

e-Journal Philosophie der Psychologie	DER KAMPF DES SELBST MIT SICH SELBST ADORNO UND HEIDEGGER ÜBER DIE MODERNE* von Josef Früchtl (Amsterdam)
---	---

Die Ausgangsthese

Über die Moderne nachdenken heißt über das Ich nachdenken. Das ist die Ausgangsthese. Hegel hat sie als erster zum Problembestand der Philosophie erklärt, in jüngster Zeit ist sie von Denkern ganz unterschiedlicher Theorieströmungen erneut aufgegriffen worden. So hat Jürgen Habermas, herausgefordert von den Streitern für die sogenannte Postmoderne, die Seite der Moderne und der gescholtenen "maître penseurs" (André Glucksmann) eingenommen, die Seite von Kant, Hegel und Marx (nicht aber von Nietzsche). Richard Rorty, der US-amerikanische Herausforderer, hat Partei für die Gegenseite ergriffen, und dies in einer fulminanten (für deutsche Leser allerdings nicht allzu überraschenden) Aufwertung der Romantik und ihres Ideals von künstlerischer Selbsterschaffung. Zahlreich sind die französischen Herausforderer. So hat Michel Foucault in *Les mots et les choses* die Moderne wissenschaftshistorisch unter der "Episteme" des "Menschen", der Subjektivität beschrieben und in *Surveiller et punir* genealogisch-machttheoretisch unter dem Begriff der "Disziplinargesellschaft" umgedeutet: Subjektivierung ist demnach Disziplinierung und vice versa. Die moderne Form von Herrschaft macht die Beherrschten durch Selbstbeherrschung zu Subjekten. Jean-François Lyotard hat in *La condition postmoderne* die Moderne als jene Epoche zu identifizieren versucht, die auf einen Legitimationsdiskurs angewiesen ist, der sich in verschiedenen "großen" oder "Meta-Erzählungen" spezifiziert. Die Moderne bedarf, im Gegensatz zu der von Lyotard ausgerufenen Postmoderne, der Begründung, und zwar der Begründung durch sich selbst, und das Modell hierfür bietet, angeregt durch Descartes, das Ich. Ähnlich wie Rorty hebt auch Charles Taylor, bereits in seiner großen Monographie über Hegel und dann systematisch in *Sources of the Self*, den romantisch akzentuierten expressivistischen Aspekt von Subjektivität für das Verständnis der Moderne hervor. Doch speist sich die moderne Identität auch noch aus anderen großen Quellen, der religiösen und rationalistischen, und Taylor schwankt zwischen dem postmodernistischen Dauerkonflikt dieser Quellen und der klassisch-modernen, an Hegel orientierten Synthese.

Über die Moderne nachdenken also heißt über das Ich nachdenken. Über das Ich nachdenken heißt aber nun, das Verhältnis seiner unterschiedlichen Dimensionen zu gewichten. Denn das Ich ist, wie vor allem Hegel klargemacht hat, keine einfache Einheit. Das Ich, das sich als Ich weiß, negiert seine scheinbare Einheit und erhält (bewahrt und bekommt) sich als Zweiheit, als Ich=Ich. Wer ‚ich‘ sagt, hat sich immer schon verdoppelt und sagt implizit zweimal ‚ich‘. ‚Entzweiung‘ und ‚Entäußerung‘ sind daher Grundbegriffe der Philosophie Hegels, wenngleich die Grundfigur, die hinter ihnen steht – etwas ist es selbst und zugleich sein Gegenteil –, in ihrem Ursprung theologisch ist, die Säkularisierung der christlichen Lehre von der Selbstentäußerung Gottes.¹ Die Romantik, Philosophen und Dichter wie Schelling, Friedrich Schlegel und Novalis haben diesen inneren Widerspruch des Selbst dramatisiert und entweder tragisch oder ironisch gestaltet. Das Ich ist hier nichts anderes als unendliche Bewegung, der nie enden könnende Versuch, sich als

* Dieser Aufsatz greift mit seiner Ausgangsthese und dem Adorno-Teil wesentlich auf mein Buch *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004) zurück. Unausgeführt blieb in dem Buch aber der Heidegger-Teil.

¹ Vgl. Herbert Schnädelbach, *Hegel zur Einführung*, Hamburg: Junius 1999, S. 14 ff., 42 ff.

(eigentliches, transparentes) Ich zu identifizieren. Und diese Herausforderung soll nicht mit Hilfe der Hegelschen Dialektik eingelöst werden, sondern mit Hilfe der Ästhetik, der Ästhetik des Paradoxen, oder, vor allem in der späteren Romantik, mit Hilfe der Religion sowie des neuen philosophischen Theorietypus namens Existentialismus. In der Moderne bricht auf diese Weise das prämoderne Prinzip des Tragischen wieder auf, wie es ursprünglich in der griechischen Antike gestaltet worden ist. Denn tragisch ist, wiederum mit Hegel, eine Kollision von Normen, die sich als ebenso unausweichlich wie unlösbar darstellt, weil in ihr Ansprüche aufeinander treffen, die sich als gleichermaßen berechtigt erweisen.² Gleichwohl kultiviert die Romantik das Tragische nicht, sondern stellt ihm mit der Ironie eine Alternative zur Seite. Die Tragik kehrt daher in der Moderne in einer weniger tragischen Form wieder: in der *Agonie*, dem Kampf und dem Wettstreit gleich starker Elemente.

Diese Probleme zeigen sich auch bei den gegenwärtigen Theoretikern der Moderne.

Habermas folgt zwar Hegels Bestimmung von Moderne, in der Bestimmung des Prinzips, des Ich, aber schließt er sich nicht der Dualität Hegels, sondern der Trias Kants an und begreift das Prinzip im Anschluß an die drei *Kritiken* als ein Verhältnis der Dimensionen von Selbsterkenntnis, Selbstbestimmung und, wie ich es abweichend von Habermas nennen möchte, Selbsterfahrung. Doch bricht in der Dimension der Selbstbestimmung ein innerer Gegensatz auf, derjenige von Autonomie und Authentizität, von (deontologischer) Moral und (eudämonistischer) Ethik, von Selbstbestimmung also im engeren Sinn und Selbstverwirklichung. Auf die erste Seite dringt die Aufklärung im Kantischen Sinn, auf die zweite, auf Selbstverwirklichung, Selbsterschaffung, Ausdruck des Selbst in seiner Individualität dringt demgegenüber die Romantik.

Darauf reagieren die gegenwärtigen Theoretiker mit verschiedenen Strategien: mit einer *Erweiterungs-*, *Kollisions-* oder *Hybridisierungsstrategie*. Die Kollisions- wie in wesentlichen Elementen auch die Hybridisierungsstrategie sind dabei als Versionen der übergreifenden *romantischen Spannungskonzeption* einzuschätzen, während sich die Erweiterungsstrategie als Fortführung der *aufklärerischen Versöhnungskonzeption* versteht. So transformiert Habermas den Fundamentalkonflikt mit dem neuen, erweiternden Prinzip der kommunikativen *Intersubjektivität*, auflösen kann er den Konflikt allerdings nur, indem er letztlich der Seite der gerechtigkeitsorientierten Moral den Primat zuerkennt. Rorty befriedet den Konflikt ironisch, aber auch dogmatisch mit dem alten Prinzip der liberalistischen Sphärentrennung. Öffentliche Moral und private Selbsterschaffung stehen sich in einer Spaltung schroff gegenüber. Taylor stellt sich dem Konflikt, er weiß, daß gerade die Gegensätze zwischen den großen Quellen der Moral die Moderne kennzeichnen, hofft aber dennoch auf eine Lösung durch eine ästhetisch gerettete Metaphysik. Denn seine moralische Ontologie, der transsubjektivistische Stellenwert von "Hypergütern", die den relevanzzeröffnenden Hintergrund für spezifische Normen bieten, läßt sich nur durch Anlehnung an die "epiphanische" Kompetenz der Kunst sichern. Eine wirklich agonale Konzeption, die die romantische Spannungskonzeption nicht metaphysisch oder liberalistisch verrät, beläßt schließlich den Konflikt in seiner prinzipiellen Unlösbarkeit. Eine solche Konzeption liegt am ehesten bei den französischen Theoretikern vor, sei es in einer harten (Foucault, Lyotard), sei es in einer weichen (Derrida, Deleuze) Variante, der Variante der *rupture* oder derjenigen der Verschleifungen, der *différance* und des *rhizom*. Über das Ich in angemessen moderner Weise nachdenken heißt also,

² Vgl. Martha Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press 1986; Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

jene Dimension stärker zu gewichten, die Habermas unter dem Begriff des Ästhetisch-Expressiven letztlich für zu leicht befindet. Es heißt, die agonal-ironistische (Rorty), agonal-expressivistische (Taylor) und hybrid-kreative (Foucault, Deleuze und Guattari), kurz und insgesamt: die romantische Dimension stärker zu gewichten. Insofern geht es mir um die Stärkung des *romantischen* Diskurses der Moderne, dessen These im Kern besagt: Die Moderne ist der Kampf des Ich mit und gegen sich selber.

Das Ende des Individuums

Bezieht man sich in dem Kontext, den ich soeben kurz skizziert habe, zunächst auf Adorno, so läßt sich vorwegnehmend sagen, daß er die *Mitte* hält zwischen dem *klassischen*, von Hegel ausformulierten und dem *agonalen*, von der Romantik entwickelten Verständnis der Moderne. Seine Leistung ist es, Theorie der Dialektik und Kunst der Paradoxie zusammenzubinden, also das Denken in notwendigen Widersprüchen nicht dynamisch, im Zeichen des Fortschritts zu entfalten, sondern es in jenes unauflösliche Spannungsverhältnis zu zwingen, das er "negative Dialektik" nennt. Wer A sagt, muß auch B sagen, aber es gibt kein C mehr, in dem beide "aufgehoben" wären. A und B stehen sich vielmehr mit gleichem Recht, mit gleicher Wahrheit gegenüber. Und doch – dies wird nur allzu oft übersehen – ist diese Gleichheit keine vollständige. Wie Adorno vor allem in den *Minima Moralia* zeigt, seinem schönsten, literarisch gelungensten Buch, ist es angesichts einer Normenkollision nicht gleichgültig, für welche Seite man sich schließlich entscheidet. Es gibt zwar nichts absolut (Gutes), aber doch mehr oder weniger Gutes. In den *Minima Moralia* bringt dies ein Motto bestens zum Ausdruck, das von Francis Herbert Bradley stammt, dem berühmten Fellow am Merton College in Oxford, an dem auch der bereits habilitierte Adorno Mitte der 1930er Jahre, auf der Flucht vor dem Nationalsozialismus, als "advanced student" eingeschrieben war: "Where everything is bad it must be good to know the worst." Das Gute ist das Wissen um das (mehr oder weniger) Schlechte. Offensichtlich ist diese moralphilosophische Pointe geprägt von den zeitgenössischen politischen Umständen. Theoretisch ist sie aber bei Adorno vorbereitet durch seine (und Horkheimers) originelle Kombination von Marx, Nietzsche, Freud und Max Weber. Aus ihr resultiert jene kulturphilosophisch und psychoanalytisch gestützte Gesellschaftstheorie und schließlich, mit der *Dialektik der Aufklärung*, Geschichtsphilosophie, die eine Rechtfertigung für die Prämisse des genannten Mottos bieten, daß "alles schlecht ist".

Was in dieser Prämisse aber dem Prinzip der Gesellschaft zugeschrieben wird, läßt sich ebenso in der Sprache der Transzendentalphilosophie reformulieren. Denn es ist eines der Anliegen Adornos wie überhaupt der nach-hegelschen Philosophie, dasjenige zu dechiffrieren, was Kant und der deutsche Idealismus das transzendente Bewußtsein nennen. Marx hat diesem Anliegen mit Begriffen wie "gesellschaftliche Praxis" und "Ideologie" vorgearbeitet, und das 20. Jahrhundert setzt es fort. In der Philosophie, wie auch in der Geschichtsschreibung, beginnt dieses Jahrhundert ja erst in den 20er Jahren.³ Wittgensteins *Tractatus* (1921), Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) und Heideggers *Sein und Zeit* (1927) sind die drei entscheidenden Bücher. Ihnen allen ist gemeinsam, in den Rücken des transzendentalen Bewußtseins zu gelangen, höchst unterschiedlich ist allerdings das, was sie dort entdecken: Beim einen ist es die *Sprache*,

³ Vgl. Herbert Schnädelbach, "Philosophieren nach Heidegger und Adorno", in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 309 ff.; zum "Kurzen 20. Jahrhundert" von 1914 bis 1989, vom Ausbruch des Ersten Weltkriegs bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion vgl. Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München/Wien: Hanser 1995 (engl. Or. 1994).

beim zweiten die *Gesellschaft* und schließlich das *Sein*. Das Subjekt wird dementsprechend linguistisch, ideologiekritisch oder ontologisch dezentriert. Adorno steht diesbezüglich klar in der Marx-Lukács-Tradition. Die Gesellschaft erweist sich als das wahre transzendente Subjekt. Sie konstituiert die empirischen Subjekte und ihre (im wörtlichen wie erweiterten Sinn) Weltanschauung. Das ermöglicht es zwar einerseits, bei bestimmten wenigen Subjekten, Künstlern und Philosophen, den Allgemeinheitsanspruch ihres Tuns zu rechtfertigen, ohne auf den Geniebegriff zu rekurrieren, andererseits aber sind die Folgen für die meisten Subjekte desaströs. Der Kampf des Ich gegen sich selbst ist, so gesehen, nicht nur derjenige des moralischen gegen das ästhetische, des sinnlichen gegen das kognitive, des politischen gegen das private Ich usw., ein Kampf, der keinen eindeutigen, sondern immer nur einen vorläufigen und beschädigten Sieger kennt. (Die *Minima Moralia* sind, wie es im Untertitel heißt, "Reflexionen aus dem beschädigten Leben".) Sondern es ist auch der Kampf des gesellschaftlich-transzendentalen gegen das empirische Ich, den das empirische aber nun eindeutig verliert.

Adorno beschreibt diese Niederlage, ebenso wie Horkheimer, unter der berühmten These vom Ende des Individuums. Ihr möchte ich mich im Folgenden widmen, um einen exemplarischen Beleg dafür zu bieten, welche Form der Kampf des modernen Ich gegen sich selbst bei Adorno annimmt. Er stützt sich dabei vor allem auf drei Theoretiker: auf Marx, Max Weber und Freud.

"Individuum" und "Individualität" ist für Adorno zunächst eine historische, keine biologische oder ontologische Kategorie. Sie bezeichnet etwas, das im Laufe der Geschichte entstanden ist und daher auch wieder vergehen kann. Der Historische Materialismus ist eine Spezifizierung dieser Sichtweise: "Das Individuum verdankt seine Kristallisation den Formen der politischen Ökonomie, insbesondere dem städtischen Marktwesen." Das Individuum ist durch "Unabhängigkeit" und damit auch durch den "Widerstand" gegen die Vergesellschaftungstendenzen definiert, eine Unabhängigkeit, die es andererseits aber erst *durch* die Vergesellschaftung, nämlich durch die Wahrung seines "Einzelinteresses" erlangt. Das Marktwesen bindet die Gesellschaftsmitglieder als ökonomisch Handelnde ebenso aneinander wie es sie gegeneinander setzt. Marx erweist sich als getreuer Schüler Hegels, wenn er konstatiert, daß in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft einerseits jeder sich selbst Zweck ist, andererseits niemand dies realisieren kann, ohne andere und sich selbst zum bloßen Mittel zu machen. Der "Verfall" des Individuums muß daher ebenso "aus der gesellschaftlichen Tendenz abgeleitet" werden, die sich aber nicht als "bloßer Feind" der Individuation durchsetzt, sondern gerade "vermöge der Individuation", insofern diese durch ihre gesellschaftlich-ökonomische Konstitution von Anfang an zweiseitig ist.⁴

Kennzeichen des Verfalls ist der Verlust an "Autonomie" im ökonomischen Sinn. "Die Signatur des Zeitalters ist es, daß kein Mensch, ohne alle Ausnahme, sein Leben in einem einigermaßen durchsichtigen Sinn, wie er früher in der Abschätzung der Marktverhältnisse gegeben war, mehr selbst bestimmen kann."⁵ Dies ist eine These, mit der Marx (wiederum als gelehriger Schüler Hegels) und Max Weber vertraut gemacht haben. Die individualitätskonstitutive Leistung des Kapitalismus anerkennen Adorno und Horkheimer allerdings nur, solange er das Attribut "liberalistisch" verdient und noch nicht in die monopolistische Ära übergegangen ist. Nur in der liberalistischen Ära ist dem Einzelnen, das heißt dem einzelnen (Klein-)Unternehmer, die Abschätzung der Marktverhältnisse möglich. Deshalb rückt der frühkapitalistische Unternehmer

⁴ Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 195 f. (Aph. 97).

⁵ Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 39 (Aph. 17).

auch zu einem Vorbild an personaler Individualität auf. Adorno ist diesbezüglich aber auch zurückhaltender als Horkheimer. Seine Vorbilder sind eher im sublimierten, daher auch unbestimmteren Reich der Kunst beheimatet und im übrigen keineswegs männlich restringiert. Kaum eine Passage bringt das so treffend zum Ausdruck wie seine "Huldigung" an die Figur der Zerlina aus Mozarts *Don Giovanni* (1787): "Im Bild Zerlinas hält der Rhythmus von Rokoko und Revolution inne. Sie ist keine Schäferin mehr und noch keine citoyenne. Sie gehört dem geschichtlichen Augenblick dazwischen, und an ihr geht flüchtig eine Humanität auf, die unverstümmelt wäre vom feudalen Zwang und geschützt vor bürgerlicher Barbarei."⁶ Die (historisch sich verändernde kapitalistische) Gesellschaft ist Bedingung der Möglichkeit wie Unmöglichkeit von Individualität.

Mit der politisch-ökonomischen ist zweitens eng eine *soziologische* Argumentation verknüpft. Max Weber ist diesbezüglich der tonangebende Theoretiker. Bei Adorno finden sich in einem Vortrag aus dem Jahr 1953 mit dem Titel "Individuum und Organisation" die auf Weber verweisenden Argumentationselemente versammelt. Die "bestürzende Qualität" der Organisation sieht er dort dadurch gegeben, daß sie die Eigenschaft "des Allumfassenden, die Gesellschaft durch und durch Strukturierenden" angenommen hat.⁷ Und dieses Strukturmerkmal korrespondiert mit einem (Merkmal) des Subjekts. Unternehmer und Lohnarbeiter sind nämlich nicht nur Berufe, sondern auch "Typen". Und als solche stehen sie für Werte wie "Selbstverantwortung", "Vorblick", "Pflichterfüllung", aber auch für "starren Gewissenszwang, die verinnerlichte Bindung an Autoritäten."⁸

Weber ist damit noch in einem weitaus wichtigeren Sinn in Adornos Argumentation präsent. Die Erläuterung der "bürgerlichen Anthropologie" in Begriffen wie Pflichterfüllung und Gewissenszwang deutet nämlich auf Weber als Autor der berühmten Studie *Der Protestantismus und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*. Er entwickelt dort die These, daß konstitutiv für den modernen Kapitalismus und darüber hinaus die moderne Kultur die rationale Lebensführung auf der Grundlage des Berufsethos ist und diese wiederum sich herleitet aus dem Geist der christlichen, genauer: der puritanischen Askese. Das Resultat dieses puritanisch fundierten Ethos, das die Einsamkeit des Gnade suchenden Subjekts vor Gott betont, ist ambivalent. Es enthält einerseits die "absolut negative Stellung des Puritanismus zu allen sinnlich-gefühlsmäßigen Elementen", andererseits aber auch "eine der Wurzeln" des seither im angloamerikanischen Raums beheimateten ("illusionslosen und pessimistisch gefärbten") Individualismus.⁹

Diese Ambivalenz greifen Horkheimer und Adorno auf, pointieren sie aber mit Hilfe des Hegelschen Konzepts der Dialektik und radikalieren sie mit Hilfe der Marxschen Theorie sowie ihrer kulturphilosophischen Verallgemeinerung durch Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Sie beschreiben die Ambivalenz nämlich nicht lediglich in der moderaten Form, daß die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft die Menschen in einer Hinsicht befreit, in einer anderen dagegen unterdrückt habe. Sondern beide Hinsichten sind streng aufeinander bezogen: die eine stellt sich

⁶ Theodor W. Adorno, "Huldigung an Zerlina", in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 17: Musikalische Schriften IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 34; vgl. Markus Schroer, *Das Individuum der Gesellschaft. Synchroner und diachroner Theorieperspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 58 ff.

⁷ Theodor W. Adorno, "Individuum und Organisation", in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 8: Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 443.

⁸ Adorno, "Individuum und Organisation", a.a.O., S. 450.

⁹ Max Weber, "Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus", in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1988, S. 95.

nur durch die andere ein. Die Geburt des Individuums ist somit *nur* möglich *durch* seine damit einhergehende Abtötung als eines sinnlich-hedonistischen Wesens. Die *Dialektik der Aufklärung* bringt diesen Zusammenhang auf die kurze Formel von der "Selbsterhaltung durch Selbstvernichtung". Vernichtung hat dabei primär eine *psychische* Bedeutung. Sie meint "Introversion des Opfers" und "Entsagung"¹⁰, eben jene Askese, deren protestantisch forcierte Geschichte Weber für das Abendland beschreibt.

Die politisch-ökonomische und soziologisch-historische Argumentation läuft schließlich drittens parallel mit einer *psychologischen*. Adorno exponiert sie unter einem Titel, der den eines Kierkegaard-Buches persifliert: "Die Gesundheit zum Tode." Daß "die zeitgemäße Krankheit gerade im Normalen besteht", daß die Menschen psychisch deformiert sind, ohne es zu bemerken, bedarf demnach einer psychoanalytischen Erklärung, genauer und wie bei Adorno so häufig im Konditionalis gesagt: *bedürfte* einer solchen Erklärung. Denn mehr als einen "Argwohn" und eine "Annahme" kann Adorno diesbezüglich kaum bieten. Anzuerkennen bleibt immerhin seine Heuristik einer Neurosenätiologie, die über die Freudschen Vorgaben hinausgeht. Denn eine Psychoanalyse des "regular guy" und des "popular girl" – den Menschentypus, den Adorno primär vor Augen hat, bringt mithin die US-amerikanischen Kultursphäre hervor – muß annehmen, daß dessen immerwährende "Fröhlichkeit, Aufgeschlossenheit, Umgänglichkeit" Resultat einer Verdrängung zweiter Ordnung ist, die sich nicht nur gegen die Triebregungen richtet, sondern auch noch gegen die Symptome. Symptome zeigen eine Krankheit an, wenn aber auch sie verdrängt werden können, läßt sich auch keine Krankheit mehr diagnostizieren.

Unter diesen wissenschaftlich ungesicherten Bedingungen ist Adorno allerdings aufrichtig genug, zuzugeben, daß er für seine Behauptungen einen moralischen Maßstab benötigt. Daß diejenigen, die glauben, gesund zu sein, in Wahrheit krank sind, läßt sich nur "am Mißverhältnis ihrer rationalen Lebensführung zur möglichen vernünftigen Bestimmung ihres Lebens" feststellen.¹¹ Wie dieser Maßstab allerdings seinerseits auszuweisen ist, ist ein Problem, für das die ältere Kritische Theorie keine klare Lösung anzubieten hat. Namentlich Adorno exerziert, wie bereits angemerkt, in den *Minima Moralia* wie viele Jahre später in der *Negativen Dialektik* das Unbefriedigende jedes moralphilosophischen Lösungsansatzes durch, sei es derjenige des Universalismus, des Partikularismus, der Vertragstheorie, der Mitleidsethik oder des Skeptizismus. Es gibt nichts uneingeschränkt Richtiges. Das Beste, das man erreichen kann, ist, die am wenigsten schlechte Lösung zu finden. Worin diese aber besteht, läßt sich, zumindest bei Adorno, nicht klar sagen. Der Ausweis eines moralphilosophischen Maßstabs bleibt bei ihm daher letztlich ein Desiderat.

Freilich hält Adorno auch in diesem Zusammenhang am zentralen Kriterium der Autonomie fest und deutet es nun mit Freud und seiner Schule. Mit der Figur der Zerlina, aber auch mit der des Don Giovanni, hat Adorno es bereits expliziert: durch das Konzept der *Hingabe*. Denn Hingabe oder, wie er mit Hegel sagt, "Entäußerung" erfordert, nun mit Freud gesagt, kein "schwaches", sich anpassendes, sondern ein "starkes Ich". Das starke Ich ist ein psychoanalytisches Synonym für das Kantische autonome, das heißt selbständig urteilende und allgemeingültig handelnde Subjekt. Und konstitutiv für dieses Ich ist die gleichgewichtige Ausbildung jener Dimension, die der

¹⁰ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam: de Munter 1968, S. 71.

¹¹ Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 69 f. (Aph. 36).

abendländische Rationalismus mit seiner restringierten Vernunftkonzeption unterdrückt: die sinnliche oder "mimetische" Dimension.¹²

Um die These vom Ende des Individuums psychoanalytisch zu untermauern, lassen sich zusätzliche Theoreme heranziehen, etwa dasjenige der "Identifikation mit dem Angreifer" oder dasjenige des individuellen Lustgewinns aus der "Identifikation mit der Masse". Aber Adorno greift auf all diese Theoreme zurück, nicht ohne sie zu radikalieren und dadurch bewußt dem Anspruch von empirisch gesicherter Wissenschaft auch wieder zu entziehen. Denn die Kehrseite sicherer Erkenntnis besteht darin, daß sie zur "Konvention" gerinnt, und das ist nicht nur einem Gesellschaftskritiker verdächtig, der alles Unkonventionelle bedroht sieht, sondern vor allem einem Denker, der die Eigenständigkeit des Denkens und die eigene "Erfahrung" über alles stellt.¹³ Für den Versuch, die These vom Ende des Individuums psychoanalytisch, aber auch politisch-ökonomisch und soziologisch zu begründen, heißt dies, daß er sich bewußt im *Zwischenbereich* von Wissenschaft und spontaner Erfahrung hält. Er will nicht mehr formulieren als eine Hypothese für weitere Forschung und weiteres eigenes Nachdenken.

Heroischer Nihilismus und Gelassenheit

Der Kampf des modernen Ich gegen sich selbst endet bei Adorno also einerseits negativ-dialektisch, paradox bzw. aporetisch. Die verschiedenen Seiten des Ich, das heißt die verschiedenen Seiten der Moderne, diejenige des Allgemeinen und des Einzelnen, der (kantianischen) Selbstbestimmung und der (romantischen) Selbstverwirklichung, der diskursiven Erkenntnis und der individuellen Erfahrung, lassen sich nicht in ein widerspruchsfreies Verhältnis bringen. Im Kampf des gesellschaftlich-transzendentalen gegen das empirisch-individuelle Ich weist die Moderne bei Adorno andererseits einen klaren Sieger auf: Im Ende des Individuums triumphiert die totalitäre Gesellschaft.

Heidegger steht demgegenüber zunächst für einen ganz anderen Ansatz. Paradigma seines Philosophierens ist nicht eine als Gesellschaftskritik ausbuchstabierte Bewußtseinsphilosophie, die sich innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation bewegt, sondern die Seinsphilosophie. Ihm geht es dementsprechend nicht um eine ideologiekritische, sondern um eine ontologische Dezentrierung des Subjekts, und dies bereits in *Sein und Zeit*: Als "Dasein" ist das Subjekt das Da des Seins. Insofern besteht also eine Analogie, eine Identität in der Differenz, zu Adorno. Es gibt aber auch Übereinstimmungen, einerseits hinsichtlich bestimmter Thesen, andererseits hinsichtlich bestimmter Denkmuster. Zu den übereinstimmenden Denkmustern, an denen ich hier interessiert bin, gehört, wie ich ausführen werde, dasjenige des Agonalen, des unversöhnlichen, also romantisch-modernen Streits der Prinzipien des Denkens. Diesbezüglich läßt sich aber dann doch auch wieder ein eklatanter Unterschied zwischen Heidegger und Adorno konstatieren. Während der eine, Adorno, nämlich den Spagat hält zwischen hegelianisch-klassischem und romantisch-agonalem Denken, bewegt sich der andere, Heidegger, zwischen dem agonalen und hybriden Denken, und "hybride" hat hier nicht die ethisch-psychologische Bedeutung von "sich selbst (das Selbst) überschätzend", sondern, wie ursprünglich in der Biologie, von "vermischend", "kreuzend". Heidegger vollzieht demnach eine Wendung vom heroischen, im ethisch-psychologischen Sinn

¹² Vgl. dazu im einzelnen Josef Früchtl, *Mimesis – Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*, Würzburg: Königshausen&Neumann 1986, bes. S. 13 ff., 184 f.

¹³ Adorno, *Minima Moralia*, a.a.O., S. 78 f. (Aph. 40).

hybriden (Ich) zum seinsaffirmativen, nur jenseits aller bestimmten Sprechweisen beschreibbaren Ich, das ebenfalls, nun aber im zweiten Sinn, als hybride zu bezeichnen ist.

Der *Hybris des Ich* bleibt Heidegger verhaftet, solange er, Nietzsche folgend, die Moderne als Kulmination des europäischen *Nihilismus* begreift. In dieser Phase sieht er in Nietzsches provokativer Unterscheidung zwischen einem "passiven" und "aktiven" Nihilismus eine Lösung für die tiefgreifende und selbstverursachte Krise des Westens. "Nihilismus" heißt, daß es "kein Ziel mehr" gibt, in dem "alle Kräfte des geschichtlichen Daseins der Völker zusammengeschlossen" werden könnten, kein Ziel, das dieses Dasein "einheitlich" entwerfen könnte, und das heißt mit anderen, mit Nietzsches Worten letztlich, daß es keinen Gott mehr gibt, keinen Grund (*arché*) und kein Ziel (*télos*) der geschichtlichen Bewegung.¹⁴ Das übersinnliche, insbesondere das christliche Prinzip hat seine historische Kraft verloren. Der "aktive" Nihilismus bietet Heidegger hier zunächst eine Lösung, denn er verfährt stolz und opferbewußt nach der Devise: "Was fällt, das soll man stoßen". Der "passive" dagegen klammert sich an die alten Werte, nicht bemerkend, daß sie sich durch ihre eigene Logik selbst auflösen. Er kennzeichnet jenen mediokren Typus, für den Heidegger, wie zahlreiche andere Kulturkritiker seiner Zeit, verächtlich den Begriff des Bürgertums reserviert, ohne zu bemerken, wie sehr er diesbezüglich einer Stereotype aufsitzt.¹⁵ Der Schriftsteller Ernst Jünger gehört zu diesen Kritikern. Er allerdings zieht aus Nietzsches allgemeiner Diagnose des Nihilismus spezifische gesellschaftspolitische Konsequenzen. Jüngers Aufsatz "Die totale Mobilmachung" (1930) und sein Buch *Der Arbeiter* (1932) baut Heidegger im Geiste der Bewunderung in seine eigenen philosophischen Überlegungen ein, nach denen die Moderne keineswegs, wie seit Hegel und in gewisser Weise schon seit Kant behauptet, ein sich selbst bestimmendes Zeitalter, eine Epoche der Freiheit ist, sondern vielmehr eine der Seinsvergessenheit, der existenziell-metaphysischen Ignoranz. Jüngers Arbeiter steht für den neuen, antibürgerlichen Menschentypus, der im Kampf, und zwar im Kampf um des Kampfes willen, eine ebenso ästhetische wie erlösende Form männlichen Schöpfertums sieht, geschaffen für einen Staat, der sich als ganzer nach dem Prinzip der Kriegsführung organisiert. Beide, Jünger wie Nietzsche, bieten Heidegger in dieser Phase einen Ausweg aus der europäischen Krise, denn ihr *heroischer Nihilismus* will die Überwindung des Nihilismus durch eine heroische Tat, dadurch, daß man die Verfallstendenz, die der europäischen Kultur immanent ist, aktiv vollstreckt, mit dem Ziel, revolutionär eine neue Kultur zu gründen.¹⁶

Die totale Mobilmachung, die schließlich der Nationalsozialismus praktiziert, erscheint Heidegger daher anfänglich als erfolgsversprechende Gegenbewegung gegen den Nihilismus. Allerdings nur anfänglich. Denn Heideggers Nietzsche-Lektüre verfolgt später eine "strategy of double association, of Nietzsche with the essence of modernity, and modern metaphysics with the nihilistic essence of

¹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Gesamtausgabe Bd. 43*, hg. von B. Heimbüchel, Frankfurt am Main: Klostermann 1985, S. 194.

¹⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 167, mit Bezug auf F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Camb. Mass 1969; Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1996 (am. Orig. 1992), S. 164; Richard Wolin, *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press 1990, S. 81.

¹⁶Vgl. Wolin, *The Politics of Being*, a.a.O., S. 78, 81; vgl. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen*, a.a.O., S. 161.

the Western tradition."¹⁷ Unverändert bleibt die These, Nietzsche bringe die Essenz der Moderne zum Ausdruck, nämlich den Nihilismus, neu aber ist die These, daß der Nihilismus selber und noch die Kritik daran, also auch Nietzsche selber, nichts als der Höhepunkt der metaphysischen Tradition seit Platon sei. Diese zweite These baut auf einem bestimmten Begriff von Metaphysik auf, den Heidegger schon durch seine Freiburger Antrittsvorlesung von 1929 prominent gemacht hat. Metaphysik ist demnach die Lehre vom Sein (des Seienden). Mit der Neuzeit wird, so Heidegger, das Seiende aber definitiv dem Wirklichen gleichgestellt, denn es unterliegt nun der rationalistischen, kalkulierenden Vergegenständlichung und dadurch der Machbarkeit, so daß der Wille sich als grundlegende Bestimmung erweist. Nietzsche habe das mit der Formel vom "Willen zur Macht" ausgesprochen, ohne sie selber noch einmal kritisch zu reflektieren. Nihilismus meint insofern bei Heidegger, daß die Frage aller Fragen: Was ist das Sein? nicht mehr gestellt werden kann. Wenn das Sein vollständig dem menschlichen Willen unterworfen ist, fehlt jener unbegründbare übersinnliche Grund, den die Religion Gott nennt. Die Moderne ist, so gesehen, der verzweifelte und zunehmend katastrophale Versuch, eine Antwort auf den Tod Gottes, ein Substitut für das oberste handlungsleitende Prinzip zu finden. Und die Moderne zu verabschieden, heißt daher nichts weniger, als die gesamte Metaphysik zu verabschieden. Darin hat Heidegger in Derrida und Vattimo gelehrige Schüler gefunden.¹⁸

Der Heros ist zunächst ein Gottessubstitut, und das nicht nur für Nietzsche und Heidegger; man kann die Geschichte der Moderne seit dem frühen 19. Jahrhundert insgesamt als eine hochambivalente Heldengeschichte schreiben.¹⁹ Aber der Heros ist die Inkorporation des Willens, daher immer noch Teil der abendländischen Verfallsgeschichte. Dies zu reflektieren, ist gerade eine Leistung Nietzsches, die Heidegger nicht sehen will, seine französischen Schüler im Zeichen der Postmoderne dagegen um so bereitwilliger. Vornehmlich Gilles Deleuze hat in seinem Nietzsche-Buch die Überwindung des (hybriden) Selbst mit dem Ziel des Übermenschen und der ontologischen Affirmation betont. Der Übermensch bejaht das (Bejahung und Verneinung umfassende) Werden als das wahre Sein. Nietzsche stellt diese Überwindung allerdings, was wiederum Deleuze nicht beachtet, in *zweifacher* Form vor, einerseits in einer Unendlichkeits-, andererseits in einer Stufenstruktur. Das eine Mal heißt das "über" des Übermenschen soviel wie "höher", das andere Mal "darüber hinaus", "jenseits". Das ist durchaus kein Widerspruch, denn erst auf der obersten Stufe setzt die Unendlichkeitsbewegung ein. Auf dieser Stufe wird, wie man im Englischen treffend sagen kann, der *superman* zum *overman*. Sie setzt an die Stelle einer linearen Höherentwicklung eine kreisförmige Bewegung.²⁰ Das Selbst versucht dann nicht mehr, *besser* zu werden, sondern *anders*. Um dorthin zu gelangen, muß der Mensch demnach die Bedingung erfüllen, zwei große Stufen hinter sich zu lassen, diejenigen des Sollens und des Wollens, um auf derjenigen (der Bejahung) des Seins anzukommen: "Höher als ‚du sollst‘ steht: ‚Ich will‘ (die Heroen); höher als ‚ich will‘ steht: ‚Ich bin‘ (die Götter der Griechen)."²¹

¹⁷ Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*, Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell 1991, S. 133; vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske 1963, S. 104 ff.

¹⁸ Vgl. Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: VCH 1988, S. 143.

¹⁹ Vgl. Früchtl, *Das unverschämte Ich*, a.a.O.

²⁰ Vgl. Annemarie Pieper, "Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises", in: V. Gerhardt (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin: Akademie 2000, bes. S. 111.

²¹ Friedrich Nietzsche, "Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre", in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. III, hgg. von K. Schlechta, München/Wien: Hanser 1977, S. 425. - Was Nietzsche in dieser Notiz den griechischen

Zur Explikation dieser Affirmation des Seins zieht Nietzsche aber auch die *ästhetische* Tradition heran, und Heidegger folgt ihm darin, ohne es scheinbar zu wissen. An die Stelle des Künstlers, des Genies, setzt Nietzsche ausdrücklich den Übermensch. Dieser steht für die ins Leben zurückgekehrte, entsublimierte Kunst. Und die folgerichtige Frage, was denn Kunst sei, beantwortet Nietzsche in diesem Zusammenhang ganz traditionell. Denn Übermensch ist derjenige, der den "Helden-Willen" verlernt und ineins damit gelernt hat, den Zufall, das heißt das, was einem im wörtlichen Sinne zufällt, als Gunst, Glück oder Gnade zu schätzen. Das Modell hierfür aber ist, in klassisch-idealistischer Tradition, das Schöne. "Unerringbar ist das Schöne allem heftigen Willen." Es verlangt vielmehr, mit "lässigen Muskeln" zu stehen, verlangt also mehr ein Lassen, ein Zulassen. Und wenn "die Macht", wie Nietzsche sagt, "gnädig" wird, wenn sie uns, mit Kant, aber auch mit Heidegger gesprochen, eine "Gunst" erweist (oder immerhin so erscheint), heißt dies, bei Nietzsche nicht anders als bei Kant, "Schönheit". Die "letzte Selbst-Überwältigung" also besteht darin, sein Leben in dem Sinne ästhetisch zu gestalten, daß man der Passivität Einlaß in die dynamische Aktivität gewährt. Dies vermag der "Über-Held", der das, was den Helden auszeichnet: Wollen, Ringen, Kämpfen, hinter sich läßt.²²

Ein besseres Substitut für Gott ist demnach also der Übermensch als Über-Held. Heidegger hat verschiedene Worte für dieses Substitut: "Gelassenheit", "anderes Denken", "andenkendes", "wesentliches", "anfängliches", "dem Sein höriges" Denken usf.²³ Es ist nicht einfach, den Stellenwert des aktiven und passiven Elements, des Wollens und des Zulassens in diesem Denken anzugeben. Vieles spricht bei Heidegger für den Primat des passiven Elements. Er liefert sich dadurch einer kognitivistischen und politischen Kritik aus, denn das seinshörige Denken erfordert eine transdiskursive Erkenntniskompetenz und legt praktisch-politisch die Haltung des Gehorsams nahe.²⁴ Doch einiges spricht auch für ein *gleichgewichtiges* Verhältnis von Aktivität und Passivität. Das kann man analogen Verhältnisbestimmungen entnehmen. Gelassenheit etwa meint eine "Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt."²⁵ Ebenso ist das Verhältnis von "Welt" und "Erde", dem Prinzip des "Entbergens" und "Verbergens", des Sinnerschließens und Sinnverschließens, wie Heidegger es in seinem Kunstwerk-Aufsatz vorstellt, paritätisch und agonal strukturiert, ein endloser "Streit" zwischen gleichstarken Parteien.²⁶ Man kann das paritätische Verhältnis von Aktivität und Passivität vor allem aber dem Verhältnis von traditionell-metaphysischer und Heideggers alteritäts-metaphysischer Philosophie entnehmen. Letztere kann nämlich nicht konträr oder gar kontradiktorisch gegen erstere konzipiert werden, denn "Gegen-

Göttern als höchste Seinsform zuspricht, versinnbildlicht er im *Zarathustra* am Kind als einer Stufe des "Geistes", der intellektuellen Lebensform, die aus den "Verwandlungen" von Kamel und Löwe hervorgeht, den Sinnbildern zunächst des schwer beladenen, von sachlicher Ehrfurcht gebeugten und sodann des heroischen Geistes (vgl. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe, Bd. 4*, hgg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988, S. 29 ff.).

²² Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, a.a.O., S. 152; vgl. ders., *Nachgelassene Fragmente 1882-1884, Kritische Studienausgabe, Bd. 10*, hgg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988, S. 503; vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 5; Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main: Klostermann 1969, S. 49 u. 50.

²³ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske 1959; ders., *Was ist Metaphysik?*, a.a.O., S. 13, 21, 22, 49.

²⁴ Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., S. 163, 168.

²⁵ Heidegger, *Gelassenheit*, a.a.O., S. 23.

²⁶ Martin Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", in: ders., *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann 1950, S. 37 f.

bewegungen", so sagt Heidegger ganz im Sinne Hegels und Freuds, "verklammern sich in das Besiegte."²⁷ Es waltet nicht auf der einen Seite das falsche und auf der anderen das wahre Denken. Das "andere", wahrhaft "anfängliche" Denken liegt vielmehr in der Zukunft. Es wird, wie Derrida dann sagt, von uns unendlich vor uns hergeschoben. Wäre dem nicht so, dann wäre die Geschichte nicht mehr offen. Ein Ende der alten Metaphysik und damit ein Ende der Moderne, eine radikale Post-Moderne kann es also nicht geben.²⁸

Freilich soll das "andere Denken" doch auch ein *ganz* anderes sein. Sein Verhältnis zum herkömmlichen Denken bleibt unklar und wird auch nicht durch die Formel klarer, beide Arten des Denkens seien "das Widerstrebende im Einklang, der Einklang des Widerstrebenden."²⁹ Klar ist allerdings der grundsätzlich *agonale* Charakter. Insofern tritt bei Heidegger das Prinzip der Moderne, der Kampf des Ich mit und gegen sich selbst, auf der anonymen, subjektlosen Ebene des Denkens auf, als Kampf zweier grundlegend verschiedener und doch nicht so verschiedener Paradigmen. Heidegger gibt insofern eine ganz und gar moderne Antwort auf das Problem des Denkens. Spezifisch hält sie sich zwischen der agonalen und hybriden Variante der Moderne, denn hybrid ist die Moderne nicht bloß insofern, als sie auf das Prinzip des schöpferischen Menschen als Statthalter Gottes rekurriert und so permanent zur Hybris neigt, sondern auch insofern, als sie dieses Prinzip entsubjektiviert, anonymisiert und damit im "humanistischen", subjektivitätsphilosophischen Sinne desublimiert. Das "andere Denken" will dann weder revolutionär neu noch bloß ein wenig anders sein. Es will eher das eine durch das andere, das nie Gedachte durch die unendliche Rekombination des schon Gedachten. Dieses Verständnis von Hybridität hat Deleuze allerdings hemmungsloser ausgesprochen als Heidegger. Beide sind in ihrer Betonung des Prozessualen, des nicht festzustellenden Seins, Nachfahren der Lebensphilosophie und der Romantik, der Romantik aber auch insofern, als beide (wie auch Derrida) auf die Dimension des Ästhetischen als *Modell* des Denkens angewiesen sind. Rorty hat insofern zu Recht Heidegger (wie Derrida) in die Philosophie der romantischen Selbsterschaffung eingereiht. Wodurch Heidegger aber über diese Art von Privatphilosophie hinausragt, und wofür Rorty kein Sensorium hat, ist der Versuch, die Metaphysik unter modernen Bedingungen zu denken, anders gesagt: die Moderne nach Hegel erneut mit der Metaphysik zu versöhnen. Und darin trifft er sich wieder mit Adorno.

²⁷ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, hgg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann 1989, S. 186.

²⁸ Vgl. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., S. 147 f., 157; Günter Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius 1996 (2. Aufl.), S. 162.

²⁹ Figal, *Heidegger zur Einführung*, a.a.O., S. 161.