sind sie immer in dieser Reihenfolge anzutreffen. Der Mythos antizipiert die Wissenschaft, die Wissenschaft hat mythologische Züge, Philosophie, Wissenschaft und Mythos leben bald friedlich nebeneinander, bald bestreiten sie einander das Daseinsrecht, „Aberglauben“ und „Vorurteil“ findet man überall. Außerdem ist die Wissenschaft dem Mythos und der Philosophie gegenüber nicht immer im Vorteil.“²⁶²

Der Anspruch der Vernunft dient – unabhängig von dem Gewande, in dem sie sich präsentiert – unverändert dazu, Macht auszuüben und zu unterdrücken – zum Wohle der Menschheit, im Namen des Fortschritts. Wer den Fortschritt kritisiert, gilt als reaktionär, in der nettesten Form zumindest als Fossil und Eigenbrötler. Dem Amüsement der Oberflächlichen dient diesbezüglich der Umstand, dass der Kulturkritiker und Massenkulturverächter Adorno einen Fernseher besaß und ihn auch nutzte. Er – der die Kulturindustrie als solche benannte und angeblich konsequent verdamnte. Es kommt noch besser: Seine Lieblingsserie, so die Mär: Daktari. Das erheitert so manchen Sonntags-Zeitungsleser und Kreuzworträtselspezialisten. Dass Adorno sich deshalb keineswegs selbst widersprach, ist in seiner Philosophie begründet – einer Philosophie, die Widersprüche ja nicht ausschloss, sondern sich eher zu Nutzen machte - und wie sich leicht zeigen lässt an einem Ausschnitt aus einem offenen Brief an Max Horkheimer von utopischem Gehalt.

„Einmal hast Du mir gesagt, ich empfände die Tiere wie Menschen, Du die Menschen wie Tiere. Etwas ist daran. Die Gegenbewegung von jenen Punkten her dürfte in unserem fortwährenden Dialog produktiv geworden sein. Dein Ansatz, das Individuierte als todgeweiht, wie ein ohnmächtig sich Regendes zu fühlen, hat vermutlich das an Deiner Philosophie erzeugt, was, nach den schulmäßigen Stereotypen, Materialismus heißt. Von allem gängigen und vulgären unterscheidet er sich dadurch, daß ihm nicht die Spur des Hämisschen gesellt ist. Du weißt sehr wohl, daß Hoffnung am Konkreten, am Individuierten oder, wie unser Karl Heinz Haag es nannte, »Unwiederholbaren« haftet. Dies Wissen jedoch grundiert bei Dir die Ahnung der Vergeblichkeit; das, wovon alles Glück und alle Wahrheit zehrt, sei nicht. Du hast den utopischen Impuls ohne Kompromiß im Geist von Kritik absorbiert, ohne affirmativen Trost, selbst ohne den des Vertrauens auf eine

²⁶² Paul Feyerabend: *Naturphilosophie*. Hrsg. Helmut Heit und Eric Oberheim. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S.41

Zukunft, die doch vergangenes Leiden nicht wieder gutmachte. Dem habe ich nie etwas anderes entgegensetzen können als die Frage, ob nicht die Unerbittlichkeit, die Dich in solche Richtung drängt, ihren Gehalt von eben dem empfinde, was sie ausschließt. Wir haben die Frage so wenig beantworten können wie sonst einer.²⁶³

Hoffnung haftet am Konkreten, am Individuierten, denn jedes Einzelne ist Statthalter des Ganzen und somit Repräsentant eines möglichen Besseren. Doch jedes Individuum ist durchsetzt mit Gesellschaft und keines steht außerhalb oder könnte sich nach außen begeben. Das Pochen auf Individualität ist schon gesellschaftlich geprägt und die sich am meisten etwas zu Gute halten auf ihre Besonderheit sind im höchsten Maße Erfüllungsgehilfen des allgemeinen Trends. Das Subjekt ist vermittelt und niemals reines unvermisches Subjekt, immer Moment. Der Mensch ist Natur und ein Stück mehr: begriffsbildend, vernünftig.

„Die Welt des Tieres ist begriffslos. Es ist kein Wort da, um im Fluß des Erscheinenden das Identische festzuhalten, im Wechsel der Exemplare dieselbe Gattung, in den veränderten Situationen dasselbe Ding. Wenngleich die Möglichkeit von Wiedererkennen nicht mangelt, ist Identifizierung aufs vital Vorgezeichnete beschränkt.“²⁶⁴

Die *Dialektik der Aufklärung*, Summe des Denkens von Horkheimer und Adorno zu einer bestimmten Zeit, ist zunächst ein Buch über die Zeit, über das Sich-bewusst-Werden des Menschen über die Zeit und somit über das Werden von Geschichte, über die Geschichte von dem, was in der Zeit ist und wie sich Geschichte darin festsetzt. Tiere sind für Adorno Zeugen eines Zustandes ohne Bewusstsein der Zeit.

„Das Tier hört auf den Namen und hat kein Selbst, es ist in sich eingeschlossen und doch preisgegeben, immer kommt ein neuer Zwang, keine Idee reicht über ihn hinaus. Für den Entzug des Trostes tauscht das Tier nicht Milderung der Angst ein, für das fehlende Bewußtsein von Glück nicht die Abwesenheit von Trauer und Schmerz. Damit Glück substaniell werde, dem Dasein den Tod verleihe, bedarf es identifizierender Erinnerung, beschwichtigender Erkenntnis, der religiösen oder philosophischen Idee, kurz des Begriffs. Es gibt glückliche Tiere, aber welche kurzen Atem hat dieses Glück! Die Dauer des Tiers, vom befreienden Gedanken

²⁶³ Adorno: Offener Brief an Max Horkheimer. In: Ders.: Vermischte Schriften I/II. Gesammelte Schriften Band 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S.160f.

²⁶⁴ Horkheimer/Adorno: DdA, S.263; die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

nicht unterbrochen, ist trübe und depressiv. Um dem bohrend leeren Dasein zu entgehen, ist ein Widerstand notwendig, dessen Rückgrat die Sprache ist.“ (Ebd.)

Das Glück ist an den Gedanken, an den Begriff gebunden. Ohne Begriff könnte man glücklich sein und wüsste es nicht, somit wäre man eben nicht glücklich, da man es eben nicht wüsste. Ohne Erinnerung und Bewusstsein ist kein Wille und kein Glück, wenn auch der Zustand einer unambitionierten gleichgültigen Zufriedenheit gedacht werden kann, wie bei den Lotophagen im neunten Buch der Odyssee. Sie leben träge, sich selbst genügend dahin ohne Willen, ohne die Möglichkeit einer Entscheidung, die den Namen verdienen würde. Es ist ein Leben ohne Verantwortung.

„Solche Idylle, die doch ans Glück der Rauschgifte mahnt, mit deren Hilfe in verhärteten Gesellschaftsordnungen unterworfenen Schichten Unerträgliches zu ertragen fähig gemacht wurden, kann die selbsterhaltende Vernunft bei den Ihren nicht zugeben. Jene ist in der Tat der bloße Schein von Glück, dumpfes Hinvegetieren, dürftig wie das Dasein der Tiere. Im besten Falle wäre es die Absenz des Bewußtseins von Unglück. Glück aber enthält Wahrheit in sich. Es ist wesentlich ein Resultat. Es entfaltet sich am aufgehobenen Leid.“ (S.70)

Das Tier ist es selbst, doch ohne ein Selbst, reiner Träger seines Namens, ohne Begriff von sich selbst.

„Indem die Tiere ohne den Menschen irgend erkennbare Aufgabe existieren, stellen sie als Ausdruck gleichsam den eigenen Namen vor, das schlechterdings nicht Vertauschbare. Das macht sie den Kindern lieb und ihre Betrachtung selig. Ich bin ein Nashorn, bedeutet die Figur des Nashorns. Märchen und Operetten kennen solche Bilder, und die lächerliche Frage der Frau, woher wir wüßten, daß der Orion auch in der Tat Orion heißt, erhebt sich zu den Sternen.“²⁶⁵

Adornos Briefwechsel mit seinen Eltern zeigt seine Vorliebe für Tiernamen. Gretel heißt „Drei Lämmergeier“ und Adorno selbst ist das „Große Rindvieh“.²⁶⁶ Mythischen Ursprungs ist der Name, Bezeichnendes und Bezeichnetes fielen einst noch zusammen, das Erdbeben war Poseidon und Aphrodite war die Liebe. Solcherart bedeutet Nashorn eben die Figur des Nashorns. So sprach Adorno meist von dem Hitler und nicht von Hitler. Der Bruch der Moderne hat vor den Namen und ihren Trägern nicht Halt gemacht. Vielleicht finden wir unseren wahren Namen nur mehr über Umwege. Denn es gibt Namen, denen

²⁶⁵ Adorno: Kaufmannsladen. In: Ders.: MM, S.261

²⁶⁶ Adorno: Briefe an die Eltern, S.18

wir uns zuordnen können, ohne unter einen Allgemeinbegriff zu fallen. Einen für uns passenden Namen, den wir erst entdecken müssen, einen Namen aus der Schatzkiste der Märchen.

„Woher der Storch die Kinder bringt. – Für jeden Menschen gibt es ein Urbild aus dem Märchen, man muß nur lange genug suchen. Da fragt eine Schöne den Spiegel, ob sie auch die Allerschönste sei wie die Königin aus Schneewittchen. Die schnäubig ist und wählerisch bis in den Tod, ward nach der Ziege geschaffen, die den Vers wiederholt: »Ich bin so satt, ich mag kein Blatt, meh, meh.« Ein sorgenvoller doch unverdrossener Mann gleicht dem alten zerknitterten Holzweiblein, das dem lieben Gott begegnet, ohne ihn zu erkennen, und gesegnet wird mit all den Seinen, weil es ihm half. Ein anderer ist als junger Geselle in die Welt gezogen, um sein Glück zu machen, ist auch mit vielen Riesen fertig geworden, hat aber doch in New York sterben müssen. Eine geht durch die Wildnis der Stadt wie Rotkäppchen und bringt der Großmutter ein Stück Kuchen und eine Flasche Wein, wieder eine entkleidet sich bei der Liebe so kindlich schamlos wie das Mädchen mit den Sterntalern. Der Kluge wird seiner starken Tierseele inne, mag mit seinen Freunden nicht zugrunde gehen, bildet die Gruppe der Bremer Stadtmusikanten, führt sie in die Räuberhöhle, überlistet die Gauner dort, will aber wieder nach Haus. Mit sehnsüchtigen Augen blickt der Froschkönig, ein unverbesserlicher Snob, zur Prinzessin auf und kann von der Hoffnung nicht ablassen, daß sie ihn erlöse.“²⁶⁷

²⁶⁷ Adorno: Woher der Storch die Kinder bringt. In: Ders.: *Minima Moralia*, S.98f.

Literarische Gattungen lassen sich selbst im postmodernen bzw. postpostmodernen Zeitalter unterscheiden: meist lässt sich feststellen, ob man ein Drama, einen epischen Text oder Lyrik vor sich hat. Es gibt zwar das Prosagedicht, das epische Theater und noch manch andere Mischform, wer sich aber ins Theater begibt, wird dann meistens unschwer erkennen, ob es sich um eine Lesung oder ein Theaterstück handelt, ohne unbedingt Definitionen auffahren zu müssen. Ähnlich verhält es sich bei literarischen Untergattungen: ein Witz sollte als solcher erkennbar sein, ebenso eine Anekdote, eine Predigt, ein Lied oder ein Rezept. Die Moderne mag es sich nun zugute halten, die Formen aufgeweicht und vermischt zu haben. Das Modell hierfür liefern die Märchen: keine Textsorte (ein Unwort im Übrigen) lässt sich schwerer eingrenzen und nirgends sonst finden sich so viele Elemente aus anderen literarischen Formen aufgenommen und verschmolzen: der Witz, die Anekdote, die Predigt, das Lied, das Rezept, alles – was sich vortragen lässt – findet sich darin. Das Märchen ist die eklektizistische Form schlechthin, eine Präpostmoderne, die direkt dem Mythos entwachsen zu sein scheint. Doch das trägt. Die meisten Märchen, die heute vorliegen, sind Sammelstücke, stilistisch geglättete und sprachlich fixierte Texte. Die Eingriffe der Brüder Grimm sind bekannt, ebenso, dass ein Großteil der Märchen von nur wenigen Personen ihnen übermittelt wurde. Der Gedanke, hier spräche der Volksmund oder gar der Mythos selbst, ist absurd. Die Märchen vergangener Tage zeichneten sich dadurch aus, dass sie in unzähligen Versionen nebeneinander existierten, jedes Dorf hatte seine eigene Version, und sprachlich wurden sie immer neu angepasst und verändert. In der reinen mündlichen Form kamen sie dem Anspruch Adornos, dass sich die Sprache ihrem Gegenstand anzuschmiegen hätte²⁶⁸ wohl am nächsten, konnte doch je aktuell die Form verändert, angeglichen werden und nirgends wird der Sache sprachlich weniger Gewalt angetan als hier, selbst wenn die Geschichten oft mit Gewalt durchgesetzt sind. Im Märchen können Form und Inhalt immer aufs Neue als Ganzes gestaltet werden, erst die schriftliche Fixierung legt es auf eine Version fest und tötet dadurch das Element des Lebendigen in ihm ab, und wieder gibt es ein Stück verhärtetes verdinglichtes Leben mehr in der Welt. Hier nähert sich der Begriff des

²⁶⁸ Siehe Kapitel 9: Märchen Teil I – Mythos und Natur

Märchens dem des Kunstmärchens, da beide in literarisierter Form sich dadurch auszeichnen in eine bestimmte Form gegossen worden zu sein, wobei das Kunstmärchen nicht unbedingt sprachlich ausgereifter zu sein hat. Jacob Grimm war wohl ein bedeutenderer Stilist als Wilhelm Hauff, der die Sujets seiner Geschichten meist auch älteren Überlieferungen entnahm und aus gegebenen Motiven etwas Eigenes, sehr Eigenes bastelte.

Die Hauffschen Märchenfiguren sind Kleinbürger im orientalischen Gewand, als Kalifen und Wesire verkleidete Deutsche auf Kamelen: Prototypen Karl Mayscher Orientphantastereien: die Ideale eines Kara Ben Nemsî verkörpert lange zuvor schon der Räuber Orbasan. Protestantische Geschäftsleute findet man getarnt als bunt gewandete Händlernaturen, denen die Börse dort sitzt, wo einstmals ein Herz zu vermuten war: „Gerade als ich achtzehn Jahre alt war, als er [der Vater des Erzählers] die erste größere Spekulation machte, starb er, wahrscheinlich aus Gram, tausend Goldstücke dem Meere anvertraut zu haben.“²⁶⁹ Dem armen Mann brach das Herz, als das Gold versank, welches Schicksal. Bei Hauff ist schon alles der Ökonomie untergeordnet, wenn auch meist ironisch gebrochen. So ist in der Geschichte vom Kalifen Storch ein jeglicher bemüht, ein gutes Geschäft zu machen und ohne Handel, ohne Tausch, ohne berechenbaren Gewinn mag nicht einmal das Mitgefühl verteilt werden. Als Lehrstück zum unternehmerischen Risiko mag man nehmen, dass der Kalif als Storch Gefahr läuft, mit der hässlichen Eule auch eine hässliche Prinzessin zu ehelichen, bekanntlich ist sie dann ja doch wunderschön, hierin an klassische Märchenmotive anknüpfend: der Leser kann aufatmen und verspürt Erleichterung. Werden junge Mädchen aus dem Serail errettet (die Errettung Fatmes) vergessen die Helden nicht den Schmuck bei der Flucht, das Leben ist heutzutage bekanntlich mit hohen Kosten verbunden. Und der Scheik von Alessandria glaubt anscheinend sogar mit Allah einen Deal machen zu können. Dafür sind die Diebe meist ehrenwerte und integre Gestalten, die im Falle des Wirtshauses im Spessart am liebsten doch Soldaten werden wollen, also Teil jener Gesellschaft, die sie ins Abseits drängte. Kein Problem haben sie damit, sich unterzuordnen, solange sie in die Herde aufgenommen werden: eine merkwürdige Dialektik, die man sonst nur von Brecht her kennt, ein bisschen Travestie ist im Preis mit inbegriffen. Überhaupt sind die Verkleidungen naiv und bloß symbolisch wie sonst nur in der Oper. Der kleine Muck, dessen Gestalt als wahrhaft

²⁶⁹ Hauff: Sämtliche Märchen. Stuttgart: Reclam 1986, S.29

auffällig beschrieben wird, braucht bloß einen Kleiderwechsel und einen falschen Bart, schon erkennt ihn der König nicht mehr (nebenbei sieht man in dieser Geschichte, dass die Neuzeit Doping nur goutiert, solange es verborgen bleibt).

Adorno bezeichnet Hauff an einer Stelle als einen Großen²⁷⁰, was insofern verwundert als Hauff nicht gerade als sprachlicher Artist hervorgetreten ist. Vielleicht war es die Geschichte vom kalten Herzen, in der Adorno seine eigene Theorie fand: durch Verhärtung von innen und außen gelangt der Held zu Geld und Erfolg zu Ungunsten seiner Gefühlswelt, auch wenn es sich zum Ende hin zur Ideologie der Arbeitsamen und Bescheidenen wendet. Die Bedeutung Hauffs für Adorno liegt aber wahrscheinlich doch woanders, nämlich im Geheimnis eines ganz speziellen Kochrezepts.

„Das Subjekt als Ideologie ist auf den Namen der Subjektivität verzaubert wie Hauffs Zwerg Nase auf das Kräutlein Nießmitlust. Ihm wurde dies Kräutlein geheimgehalten; niemals hat er darum die Pastete Souzeraine, die den Namen von Oberherrlichkeit im Verfall trägt, bereiten gelernt. Keine Introspektion allein brächte ihn auf die Regel seiner deformierten Gestalt wie seiner Arbeit. Es bedarf des Anstoßes von außen, der Weisheit der Gans Mimi. Solcher Anstoß ist der Philosophie, und der Hegelschen am meisten, Ketzerei. Immanente Kritik hat ihre Grenze daran, daß schließlich das Gesetz des Immanenzzusammenhanges eins ist mit der Verblendung, die zu durchschlagen wäre. Aber dieser Augenblick, wahrhaft erst der qualitative Sprung, stellt einzig im Vollzug der immanenten Dialektik sich ein, die den Zug hat, sich zu transzendieren, nicht durchaus unähnlich dem Übergang der Platonischen Dialektik zu den ansichseienden Ideen; schlösse Dialektik total sich zusammen, so wäre sie bereits jene Totalität, die aufs Identitätsprinzip zurückgeht. Dies Interesse hat Schelling gegen Hegel wahrgenommen, und damit dem Spott über die Abdikation des Gedankens sich dargeboten, der zur Mystik flüchte. Das materialistische Moment in Schelling, der dem Stoff an sich etwas wie treibende Kraft zuschrieb, mag an jenem Aspekt seiner Philosophie teilhaben. Aber auch der Sprung ist nicht zu hypostasieren wie bei Kierkegaard. Sonst verlästert er die Vernunft. Dialektik muß sich einschränken aus dem Bewußtsein von sich selbst heraus. Die Enttäuschung darüber jedoch, daß gänzlich ohne Sprung, in eigener Bewegung, die Philosophie aus ihrem Traum nicht erwacht; daß sie dazu dessen bedarf, was ihr Bann fernhält, eines Anderen und Neuen - diese Enttäuschung ist keine andere als die des Kindes, das bei der Lektüre von Hauffs Märchen trauert, weil dem von seiner Mißgestalt erlösten Zwerg die Gelegenheit entgeht, dem Herzog die Pastete Souzeraine zu servieren.“²⁷¹

²⁷⁰ Adorno: Improvisationen. In: Ders.: Musikalische Schriften I-III. Gesammelte Schriften Band 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, S.279

²⁷¹ Adorno: ND, S.183f.

Das Subjekt der Moderne hat seinen blinden Fleck auf der eigenen Subjektivität. „Es bedarf des Anstoßes von außen, der Weisheit der Gans Mimi.“ Es ist schon faszinierend, vor allem aber nett und menschenfreundlich, wie Adorno hier die Dialektik von Innen und Außen aufschließt durch das Märchen vom *Zwerg Nase*, der Pastete Souzeraine und der Gans Mimi. Dieses Zitat stammt immerhin aus der *Negativen Dialektik*, einem Werk, das als schwer lesbar und stellenweise unverständlich verschrien ist – wie sich hier zeigt, nicht zu Recht. „Dialektik muß sich einschränken aus dem Bewußtsein von sich selbst heraus.“ Dies ist die Dialektik vom Zwerg Nase: dem Glück – die perfekte Pastete zu backen – muss um des Glückes willen – wieder seine Gestalt zu bekommen - entsagt werden. Im Kapitel *Ein genialer Trümmerhaufen* wurde Adorno damit zitiert, dass die Kardinaltugend heute die Bescheidenheit sei, der Verzicht darauf, sich selbst zu setzen und sich selbst zurückzunehmen. „In der falschen Welt ist alle hedone [im Original griechisch] falsch. Um des Glücks willen wird dem Glück abgesagt. So überlebt Begehren in der Kunst.“²⁷² Der Zwerg Nase des Märchens unterscheidet sich deutlich vom mythischen Helden Odysseus, dem Urbild des bürgerlich Entsagenden.

„Das Schema der odysseischen List ist Naturbeherrschung durch solche Angleichung. In der Einschätzung der Kräfteverhältnisse, welche das Überleben vorweg gleichsam vom Zugeständnis der eigenen Niederlage, virtuell vom Tode abhängig macht, ist in nuce bereits das Prinzip der bürgerlichen Desillusion gelegen, das auswendige Schema für die Verinnerlichung des Opfers, die Entsagung. Der Listige überlebt nur um den Preis seines eigenen Traums, den er abdingt, indem er wie die Gewalten draußen sich selbst entzaubert. Er eben kann nie das Ganze haben, er muß immer warten können, Geduld haben, verzichten, er darf nicht vom Lotos essen und nicht von den Rindern des heiligen Hyperion, und wenn er durch die Meerenge steuert, muß er den Verlust der Gefährten einkalkulieren, welche Szylla aus dem Schiff reißt. Er windet sich durch, das ist sein Überleben, und aller Ruhm, den er selbst und die andern ihm dabei gewähren, bestätigt bloß, daß die Heroenwürde nur gewonnen wird, indem der Drang zum ganzen, allgemeinen, ungeteilten Glück sich demütigt.“²⁷³

Odysseus überlebt, indem er entsagt und opfert, sich solcherart verhärtet zum Urbild des Bürgers, des Individuums, des vermeintlich autonomen Subjekts. Er ist der listige Held, der auf sich allein gestellt alles bezwingt, indem er Verzicht leistet. Zwerg Nase hingegen lässt das Außen zu, das ihm in Gestalt der Gans Mimi entgegen tritt. Er nimmt das ihm

²⁷² Adorno: ÄT, S.26

²⁷³ Horkheimer/Adorno: DdA, S.76

Äußere an, versöhnt sich solcherart mit dem Äußeren und wird erlöst. Sein Verzicht, nämlich die Pastete Souzeraine nicht backen zu dürfen, ist ein Nichts im Vergleich zur odysseiischen Entsagung. Im Unterschied zu Odysseus kommt er nicht durch Entsagung sondern durch Versöhnung zu seinem wahren Selbst. Odysseus ist das Außen eine Bedrohung, ein zu Bezwingendes, Überlistendes, zu Bekämpfendes, es geht um die Relation von Macht und die Ausübung von Gewalt. Im Tier-Märchen hingegen schwingt mit ein utopisches Versprechen von Versöhnung.

„In den Märchen der Nationen kehrt die Verwandlung von Menschen in Tiere als Strafe wieder. In einen Tierleib gebannt zu sein, gilt als Verdammnis. Kindern und Völkern ist die Vorstellung solcher Metamorphosen unmittelbar verständlich und vertraut. Auch der Glaube an die Seelenwanderung in den ältesten Kulturen erkennt die Tiergestalt als Strafe und Qual. Die stumme Wildheit im Blick des Tieres zeugt von demselben Grauen, das die Menschen in solcher Verwandlung fürchteten. Jedes Tier erinnert an ein abgründiges Unglück, das in der Urzeit sich ereignet hat. Das Märchen spricht die Ahnung der Menschen aus. Wenn aber dem Prinzen dort die Vernunft geblieben war, so daß er zur gegebenen Zeit sein Leiden sagen und die Fee ihn erlösen konnte, so bannt Mangel an Vernunft das Tier auf ewig in seine Gestalt, es sei denn, daß der Mensch, der durch Vergangenes mit ihm eins ist, den erlösenden Spruch findet und durch ihn das steinerne Herz der Unendlichkeit am Ende der Zeiten erweicht.“²⁷⁴

Der Mensch, als vernunftbegabtes Wesen aus Natur erwachsen, ist durch dieses Vergangene, nämlich der Zeit, bevor der Mensch durch Vernunft zum Menschen wurde, mit dem Tier eins; beide haben die gleiche Herkunft, da es in der Natur ja kein Außerhalb der Natur gibt. Vernunft ist es, wodurch das Subjekt sich bestimmt, sie bezeichnet zugleich den blinden Fleck, da Subjekt-sein und Vernunft-haben in der Tradition der abendländischen Philosophie in eins fällt und das neuzeitliche Subjekt – wie oben gezeigt – eben an der eigenen Subjektivität den blinden Fleck hat. Kommt Vernunft zum Bewusstsein seines Geworden-Seins so besteht die Möglichkeit hin zum erlösenden Spruch, der erweicht.

²⁷⁴ Horkheimer/Adorno: DdA, S.285

11.4 MODELLE

Adornos Bestreben bestand nicht zuletzt darin, nach dem Zerfall der großen philosophischen Systeme, das an ihnen für die Philosophie zu retten, was ihm an ihnen als vertretbar erschienen ist: zunächst einmal das Systematische, jedoch ohne das Geschlossene und auf Totalität hin Spekulierende, Systematik ohne System. Hierfür bediente er sich einer Methodik, die ihn in die Nähe des von ihm verfeimten Positivismus' brachte: er verwendete Modelle. Jeder Essay ist ein Modell, der für sich steht und sich darüber hinaus auf ein Größeres, nicht Totales bezieht. Stehen die einzelnen Begriffe in einer Konstellation, beziehen sie sich auf einander, ergänzen sie einander, liefern sie einander die ergänzende Begrifflichkeit, so stehen Adornos Essays ebenso in einem Zusammenhang. Dem System als Geschlossenem stellt er die Enzyklopädie als Offenes gegenüber.

„Denken als Enzyklopädie, ein vernünftig Organisiertes und gleichwohl Diskontinuierliches, Unsystematisches, Lockeres drückt den selbstkritischen Geist von Vernunft aus. Er vertritt, was dann aus der Philosophie, ebensowohl durch ihren anwachsenden Abstand von der Praxis wie durch ihre Eingliederung in den akademischen Betrieb, entwich, Welterfahrung, jenen Blick für die Realität, dessen Moment auch der Gedanke ist. Nichts anderes ist Freiheit des Geistes.“²⁷⁵

Es geht ihm um die Darstellung geistiger Erfahrung, die ein offenes, aber nicht beliebiges Ganzes bildet, das offen ist für Neues und somit Platz lässt für das neue Andere, mit dem in geistigen Belangen ja immer zu rechnen ist. Mancher Pedant hält selbst den Platonischen Dialogen vor, dass sie einander widerspächen. Eben nicht! Sie ergänzen einander und beleuchten die Wahrheit von verschiedenen Seiten. Wir haben weiter oben schon darauf hingewiesen, dass die Form des Essays über Montaigne und Plutarch auf das platonische Verfahren zurückzuführen ist. Stellt nicht das aristotelische Corpus schon eine Enzyklopädie der damaligen Welt vor? Verfahren die Montaigneschen Essays nicht schon systematisch ohne System, mit der Person und dem Erfahrungsschatz Montaignes als Zentrum, um das sie kreisen? Steht Adorno nicht solcherart in der Tradition voridealistischer Philosophie?

²⁷⁵ Adorno: ND, S.40

„Der Titel 'Stichworte' mahnt an die enzyklopädische Form als jene, die systemlos, diskontinuierlich darstellt, was durch Einheit der Erfahrung zur Konstellation zusammenschießt. So wie in dem kleinen Band mit einigermaßen willkürlich ausgewählten Stichworten verfahren wird, wäre allenfalls ein neues Dictionnaire philosophique denkbar. Die Assoziation mit Polemik, die der Titel mit sich führt, ist dem Autor willkommen.“²⁷⁶

Diese einleitenden Sätze zu den *Stichworte[n]* könnten auch ein anderes Buch Adornos einleiten, nämlich die *Minima Moralia*, womit wir eine erste Annäherung an eine Definition wagen: Die *Minima Moralia* sind eine Enzyklopädie des Alltags, eine Sammlung von Essays, die sehr auf eigene Erfahrung – eben Adornos – zurückzuführen sind und doch auf weit mehr verweisen. Und eben gleich einer Enzyklopädie stehen sie in der Zeit an einer genau festgelegten Stelle unter Berücksichtigung des jeweiligen Wissensstands und bezugnehmend auf den historischen Hintergrund.

Wenige ausgewählte Dichter und Philosophen hatten für Adorno selbst modellhafte Gültigkeit. Hierzu zählen Goethe und Kant. Bevor wir uns zum Abschluss den *Minima Moralia* zuwenden, wollen wir uns drei weitere Dichter ansehen, deren Wirken Eingang fand in das Schreiben Adornos und die – wenn auch in einem Fall mit Einschränkungen – von ihm fast schon als mustergültig angesehen wurden, wobei zwei davon wesentlich sind für seine Umkreisung des Begriffs Glück.

²⁷⁶ Adorno: *Stichworte: Kritische Modelle 2*. In: Ders.: *KuG II*, S.598

11.4.1 PETER ALTENBERG – DER NARR DES GLÜCKS

„Im clownischen Element erinnert Kunst tröstlich sich der Vorgeschichte in der tierischen Vorwelt. Menschenaffen im Zoo vollführen gemeinsam, was den Clownsakten gleicht. Das Einverständnis der Kinder mit den Clowns ist eines mit der Kunst, das die Erwachsenen ihnen austreiben, nicht weniger als das mit den Tieren. Nicht so durchaus ist der Gattung Mensch die Verdrängung ihrer Tierähnlichkeit gelungen, daß sie diese nicht jäh wiedererkennen könnte und dabei von Glück überflutet wird; die Sprache der kleinen Kinder und der Tiere scheint eine. In der Tierähnlichkeit der Clowns zündet die Menschenähnlichkeit der Affen; die Konstellation Tier/Narr/Clown ist eine von den Grundschichten der Kunst.“²⁷⁷

Philosophie als Beschäftigung mit der Möglichkeit von Wahrheit könnte heute beschrieben werden als der Versuch, dorthin zu blicken, wo die meisten den Blick nicht hinsenken würden. Nicht aus Abscheu – sondern aus Angst, sich zu blamieren und sich lächerlich zu machen. Möglich, dass es notwendig ist, sich der Angst vor dem Sich-lächerlich-Machen zu stellen: so kommt die Wahrheit durch den Mund des Narren in die Welt, doch kommt sie in die Welt und der Wahrheit zu einem Platz zu verhelfen, sollte ja das Anliegen der Philosophen sein – wenn auch nicht um jeden Preis. Praxis ist es, wenn es wirklich weh tut, meint Adorno in seinen *Vorlesungen zur Moralphilosophie*. Und was schmerzt in der heutigen Zeit der Ernsthaftigkeit wohl mehr, als sich zum Trottel gemacht zu sehen. Das Insistieren auf den eigenen Standpunkt ist Stolz, sich lächerlich zu machen, vielleicht derzeit eine der wenigen Möglichkeiten, der Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen.

²⁷⁷ Adorno: ÄT, S.181f.

„Der Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen, welcher der kleinste sein soll, entscheidet über den hohen Stil; nur was an den Abgrund der Lächerlichkeit gezogen wird, hat soviel Gefahr in sich, daß daran das Rettende sich mißt und daß es gelingt. Wesentlich ist der großen Dichtung das Glück, das sie vorm Sturz bewahrt.“²⁷⁸

Große Dichtung, bedeutende Kunstwerke und die tief gedachten Werke der Philosophiegeschichte verbindet das Wagnis ihrer Entstehung, für Halbherzigkeiten gibt es hier keinen Platz. Flaubert fand sich wegen seiner *Madame Bovary* vor Gericht wieder, Proust wurde anfangs nicht einmal ernst genommen, die Texte Kafkas lehnen sich weit über den Abgrund der Sinnlosigkeiten ohne abzustürzen, die Figuren Becketts sind an der Kippe zur Lächerlichkeit und Sokrates starb für die Wahrheit.

„... und es gilt heute wie im Mittelalter, daß einzig die Narren der Herrschaft die Wahrheit sagen. Unter diesem Aspekt wäre es die Pflicht des Dialektikers, solcher Wahrheit des Narren zum Bewußtsein ihrer eigenen Vernunft zu verhelfen, ohne welches sie freilich untergehen müßte im Abgrund jener Krankheit, welche der gesunde Menschenverstand der andern mitleidslos diktiert.“²⁷⁹

Die Narrenkappe dient seit je als Schild, um sich gegen die Schläge der vermeintlich vernünftigen Welt zu schützen und sie schafft einen Raum für das freie Wort, das auszusprechen den anderen meist verwehrt wird. Es ist die Figur des Shakespeareschen Narren, des *Don Quichotte* und des Diogenes, welcher letzterer einen Nachfolger fand nach mehr als 2000 Jahren in Gestalt des kauzigen Peter Altenberg²⁸⁰, der selbst keine Hemmungen hatte, sich lächerlich zu machen.

„Ich bin überzeugt davon, daß andere meine Ideen schon besser, deutlicher oder ganz so ausgedrückt haben.
Aber es ist notwendig, eine geschlossene Phalanx zu bilden gegen die „Stupiditäten“. Die Wahrheit muß, in welcher Form immer, Vorstöße machen, immer und immer. Eine „lächerliche Figur“ werden dabei, ist das geringste Märtyrertum.“²⁸¹

²⁷⁸ Adorno: Zur Schlußszene des Faust. In: Ders.: NzL, S.131

²⁷⁹ Adorno: Wie scheint doch alles Werdende so krank. In: Ders.: MM, S.81f.

²⁸⁰ Die Auswahl aus dessen Werk vom Verlag Volk und Welt, Berlin, trägt den Titel: Peter Altenberg. Diogenes in Wien.

²⁸¹ Peter Altenberg: Diogenes in Wien. Aphorismen, Skizzen und Geschichten. Band 1. Berlin: Verlag Volk und Welt 1982, S.123

11.4.1.1 FORTSCHRITT UND GLÜCK BEI PETER ALTENBERG

Im Zusammenhang mit Karl Kraus (Kapitel 11.1.1) konnten wir feststellen, dass ein Fortschritt, der einen solchen Namen verdiente, noch gar nie stattgefunden hat und in Hinblick auf Goethes *Iphigenie* (Kapitel 7.) sahen wir, dass jenes, was landläufig als Fortschritt bezeichnet wird, ein gewaltsames Element birgt, von dem zu hoffen wäre, dass es einmal verblasst und schwächer würde. Was unter Fortschritt nun genau zu verstehen wäre, diese Frage wäre für Adorno an der Sache vorbei, da sie ihn nicht als dialektisches Moment, sondern als fixen Begriff verstünde: somit einseitig.

„Was man zu dieser Stunde unter Fortschritt sich zu denken hat, weiß man vag, aber genau: deshalb kann man den Begriff gar nicht grob genug verwenden. Pedanterie in seinem Gebrauch betrügt bloß um das, was er verheißt, Antwort auf den Zweifel und die Hoffnung, daß es endlich besser werde, daß die Menschen einmal aufatmen dürfen. Schon darum läßt nicht genau sich sagen, was sie unter Fortschritt sich vorstellen sollen, weil es die Not des Zustandes ist, daß jeder diese fühlt, während das lösende Wort fehlt. Wahrheit haben nur solche Reflexionen über den Fortschritt, die in ihn sich versenken und doch Distanz halten, zurücktreten von lähmenden Fakten und Spezialbedeutungen. Heute spitzen derlei Reflexionen sich zu in der Besinnung darüber, ob die Menschheit die Katastrophe zu verhindern vermag. Ans Leben gehen ihr die Formen ihrer eigenen gesellschaftlichen Gesamtverfassung, wofern nicht ein seiner selbst bewußtes Gesamtsubjekt sich bildet und eingreift. An es allein ist die Möglichkeit von Fortschritt übergegangen, die der Abwendung des äußersten, totalen Unheils. Alles andere am Fortschritt müßte daran sich ankrystallisieren.“²⁸²

Wir erinnern uns, dass Adorno die Größe des Goetheschen Werkes mit dem Aufatmen im Freien verglichen hat (Kapitel 9.1), wobei er das Bild des Aufatmens Schönberg verdankt²⁸³ und seine Deutung eben in die Nähe gerät zum kantischen Begriffs des Erhabenen. Fortschritt findet sich hier in einer Begriffs-Konstellation mit der Hoffnung, dem Aufatmen, dem lösenden Wort und dem richtigen Verhältnis der Distanz. Solch ein Modell des Fortschritts liefert Peter Altenberg.

²⁸² Adorno: Fortschritt. In: Ders.: KuG II, S.617f.

²⁸³ Zur Erinnerung nochmals das Zitat: „Ein Glück durch ein einziges Aufatmen ausdrücken“: das hat Schönberg als Intention von Webers Musik bezeichnet, und sein Ausspruch wäre zu ergänzen damit, daß nur im Aufatmen, nicht aber in ihrer tektonischen, innerzeitlichen Geformtheit Musik Glück, und mehr noch als Glück: Trauer ausdrücken könne.“ In: Adorno: Anton von Webern. In: Ders.: Musikalische Schriften IV. Gesammelte Schriften Band 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S.207

„In sich selbst versunken bleiben - - - einziges Verbrechen des Mannes! Aus sich herausgehen - - - einzige Pflicht! In die Welt! Goethisch werden! Rundum schauen und planen. Wie der Kondor über den höchsten Bergespitzen. Meine Frau, mein Kind, mein Geschäft - - - das heißt: meine Vorurteile, meine Leere, meine Unmenschlichkeit.

Er ging in die Vorstadt hinaus, zu der Frau, die ihr Kindchen mißhandelt hatte. Er trat ein, gab der Bestie zwei fürchterliche Ohrfeigen, ließ sich verurteilen, fertig. Er hätte ruhig sagen können: „Nevermind, was geht es mich an, mein Knäblein macht wirklich im Französischen bereits ganz prächtige Fortschritte - - -.“²⁸⁴

Wahrer Fortschritt bestünde darin, seine je eigenen partikulären Interessen zurückzustellen, aus seiner Verslossenheit auszutreten, auf falsche Umgänglichkeit zu verzichten und als Einzelner dem Besseren zur Wirklichkeit zu verhelfen. Grundlegend ist hierfür der negative Gedanke: „der Fortschritt ereigne sich dort, wo er endet.“²⁸⁵

„Diese imago von Fortschritt ist verschlüsselt in einem Begriff, den heute alle Lager einstimmig diffamieren, dem der Dekadenz. Die Künstler des Jugendstils bekannten sich zu ihr. Das hat gewiß nicht bloß den Grund, daß sie ihren eigenen historischen Stand, der ihnen vielfach biologische Morbidität dünkte, ausdrücken wollten. Im Drang, ihn im Bilde zu verewigen, war lebendig - und mit den Lebensphilosophen stimmten sie tief überein - die Regung, es sei in dem an ihnen, was ihren eigenen Untergang und den der Welt zu prophezeien schien, das Wahre gerettet. Schwerlich hat einer das bündiger ausgesprochen als Peter Altenberg: »Pferde-Mißhandlung. Sie wird aufhören, bis die Passanten so irritabel-dekadent sein werden, daß sie, ihrer selbst nicht mächtig, in solchen Fällen tobsüchtig und verzweifelt Verbrechen begehen werden und den hündisch-feigen Kutscher niederschließen werden - - -. Pferde-Mißhandlung nicht mehr mit ansehen können, ist die Tat des dekadenten nervenschwachen Zukunfts-Menschen! Bisher haben sie eben noch die armselige Kraft gehabt, sich um solche fremde Angelegenheiten nicht zu kümmern - - -.« So brach Nietzsche, der das Mitleid verdammt, in Turin zusammen, als er sah, wie ein Kutscher sein Pferd schlug. Die Dekadenz war die Fata Morgana jenes Fortschritts, der noch nicht begonnen hat. Das sei's auch bornierte und willentlich verstockte Ideal vollendeter, dem Leben absagender Zweckferne war das Reversbild der falschen Zweckmäßigkeit des Betriebs, in dem alles für ein anderes ist. Der Irrationalismus der *décadence* denunzierte die Unvernunft der herrschenden Vernunft. Das abgespaltene, willkürliche, privilegierte Glück ist ihm heilig, weil es allein fürs Entronnensein einsteht, während jede unmittelbare Vorstellung vom Glück des Ganzen, nach der gängigen liberalistischen Formel dem größtmöglichen der größten Zahl, es verschachert an die selbsterhaltende Apparatur, den geschworenen Feind des Glücks, selbst wo dieses als Ziel proklamiert ist. Aus solchem Geist dämmert bei Altenberg die Ahnung, daß extreme Individuation Platzhalter von Menschheit sei: »Denn insofern eine Individualität nach irgend einer Richtung hin eine Berechtigung ... hat, darf sie

²⁸⁴ Peter Altenberg: Auswahl aus seinen Büchern von Karl Kraus. Zürich: Artemis Verlag 1963, S.123

²⁸⁵ Adorno: Fortschritt: In: Ders.: KuG II, S.625

nichts anderes sein als ein Erster, ein Vorläufer in irgend einer organischen Entwicklung des Menschlichen überhaupt, die aber auf dem naturgemäßen Wege der möglichen Entwicklung für alle Menschen liegt! Der 'Einzige' sein ist wertlos, eine armselige Spielerei des Schicksals mit einem Individuum. Der 'Erste' sein ist alles! ... Er weiß, die ganze Menschheit kommt hinter ihm! Er ist nur von Gott vorausgeschickt! ... Alle Menschen werden einst ganz fein, ganz zart, ganz liebevoll sein ... Wahre Individualität ist, das im voraus allein zu sein, was später alle, alle werden müssen!« Nur durch dies Extrem von Differenzierung, Individuation hindurch, nicht als umfangender Oberbegriff ist Menschheit zu denken.²⁸⁶

Doch verharrte der Jugendstil beim Individualismus und übersah solcherart, dass auch er bloß ein dialektisches Moment ist, über das hinauszugelangen wäre, doch lieferte er, wie dem Zitat zu entnehmen ist, einen wichtigen Beitrag zu einer Glücksethik heute im Sinne Adornos, die abhängig ist vom Fortschritt der Menschheit selbst: Der Einzelne übernimmt die Funktion des Statthalters eines künftig Besseren.

Auch hierzu findet sich eine Parallelstelle und zwar im vorletzten Unterkapitel der *Negativen Dialektik*: das Glück des Einzelnen als Widerstand gegen die Totalität, Wahrheit als Narretei und die Verliebtheit in den Schein, wie sie vom Jugendstil verkörpert wurde.

„Nicht absolut geschlossen ist der Weltlauf, auch nicht die absolute Verzweiflung; diese ist vielmehr seine Geschlossenheit. So hinfällig in ihm alle Spuren des Anderen sind; so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder gebrochenen Versprechungen jenes Anderen. Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks, das den Menschen sich versagt und das sie sich versagen. Konvergenz, das menschlich verheißene Andere der Geschichte, deutet unbeirrt auf das, was illegitim Ontologie vor der Geschichte ansiedelt oder aus ihr eximiert. Der Begriff ist nicht wirklich, wie es dem ontologischen Beweis beliebte, aber er könnte nicht gedacht werden, wenn nicht in der Sache etwas zu ihm drängte. Kraus, der, gepanzert gegen jede handfeste, phantasierend-phantasielose Behauptung von Transzendenz, sehnsüchtig diese lieber aus der Sehnsucht herauslas als sie zu durchstreichen, war kein romantisch liberaler Metaphoriker. Nicht zwar vermag Metaphysik aufzuerstehen - der Begriff der Auferstehung gehört Geschöpfen, keinem Geschaffenen, und ist bei geistigen Gebilden Index ihrer Unwahrheit -, vielleicht aber entsteht sie erst mit der Realisierung des in ihrem Zeichen Gedachten. Kunst antezipiert davon etwas. Nietzsches Werk fließt über von Invektiven gegen die Metaphysik. Aber keine Formel beschreibt sie treuer als die des Zarathustra: Nur Narr, Nur Dichter. Der denkende Künstler verstand die ungedachte Kunst. Der Gedanke, der vor dem elend Ontischen nicht kapituliert, wird vor dessen Kriterien zunichte, Wahrheit zur Unwahrheit, Philosophie zur Narretei. Dennoch kann sie nicht abdanken, wenn nicht Stumpfsinn in

²⁸⁶ Adorno: Fortschritt. In: Ders.: KuG, S.625f.

verwirklichter Widervernunft triumphieren soll. Aux sots je préfère les fous. Narretei ist Wahrheit in der Gestalt, mit der die Menschen geschlagen werden, sobald sie inmitten des Unwahren nicht von ihr ablassen. Noch auf ihren höchsten Erhebungen ist Kunst Schein; den Schein aber, ihr Unwiderstehliches, empfängt sie vom Scheinlosen. Indem sie des Urteils sich entschlägt, sagt sie, zumal die nihilistisch gescholtene, es sei nicht alles nur nichts. Sonst wäre, was immer ist, bleich, farblos, gleichgültig. Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene. Untilgbar am Widerstand gegen die fungible Welt des Tauschs ist der des Auges, das nicht will, daß die Farben der Welt zunichte werden. Im Schein verspricht sich das Scheinlose.“²⁸⁷

Bereits Anfang der 30er-Jahre schrieb Adorno über Peter Altenberg. Den Anlass bildete eine Auswahl aus dessen Büchern, herausgegeben von Karl Kraus. Auf knapp drei Seiten wird der Text von auffällig vielen Zitaten durchzogen. Es finden sich hier schon jene von der Pferdemisshandlung und dem Ersten. Was Altenberg unter solch einem Ersten verstand, das liest man in einem Text zum 50sten Geburtstag von Victor Adler.

„Es gibt nichts Rührenderes, nichts tragisch Merkwürdigeres als jene sparsam in die Welt gesetzten Exemplare, die, gleichsam abnorm, ohne eigenes Ich, die „Individuum gewordene“ Menschheitsseele selbst sind. Einer, siehe, wird geboren, geht seine leichten Wege, geleitet von seinem nie versagenden Selbsterhaltungstrieb, der ihn gleichsam unter seine schützenden Fittiche ewig nimmt. Aber plötzlich erscheint einer im Leben, unbeschützt und unbetreut, ohne Selbsterhaltungstrieb, gleichsam ausgeliefert von vornherein den Tragödien des Daseins! Denn er ist, vielleicht zu seinem eigenen traurigen Erstaunen, kein sich selbst erhaltendes Individuum, sondern, losgelöst vom Bleigewichte seines Ich, die tönend gewordene Menschheitsseele selbst! Was er denkt, ist der Gedanke von Millionen, die noch nicht denken dürfen; was er fühlt, ist das Fühlen von Millionen, die noch nicht fühlen dürfen; was er spricht, ist die Sprache von Millionen, die noch nicht sprechen dürfen; was er tut, ist die Tat von Millionen, die noch nicht handeln dürfen! [...]“²⁸⁸

An diesem Zitat wird das Utopische deutlich, denn das Ästhetentum Altenbergs ist nur ein vermeintliches, es verweist auf deutlich mehr.

„Distanzen lassen“ in jeglichem Verkehr ist die „Genialität der Bescheidenen“, „Distanzen nicht einhalten“ ist die „Stupidität der Größenwahnsinnigen“!²⁸⁹

²⁸⁷ Adorno: ND, S.396f.

²⁸⁸ Peter Altenberg: Victor Adler. In: Ders.: Diogenes in Wien. Band 1. Berlin: Verlag Volk und Welt 1982, S.191f.

²⁸⁹ Ebd. S.205f.

Es bedarf keiner Überinterpretation, um einzusehen, dass diese auf gesellschaftlichen Benimm zielende Aussage zugleich von mehr spricht: Wer dem Anderen zu nahe tritt, ihn bedrängt und ihn vereinnahmt, löscht ihn als Anderen aus. Die richtige Distanz in jeglichem Verkehr bedeutet das Anerkennen des Anderen als Anderen, ohne ihn zu assimilieren, ohne ihn einem selbst gleich zu machen: dies ermöglichte erst einen versöhnten Zustand. Hier fände Fortschritt statt. Hielte man daran fest, böte sich erst die Möglichkeit von Freiheit in der verwalteten Welt. Wie schwierig das richtige Leben im falschen zu gestalten ist und welcher Dialektik auch das partikulare Glück, das er so hochhielt, unterworfen ist, wusste Peter Altenberg selbst.

„Als ich dem jungen Offizier mitteilte, ich hielte ihn für den Typus des „Eroberers“ und beneidete ihn um sein Glück bei Frauen, erwiderte er: „Schau`ns, Peter, Glück gibt`s nicht! Die, bei denen man Glück hat, da ist es doch kein Glück. Die hat man von selbst. Dort erst wäre es erst ein Glück, wo man kein Glück hat. Und grad da hat man kein Glück!“²⁹⁰

Wer unter solchen Umständen am Glück noch festhält, ist wahrlich ein Narr, recht so!

11.4.2 HÖLDERLIN

11.4.2.1 DIE LISTE UND DAS PARATAKTISCHE UNIVERSUM

Über die Ursprünge der Schriftlichkeit wurde viel spekuliert und so manches geschrieben. Zwei Modelle wollen wir – in eklektizistischer Manier – uns herauspflücken und eingehender ansehen. Die chinesischen Schriftzeichen werden oftmals zurückgeführt – auch hier die Suche nach einem Ersten, Anfänglichen, von dem sich alles Weitere ableiten lässt – auf die Trigramme des *I Ging*²⁹¹. Wesentlich für unsere Überlegungen ist zunächst das hohe Alter, nicht die genaue Datierung. Dieses bis heute gebräuchliche Orakelbuch verfährt kombinatorisch: Schafgarben werden ausgezählt oder Münzen werden geworfen:

²⁹⁰ Ebd. S.251

²⁹¹ *I Ging*. Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm. München: dtv 2005

dies entspricht einer Linie, durchgehend oder unterbrochen. Drei Linien ergeben ein Trigramm und hat man zwei Trigramme, so ist das Orakel vollständig und kann gedeutet werden, gibt Auskunft, entweder über die jeweilige Situation oder über einen Prozess, deshalb auch der Name: Buch der Wandlungen. Jedes Trigramm trägt einen Namen, das obere steht für den Himmel, das untere für die Erde, relevant ist es für das dazwischen Befindliche: den Menschen. Feinste Dialektik: durch die Spannung der Momente – ohne Mittelbegriff – entsteht das Ergebnis – Kombinatorik als Konstellationsdenken, Dialektik vom Feinsten.

Zweitens: Die ältesten Texte der vorderasiatischen Kultur sind Listen, Inventarien. Das Ergebnis ist eine urteilsfreie Synthesis, eine Reihung. Die dafür verwendeten Zeichen wurden von den archaischen Griechen übernommen und für die eigenen Bedürfnisse adaptiert. Aus diesen Bedingungen geformt, sind uns die Homerischen Epen überliefert, die darüber Auskunft geben, dass möglicherweise auch die Welt als Reihung empfunden wurde. Paul Feyerabend nennt es „das Aggregatuniversum Homers“²⁹² und spricht von der „parataktischen Welt der archaischen Kunst“²⁹³. Sowohl in der darstellenden Kunst als auch in der Literatur gibt es die Bedingung der Vollständigkeit.

„Ein extremes Beispiel ist die Darstellung eines von einem Löwen halb verschlungenen Rehs. Der Löwe ist wild, das Reh ist friedlich, der Löwe verschlingt das Reh – diese Ideenreihe tritt im Bild als ein im Löwen schon halb verschwundenes friedlich aussehendes Reh auf, d.h., dem wilden Löwen und dem friedlichen Reh wird der Akt des Verschlingens *einfach hinzugefügt*. Wir haben, was man ein *parataktisches Aggregat* nennt. Die Elemente eines solchen Aggregats sind alle gleich wichtig, die Anordnung ist die einer einfachen Abfolge, Teile werden von der Gegenwart anderer Teile nicht verändert, es gibt keine Hierarchie. Fast scheint es, man müsse das Bild *lesen*, nicht *sehen*: wilder Löwe, friedliches Reh, Verschlingen des Rehs durch Löwen.“²⁹⁴

Die *Theogonie* Hesiods liefert auch eine möglichst vollständige Liste der Götter und somit Ursachen, doch ist hier schon alles hierarchisch strukturiert, genealogisch abgeleitet. Nicht so bei Homer: zwar beschreibt er ein Aggregatuniversum, doch wird es schon aufgebrochen. So lässt er Poseidon sagen:

²⁹² Paul Feyerabend: Naturphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S.107ff.

²⁹³ Ebd. S.108

²⁹⁴ Ebd. S.117

„Denn wir sind drei Brüder, die Kronos zeugte mit Rheia,
Zeus, ich selbst, und Hades, der unterirdische König.
Dreifach teilte sich alles, und jeglichem ward von der Herrschaft.
Mich nun trafs auf immer das graue Meer zu bewohnen,
Als wir gelost. Den Hades traf das nächtliche Dunkel.
Zeus dann traf der Himmel umher in Aether und Wolken;
Aber die Erd` ist allen gemein, und der hohe Olympos.
Nimmer folg` ich demnach Zeus` Fügungen; sondern geruhig,
wie stark er auch ist; *bleib er in seinem beschiedenen Drittel.*“²⁹⁵

Die Teilung in getrennte Machtbereiche unterliegt dem Zufall, dem Los. Vollends aufgebrochen wird die Listenfunktion im IX. Buch der Ilias. Achilles trotz und soll von Aias, Odysseus und Phoenix umgestimmt werden. Dieser verweigert sich und bringt ein unglaubliches Argument vor:

„Gleicher Ehre genießt der Feig` und tapfere Krieger;
Gleich auch stirbt der Träge dahin, und wer vieles getan hat.“²⁹⁶

Seine Mitstreiter verstummten und waren sichtlich verwirrt, seine Aussage musste ihnen unverständlich erscheinen: Ehre ist ein Listenbegriff, setzt sich zusammen aus bestimmten Elementen.²⁹⁷ Wer sie vorweisen kann, ist ehrenhaft. Achilles nun sprengt diesen Begriff, indem er behauptet, dass jemand alle Positionen der notwendigen Liste erfüllen könnte und doch unehrenhaft wäre. Das war ungeheuerlich. Der Begriff der Ehre wird verinnerlicht, abstrakt, diskursiv. Der Tugendhafte war bis zu diesem Zeitpunkt jemand, der bestimmte Bedingungen – jene der Liste – erfüllte. Hierin lag ein Moment der Gerechtigkeit, durch die fehlende Hierarchisierung und ein Moment der Ungerechtigkeit, da der Großteil der Menschen von der Möglichkeit der Erfüllbarkeit der Bedingungen ausgeschlossen war.²⁹⁸ Und wenn man nun beides versucht zu vereinen? Dies wäre dann der Ansatz Adornos. Abgesehen hat er ihn sich von Hölderlin, der versuchte, die Hierarchisierung der Vernunft – Synthesis durch Urteil – sprachlich aufzubrechen.

²⁹⁵ Ilias XV, 186 -195. Zitiert nach: Paul Feyerabend: Naturphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S.141, von dem die Hervorhebung durch Kursivschrift stammt.

²⁹⁶ Ilias IX, 319-320

²⁹⁷ Siehe hierzu: Paul Feyerabend: Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht. Wien: Passagen Verlag 2008, S. 43ff.; bzw. ders: Wider den Methodenzwang. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995

²⁹⁸ Die dunkle Seite der Egalität der Listenfunktion zeigte Auschwitz.

11.4.2.2 ANMERKUNGEN, ZITATE UND MARGINALIEN ZU HÖLDERLIN

„O ewiges Geheimnis, was wir sind,
Und suchen, können wir nicht finden; was
Wir finden, sind wir nicht -“²⁹⁹

Wie zu lesen sei, darüber schrieb Adorno einen Essay.³⁰⁰ Wie zu schreiben sei, entnahm er dem Werk Hölderlins. Ein Gedicht ist ein Gefüge. Sprache ein Gewebe. Als sprachliches Gebilde, als Kunstwerk entnimmt das Gedicht die Sachgehalte der Gesellschaft, ohne sich darauf reduzieren zu lassen, diese widerzuspiegeln. Ändert sich die Gesellschaft und deren Bedingungen, so muss der Dichter darauf reagieren. Die Form und die Inhalte des Kunstwerks unterliegen dem gesellschaftlichen Wandel. Die zu einer Zeit wenn nicht gültige so zumindest mögliche Konstellation der Worte, Begriffe und Namen verändert sich. Hierin findet der Künstler die Bedingungen seines Schaffens; was er intendiert, geht nicht auf in dem von ihm geschaffenen Gebilde, ist immer zugleich etwas Anderes und mehr. Selbst der größte Kitsch ist mehr als die Intention seines Hervorbringers.

„Was in den Werken sich entfaltet und sichtbar wird; wodurch sie an Autorität gewinnen, ist nichts anderes als die objektiv in ihnen erscheinende Wahrheit, welche die subjektive Intention als gleichgültig unter sich läßt und sie verzehrt. Hölderlin, dessen eigener subjektiver Ansatz bereits gegen den herkömmlichen Begriff subjektiver Ausdruckslyrik sich auflehnt, hat solche Entfaltung beinahe vorgedacht.“³⁰¹

Kein moderner Dichter deutscher Sprache vermochte es in solchem Maße wie Hölderlin, auf Adorno vorbildlich zu wirken. Die Gründe sind vielfältig. Genau besehen, fand er in seinem Werk für fast alles, von dem wir bisher gehandelt haben, Anregungen. Wir wollen sie reihend ohne Gewichtung anführen, in Form einer teils erläuternden teils nur zart kommentierenden Liste. Sofern möglich, soll das jeweilige Zitat für sich selbst sprechen.

²⁹⁹ Hölderlin: Der Tod des Empedokles. Erste Fassung. In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden. Hrsg. Jochen Schmidt. Band 2. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1994, S.285

³⁰⁰ Adorno: Skoneinos oder wie zu lesen sei. In: Ders.: Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften. Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970

³⁰¹ Adorno: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins. In: Ders.: NzL, S.449. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

DIE LISTE

Gegen Heidegger

Adornos großer Essay *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins* beginnt mit einem kurzen Abriss von dessen bisheriger Rezeptionsgeschichte. Das Motiv zeigt sich bald. Ein weiteres Mal geht es um die Abwehr der Heideggerschen Philosophie, an dieser Stelle um dessen Hölderlin-Interpretation, der er vorwirft, den „Scheincharakter der Kunst“ (S.453) zu ignorieren, der in einem bestimmten Verhältnis zum Gedanken steht. Dichtung kann nicht als solche wörtlich genommen werden, ohne dass sie ihres Wahrheitsgehalts verlustig ginge. Denn dies „suggestiert, was der Dichter sagt, wäre so, unmittelbar, buchstäblich; ...“ (S.453-454) – doch wäre es dann nicht mehr Dichtung, eher ein Protokoll vermeintlicher Realien und nähme solcherart der Dichtung ihr Bestes.

„Die schlagartige Entästhetisierung des Gehalts unterschiebt das unabdingbar Ästhetische als Reales, ohne Rücksicht auf die dialektische Brechung zwischen Form und Wahrheitsgehalt. Dadurch wird die genuine Beziehung Hölderlins zur Realität, die kritische und utopische, weggeschnitten. Er soll als Sein zelebriert haben, was in seinem Werk keinen anderen Ort hat als die bestimmte Negation des Seienden. Die allzu früh behauptete Wirklichkeit des Dichterischen unterschlägt die Spannung von Hölderlins Dichtung zur Wirklichkeit und neutralisiert sein Werk zum Einverständnis mit dem Schicksal.“ (S.454)

Schicksal und Dank

Die Ursprünge der Homöopathie lassen sich zumindest bis auf Paracelsus zurückführen, als sein Begründer wird jedoch Samuel Hahnemann genannt, 1755 geboren und somit ein Zeitgenosse Hölderlins. Gleiches mit Gleichem behandeln, etwas durch sich selbst überwinden und ausgleichen, dieser Gedanke verbindet sie. Beim Dialektiker Hölderlin ist es jedoch bloß Moment des Ganzen. „Wie jeglicher genuinen Entmythologisierung wohnt dem Gehalt Hölderlins eine mythische Schicht inne.“ (S.455) Der Mythos kann nicht von außen überwunden und versöhnt werden, da es bis heute kein Außen des Mythos gibt. Der Mythos ist Naturverfallenheit und einzig das Bewusstsein darüber ragt ein klein wenig darüber hinaus. Rationalität entstammt dem Mythos und bleibt ihm verhaftet, so lange sie sich mit ihm nicht versöhnt. Deshalb beinhaltet selbst das Adornosche Denken eine

bewusste mythische Schicht, gleich jeder Philosophie. Mythos, Natur, Schicksal – drei Worte, die das Gleiche meinen. „Hölderlins Intention ist einverstanden mit diesem Wort [Schicksal], soweit er Partei ergreift für den Mythos; soweit sein Werk Mythisches bedeutet.“ (S.451) Doch bedeutet es auch mehr. Bezugnehmend auf einige Verse aus der „Friedensfeier“ meint Adorno:

„Dadurch, daß am Ende dieser Zeilen, vermittelt durch ein Aber, auf Schicksal das Stichwort Dank folgt, wird eine Zäsur gesetzt, die sprachliche Konfiguration bestimmt den Dank als Antithesis zum Schicksal oder, in Hegelscher Sprache, als den qualitativen Sprung, der aus Schicksal, auf es antwortend, herausführt. Dem Gehalt nach ist Dank antimythologisch schlechthin, das, was laut wird im Augenblick der Suspension des Immergleichen. Lobt der Dichter das Schicksal, so setzt diesem die Dichtung den Dank entgegen, aus dem eigenen Momentum, ohne daß er es gemeint haben muß.“ (S.451f.)

Der Dank gilt an dieser Stelle „dem gottgegebenen Geschenke“. Wie wir gesehen haben, ist das Geschenk eine besondere Gabe (Kapitel 8.). Der Dank durchbricht das ewige Gleich um Gleich der Tauschgesellschaft, er ist Überschuss, somit der Wiederkehr des Immergleichen entronnen und verweist auf das Nichtidentische, das sich solcherart konstituiert als Anderes, Fremdes, Neues.

Das Gefüge

„Die Wahrheit eines Gedichts ist nicht ohne dessen Gefüge, die Totalität seiner Momente; ist aber zugleich, was dies Gefüge, als eines von ästhetischem Schein, übersteigt: nicht von außen her, durch gesagten philosophischen Inhalt, sondern vermöge der Konfiguration der Momente, die, zusammengenommen, mehr bedeuten, als das Gefüge meint.“ (S.451)

Dies gilt aber nicht bloß für Dichtung, sondern für Kunstwerke und sprachliche Gebilde im Allgemeinen. Obiges Zitat ist inhaltlich durchaus verwandt den Überlegungen von Adornos *Essay als Form*. Die Vermittlung von Form und Inhalt trägt wesentlich zum Gelingen des Kunstwerks bei, dies gilt ebenso für einen Essay wie für ein Gedicht.

„Der Heideggerschen Methode wäre keine andere abstrakt zu kontrastieren. Falsch ist jene, insofern sie als Methode von der Sache sich losreißt; dem, was an Hölderlins Dichtung philosophisch bedürftig ist, von außen Philosophie infiltriert. Das Korrektiv wäre dort zu suchen, wo Heidegger, dem thema probandum zuliebe,

abbricht, beim Verhältnis des Inhalts, auch des gedanklichen, zur Form. Nur in diesem Verhältnis konstituiert sich, was Philosophie an Dichtung hoffen darf, ohne Gewalt zu ergreifen. Gegenüber der schulmäßig rohen Trennung von Inhalt und Form hat die neuere Poetologie auf ihrer Einheit insistiert. Daß aber auch die Beteuerung unartikulierter Einheit von Form und Inhalt nicht länger zureicht, zeigt kaum an einem ästhetischen Gegenstand sich eindringlicher als an Hölderlin. Nur als gespannte zwischen ihren Momenten ist solche Einheit zu denken; sie sind zu unterscheiden, wenn sie im Gehalt zusammenstimmen sollen, schlechthin Getrenntes weder noch indifferent Identisches. Bei Hölderlin sind die gesetzten Inhalte überaus schwer zu nehmen und die Form nicht zu mißbrauchen als Ausrede für ihre Unverbindlichkeit. Anstatt auf Form vag sich zu berufen, ist zu fragen, was sie selber, als sedimentierter Inhalt, leistet. Dabei wird man zuerst darauf stoßen, daß die Sprache fernrückt.“ (S.468f.)

Am deutlichsten in heutigen Tagen lässt sich das veranschaulichen an dem Modell des japanischen Haikus. Die Form, Struktur, Silbenanzahl und der Silbenwechsel ist vorgegeben. Thematisch gibt es für den Dichter zwar Freiraum, doch innerhalb bedeutender Einschränkungen. Nicht jedes Tier kann jedem Baum und jeder Witterung und jeder Jahreszeit zugeordnet werden. Die Kombinatorik deutscher Dichtung unterliegt anders gearteten Traditionen. Traditionen, die spätestens seit der Industrialisierung, dem Aufkommen eines bürgerlichen Selbstvertrauens und den westlichen Demokratiebestrebungen, Brüche aufweist. Goethe (siehe Kapitel 7.) hat davon einiges geahnt. Gleich Goethe unternahm Hölderlin den Versuch, den Mythos zu versöhnen durch dessen Aufnahme in sein Werk. Es gelang ihm deutlich besser, er verfuhr konsequenter, wurde vorbildlich für Adorno.

„Die Probleme der parataktischen Darstellungsform, wie die letzte Fassung der »Ästhetischen Theorie« sie repräsentiert, ohne daß Adorno damit schon sich zufriedengeben wollte, sind objektiv bedingt: Ausdruck der Stellung des Gedankens zur Objektivität. Philosophische Parataxis sucht dem Hegelschen Programm des reinen Zusehens gerecht zu werden, indem sie die Dinge nicht durch die Gewalttat subjektiver Präformierung entstellt, sondern ihr Sprachloses, Nichtidentisches zum Sprechen verhält. An Hölderlin hat Adorno die Implikate des reihenden Verfahrens dargestellt, über seine eigene Methode notierte er, daß sie mit den ästhetischen Texten des späten Hölderlin am engsten sich berühre.“³⁰²

³⁰² Rolf Tiedemann: Editorisches Nachwort. In: Adorno: ÄT, S.541

Parataxis

„Große Musik ist begriffslose Synthesis; diese das Urbild von Hölderlins später Dichtung, wie denn Hölderlins Idee des Gesangs streng für die Musik gilt, freigelassene, verströmende Natur, die, nicht länger im Bann von Naturbeherrschung, eben dadurch sich transzendiert. Aber die Sprache ist, vermöge ihres signifikativen Elements, des Gegenpols zum mimetisch-ausdruckhaften, an die Form von Urteil und Satz und damit an die synthetische Funktion des Begriffs gekettet. Anders als in Musik, kehrt in der Dichtung die begriffslose Synthesis sich wider das Medium: sie wird zur konstitutiven Dissoziation. Die traditionelle Logik der Synthesis wird darum von Hölderlin zart nur suspendiert.“ (S.471)

Das Aggregatuniversum Homers und die damit verbundene Wahrnehmung der Welt ist unwiederbringlich – zumindest für die meisten Europäer – vergangen. Die sprachlichen Mittel können aber noch angewandt, wenn auch nicht übernommen werden. Heute ein Epos und schon gar im Stile Homers zu verfassen, wäre Unsinn. Die Grenze wurde nicht zuletzt von James Joyce gezogen. Überlebt hat das Prinzip der Reihung aber in der Musik.

„Musikhafte ist die Verwandlung der Sprache in eine Reihung, deren Elemente anders sich verknüpfen als im Urteil.“ (S.471)

Hölderlins Maß war der Gesang, wo Musik und Sprache einander noch heute begegnen.

„Das Gereimte ist als Unverbundenes schroff nicht weniger denn gleitend. Vermittlung wird ins Vermittelte selbst gelegt anstatt zu überbrücken.“ (S.473)

Als größtes Beispiel nennt Adorno *Hälfte des Lebens*, die zwei Strophen bedürfen der je anderen, kontrastieren und bedingen einander. Ein Mittleres ist nicht notwendig. Erinnert sei an das *I Ging*. Adorno führt – auffällig und seltsam für ihn – die reihende Technik auf Hölderlins biographische Bedingungen und die aus dessen Protestantismus erwachsene Fügsamkeit zurück.

„Die Sublimierung primärer Fügsamkeit aber zur Autonomie ist jene oberste Passivität, die ihr formales Korrelat in der Technik des Reihens fand. Die Instanz, der Hölderlin nun sich fügt, ist die Sprache. Losgelassen, freigesetzt, erscheint sie nach dem Maß subjektiver Intention parataktisch zerrüttet.“ (S.475)

Angenommen, dies wäre so, so stellt sich sogleich die Frage nach den parataktischen Ursprüngen bei Adorno! Saß er als Sohn einer italienischstämmigen Mutter und eines deutsch-jüdischen Vaters zwischen den Stühlen? War das Moment der Spannung, die er in der Dialektik nicht aufgehoben, sondern erhalten sehen wollte, darin begründet, dass die Spannung der Herkunft nicht aufhebbar war? Dass das Versöhnende bloß in der Nebeneinander-Reihung bestehen konnte? Doch lassen wir den psychologisierenden Biographismus. Vom psychologisch-biographischen Element abgesehen, fundiert, nach Adorno, die parataktische Praxis Hölderlins in der Ablehnung dessen, was man heute Verzweckung nennen könnte.

„Motiviert aber wird Hölderlins Überlegung von mehr als der poetischen Aversion gegen das Prosaische. Das Stichwort lautet »Zweck«. Es nennt die Komplizität der Logik ordnenden und verfügenden Bewußtseins mit jenem Praktischen, das, als »Brauchbares«, nach Hölderlins Vers, mit dem Heiligen, dessen Rang er der Dichtung unmetaphorisch zumißt, von nun an nicht mehr versöhnbar sei. Der Logik dicht geschlossener und notwendig ins Nächste mündender Perioden eignet eben jenes Zwangshafte, Gewalttätige, von dem die Dichtung heilen soll und das von der Hölderlinschen unmißverständlich negiert wird. Sprachliche Synthesis widerspricht dem, was er zum Sprechen bringen will.“ (S.476)

Wir rekapitulieren: Form ist sedimentierter Inhalt. Sprache das Ausdrucksmittel der sich selbst als absolut setzenden Vernunft, somit des Subjekts, des sich als Einheit behauptenden Individuums. Die grammatische Form heute, in der es sich artikuliert, ist das Urteil, die Schlussform, sedimentierte Hierarchisierung, Herrschaftsanspruch. Dies zu brechen, besser aufzuweichen dient die parataktische Form. Beispielhaft hierfür: die musikalische Reihung.

Sprache

„Pure Willkür wäre es, Hölderlin, wie immer auch verklausuliert, die Fremdheit jener Verse als Absicht zuzuschreiben. Sie rührt von einem Objektiven her, dem Untergang der tragenden Sachgehalte im Ausdruck, der Beredtheit eines Sprachlosen.“ (S.450)

Der Mensch der Moderne wird sich selbst fremd und verliert das Vertrauen in die Sprache. Was Hölderlin, Poe oder Baudelaire möglicherweise noch nicht erfassen konnten, auch wenn sie es in ihrem Werk darstellten, liest man später im *Chandos-Brief*. Wie verhält es

sich diesbezüglich mit dem Werk Adornos selbst? Kaum anders. Besonders in Hinblick auf die Sprachgestalt und den Gebrauch der Fremdwörter wurde von ihm immer und immer wieder Rechenschaft gefordert. Doch fand die Lesergemeinde Entschädigung dafür: seine Zitierbarkeit.

„Die Beteuerungen des Dichterischen fallen gegenüber dem von Heidegger tatsächlich Geübten wenig ins Gewicht. Es hat seine Stütze an den gnomischen Elementen in Hölderlin selbst. Sententiöse Prägungen sind auch in die späten Hymnen eingelassen. Stets ragen Sentenzen aus den Dichtungen heraus, als wären sie Urteile über Reales.“ (S.454)

Adorno orientierte sich in seiner Schreibpraxis an Hölderlin. Hebt er an dieser Stelle die sentenziösen Prägungen desselben hervor, so ist darauf hinzuweisen, dass in besonderem Maße das als sprachlich so schwierig verrufene Werk Adornos sich dadurch auszeichnet, dass es zugleich als Zitatenschatzkästchen bis heute dient. Nun war Hölderlin Dichter und Adorno Philosoph und nach seiner Auskunft war die Trennung in der arbeitsteiligen Welt nicht mehr rückgängig zu machen. Verdächtig heute, wer ein philosophisches Lehrgedicht verfasste. Beide Bereiche sind aber an Sprache gebunden und somit weiterhin verknüpft. Wie weit hat sich Adorno selbst, wenn nicht als Dichter, so als Schriftsteller empfunden? In den *Minima Moralia* spricht er aus dem Bereich seiner Erfahrungen als Schriftsteller. Wenn also nicht Dichter, so zumindest Schriftsteller? Folgende Sätze über Hölderlin treffen auch auf Adorno zu:

„Dem Gedichteten jedoch gehören die Gnomen bloß vermittelt an, in ihrem Verhältnis zur Textur, aus der sie, selber Kunstmittel, herausstechen. Daß, was der Dichter sagt, das Wirkliche sei, mag zutreffen auf den Gehalt des Gedichteten; nie auf Thesen. Treue, die Tugend des Dichters, ist die zum Verlorenen. Sie setzt Distanz zur Möglichkeit, es sei jetzt und hier zu ergreifen.“ (S.455)

Thesenhaftigkeit wäre Standpunktphilosophie, undialektisch, für Adorno veraltet, wenn nicht gar reaktionär. Dennoch wurden besonders den *Minima Moralia* viele Einzelsätze entnommen von der Leserschaft, um sie kontextlos als Thesen und Schlagworte auf den Tisch zu knallen. Das Werk kam diesem Umstand sicherlich entgegen, ist aber dem Umstand abgerungen, dass die parataktische Form zur Sentenzenbildung neigt, da jeder Satz gleich schwer genommen wird und einzig vermittels der subjektiven Sprache der Einzelne die Möglichkeit hat, über das darüber Hinausgehende zu sprechen.

„Seine dialektische Erfahrung weiß von der Sprache nicht bloß als von einem Äußerlichen und Repressiven, sondern kennt ebensowohl ihre Wahrheit. Ohne zur Sprache sich zu entäußern, wäre die subjektive Intention überhaupt nicht. Das Subjekt wird es erst durch Sprache. Hölderlins Sprachkritik bewegt sich darum in der Gegenrichtung zum Subjektivierungsprozeß, ähnlich wie man sagen könnte, daß Beethovens Musik, in welcher das kompositorische Subjekt sich emanzipiert, zugleich ihr geschichtlich prästabiliertes Medium, die Tonalität, selber zum Sprechen bringt, anstatt sie vom Ausdruck her einzig zu negieren. Vorm Konformismus, dem »Gebrauch«, hat Hölderlin die Sprache zu erretten getrachtet, indem er aus subjektiver Freiheit sie selbst über das Subjekt erhob. Damit zergeht der Schein, die Sprache wäre schon dem Subjekt angemessen, oder es wäre die sprachlich erscheinende Wahrheit identisch mit der erscheinenden Subjektivität. Die sprachliche Verfahrensweise findet sich mit dem Antisubjektivismus des Gehalts zusammen. Sie revidiert die trügende mittlere Synthesis vom Extrem, von der Sprache selbst her; korrigiert den Vorrang des Subjekts als des Organons solcher Synthesis. Hölderlins Vorgehen legt Rechenschaft davon ab, daß das Subjekt, das sich als Unmittelbares und Letztes verkennt, durchaus ein Vermitteltes sei. Diese unabsehbar folgenreiche Änderung des sprachlichen Gestus ist jedoch polemisch zu verstehen, nicht ontologisch; nicht so, als ob die im Opfer der subjektiven Intention bekräftigte Sprache an sich, schlechterdings jenseits des Subjekts wäre. Indem die Sprache die Fäden zum Subjekt durchschneidet, redet sie für das Subjekt, das von sich aus - Hölderlin war wohl der erste, dessen Kunst das ahnte - nicht mehr reden kann.“ (S.478f.)

Und Adorno war sein getreuer Schüler und Nachfolger.

Geschichte und Naturgeschichte

„In Hölderlin deutet sich an, das Geschichtliche sei urgeschichtlich und zwar desto eindringlicher, je geschichtlicher es ist.“ (S.462) – diesbezüglich sei nur knapp daran erinnert, dass er sich, angeregt von Walter Benjamins Trauerspielbuch diesem Thema schon Anfang der 30er-Jahre widmete (Kapitel 5.1).

Über Namen bei Adorno

Über Namen – speziell Tiernamen – haben wir in Kapitel 11.2 gesprochen. Als Ergänzung hierzu wäre auch zu lesen das Kapitel 12.2 über *Leiden und Erkenntnis*.

„Wie Hölderlins Wahlverwandtem Shelley die Hölle eine Stadt ist, much like London; wie nachmals für Baudelaire die Moderne von Paris ein Archetyp, so erblickt Hölderlin allerorten Korrespondenzen zwischen dem namentlichen

Seienden und den Ideen. Das nach der Sprache jener Jahre Endliche soll, was die Seinsmetaphysik vergebens sich erhofft: die Namen, die dem Absoluten fehlen und in denen allein das Absolute wäre, über den Begriff führen. Etwas davon schwingt auch in Hegel mit, dem das Absolute nicht der Oberbegriff seiner Momente, sondern deren Konstellation ist, Prozeß so gut wie Resultat. Daher andererseits die Gleichgültigkeit der Hölderlinschen Hymnen gegen die dergestalt zur flüchtigen Erscheinung des Weltgeists herabgesetzten Lebendigen, die mehr als alles andere der Verbreitung seines Werkes im Wege war. Wann immer das Hölderlinsche Pathos der Namen von Seiendem, von Orten zumal, sich bemächtigt, wird den Lebenden durch den dichterischen Gestus, wie von Hegels Philosophie, bedeutet, sie seien bloße Zeichen. Das möchten sie nicht, es ist ihnen Todesurteil. Nicht um ein Geringeres jedoch konnte Hölderlin über die Ausdruckslyrik sich erheben, zu einem Opfer bereit, auf das dann die Ideologie des zwanzigsten Jahrhunderts begierig ansprach. Entscheidend allerdings divergiert seine Dichtung von der Philosophie, weil diese zur Negation des Seienden affirmativ Stellung bezieht, während Hölderlins Dichtung, kraft der Distanz ihres Formgesetzes von der empirischen Wirklichkeit, übers Opfer klagt, das sie erheischt. Die Differenz zwischen den Namen und dem Absoluten, die er nicht verdeckt und die als allegorische Brechung sein Werk durchfurcht, ist das Medium der Kritik an dem falschen Leben, wo der Seele ihr göttlich Recht nicht ward. Durch solche Distanz der Dichtung, ihr gesteigert idealisches Pathos, entragt Hölderlin dem idealistischen Bannkreis. Sie drückt mehr aus als je Gnomen, und als Hegel je gebilligt hätte; daß das Leben nicht die Idee, daß der Inbegriff des Seienden nicht das Wesen sei.“ (S.462f.)

Gegen Symbolik: Narrentum und Leiden

Auch die Götter sind Hölderlin geschichtlich: sie entstanden, waren und gingen. „Geschichte durchschneidet das Band, welches nach klassizistischer Ästhetik Idee und Anschauung im sogenannten Symbol verknüpft.“ (S.465) Dadurch wird auch er den Zeitgenossen zum Narren, der um das Leiden der Erkenntnis weiß. So spricht man noch heute in der Literaturwissenschaft von seiner Wahnsinnszeit, dem Hölderlinschen Narrentum und dergleichen. Kaum verwunderlich, dass besonders der Wahnsinnige Hölderlin und der Büchnersche Wahnsinnige Woyzeck weiter ins 20. Jahrhundert reichen als die kanonisierten Zeitgenossen und auch länger warten mussten, bis sich Verständnis für sie zeigte. Die Konsequenz ihrer Dichtung ist vielleicht sogar bis heute unerreicht.

„Indem Hölderlins Stilisationsprinzip gegen Erlebnis und Gelegenheit, gegen die vorkünstlerischen und vom Gebrauch der Welt verschandelten Elemente der Kunst sich zuspitzte, verging er sich gegen das mächtigste Tabu der idealistischen Kunstlehre. Er hat die Abstraktheit, die von deren Anschaulichkeit übertüncht ist, sichtbar werden lassen. Weil er den Schein entfernt, der sie schon bei ihnen war,

macht er sich den Idealisten zum Narren, der im Wesenlosen sich umtreibt. War den klassizistischen Dichtern, auch Jean Paul, das einzelne Anschauliche Balsam für die Wunden, welche nach herrschender Ansicht die Reflexion schlägt, so ist dem Autor des Empedokles, gar nicht soviel anders als für Schopenhauer, umgekehrt das principium individuationis wesentlich negativ, Leiden.“ (S.466)

Das moderne Leiden, vom romantisierenden Weltschmerz abgesehen, ist eben das Bewusstsein um die Vereinzelung des Individuums in der Moderne.

„Das realistische Prinzip der Dichtung verdoppelt die Unfreiheit der Menschen, ihre Unterwerfung unter die Maschinerie und deren latentes Gesetz, die Warenform. Wer daran klebt, bezeugt nur, wie sehr mißlang, was er der Menschheit als bereits Gelungenes einreden will. Hölderlin hat nicht mitgespielt. Daß er die symbolische Einheit des Kunstwerks zerschmetterte, mahnt an das Unwahre der Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem inmitten des Unversöhnten: die klassizistische Gegenständlichkeit, welche auch die des objektiven Hegelschen Idealismus war, klammert sich vergebens an die leibhafte Nähe des Entfremdeten. Im Hang zum Gestaltlosen wird das formgebende, losgelöste, im doppelten Sinn absolute Subjekt seiner selber als Negativität inne, einer Vereinzelung, die doch keine Fiktion positiver Gemeinschaft tilgt. Kraft solcher dem puren Gedichteten innewohnenden Negativität wird diese im Geist ihres Bannes ledig, befestigt sich nicht länger in sich; das ist an der bei Hölderlin zentralen Idee des Opfers unvereinbar mit jenem Repressiven, das sonst an Opfern nicht sich genug tun kann.“ (S.467f.)

Distanz

„Nur als zum Ideal verhält seine Dichtung sich zur Theologie, surrogiert sie nicht. Die Distanz von ihr ist das eminent Moderne an ihm. Der idealische Hölderlin inauguriert jenen Prozeß, der in die sinnleeren Protokollsätze Becketts mündet. Das wohl gestattet, Hölderlin heute so unvergleichlich viel weiter zu begreifen als ehemals.“ (S.478f.)

Dem ist wohl nichts hinzuzufügen.

Naturbeherrschung

„Dem Inhalt nach ist Synthesis oder Identität soviel wie Naturbeherrschung. Erhebt alle Dichtung, mit ihren eigenen Mitteln, Einspruch wider jene, so erwacht der Einspruch bei Hölderlin zum Selbstbewußtsein.“ (S.482)

Womit wir zur parataktischen Form zurückkehren. Solange das Identitätsprinzip herrscht, ist der Weg zu einer wahrhaften Versöhnung verbaut.

„Naturbeherrschung selbst nähert in der Hölderlinschen Bilderwelt sich der Erbsünde; das ist das Maß seines Einverständnisses mit dem Christentum.“ (S.483)

Und Adorno sprach von Gnade bei Goethe!

Hybris

„Die immanente Dialektik des späten Hölderlin ist, gleich der des zur Phänomenologie reifenden Hegel, Kritik am Subjekt nicht weniger als an der verhärteten Welt, nicht umsonst pointiert gegen jenen Typus subjektiver Lyrik, der seit dem jungen Goethe zur Norm geworden und mittlerweile selber verdinglicht war. Subjektive Reflexion negiert auch die Fehlbarkeit und Endlichkeit des Einzelwesens, die das poetische Ich mitschleppt. Den späten Hymnen ist Subjektivität das Absolute nicht und nicht das Letzte. Jene frevle, wo sie als solches sich aufwirft, während sie doch immanent zur Selbstsetzung genötigt ist. Das ist die Konstruktion der Hybris bei Hölderlin. Sie entstammt dem mythischen Vorstellungskreis, dem der Gleichheit von Verbrechen und Buße, will aber auf Entmythologisierung hinaus, indem sie den Mythos in der Selbstvergottung des Menschen wiederfindet.“ (S.485)

Der gleiche Umstand wird von Adorno mit einem anderen mythischen Begriff bezeichnet: Verblendung.

Opfer und Versöhnung

„Die Strafe für die Hybris ist der Widerruf der Synthesis aus der Bewegung des Geistes selber. Hölderlin verurteilt das Opfer als geschichtlich überholt und verurteilt dennoch zum Opfer den Geist, der immerzu opfert, was ihm nicht gleicht.“ (S.486)

Zur Erläuterung dient das folgende Zitat.

„Denn Entmythologisierung ist selber nichts anderes als die Selbstreflexion des solaren Logos, die der unterdrückten Natur zur Rückkunft verhilft, während sie in den Mythen eins war mit der unterdrückenden. Vom Mythos befreit einzig, was ihm das Seine gibt. Die Genesung dessen, woran nach romantisch-mythologisierender These Reflexion die Schuld trug, soll nach deren

Hölderlinscher Antithesis gelingen durch Reflexion im strengsten Sinn, dadurch, daß das Unterdrückte ins Bewußtsein aufgenommen, erinnert werde.“ (S.486-487)

Versöhnung: das Offene

„Versöhnt werden nicht Christentum und Antike; das Christentum ist geschichtlich verurteilt wie diese, als bloß Inwendiges und Ohnmächtiges. Vielmehr soll Versöhnung die reale von Innen und Außen sein oder, ein letztes Mal in idealistischer Sprache ausgedrückt, die von Genius und Natur.

Genius aber ist Geist, sofern er durch Selbstreflexion sich selbst als Natur bestimmt; das versöhnende Moment am Geist, das nicht in Naturbeherrschung sich erschöpft, sondern ausatmet, nachdem der Bann der Naturbeherrschung abgeschüttelt ward, der auch den Herrschenden versteinen macht. Er wäre das Bewußtsein des nichtidentischen Objekts. Die Welt des Genius ist, mit Hölderlins Lieblingswort, das Offene und als solches das Vertraute, nicht länger Zugerüstete und dadurch Entfremdete: »So komm! daß wir das Offene schauen, / Daß ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.« (S.488)

Das Goethesche Aufatmen wird an dieser Stelle beschrieben als Ausatmen, beides ist jenseits des Banns von Naturbeherrschung – Versöhnung. In Hinblick auf Hölderlins Lieblingswort „das Offene“ erinnern wir uns an die Kantrezeption Adornos (Kapitel 2.).

Versöhnung: Innwerden der eigenen Naturhaftigkeit

„Genius ist selber auch Natur. Sein Tod »im Ernste des Lebens« - das wäre das Erlöschen der Reflexion, und der Kunst mit ihr, im Augenblick, da die Versöhnung aus dem Medium des bloß Geistigen übergeht in die Wirklichkeit. Die metaphysische Passivität als Gehalt der Hölderlinschen Dichtung verschränkt sich wider den Mythos mit der Hoffnung auf eine Realität, in welcher die Menschheit jenes Bannes der eigenen Naturbefangenheit ledig wäre, der in ihrer Vorstellung vom absoluten Geiste sich spiegelte: »Denn nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo, / Mit diesen.« (S.491)

Und schließlich

Hölderlin mag die Narrenkappe von seinen Zeitgenossen ebenso wie von der Literaturgeschichte verliehen bekommen haben. Seltsam, da besonders ihm das Scherzen fern lag.

„Zu solchem Erbe aber gehört ein Distichon Hölderlins, das man sich hinter den Spiegel stecken sollte. Es lautet:

»Immer spielt ihr und scherzt? Ihr müßt! o Freunde! mir geht diß
In die Seele, denn diß müssen Verzweifelte nur.«³⁰³

Scherzen müssen – das ist für die Verzweifelten, scherzen können, dazu bedarf es der Menschenliebe, womit wir bei Heinrich Heine wären.

³⁰³ Adorno: Die gegängelte Musik. In: Ders.: Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Gesammelte Schriften Band 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.52

11.4.3 HEINE

„Es braust ein Ruf wie Donnerhall,
Daß ich so traurig bin.
Und Friede, Friede überall,
Das kommt mir nicht aus dem Sinn.

Kaiser Rotbart im Kyffhäuser saß
An der Wand entlang, an der Wand.
Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
Bist du, mein Bayernland!

Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?
Ich rate dir gut, mein Sohn!
Urahne, Großmutter, Mutter und Kind
Vom Roßbachbataillon.

O selig, o selig, ein Kind noch zu sein,
Von der Wiege bis zur Bahr'!
Mariechen saß auf einem Stein,
Sie kämmt ihr goldenes Haar.

Sie kämmt's mit goldnem Kamme,
Wie Zieten aus dem Busch.
Sonne, du klagende Flamme:
Husch! Husch!

Der liebe Gott geht durch den Wald,
Von der Etsch bis an den Belt,
Daß lustig es zum Himmel schallt:
Fahr' wohl, du schöne Welt!

Der schnellste Reiter ist der Tod,
Mit Juppheidi und Juppheida.
Stolz weht die Flagge schwarzweißrot.
Hurra, Germania!³⁰⁴

Ein *Deutsches Volkslied!* Eine Summe von einem Volkslied. Eine Travestie von einem Volkslied: Von der Wacht am Rhein bis zu Freiligrath, dazwischen Geibel und Goethe nebst Kinderliedversen. Und immer wieder: Heine, der sich an solch einem Umgang mit

³⁰⁴ Klabund: Deutsches Volkslied. In: Ders.: Sämtliche Werke Band 1/Zweiter Teil: Lyrik. Hrsg. Ramazan Sen. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S.98

Bildungsgut wahrlich belustigt hätte. Heine, der bewies, dass man als deutscher Dichter als solcher auch leben konnte, bloß nicht so wie der deutsche Bürger seiner Zeit es sich dachte und halt nicht in Deutschland. Darüber hinaus zeugt sein Werk von einem Unerlaubten.

„Wenn, seitdem Leibniz Spinoza die kalte Schulter zeigte, alle deutsche Aufklärung insofern jedenfalls mißlang, als sie den gesellschaftlichen Stachel verlor und zum untertänig Affirmativen sich beschied, dann hat Heine allein unter den berühmten Namen der deutschen Dichtung, und in aller Affinität zur Romantik, einen unverwässerten Begriff von Aufklärung bewahrt.“³⁰⁵

Vergleicht man Spinozas im Jahre 1670 veröffentlichten *Tractatus theologico-politicus*³⁰⁶ mit Kants Schrift zur *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*³⁰⁷? von 1784, so wird der Unterschied mehr als deutlich: die bürgerliche Selbstbeschränkung Kants sucht man bei Spinoza vergeblich. Und Heine stand – nicht nur diesbezüglich – diesem näher als jenem.

„Politisch war Heine ein unsicherer Geselle: auch des Sozialismus. Aber er hat diesem gegenüber den rasch genug zugunsten von Sprüchen wie „Wer nicht arbeitet, soll nicht essen“ verschütteten Gedanken ungeschmälerten Glücks im Bild einer rechten Gesellschaft festgehalten.“³⁰⁸

Auch seine Utopie war keine ausgemalte und erlag dem Bildnisverbot, doch kam in seiner Dichtung noch etwas Wesentliches hinzu: er betonte das somatische Element, ohne das Glück ebenso wenig wie eine gerechte versöhnte Gesellschaft möglich wäre. Vom Schamanismus bis in die Vorsokratik war der Ort der Wahrheit und jener von Glück einer und dadurch gekennzeichnet, dass Erkenntnis an eine Form von Erfahrung gebunden war und eines somatischen Teils durchaus nicht entbehrte.

³⁰⁵ Adorno: Die Wunde Heine. In: Ders.: NzL, S.96

³⁰⁶ Spinoza: *Tractatus theologico-politicus*. Sämtliche Werke in acht Bänden. Band 3. Hamburg: Meiner 1976

³⁰⁷ Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Ders.: Sämtliche Werke in 12 Bänden. Band II. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977

³⁰⁸ Adorno: Die Wunde Heine. In: Ders.: NzL, S.96

11.4.3.1 HEINRICH HEINE: ZUR GESCHICHTE DER RELIGION UND PHILOSOPHIE IN DEUTSCHLAND

„Die Religion, deren wir uns in Deutschland erfreuen, ist das Christentum. Ich werde also zu erzählen haben: was das Christentum ist, wie es römischer Katholizismus geworden, wie aus diesem der Protestantismus und aus dem Protestantismus die deutsche Philosophie hervorging.“³⁰⁹

Der Titel ist Programm und mehr. Es handelt sich hierbei nicht nur um einen historischen Abriss, sondern um eine ideengeschichtliche Abhandlung, wenn auch anderer Art als später bei Lovejoy und Warburg. „Denn das Christentum ist eine Idee, und als solche unzerstörbar und unsterblich, wie jede Idee. Was ist aber diese Idee?“ (S.516) Merkwürdig an dieser Stelle, dass die Idee des Christentums zwar entstanden, somit der Zeitlichkeit unterworfen, einmal in Welt aber dann unsterblich ist. Die Idee des Christentums entdeckt er im Manichäismus und der Gnosis, im Widerspiel von Gut und Böse, Hell und Dunkel, Gott und Satan, Geist und Materie.

„Diese Weltansicht, die eigentliche Idee des Christentums, hatte sich, unglaublich schnell, über das ganze römische Reich verbreitet, wie eine ansteckende Krankheit, das ganze Mittelalter hindurch dauerten die Leiden, manchmal Fieberwut, manchmal Abspannung, und wir Modernen fühlen noch immer Krämpfe und Schwäche in den Gliedern. [...] Einst wenn die Menschheit ihre völlige Gesundheit wieder erlangt, wenn der Friede zwischen Leib und Seele wieder hergestellt, und sie wieder in ursprünglicher Harmonie sich durchdringen: dann wird man den künstlichen Hader, den das Christentum zwischen beiden gestiftet, kaum begreifen können.“ (S.518)

Keine Gesundung, keine Versöhnung, ohne jene von Leib und Seele, anders: ohne das Bewusstsein von der Naturhaftigkeit des Geistes und dem Wissen, dass Natur nur zu versöhnen wäre durch die Gabe dessen, wessen sie bedarf: das Innewerden des Geistes als Natur.

³⁰⁹ Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Ders.: Sämtliche Schriften Band 3. Hrsg. Klaus Briegleb. München: dtv 1997, S.515. Die Angaben in Klammern beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

„Indem Luther den Satz aussprach, daß man seine Lehre nur durch die Bibel selber, oder durch vernünftige Gründe widerlegen müsse, war der menschlichen Vernunft das Recht eingeräumt die Bibel zu erklären und sie, die Vernunft, war als oberste Richterin in allen religiösen Streitfragen anerkannt.“ (S.541)

Womit der Übergang und die Möglichkeit zur protestantischen deutschen Philosophie gesetzt war und worin zugleich, nach Adorno, der Ursprung der Verinnerlichung zu sehen wäre.

„Gott“, welcher von Spinoza die eine Substanz und von den deutschen Philosophen das Absolute genannt wird, „ist alles was da ist“, er ist sowohl Materie wie Geist, beides ist gleich göttlich, und wer die heilige Materie beleidigt ist ebenso sündhaft, wie der welcher sündigt gegen den heiligen Geist.“ (S.565f.)

Hier findet sich auch der Kern des Heineschen Spinozismus – er schreibt „wir“ und „uns“, wenn er von den Pantheisten schreibt –, der die Glückseligkeit nicht ins Himmelreich verlegt, sondern schon auf Erden verwirklicht sehen mag, was nur möglich ist, wenn man der Materie, dem Leiblichen auch sein Recht zukommen lässt, wobei Heine damit wohl kaum meinte, das Geistige deshalb verkümmern zu lassen. Gegen diese Unterstellung spricht sein gesamtes Werk. Der Manichäismus, den er als Idee des Christentums festgemacht hatte – im Verbund mit der Gnosis – wäre eben zu überwinden, ebenso wie die Alternativen Idealismus versus Materialismus und wie dergleichen Grabenkämpfe auch benannt werden mögen. Es ging ihm um eine Alternative jenseits davon, also um einen Zugang, der beiden Seiten Gerechtigkeit zukommen ließe: womit wir wieder bei Adorno wären, der das ähnlich sah, wovon auch ein Gutteil der *Negative[n] Dialektik* handelt. Den Pantheismus selbst lehnte Adorno hingegen mit der Begründung ab, dass dieser eben auch schon voraussetze, was er späterhin dann zu finden vorgebe. Wieviel Spinoza sich in Adornos Denken nun wirklich verbirgt, das wäre ein spannendes Thema, nicht zuletzt, da schon Hegel, von dem Adorno die dialektische Methode entlieh, meinte: „Spinoza ist der Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie. Spinoza hat den großen Satz: Alle Bestimmung ist eine Negation.“³¹⁰ Dass Hegel dessen ungeachtet seine eigene Philosophie oberhalb des Spinozismus glaubte, versteht sich von

³¹⁰ Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke Band 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009 (6.Auflage), S.163

selbst; Philosophen sind eben eitle Menschen. Wieweit nun die Ambition Heines schon jene Adornos mitträgt, lässt sich bis in die Wortwahl hinein verfolgen.

„Der nächste Zweck aller unserer neuen Institutionen ist solchermaßen die Rehabilitation der Materie, die Wiedereinsetzung derselben in ihre Würde, ihre moralische Anerkennung, ihre religiöse Heiligung, ihre Versöhnung mit dem Geiste. Purusa wird wieder vermählt mit Prakriti. Durch ihre gewaltsame Trennung, wie in der indischen Mythe so sinnreich dargestellt wird, entstand die große Weltzerrissenheit, das Übel.

Wißt ihr nun, was in der Welt das Übel ist? Die Spiritualisten haben uns immer vorgeworfen, daß bei der pantheistischen Ansicht der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen aufhöre. Das Böse ist aber einesteils nur ein Wahnbegriff ihrer eigenen Weltanschauung, anderenteils ist es ein reelles Ergebnis ihrer eigenen Welteinrichtung. Nach ihrer Weltanschauung ist die Materie an und für sich böse, was doch wahrlich eine Verleumdung ist, eine entsetzliche Gotteslästerung. Die Materie wird nur alsdann böse, wenn sie heimlich konspirieren muß gegen die Usurpationen des Geistes, wenn der Geist sie fletriert hat und sie sich aus Selbstverachtung prostituiert, oder wenn sie gar mit Verzweiflungshaß sich an dem Geist rächt; und somit wird das Übel nur ein Resultat der spiritualistischen Welteinrichtung.“ (S.568)

Dem spinozistischen Gedanken, dass unendliches Denken und unendliche Ausdehnung zwei Attribute der einen absoluten Substanz – nämlich Gottes – seien, liegt etwas sehr Versöhnliches zu Grunde, an dem sich Adorno doch noch gestoßen hätte, da ja wiederum ein Erstes behauptet wird – oder vielleicht doch nicht? Dieses Erste verweist ja nicht unbedingt auf ein Erstes in der Zeitlichkeit. Dieses Erste ist uns ja bloß zugänglich über die zwei Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung, die aber verflochten sind wie Subjekt und Objekt, wie Theorie und Praxis. Beides verweist notwendig immer auch auf das andere und beides nicht auf ein Erstes, sondern auf Einheit. Meint Heine: „Der Spinozismus ist die verborgene Religion Deutschlands“ (S. 571), so ließe sich danach fragen, ob Adorno ungenannt sich dieser Religionsgemeinschaft zugehörig fühlte – ein fruchtbares Thema für eine eigene andere Dissertation. Heine geht es um das Glück und zwar um eines, das der Vorstellung Adornos davon zumindest ziemlich nahe kommt, möglicherweise sogar mit diesem deckungsgleich ist

„Wir befördern das Wohlsein der Materie, das materielle Glück der Völker, nicht weil wir gleich den Materialisten den Geist mißachten, sondern weil wir wissen, daß die Göttlichkeit des Menschen sich auch in seiner leiblichen Erscheinung kundgibt, und das Elend den Leib, das Bild Gottes, zerstört oder aviliert, und der Geist dadurch ebenfalls zugrunde geht.“ (S.570)

Anzustreben wäre die Aufhebung der Trennung und nicht ein weiteres Mal Geist und Materie gegen einander auszuspielen, es geht um Versöhnung. Und ebenso wie hundert Jahre später Adorno wehrt er sich gegen den Primat der Handlung, das Praktischsein und Praktischwerden.

„Dieses merkt Euch, ihr stolzen Männer der Tat. Ihr seid nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demütigster Stille Euch all Eur Tun aufs Bestimmteste vorgezeichnet haben. Maximilian Robespierre war nichts als die Hand Jean Jacques Rousseau, die blutige Hand, die aus dem Schoße der Zeit den Leib hervorzog, dessen Seele Rousseau geschaffen. Die unstete Angst, die Jean Jacques das Leben verkümmerte, rührte sie vielleicht daher, daß er schon im Geiste ahnte, welch eines Geburtshelfers seine Gedanken bedurften, um leiblich zur Welt zu kommen.“ (S.593)

Wozu es eine berühmte Parallelstelle in *Deutschland. Ein Wintermärchen* gibt. Der Schönheit der Verse halber und der Geschlossenheit des Gedankens wegen, wollen wir das Caput VI als ganzes zitieren.

„Den Paganini begleitete stets
Ein Spiritus familiaris,
Manchmal als Hund, manchmal in Gestalt
Des seligen Georg Harrys.

Napoleon sah einen roten Mann
Vor jedem wicht'gen Ereignis.
Sokrates hatte seinen Dämon,
Das war kein Hirnerzeugnis.

Ich selbst, wenn ich am Schreibtisch saß
Des Nachts, hab ich gesehen
Zuweilen einen verummten Gast
Unheimlich hinter mir stehen.

Unter dem Mantel hielt er etwas
Verborgnen, das seltsam blinkte,
Wenn es zum Vorschein kam, und ein Beil,
Ein Richtbeil, zu sein mir dünkte.

Er schien von untersetzter Statur,
Die Augen wie zwei Sterne;
Er störte mich im Schreiben nie,
Blieb ruhig stehn in der Ferne.

Seit Jahren hatte ich nicht gesehn
Den sonderbaren Gesellen,
Da fand ich ihn plötzlich wieder hier
In der stillen Mondnacht zu Köllen.

Ich schlenderte sinnend die Straßen entlang,
Da sah ich ihn hinter mir gehen,
Als ob er mein Schatten wäre, und stand
Ich still, so blieb er stehen.

Blieb stehen, als wartete er auf was,
Und förderte ich die Schritte,
Dann folgte er wieder. So kamen wir
Bis auf des Domplatz' Mitte.

Es ward mir unleidlich, ich drehte mich um
Und sprach: »Jetzt steh mir Rede,
Was folgst du mir auf Weg und Steg
Hier in der nächtlichen Öde?

Ich treffe dich immer in der Stund',
Wo Weltgefühle sprießen
In meiner Brust und durch das Hirn
Die Geistesblitze schießen.

Du siehst mich an so stier und fest -
Steh Rede: Was verhüllst du
Hier unter dem Mantel, das heimlich blinkt?
Wer bist du und was willst du?«

Doch jener erwiderte trockenen Tons,
Sogar ein bißchen phlegmatisch:
»Ich bitte dich, exorziere mich nicht,
Und werde nur nicht emphatisch!

Ich bin kein Gespenst der Vergangenheit,
Kein grabentstiegener Strohwisch,
Und von Rhetorik bin ich kein Freund,
Bin auch nicht sehr philosophisch.

Ich bin von praktischer Natur,
Und immer schweigsam und ruhig.
Doch wisse: was du ersonnen im Geist,
Das führ ich aus, das tu ich.

Und gehn auch Jahre drüber hin,
Ich raste nicht, bis ich verwandle

In Wirklichkeit, was du gedacht;
Du denkst, und ich, ich handle.

Du bist der Richter, der Büttel bin ich,
Und mit dem Gehorsam des Knechtes
Vollstreck ich das Urteil, das du gefällt,
Und sei es ein ungerechtes.

Dem Konsul trug man ein Beil voran
Zu Rom, in alten Tagen.
Auch du hast deinen Liktor, doch wird
Das Beil dir nachgetragen.

Ich bin dein Liktor, und ich geh
Beständig mit dem blanken
Richtbeile hinter dir - ich bin
Die Tat von deinem Gedanken.«³¹¹

Heine geht aus vom Primat des Gedankens, wobei Horkheimer doch auch beizupflichten wäre diesbezüglich, dass das Denken selbst ein Handeln, weil ein Wollen ist: nämlich ein Denken wollen. Und wenn es nun ein Gleichzeitiges ist, von dem sich nicht sagen ließe, welches das Erstlingsvorrecht hätte, da jeweils das eine das andere bedingt und hervorbringt? Gleiches gilt für das Glück, das eines somatischen Teils bedarf. Das reine Glück des Gedankens wäre schon keins ohne Körperlichkeit und Emotion. Wie wenig der geglückte Gedanke vom Gefühl zu trennen ist und dass es sich bei dieser Trennung auch bloß um ein Ergebnis der arbeitsteiligen Gesellschaft handelt, kann man bei Adorno in den *Minima Moralia* im 79sten Abschnitt *Intellectus sacrificium intellectus* nachlesen. Und für das oben geschilderte Problem des Liktors findet sich auch eine schöne Ergänzung.

„Zweite Lese. – Begabung ist vielleicht überhaupt nichts anderes als glücklich sublimierte Wut, die Fähigkeit, jene Energien, die einmal zur Zerstörung widerspenstiger Objekte ins Ungemessene sich steigerten, in die Konzentration geduldiger Betrachtung umzusetzen und so wenig abzulassen vom Geheimnis der Objekte, wie man einmal zufrieden war, ehe man nicht dem mißhandelten Spielzeug die quäkende Stimme entriß. Wer hätte nicht auf dem Gesicht des in Gedanken Versunkenen, von den praktischen Gegenständen Abgelösten Züge derselben Aggression bemerkt, die sonst praktisch sich betätigt? Erfährt nicht der Produzierende sich selber mitten in seinem Überschwang als vertiert, als »wütend Arbeitenden«? Ja bedarf es nicht gerade solcher Wut, um vom Befangensein sich

³¹¹ Heinrich Heine: Deutschland. Ein Wintermärchen. Caput VI. In: Ders.: Sämtliche Schriften Band 4. Hrsg. Klaus Briegleb. München: dtv 1997, S.120f.

zu befreien und von der Wut des Befangenseins? Wäre nicht gerade das Versöhnende dem Zerstörenden erst abgetrotzt?³¹²

11.4.3.2 DIE WUNDE HEINE

Der Spruch von der Wunde Heine kann sich auf dessen Werk selbst berufen.

„Ach, treuer Leser, wenn Du über jene [byronische] Zerrissenheit klagen willst, so beklage lieber, daß die Welt selbst mitten entzwei gerissen ist. Denn da das Herz des Dichters der Mittelpunkt der Welt ist, so mußte es wohl in jetziger Zeit jämmerlich zerrissen werden. Wer von seinem Herzen rühmt, es sei ganz geblieben, der gesteht nur, daß er ein prosaisches weitabgelegenes Winkelherz hat. Durch das meinige ging aber der große Weltriß, und eben deswegen weiß ich, daß die großen Götter mich vor vielen anderen hoch begnadigt und des Dichtermartyrtums würdig geachtet haben.

Einst war die Welt ganz, im Altertum und im Mittelalter, trotz der äußeren Kämpfe gabs noch immer eine Welteinheit, und es gab ganze Dichter. Wir wollen diese Dichter ehren und uns an ihnen erfreuen; aber jede Nachahmung ihrer Ganzheit ist eine Lüge, eine Lüge, die jedes gesunde Auge durchschaut, und die dem Hohne dann nicht entgeht.³¹³

Wie sehr die Dichtung Heines vor dem Zweiten Weltkrieg als Bildungsgut, als Voraussetzung, galt, ist einem Brief Siegfried Kracauers an Adorno vom 05. April 1923 zu entnehmen. „Mein lieber Teddie, mein lieber Freund! Heute Mittag kam ich an, ganz zerrissen, verhüllt.“ – so beginnt dieser Brief, um mit dem Satz zu schließen: „Oh, ich kann weinen, Teddie, ich habe sehr oft geweint, der Riß der Welt geht auch durch mich, grade durch mich.“³¹⁴ Heiner Müller meinte in seiner Büchner-Preisrede, die Wunde Heine beginne zu vernarben, wenn auch schief.³¹⁵ Adorno wäre wohl anderer Meinung gewesen. Der Begriff der Wunde findet sich oft bei ihm, meistens spricht er aber von einem Bruch.

³¹² Adorno: Zweite Lese. In: Ders.: MM, S.123

³¹³ Heinrich Heine: Die Bäder von Lucca. In: Ders.: Sämtliche Schriften Band 2. Reisebilder. Dritter Teil. Hrsg. Klaus Briegleb. München: dtv 1997, S.120

³¹⁴ Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923-1966. Hrsg. Wolfgang Schopf. Briefe und Briefwechsel. Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S.9 bzw. S.11

³¹⁵ Heiner Müller: Die Wunde Woyzeck. In: Ders.: Werke. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S.282

11.4.3.3 DER BRUCH

„Die großen Künstler waren niemals jene, die Stil am bruchlosesten und vollkommensten verkörperten, sondern jene, die den Stil als Härte gegen den chaotischen Ausdruck von Leiden, als negative Wahrheit, in ihr Werk aufnahmen. Im Stil der Werke gewann der Ausdruck die Kraft, ohne die das Dasein ungehört zerfließt.“³¹⁶

Woraus sich im Falle Adornos auch die Wahl des Essays erklärt, der an den Brüchen sich abarbeitet und selbst in Brüchen verfährt.

„Seiner [des Essays] Form ist deren eigene Relativierung immanent: er muß so sich fügen, als ob er immer und stets abbrechen könnte. Er denkt in Brüchen, so wie die Realität brüchig ist, und findet seine Einheit durch die Brüche hindurch, nicht indem er sie glättet. Einstimmigkeit der logischen Ordnung täuscht über das antagonistische Wesen dessen, dem sie aufgestülpt ward. Diskontinuität ist dem Essay wesentlich, seine Sache stets ein stillgestellter Konflikt.“³¹⁷

Es gibt einen Bruch in der Moderne und es gibt den Bruch seit Menschengedenken durch Vernunft als Herrschaftsinstrument (siehe hierzu *Minima Moralia* Nr.96). Der alte Bruch wird dargetan in der *Dialektik der Aufklärung*, jener der Moderne z.B. in den Kantvorlesungen Adornos. Und es gibt den Zivilisationsbruch durch Auschwitz. Ob letztgenannter wie auch immer zu kitten wäre, bleibt fraglich. Falls ja, so einzig durch die Aufhebung der beiden vorigen.

11.4.3.4 HEINE UND WAGNER

Den gräulichsten Text über Heinrich Heine verfasste Richard Wagner: *Das Judentum in der Musik*³¹⁸, ein Pamphlet letzter Güte, worin sich zum Ende hin eine merkwürdige Stelle findet.

³¹⁶ Horkheimer/Adorno: Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug. In: Dieselben: DdA, S.151

³¹⁷ Adorno: Der Essay als Form. In: Ders.: NzL, S.24f.

³¹⁸ Richard Wagner: Das Judentum in der Musik. In: Ders.: Sämtliche Schriften und Dichtungen in 12 Bänden. 5.Band. 6.Auflage. Volks-Ausgabe. Leipzig: Breitkopf und Härtel (ohne Angabe des Jahres)

„Noch einen Juden haben wir zu nennen, der unter uns als Schriftsteller auftrat. Aus seiner Sonderstellung als Jude trat er Erlösung suchend unter uns: er fand sie nicht, und mußte sich bewusst werden, daß er sie nur *mit auch unsrer Erlösung zu wahrhaften Menschen* finden können würde.“³¹⁹

Wie nun? Wer soll hier wen erlösen? Glaubhaft und sinnvoll wird es bloß von einer Seite. Erst wenn die Juden nicht mehr um ihrer selbst willen verfolgt und ausgeschlossen würden, sie Versöhnung erfahren, dann erst erfahren auch die bisher Diskriminierenden Erlösung und Versöhnung. Dies gilt nicht nur für Juden, sondern für jegliche Konfrontation zwischen Majorität und Minorität bzw. Herrschenden und Unterdrückten. Denn auch diese haben keine Macht über ihre eigene Erlösung, sie erfahren sie von außen, durch Freundschaft, Liebe, ein Geschenk oder durch Gnade.

Die intensive Auseinandersetzung Adornos mit dem Werk und auch der Person Wagners mag viele Gründe für sich anführen. Wir wollen uns einem davon über einen Umweg annähern, nämlich einer interessanten Überlegung von Claude Lévi-Strauss.

„Denn wenn man in Wagner den unabweisbaren Vater der strukturalen Analyse der Mythen anerkennen muß (und auch den der Märchen, siehe *Die Meistersinger*), ist es im höchsten Maße aufschlußreich, daß diese Analyse zuerst *in der Musik* vorgenommen worden ist. Wenn wir also meinten, daß die Analyse der Mythen derjenigen einer großen Partitur vergleichbar sei [...], ziehen wir nur die logische Konsequenz aus der Wagnerschen Entdeckung, daß die Struktur der Mythen sich mittels einer Partitur enthüllt.“³²⁰

Mythos und Moderne begegnen einander exemplarisch im Werk Wagners, nicht zuletzt durch die Verflochtenheit von Sprache und Musik. Hier zeigt sich auch die Möglichkeit von Versöhnung und Erlösung. Im *Parsifal* kann der Titelheld nur zu seiner Berufung finden durch die Erlösung eines anderen. Er ist es, der die Wunde Amfortas` zu schließen hat. Es ist der Speer, der die Wunde schlug, der sie schließt. Nichts anderes vermag dies. Mythos wird durch Mythos gebrochen und solcherart versöhnt. Solcherart schlägt die Erlösung auf den Erlöser zurück. Die berühmte letzte Textzeile lautet: Erlösung dem Erlöser. Der Speer selbst verweist auf das somatische Element: die Wunde – wahrlich somatisch – kann nur von außen geschlossen werden. Erlösung geht nicht einzig über den

³¹⁹ Ebd., S.173; dass Wagner es deutlich anders meinte, als wir es hier auslegen, geht aus den darauf anschließenden Sätzen hervor.

³²⁰ Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976 (stw 167), S.30f.

Geist, es bedarf eines somatischen Zusatzes – in der katholischen Überlegung der Auferstehung des Fleisches mag sich das noch andeuten. Der Bruch ist zu schließen; bei Wagner angezeigt durch christliche Symbolik. Und der Bruch im Wagnerschen Werk selbst? Verwischt er ihn?

„Wagners Musik fingiert die Einheit von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt, anstatt ihren Bruch zu gestalten.“³²¹

Der Bruch, der ein elementarer Bestandteil des Heineschen Werks ist bis in das Versmaß, wurde bei Wagner, dem Jüngeren, Späteren, auf einer höheren Ebene dargestellt.

„Die Bruchlosigkeit der musikdramatischen Form selber, der Wagnersche „Stil“, ist der Bruch.“³²²

Und dies könnte durchaus als Vorgabe für das Adornosche Werk gelten, wobei hier der Bruch auf allen Ebenen, bis hinauf zum Gedanken des Haupt- und Gesamtwerks in Brüchen vollzogen wird.

Seltsam, dass jene, die Heine viel verdanken, ihn auch am meisten schmähten. Wagner war einer der ersten, Karl Kraus³²³ nicht der letzte. Möglich, dass dem Dichter nicht verziehen wurde, dass er das große Tabu der deutschen Literatur verletzte: Bitte schön ernst bleiben und nicht lachen! Humorig ist die deutsche Literatur nur in Spurenelementen. Zugegeben: es gibt den *Zerbrochenen Krug* Kleists, Büchners *Leonce und Lena*, Christian Morgenstern, Joachim Ringelnatz und aus den letzten Jahren die Gedichte Robert Gernhardts; in Summe bleibt es ernsthaft, streng. Bei Karl Kraus gibt es auch viel zu lachen, doch wird die Motivation oftmals von einem fast schon Menschen verachtenden Zynismus getragen, dem Werk Heines kann hingegen über alle Reflexionen und Brüche hinweg Menschenfreundlichkeit zugesprochen werden.

„Adorno bescheinigt Heine 1949 durch alle Kritik hindurch, die ersten Worte für säkulare historische Erfahrungen gefunden zu haben. Er scheut sich nicht, Heines Arbeiten das zuzuschreiben, was der posthume Erzfeind Karl Kraus, als

³²¹ Adorno: Versuch über Wagner. In: Ders.: Die musikalischen Monographien. Gesammelte Schriften Band 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S.35

³²² Ebd. S.107

³²³ Goltschnigg, Dietmar: Die Fackel ins wunde Herz: Karl Kraus über Heine; eine „Erledigung“? Texte, Analysen, Kommentar. Wien: Passagen 2000

verbindliches schriftstellerisches Ideal formuliert hatte – „den Geräuschen des Tages zu lauschen, als wären es die Akkorde der Ewigkeit“. Adorno selbst hat mit den „Minima Moralia“ versucht, ebendies zu tun.“³²⁴

³²⁴ Detlev Claussen: Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt am Main: S. Fischer 2003, S.40

12. MINIMA MORALIA TEIL II

„Man muß aus „Kleinigkeiten“ eine Symphonie des gewöhnlichen Daseins ertönen lassen können.“³²⁵

Die Mythen sind die älteste Form der Modelle. Sie sind exemplarisch und mehr. In ihnen wird modellhaft abgehandelt, wie die Dinge entstanden sind und sich weiterhin verändern. Bezeichnet Adorno den Mythos als ewiges Gleich um Gleich, so zeigt er sich als Kind der Aufklärung, das von den Erkenntnissen, die die Ethnologie bringen sollte, noch wenig wusste: Der Mythos ist durchaus offen für Neues und manche sehen darin ein gleichwertiges Modell zur Wissenschaft.³²⁶ Oder wusste er es doch? Denn Adorno hält den Mythen die Märchen entgegen, rationalisierte Formen derselben. Der Protagonist ist nämlich immer ein Mensch (nie ein Gott) oder ein Tier, das doch nur wieder für einen Menschen steht und die Märchen sind geschichtlich: Neues tritt ein in den Naturzusammenhang. Doch ist dieses Neue meist nur das Alte. Gezeigt wird in welche Situationen man geraten kann, wie eine Entscheidung zu treffen und Verantwortung zu übernehmen wäre bzw. was geschieht, wenn man dies nicht tut. Im Märchen ist auch alles erlaubt. Widersprüche werden nicht ausgebügelt, es verfährt dialektisch: Der Frosch ist ein Prinz, die Eule eine Prinzessin und der Storch ein Kalif. Der Schein ist vom Sein nicht ablösbar, verweist auf ihn, zeigt sich als notwendig.³²⁷ Und alles ist möglich: wo käme sonst ein Schneiderlein zu seinem Königreich. Das Märchen ist die eklektizistische Form schlechthin. Meint Adorno, dass Form sedimentierter Inhalt sei, dass die inhaltlichen Probleme in die Art der Darstellung eingehen, damit verwachsen sind, so gibt es keine geeignetere Form. Wir nannten die *Minima Moralia* eine Enzyklopädie des Alltags in Sonatenform, es ist mehr, nämlich „das letzte deutsche Volksbuch“³²⁸, ein Buch über das „Märchen des Lebens“ (Peter Altenberg), ein Märchenbuch. Das Buch von einem, der auszog, um der zu werden, der er war.

³²⁵ Peter Altenberg: Diogenes in Wien. Berlin: Verlag Volk und Welt 1982, S.196

³²⁶ Als bekanntestes Beispiel sei Paul Feyerabend genannt.

³²⁷ Über die Notwendigkeit von Schein siehe Walter Benjamin: UdT.

³²⁸ Andreas Bernard, Ulrich Raulff (Hrsg.): „Minima Moralia“ neu gelesen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S.123 (es 2284)

„Der erste wahre Erzähler ist und bleibt der von Märchen. Wo guter Rat teuer war, wußte das Märchen ihn, und wo die Not am höchsten war, da war *seine* Hilfe am nächsten. Diese Not war die Not des Mythos. Das Märchen gibt uns Kunde von den frühesten Veranstaltungen, die die Menschheit getroffen hat, um den Alp, den der Mythos auf ihre Brust gelegt hatte, abzuschütteln.“³²⁹

Sofern jemand Position bezieht gegen den Mythos, wird er in den Märchen die erste Ausprägung von gelungener Aufklärung entdecken. Sie sind demokratisch und egalitär, sie handeln von Menschen jeglichen Standes und jeglicher Herkunft, von Frauen und Männern, Buben und Mädchen, Alten und Jungen, Tieren und Fabelwesen. Heine schrieb *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Walter Benjamin das Märchen von der *Maulbeer-Omlette* und Ödon von Horváth seine *Sportmärchen*. Das bedeutendste Kunstmärchen stammt aber von Goethe, seine Autobiographie: *Dichtung und Wahrheit*. Sein eigenes Leben wird ihm zu einem Märchen, der Titel selbst wäre tauglich als Definition desselben. Die Märchenform dient ihm nicht bloß zur Darstellung seines eigenen Lebens, sondern dessen, was das Vorbildliche daran war. Für Adorno wird es nicht mehr so einfach sein.

³²⁹ Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Band II: Aufsätze, Essays, Vorträge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S.457f.

12.2 LEIDEN UND ERKENNTNIS

„Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires; ...“

(Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aphorismus 6)

Mit *Dichtung und Wahrheit* steht das erste bedeutsame autobiographische Werk deutscher Dichtung vor uns. Der Name ist Programm und bleibt es in Folge bis in heutige Zeit. Hebt die autobiographische Dichtung in deutscher Sprache an als Zeugnis für das Selbstverständnis des Bürgertums, nämlich des Großbürgertums, so sind die *Minima Moralia* vielleicht der letzte Abgesang auf eben jene Klasse. Die Bildungsgeschichte Goethes von der Sternkonstellation ausgehend hin zum Werden des Dichters ist im Falle Adornos schon zerfallen in autobiographische Splitter, die von der Unmöglichkeit oder zumindest Schwierigkeit einer Erfahrung und somit einer wenn auch im geringen Maße selbstbestimmten Biographie überhaupt berichten. Mögen die einzelnen Teile nicht bloß aneinander gereiht sondern verbunden und verwoben sein, so sind die verbindenden Fasern zarter und verborgener als im Falle Goethes, die Teile bleiben Bruchstücke. Das Geschlossene hin zu einem Telos – einem (vermeintlich) sich vollendenden individuellen Leben nämlich – kann Goethe im Nachhinein behaupten, die *Minima Moralia* als Autobiographie des Jetzt, als Summe von Momentaufnahmen eines geschichtlichen Standes, als Versuch diesen geschichtlichen Stand aus seiner Gegenwart und nicht aus einer Rückschau zu begreifen, verweisen nicht mehr auf ein Ziel, vielmehr geht es um Augenblicke der Einsicht, um die Aneinanderreihung derselben, um die Bedingungen der Möglichkeit von eigener und nicht uniform verordneter Erfahrung in der verwalteten Welt überhaupt, dadurch markieren sie einen End- oder zumindest Wendepunkt in der Autobiographik.

Die Kammer sieben des Landgerichts München entschied nun im Sommer des Jahres 2003, dass hinfort Autobiographien „nicht mehr zur Literatur gezählt werden

sollten, sondern dem Sachbuch zuzurechnen seien³³⁰. Erfrischend die Naivität mit der Juristen Empfehlungen abgeben, inwieweit etwas der Literatur zuzurechnen sei oder nicht. Möglicherweise war es eine Formulierung wie folgende, die die Juristen zu ihrem Urteil animierte: „Für die Autobiographie ist die Namensidentität zwischen Autor, Erzähler und Protagonist vorausgesetzt, d.h. das Pronomen „ich“ im Text verweist immer auf den Namen des Autors, der auf der Titelseite des Buches angegeben ist.“³³¹ Doch reicht dies wohl kaum aus: Nietzsches *Ecce homo* wäre demnach nämlich auch ein Sachbuch. Eine Behauptung, zu der sich wohl die Wenigsten versteigen werden. Goethe selbst nannte seine Autobiographie nicht umsonst *Dichtung und Wahrheit* und eben nicht „Dichtung und Wirklichkeit“³³². Die Begründung für obiges Urteil lautet übrigens folgendermaßen: „Der Autobiograph nehme für sich in Anspruch, reales Geschehen wiederzugeben. Darin gleiche er dem Sachbuchautor, während der Romancier sich im gänzlich anderen Bereich der Fiktion bewege.“³³³ Es geht also um die Wiedergabe realen Geschehens. Nun denn: Sieht man von Stilisierungen, Übertreibungen und Weglassungen einmal ab, so mag dergleichen Anspruch maßvoll Gültigkeit gehabt haben bis zu Auschwitz, denn von den üblichen Allerweltsambitionen abgesehen, stellt Auschwitz auch eine Zäsur dar in Hinblick auf die Praxis autobiographischen Schreibens. Wer zuvor eine eigene Lebensbeschreibung verfasste, konnte auf ein Werk oder Taten zurückblicken und sich der Illusion hingeben, ein bedeutender Mensch mit erzählenswerten Erlebnissen, wenn nicht gar ein Held zu sein. Die Helden gehören anscheinend mittlerweile der Klamottenkiste an und mussten Personen öffentlichen Interesses, also einer ziemlich diffusen Personengruppe, weichen. Doch nicht die Celebrities haben die Helden verdrängt. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs erscheinen plötzlich Erinnerungen bisher ungekannter Art: nicht Helden schreiben hier, sondern Opfer. Primo Levi, Jorge Semprun, Ruth Klüger haben zum Thema nicht mehr das Leben, sondern das Überleben. Und: sie beschreiben, was ihnen oder anderen angetan wurde. Manches dieser Opferautobiographik zählt zum literarisch Anspruchvollsten seiner Zeit, genannt seien hier – zur Ergänzung von obig Genannten – bloß die Beschreibungen des Gulag von Solschenizyn oder Schalamow. „Roger Rosenblatt hat gar die These aufgestellt, jede Autobiographie sei strukturell eine Minderheitenautobiographie, weil sich jedes

³³⁰ FAZ, Samstag, 23. August 2003, S.31

³³¹ Martina Wagner-Egelhaaf: Autobiographie. Stuttgart, Weimar: Metzler 2000 (Sammlung Metzler, Band 323), S.67

³³² Ebd. S.2

³³³ FAZ, Samstag, 23. August 2003, S.31

autobiographische Ich als Einzelnes seiner Außenwelt gegenüberstelle.“³³⁴ Sofern man das seltsame Bedürfnis verspürt, jedes Individuum und jedes schreibende Subjekt als eigene Minderheit zu klassifizieren, kann ihm Recht gegeben werden. Wo ein Einzelner sich als personifizierte unterdrückte Minderheit beschreibt wie im psychologisch autobiographischen *Anton Reiser* von Karl Philipp Moritz, sind die Grenzen zwischen beschriebenem Empfinden und Hypochondrie zumindest flüchtig. Und wie weit der Wunsch gehen kann, sich selbst als Opfer darzustellen, zeigt der Fall von Bruno Grosjean alias Bruno Dössekker, der zu dem Auschwitz-Überlebenden Benjamin Wilkomirski mutierte und unter selbigem Namen eine Autobiographie verfasste, die sich als Fälschung herausstellte.³³⁵

„Was aber macht es so besonders interessant, sich in die Rolle des jüdischen Opfers zu begeben? Warum legen Menschen falsches Zeugnis ab, um von der Gewinner- auf die Verliererseite überzuwechseln? Oder ist es in diesem Fall eher umgekehrt, daß die vermeintlichen Verlierer von ehemals in unserer heutigen Zeit die eigentlichen Gewinner sind? Gibt es vielleicht sogar so etwas wie ein weitverbreitetes gesellschaftliches Bedürfnis, die Opferrolle zu übernehmen und sich mit dieser zu identifizieren?

Gehören Fälle wie derjenige von Bruno Dössekker alias Benjamin Wilkomirski in den Bereich der Psychiatrie oder in die Annalen der Kriminalgeschichte? Oder ist es vielleicht sogar ein Trend, der dem Thema Erinnerung an die Shoa immanent ist bzw. mit dem Geld verdient werden kann, je weiter man sich zeitlich vom eigentlichen Verbrechen entfernt? Auf jeden Fall scheint es heute en vogue zu sein, sich mit den Opfern zu identifizieren.“³³⁶

Ob es nun schon fast modisch ist, sich als Opfer darzustellen oder nicht, auf jeden Fall gibt es ein traurig seltsames, eigenes Glück des Opfer-Seins: der vermeintliche Anspruch auf Anteilnahme, eine Anteilnahme, die nicht als selbstverständlich zu bewerten ist, wie auch der Fall Wilkomirski zeigt, denn als sich das Buch als Fälschung herausstellte, erstattete ein Züricher Anwalt Anzeige „gegen Dössekker [alias Wilkomirski] und Konsorten in eigener Sache als Geschädigter. Ich bin geschädigt um den Buchpreis, denn ich hätte das Buch nie gekauft, wenn es als Roman unter die Leute gebracht worden wäre. Zudem –

³³⁴ Martina Wagner-Egelhaaf: Autobiographie, S.91

³³⁵ Benjamin Wilkomirski: Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. Siehe weiters zum Phänomen der eingebildeten Erinnerung und dem Fall Wilkomirski: Irene Diekmann, Julius H. Schoeps (Hrsg.): Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein. Zürich, München: Pendo 2002

³³⁶ Irene Diekmann, Julius H. Schoeps (Hrsg.): Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein. Zürich, München: Pendo 2002, S.9

außerhalb des Strafrechts – bin ich geschädigt um einen Teil meiner Lebenszeit und um meine arglistig erschwindelte Anteilnahme an diesem Thema.“³³⁷ Anscheinend gibt es Anteilnahme nicht für jeden – ein Umstand, der vielleicht zur Fälschung Wilkomirskis beitrug –, denn „[e]s war mehr als nur ein Skandal. Die Enthüllungen [...] kamen einem Erdbeben gleich, das an ein Allerheiligstes rüttelte: an der Zeugenschaft, an der Erinnerung von Shoa-Überlebenden.“³³⁸

„In den Kontext einer Zivilreligion gehört auch das Bilderverbot, das die Nachgeschichte der Shoa seit Adornos berühmtem Diktum über Gedichteschreiben nach Auschwitz begleitet. Es gibt bei der Shoa eine grundlegende Differenz zwischen dem Faktum und seiner Darstellung. Aber darin unterscheidet sie sich nicht von anderen geschichtlichen Ereignissen, die uns – ontologisch betrachtet – jenseits der Repräsentationen für immer unzugänglich bleiben. Was bei der Shoa jedoch hinzukommt, ist eine Krise der Darstellung selbst. Hat sich doch als allgemein akzeptierte Wahrheit die Auffassung durchgesetzt, jene Geschehnisse seien unsagbar und nicht darstellbar – ungeachtet der dazu im Widerspruch stehenden Tatsache, daß es darüber unzählige Texte von Überlebenden, Künstlern und Wissenschaftlern gibt. Wilkomirskis Buch bot nun – gelesen als authentisch – eine verführerische Lösung für diese Krise der Repräsentation: Einerseits gibt der Autor vor, er sei kein Dichter, habe nichts beigefügt und referiere bloß das Erlebte aus unverfälschter Kindersicht; sein Text werde also sozusagen von den Ereignissen selbst geschrieben und sei deren unmittelbarer Ausdruck. Andererseits evoziert er durch die Vagheit und das Bruchstückhafte seiner Schilderungen den Eindruck, für das angeblich Nichterzählbare eine passende Form gefunden zu haben. Die gewählte Perspektive des Kindes, dessen Verstand sich alles mit derartiger Gewalt entzieht, daß seine Identität zerstört wird, macht den Text noch eindringlicher. Es ist kaum zufällig, daß sich gerade jüdische Überlebende, darunter viele, die damals Kinder waren, von seiner Erzählung beeindrucken ließen. Wilkomirski schien eine Antwort auf das unlösbare Problem der Erinnerung und der Wahrheit ihrer Darstellung gefunden zu haben. – Um so größer der Schock, wenn sich nun diese Lösung als besonders perfide Täuschung entpuppt: Was das Unsagbare so erschütternd zu umschließen schien, war nicht die Sprache der Wahrheit, sondern eine manipulative Rhetorik der Überwältigung.“³³⁹

Der religiöse Charakter der Shoa impliziert nicht bloß ihre Nichtdarstellbarkeit, sondern brachte mit sich eine fast schon inflationäre Beschäftigung diverser Wissenschaftsdisziplinen mit den Themen „Erinnerung“, „Gedächtnis“ und „Tradition“. Die bruchstückhafte Form von Wilkomirskis Erinnerungen, das Fragmentarische, das sich naiv

³³⁷ Stefan Mächler: Aufregung um Wilkomirski. Genese eines Skandals und seine Bedeutung. In: Irene Diekmann, Julius H. Schoeps (Hrsg.): Das Wilkomirski-Syndrom, S.97f.

³³⁸ Irene Diekmann, Julius H. Schoeps (Hrsg.): Das Wilkomirski-Syndrom, S.7

³³⁹ Stefan Mächler: Aufregung um Wilkomirski. Genese eines Skandals und seine Bedeutung. In: Irene Diekmann, Julius H. Schoeps (Hrsg.): Das Wilkomirski-Syndrom, S.121f.

gibt und reflektiert verfährt, schien da plötzlich eine Möglichkeit der Darstellbarkeit zu bieten, die leider den Mangel aufwies, eine Fälschung zu sein.

„Ich habe keine Muttersprache, auch keine Vatersprache. [...] Die Sprachen, die ich später lernte, wurden aber nie ganz meine eigenen, waren im Grunde immer nur bewußte Nachahmungen der Sprache anderer.

Meine frühen Kindheitserinnerungen gründen in erster Linie auf den exakten Bildern meines fotografischen Gedächtnisses und den dazu bewahrten Gefühlen – auch denen des Körpers. Dann kommt die Erinnerung des Gehörs und an Gehörtes, auch an Gedachtes und erst zuletzt die Erinnerung an Selbstgesagtes.

[...] Meine frühesten Erinnerungen gleichen einem Trümmerfeld einzelner Bilder und Abläufe. Brocken des Erinnerens mit harten, messerscharfen Konturen, die noch heute kaum ohne Verletzung zu berühren sind. Oft chaotisch Verstreutes, chronologisch nur selten zu gliedern; Brocken, die sich immer wieder beharrlich dem Ordnungswillen des erwachsen Gewordenen widersetzen und den Gesetzen der Logik entgleiten.“³⁴⁰

Diese Anfangssätze könnten der Umsetzung dessen entsprechen, was den Prämissen heutigen – eben auch autobiographischen – Schreibens nach Adornoschen Vorgaben in etwa Genüge täte: dem Sprachverlust, dem bewussten mimetischen Impuls, der Miteinbeziehung des Somatischen, dem Trümmerhaften, das der konventionellen Ordnung und der Logik sich Entziehende. Bei Wilkomirski hingegen wird anfangs mehr behauptet als vom Text schließlich erfüllt wird, der reflektierter und strukturierter ist, als er sich gibt und eine Fälschung bleibt, wenn auch eine von der sich schwer sagen lässt, was sie motivierte. Für Adorno ist die Intention des Künstlers bloß ein Moment im Werden des Werks, welches in der Spannung der Momente zwar erhalten bleibt, über die Qualität eines Werkes aber wenig aussagt. Ob Dössekker – wie oben schon erwähnt – ein Fall für die Psychiatrie oder die Kriminalgeschichte ist, mag von anderer Seite beantwortet werden. Ob er an seine Erinnerungen wenigstens selbst glaubt, bleibt ungewiss. Der Problematik von Erinnerungen besonders in Hinblick auf den Holocaust war sich jemand wie Claude Lanzmann von Anfang an bewusst.

„Der Film [Shoa] ist nicht aus Erinnerungen gemacht, das habe ich gleich gewußt. Vor Erinnerungen graut mir: Erinnerungen sind kraftlos. Der Film bewirkt die

³⁴⁰ Benjamin Wilkomirski: Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S.7f.

Aufhebung jeglicher Distanz zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart, ich habe diese Geschichte in der Gegenwart neu erlebt.³⁴¹

Sich etwas gegenwärtig zu machen, stellt einen ganz anderen Anspruch dar als sich zu erinnern. „Das Fortbestehen sinnlosen Leidens in einer Welt, in der es eigentlich abgeschafft werden könnte (ND, S.202f.), ist der Hauptgegenstand der Kritischen Theorie.“³⁴² Und zwar von ihren Anfängen an. Raymond Geuss meint, dass Adorno „in den 50er- und frühen 60er-Jahren das Motiv der Abschaffung des Leidens relativ unqualifiziert in den Mittelpunkt seines Philosophierens stellte.“³⁴³ Doch schon in Horkheimers *Dämmerung. Notizen aus Deutschland*³⁴⁴ kehrt es als Thema immer wieder. Es ist „das gemeinsame Leid“ (S.314), das mehr als alles andere den Menschen ein Verständnis von einander bringen und zur Versöhnung beitragen könnte, auch wenn Horkheimer sich der Grenzen des Mitleidens bewusst ist.

„In entscheidenden Zügen sind wir dasselbe wie die Tiere, ja wie alles Lebendige, und mögen uns als sein natürlicher Anwalt fühlen, wie der glücklich befreite Gefangene gegenüber den Leidensgenossen, die noch eingeschlossen sind. Aber unsere bevorzugte Stellung, unserer Fähigkeit, das Leiden des Lebendigen in uns selbst zu erleben, reicht nicht so weit, daß wir wirklich mit ihm eins werden oder es gar in uns erlösen.“ (S.336)

Und ähnliches wie oben aus der *Negativen Dialektik* zitiert, findet sich ebenfalls schon in der *Dämmerung*.

„Das kapitalistische System in der heutigen Phase ist die im Weltmaßstab organisierte Ausbeutung. Seine Aufrechterhaltung ist die Bedingung unermesslicher Leiden. Diese Gesellschaft besitzt in Wirklichkeit die menschlichen und technischen Mittel, um das Elend in seiner grössten materiellen Form abzuschaffen. Wir wissen von keiner Epoche, in der diese Möglichkeit in solchem Ausmaß wie heute bestanden hätte.“ (S.332)

³⁴¹ Claude Lanzmann: Der Ort und das Wort. Über Shoa. In: Ulrich Baer (Hrsg.): Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoa. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (es 2141), S.113

³⁴² Raymond Geuss: Leiden und Erkenntnis (bei Adorno), In: Honneth, Axel (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 (stw 1728), S.41

³⁴³ Ebd. S.52

³⁴⁴ Max Horkheimer: Dämmerung. Notizen aus Deutschland. In: Ders.: Philosophische Frühschriften 1922-1932. Gesammelte Schriften Band 2. Frankfurt am Main: Fischer 1987. Die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

Wer Einsicht gewinnt in die gesellschaftlichen Vorgänge, die verantwortlich sind für das Leid, der kann mitwirken es abzuschaffen. Schon wer es benennt, das Leid beim Namen nennt, trägt bei zu seiner Abschaffung. Raymond Geuss vertritt die These, dass „Adornos Denken [...] eine Philosophie des leidenden Geistes“³⁴⁵ sei. „Leiden ist der Preis, den man für das kritische Potential des Geistes zahlt (ND, S.55), denn im Geiste sind Erkenntnis, die Möglichkeit von Kritik und Widerstand, und Leidensfähigkeit miteinander innig verknüpft.“³⁴⁶ Dies wäre noch insofern einzuschränken, als die Vertreter der Kritischen Theorie zunächst – soll heißen in den frühen Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts - doch an Leid als somatische bzw. soziale Kategorie dachten.³⁴⁷ Und wie sehr Auschwitz für eine Verflechtung von körperlichen und geistigen Leiden steht, muss wohl nicht extra betont werden. Zugleich steht es seltsam eigen außerhalb der Adornoschen Dialektik: Sein Bestreben – gemäß dem selbst verordneten Bildnisverbot – alles und jedes als Momente einer Dialektik zu erfahren, findet bei Auschwitz seine definitive Grenze. Es ist der Wendepunkt schlechthin und bleibt doch unvermittelt: das dialektische Umschlagen in ein anderes bleibt hier aus. Es steht für sich und gerinnt solcherart zum Bild. Jedes Denken muss künftig begleiten das Wissen um die historische Tatsache von Auschwitz und nicht bloß eine kollektive Erinnerung daran. Das Wissen darum muss gegenwärtig sein und sollte nicht erst immer wieder aufs Neue erinnert werden müssen, gemäß der obig zitierten Kraftlosigkeit von Erinnerung (siehe Lanzmann-Zitat). Als permanent Gegenwärtiges steht Auschwitz aber – wenn auch unbegriffen oder unbegreifbar – außerhalb des Bildnisverbots, unabhängig von allen Mahnmalen und Gedenkstätten, denn es ist eben deutlich mehr als ein Name.

³⁴⁵ Raymond Geuss: Leiden und Erkenntnis (bei Adorno), In: Honneth, Axel (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 (stw 1728), S.42

³⁴⁶ Ebd. S.42

³⁴⁷ Siehe diesbezüglich: Max Horkheimer: Geistige Leiden. In: Ders.: Philosophische Frühschriften 1922-1932. Gesammelte Schriften Band 2. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S.440f.

12.3 DIE TRAURIGE WISSENSCHAFT

Mögen Dössekkers Erinnerungen sein, was sie wollen, die *Minima Moralia* sind Zeugnis der Adornoschen Erfahrungen, *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Das Bruchstückhafte, Episodenhafte findet sich schon in Horkheimers *Dämmerung*, in Blochs *Spuren*, in Benjamins *Berliner Kindheit um 1900*, vor allem aber in den Schriften Nietzsches, auf den Adorno gleich in der Zueignung Bezug nimmt.

„Die traurige Wissenschaft, aus der ich meinem Freunde einiges darbierte, bezieht sich auf einen Bereich, der für undenkliche Zeiten als der eigentliche der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sentenziösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben.“³⁴⁸

Nietzsches fröhliche Wissenschaft hat abgedankt, musste sich der Wissenschaft einfügen und sich solcherart verraten. „Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden [...]“ (S.13) Die arbeitsteilige Welt hat den Menschen nicht bloß gespalten, sondern ihm darüber hinaus auch noch den Zugang zum Leben verstellt. Die Kategorie des Privaten ist bürgerlich, nicht selbstverständlich. Was tat Sokrates in seiner Freizeit? Hatte er interessante Hobbys? Besuchte er Fortbildungsseminare? Ging er angeln? Was hat er denn gesammelt? Wohin ist er in Urlaub gefahren? Die Gesellschaft hat sich im Individuum festgesetzt. „Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen.“ (ebd.) Womit Adorno davon ausgeht, dass die Möglichkeit der Erkenntnis von Wahrheit nicht verloren gegangen ist; man muss sie bloß von einer anderen Seite aufspüren; muss dem Mittelbaren sich widmen, um zum Unmittelbaren vorzudringen, wiewohl sich selbst in der verwalteten Welt Unmittelbares erhalten hat: Schmerz, Leiden, Lust und Liebe. Und Max Weber hatte Recht und auch nicht, wenn er meinte, die Wissenschaften hätten die Welt entzaubert. Nicht entzaubert, sondern verzaubert. „Noch ist die Ahnung des aberwitzigen quid pro quo aus dem Leben nicht gänzlich ausgemerzt. Das reduzierte und degradierte Wesen sträubt sich zäh gegen seine Verzauberung in Fassade.“ (ebd.) Das gibt

³⁴⁸ Adorno: MM, S.13; die Seitenangaben in Klammer beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

Hoffnung. „Die Änderung der Produktionsverhältnisse selber hängt weithin ab von dem, was sich in der »Konsumsphäre«, der bloßen Reflexionsform der Produktion und dem Zerrbild wahren Lebens, zuträgt: im Bewußtsein und Unbewußtsein der Einzelnen. Nur kraft des Gegensatzes zur Produktion, als von der Ordnung doch nicht ganz Erfasste, können die Menschen eine menschenwürdigere herbeiführen.“ (S.13f.) Die Änderung hin zum Besseren hängt von den einzelnen Menschen ab, die Methodik, der Adorno sich bedient und sie konsequent auch weiterführt ist jene Hegels, den er auch zitierend anführt: „»Das Leben des Geistes gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.«“ (S.15) Die Hegelsche Negation mündet aber zuletzt in die Nichtigkeit des Subjekts, das ihm Moment bleibt in einer Dialektik, die aufs Ziel läuft: „Das Wahre ist das Ganze.“³⁴⁹ Die Dialektik schließt sich ab hin zur Totalität, in der das Neue, das Andere keinen Ort hat. An dieser Stelle schließt Adorno Hegel mit Kant kurz: man nehme die Dialektik des einen und die Offenheit und potentielle Unabschließbarkeit des anderen und sehe was passiert: vor einen tritt die negative Dialektik, eben eine, die sich selbst als unabschließbar, ohne vorgegebenes Ziel denkt. Daraus folgt: „Das Ganze ist das Unwahre.“ (S.55) Nicht zuletzt daraus lässt sich das Fragmentarische der *Minima Moralia* erklären, die ihr Material haben am „engsten privaten Bereich, dem des Intellektuellen in der Emigration.“ (S.17)

12.4 ES WAR EINMAL ...

In den meisten Märchen geht jemand in die weite Welt, oftmals in den Wald. Er verirrt sich und schafft sich einen eigenen Weg, folgt diesem. Er könnte sich auch einen anderen schaffen, das Ergebnis wäre wahrscheinlich ähnlich. Im Idealfall entdeckt er ein Stückchen seiner selbst, einen Teil dessen, was früher als Charakter firmierte. In den heutigen Wäldern fällt einem mittlerweile sogar das Verirren schwer, überall finden sich Tafeln, die

³⁴⁹ Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (5.Aufl.) (stw 603), S.24

auf vorgegebene Wanderwege verweisen, denen die meisten folgen. Der Rest gilt schon als Klientel für die Bergrettung.

Mit so manchem Buch, eigentlich mit jedem, das ein Stück Literatur oder Philosophie oder beides zu sein beansprucht, verhält es sich ebenso: man entdeckt eine Spur, macht sie sich bewusst und folgt ihr. Die Wege, die ein Buch eröffnet, sind ebenso unendlich wie die des Waldes. Wer den Markierungen folgt, verschenkt das Beste, deshalb sind Einführungen in ein Werk, die nicht mehr sein wollen oder können, auch so öde.

Wir wollen nun im Folgenden wie angegeben verfahren und uns solcherart zur Lektüre der *Minima Moralia* begeben. Nur wie gesagt: es gibt mannigfach andere Wege, der unsre ist bloß einer.

12.5 LUST UND LEIDEN

Ein Buch mit der Lust beginnen zu lassen, kann nicht schaden, will man ausreichend Exemplare verkaufen. Die *Minima Moralia*³⁵⁰ sind ein Longseller, mehr als 100.000 Stück wurden bis heute abgesetzt, für ein Philosophie-Buch sehr beachtlich. Es beginnt auch mit der Lust, wenn auch mit jener an der Arbeit. Der wohlbestallte Adorno wurde Philosoph, nicht aus finanzieller Not, sondern aus Interesse, „weil seine Arbeit ihm Lust bereitet“ (S.21), eine Ungeheuerlichkeit! Das Misstrauen, das die Kollegenschaft ihm entgegenbrachte, kann man sich denken, wovon auch der erste Essay *Für Marcel Proust* handelt, um im zweiten Essay zum gestörten Generationenverhältnis zu schwenken.

„Noch die neurotischen Absonderlichkeiten und Mißbildungen der alten Erwachsenen repräsentieren den Charakter, das menschlich Gelungene, verglichen mit der pathischen Gesundheit, dem zur Norm erhobenen Infantilismus.“ (S.23)

Nicht zuletzt die Faschismen des 20. Jahrhunderts haben den Körperkult, die Hygiene, das Junge verherrlicht und das Abweichende ausgesondert und umgebracht. Die Lobpreisung der Gesundheit wurde pathologisch. Man lebt und ernährt sich heute gesund! Wer gleich einem Renaissancemenschen schmausen würde, bekäme einen Arzttermin oder müsste

³⁵⁰ Auch in diesem Kapitel beziehen sich die Seitenangaben in Klammer auf vorig angegebene Ausgabe der MM.

eine Therapie aufsuchen. Die Menschen sind schon so deformiert, dass kaum einer noch merkt, „daß die zeitgemäße Krankheit gerade im Normalen besteht“. (S.65)

„Keine Forschung reicht bis heute in die Hölle hinab, in der die Deformationen geprägt werden, die später als Fröhlichkeit, Aufgeschlossenheit, Umgänglichkeit, als gelungene Einpassung ins Unvermeidliche und als unvergrübelt praktischer Sinn zutage kommen. Es ist Grund zur Annahme, daß sie in noch frühere Phasen der Kindheitsentwicklung fallen als der Ursprung der Neurosen; sind diese Resultate eines Konflikts, in dem der Trieb geschlagen ward, so resultiert der Zustand, der so normal ist wie die beschädigte Gesellschaft, der er gleicht, aus einem gleichsam prähistorischen Eingriff, der die Kräfte schon bricht, ehe es zum Konflikt überhaupt kommt, und die spätere Konfliktlosigkeit reflektiert das Vorentschiedensein, den apriorischen Triumph der kollektiven Instanz, nicht die Heilung durchs Erkennen.“ (S.65f.)

Konfliktvermeidung schließt bestimmte Arten der Erkenntnis aus. Wer gegen die Harmoniesucht verfährt und sich gegen die Einrichtung der Welt, wie sie ist, sträubt; wer sich das widerständige Denken nicht ausreden lässt, ohne trotzig seinen Standpunkt absolut zu setzen, der hat vermittels der daraus erwachsenen Erfahrungen die Möglichkeit, selbige zu reflektieren, um solcherart zu Erkenntnissen zu gelangen, sich der Wahrheit zu nähern. Man muss ja nicht all seinen Trieben unentwegt folgen, in reflektierter Form mögen sie einem so manches deutlich machen. Sich die Triebe austreiben zu lassen, bringt einen möglicherweise um das Entscheidende. Zwar hat Freud die Handlungsweisen der bürgerlichen Gesellschaft auf den Triebverzicht zurückgeführt, doch schließt er sich als Viktorianer deren Bann des Triebhaften an, um darüber hinaus noch Position zu beziehen gegen das Vernünfteln.

„Die Vernunft ist ihm ein bloßer Überbau, nicht sowohl, wie die offizielle Philosophie es ihm vorwirft, wegen seines Psychologismus, der tief genug ins geschichtliche Moment an der Wahrheit eindringt, als vielmehr, weil er den bedeutungsfernen, vernunftlosen Zweck verwirft, an dem allein das Mittel Vernunft als vernünftig sich erweisen könnte, die Lust. Sobald diese geringschätzig unter die Tricks der Arterhaltung eingereicht, selber gleichsam in schlaue Vernunft aufgelöst wird, ohne daß das Moment daran benannt wäre, das über den Kreis der Naturverfallenheit hinausgeht, kommt die ratio auf die Rationalisierung herunter. Wahrheit wird der Relativität überantwortet und die Menschen der Macht. Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee von Wahrheit fähig, die standhielte.“ (S.68)

Das Ziel der Wahrheit ist die Lust und nicht bloß die Lust des Gedankens, der Erkenntnis und der Kontemplation. Die antike Lehre vom richtigen Leben meinte Leben als Summe der Momente. Die Lust wird einem heute aber von der Psychoanalyse ausgetrieben, die schon daran krankt, dass der Analytiker den Analysanden als Objekt betrachtet, ihn solcherart verdinglicht. Der Beziehung, die zwischen Menschen als Heilsames wirken könnte, wird aus Gründen der Professionalität entsagt.

„Die therapeutisch vielgerühmte Übertragung, deren Lösung nicht umsonst die crux der analytischen Arbeit ausmacht, die ausgeklügelte Situation, in der dann das Subjekt willentlich unheilvoll jene Durchstreichung seiner selbst vollzieht, die glücklich-unfreiwillig einmal von der Hingabe bewirkt wurde, ist bereits das Schema der reflektorischen Verhaltensweise, die als Marsch hinterm Führer mit allem Geist auch die Analytiker liquidiert, die ihm die Treue brachen.“ (S.68)

Während des Zweiten Weltkriegs verfasst, sind den *Minima Moralia* oftmals der Faschismus der letzte Bezug, auf den hin alles abgeleitet wird, so findet sich die Psychoanalyse in die Nähe des Hitlerismus gebracht, da beide die Menschen in Schemata pressen und sie nicht als Einzelwesen betrachten. Diese Zusammenstellung wirkt übertrieben und ist es auch, doch ist sie zugleich methodisch, wie sich der *Dialektik der Aufklärung* entnehmen lässt, heißt es dort doch: „Aber nur die Übertreibung ist wahr.“³⁵¹ Für die Psychoanalyse zu Zeiten Adornos gibt es nur Neurotiker, Paranoiker etc. und keine Persönlichkeiten mehr. Der Rest an Charakter wird den Menschen ausgetrieben, sie werden über einen Kamm geschert. Besonderheiten sind Abwegigkeiten, lassen sich wegtherapieren. Das Glück des Einzelnen wird auf einen gesellschaftlichen gemeinsamen Nenner gebracht und so ein jeder um sein Glück betrogen.

„Die Psychoanalyse tut sich etwas zugute darauf, den Menschen ihre Genußfähigkeit wiederzugeben, wie sie durch die neurotische Erkrankung gestört sei. Als ob nicht das bloße Wort Genußfähigkeit genüge, diese, wenn es so etwas gibt, aufs empfindlichste herabzusetzen. Als ob nicht ein Glück, das sich der Spekulation auf Glück verdankt, das Gegenteil von Glück wäre, ein weiterer Einbruch institutionell geplanter Verhaltensweisen ins immer mehr schrumpfende Bereich der Erfahrung.“ (S.69)

³⁵¹ Horkheimer/Adorno: *Julitte oder Aufklärung und Moral*. In: Dieselben: *DdA*, S. 139

Ohne eigene Erfahrung kein eigenes Glück, somit gar kein Glück, sondern Konformität, Gesellschaftstauglichkeit.

„Das verordnete Glück sieht denn auch danach aus; um es teilen zu können, muß der beglückte Neurotiker auch noch das letzte bißchen an Vernunft preisgeben, das ihm Verdrängung und Regression übrig ließen, und dem Psychoanalytiker zuliebe an dem Schundfilm, dem teuren aber schlechten Essen im French Restaurant, dem seriösen drink und dem als sex dosierten Geschlecht wahllos sich begeistern.“ (S.69)

Wobei es doch Aufgabe jeder Aufklärung wäre, den Widerstand nicht zu brechen, sondern ihn zu befördern und dafür Sorge zu tragen, dass dem je Einzelnen das Seine zukommt. Die Entdeckungen der Psychoanalyse hatten in ihren Anfängen einen starken aufklärerischen Impetus, den Adorno als verschüttet ansieht, diesen aber für die Philosophie und die Menschen wieder ausgraben und erretten möchte.

„Erst in dem Überdruß am falschen Genuß, dem Widerwillen gegen Angebot, der Ahnung von der Unzulänglichkeit des Glücks, selbst wo es noch eines ist, geschweige denn dort, wo man es durch die Aufgabe des vermeintlich krankhaften Widerstands gegen sein positives Surrogat erkaufte, würde der Gedanke von dem aufgehen, was man erfahren könnte.“ (S.69f.)

Und primär geht es heute, so wie je, um die Erkenntnis des Leidens und Aufgabe jeder Aufklärung, die solch einen Namen verdiente, wäre ein Beitrag zur Abschaffung des Elends und möge der Beitrag noch so gering sein.

„Es gehört zum Mechanismus der Herrschaft, die Erkenntnis des Leidens, das sie produziert, zu verbieten, [...]“ (S.70)

Der Verblendungszusammenhang, dem alle erliegen, besteht nicht zuletzt darin, darüber hinwegzutäuschen, dass Leiden in Form von Hunger längst abzuschaffen möglich wäre.

„Die fertig gelieferte Aufklärung verwandelt nicht nur die spontane Reflexion, sondern auch die analytischen Einsichten, deren Kraft gleich ist der Energie und dem Leiden, womit sie errungen werden, in Massenprodukte und die schmerzlichen Geheimnisse der individuellen Geschichte, die schon die orthodoxe Methode auf Formeln zu reduzieren geneigt ist, in geläufige Konventionen. Die Auflösung der Rationalisierungen wird selbst zu einer Rationalisierung. Anstatt die Arbeit der Selbstbesinnung zu leisten, erwerben die Belehrteten die Fähigkeit, alle

Triebkonflikte unter Begriffe wie Minderwertigkeitskomplex, Mutterbindung, extrovert und introvert zu subsumieren, von denen sie im Grunde sich gar nicht erreichen lassen. Der Schrecken vorm Abgrund des Ichs wird weggenommen durch das Bewußtsein, daß es sich dabei um gar nicht so viel anderes als um Arthritis oder Sinus troubles handle. Dadurch verlieren die Konflikte das Drohende.“ (S.72f.)

Anstatt sich dem Konflikt, der Situation zu stellen, die Krisis zu überwinden und solcherart ein klein wenig zu gesunden, marschiert man zum Arzt nach dem Motto: Gegen und für alles gibt es eine Pille und jetzt arbeiten Sie gefälligst weiter, alles ist in Ordnung. Es ist halt so!

Denken als solchem ist immanent ein Widerstand und wenn es der ist, dass es besser werden muss, weil es besser sein könnte. Sich zu fügen, bedeutet das Falsche zu bestätigen.

„Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe ist bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen. Einig sein soll man mit dem Leiden der Menschen: der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin ist einer zur Verhärtung des Leidens.“ (S.27)

Erkenntnis selbst ist schon Leiden und gleich jedem Leid nicht teilbar. Doch wohnt auch jedem Leiden eine Erkenntnis inne, die eben nur vermittelt der je eigenen Erfahrung errungen werden kann.

„Anstelle jener Katharsis, deren Gelingen ohnehin in Frage steht, tritt der Lustgewinn, in der eigenen Schwäche auch ein Exemplar der Majorität zu sein und damit nicht sowohl, wie ehemals die Sanatoriumsinsassen, das Prestige des interessanten pathologischen Falls zu gewinnen, als vielmehr gerade vermöge jener Defekte sich als dazugehörig auszuweisen und Macht und Größe des Kollektivs auf sich zu übertragen.“ (S.73)

Besonderes gibt es nicht mehr, alles muss sich in ein Formular, eine Statistik, ein Schema einfügen lassen können und definierbar sein. Der Überschuss, der das Nichtidentische, das Kunstwerk, die Stadt, den Menschen ausmacht, wird abgeschnitten. Fabriziert wird einzig das Immergleiche.

„Das Inkommensurable wird gerade als solches kommensurabel gemacht, und das Individuum ist kaum einer Regung mehr fähig, die es nicht als Beispiel dieser oder jener öffentlich anerkannten Konstellation benennen könnte.“ (S.73)

Der Konstellationen sind unendliche, auch wenn die verwaltete Welt nur ausgewählte mehr zulassen möchte, nichtsdestotrotz tritt immer wieder geschichtlich Neues hervor.

„Trotzdem ist der Blick aufs Entlegene, der Haß gegen Banalität, die Suche nach dem Unabgegriffenen, vom allgemeinen Begriffsschema noch nicht Erfassten die letzte Chance für den Gedanken. In einer geistigen Hierarchie, die unablässig alle zur Verantwortung zieht, ist Unverantwortlichkeit allein fähig, die Hierarchie unmittelbar selber beim Namen zu rufen. Die Zirkulationssphäre, deren Male die intellektuellen Außenseiter tragen, eröffnet dem Geist, den sie verschachert, die letzten Refugien in dem Augenblick, in dem es sie eigentlich schon gar nicht mehr gibt. Wer ein Unikum anbietet, das niemand mehr kaufen will, vertritt, selbst gegen seinen Willen, die Freiheit vom Tausch.“ (S.75f.)

Woraus sich die Form des Buches und die Auswahl der darin abgehandelten Umstände, Gegebenheiten und Dinge selbst erklärt. Verantwortung heute geht dahin, den Blick dorthin zu wenden, wohin sonst keiner hinblickt. Nicht entbunden werden kann der Einzelne von der Verantwortung zum eigenen Denken, wobei der Wissenschaftsbetrieb ja vorgibt, selbst das für einen zu übernehmen, schon für einen übernommen hat. Man muss sich gar nicht mehr darum kümmern: worum auch immer. Für jedes Gebiet gibt es diplomierte Spezialisten und Experten. Selbst das Feld der Spekulation wurde schon vereinnahmt, dafür gibt es die institutionell gewordene und wissenschaftlich eingegliederte Psychoanalyse.

„Unter den öffentlichen Funktionen der Psychoanalyse ist das nicht die letzte. Ihr Medium ist die freie Assoziation. Der Weg ins Unbewußte der Patienten wird gebahnt, indem man ihnen die Verantwortung der Reflexion ausredet, und die analytische Theoriebildung selber folgt der gleichen Spur, sei's, daß sie von Verlauf und Stockung jener Assoziationen ihre Befunde sich vorzeichnen läßt, sei's, daß die Analytiker, und gerade die begabtesten wie Groddeck, der eigenen Assoziation sich anvertrauen. Entspannt wird auf dem Diwan vorgeführt, was einmal die äußerste Anspannung des Gedankens von Schelling und Hegel auf dem Katheder vollbrachte: die Dechiffrierung des Phänomens. Aber solches Nachlassen der Spannung affiziert die Qualität der Gedanken: der Unterschied ist kaum geringer als der zwischen der Philosophie der Offenbarung und dem Gequatsche der Schwiegermutter. [...] Vermöge der Lockerung der Verantwortlichkeit, die in der Loslösung von der Reflexion, der Kontrolle des Verstandes liegt, wird Spekulation

selber als Objekt der Wissenschaft überlassen, deren Subjektivität mit ihr erloschen ist.“ (S.76f.)

Wessen er die Psychoanalyse zeiht, ist der Verrat an den Menschen. Wider das Wissen um die Mechanismen und die Verflochtenheit von Vernunft und Trieb, also dem Somatischen, dient sie sich der Wissenschaft und der schlechten Gesellschaft an, den Menschen zu normieren und ihn seiner Triebe zu beraubten. Den Weg, den Adorno selbst einschlägt und anbietet, ist jener der Dialektik.

„Dialektisch denken heißt, unter diesem Aspekt, daß das Argument die Drastik der These gewinnen soll und die These die Fülle ihres Grundes in sich enthalten. Alle Brückenbegriffe, alle Verbindungen und logischen Hilfsoperationen, die nicht in der Sache selber sind, alle sekundären und nicht mit der Erfahrung des Gegenstands gesättigten Folgerungen müßten entfallen. In einem philosophischen Text sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen.“ (S.79)

Deshalb ist ihm der Essay die adäquate Form der philosophischen Darstellung und der Dialektiker wählt als Tarnkappe jene des Narren.

„Vor den Begriffen des Gesunden und Kranken, ja den mit ihnen verschwisterten des Vernünftigen und Unvernünftigen selber vermag Dialektik nicht Halt zu machen. Hat sie einmal das herrschende Allgemeine und seine Proportionen als krank – und im wörtlichsten Sinn, gezeichnet mit der Paranoia, der »pathischen Projektion« – erkannt, so wird ihr zur Zelle der Genesung einzig, was nach dem Maß jener Ordnung selber als krank, abwegig, paranoid – ja als »verrückt« sich darstellt, und es gilt heute wie im Mittelalter, daß einzig die Narren der Herrschaft die Wahrheit sagen. Unter diesem Aspekt wäre es die Pflicht des Dialektikers, solcher Wahrheit des Narren zum Bewußtsein ihrer eigenen Vernunft zu verhelfen, ohne welches sie freilich untergehen müßte im Abgrund jener Krankheit, welche der gesunde Menschenverstand der andern mitleidslos diktiert.“ (S.81f.)

Die Narren wissen um das Glück, das solch eines Namens würdig wäre. Glück heißt, sich verlieren können in der Betrachtung.

„Der lange, kontemplative Blick jedoch, dem Menschen und Dinge erst sich entfalten, ist immer der, in dem der Drang zum Objekt gebrochen, reflektiert ist. Gewaltlose Betrachtung, von der alles Glück der Wahrheit kommt, ist gebunden daran, daß der Betrachtende nicht das Objekt sich einverleibt: Nähe an Distanz.“ (S.100)

Glück heißt auch, schenken zu können, sich verschenken, geben zu können, ohne Zwang und ohne Aufzwingen.

„Die eigene Lust hat zur Voraussetzung das schrankenlose sich Wegwerfen, dessen die Frauen um ihrer archaischen Angst willen so wenig mächtig sind wie die Männer in ihrer Aufgeblasenheit. Nicht bloß die objektive Möglichkeit - auch die subjektive Fähigkeit zum Glück gehört erst der Freiheit an.“ (S.102)

Das wahre Geschenk ist die Verweigerung des allgemeinen Tausches und hierin besteht die Möglichkeit zum Glück.

„Die Tugend der Vornehmheit wäre längst nicht mehr, vor den andern das Bessere sich zu nehmen, sondern des Nehmens überdrüssig zu werden und die schenkende Tugend real zu üben, die bei Nietzsche einzig als vergeistigte vorkommt. Die asketischen Ideale schließen heute ein größeres Maß an Widerstand gegen den Wahnsinn der Profitökonomie ein als vor sechzig Jahren das sich Ausleben gegen die liberale Repression. Der Amoralist dürfte endlich sich gestatten, so gütig, zart, unegoistisch und aufgeschlossen zu sein wie Nietzsche damals schon. Zur Bürgschaft seiner unveränderten Resistenz bleibt er damit stets noch so einsam wie in den Tagen, als er der normalen Welt die Maske des Bösen entgegenkehrte, um die Norm das Fürchten vor ihrer eigenen Verkehrtheit zu lehren.“ (S.109)

Weshalb das Glück als Utopie nur negativ darstellbar ist.

„Mit dem Glück ist es nicht anders als mit der Wahrheit: Man hat es nicht, sondern ist darin. Ja, Glück ist nichts anderes als das Umfangensein, Nachbild der Geborgenheit in der Mutter. Darum aber kann kein Glücklicher je wissen, daß er es ist. Um das Glück zu sehen, müßte er aus ihm heraustreten: er wäre wie ein Geborener. Wer sagt, er sei glücklich, lügt, indem er es beschwört, und sündigt so an dem Glück. Treue hält ihm bloß, der spricht: ich war glücklich. Das einzige Verhältnis des Bewußtseins zum Glück ist der Dank: das macht dessen unvergleichliche Würde aus.“ (S.126)

Und wie wir bei Hölderlin sehen konnten, ist der Dank antimythologisch. Das ewige Gleich um Gleich wird durchbrochen, Neues, Anderes tritt in die Geschichte, von dieser Möglichkeit hängt Glück ab.

„Denn inmitten der allgemeinen Fungibilität haftet Glück ausnahmslos am Nichtfungibeln. Es ist durch keine Anstrengung der Humanität, durch kein formales Raisonement davon zu trennen, daß das märchenschöne Kleid von der Einen, nicht von zwanzigtausend getragen wird. In den Fetischcharakter flüchtet sich

unterm Kapitalismus die Utopie des Qualitativen: was vermöge seiner Differenz und Einzigkeit nicht eingeht ins herrschende Tauschverhältnis.“ (S.135f.)

Das Besondere, an dem Glück haftet, hat selbst in der verwalteten Welt seinen Platz sich erhalten: „kein Glück ohne Fetischismus“. (S.137)

„Glück ist überholt: unökonomisch. Denn seine Idee, die geschlechtliche Vereinigung, ist das Gegenteil des Gelösten, selige Anspannung, so wie alle unterjochte Arbeit die unselige.“ (S.248)

Das Buch hebt an mit dem Bereich der Trennung von Arbeit und Privatleben. In der Verweigerung dieser Trennung findet sich Glück: dass einem die Arbeit Lust bereiten könnte.

„Einzig listige Verschränkung von Glück und Arbeit läßt unterm Druck der Gesellschaft eigentliche Erfahrung noch offen.“ (S.148)

Die Utopie von Glück bestünde darin, dass einem jeden das Seinige zukomme ohne Zwang, Unterdrückung und Deformation, ohne Trennung von Soma und Vernunft. Glück hat seine Bedingungen an jeweiligen sich verändernden Konstellationen von Umständen und Begrifflichkeiten, die listenförmig und teppichhaft verwoben gedacht, aber nicht bildnishaft dargestellt werden können, da sie dem Wandel des Lebens erst gerecht werden, wenn sie Verzicht leisten auf eine Festlegung und offen bleiben für neu Hinzutretendes. Somit bleibt die Verantwortung, die der je Einzelne zu übernehmen hat, die zur eigenen Erfahrung, damit es allgemein einmal besser wird.

„Die Kraft zur Angst und die zum Glück sind das gleiche, das schrankenlose, bis zur Selbstpreisgabe gesteigerte Aufgeschlossensein für Erfahrung, in der der Erliegende sich wiederfindet. Was wäre Glück, das sich nicht mäße an der unmeßbaren Trauer dessen was ist?“ (S.228)

13. LITERATURVERZEICHNIS

13.1 QUELLEN

Adorno

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Hrsg. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Digitale Bibliothek Band 97

Adorno, Theodor W.: Traumprotokolle. Hrsg. Christoph Gösde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 (BS 1385)

Adorno Briefe

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Band 1: Theodor W. Adorno/Walter Benjamin Briefwechsel 1928-1940. Hrsg. Henri Lonitz. 2.Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Band 2: Theodor W. Adorno/Alban Berg Briefwechsel 1925-1935. Hrsg. Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Band 3: Theodor W. Adorno/Thomas Mann Briefwechsel 1943-1955. Hrsg. Christoph Gösde und Thomas Sprecher. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927-1969. Band 4.I: 1927-1937. Hrsg. Christoph Gösde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927-1969. Band 4.II: 1938-1944. Hrsg. Christoph Gösde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927-1969. Band 4.III: 1945-1949. Hrsg. Christoph Gösde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927-1969. Band 4.IV: 1950-1969. Hrsg. Christoph Gösde und Henri Lonitz. Mit dem Gesamtregister aller vier Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Theodor W. Adorno. Briefe an die Eltern 1939-1951. Hrsg. Christoph Gödde und Henri Lonitz. Mit vierfarbigem Bildteil. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

Adorno, Theodor W.: Briefe und Briefwechsel. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Band 7: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer. Briefwechsel 1923-1966. „Der Riß der Welt geht auch durch mich...“ Hrsg. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008

Adorno, Theodor W.: „So müsste ich ein Engel und kein Autor sein“. Adorno und seine Frankfurter Verleger. Der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Siegfried Unseld. Hrsg. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

Adorno, Theodor W.: Theodor W. Adorno/Alfred Sohn-Rethel: Briefwechsel 1936-1969. Hrsg. Christoph Gödde. München: edition text + kritik 1991

Adorno, Theodor W.: Theodor W. Adorno/Elisabeth Lenk: Briefwechsel 1962-1969. Hrsg. Elisabeth Lenk. München: edition text + kritik 2001

Adorno Vorlesungen

Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 (stw 23)

Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie. Zur Einleitung Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 (stw 50)

Adorno, Theodor W.: Kants »Kritik der reinen Vernunft« (1959) Hrsg. Rolf Tiedemann. Nachgelassene Schriften. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Abteilung IV: Vorlesungen Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995

Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie (1963) Hrsg. Thomas Schröder. Nachgelassene Schriften. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Abteilung IV: Vorlesungen Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996

Adorno, Theodor W.: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (1964) Hrsg. Tobias ten Brink und Marc Phillip Nogueira. Nachgelassene Schriften. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Abteilung IV: Vorlesungen Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008

Adorno, Theodor W.: Zur Geschichte von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65) Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (stw 1785)

Adorno, Theodor W.: Metaphysik: Begriff und Probleme (1965) Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 (stw 1824)

Adorno, Theodor W.: Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66 Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007 (stw 1847)

Adorno, Theodor W.: *Ontologie und Dialektik*. Hrsg. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008 (stw 1877)

Hörbücher

Adorno, Theodor W.: *Aufarbeitung der Vergangenheit. Reden und Gespräche*. München: DHV – der Hörverlag 2006

Walter Benjamin

Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Band I./1*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S.7-122

Benjamin, Walter: *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Band I./1*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S.123-201

Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Band I./1*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S.203-430

Benjamin, Walter: *Zum Bilde Prousts*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Band II./1*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S.310-324

Benjamin, Walter: *Einbahnstraße*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1955 (BS 27)

Benjamin, Walter: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977 (stw 345)

Ernst Bloch

Bloch, Ernst: *Spuren. Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (stw 550)

Bloch, Ernst: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Werkausgabe Band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 (stw 551)

Bloch, Ernst: *Geist der Utopie. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923. Werkausgabe Band 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (stw 552)

Bloch, Ernst: *Geist der Utopie. Erweiterte Ausgabe. Werkausgabe Band 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 (stw 553)

Bloch, Ernst: Geist der Utopie. Faksimilie der 1. Ausgabe München Duncker und Humblot von 1918. Gesamtausgabe Band 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 565)

Max Horkheimer

Horkheimer, Max: Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S.13-72

Horkheimer, Max: Über Kants *Kritik der Urteilskraft* als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S.73-146

Horkheimer, Max: Dämmerung. Notizen in Deutschland. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932. Hrsg. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1987, S.309-452

Horkheimer, Max: Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936. Hrsg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.20-35

Horkheimer, Max: Vorwort zu Heft 1/2 des I. Jahrgangs der *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932). In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936. Hrsg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.36-39

Horkheimer, Max: Bemerkungen über Wissenschaft und Krise (1932). In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936. Hrsg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.40-47

Horkheimer, Max: Geschichte und Psychologie (1932). In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936. Hrsg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.48-70

Horkheimer, Max: Materialismus und Metaphysik (1933). In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936. Hrsg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.70-105

Horkheimer, Max: Materialismus und Moral (1933). In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936. Hrsg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.106-149

Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941. Hrsg. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid-Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.162-225

Horkheimer, Max: Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941. Hrsg. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S.236-294

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: Ders.: Gesammelte Schriften Band 6: „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ und „Notizen 1949-1969“ Hrsg. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1991, S.21-186

Weitere Philosophen

Aristotelis: Ethica Nikomachea. I. Bywater. Oxford University Press 1988

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzung und Nachwort Franz Dirlmeier. Stuttgart: Reclam 2003 (rub 8586)

Bollnow, Otto Friedrich: Neue Geborgenheit: das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. 3., überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1972

Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (stw 1608)

Derrida, Jacques: Fichus. Frankfurter Rede. Wien: Passagen Verlag 2003

Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen. Aus dem Griechischen übersetzt und hrsg. von Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam 1998 (rub 9669)

Feyerabend, Paul: Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980 (es 1011)

Feyerabend, Paul: Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht. Wien: Passagen Verlag 2008

Feyerabend, Paul: Naturphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009

Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995

Feyerabend, Paul: Zeitverschwendung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Werke Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (5.Aufl.) (stw 603)

Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke Band 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009 (6.Auflage),

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 17. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer 1993

Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998 (14.Aufl.)

Kierkegaard, Sören: Entweder – Oder Teil I und II Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. München: dtv 2005

Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. München: dtv 2005

Montaigne, Michel de: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Goldmann: 2000

Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988

Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Ders.: Sämtliche Werke. Band 1. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988, S.799-872

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1988

Rousseau, Jean-Jacques: Die Bekenntnisse. Die Träumereien des einsamen Spaziergängers. Düsseldorf, Zürich: Artemis und Winkler 1996 (2.Auflage)

Scholem, Gershom: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 (stw 13)

Spinoza, Baruch de: Tractatus theologico-philosophicus. Sämtliche Werke in 8 Bänden Band 3. Hamburg: Meiner 1976

Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 (es12)

Belletristik

Altenberg, Peter: Auswahl aus seinen Büchern von Karl Kraus. Zürich: Atlantis Verlag 1963

Altenberg, Peter: Diogenes in Wien. Aphorismen, Skizzen und Geschichten. Berlin: Verlag Volk und Welt 1982

Brecht, Bertolt: Die Gedichte von Bertolt Brecht in einem Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993

Brecht, Bertolt: Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997 (8.Aufl.)

Veza Canetti, Elias Canetti: Briefe an Georges. Hrsg. Karen Lauer, Kristian Wachinger. München: Hanser 2006

Celan, Paul: Gesammelte Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001

Cervantes Saavedra, Miguel de: Don Quijotte. Übersetzt von Ludwig Braunfels. München: dtv 1997

Chesterton, G.K.: Heretics. Peabody, Massachusetts: Hendrickson 2007

Doody, Margaret: Aristotle and Poetic Justice. Murder und mystery in ancient Athens. Random House: London 2002

George, Stefan: Werke. Ausgabe in zwei Bänden. München: dtv 2000

Goethe, Johann Wolfgang von: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. Erich Trunz. München: C.H.Beck 1994 (12.Aufl.)

Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837). Hrsg. Heinz Rölleke. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 2007

Handke, Peter: Die Wiederholung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986

Handke, Peter: Don Juan (erzählt von ihm selbst). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004

Härtling, Peter: Hölderlin. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1997

Hauff: Sämtliche Märchen. Stuttgart: Reclam 1986

Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften. Hrsg. Klaus Briegleb. München: dtv 1997

Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe. Drei Bände. Hrsg. Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1992

Hohl, Ludwig: Die Notizen oder von der unvoreiligen Versöhnung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004

Horváth, Ödon von: Sportmärchen. Gesammelte Werke Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988

Homer: Ilias. Odyssee. Übersetzt von Johann H. Voss. Frankfurt am Main: Insel 2004 (8.Auflage)

Ibsen, Henrik: Die Wildente. Übersetzt von Christel Hildebrandt. Stuttgart: Reclam 1998 (rub 2317)

Klabund: Sämtliche Werke. Hrsg. Ramazan Sen. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998

Wolfgang Koeppen/Marion Koeppen: „...trotz allem, so wie du bist“ Wolfgang und Marion Koeppen. Briefe. Hrsg. Anja Ebner. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008

Kraus, Karl: Die Fackel. Reprint. Zweitausendeins [ohne Angabe der Jahreszahl]

Kürnberger, Ferdinand: Der Amerikamüde. Wien, Graz: Böhlau 1985 (Österreichische Bibliothek 3)

Müller, Heiner: Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005

Musil, Robert: Frühe Prosa und Nachlaß zu Lebzeiten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988

Ovid: Metamorphosen. Stuttgart: Reclam 1986 (rub 356)

Pessoa, Fernando: Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares. Zürich: Ammann 2004

Pinthus, Kurt (Hrsg.): Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus. Hamburg: Rowohlt 1959

Poe, Edgar Allan: Sämtliche Erzählungen in vier Bänden. Frankfurt am Main: Insel 2009

Schiller, Friedrich: Sämtliche Gedichte. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel 1994 (3. Auflage)

Wagner, Richard: Das Judentum in der Musik. In: Ders.: Sämtliche Schriften und Dichtungen in 12 Bänden. 5.Band. 6.Auflage. Volks-Ausgabe. Leipzig: Breitkopf und Härtel (ohne Angabe des Jahres)

Weiss, Peter: Ästhetik des Widerstands. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005

Wilkomirski, Benjamin: Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Wondratschek, Wolf: Im Dickicht der Fäuste. Vom Boxen. München: dtv November 2005

13.2 FORSCHUNGLITERATUR

Adorno-Biographien und Dokumentarisches

Adorno: Eine Bildmonographie. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. Überarb. v. Henri Lonitz, Christoph Göttsche, Gabriele Ewens, Michael Schwarz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

Adorno, Theodor W.: Kindheit in Amorbach. Bilder und Erinnerungen. Mit einer biographischen Recherche. Hrsg. Reinhard Pabst. Frankfurt am Main: Insel 2003 (insel taschenbuch 2923)

Claussen, Detlev: Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt am Main: Fischer 2003

Jäger, Lorenz: Adorno. Eine politische Biographie. Deutsche Verlags-Anstalt: München 2003

Müller-Doohm, Stefan: Adorno. Eine Biographie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.): Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007 (st 3706)

Schütte, Wolfram (Hrsg.): Adorno in Frankfurt. Ein Kaleidoskop mit Texten und Bildern. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

Steinert, Heinz: Adorno in Wien. Über die (Un-)Möglichkeit von Kunst, Kultur und Befreiung. Münster: Westfälisches Dampfboot 2003

Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung. München, Wien: Hanser 1986

Über Adorno

Alker, Andrea Barbara: Das Andere im Selben: Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007 (Epistemata: Reihe Philosophie 412)

Allkemper, Alo: Rettung und Utopie: Studien zu Adorno. Paderborn, Wien (u.a.): Schöningh 1981 (Schriften der Gesamthochschule Paderborn: Reihe Sprach- und Literaturwissenschaften 1)

Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): Theodor W. Adorno. München: edition text + kritik 1977

Auer, Dirk u.a. (Hrsg.): Arendt und Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (stw 1635)

Bernard, Andreas und Raulff, Ulrich (Hrsg.): Theodor W. Adorno „Minima Moralia“ neu gelesen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (es 2284)

Birzele, Karl-Heinz: Mythos und Aufklärung. Adornos Philosophie, gelesen als Mythos – Versuch einer kritischen Rekonstruktion. Dissertation der Julius-Maximilian-Universität zu Würzburg 1977

Bonacker, Thorsten: Die normative Kraft der Kontingenz. Nichtessentialistische Gesellschaftskritik nach Weber und Adorno. Frankfurt am Main: Campus 2003

- Böckelmann, Frank: Über Marx und Adorno: Schwierigkeiten der spätmarxistischen Theorie. Frankfurt am Main: Makol Verlag 1972 (Makol Bibliothek 21)
- Bozzetti, Mauro: Hegel und Adorno. Die kritische Funktion des philosophischen Systems. Freiburg: K. Alber 1996
- Braun, Carl: Kritische Theorie versus Kritizismus: zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos. Berlin (u.a.): de Gruyter 1983 (Kantstudien: Ergänzungshefte 115)
- Briel, Holger Mathias: Adorno und Derrida: oder wo liegt das Ende der Moderne? New York, Wien (u.a.): Peter Lang 1993 (American university studies: Ser. 1, Germanic languages and literature 102)
- Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003
- Demirović, Alex: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 (stw 1440)
- Christoph Demmerling: Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (stw 1131)
- Djassem, Irina: Der „Productivgehalt kritischer Zerstörerarbeit“. Kulturkritik bei Karl Kraus und Theodor W. Adorno. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Literaturwissenschaft, Band 399) Würzburg: Königshausen & Neumann 2002
- Düttmann, Alexander García: So ist es. Ein philosophischer Kommentar zu Adornos „Minima Moralia“. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 (stw 1729)
- Ette, Wolfram; Figal, Günter; Klein, Richard; Peters, Günter (Hrsg.): Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens. Freiburg: K. Alber 2004
- Friedeburg, Ludwig von und Habermas, Jürgen (Hrsg.): Adorno-Konferenz 1983. Übers. v. Groffy, Christoph. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 (3.Aufl.) (stw 460)
- Garbrecht, Oliver: Rationalitätskritik der Moderne – Adorno und Heidegger. München: Utz Herbert Verlag 1999
- Glauner, Friedrich: Sprache und Weltbezug. Adorno, Heidegger, Wittgenstein. Freiburg: K. Alber 1998 (2.Aufl.)
- Grimminger, Michael: Revolution und Resignation: Sozialphilosophie und die geschichtliche Krise im 20. Jahrhundert bei Max Horkheimer und Hans Freyer. Berlin: Duncker & Humblot 1997 (Philosophische Schriften 19)
- Hager, Frithjof (Hrsg.): Adorno-Tagung 1989 Berlin. Das unerhörte Moderne. Lüneburg: zu Klampen 1990

Honneth, Axel (Hrsg.): Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005 (stw 1728)

Jaeggi, Rahel: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt, New York: Campus Verlag 2005

Knoll, Manuel: Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie. München: Wilhelm Fink 2002

Kohler, Georg (Hrsg.): Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts. Weilerswist: Velbrück 2008

Kolesch, Doris: Das Schreiben des Subjekts. Zur Inszenierung ästhetischer Subjektivität bei Baudelaire, Barthes und Adorno. Wien: Passagen 1996

Liessmann, Konrad Paul: Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno. Wien: Passagen Verlag 1991

Löbig, Michael und Schweppenhäuser, Gerhard (Hrsg.): Hamburger Adorno-Symposium. Beitr. v. Schweppenhäuser, Hermann; Mensching, Günther; Pohrt, Wolfgang. Lüneburg: zu Klampen 1984

Lotter, Konrad: Schönheit als Glücksversprechen. Anmerkungen zu Stendhal, Heine, Tocqueville, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche, Freud und Adorno. Köln: Salon Verlag 2000

Menke, Christoph: Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (stw 958)

Münz-Koenen, Inge: Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität des Utopischen bei Bloch, Adorno, Habermas. Berlin: Akademie-Verlag 1997

Mörchen, Hermann: Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung. Stuttgart: Klett-Cotta 1981

Mörchen, Hermann: Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno. Stuttgart: Klett-Cotta 1980

Peña Aguado, Maria: Ästhetik des Erhabenen. Burke, Kant, Adorno, Lyotard. Wien: Passagen 1994

Pradler, Andreas: Das monadische Kunstwerk. Adornos Monadenkonzeption und ihr ideengeschichtlicher Hintergrund. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003 (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft 426)

Rademacher, Claudia: "Nach dem versäumten Augenblick" Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie. Opladen: Westdt. Verlag 1997

- Rath, Norbert: Negative: Glück und seine Gegenbilder bei Adorno. Würzburg: Königshausen und Neumann 2007
- Reijen, Willem van (Hrsg.): Vierzig Jahre Flaschenpost. "Dialektik der Aufklärung" 1947 - 1987 Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1987 (Fischer-Taschenbücher 6566)
- Rohrmoser, Günter: Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas. Freiburg im Breisgau: Rombach 1970 (Rombach-Hochschul-Paperback 13)
- Sauerland, Karol: Einführung in die Ästhetik Adornos. Berlin (u.a.): de Gruyter 1979
- Schaller, Rainer: Die Nötigung zur Philosophie. Adornos Hölderlin-Interpretation mit besonderer Berücksichtigung der Interpretationen Staigers, Szondis und Heideggers. eingereicht von Rainer Schaller 1994 141 Bl.
- Schmidt, Alfred: Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem. Frankfurt am Main: Ullstein 1979 (Ullstein-Buch 35017)
- Schmidt, Jochen (Hrsg.): Über Hölderlin. Frankfurt am Main: Insel 1970
- Schurz, Robert: Ethik nach Adorno. Stroemfeld: Roter Stern 1985
- Schweppenhäuser, Hermann (Hrsg.): Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971
- Schwering, Gregor und Zelle, Carsten (Hrsg.): Ästhetische Positionen nach Adorno. München: Wilhelm Fink 2002
- Seel, Martin: Adornos Philosophie der Kontemplation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004 (stw 1694)
- Stilla-Bowman, Gabriele: Darstellung und Ausdruck in der Philosophie Theodor W. Adornos. Rhetorische Strategien zwischen Subversion und Anklage. Frankfurt am Main, Wien (u.a.): Peter Lang 2002 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur 1829)
- Seubold, Günter (Hrsg.): Das Barbarische der Kultur. Kulturtheoretische Analysen von Platon bis Adorno. Alfter: DenkMal Verlag 2003
- Seubold, Günter: Das Ende der Kunst und der Paradigmenwechsel in der Ästhetik. Philosophische Untersuchungen zu Adorno, Heidegger und Gehlen in systematischer Absicht. Alfter: DenkMal Verlag 2005
- Tiedemann, Rolf: Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Mit einer Vorr. von Theodor W. Adorno und sechs Corollarien. München: edition text + kritik 2002

Tiedemann, Rolf (Hrsg.): Frankfurter Adorno Blätter Band I – VIII. Hrsg. v. Theodor W. Adorno Archiv. München: edition text + kritik 2003

Tiedemann, Rolf (Hrsg.): Niemandsland. Studien mit und über Adorno. München: edition text + kritik 2007

Tietz, Udo: Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nichtidentische, die Synthesis und die Kopula. Wien: Passagen 2002

Wiesenberger, Berthold: Enzyklopädie der apokalyptischen Welt. Kulturphilosophie, Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose bei Günther Anders und Theodor W. Adorno. München: Herbert Utz Verlag 2003

Wiggershaus, Rolf: Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens. Göttingen: Wallstein 2001 (2.Aufl.)

Wischke, Mirko: Die Geburt der Ethik. Schopenhauer-Nietzsche-Adorno. Berlin: Akademie Verlag 1994

Wischke, Mirko: Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Peter Lang 1993 (Europäische Hochschulschriften Reihe 20, Philosophie 396)

Wussow, Philipp von: Logik der Deutung. Adorno und die Philosophie. Würzburg: Königshausen und Neumann 2007

Zenklusen, Stefan: Adornos Nichtidentisches und Derridas *différance*. Für eine Resurrektion negativer Dialektik. Berlin: WVB 2002

Zima, Peter V.: Ästhetische Negation. Das Subjekt, das Schöne und das Erhabene von Mallarmé und Valéry zu Adorno und Lyotard. Würzburg: Königshausen und Neumann 2005

Zimmermann, Norbert: Der ästhetische Augenblick. Theodor W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und ästhetischer Erfahrung. Frankfurt am Main (u.a.): Peter Lang 1989 (Europäische Hochschulschriften Reihe 1, 1113)

Ziriden, Sylvia: Theorie des Neuen. Konstruktion einer ungeschriebenen Theorie Adornos. Würzburg: Königshausen & Neumann 2005 (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft 517)

Sonstige Forschungsliteratur

Albrecht, Michael: Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte. Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1994 (Quaestiones 5)

Bachmann, Dieter: Essay und Essayismus. Sprache und Literatur 55. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1969

- Bartels, Jeroen; Holz, Hans Heinz; Lensink, Jos; Pätzold, Detlev: Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung – Wahrheit - Widerspruch. (Studien zur Dialektik) Köln: Pahl-Rugenstein 1986
- Blom, Philipp: Das vernünftige Ungeheuer. Diderot, D'Alembert, De Jaucourt und die Grosse Enzyklopädie. Frankfurt am Main: Eichborn 2005
- Browning: Ganz normale Männer: Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen. Mit einem Nachwort (1998). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005 (3.Auflage)
- Briegleb, Klaus: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine. Jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München: dtv 1997
- Caimi, Mario Pedro Miguel: Essay als Form der Philosophie. Wolznach: Kastner 2001 (Eichstädter Universitätsreden 107)
- Duerr, Hans Peter: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt am Main: 1985 (es 1345)
- Duerr, Hans Peter: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß Band 1: Nacktheit und Scham. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988
- Irene Diekmann, Julius H. Schoeps (Hrsg.): Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein. Zürich, München: Pendo 2002
- Fricke, Harald: Aphorismus. Stuttgart: Metzler 1984 (Sammlung Metzler, Bd.208)
- Goltschnigg, Dietmar: Die Fackel ins wunde Herz: Karl Kraus über Heine; eine „Erledigung“? Texte, Analysen, Kommentar. Passagen: Wien 2000
- Griaule, Marcel: Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980
- Haas, Gerhard: Essay. Stuttgart: Metzler 1969 (SM 83)
- Habermas, Jürgen: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981
- Hilberg, Raoul (Hrsg.): The Warsaw diary of Adam Czerniaków. Prelude to doom. New York: Stein, Day 1979
- Hirzel, Rudolf: Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch. Leipzig 1895
- Hirzel, Rudolf: Plutarch. Das Erbe der Alten. Schriften über Wesen und Wirkung der Antike. Gesammelt und herausgegeben von O. Crusius, O. Immisch und Th. Zielinski. Heft IV. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1912
- Marcel Hénaff: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009

I Ging. Das Buch der Wandlungen. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm. München: dtv 2005

Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin; Saxl, Fritz: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst. Übersetzt von Christa Buschendorf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992 (stw 1010)

Krüger, Gerhard: Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des Platonischen Eros. Sechste Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992

Lévi-Strauss, Claude: Traurige Tropen. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main : Suhrkamp 1978 (stw 240)

Lévi-Strauss, Claude: Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976 (stw 167)

Claude Lanzmann: Der Ort und das Wort. Über Shoa. In: Ulrich Baer (Hrsg.): Niemand zeugt für den Zeugen. Erinnerungskultur nach der Shoa. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000 (es 2141)

Münster, Arno: Ernst Bloch. Eine politische Biographie. Berlin, Wien: Philo 2004

Neumann, Gerhard (Hrsg.): Der Aphorismus. Zur Geschichte, zu den Formen und Möglichkeiten einer literarischen Gattung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976 (Wege der Forschung, Bd. 356)

Plessner, Monika: Die Argonauten auf Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem und anderen. Berlin: Rowohlt 1995

Schärf, Christian: Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999

Schultz, Uwe: Montaigne mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1989 (rm 50442)

Seel, Martin: Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995

Segal, Robert A.: Mythos. Eine kleine Einführung. Stuttgart: Reclam 2007 (rub 18396)

Thomä, Dieter: Vom Glück in der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (stw 1648)

Walzer, Michael: Exodus und Revolution. Frankfurt am Main: Fischer 1995

Wolf, Ursula: Aristoteles' „Nikomachische Ethik“. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft 2002

Wuthenow, Ralph-Rainer: Diderot zur Einführung. Hamburg: Junius 1994 (Zur Einführung 102)

Zeitungstexte

FAZ 23.August 2003

Friedmar Apel: Emanzipation durch Bekenntniszwang. In: FAZ 8.Mai 2008, S.41f.

Henning Ritter: Wenn Adorno spricht. In: FAZ 11.Oktober 2008, S.Z1

Online:

<http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,614357,00.html>
(08.08.2009, 19.20Uhr)

<http://www.phrases.org.uk/meanings/182100.html> (Zugang: 28.01.09, 12.36 Uhr)

ABSTRACT (deutsch)

Adorno – so die These der vorliegenden Arbeit – war – gleich den meisten Philosophen – ein Eklektiker. Er hat sich bewusst beeinflussen und anregen lassen von anderen Denkern, Dichtern und Künstlern, wählte aus deren Werk so manches, das er in sein Werk und seine Schriften aufnahm, um daraus etwas Eigenes, Neues zu schaffen und zu gestalten.

Adornos Herangehensweise erwuchs seiner zwar systematischen, aber offenen Philosophie, die sich eben nicht als geschlossenes System begriff, sondern vielmehr als eine in Essays dargestellte dialektisch verwobene Konstellation von Begriffen, vergleichbar einem verlinkten Hypertext oder einer Enzyklopädie: die Begriffe beziehen sich aufeinander, bedingen einander und verweisen darüber hinaus oftmals noch auf ein Drittes, worin auch die methodische Vorgabe für vorliegende Arbeit zu sehen ist. Tritt etwas Neues hinzu oder eine Veränderung innerhalb der Konstellation ein, so verändert und verschiebt sich das Gesamtbild gleich dem Gewebe eines Teppichs oder dem Gefüge eines Mosaiks: die Gesamtheit der Elemente ist deutlich mehr und etwas anderes als die Summe der Teile. Viele dieser Elemente sind nun, in eklektischer Manier, entliehen aus dem Werk anderer. Dies zu zeigen und darzustellen, wurde in vorliegender Arbeit das Begriffspaar „Entscheidung – Verantwortung“ herangezogen. Das Moment der Entscheidung liegt zunächst in der Auswahl derer, über die Adorno schrieb, auf die er sich bezog und anhand derer er seine eigenen Gedanken entwickelte und seine Philosophie zur Darstellung brachte; im Weiteren in einem bestimmten Verhältnis gegenüber der Praxis, wie er sie verstand und die einen solchen Namen verdiente. Je eigene reflektierte Entscheidungen und die daraus erwachsenen Erfahrungen führen – so wäre mit Adorno zu hoffen – in Folge zu einem Denken, das sich der eigenen Verantwortung bewusst ist; einem Denken, das um die eigene Bedingtheit, Naturhaftigkeit und Eingeschränktheit weiß, das den Widersprüchen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, sich stellt und dem es um eine echte Versöhnung geht. Einer Versöhnung, die das Glück des je Einzelnen insofern zum Ziel hat, als das wahre Glück des Einzelnen immer auf jenes einer geglückten, versöhnten Gesellschaft verweist, in der jegliche dialektische Spannung gehalten wird: das je Andere muss nicht dem eigenen Denken angeglichen und solcherart zurecht gebogen werden, vielmehr soll ihm Gerechtigkeit widerfahren. Das

Tauschverhältnis, dem Adorno nachspürte, und das er als Grundstruktur rationalistischen Denkens erkannte, wird solcherart durchbrochen. Das Ich – nach Adorno – bildet sich nicht dort, wo es sich setzt, sondern erst dort, wo es den Anforderungen des Denkens standhält und zurücktritt vom Beharren auf den eigenen Standpunkt, wo es sich verschenkt und wo es Gnade vor Recht ergehen lässt, das Gleich um Gleich durchbricht, ohne entsagen zu müssen.

ABSTRACT (English)

Adorno, like most philosophers, was an eclectic. This fact forms the theory of this thesis. He purposely let himself be influenced by other thinkers, poets and artists. He chose parts of their works which he absorbed into his own, to create something new and individual.

Adorno's approach grew out of his systematic but open philosophy. His philosophy was not an enclosed system but a dialectic and interweaved constellation of terms illustrated in essays. It can be compared to a linked hypertext or an encyclopedia: the terms reference each other, determine each other and beyond this often refer to something else. This is the origin of the methodological basis of this thesis. The whole picture changes or shifts like the weave of a carpet or an arrangement of a mosaic if something new appears or if a change within the constellation occurs: the entity of the elements is considerably more than the total of all parts. Many of these elements are, in an eclectic way, borrowed from someone else's work.

In the following thesis the pair of terms "decision" and "responsibility" are used to show this. The first decision is made in the selection of those who Adorno wrote about, those he referred to and those through whom he developed his own thoughts and philosophy. Furthermore, his philosophy is founded in the relation to practice, as he understood the term practice, and which deserved this term. According to Adorno, self reflected decisions and the experiences resulting from them, hopefully lead to a way of thinking in conscious responsibility. They lead to a way of thinking that is aware of its own conditionality, natural manner and limitation. This way of thinking faces antagonism in the society in which it is embedded. It longs for reconciliation in the hope of finding happiness for everyone, as true happiness is always indicative of a reconcile society. In such a society every dialectic strain is kept: what is different does not have to be adjusted and formed. In fact, justice prevails.

The concept of thinking in terms of exchange values which Adorno exposed as a basis for rational thinking has to be shattered. The ego, according to Adorno, is not formed where it settles but where it resists the challenges of thinking, where it steps back to its own position, where it gives itself away, where it allows mercy instead of legal doctrine and where it breaks the concept of an eye for an eye without renouncement.

CURRICULUM VITAE

1972	Geboren in Wien
1978	Einschulung
1987–1990	Lehre als Fotokaufmann
1991	Präsenzdienst
1991–1995	Berufstätigkeit
1996	Studienberechtigungsprüfung
1997–2002	Diplomstudium Philosophie und Deutsche Philologie, Universität Wien
1999–2000	Lehrer für Deutsch als Fremdsprache
2000	Praktikum im Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek
2001	Praktikum beim Historischen Archiv des ORF
2002	Inskription Doktoratsstudium Philosophie, Universität Wien Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Technische Universität Wien
2003	Inskription Diplomstudium Griechisch, Universität Wien
2004–2009	Österreich-Lektor am Germanistikinstitut der Jagiellonen-Universität Krakau, Polen Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Generalkonsulat Krakau, dem Österreichischen Kulturforum Krakau, dem Österreichischen Kulturforum Warschau, der Österreich-Bibliothek Krakau und dem Österreich Institut Krakau