

Abschlußarbeit
zur Erlangung der Doktorwürde
im Fachbereich Philosophie

der Universität Flensburg
Institut für Philosophie

Das Prinzip Hoffnung und der Wille zur Macht
Eine Restitution des Kritikbegriffes
Eine Analyse des Kritikbegriffs im Werk von
Theodor W. Adorno unter Berücksichtigung der
Schriften von Ernst Bloch und Michel Foucault

Gutachter: Prof. H. Brunkhorst
vorgelegt von: Wolfgang Langel
geboren am 18.8.1966 in Düsseldorf

1. Einleitung: Zur Entstehung des Begriffs

2. Die Konzeption von Ernst Blochs Prinzip Hoffnung
 - 2.1. Ernst Blochs Materialismus-Konzeption
 - 2.2. Ernst Blochs Dialektik-Verständnis
 - 2.3. Ernst Blochs Kritik-Verständnis
 - 2.4. Ernst Blochs Hoffnung als Prinzip statt als Kritik

3. Die Konzeption von Michel Foucaults Wille zur Macht
 - 3.1. Michel Foucaults Diskurs-Begriff
 - 3.2. Michel Foucaults Macht-Begriff

4. Die Konzeption des Kritikbegriffs im Werk von Theodor W. Adorno
- 4.1. Theodor W. Adornos Kant-Kritik
- 4.2. Theodor W. Adornos Hegel-Kritik
- 4.3. Theodor W. Adornos Kritik der Ideologiekritik
- 4.4. Theodor W. Adornos Heidegger-Kritik
- 4.5. Theodor W. Adornos Positivismus-Kritik
- 4.6. Kritik entfaltet sich in der Auseinandersetzung mit dem Objekt am Beispiel der *Ästhetischen Theorie* von Theodor W. Adorno
- 4.7. Kritik entfaltet sich in der Auseinandersetzung mit dem Objekt am Beispiel der *Negativen Dialektik* von Theodor W. Adorno

5. Schlußbetrachtungen

1. Einleitung

„Daß das Denken der Intellektuellen sich völlig der jeweiligen psychologischen Lage der Klasse unterordnet, die an sich die Kraft zur Veränderung darstellt, führt jenen Intellektuellen zum beglückenden Gefühl, mit einer ungeheuren Macht verbunden zu sein, und in einen professionellen Optimismus. Wird dieser in Perioden schwerster Niederlagen erschüttert, so gerät mancher Intellektuelle in Gefahr, in ebenso bodenlosen sozialen Pessimismus zu verfallen, wie sein Optimismus übertrieben war. Sie ertragen es nicht, daß gerade das aktuellste, die geschichtliche Situation am tiefsten erfassendste und reichste Denken, in bestimmten Perioden es mit sich bringt, seine Träger zu isolieren und auf sich selbst zu stellen.“

Max Horkheimer

Im Zentrum der Arbeit soll eine Auseinandersetzung mit dem Kritikbegriff im Werk von Theodor W. Adorno stehen, dessen Schärfe durch die Kontrastierung mit der Konzeption des Prinzips Hoffnung von Ernst Bloch und der von Friedrich Nietzsche inspirierten Konzeption des Willens zur Macht im Werk von Michel

Foucault präzisiert werden soll. Den Orientierungsmaßstab liefert dabei sowohl die von Max Horkheimer intendierte Differenzierung von Traditioneller und Kritischer Theorie als auch die Kant- und Hegel-Kritik Adornos sowie seine Auseinandersetzung mit dem Positivismus und der Ontologie.

Für das Verständnis von Theorie als Kritik ist das Verhältnis von Krise und Kritik fundamental. Denn so wie die Krise die Kritik der krisenhaften Zustände evozieren kann, so kann auch die Kritik eine Krise provozieren. „Vollends Hegel, in dem die mit Kant anhebende Bewegung kulminiert, und der an vielen Stellen Denken überhaupt der Negativität und damit der Kritik gleichsetzt, hat parallel die entgegengesetzte Tendenz, Kritik stillzustellen. ... Hegels Abneigung gegen Kritik geht zusammen mit seiner These, das Wirkliche sei vernünftig.“ (T. W. Adorno GS 10 S.786) Erst in der Konzeption von Karl Marx wird Kritik zur Kritik der Philosophie, die er an der Position der Junghegelianer exemplifiziert. Denn „die Waffe der Kritik kann die Kritik der Waffen nicht ersetzen“ (MEW 1 S.385), da ihm zufolge „die Kritik keine Leidenschaft des Kopfes ist, sondern der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe.“ (MEW 1 380) Insofern markiert die Marxsche Theorie eine Zäsur, hinter die nicht einfach zurück gegangen werden kann.

Dieser Sachverhalt verfügt auch in der aktuellen Gegenwart über Relevanz, da der Begriff der Kritik geradezu inflationär verwendet wird (Kritik resultiert etymologisch aus dem griechischen Begriff krinein - entscheiden - und gehört zu den 700 häufigsten Wörtern der deutschen Sprache überhaupt), jedoch auch oft mit der Diskreditierung des Kritikers verbunden ist, wenn er keine konkreten Alternativen introduziert.

„Kritik wird departmentalisiert. Aus einem Menschenrecht und einer Menschenpflicht des Bürgers wird sie zum Privileg derer gemacht, die durch ihre anerkannte und geschützte Stellung sich qualifizieren. Wer Kritik übt, ohne die Macht zu haben, seine Meinung durchzusetzen, und ohne sich selbst der öffentlichen Hierarchie einzugliedern, der soll schweigen. ... Durch die Teilung zwischen verantwortlicher Kritik, als der von solchen, die öffentliche Verantwortung tragen, und unverantwortlicher, nämlich der, die solche üben, die man für die Konsequenzen nicht zur Rechenschaft ziehen kann, wird vorweg Kritik neutralisiert. ... All dies ist unausdrücklich und nicht institutionell verankert, aber so tief im Vorbewussten Ungezählter vorhanden, daß eine Art sozialer Kontrolle davon ausgeht.“ (T. W. Adorno GS 10 S.789)

2. Die Konzeption von Ernst Blochs Prinzip Hoffnung

Im Werk von Ernst Bloch bekommt die Utopie das Attribut der Konkretion und findet als Antizipation des besseren Lebens in der Metapher des aufrechten Ganges ihre Plastizität. Sein Plädoyer für die Dignität des Menschen dokumentiert sich im Tagtraum, der im Kontrast zu Sigmund Freud nicht ins Unbewusste der Vergangenheit führt oder wie bei C. G. Jung einen unveränderlichen Archetypus lokalisiert, sondern in die Zukunft weist. In letzter Instanz bleibt aber der geschichtliche Entwurf der klassenlosen Gesellschaft für Bloch ein Versuch des Menschen. Seine Konzeption richtet sich gegen die Eindimensionalität und Progressivität des Positivismus, der keine neue qualitative Stufe im historischen Prozeß mehr antizipiert. Bloch zufolge gibt es nur ein Prinzip, das sich trotz seines jeweils historischen Ausdrucks nicht relativieren läßt: das Hoffnungsprinzip. Doch würde das Begreifen der objektiv-realen Möglichkeiten nicht ausreichen, wenn nicht der subjektive Faktor innerhalb des historischen Prozesses als eingreifende Beförderung der konkret-utopischen Möglichkeiten erscheint. Das ‚Dunkel des gelebten Augenblicks‘ ermöglicht es jedoch dem Menschen nur in den seltensten Fällen, sich über den gegenwärtigen Moment bewußt zu werden. Für Bloch trägt die Welt ein Telos in sich, nämlich die Möglichkeit der Aufhebung der

Entfremdung durch die Identität von Subjekt und Objekt. Bloch illustriert den entelechialen Charakter der Welt durch die mit dem aristotelischen Begriff des Dynamis on klassifizierte Materie. Während Hegel Materie noch unter die Selbstentwicklung des Geistes rubrifiziert, verbindet erst Karl Marx in seiner sozialpolitischen Konzeption Materie und Dialektik. Dieser Verknüpfung fügt Bloch nun eine weitere hinzu - die zwischen Materie und Utopie. Denn als Substrat realer Möglichkeiten ist für Bloch die Materie höchst utopisch geladen. Von dem Naturphilosophen Friedrich Engels entlehnt Bloch den materiellen Boden für die konkrete Utopie, nämlich das materialistische Programm einer Dialektik der Natur: die Erklärung der Welt und der menschlichen Gattung durch sich selbst. Doch im Kontrast zum frühen Existenzialismus Jean-Paul Sartres favorisiert Bloch eine dialektische Verfassung des Seins: Nicht-Sein ist nicht Nichts, sondern ein Nicht im Sein, eben ein Noch-Nicht-Sein, daß aufgehoben werden kann. In der Konzeption des Noch-Nicht-Sein artikuliert sich implizit auch eine Kritik an der Ontologie Martin Heideggers, die den konservativen und reaktionären Interessen gegen alles Neue entgegenkommt. Somit geht aus Blochs Dialektik des Seins die Zeit als Form des Weltprozesses hervor. Denn „die Welt ist ein Experiment, das die Materie durch uns mit sich

selber anstellt.“ (Ernst Bloch Utopische Funktion im Materialismus. Tendenz - Latenz - Utopie S.281) Für Bloch sind nämlich Sein und Bewußtsein nur Selbstunterschiede der Materie. Mit dieser Konzeption versucht Bloch die Materie aus ihrer Isolation gegenüber dem menschlichen Geist zu befreien. Doch um den Traum vom besseren Leben zu realisieren - dem die Intention des Subjekts und die Tendenz des Objekts, die utopische Funktion im Menschen und die Latenz in der Welt entspricht - muß der subjektive Faktor intervenieren.

2.1. Ernst Blochs Materialismus-Konzeption

„Wie es keine Bewegung ohne Materie gibt, so auch keine Materie ohne Bewegung.“

Ernst Bloch, Das Materialismusproblem S.242

Im Zentrum von Blochs Materialismuskonzeption, die er primär in seinem Buch „Das Materialismusproblem“ untersucht, steht ein veränderter Materialismusbegriff, den er folgendermaßen charakterisiert: „Nicht die Bewegung aller Dinge und vorab Menschen, sondern die Materie selber und insgesamt stellt sich als noch unvollendete Entelechie dar. Das kennzeichnet die noch offene Materie nach vorwärts und die ihr einzig adäquate Abbildung in einem nicht mehr nur empirischen, sondern nun auch spekulativen Materialismus. Er betrifft jenen wahren Grundzug der Materie, der voll Finalität treibt und seine mögliche Frucht erst in einem latenten Noch-Nicht innehat.“¹ (MP S.20)

Damit akzentuiert der Hegelianer Bloch in seiner Introduction, daß er auch als Aristoteliker betrachtet werden kann. Dies wird deutlich in seiner Ansicht vom entelechialen Charakter der Welt, die in sich als Möglichkeit ein Telos trägt, eine Chance der Perfektion, die zu realisieren dem Menschen aufgegeben ist. Denn „seit Aristoteles, der den Begriff der Entelechie zuerst gebrauchte,

bedeutet sie dasjenige, was den Zweck als zu realisierenden in sich hat. ... Bei Leibniz ist Entelechie das Streben der Monade nach Realisierung der potentiell in ihr enthaltenen Vollkommenheit.“² (MP S.475) Deshalb kommt Blochs Auffassung von Materie philosophiegeschichtlich Aristoteles am nächsten, da für ihn der Begriff der Materie durch Potentialität bestimmt ist und ihm zufolge überall in der Natur die Möglichkeit (dynamis) der Wirklichkeit (energeia) vorausgeht. Damit versucht Bloch der Verbindung zwischen Materie und Dialektik, die von Materie und Utopie hinzuzufügen und spricht in diesem Zusammenhang vom spekulativen Materialismus. Diese genaue Bestimmung findet Bloch bei Aristoteles und in einer arabischen Tradition des Aristotelismus, die er als Aristotelische Linke bezeichnet. Aristoteles bestimmt die hyle (den Stoff) auf doppelte Weise, einmal als dynamei on, in der Übersetzung von Bloch als In-Möglichkeit-Sein, als Potentialität, zum anderen als kata-to-dynaton, was Bloch als Nach-Möglichkeit-Sein betrachtet. „Die Materie ist so zu definieren: Sie ist nach dem implizierten Sinn der Aristotelischen Materie-Definition sowohl das Nach-Möglichkeit-Seiende (kata to dynaton), also das, was das jeweils Geschichtlich-Erscheinen-Könnende bedingungsmäßig historisch-materialistisch bestimmt, wie das In-Möglichkeit-Seiende (dynamei on), also das Korrelat des objektiv-real-Möglichen

oder rein seinshaft: das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses.“³ (TE S.233) Bloch nimmt diesen spekulativen Materiebegriff auf, den er als nach vorn hin offene Prozessmaterie charakterisiert. „Von der Materie als einer offenen kann nicht groß genug gedacht werden, als einer selber spekulativ beschaffenen im angegebenen Sinn des objektiv realen In-Möglichkeit-Seins, das ebenso der Schoß wie der unerledigte Horizont ihrer Gestalten ist. Es gibt qua dynamei on den wichtigen Bogen Utopie - Materie; ihn zu begreifen ist jede Philosophie an der Front dem Weltexperiment schuldig. Hier vor allem ist Materie nach vorwärts.“⁴ (MP S.469) Doch „nicht nur die Bewegung der Materie, sondern Materie insgesamt, als aktives dynamei on, ist noch unvollendete Entelechie.“⁵ (MP S.476) Deshalb findet für Bloch auch die Ontologie des Noch-Nicht-Seins ihr Fundament in einer Utopie der Materie, da ihm zufolge die allgemeinen Bestimmungen der Welt in der Materie und nicht in der Gesellschaft zu lokalisieren sind. Denn „Prozeß überhaupt wäre ohne solch utopisch beschaffene Materie nicht möglich.“⁶ (TE S.209) Bloch zufolge gibt es die „dialektische Bewegung in der Natur“⁷ (SO S.211), denn „reale Möglichkeit ist nichts anderes als die dialektische Materie. Reale Möglichkeit ist nur der logische Ausdruck für materielle Bedingtheit

zureichender Art einerseits, für materielle Offenheit andererseits.“⁸ (PH S.237)

Für Bloch gibt es eine materialistisch-utopische Tradition in der Philosophie, in die er sich selbst gestellt sehen möchte: „die der aristotelischen Linken, die die Lehre von der Entelechie zum Ausgangspunkt nahm und ein Konzept sich selbst bewogender und erzeugender Materie entwickelte.

... Das gilt zumindest teilweise und trotz seines entschiedenen philosophischen Idealismus auch für Hegel. Es gilt für Marx, der diese Tradition dazu benutzte, Hegel auf die Füße zu stellen, in dem die utopische Hoffnung zum erstenmal ihren angemessenen praktischen und philosophischen Ausdruck fand.“⁹

Doch der Utopiker Bloch konsultiert auch den Naturphilosophen Friedrich Engels und dessen naturdialektische Konzeption, um einen materiellen Boden für die konkrete Utopie zu finden, da für ihn die aus der Engelschen Naturdialektik resultierende Erklärung der Welt aus sich selbst und die utopische Perspektive zusammengehen. Für Bloch ist damit die „bürgerliche Begegnung des philosophischen Idealismus mit dem Materiebegriff zur Ruhe gekommen; weder Existenzialismus noch Strukturalismus haben zum Thema Materie Nennenswertes geäußert; ersterer nicht wegen seines überwiegend introvertierenden Charakters, letzterer nicht trotz der alten engen Verbindung von ‚Form‘, ‚Figur‘, ‚Gestalt‘ mit deren ‚Substrat‘, dem

Stoff.“¹⁰ (MP S.303) Deshalb gilt für die utopische Philosophie Blochs: „Hegel ist wichtig durch die dialektische Methode, aber Aristoteles und seine Linke sind wichtig wegen ihres Begriffs von Materie.“¹¹ (MP S.516) Denn „es liegt bei Hegel im Zwang der Sache selbst, daß gerade seine Entwicklungsbestimmungen auf die aristotelische Basiskategorie Möglichkeit zurückgreifen. Und diese Möglichkeit ist bei Aristoteles wiederum mit nichts anderem synonym als mit der Materie.“¹² (SO S.438)

2.2. Ernst Blochs Dialektik-Verständnis

„Hegel leugnete die Zukunft. Keine Zukunft wird Hegel verleugnen.“

Ernst Bloch, *Subjekt - Objekt* S. 12

In seinem Vorwort zu seinem Werk „*Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel*“ schildert Bloch, daß seine Schrift nicht den Anspruch erhebt, ein Buch über Hegel zu sein. Doch „wer beim Studium der historisch-materialistischen Dialektik Hegel ausläßt, hat keine Aussicht, den historisch-dialektischen Materialismus voll zu erobern.“¹³ (SO S. 12) Denn „gar vieles, was Hegel Substanz, selbst manches, was er Subjekt nennt, ist umgetaufte, unkenntlich gemachte, auch unerkannte Materie.“¹⁴ (MP S. 251) Für Bloch hat „Dialektik insgesamt bei Hegel wie schon bei Kant, erst recht bei Fichte drei Stufen. Sie ist 1. unmittelbare Einheit des Begriffs, 2. Entgegensetzung des Begriffs gegen sich selbst, 3. Wiedereinheit des Begriffs mit sich durch die Aufhebung des Gegensatzes. Anders gesagt: Sie ist 1. Stufe des abstrakten Verstandes oder der einfach gesetzten Thesis, 2. Stufe der negativ vernünftigen Reflexion oder der Antithesis, von Hegel auch mit krisenhaftem Ausdruck Stufe der Negation, des Konflikts, der Kollision, der Differenz genannt, 3. Stufe der positiv vernünftigen Vermittlung, d.h. Negation der

Negation oder Synthesis.“¹⁵ (SO S. 122) Dieser „dreifache Auftritt der Geschichte entspricht den drei Grundgruppierungen der philosophischen Stufenfolge, der subjektiven, objektiven, absoluten, wie Marx sie an der Phänomenologie kommentiert hat.“¹⁶ (SO S.69) Denn erst die dialektisch-materialistische Erkenntnis gestattet es Bloch den kritischen Wahrheitsbegriff Hegels, dem zufolge Wahrheit die Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst ist, in die utopische Philosophie zu integrieren. Dieser spezifische Hegelianismus von Bloch besteht in dem Festhalten am Primat der Identität in utopischer Perspektive. Doch für Bloch ist Hegels Verdikt, alles Vernünftige ist wirklich, alles Wirkliche ist vernünftig, sowohl konservativ, als auch revolutionär. Denn „Dialektische Wahrheit kann am wenigsten die solcher Apologetik sein, trotz Hegel und nicht zuletzt gerade wegen Hegel.“¹⁷ (SO S. 513) Die entscheidende Differenz von Bloch zu Adorno und besonders Foucault ist deshalb in seiner Hegel-Rezeption und der damit verbundenen systematischen Gestalt seiner Philosophie begründet. Bloch zufolge kann ein Philosoph seine Gedanken überhaupt nicht anders als bereits topographisch bestimmt konzipieren, da alles philosophische Denken nach Bloch ein systematisches ist. Während für Nietzsche „der Wille zum System ein Mangel an Rechtschaffenheit“¹⁸ (SO S. 460) darstellt, gibt es

für Bloch „keine andere Philosophie als systematische.“¹⁹ (SO S. 469) Denn „Philosophie ohne Systematik ist purer Dilletantismus.“²⁰ (SO S. 462) Bloch folgt deshalb auch nicht Engels, der bekanntlich eine entschiedene Trennung zwischen der Hegelschen Methode und dem Hegelschen System verlangte. „Erstere ist ihm ein Erbstück ersten Ranges. Letzteres stellt bestenfalls den Abschluß der vergangenen bürgerlich-idealistischen Philosophie dar.“²¹ (PA S.462) Engels kontrastierte in seiner Schrift über Feuerbach die Gleichungen Dialektik - Bewegung - Revolution und System - Statik - Apologie des Bestehenden. Bloch hält demgegenüber die These von der Untrennbarkeit von Methode und System aufrecht, da für ihn jeder Versuch, Marx von den Hegelschen Wurzeln abzutrennen ebenso absurd erscheint wie die Erkenntnisse der Marxschen Theorie einem kanonischen Hegelianismus einzufügen. „Methode und System also, sie sind an Hegel nicht trennbar.“²² (PA S. 480) Denn „der Kern der Blochschen Hegelkritik richtet sich gegen die Abgeschlossenheit des Hegelschen Denkens. Doch Bloch ist auch ein marxistischer Hegel.“²³ Blochs dialektische Methode hat zwar ihr Vorbild in Hegels Phänomenologie des Geistes und ihrer spezifischen Konzeption von Dialektik, doch im Kontrast zur Hegelschen Phänomenologie des Geistes überschaut das Prinzip Hoffnung nicht eine vergangene Geschichte, die in

einer sie unterbrechenden Vollendung kulminiert, sondern demaskiert mitten im historischen Augenblick den Sinn unseres Verhältnisses zur Gegenwart. Deshalb ist „die Geschichte des Menschen als Erscheinungsgeschichte des Geistes dasjenige worauf Blochs Philosophie zugespitzt ist.“²⁴ Insofern löst sich auch die utopische Vision in eine Reflexion des utopischen Bewußtseins auf und kann als eine Phänomenologie des Antizipatorischen charakterisiert werden. Dies bezeichnet Bloch als „das Unabgeholte.“²⁵ (PA S. 420) „Unabgeholtheit meint Unerledigkeit, meint noch nicht erledigte Möglichkeit weiterer Bestimmung, also Utopie.“²⁶ (MP S.437) Denn für Bloch selbst ist das Utopische selbst ein Charakteristikum des Menschen, das für ihn als reales Möglichkeitssubstrat in der Kategorie Noch-Nicht fundiert ist. Während für Hegel die Welt in ihrer vernünftigen Gestalt in seiner philosophischen Reflexion erscheint, verweist Bloch auf den antizipativen Charakter einer konkreten Utopie. Dies ist jedoch erst durch die sozialpolitischen Erkenntnisse von Marx' Kritik der politischen Ökonomie möglich geworden, da für Bloch alle Philosophie vor Marx durch den Bann der Anamnesis überschattet war. „Grundlegend wichtig aber bleibt bei Hegel: er versteht die scheinbar so theoretische Subjekt-Objekt-Beziehung insgesamt als verändernd-praktische d.h. als Arbeitsbeziehung.“²⁷

(SO S. 423) Marx zufolge erzeugt jedoch in Hegels Geschichtsphilosophie wie in seiner Naturphilosophie der Sohn die Mutter, der Geist die Natur, die christliche Religion das Heidentum, das Resultat den Anfang. Doch „das grundlegende Subjekt ist bei Marx niemals der Geist, sondern der wirtschaftende, gesellschaftliche Mensch. Und es ist nicht derselbe abstrakte Mensch, der Mensch als bloßes Gattungswesen, wie bei Feuerbach, sondern der Mensch als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse.“²⁸ (SO S. 412) Deshalb ist der Umschlag von Hegel zu Marx eine Berichtigung des Geisterzuges zum irdischen Prozeß.

2.3. Blochs Kritik-Verständnis

„Der Marxismus ist in die Nähe einer Kritik der reinen Vernunft gerückt, zu der noch keine Kritik der praktischen Vernunft geschrieben worden ist.“

Ernst Bloch, Das Materialismusproblem S.381.

Blochs Verständnis von Kritik läßt sich eingehend an seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants analysieren. Für Bloch gilt „Kant durch Hegel hindurchbrennen zu lassen.“²⁹ (GU S. 236) Denn „unangenehm für Hegel war die eigentümliche empirische Ungedecktheit, dem bei Kant dem Primat der praktischen Vernunft zukommt.“³⁰ (SO S. 492) Doch Kant „hat die Offenheit im utopischen Sinn offengehalten, im Sinn noch unabgeschlossener Erscheinungsinhalte der Tiefe ... Hier hat Hegel von Kant gelernt, die Eindeutigkeit der Tiefe hat er von ihm gelernt.“³¹ (SO S. 494) Zwar hat Hegel „im Vergleich mit Kant, alles Wichtige für sich: die Vermittlung, die Dialektik, den Prozeß ... aber das Sollen kommt nicht mehr vor.“³² (SO S. 496) Jedoch spiegelt Kants Ethik für Bloch zugleich den preußischen Obrigkeitsstaat, der zum Rückzug in bloße Philosophie zwang, so daß der kategorische Imperativ an den preußischen Prügelstock erinnert. „Weil in der bürgerlichen Gesellschaft, als einer antagonistischen, sehr wenig Orte vorliegen, wo die Maxime des einzelnen Handelns zugleich die Maxime

einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte; dergleichen könnte erst in einer solidarischen möglich sein. Allerdings ist in der Intention des kategorischen Imperativs diese, als eine *conditio sine qua non*, fast selber wie ein Postulat antizipiert, und das Formale funktioniert hier dann gleich einer aufreizend offengelassenen Leerstelle.“³³ (MP S.63) Doch aus einer veränderten Perspektive wirkt das ethische Prinzip Kants „der kategorische Imperativ fast wie ein Optativ, ja wie eine Antizipationsformel hin zu nicht-antagonistischer Gesellschaft.“³⁴ (PA S.458) Doch für Bloch gibt es „überhaupt kein Prinzip konkret-allgemeiner moralischer Gesetzgebung bei wählender Klassengesellschaft ... Weshalb das moralische Kollektiv erst in einem klassenlosen sinnvoll wird.“³⁵ (PH S. 1142) Sonst wird die Utopie in eine intelligible Welt transformiert, denn „Hegels Lehre, daß alles Vernünftige bereits wirklich sei, macht vorzeitigen, totalen Frieden mit der Welt; aber Kants lediglich approximative Unendlichkeit der Vernunft macht aus der Welt einen Ozean ohne Ufer: welchen Trost trägt dann der Schiffbrüchige, ja auch der Fahrende davon, dem nie mögliche Ankunft wird?“³⁶ (GU S. 225) Bloch zufolge hat Kant die Erkenntnisschranke verabsolutiert, während der Rekurs des idealistischen Begriffs vom Ding-an-sich auf die Objektkategorien der kapitalistischen Gesellschaftsformation die Historisierung der

Erkenntnisschranke historisch-materialistisch
konstatiert. Diese ideologiekritische
Interpretation des Ding-an-sich ermöglicht es
Bloch, die Wendung zum spekulativen Materialismus
zu vollziehen, indem die utopischen Bestimmungen
des Ding-an-sich auf den Begriff der Materie
übergehen und das Prinzip Hoffnung die Identität
von Subjekt und Objekt antizipierend fokussiert:
Das Ding-an-sich ist noch nicht. Bloch versteht
die Utopie als „Aufhebung des Abstands von Subjekt
und Objekt“³⁷ (SO S. 367), worin „Subjekt und Objekt
gleichzeitig aufgehört haben getrennt zu sein.“³⁸
(PH S. 1550) Doch nicht die Trennung von Subjekt
und Objekt ist aufzuheben, sondern nur ihr
herrschaftlicher Charakter, da die Trennung das
Verhältnis von Subjekt und Objekt konstituiert.³⁹
Denn „Kant hat das Ideal ausgesteckt, Hegel den
Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit; trotzdem
pointiert die Kritik der reinen Vernunft das
Mögliche ebensowenig wie, mutatis mutandis, Hegels
Logik und Enzyklopädie. ... Objektiv-real
Mögliches kennt Kant folglich überhaupt nicht.“⁴⁰
(PH S. 281)

Denn sowohl Kant als auch Hegel haben Bloch zufolge in den Konzeptionen ihrer philosophischen Betrachtungen die Kategorie der Möglichkeit nicht suffizient reflektiert, so dass für Bloch erst Marx die utopische Bestimmung menschlicher Identität in einer befreiten Gesellschaft thematisiert.⁴¹

2.4. Blochs Hoffnung als Prinzip statt als Kritik

Der Mensch ist etwas, das erst noch gefunden werden muss.

Ernst Bloch, Spuren S.32

Hoffnung ist kein Prinzip.

Theodor W. Adorno, (GS 11 S.248)

Die Grundlegung des Prinzip Hoffnung hat zwei Teile: Zuerst wird anthropologisch von der Trieblehre ausgehend, das Gebiet des Noch-Nicht erschlossen, um dann zur Ontologie des Noch-Nicht-Gewordenen überzugehen, so das Bloch das anthropologisch akzentuierte Prinzip in einer Kosmologie kulminieren läßt. Bloch unternimmt somit den Versuch „eine auf dem Boden des Marxschen Materialismus lange Zeit dogmatisch abgelehnte Anthropologie neu zu begründen.“⁴²

Nachdem er zunächst in Tagträumen (S.1-44) dem antizipierenden Bewußtsein (S.49-387) und schließlich den Wunschbildern (S.395-512) die subjektive Perspektive des Hoffnungsbegriffs charakterisiert hat, dokumentiert er im vierten Teil (Konstruktion), der „Grundrisse einer besseren Welt“ betitelt ist, und im fünften Teil (Identität), der „Wunschbilder des erfüllten Augenblicks“ lautet, die objektive Perspektive des Hoffnungsbegriffs. Im einzelnen untersucht er die

Geschichte der ärztlichen Utopien (S. 526-546), der sozialen Utopien (S. 547-723), der technischen Utopien (S. 729-818), der architektonischen Utopien (S. 819-872), der geographischen Utopien (S. 873-928), der künstlerischen Utopien (S. 929-981) und der religiösen Utopien (S. 1392-1550). Eine zentrale Bedeutung bekommt dabei auch Blochs Auseinandersetzung mit den „Hoffnungsbildern gegen die Macht der stärksten Nicht-Utopie, den Tod“ (PH S.1297-1387). In dem letzten Kapitel, das „Karl Marx und die Menschlichkeit; Stoff der Hoffnung“ betitelt ist, fokussiert Ernst Bloch einen Heimatbegriff, der durch das Marx-Zitat charakterisiert ist, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Die Kulmination des Prinzip Hoffnung in die Marxsche Theorie ist insofern nicht kontingent, sondern geradezu konstitutiv. Denn Bloch beansprucht in der Geschichte selbst den Fortschritt zum Reich der Freiheit erkannt zu haben, wobei für ihn sowohl die Hegelsche Geschichtsphilosophie als auch das Marxsche Geschichtsverständnis den zentralen Leitfaden darstellt. Doch für Bloch besteht die Notwendigkeit, die Marxsche Kritik der reinen Vernunft (Kältestrom) durch eine Kritik der praktischen Vernunft (Wärmestrom) zu komplementieren. Bloch ist der erste, der die

Hoffnung zum Thema der Philosophie gemacht hat. Doch erst durch den Marxismus hat die utopische Hoffnung für ihn ihren adäquaten Ausdruck gefunden und ist ein Bündnis mit der Realität eingegangen. Dies dokumentiert sich für Bloch im Brief von Marx an Ruge in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern von 1843: „Es wird sich zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.“ (MEW 1 S.346) Die Philosophie der Hoffnung stellt für Bloch somit die Entfaltung und Entwicklung des philosophischen Grundgedankens dar. Denn „der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer

Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“⁴³ (PH S.1628) Ähnlich wie für Sartre bleibt auch für Bloch der Marxismus die Philosophie unserer Epoche.⁴⁴ Bloch zufolge ist der Marxismus sogar der vollständigste Ausdruck konkret-utopischen Denkens, da beide den Menschen im Prozeß des Werdens fokussieren und seine Bedürfnisse und Sehnsüchte akzentuieren. Für Bloch treibt erst die Entfremdung den Menschen dazu, anders zu sein als er ist, wogegen die Hoffnung ihn dazu bewegt, mehr von dem zu werden, was er noch nicht ist. Die Konzeption der konkreten Utopie intendiert somit sowohl die Existenz des Möglichen zu offenbaren, als auch der Phantasie zu ermöglichen, auf das Reale einzuwirken und es zu gestalten. Denn Phantasie und Imagination als zentrale Potentiale des menschlichen Bewußtseins ermöglichen Bloch zufolge die Entdeckung der verborgenen Tendenzen der Welt. „Konkrete Utopie ist aufrechter Gang mit allen Implikationen seines Umblicks; Menschsein heißt wirklich: Utopie haben.“⁴⁵ (TE S. 239)

Der Mensch als utopisches Wesen ist somit die Grundlage des ganzen Blochschen Systems. Das Prinzip Hoffnung dokumentiert daher den Menschen als ein Subjekt, das aus seinem körperlichen und psychischen Bedürfnis heraus notwendig das Bestehende transzendieren muss. Denn in der ganzen

vergangenen und gegenwärtigen Kultur der Menschheit lassen sich für Bloch Spuren dieser Anthropologie konstatieren. Die Intention auf Besseres gehört somit Bloch zufolge zu den wenigen Invarianten der menschlichen Geschichte. Deshalb kann Blochs methodischer Theorieansatz auch als eine Ontologie des Noch-Nicht-Seins bezeichnet werden. Dabei wird die Kategorie Möglichkeit mit ihrer Vielschichtigkeit zum Orientierungspunkt seines Denkens. Denn eine Ontologie des Noch-Nicht-Seins steht und fällt mit dem Seinsrang, den man der Kategorie Möglichkeit mit ihrer Vielschichtigkeit zuerkennt. Blochs Konzeption des Hoffnungsprinzips entwickelt somit über das Modell einer Ontologie des Noch-Nicht-Seins hinaus ein dynamisches Multiversum einer räumlich als auch zeitlich mehrschichtigen Dialektik. Bloch konkretisiert dies in seinen Betrachtungen über die „Differenzierung im Begriff Fortschritt“ in der Tübinger Einleitung in die Philosophie (GS 13 S.118-148)⁴⁶ sowie in den Bemerkungen über das Phänomen der „Ungleichzeitigkeit“ und seine ökonomischen und ideologischen Implikationen in Erbschaft dieser Zeit (GS 4 S.111-126).⁴⁷

Dabei unterscheidet Bloch in seinem sich selbst marxistisch nennenden Werk Erbschaft dieser Zeit drei kulturelle Verhaltensweisen des Bürgertums: Die Zerstreung der Angestellten, die faschistische Berausung der Kleinbürger, und die sachliche

Montage der Großbürger. Diesen drei Teilen, die zugleich den drei Kapiteln des Buches entsprechen, ordnet er jeweils den sozialen Schichten zu : „Erster Teil. Angestellte und Zerstreung.“ „Zweiter Teil. Ungleichzeitigkeit und Berauschung.“ „Dritter Teil. Großbürgertum, Sachlichkeit und Montage.“ Im zweiten Teil entwickelt Bloch im Kapitel „Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik“ die Konzeption einer mehrschichtigen Dialektik, die in ihrer Substanz zugleich auch das kulturtheoretische und philosophische Fundament seiner Theorie der Ungleichzeitigkeit bildet.⁴⁸ Ebenso fokussiert Bloch in seinem Werk Tübinger Einleitung in die Philosophie in dem Kapitel „Differenzierungen im Begriff Fortschritt“ den Begriff einer mehrschichtigen und auch mehrräumigen Dialektik. Für Bloch geht die Hoffnung als zentrale Funktion des fortschrittlichen Bewußtseins auf einen objektiv angelegten, aber subjektiv zu verwirklichenden Realzustand zurück und bildet somit den Knotenpunkt, an dem sich Sein und Bewußtsein ineinander verschränken. Die Entdeckung der Hoffnung in ihrer fundamentalen Funktion ist somit das Selbstbewußtsein des Fortschritts. Dabei ist die Zeitdimension der Zukunft konstitutiv für das menschliche Subjekt, in dem sie sich als Hoffen konkretisiert. Denn für Bloch ist die Zukunft nicht unwiderruflich geschieden von der Gegenwart,

da sie sich in ihr schon als Tendenz, Hoffnung und objektive Möglichkeit manifestiert. Dabei hypostasiert er jedoch auch nicht die objektive Struktur, sondern verweist auf den subjektiven Faktor: Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen. Denn nur weil es keine absolute Notwendigkeit gibt, ist ihm zufolge Freiheit überhaupt möglich. Deshalb ist es für Bloch genau der Möglichkeitsbegriff, der „Utopie in Materie sehen läßt und umgekehrt. ... Was die Hegelsche Dialektik für Marx wurde, das kann die eingesehene utopische Funktion in der Welt dem Materialismus werden. ... In so zu begreifender Materie hat auch die Phänomenologie und Enzyklopädie menschlicher Hoffnungsinhalte ihren vom bloßen menschlichen Bewußtsein unabhängigen Halt.“⁴⁹ (TE S. 233) Blochs Hoffnungskonzeption hat somit ihren affektionalen in einen intentionalen Charakter transformiert. Denn „ohne die utopische Funktion ist überhaupt kein geistiger Überschuß übers jeweils Erreichte und so Vorhandene erklärbar, sei dieser Überschuß auch noch so voll von Schein statt von Vor-Schein. Darum weist sich vor der utopischen Funktion jedes Antizipieren aus, und sie beschlagnahmt in dessen Überschuß jeden möglichen Gehalt.“⁵⁰ (PH S. 170) Diese utopische Funktion konkretisiert sich in einem „transzendieren ohne Transzendenz.“⁵¹ (PH S. 166) Doch als Prinzip wird für Bloch die „hoffende Hoffnung daher wirklich

auch geglaubt und hat so Zuversicht, die gehoffte Hoffnung wäre dagegen, wenn sie bereits die volle Zuversicht für sich hätte, gerade keine Hoffnung.“⁵² (PH S. 1624) Die ontische Spezifikation des ontologischen Prinzips Hoffnung entspricht der Pluralität der menschlichen Existenz, d.h. eine ontologisch so tief und anthropologisch so breit angelegte Phänomenologie des utopischen Bewußtseins muß ihre Konkretisierung in der Sphäre des objektiven Geistes suchen. „Die enzyklopädische Breite gehört ebenso zu Blochs Philosophie wie die prinzipielle Beschränkung auf den Kerngedanken: Beide Denkbewegungen, die kontrahierende der spekulativen Idee und die ausgreifende der sich dem Gegenstand hingebenden Welterfahrung ergänzen einander, jede für sich wäre unvollkommen.“⁵³ Doch was Bloch in Hegel entdeckt und aus ihm destilliert, ist seine eigene Philosophie. Das Hegel der einzige Denker ist, dem Bloch eine selbständige philosophische Untersuchung widmete, hat in dieser Selbstfindung seinen tieferen Grund. Denn „nach Hegel gibt es keine Philosophie mehr ohne Hegel. Drei Aspekte sind es, die Hegel dem philosophischen Denken unwiderruflich gegeben hat: die spekulative Erfahrung, die dialektische Methode und die enzyklopädische Systematik. Dieser zentralen Position Hegels im Zusammenhang der gegenwärtigen Philosophie entspricht die Stellung, die Ernst Bloch ihm in seinem Gesamtwerk

einräumt.“⁵⁴ Deshalb könnte man in Anlehnung an Hegels Phänomenologie des Geistes Blochs Konzeption als Phänomenologie des Wunsches charakterisieren.⁵⁵ Die Grundsituation des Menschen ist für Bloch vom Mangel bestimmt, der sich in Träumen, Wünschen und Sehnsüchten manifestiert, die nach Erfüllung verlangen. Deshalb muss der Mensch den Weg durch das Noch-Nicht der Hoffnung gehen, um zu der von ihm ersehnten Identität zu gelangen. Denn auch Sartre hat in der Kritik der dialektischen Vernunft den Menschen als Mangelwesen charakterisiert, aber daraus nur die Transformation von der natürlichen Biosphäre zur sozialen Produktionssphäre dokumentiert. Doch für Bloch indiziert das Nicht-Haben als anthropologische Struktur das Mangelwesen Mensch die dialektische Fassung des Seins insgesamt: Nicht-Sein ist nicht Nichts, sondern ein Nichts im Sein, das als Noch-Nicht-Sein zum Sein aufgehoben werden kann. Denn das erste, womit der Mensch konfrontiert wird, ist der Mangel: Er hat nicht, was er haben müsste, um zufrieden zu sein. Schon das Neugeborene verspürt Hunger und schreit. Doch „der Hunger verwandelt sich in eine Sprengkraft gegen das Gefängnis der Entbehrung.“⁵⁶ (PH S. 84)

Blochs Methodologie präferiert daher ein poetisches Verfahren, in dessen Zentrum die Montagetechnik steht, um somit auch an die sinnlichen Erfahrungen des Subjekts anzuknüpfen. Aber erst „in der

Metapher findet Ernst Blochs Denkmethode ihren adäquaten sinnlichen Ausdruck.“⁵⁷ Dies dokumentiert sich auch in den berühmten Blochschen Anfangssätzen: „Ich bin. Doch wir haben uns noch nicht. Darum werden wir erst.“⁵⁸ (GU S.11) Zu wenig: „Man ist mit sich allein. Mit den anderen zusammen sind es die meisten auch ohne sich. Man muß aus beidem heraus.“⁵⁹ (SPUREN S.11) Halb: „Wir sind noch. Aber es gelingt nur halb. Der kleine Mann hält zu vieles zurück. Er meint noch für sich selber.“⁶⁰ (EZ S. 25) Wir fangen leer an: „Ich rege mich. Von früh auf sucht man. Ist ganz und gar begehrllich, schreit. Hat nicht, was man will.“⁶¹ (PH S.21)

Die Entfaltung des Prinzips Hoffnung kann auf solche Metaphern nicht verzichten, da sie der Ort sind, an dem das Ziel in der Gegenwart aufscheint. Bloch intendiert damit, „dem Marxismus seine Träume zu geben und ihm das Reich der Phantasie aufzuschließen.“⁶² Für Bloch geht „die Hoffnung als zentrale Funktion des fortschrittlichen Bewußtseins auf einen objektiv angelegten, subjektiv zu erkennenden und zu verwirklichenden Realzustand der Welt aus.“⁶³ In der Hoffnung wird demzufolge auch tatsächlich das Zentrum der subjektiven Existenz getroffen. Bloch illustriert dies durch die von ihm introduzierte Bewußtseinsklasse des Noch-Nicht-Bewussten, das sich vor allem in Tagträumen konkretisiert oder in den Produkten künstlerischer

Phantasie manifestiert. Sie sind für ihn ein vorzügliches Organ des antizipierenden Bewußtseins, da sich gerade im Imaginativen utopischer Gehalt sedimentiert und das Bestehende transzendiert. Im Hinblick auf den Möglichkeitscharakter der Welt wird so auch die Affinität Blochs zu Leibniz und Schelling deutlich. Dabei gilt für Bloch ein doppeltes Korrelat, denn „die reale Möglichkeit ist nichts anderes als dialektische Materie“⁶⁴ (PH S. 237) und die „Materie ist das Möglichkeitssubstrat des dialektischen Prozesses.“⁶⁵ (TE S. 233) Deshalb konstatiert Bloch auch in Anlehnung an die Aristotelische Materialdefinition als reales Möglichkeitssubstrat: „Hier bewahrheitet sich die Begriffsbestimmung, die Aristoteles eben der Materie eingeschrieben sah: die Begriffsbestimmung des Potentiellen. Und zwar sowohl des potentiellen Kata to dynaton, des Nach-Möglichkeit-Seienden, den Fahrplan der jeweils vorhandenen Bedingungen setzend, wie zentral des Potentiellen überhaupt, eben des Dynamei on im Substrat der Welt. Bedeutet doch das Kata to dynaton in der Folge genau so die nötige Anzahl der partialen Bedingungen, damit Utopie eine konkrete, eine materiell durchführbare sein könne, wie das Dynamei on die Grundbedingung überhaupt abgibt, wodurch Utopie in der Welt noch ein Substrat hat. Beide Bestimmungen aber gehören der Aristotelischen Realdefinition der Materie an, und sie sind zugleich solche von vermittelt-

utopischer Art im Kata to dynaton, von fundierend-
utopischer Art im Dynamei on.“⁶⁶ (TE S. 208) Denn
„die Materie stellt hierbei die Substanz dar, die
in der Arbeitsteilung Subjekt-Objekt gemeinsam
enthaltene, welche in und durch die tätig-
gegenständliche Dialektik zwischen Subjekt und
Objekt erst zu ihren unabgeschlossenen
Möglichkeiten, vielmehr möglichen Wirklichkeiten
sich entwickelt.“⁶⁷ (SO S. 438) Die Finalität der
Blochschen Konzeption kulminiert aber in der
Identität von Subjekt und Objekt (SO S. 453) und in
Anlehnung an Hegelsche Formulierungen als Identität
von Subjekt und Substanz. (SO S. 486) Hegels
Intention, dass die Substanz ebenso Subjekt werde,
ist für Bloch erhalten in seiner Konzeption der
Materie als unvollendeter Entelechie. (MP S. 478)
Denn für ihn hat die Bewegung der Materie im Sinne
Aristotelischer Entelechie ihren Zweck als zu
realisierenden in sich. (MP S. 475) Dabei umfasst
Blochs Materiebegriff sowohl Natur als auch
Geschichte, so dass für ihn gilt: „Die Bewegung
der Materie erfolgt objektiv dialektisch.“⁶⁸ (MP S.
304) Schon Engels war Bloch zufolge an der
Hegelschen Naturphilosophie orientiert und wollte
dessen Dialektik auf die Natur anwenden. So wie
die Merkmale der Engelschen Naturphilosophie
überall Hegels Spuren tragen, so gilt auch für
Bloch: „Es gibt dialektische Bewegung in der
Natur.“⁶⁹ (SO S. 211) Somit ist für Bloch nicht nur

der historische Prozess, sondern auch die Konzeption seines Naturbegriffs einer Dialektik unterworfen, die in seinem Hoffnungsprinzip kulminiert. Dabei ist Hoffnung in der Materie fundiert „als dem ebenso gesetzhaft bedingendem Nach-Möglichkeit-Seienden wie dem substanzhaft eröffnenden In-Möglichkeit-Sein. Das Erblicken dieser Genesis ist das Organ der Philosophie; der dialektisch gezielte, systematisch offene Durchblick in die tendenzgestaltige Materie ist ihre neue Form.“⁷⁰ (PH S.1627) Deshalb gibt es für Bloch auch „keine Bewegung ohne Materie, keine Materie ohne Bewegung; beide alternieren auch nicht miteinander, sondern Bewegung ist die Verwirklichungsweise der Materie, Materie ist der Verwirklichungsinhalt der Bewegung. Das Reich der Tendenz und Latenz, der konkreten Utopie, ist aus Materie.“⁷¹ (EM S. 261) Denn „Prozeß überhaupt wäre ohne solch utopisch beschaffene Materie nicht möglich.“⁷² (TE S. 209) und „die Materie ist das Möglichkeitssubstrat des dialektischen Prozesses.“⁷³ (TE S. 233)

Damit steht für Bloch die Grundkategorie der Hoffnung auch im Kontrast zur Angst und richtet sich als Form der Erkenntnis sowohl auf Vergangenes als auch auf Zukünftiges. Demgegenüber ist für Heidegger die Angst das unterschiedslose Sosein in allem, die existentielle „Grundbefindlichkeit“, und zwar auf eine den Menschen erst recht subjektiv

vereinzelnde Weise. Angst erschließt danach dem Menschen „sein eigenstes In-der-Welt-sein“. Das „wovor die Angst sich ängstigt, ist das In-der-Welt-sein selbst.“⁷⁴ Doch für Bloch reflektiert und verabsolutiert Heidegger „mit seiner Angstontologie ersichtlich nur die ‚Grundbefindlichkeit‘ einer untergehenden Gesellschaft. Er reflektiert vom Kleinbürgertum her die Gesellschaft des Monopolkapitals, mit Dauerkrise als normalem Zustand. ... Heidegger aber macht diese Angst zur Grundbefindlichkeit des Menschen überhaupt einschließlich des Nichts, in das er angeblich immer und überall geworfen ist.“⁷⁵ (PH S. 124) Denn für Heidegger vereinzelt die Angst das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, „daß als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sich-ängstens erschließt daher die Angst das Dasein als Möglichsein und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.“⁷⁶ Im Kontrast dazu, ist für Bloch erst die Verzweiflung und nicht die Angst wirklich bezogen auf das Nichts. „Die Angst ist noch fragend-schwebend, noch von Stimmung und vom Unbestimmten, auch Unausgemachten ihres Gegenstandes bestimmt. ... Doch steht die Hoffnung ebenso als einer der exaktesten Affekte über jeder Stimmung, denn sie ist weniger wandelbar, sehr charakteristisch in ihrer Intention

und vor allem fähig zu logisch-konkreter Berichtigung und Schärfung. Infolgedessen ist Hoffnung nicht nur ein Gegenbegriff zur Angst, sondern auch unbeschadet ihres Affektcharakters, zur Erinnerung ... Die Hoffnung ersäuft die Angst.“⁷⁷ (PH S. 126) Doch gibt es für Bloch „keine Hoffnung ohne Angst und keine Angst ohne Hoffnung, sie erhalten sich gegenseitig noch schwebend“⁷⁸ (PH S. 387) und so scheinbar Irrationales wie „Gefahr und Glaube sind die Wahrheit der Hoffnung, dergestalt, daß beide in ihr versammelt sind.“⁷⁹ (PH S.127) Denn „besonders die Furcht, sagt Sartre, ist ein Zustand, der den Menschen aufhebt; sinngemäß gilt von der Hoffnung subjektiv wie erst recht objektiv das belebend Umgekehrte.“⁸⁰ (PH S.1617) Doch am Tod hat auch die Utopie ihre Grenze, denn der Tod ist auch für Bloch die einzige wirkliche Gegenutopie. „Auf dieser schwierigen Erde steht am Ende jedes Lebens als einzige völlige Gewißheit der Tod, die stärkste Gegenutopie; dieser Tod wird noch überwölbt durch die Möglichkeit eines kosmischen Tods, des großen Umsonst durch Entropie.“⁸¹ (EM S. 237) Denn „nichts steht so finalistisch wie er am Ende, und nichts zerschmettert zugleich den Subjekten der historischen Zwecksetzung ihre Arbeit so antifinalistisch zum Fragment. Die Kiefer des Todes zermalmen alles, und der Schlund der Verwesung frißt jede Teleologie, der Tod ist der

große Spediteur der organischen Welt, aber zu ihrer Katastrophe.“⁸² (PH S.1301) Doch in letzter Instanz triumphiert in der Konzeption der Blochschen Hoffnungsphilosophie nicht die Allmacht des Todes, sondern die Hoffnung als Prinzip. „Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende.“⁸³ (PH S.1628)

Denn während für Heidegger der Tod als das Ende des Daseins „die eigentliche, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“⁸⁴ darstellt und „das eigentliche Sein zum Tode eine existentielle Möglichkeit des Daseins bedeutet“⁸⁵ ist für Bloch das Sein ein Entwicklungsprodukt des Noch-Nicht-Seins und ein stets veränderbarer Zustand auf der Etappe eines utopiegerichteten Entwicklungsprozesses. Denn „Ontologie des Noch-Nicht-Seins ergibt durchgehend eine andere Ontologie überhaupt als die in der Metaphysik bisher behandelte.“⁸⁶ (TE S. 354) Doch „Ontologie des Noch-Nicht-Seins steht auf dem Niveau der alten Metaphysik, mit völlig verändertem Gebäude; neue Metaphysik und konkrete Utopie sind dergestalt Synonyme, geeint in Transzendieren ohne Transzendenz.“⁸⁷ (TE S. 356) Dabei ist für Bloch „die bornierte Denkweise, Positivismus genannt, ein gewisserer Feind als die idealistische Metaphysik der Vergangenheit: denn er versperrt das Reale,

während jene es größtenteils nur verdeckte oder überflog.“⁸⁸ (TE S. 354) Für Bloch gilt deshalb „alle wirkliche Bewegung ist tendenzhaft-latenzhaft unvollendete Entelechie. Dies also ist Experimentum Mundi, eben das Realexperiment der Welt selber. Die Bewegung insgesamt transzendiert also dazuhin ohne Transzendenz, das heißt durchaus als Transzendieren, aber in die Immanenz hinein, mit Ankunft, Identität, Heimat in Sinn, als Sinn. Dem entspricht eine endlich betonte Ontologie des Noch-Nicht-Seins im noch nicht Bewußten, noch nicht Gewordenen, beide wesend in den Perspektiven der Tendenz und Latenz, im Realexperiment der Kategorien wie ihrer Materie nach vorwärts.“⁸⁹ (EM S. 263) Mit der Entdeckung des utopischen Bewußtseins als des anthropologischen Korrelats zur Prozessmaterie und mit deren begrifflicher Fundierung in den Schichten der Kategorie Möglichkeit, der Ontologie des Noch-Nicht-Seins, transzendiert Bloch auch die Konzeption der Marxschen Theorie. Doch während im „Geist der Utopie“ der Mensch den Fokus aller Betrachtungen bildete, wird in den Abhandlungen „Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ zunächst der kosmische Rahmen des Weltprozesses entworfen und erst dann erfolgt eine Wendung zum Faktor Mensch, der ein Element innerhalb dieser Entwicklung bildet. Die Kosmologie erscheint somit nicht mehr nur als verlängerte Perspektive der Anthropologie.

Denn für Bloch offenbart die Funktion der Utopie die Existenz des Möglichen, die es der Phantasie erlaubt auf das Reale einzuwirken und es qualitativ zu verändern. Demzufolge kann die Utopie auch als antizipatorische Dialektik betrachtet werden, deren Funktion weniger in der Hoffnung als Prinzip, sondern als Kritik fundiert ist. Denn für Bloch ist die Zukunft nicht unwiderruflich von der Gegenwart getrennt, da sie als Hoffnung, Tendenz und objektive Möglichkeit bereits in ihr existiert. Insofern haben für Bloch auch abstrakte Utopien einige bemerkenswerte Eigenschaften, denn sie bringen die Ablehnung der augenblicklichen Lebenssituation zum Ausdruck, sie wenden sich gegen die Anpassung an den Status quo, sie bieten Kriterien für die Mängel der herrschenden Zustände, sie entwickeln Rudimente eines kritischen Bewußtseins und geben denen eine Hoffnung, die von der Möglichkeit einer besseren Welt überzeugt sind. „Doch muss zwischen Utopistischem und Utopischem unterschieden werden; das eine bringt sich nur unmittelbar, abstrakt an die Verhältnisse heran, um sie rein aus dem Kopf zu bessern, das andere nahm immerhin dazu auch das Bauzeug von draußen. Wobei freilich selbst das Utopistische, wie es abstrakt über die Wirklichkeit greift, sich vor einem bloß Empiristischen, das nur anders abstrakt unter die Wirklichkeit greift, nicht zu genieren braucht. Kritik des Utopischen kann nur von einem Standpunkt

erfolgen, der adäquat ist. ... Dennoch und gerade deshalb aber muß zwischen abstrakten und konkret werdenden Utopien gründlichst unterschieden werden.“⁹⁰ (TE S.95) Denn im Kontrast zur abstrakten Utopie verfügt die konkrete Utopie über einen Fahrplan und trägt das Insignium ihrer Herkunft an der Stirn. Für Bloch ist die konkrete Utopie erst seit Marx möglich, da alle Philosophie zuvor ihm zufolge unter dem Bann der Anamnese steht. „So ist die Philosophie der Hoffnung recht eigentlich die Entfaltung und Entwicklung der philosophischen Grundgedankens des Marxismus.“⁹¹ Insofern ist für Bloch die Marxsche Theorie auch das Novum einer konkreten Utopie, die diesen Bann transzendiert und die Perspektive ändert. Denn „der Marxismus hat aus der Utopie Notwendigkeit gemacht.“⁹² Somit verhindert erst die Aufnahme von Hegel und Marx in Blochs Konzeption, daß die Utopie auf ihre vorwissenschaftliche Stufe zurückfällt, auf der sie nur mit theologischen Mitteln zu rechtfertigen war. Bloch hat seine Hoffnungsphilosophie jedoch nicht in einem wissenschaftlich-systematischen Sinn entwickelt. Denn „einerseits bewirkt die unkritische Übernahme des Marxistisch-Leninistischen Geschichtsbildes bei Bloch dessen Einbeziehung in seine im übrigen idealistisch-spekulative Philosophie der Hoffnung.“⁹³ Andererseits bildet sein methodischer Synkretismus „für den Versuch einer wissenschaftlichen

Auseinandersetzung eine kaum zu überwindende Schwierigkeit.“⁹⁴ Denn „Blochs Philosophie ist ein spekulativer Entwurf geblieben, der nie wirklich über die Grenzen des deutschen Idealismus hinausgelangte. Sie ist, trotz der Anregungen die sie der aktuellen Praxis gegeben hat, Philosophie geblieben in einer Epoche, in der Philosophie nicht mehr überleben kann, ohne sich mit der Soziologie und der empirischen Sozialforschung auseinanderzusetzen.“⁹⁵ Deshalb konstatiert H. M. Lohmann, daß Blochs Werk von Beginn an fertig war: Denn „mit Nietzsche teilt Bloch das meist Apodiktische philosophischer Sätze, das sozusagen Zweifelsfreie eines Glaubens, der Widerspruch nicht duldet. Dieser Zug ist beispielsweise Adorno, aber auch anderen, die mit Bloch in Berührung kamen, alsbald aufgegangen. Bloch wollte gar nicht über die Grundlagen und Voraussetzungen seines Denkens diskutieren, weil es da nichts zu diskutieren gab. Seine Philosophie, wenn sie denn eine ist, entpuppt sich als vollkommen monologisch, bar jeder Fähigkeit und jeden Willens, sich rational zu begründen und transparent zu machen.“⁹⁶ Denn Bloch oszilliert zwischen einer metaphysischen Geschichtskonzeption, die die traditionelle Philosophie konsultiert und der Marxschen Theorie als dem Organon von Hoffnung. Dabei insistiert Bloch auf der Synthetisierung dieser divergierenden Positionen, indem er die Materie spekulativ

auflädt. „Ohne Materie ist kein Boden der realen Antizipation, ohne reale Antizipation kein Horizont der Materie erfaßbar.“⁹⁷ (PH S. 273) Doch „alle Möglichkeiten kommen erst innerhalb der Geschichte zur Möglichkeit“⁹⁸ (PH S. 556), denn möglich ist nicht was wirklich ist, sondern dem Blochschen Hegelverständnis zufolge, soll was möglich ist, wirklich werden. So dient Bloch die unabgeholte Zukunft der „Hoffnung ... als Motor der Geschichte.“⁹⁹ (PH S. 141) Doch mit diesem Objektivismus verliert Philosophie die Faser der Kritik: „Blochs Programm Hoffnung in die Vernunft zu bringen und endlich Vernunft in die ganze Hoffnung dogmatisiert die Kritik, da er jene als prinzipielle zum System erhebt.“¹⁰⁰

Denn wenn „das Unendliche im Endlichen das Ziel der Blochschen Philosophie insgesamt ist, dann ist das nur denkbar um den Preis einer übersprungenen Kritik der reinen Vernunft.“¹⁰¹ Daher verliert die Konstitution der Utopie als Prinzip ihre kritische Bestimmung und nimmt die Form des unmittelbaren Seins an. Doch der Versuch, Ursprungsphilosophie utopisch neu zu formulieren, muß in die klassische Form der Aporie zurückfallen, denn nur im Medium der Reflexion entfaltet sich die Dialektik mit ihrer Zentralkategorie des Widerspruch. Und auch „die Deklaration der Materie zum Prinzip verlangt eine Ausblendung der erkenntnistheoretischen Problematik.“¹⁰² Materie ist Bloch zufolge „das

Korrelat des objektiv-real Möglichen oder das Möglichkeitssubstrat des dialektischen Prozesses.“¹⁰³ (SO S. 233) Denn für Bloch stellt Materie insgesamt „sich als noch unvollendete Entelechie dar. Das kennzeichnet die noch offene Materie nach vorwärts und die ihr einzig adäquate Abbildung in einem nicht mehr nur empirischen, sondern nun auch spekulativen Materialismus.“¹⁰⁴ (MP S. 20)

Doch „die Materie wird wieder zum Ding an sich, als dessen Konkretion sie doch gelten sollte.“¹⁰⁵ Somit wird die Materie nur zu einem anderen Namen für das, was zuvor als das absolute Subjekt hypostasiert worden war. Damit überträgt sich auch die Aporie des absoluten Subjekts auf die Definition des Materiebegriffs. Deshalb bleibt „Blochs Materialismus spekulativ und seine Dialektik schreitet über Dialektik hinaus zur Potenzlehre fort.“¹⁰⁶ Dennoch bleibt es „ein irritierender Tatbestand, daß eine Philosophie, die sich um den Preis eines gleichsam übersprungenen Kant - in gewisser Weise vorkritisch - vom großen Atem des deutschen Idealismus tragen läßt.“¹⁰⁷ Dies führt Bloch auch immer wieder in die Nähe zur Religionsphilosophie, die in seiner Methodologie Affinitäten zur spontanen Mystik und zur rationalen Theologie konstatiert. Doch sowohl das messianische Pathos als auch das eschatologische Telos in seiner Sprache koinzidieren nicht mit sakraler Religiösität, sondern akzentuieren einen Atheismus,

in dessen revolutionäres Bewußtsein sich die utopisch konservierte Sehnsucht säkular konkretisiert. Denn das Spezifische der Blochschen Philosophie besteht gerade in der Säkularisierung der Transzendentalität. „Glaube ist einzig der an ein messianisches Reich Gottes - ohne Gott. Atheismus ist folglich so wenig der Feind religiöser Utopie, daß er deren Voraussetzung bildet: ohne Atheismus hat Messianismus keinen Platz.“¹⁰⁸ (PH S.1413) Bloch zufolge genügt es aber nicht die Religion zur Illusion zu erklären, da die konkreten Nöte, die den Menschen zu religiösen Surrogaten verführen, beseitigt werden müssen. Denn „Hoffnung und die Errichtung des irdischen Paradieses sind die Bestimmung des Menschen.“¹⁰⁹ Insofern intendiert Bloch auch eine Aufhebung der Philosophie, ohne sie jedoch einem pragmatischen Positivismus zu opfern. Denn für Bloch ist die Welt in ihrem utopischen Endzustand eine aufgehobene Welt, wie auch für Hegel im absoluten Geist alle Erscheinungen aufgehoben sind. Deshalb hat Bloch auch in seinem Hegel-Buch der Sprache Hegels ein besonderes Kapitel gewidmet und damit dokumentiert, was auch für ihn selbst gilt: daß die Gedanken im Prozess der Formulierung ermittelt werden und nicht umgekehrt als vorher schon vorhandene in ein unabhängig von ihnen für die Zwecke der Nachrichtenübermittlung bereitstehendes Verpackungsmaterial eingewickelt werden. Vielmehr

verändert sich im Prozess der Ermittlung und Formulierung die Sprache selbst. Dieser Prozeß ist dem künstlerischen analog, was sich auch als Gegenstand von Betrachtungen im Prinzip Hoffnung lokalisieren läßt. Denn der künstlerische Prozeß setzt Phantasie voraus, die für Bloch zugleich auch Organ des Neuen ist. Wie die Hoffnung charakterisiert die Phantasie für Bloch den Menschen, da er sich im Gegensatz zum Tier nicht nur in der Form der Begierde, sondern auch in der Form des Wunsches auf den Gegenstand beziehen kann. Somit stellt für Bloch die Hoffnung, die die Phantasie als Prämisse geradezu impliziert, die Energie zur Veränderung nach Maßgabe der Wünsche bereit und vermittelt sie mit den objektiv realen Möglichkeiten der Welt. Doch „die so in der Möglichkeit gegründete Welt ist nur als Prozeß denkbar.“¹¹⁰ Auch das im Prozeß der kreativen Phantasie entstandene Kunstwerk antizipiert Bloch zufolge als Vor-Schein ein noch utopisches Dasein. Denn das Kunstwerk dokumentiert den Prozeß der bloßen Existenz zum Noch-Nicht der Hoffnung, die das utopisch gerichtete Sein charakterisiert. Deshalb muss „in der Welt des Imaginativen nach den Bekundungen des antizipierenden Bewußtseins, nach den Entwürfen der utopischen Funktion gesucht werden.“¹¹¹ In ihrer Erkenntnis bezieht sich die Hoffnung daher nicht auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges bzw. Unabgeholtenes. „Nietzsches

berühmte Maxime ‚Werde was du bist‘ ist eine gute Zusammenfassung von Blochs Prinzip der Identität der Potentialität.“¹¹² Insofern konkretisiert sich Blochs Konzeption der antizipativen Phantasie und des Tagtraums über weite Strecken hinweg auch als konsequenter Gegenentwurf zu Freuds Nachttraum. Denn im Kontrast zu Freud ist für Bloch die Hoffnung das Spezifikum des Menschen.

Dies wird sogar noch deutlich in den Analysen zu den tieferen Ursachen des Faschismus, die er in Erbschaft dieser Zeit als „Scheinrevolution“ charakterisiert und die es notwendig erscheinen lassen, Blochs Prinzip Hoffnung auch im Kontext der durch den Faschismus liquidierten revolutionären Arbeiterbewegung zu rezipieren: „Die Ontologie des Hoffens ist ohne die Verzweiflung nicht zu verstehen, daß der Welt die revolutionäre Spitze abgebrochen worden war. So bannte sich Hoffnung zum Prinzip.“¹¹³ Seinen Kritikern zufolge diene Bloch „Hoffnung als *petitio principii*. Der Hoffnung gebührt der Rang der transzendentalen Apperzeption.“¹¹⁴ Doch „damit fällt Bloch auf die Position einer *prima philosophia* zurück.“¹¹⁵ Denn „die erkenntnistheoretische Frage wird nicht radikal zu Ende getrieben, sondern jeweils schnell durch anthropologische und ontologische Setzungen abgeschnitten, bzw. in eine ontologisch untermauerte Methodologie wissenschaftlichen Vorgehens und philosophischen Entwerfens

transformiert. Die Frage nach dem Erkenntnismodus leitet zu Gleichnis, Allegorie und Symbol über, welche letztere vor der Strenge neuzeitlicher Erkenntniskritik nicht bestehen würde.“¹¹⁶

Dies exemplifiziert sich an der Spurenmetapher Blochs, die von der Heimat lebt, in der noch niemand war, in der die Metapher selber das Argument substituiert. Demgegenüber intendierte Adorno „die vor hundert Jahren unterbrochene Aufhebung der Philosophie Kants und Hegels philosophisch fortzuführen – in der Hoffnung, diesmal Herrschaft gründlicher, d.h. auf längere Sicht praktisch folgenreicher zu durchdringen.“¹¹⁷ Deshalb perhorresziert Adorno auch jede im Denken entworfene Ontologie, da diese für ihn nur das verdoppelnde Moment der abstrakt gewordenen, aber realen Herrschaftsverhältnisse geworden ist. Denn „als Utopie kann nur die radikal durchgehaltene Negation gelten, da jede Form des Partizipierens von Utopie an der Wirklichkeit diese in Ideologie umschlagen läßt.“¹¹⁸

3. Die Konzeption von Michel Foucaults Wille zur Macht

Dieser Konzeptualisierung steht das Werk des französischen Philosophen Michel Foucault geradezu kontradiktorisch gegenüber. Foucaults Versuch, immer wieder neue Denkmöglichkeiten zu erproben, begann mit einer Darstellung der Geschichte des Wahnsinns in seinem Werk *Wahnsinn und Gesellschaft*, da für ihn der bisherige Ansatz - Geisteskrankheit als Normverletzung zu betrachten - obsolet geworden war. Jedoch dokumentiert für ihn die Normdefinition das Selbstverständnis der okzidentalen Rationalität, deren Legitimation er in diesem Werk zur Disposition stellt. Die psychiatrische Wissenschaft wurde seiner Auffassung nach durch die Verbannung des Wahnsinns aus dem öffentlichen Leben und die Verweigerung des Dialogs zu einem Komplizen des Systems. Die Brutalität der Internierung der Wahnsinnigen fand ihre Legitimation in dem angeblich konstatierten Verlust ihrer menschlichen Existenz. Der Wahnsinn wurde somit nicht als eigenständige Erfahrungsform betrachtet, sondern als negative Kehrseite der Vernunft. Foucault zufolge bestand die Intention der Reformpsychiatrie in der Restitution der Konformität des Patienten mit der sozialen Struktur, worin die Servilität unter die Moralkonventionen des patriarchalen Familiensystems impliziert war. Foucault veranschaulicht dies an

den Anstaltsgründungen von Philip Pinel 1793 in Bicentre und von William Tuke 1796 in New York.

In seinem Werk „Die Ordnung der Dinge“ versucht Foucault die Biologie, die Ökonomie und die Sprachwissenschaft mit dem philosophischen Diskurs über einen Zeitraum der sich vom 17. bis zum 19. Jahrhundert erstreckt zu verbinden. Er konstatiert den Verlust des Ursprungs, da die Menschen unter Prämissen existieren, die sich in der Opazität einer mit ihrer Biographie nicht identischen Historie verlieren: In mikro- und makrobiologischen Prozessen, in den etablierten Sprachsystemen und in den institutionalisierten Formen der Ökonomie. Für Foucault verschwindet daher der Mensch „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge S. 462) Die Leere des verschwundenen Menschen ist ihm zufolge jedoch kein Verlust, sondern „die Entfaltung eines Raumes, in dem es schließlich möglich ist zu denken.“ (Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge S. 412) Seiner Ansicht nach wird die Produktion von Diskursen durch Verbot und Selektion von Instanzen kontrolliert: Durch die Tabuisierung von Inhalten, die Ritualisierung von Sprechsituationen und die Diskriminierung von Wahnsinnigen. Er diagnostiziert eine Angst vor dem unkontrollierten Wuchern der Diskurse in der Gesellschaft, die bei ihrer Realisierung das konservierte Wissen der Institutionen relativieren könnten. Durch die

Aporien, in die Foucault mit seinem Diskursbegriff gerät, introduziert er einen Machtbegriff, von dem er in seinem Werk „Überwachen und Strafen“ konstatiert, daß der „Wille nach Wahrheit“ und der „Wille nach Wissen“ ein „Wille nach Macht“ ist. Die Konzeption des Mach-Wissen-Komplexes, die nun im Zentrum von Foucaults Denken steht, war durch seine Nietzsche-Rezeption inspiriert, da seiner Ansicht nach Friedrich Nietzsche der erste war, der die anthropologische Episteme erschütterte und die Verknüpfung von Macht und Erkenntnis sah. Deshalb ist für Foucault das moderne Individuum Produkt und Instrument einer Machttechnik, die nicht lokalisierbar ist in der Funktion und Position eines Führers, sondern sich in einem Beziehungsnetz „überwachter Überwacher“ konkretisiert. Somit ist Macht für ihn keine Ideologie sondern eine Strategie, die wie ein Mechanismus funktioniert. „Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“ (Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen S. 114) Das Gefängnis ist seiner Ansicht nach nicht mehr der Ort der Buße, sondern Laboratorium zur Disponibilität menschlicher Körper und zur Manipulation menschlicher Verhaltensweisen. Dieser Prozeß resultiert seiner Auffassung nach aus dem Interesse am menschlichen Körper als Produktivkraft. Die Reformbemühungen verkehren sich daher in Irrenanstalten und im Strafvollzug in

ihr Gegenteil - Psychiatrien und Gefängnisse werden zu Zentren der Machttechnologie. Der Raum und die Zeit werden aber auch in Fabriken, Konzernen, Kasernen und Schulen parzelliert. Foucault führt deshalb auch als Beispiel für die Expansion der Machttechnologie auf die gesamte Gesellschaft den Taylorismus an.

So wird heute die Bevölkerung insgesamt durch ein sich über alle Sphären der Gesellschaft spannendes Netz von Disziplinaranstalten kontrolliert und reguliert. Foucault bezeichnet diese Zwangsform, die die soziale Konformität durch Körperdisziplinierung garantiert, als „Panoptismus“. Bezüglich der Legitimation, einige Menschen als krank bzw. als kriminell zu deklarieren und sie zu internieren bzw. zu inhaftieren, hat Foucault diagnostiziert, daß Psychiatrie und Strafvollzug lange bevor sie sich um eine wissenschaftliche Begründung bemüht haben, eine sozialpolitische Strategie gewesen sind. Dieser Befund provozierte Foucault dazu, das rationale Fundament der Humanwissenschaften radikal in Frage zu stellen.

3.1. Michel Foucaults Diskurs-Begriff unter Berücksichtigung seiner Heidegger-Rezeption

Nach Dreyfus und Rabinow sind die zwei miteinander verbundenen Begriffe, um die herum Foucault seine Schriften in den siebziger Jahren anlegt, die Repressionshypothese und die Biotechnische Macht. In der „Wille zum Wissen“, dem ersten Band von Sexualität und Wahrheit, argumentiert Foucault gegen die Repressionshypothese und ihre Ansicht, daß Wahrheit der Macht kontrastiert ist und deshalb eine befreiende Rolle verkörpert, indem er vor der Folie der Repressionshypothese eine andere Interpretation der Beziehungen zwischen Sexualität, Wahrheit, Macht, Körper, Subjekt und Individuum entwickelt.

Foucault lokalisiert die Repression gegenüber der Sexualität im 19. Jahrhundert, da sie ihm zufolge in der Kernfamilie der viktorianischen Gesellschaft utilitaristisch auf Reproduktion ausgerichtet war. Die Sexualität wurde demzufolge unterdrückt, weil sie mit dem Aufstieg der von der kapitalistischen Ordnung erforderten Arbeitsethik unvereinbar war und alle Energien der Produktion nutzbar gemacht werden mußten. Foucault interessiert sich jedoch für die Bedeutung der Sexualität in unserer Zivilisation, um daran den Bindungen an die Macht Transparenz zu verleihen. „Sexualität und die ihr verliehene Bedeutung wurden zum entscheidenden

Medium durch das sich die Bio-Macht verbreitete.“¹¹⁹

Die von ihm kritisierte Repressionshypothese ist aber in einer Tradition verankert, die Macht nur als Restriktion, Negativität und Zwang kennt. Da die Macht in dieser Konzeption aber das Begehren unterdrückt, falsches Bewußtsein evoziert und Unwissen supponiert, resultiert daraus, daß man der Macht als Repression am besten mit der Wahrheit des Diskurses begegnet. Auch wenn die Wahrheit nie völlig frei von Macht ist, so steht ihre Macht doch im Sinne einer Klarheit. Dieses Gegenprojekt zu Foucault, daß Jürgen Habermas repräsentiert, wendet einen quasi-transzendentalen Vernunftbegriff kritisch gegen die auf Herrschaft basierenden Entstellungen. Foucault nennt diese Machtkonzeption die „juridisch diskursive“, da sie als Beherrschung Gehorsam vor dem Gesetz verlangt, das sich in der Unterwerfung realisiert. In der Pose des universellen Intellektuellen, der für die Menschheit spricht, appelliert er an die bessere Zukunft und siedelt sich somit selbst an einer privilegierten Stelle an, da er sich außerhalb der Macht und innerhalb der Wahrheit befindet.

Wenn nun aber, wie Foucault behauptet, Wahrheit und Macht einander äußerlich sind, dann produziert die moderne Macht einen Diskurs, der ihre anscheinend entgegenläuft, in Wirklichkeit aber Teil ihrer weiteren Entfaltung ist. Dies konkretisiert sich im Diskurs des Gesetzes, der als Legitimation eine

immer noch gängige Form gefunden hat. Foucaults Intention ist nun eine Genealogie der Repressionshypothese und die Diagnose ihrer Funktion in unserer Gesellschaft. „Der Genealogiker ist ein Diagnostiker, der sich auf die Beziehungen von Macht, Wissen und Körper in der modernen Gesellschaft konzentriert.“¹²⁰

Sein genealogisches Bemühen geht jedoch dahin, soweit wie möglich an der Oberfläche der Dinge zu bleiben und den Rückgriff auf ideale Bedeutungen zu vermeiden. Deshalb betrachtet er auch Max Webers Idealtypus als eine Konstruktion, die disparate Phänomene in ein Modell bringt um das Wesen des historischen Objekts (Calvinismus, Kapitalismus) zu akzentuieren. Das Problem die Vernunft historisch und nicht analytisch zu behandeln bringt Foucault zwar in die Nähe von Adorno, jedoch genießt er den Vorzug, dies auch in konkreten Analysen von spezifisch-historischen Praktiken unternommen zu haben.¹²¹ Resultierend aus der historischen Ermittlung der Bestandteile der Repressionshypothese durch seine genealogische Methode, erscheint ihm die Bio-Macht erst im 17. Jahrhundert als kohärente politische Technologie. Denn in dieser Periode wird seiner Ansicht nach die Pflege des Lebens und das Wachstum der Bevölkerung zu einem zentralen Anliegen des Staates. Dadurch nimmt ein neuer Typ politischer Rationalität und Praxis Form an, der sich in der systematisch-

empirischen Untersuchung historischer, geographischer und demographischer Bedingungen manifestiert. Die Bio-Macht ist im Werk Foucaults durch zwei Pole gekennzeichnet, die Bevölkerungsregulierung und die Körperdisziplinierung, die ihm zufolge seit ihrer Synthese zum Beginn des 19. Jahrhunderts bis in unsere gegenwärtige Zeit elementare Bedeutung haben. : Dient die Bevölkerungsregulierung der Sorge des Staates um die Reproduktion, so gewinnt die Körperdisziplinierung politische Aufmerksamkeit durch die Produktion eines Menschen, der als fügsamer Körper behandelt werden konnte und in Kasernen, Gefängnissen, Hospitälern und Werkstätten vervollkommnet wurde. Obwohl diese Technologien nicht den Aufstieg des Kapitalismus verursachten, waren sie jedoch die technologischen Vorbedingungen seines Erfolges.

„Die wirklichen und körperlichen Disziplinen bildeten die Basis und das Untergeschoß zu den formellen und rechtlichen Freiheiten. Mochte auch der Vertrag als ideale Grundlegung des Rechts und der politischen Macht erdacht werden: der Panoptismus, die Disziplinartechnologie, stellte das allgemein verbreitete technische Zwangsverfahren dar.“¹²² Auch wenn sich diese politische Technologie dem Raster der traditionellen politischen Theorie entzog, war sie weder irrational noch theorieelos, sondern besaß

ihre eigene politische Rationalität. Denn „Überwachen und Strafen“ ist „Ausdruck des genealogischen Programms der Erforschung des Körpers als Zielscheibe der Macht und der Ermittlung, wie das Gefängnis in einem ganz bestimmten Augenblick der abendländischen Geschichte problematisiert werden muß. Foucault untersucht das Gefängnis als eine von mehreren Modalitäten der Machtausübung. Sein Machtverständnis bricht mit der instrumentalistischen Auffassung des Marxismus-Leninismus, es pluralisiert sie. Die Macht hat kein Zentrum mehr, sie zirkuliert.“¹²³ Foucault fokussiert deshalb besonders die Verfasser von Polizei- und Technikhandbüchern jener Zeit, da sie präzise Techniken zur Ordnung und Disziplinierung von Individuen eruierten und sich dabei aber im Fahrwasser der okzidentalen Tradition politischen Denkens hielten, um ihre Intentionen zu maskieren. Sie verkörpern für Foucault einen Wandel in der Philosophie, da sie als Repräsentanten der Staatsräson den Staat als Selbstzweck begriffen, der von einer übergreifenden ethischen Ordnung frei war. Damit war die Existenz der Staates und seiner Macht der eigentliche Gegenstand des neuen technischen und administrativen Wissens. Denn der Verwaltungsapparat brauchte zum wirksamen Operieren ein konkretes und spezifisches Wissen, das ihn dazu befähigte, präzise den Stand seiner Kenntnisse zu ermitteln. Die neue politische Rationalität der

Bio-Macht war insofern auch mit den entstehenden empirischen Humanwissenschaften verbunden. Der Zweck dieser politischen Rationalität war die Macht des Staates, dessen Beamte Foucault zufolge ihre Auffassung von menschlicher Wohlfahrt und staatlicher Intervention im biologischen Bezugsrahmen von Reproduktion, Krankheit und Arbeit artikulierten. Die zwei Pole der Bio-Macht die sich getrennt entwickelt hatten - Kontrolle des Körpers und Kontrolle der Art - wurden nun im 19. Jahrhundert mit der Sexualität verknüpft. Sexualität und die ihre verliehene Bedeutung wurde zum entscheidenden Medium, durch das die Bio-Macht sich expandierte, indem sie die Lebenskraft des Körpers mit jener der Art verband. So wurde Sexualität zum Gegenstand eines Großeinsatzes von Macht und Wissen.

„Die Monopolisierung einer kritischen Gesellschaftstheorie durch die Frankfurter Schule im westdeutschen Diskussionskontext erschwerte nach Ansicht diverser Kritiker die Aneignung alternativer Traditionen (Pragmatismus, Systemtheorie, französische Soziologie). Mit der geschichtsphilosophischen Wende der kritischen Theorie durch die Dialektik der Aufklärung hat doch unter dem Eindruck des Faschismus und der Betrachtung einer ursprünglichen Naturbeherrschung als Anfangsgrund eines zivilisatorischen Verfallsprozesses eine Resignation begonnen, die

das Konzept einer interdisziplinären Gesellschaftsanalyse nicht mehr weiter kontinuierte. Eine Position die von dem geschichtsphilosophischen Modell der Naturbeherrschung abgelassen hat und die für den Marxismus und die Kritische Theorie zentralen Fragen nach der Herrschaftsweise und Integrationsform kapitalistischer Gesellschaften zu beantworten versucht, ist die von Michel Foucault. Dadurch das er der Ethnologie unter den Humanwissenschaften eine Sonderrolle einräumt, steht er in der Tradition der Durkheim-Schule. Als Theorie des ‚kulturellen Unbewussten‘ ragt die Ethnologie aus dem übrigen Kanon der Humanwissenschaften heraus und nimmt eine nur mit der Psychoanalyse vergleichbare Rolle ein.“¹²⁴ Denn Foucault hat versucht die kulturellen Erkenntnisbedingungen für die Genesis der modernen Humanwissenschaften in Form einer Archäologie historisch zu analysieren. Die Kritik gegenüber Foucault besteht darin, daß ihm vorgeworfen wird, für die wissenschaftshistorische Analyse unserer Kultur eine Disziplin in Anspruch zu nehmen, deren theoretische Eigenart es ist, als Analyse fremder Kulturen entwickelt worden zu sein. Die Theorie der europäischen Wissensformen wird somit von ihm untersucht mit dem Titel einer Wissenschaft die ursprünglich im Zusammenhang der Analyse außereuropäischer Zivilisationen entstanden ist.

Der Wissenschaftshistoriker Foucault betrachtet die Ethnologie als Wissenschaft, um die „Zivilisationstatsachen“ der europäischen Kultur von eben derselben äußerlichen Position aus zu betrachten, von der aus auch die Ethnologie zwangsläufig die Kultur einer ihr bislang unbekanntem Zivilisation untersucht. Der von ihm implizit in seinen wissenschaftshistorischen Untersuchungen verwendete Kulturbegriff, wenn er von Diskursen oder Epistemen spricht, bezeichnet die Denkmuster, die eine Totalität der Gesellschaft bestimmen. Jedoch hat Foucault nicht versucht, die Geschichte der Sprache zu schreiben, sondern vielmehr die Archäologie des Schweigens. Damit wirft er das Problem der Kehrseite der westlichen Vernunft auf und dokumentiert die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft. Indem er hinter der Vernunft den verdrängten Manifestationen des Irrsinns nachspürt, diagnostiziert er den transformierten Status des Wahnsinns in der Geschichte der okzidentalen Rationalität: denn vom Gegenstand der Ausschließung wurde er später durch Einsperrung erfasst. Der vom Gebiet der Vernunft ausgeschlossene Wahn wird somit zur gesonderten negativen Figur. Doch indem er das Seziersmesser bei der Geschichte der Ideen ansetzt, begibt er sich an die Grenzen des für die westliche Hemisphäre konstitutiven Vernunft- und Kulturbegriffs. Daher stellt sich für Foucault die

Aufgabe, seiner eigenen Gesellschaftstheorie die Fähigkeit zur Fremdwahrnehmung der eigenen Kultur methodisch zu konstituieren, da sie doch zunächst wie alle anderen Wissenschaften an das ihre Zeit beherrschende Denkmuster gebunden ist. Die Inspiration zu der Idee einer Ethnologie der eigenen Kultur mag Foucault ursprünglich von literarischen Texten des Schriftstellers Maurice Blanchot („Denken des Außen“) empfangen haben, wenn er vom „Verschwinden des Subjekts“ in der französischen Literatur seiner Zeit spricht. Denn während Adorno die literarische Moderne von Franz Kafka (ÄT S.342) bis zu Samuel Beckett (ÄT S.370) akzentuiert, in der das Scheitern der Autonomie des Subjekts die konstitutive Grunderfahrung darstellt, stehen für Foucault der Surrealismus und seine avantgardistischen Ausläufer im Fokus seiner Reflexionen, in denen das Subjekt dem sexuellen Automatismus seines Körpers, den lautlosen Gesetzen seiner Sprache oder der anonymen Ereignisabfolge eines Tages unterworfen ist. Da in diesen Romanen die sprachlichen Gebilde zum Träger des Handlungsgeschehens werden, verliert das menschliche Individuum die ihm bislang eingeräumte Vorzugsposition des handlungsbestimmenden Subjekts und wird zum Objekt eines ihn übergreifenden Sprachgeschehens. Diese Gedanken versucht Foucault für die Intention einer ethnologisch gewendeten Gesellschaftstheorie fruchtbar zu machen. Die

Einsicht, daß die individuellen Subjekte übergreifenden Sprachregelungen subordiniert sind, erlaubt ihm die Fremdwahrnehmung des europäischen Kulturzusammenhangs. Der Ansatzpunkt der methodischen Operation der Gesellschaftstheorie Foucaults aus der Perspektive eines distanziierten Beobachters liegt in der Darstellung und Kritik des die europäische Denktradition beherrschenden Subjektbegriffs, der das Individuum seine Besonderheit darin haben läßt, daß es sich in Handlungen zu vergegenständlichen und zugleich in der Reflexion seiner Vergegenständlichung auf sich zurückzukommen weiß. Denn im Kontrast zu Foucault ist für seinen Antipoden Sartre „der Mensch, so wie ihn der Existentialist versteht, nicht definierbar, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen. Der Mensch ist lediglich so, wie er sich konzipiert. Der Mensch ist nicht anderes, als wozu er sich macht. Das ist das erste Prinzip des Existentialismus. Das ist es auch, was man die Subjektivität nennt und was man uns unter eben diesem Namen zum Vorwurf macht.“¹²⁵ Die Genesis der europäischen Moderne, als deren Produkt für Foucault die Denkfigur der Subjektphilosophie resultiert, setzt er in seiner Untersuchung über „Die Ordnung der Dinge“ mit dem Ende des 18.

Jahrhunderts an. An der Schwelle zum 19. Jahrhundert rückt der Mensch in das Zentrum des kulturellen Wahrnehmungsraumes und übernimmt in der europäischen Moderne die kognitive Schlüssel-funktion, die in dem klassischen Denkmodell die Sprache als Vermittlungsglied zwischen dem Zeichensystem und der in sich ruhenden Realität innehatte. An die Stelle der Sprache kann das Individuum deswegen selber treten, da infolge einer Transformation des gesamten Wissenssystems es mit einem Mal zum konstitutiven Teil nicht nur der Subjekt sondern auch der Objektseite von Erkenntnis wird, nämlich zur transzendentalen Bedingung der Möglichkeit einer auf den empirischen Menschen und seine Welt gerichteten Erkenntnis. Doch für Foucault ist nun „der Strukturalismus keine neue Methode, er ist das erwachte und unruhige Bewußtsein des modernen Wissens.“¹²⁶ Der Mensch hat im Wissenssystem der europäischen Moderne die Doppelrolle eines Subjekts und Objekts zugleich inne, weil er sich als Teil jener Naturrealität wissen kann, der er sich erkennend zuwendet. Eine Analyse der wissenschaftsinternen Konsequenzen des epistemologischen Bruchs zwischen der klassischen und der modernen Episteme steht im Argumentationsrahmen der „Ordnung der Dinge“ im Vordergrund. Darin beschreibt Foucault jene diskontinuierlichen Phasen, in denen ein epochebestimmendes Denkmuster durch ein

revolutionär neues, aus den immanenten Problemstellungen der Wissenschaftsentwicklung nicht zu erklärendes Denkmuster abgelöst wird. Deshalb ist die „Ordnung der Dinge“ auch vor allem der Arbeit von George Canguilhem verpflichtet. Foucault faßt darin auf gleiche Weise die Geschichte der Wissenschaft von den Diskontinuitäten und von der nietzscheanischen Dekonstruktion der etablierten Disziplinen her ins Auge. Dieser nietzscheanische Ausgangspunkt von Foucaults Vorgehen findet sich in einer radikalen Zurückweisung des Humanismus wieder. „Der Mensch als Subjekt seiner Geschichte und seines bewußten Handelns verschwindet. Seine Figur erscheint erst zu einem neueren Datum, und seine Entdeckung kündigt sine baldiges Ende an. Seine zentrale Stellung im abendländischen Denken ist bloße Illusion.“¹²⁷ Doch muß Foucault sich die Frage gefallen lassen, von welchem Typus wissenschaftlicher Rationalität aus er analysiert und klassifiziert. Dies geschieht mit der Untersuchung über die „Archäologie des Wissens“, deren Argumentation direkt der methodologischen Rechtfertigung der in den historischen Untersuchungen über die europäische Wissenschaftsgeschichte implizit verwendeten Verfahrensweise gilt und den Versuch darstellt, den methodologischen Rahmen für eine ethnologische Analyse der eigenen Kultur zu schaffen.

Foucault beginnt mit einer Kritik des reflexionsgeschichtlichen Subjektbegriffs und exemplifiziert von Althusser inspiriert den vermuteten Kardinalfehler der Reflexionsphilosophie an ihren Konsequenzen für den Geschichtsbegriff, den er vornehmlich an der Geschichtsphilosophie Hegels demonstriert. „Man darf sich aber nicht täuschen: was man so stark beweint, ist nicht das Verschwinden der Geschichte, sondern das Verwischen jener Form von Geschichte, die insgeheim, aber völlig, auf die synthetische Aktivität des Subjekts bezogen war.“¹²⁸ Das Singular des Subjekts garantiert nämlich die Einheit und Kontinuität des historischen Prozesses, so daß vom menschlichen Geist retrospektiv alle Begebenheiten im Geschichtsverlauf als die Stufen durchschaut werden können die er im Prozeß seiner Selbstverwirklichung notwendig hat nehmen müssen. Sobald das Denkmodell des sinnstiftenden Ichs in das soziale und historische Geschehen projiziert wird, erscheint die soziale Welt als das Erzeugnis eines einzigen Geistsubjekts und der historische Prozeß als die Spur seiner permanenten Selbstobjektivationen. Dies hat nun Geschichtsphilosophien zur Konsequenz, die einen kontinuierlichen Sinnzusammenhang der Geschichte ontologisch schon voraussetzen. Dazu konstatiert François Dosse in seinem Werk „Geschichte des Strukturalismus“, daß „einer Generation die revolutionäre Hoffnung abhanden

gekommen und zum Phantasma verkümmert ist, abgetan als Mythos aus dem 19. Jahrhundert. Die von den Intellektuellen beschworenen Grenzüberschreitungen scheitern an der abendländischen Gesellschaft. Die revolutionäre Eschatologie bricht sich an den unserer Gesellschaft eigenen Widerständen, Sperrungen und Trägheiten. Der Diskreditierung, die das Engagement und den politischen Voluntarismus trifft, entspricht eine Diskreditierung von allem, was aus der Geschichte rührt. Bei dieser Negierung von Historizität setzt die Errichtung und Entfaltung des strukturalistischen Paradigmas an. Es wird die Bewegung erstarren und die Geschichte erkalten lassen. ... Ein planetarisches, topographische Bewußtsein verdrängt das historische Bewußtsein, Zeitlichkeit schlägt in Räumlichkeit um."¹²⁹ Doch für Kritiker Foucaults gilt, daß nur die konsequente Abstraktion von allen nachhegelschen Differenzierungen des Geschichtsbegriffs es ihm erlaubt, den deutschen Historismus und die hegel-marxistische Tradition auf den gleichen „Diskurs des Kontinuierlichen“ zu reduzieren und diesen ausschließlich als eine Derivation des geschichtsphilosophischen Denkens Hegels zu konzeptualisieren. Während Sartre nämlich konstatiert, daß „der Marxismus noch längst nicht erschöpft ist, er ist noch ganz jung, er steckt fast noch in den Kinderschuhen: er hat kaum

begonnen, sich zu entwickeln. Er bleibt also die Philosophie unserer Epoche, er ist noch nicht überlebt, weil die Zeitumstände, die ihn hervorgebracht haben, noch nicht überlebt sind. Unser ganzes Denken kann sich nur auf diesem Nährboden bilden. ... Es gibt auch einen anderen Existentialismus, der sich am Saum des Marxismus entwickelt hat und nicht gegen ihn gerichtet ist. Auf ihn berufen wir uns.“¹³⁰ Foucault diagnostiziert demgegenüber, daß „der Marxismus im Denken des 19. Jahrhunderts ruht wie ein Fisch im Wasser. Das heißt: überall sonst hört er auf zu atmen.“¹³¹ Doch Foucault substituiert die Singularität des historischen Subjekts nicht durch das Modell einer Pluralität von historischen Akteuren, sondern eliminiert den Subjektbegriff überhaupt. Denn für ihn ist „der Mensch im Begriff zu verschwinden.“¹³² Sein existentialistischer Antipode Sartre, für den der Mensch nur durch die Intentionalität seines Bewußtseins existiert, konstatiert deshalb zu Foucaults Methodologie: „Hinter der Geschichte wird natürlich der Marxismus ins Visier genommen. Es geht darum eine neue Ideologie zu schaffen, den letzten Damm, den die Bourgeoisie noch gegen Marx errichten kann. Früher stellten die bürgerlichen Ideologien die marxistische Theorie der Geschichte im Namen einer anderen Theorie in Frage. ... Da man am Marxismus nicht vorbeikommt, wird man ihn also beseitigen. Man wird sagen, daß die Geschichte

als solche nicht zu fassen ist, daß jede Theorie der Geschichte per definitionem „doxologisch“ ist, um mit Foucault zu sprechen. Man verzichtet darauf, die Übergänge zu begründen und stellt der Geschichte die Analyse der Strukturen gegenüber.“¹³³ Und auch François Dosse konstatiert in seiner Studie über die Geschichte des Strukturalismus, daß „der Erfolg des Strukturalismus durchaus einem globalen Zukunftsphänomen entspricht. Denn er steht im Zusammenhang mit der Einrichtung einer technokratischen Gesellschaft, mit dem eindimensionalen Menschen, den Herbert Marcuse entstehen sah, mit einer Verdinglichung des auf seine Konsumentendimension verkürzten Menschen. In dieser Hinsicht ist der Strukturalismus, ohne darauf reduzierbar zu sein, die Ideologie vom Ende der revolutionären Ideologien.“¹³⁴ Doch Foucault wird demgegenüber durch seine Archäologiearbeit zu besonderer Aufmerksamkeit für das Archiv veranlasst, das als Monument aufgefasste Dokument, und erkennt so die Singularität der jeder teleologischen Finalität entbundenen Ereignisse. Denn im Fortgang seiner Argumentation dienen Foucault die beiden Begriffe des „Dokuments“ und des „Monuments“ als Beleg für die Existenz von zwei konkurrierenden Arten der Geschichtsbetrachtung. „Die Geschichte in ihrer traditionellen Form unternahm es, die Monumente der Vergangenheit in Dokumente zu transformieren; heutzutage ist die

Geschichte das, was die Dokumente in Monumente transformiert.“¹³⁵ Im Begriff des „Dokuments“ werden die schriftlichen Zeugnisse vergangener Zeiten auf die Bedeutung hin befragt, die sich in ihnen symbolisch zur Darstellung bringt und so den Erfahrungsgehalt einer zurückliegenden Epoche in schriftlich erstarrter Gestalt konserviert. Im Kontrast dazu bezeichnet der Begriff des „Monuments“ ein materielles und nur indirekt symbolisches Zeugnis vergangener Zeiten, dessen originäre Gestalt archäologisch zu rekonstruieren ist und eine Einstellung gegenüber der historischen Überlieferung charakterisiert, die nicht durch hermeneutische Interpretation von Sinnzusammenhängen, sondern durch quasiobjektivistische Analyse von Textgebilden ausgezeichnet ist. „Der Strukturalismus ist eine Gegenreaktion auf Husserls Phänomenologie gewesen, die den Gebrauch der Zeichen in Abhängigkeit von den Logiken des Sinns gesetzt hatte. Der Strukturalismus vollzieht somit eine entscheidende Kehrtwende, mit der er den Begriff des Sinns erneut der Herrschaft des Zeichens unterstellt. Hierin knüpft er an die alte aristotelische Tradition an, die dem Begriff der Form den Vorrang gegeben hatte.“¹³⁶

Die Kritik der bewußtseinsphilosophischen Denktradition durch den semiologischen Strukturalismus konkretisiert sich in der konstatierten Abhängigkeit der individuellen

Leistung der Rede von der je spezifischen Ordnung der elementaren Zeicheneinheiten der verwendeten Sprache. Das Subjekt ist daher nur der fiktive Urheber von sinnhaften Leistungen, da in seinem Rücken immer schon die ihm fremde und prinzipiell äußerliche Ordnung differenter Zeichensysteme wirkt. „Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt. ... Der Mensch war eine Gestalt zwischen zwei Seinsweisen der Sprache gewesen. ... Der Mensch hat seine eigene Gestalt in den Zwischenräumen einer fragmentierten Sprache zusammengesetzt.“¹³⁷ Damit ist das Zentralmotiv der „Archäologie des Wissens“ wie die Kategorie des Monuments semiologischer Herkunft. Denn Foucault bestreitet den wissenschaftlichen Wert von Deutungen, die den schriftlichen Zeugnissen der Vergangenheit einen Hinweis auf den Erfahrungsgehalt einer historischen Epoche oder den Sinnentwurf einer sozialen Gruppe zu entnehmen versuchen, weil die subjektiven Intentionen nicht als Quelle der hermeneutisch zu entschlüsselnden Objektivationen angesehen werden können, da sie selbst eine ihnen äußerlichen Ordnung von Zeichenelementen unterstehen. Denn „Foucault besitzt eine Vorliebe für ein Theater der Aussagen oder eine Skulptur der Aussagbarkeiten, die Monumente sind, nicht Dokumente.“¹³⁸ Erst eine

Geschichtsbetrachtung, die das Dokument als Monument wahrnimmt, indem sie es auf die jeweilige Organisationsweise von Textelementen hin untersucht, hat für Foucault die Selbsttäuschungen der Subjekte über sich selbst konsequent genug zerstört. Da sich seine Methodologie der Intention einer ethnologischen Diagnose der europäischen Moderne verdankt, stellt die „Archäologie des Wissens“ eine Ethnologie auf dem Gebiet der Ideengeschichte dar. Denn die archäologische Geschichtsbetrachtung nimmt die dokumentierten Wissensbestände der europäischen Tradition wie monumentale Textgebäude wahr.

Foucault unternimmt nun den Versuch einer Definition der Aussage und introduziert sie als eine Existenzfunktion des Zeichens. Danach gilt die Aussage als das sprachliche Medium, durch das das Zeichen aus dem bloßen Möglichkeitsbereich eines Sprachsystems heraustreten und in den Wirklichkeitsbereich der Sprachverwendung eintreten kann. Die Aussage ist gleichsam das sozial in Aktion getretene Zeichen, die anstatt von einem Sprecher hervorgebracht zu sein, erst ihrerseits die Rolle festlegt, die ein Sprecher zu übernehmen hat, sobald er sie verwendet. Foucault ist nun mit der Aufgabe konfrontiert, die Konstruktionsgesetze zu analysieren, nach denen sich aus der chaotischen Menge aller faktischen Aussagen die als kulturelle Wissenssysteme wirkenden Teilgruppen herausbilden.

Die symbolischen Ordnungen, die dadurch neu in den Blick treten, haben dann den Platz einzunehmen, der in den hermeneutischen Konzepten der Ideengeschichte durch die herkömmlichen Einteilungskategorien der „Epoche“, des „Werkes“ oder des „Buches“ bezeichnet wurde. Spätestens hier wird deutlich, wie sehr das Konzept der archäologischen Diskursanalyse an der fundamental-ontologischen Daseinsanalyse Martin Heideggers orientiert ist, die auch bei ihm nach Sein und Zeit zu einer Kehre führte. Denn der Akzent des Diskurskonzeptes von Foucault liegt auf einer Rekonstruktion der Formationsregeln, durch die einzelne Aussagen untereinander zu einem System verknüpft werden. Die aus dieser Analyse resultierenden Aporien zwingen Foucault schließlich dazu, den Rahmen einer primär auf die sprachliche Ordnung des kulturellen Wissens gerichteten Gesellschaftstheorie überhaupt zu verlassen und sich der Herrschaftsfunktion des Diskurses zu widmen.

3.2. Michel Foucaults Macht-Begriff unter Berücksichtigung seiner Nietzsche-Rezeption

In Foucaults „Ordnung des Diskurses“, der Antrittsvorlesung am College de France in Paris 1970, treten von nun an die institutionellen Rahmenbedingungen der Wissenserzeugung und damit der soziale Strukturzusammenhang als solcher in den Vordergrund. Die Basis von Foucaults Argumentation bildet die Vorstellung, wonach physische Gewaltanwendung und manipulative Ideologie als Machtmittel den Integrationsgrad hochentwickelter Gesellschaften nicht verstehen lassen. Denn sowohl physische Gewaltanwendung als auch manipulative Ideologie stellen für ihn repressive Machstechniken dar, denen er gemeinsam einen historisch neuartigen Typus des Machtmediums entgegenstellt, dessen Charakteristik durch den Begriff seiner Produktivität bestimmt ist. „Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ideologischen Vorstellung der Gesellschaft. Es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der Disziplin produziert worden ist. Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer nur negativ zu beschreiben, als ob sie nur ausschließen, unterdrücken, verdrängen, zensieren, abstrahieren, maskieren, verschleiern würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv und sie produziert Wirkliches. Denn sie produziert

Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.“¹³⁹ Der philosophische Impuls dazu resultierte aus dem Machtkonzept Nietzsches, das schöpferische Leistungen aller Art als Ausdruckformen eines Strebens nach Macht zu deuten versucht. „Foucaults Anknüpfung an Nietzsche ist offensichtlich und wird als solche von ihm eingefordert: „Ich bin einfach Nietzscheaner.“ (in: Les nouvelles litteraires 28 juin 1984) Foucault schreibt im Geiste Nietzsches, bis hin zur Metapher vom Menschen, der am Ende der „Ordnung der Dinge“ verschwindet.“¹⁴⁰ Als Nietzscheaner hat sich Foucault zwar immer dort bezeichnet, wo Nietzsche ihm Instrumente zur Kritik und Selbstkritik an die Hand gegeben hat. Aber er betrachtet Gesellschaftssysteme insgesamt als soziale Machtgefüge, in denen Wissensgebilde die besondere Funktion der Machtsteigerung übernehmen und Diskurse als soziale Wissenssysteme ihre Genesis ebenso den strategischen Erfordernissen einer etablierten Machtordnung verdanken wie sie ihrerseits wieder auf die Machtordnung effektivierend zurückwirken. Doch nicht nur die Aporien einer semiologisch ansetzenden Wissensanalyse, sondern auch die Einflüsse der Ereignisse der Studentenbewegung in der Mai-Revolution 1968 in Frankreich haben Foucault zur Transformation seiner Theorie in Richtung einer

Analyse sozialer Machtverhältnisse motiviert. Denn gerade die schockartige Erfahrung der strategisch perfektionierten Reaktionen eines etablierten Herrschaftssystems bildet auch die Motivgrundlage für seine zukünftige Theorie sozialer Macht.¹⁴¹ Um die Grundzüge einer Theorie sozialer Macht zu entwickeln, setzt sich Foucault mit zwei konkurrierenden Theorietraditionen auseinander: Seiner Ansicht nach verfehlt jedoch sowohl die klassische Politikwissenschaft als auch die marxistische Sozialtheorie die Aufgabe, die in den entwickelten Gesellschaften herrschenden Mechanismen sozialer Integration zu erfassen, da sie beide an eine auf vormoderne Herrschaftsformen zugeschnittene Machtkonzeption gebunden sind, derzufolge Macht ein vertraglich geregelter oder gewaltsam angeeigneter Besitz ist, der den politischen Souverän dazu berechtigt oder ermächtigt, mit zentral gelenkten Institutionen repressive Herrschaft auszuüben. In beiden Fällen wird mit einem machtbesitzenden Akteur gerechnet, der geeignet erscheinende Mittel anwendet, um diejenigen Verbote, Instruktionen und Direktiven durchzusetzen, die es erlauben, Herrschaftszwecke zu realisieren. Foucault setzt nun der klassischen Politikwissenschaft – die sich den Besitz der Macht nach einem juristischen Vertragmodell denkt – und der marxistischen Herrschaftstheorie – die den Besitz der Macht nach einem etatistischen

Denkmodell als Aneignung des Staatsapparates begreift – sein strategisches Machtmodell entgegen, das aus dem Versuch resultiert, die naturalistisch geprägten Vorstellungen der Machttheorie Nietzsches in den Rahmen einer Gesellschaftstheorie zu übertragen. „Wenn man also das Thema Macht von einer Analyse des Wie her anschneidet, führt das dazu, daß man sich von der Voraussetzung einer grundlegenden Macht in mehreren Punkten kritisch absetzt. Als Gegenstand der Analyse wählt man dann Machtverhältnisse und nicht eine Macht, sondern Verhältnisse von Macht.“¹⁴² Denn „eine Gesellschaft ‚ohne Machtverhältnisse‘ kann nur eine Abstraktion sein. ... Machtverhältnisse wurzeln in der Gesamtheit des gesellschaftlichen Netzes. Das heißt jedoch nicht, daß es ein erstes und grundlegendes Machtprinzip gibt, dessen Herrschaft bis in winzigste Elemente der Gesellschaft reicht. ... Denn letztlich träumt jede Strategie der Auseinandersetzung davon, Machtverhältnis zu werden; und jedes Machtverhältnis neigt dazu, sowohl wenn es seiner eigenen Entwicklungslinie folgt, als auch wenn es auf frontale Widersprüche stößt, siegreiche Strategie zu werden. In der Tat gibt es zwischen Machtverhältnis und Kampfstrategie eine reziproke Verlockung, unbegrenzte Verkettung und fortwährende Umkehrung.“¹⁴³ Deshalb ist für Foucault die Sklaverei kein Machtverhältnis, sondern ein Zwangsverhältnis. Da Freiheit die

Existenzbedingung von Macht ist, stehen sich also Macht und Freiheit auch nicht in einem Ausschlußverhältnis gegenüber. Insofern kann man statt eines konstitutiven Antagonismus eher einen Agonismus konstatieren, ein Verhältnis, das zugleich von gegenseitiger Anstachelung und Kampf charakterisiert ist, von einer dauernden Provokation, statt von einer blockierenden Opposition. Macht ist demnach nicht das fixierbare Vermögen und die dauerhafte Eigenschaft eines individuellen Subjekts oder einer sozialen Gruppe, sondern das prinzipiell labile Produkt der strategischen Auseinandersetzungen zwischen Subjekten. Denn „unter Macht ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“¹⁴⁴ Foucault geht von der Vorstellung aus, daß die Genesis von sozialen

Machtverhältnissen als ein Prozeß zu verstehen ist, in dem situational an unterschiedlichen Orten erkämpfte Machtpositionen wie ein Netz zu einem zentrumslosen System verknüpft werden. „Die Macht muß als etwas analysiert werden, das zirkuliert oder vielmehr als etwas, das nur in Art einer Kette funktioniert. Sie ist niemals hier oder dort lokalisiert, niemals in den Händen einiger weniger, sie wird niemals wie ein Gut oder wie Reichtum angeeignet. Die Macht funktioniert und wird ausgeübt über eine netzförmige Organisation. ... Mit anderen Worten: die Macht wird nicht auf die Individuen angewandt, sie geht durch sie hindurch. ... Die Macht geht durch das Individuum, das sie konstituiert hat, hindurch.“¹⁴⁵ Demnach ist eine auf staatliche Herrschaftstechniken fixierte Gesellschaftstheorie bereits in ihren Grundannahmen verfehlt, da etatistisch verengte Konzeptionen insinuieren, daß sich eine existierende Machtordnung des Staatsapparates unter Anwendung zentral dirigierter Maßnahmen der Zwangsausübung oder der Bewußtseinsmanipulation reproduziert, obwohl sie doch nur dann an Stabilität gewinnt, wenn es an unterschiedlichen Orten der Gesellschaft gleichzeitig gelingt, die zu ihrem Bestand notwendigen Machtpositionen zu behaupten. „Die Macht wird nicht besessen, sie wirkt in der ganzen Dichte und auf der ganzen Oberfläche des sozialen Feldes gemäß einem System von Relais, Konnexionen,

Transmissionen, Distributionen etc. Die Macht wirkt durch kleinste Elemente: die Familie, die sexuellen Beziehungen, aber auch: Wohnverhältnisse, Nachbarschaft etc. ... Die Macht ist niemals voll und ganz auf einer Seite. So wenig es einerseits die gibt, die die Macht „haben“, gibt es andererseits die, die überhaupt keine haben. Die Macht ist niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert. In jedem Augenblick spielt die Macht in kleinen singularen Teilen. ... Man kann nicht Macht und Reichtum gleichsetzen: die Macht ist eine permanente Strategie, die man auf dem Hintergrund des Bürgerkrieges denken muß. Man muß das Schema aufgeben, nach dem die Macht Einigen per Vertrag vom Willen aller übertragen ist. Die Macht läßt sich nicht als etwas beschreiben, was in den Staatsapparaten lokalisiert wäre.“¹⁴⁶ Denn „die Macht kommt von unten ... Und wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.“¹⁴⁷ Foucault setzt diesen etatistischverengten Herrschaftskonzeptionen als theoretischen Gegenentwurf das Projekt einer „Mikrophysik der Macht“ entgegen, daß die aus situativ erkämpften Machtpositionen entstandene Herrschaftsordnung als einen nur momenthaften, fragilen Systemzustand begreift. „Es handelt sich gewissermaßen um eine Mikrophysik der Macht, die von den Apparaten und Institutionen eingesetzt

wird. ... Das Studium dieser Mikrophysik setzt nun voraus, daß die darin sich entfaltende Macht nicht als Eigentum, sondern als Strategie aufgefaßt wird, daß ihre Herrschaftswirkungen nicht einer Aneignung zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen. Die Macht ist nicht so sehr etwas, was jemand besitzt, sondern vielmehr etwas, was sich entfaltet. Die Machtbeziehungen reichen nämlich tief in die Gesellschaft hinein und reduzieren sich nicht auf das Verhältnis des Staates zu den Bürgern oder auf die Schranke zwischen den Klassen."¹⁴⁸ Foucault zeigt somit, „daß der Staat selbst als Gesamteffekt oder als Resultante einer Vielzahl von Räderwerken und Brennpunkten in Erscheinung tritt, die sich auf einem ganz anderen Niveau ansiedeln und die ihrerseits eine „Mikrophysik der Macht“ bilden. Denn eine der wesentlichen Ideen von „Überwachen und Strafen“ ist die, daß die modernen Gesellschaften als Disziplinargesellschaften definiert werden können."¹⁴⁹

Doch durch die permanente Fragilität sozialer Herrschaftsordnungen müssen sie weniger über die kulturellen Denkweisen als über die körpergebundenen Lebensäußerungen verfügen können, um die eigene Instabilität zu reduzieren. „So formiert sich eine Politik der Zwänge, die am Körper arbeiten, seine Elemente, seine Gesten, seine Verhaltensweisen kalkulieren und

manipulieren. Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschinerie ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt. Eine politische Anatomie, die auch eine Mechanik der Macht ist, ist im Entstehen. Sie definiert, wie man die Körper der anderen in seine Gewalt bringen kann.“¹⁵⁰ Wenn sich nun die Integrationsfähigkeit primär dadurch charakterisiert, daß sie körperliche Verhaltensweisen perfekt zu kontrollieren und zu koordinieren vermag, dann bemißt sich die strategische Effektivität ihrer Herrschaftsmittel daran, daß sie jeden Bereich von Körpervorgängen zu regulieren imstande ist. Deshalb sind die modernen Machttechniken ihm zufolge dadurch gekennzeichnet, daß sie das menschliche Körperverhalten nicht nur unterdrücken und kontrollieren, sondern systematisch erzeugen und produzieren. Seiner Ansicht nach involvieren Normierungstechniken das Routinisieren von oktroyierten Verhaltensmuster und Standardisieren von Bewegungsabläufen durch Disziplinierungen. Den zentralen Begriff der Körperdisziplin hat Foucault in der historischen Analyse von „Überwachen und Strafen“ entwickelt und unter ihm die Praktiken der Automatisierung und ihrer Abrichtung zu produktiven Leistungen strukturiert. Foucault interessiert sich jedoch nicht für eine historische Psychologie, sondern für eine historische Physik der Körperdisziplinierung und fokussiert neben dem Komplex der immer

perfekteren Steuerung der körperlichen Bewegungsabläufe die Regulierung des „biologischen“ Verhaltens der Bevölkerung. Diese administrativen Strategien zur Regulierung der organischen Lebensvorgänge des Menschen konkretisiert Foucault unter dem Titel der Bio-Politik und stellt sie im Verbund mit den Techniken der Körperdisziplinierung als die institutionelle Basis des in der europäischen Moderne herausgebildeten Machtsystems dar. Denn Foucault „will nicht die Bedeutung von Institutionen bei der Errichtung von Machtverhältnissen verneinen, wohl aber empfehlen, eher die Institutionen von den Machtverhältnissen her zu analysieren und nicht umgekehrt; selbst wenn sie in einer Institution Gestalt annehmen und sich herauskristallisieren, haben sie doch ihren Haltepunkt außerhalb dieser.“¹⁵¹ Die körperbezogenen Techniken der sozialen Machtausübung sind seiner Auffassung nach Regeln subordiniert, die aus der Erkenntnis der Prozesse resultieren, die ausschließlich an Informationen über den „Menschen“ unter dem paradigmatischen Aspekt der strategischen Verfügung orientiert sind und so die individuellen Körperbewegungen disziplinieren und die organischen Lebensprozesse administrativ regulieren. Die Bedingungen möglicher Objektivität von wissenschaftlichen Erkenntnissen sind für ihn daher auch durch den Zweck der sozialen Unterwerfung von Individuen charakterisiert. Denn seine Epistemologie

versucht den kategorialen Rahmen und die methodischen Verfahren der Humanwissenschaften auf ein kognitives Bezugssystem zurückzuführen, das in sozialer Machtausübung verankert ist. Doch im Gegensatz zu Adorno derriviert Foucault die Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis nicht aus einem mit der instrumentalen Disponibilität über Natur gesetzten Bezugsrahmen, sondern diagnostiziert einen Regelkreis, demzufolge Informationsgewinnungsprozesse systematisch Erkenntnisse über die Handlungsweisen und Körpervorgänge von Menschen produzieren, die dann in Praktiken der kontrollierten Körperdisziplinierung und der administrativen Bevölkerungsregulierung kulminieren. In diesem Regelkreis sind die symbolischen Prozesse der Wissensproduktion mit den praktischen Operationen der Verhaltenskontrolle so zusammengeschlossen, daß jede angewandte Technik der Manipulation menschlicher Lebensvorgänge zugleich die Informationsbasis wissenschaftlicher Erkenntnis erweitert und jede im Forschungsprozeß gewonnene Einsicht ihrerseits den Manipulationsspielraum für Disziplinierungsverfahren vergrößert. Nach Foucaults Wendung zur Machttheorie tritt das an Nietzsche orientierte Konzept der Genealogie die Nachfolge des ursprünglichen Projekts der archäologischen Historiographie an. Denn „das Vorhaben der Archäologie mußte aus zwei Gründen scheitern. Erstens ist die kausale Macht, die den

leitenden Regeln der Diskurstheorie zugesprochen wird, nicht einsichtig und macht jenen Einfluß, den die gesellschaftlichen Institutionen haben und dem Foucault beständig nachgeforscht hat, unverständlich. Zweitens bringt sich Foucault, wenn er die Archäologie als Selbstzweck auffaßt, um die Möglichkeit, seine kritischen Analysen auf seine gesellschaftlichen Anliegen anzuwenden. ... Nach der Archäologie läßt er das Bemühen, eine Diskurstheorie zu entwickeln, plötzlich fallen und nimmt Nietzsches Genealogie als Ausgangspunkt zur Entwicklung einer Methode, die es ihm ermöglicht, das Verhältnis von Wahrheit und Theorie und den gesellschaftlichen Institutionen und Praktiken, aus denen sie hervorgehen, zu thematisieren. Das führt ihn zu gesteigerter Aufmerksamkeit gegenüber der Macht und dem Körper in ihrem Verhältnis zu den Humanwissenschaften. Die archäologische Methode wird jedoch nicht verworfen. Denn die Archäologie dient als Technik der Genealogie.“¹⁵² Deshalb kann Foucault auch eine Institutionengeschichte zwanglos mit einer Begriffsgeschichte verschränken, da seiner Machttheorie zufolge die Wissensproduktion und die Herrschaftsausübung nur verschiedene Seiten desselben Prozesses sind. Die Historiographie, die Institutionengeschichte und Begriffsgeschichte zu einer einzigen Analyse integriert, nennt Foucault an Nietzsche orientiert Genealogie. „Aber zunächst einmal: Was ist Genealogie? Genealogie stellt

sich der traditionellen historischen Methode entgegen. ... Für den Genealogen gibt es keine feststehenden Wesenheiten, keine tieferliegenden Gesetze, keine metaphysischen Finalitäten. Genealogie spürt Diskontinuitäten auf, wo andere kontinuierliche Entwicklungen fanden. ... Die Genealogie meidet die Suche nach Tiefe. Stattdessen sucht sie die Oberflächen der Ereignisse. ... Die Genealogie zeichnet die Geschichte der Interpretationen auf. Die Universalien unseres Humanismus enthüllen sich als Resultat des zufälligen Auftauchens erfolgreich durchgesetzter Interpretationen.“¹⁵³ Aus diesen Analysen resultiert dann nicht nur ein sozialgeschichtlicher Überblick auf die institutionelle Herausbildung der modernen Form der Sozialintegration, sondern zugleich ein begriffsgeschichtlicher Einblick in das moderne Subjektverständnis. Denn indem Foucault Genealogie und Archäologie kombiniert, kann er die Geschichte der Gegenwart diagnostizieren. Die „Geburt des Gefängnisses“, die für Foucault eine institutionelle Verknüpfung unabhängig voneinander entstandener Disziplinierungsinstanzen ist, konstatiert er in seiner Untersuchung „Überwachen und Strafen“ zwischen der detaillierten Darstellung einer grausamen Vierteilung im Jahre 1757 in Paris und der Dokumentation eines 1836 verfassten Planes für eine als minutiöses Observierungssystem angelegte

Kerkerstadt. Die Einführung der Gefängnisstrafe stellt demnach nicht einen Vorgang der Humanisierung dar, sondern vollzieht einen Prozeß der Optimierung sozialer Kontrollverfahren und die Reform des Strafvollzuges ist demzufolge eine stete Effektivierung sozialer Machttechniken. Denn „Macht ist für Foucault weder nackte Gewalt noch bloßer Zwang, sondern das Zusammenspiel von Disziplinartechniken und Selbsttechnologien. Aufgabe des Genealogen des modernen Subjekts ist es, ihre konstituierenden Bestandteile freizulegen und ihr Zusammenspiel zu analysieren.“¹⁵⁴ Deshalb analysiert Foucault das klassische Strafrechtssystem des 17. und 18. Jahrhunderts in einer Weise, die vor allem die auf den Körper des Delinquenten gerichteten Behandlungspraktiken akzentuiert und folgt damit jenem Grundgedanken seiner Machttheorie, demzufolge sich die Eigentümlichkeiten sozialer Herrschaftstechniken primär daran bemessen, wie sie auf die körperlichen Verhaltensweisen der Individuen einwirken. Die zentrale Funktion des Rituals der Marter oder der Hinrichtung besteht ihm zufolge im klassischen Zeitalter in der Restitution der verletzten Souveränität der königlichen Macht. Der Katalog der Reformen, der danach auf der Basis einer moralphilosophischen Argumentation entwickelt wird, hat für ihn primär die Verfeinerung der Instrumente sozialer Kontrolle zum Ziel. Der Strafvollzug wird

im Zuge der einsetzenden Reformmaßnahmen nicht mehr als die rituelle Manifestation der königlichen Macht betrachtet, sondern als Akt der Sanktion und Prävention angelegt, woraus eine radikale Individualisierung der Delinquenz resultiert. Diesem Funktionswandel der Bestrafung, die sich statt allein auf den verübten Rechtsbruch nun auch bereits präventiv auf alle zukünftig möglichen Rechtsbrüche bezieht, entspricht auf der Ebene der Strafverfolgung eine Effektivierung der Mittel, da die Verbrechensbekämpfung jetzt in die bislang unkontrollierten Nischen der Gesellschaft infiltriert. Das Gefängnis übernimmt seiner Auffassung nach als Mittel der Haftstrafe schon nach kurzer Zeit die strafrechtlich dominierende Rolle, mit dessen Institutionalisierung sich ein historisch neues Prinzip der Bestrafung durchsetzt, nämlich der ununterbrochene Zwang einer von der Öffentlichkeit verborgenen Körperdisziplinierung. „Die Gefängnisform ist älter als der systematische Einsatz des Gefängnisses in der Strafjustiz. Sie hat sich außerhalb des Justizapparates konstituiert, als sich über den gesamten Gesellschaftskörper jene Prozeduren ausbreiteten, um die Individuen anzuordnen, zu fixieren und räumlich zu verteilen und zu klassifizieren, um das Höchstmaß an Zeit und das Höchstmaß an Kräften aus ihnen herauszuholen, um ihre Körper zu dressieren, ihr ganzes Verhalten zu codieren, sie in einer

lückenlosen Sichtbarkeit festzuhalten, rund um sie einen Beobachtungs- und Registrierungsapparat aufzubauen, ein sich akkumulierendes und zentralisierendes Wissen über sie zu konstituieren.“¹⁵⁵ Obwohl das Instrument der Gefängnisstrafe durch den sozialen Problemdruck des ausgehenden 18. Jahrhunderts forciert wurde, versucht Foucault aber auch die bis in das Mittelalter zurückreichende Vorgeschichte der Körperdisziplinierung zu dokumentieren, die die technischen und kognitiven Prämissen dafür geschaffen hat, daß die im Gefängnisssystem ausgeübten Strafverfahren entsprechend schnell zur Anwendung gelangen konnten. Foucault verwendet deshalb seine wissenschaftliche Akribie darauf, das Arsenal an Methoden, Techniken und Erkenntnissen einer Transparenz zu unterziehen, das seit dem 16. Jahrhundert von den verschiedenen Disziplinierungsinstanzen ausgebildet wurde, um das Körperverhalten zu standardisieren. In seinem Werk „Überwachen und Strafen“ unterscheidet er drei Kontrollverfahren voneinander: Erstens eine stetige und minutiöse Observierung der routinisierten Tätigkeit, die schließlich in der architektonischen Anlage der Lehr- und Werkstätten Gestalt angenommen hat. Mit der Überwachung „wird die Disziplinargewalt ein integriertes System, das von innen her mit der Ökonomie und den Zwecken der jeweiligen Institutionen verbunden ist und das sich so zu

einer vielfältigen, autonomen und anonymen Gewalt entwickelt. ... Pausenlos überwachte Überwacher. In der hierarchisierten Überwachung der Disziplinen ist die Macht keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt; sondern eine Maschinerie, die funktioniert.“¹⁵⁶

Zweitens ist die Praxis der normierenden Sanktion, in der durch unentwegte Ermahnungen und Bestrafungen die Verletzungen der Zeitreglementierungen und Körpervorschriften korrigiert werden. „Das lückenlose Strafsystem, das alle Punkte und Augenblicke der Disziplinaranstalten erfaßt und kontrolliert, wirkt vergleichend, differenzierend, hierarchisierend, homogenisierend, ausschließend. Es wirkt normend, normierend, normalisierend. ... Das Funktionsverhältnis von Recht und Mensch, das die moderne Strafjustiz kennzeichnet, hat seinen Ursprung nicht in der Einbeziehung der Humanwissenschaften mit ihrer neuen Rationalität oder ihrem Humanismus, sondern in der Disziplinartechnik, die jene neuen Mechanismen der normierenden Sanktion eingeführt hat. ... Zusammen mit der Überwachung wird am Ende des klassischen Zeitalters die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente.“¹⁵⁷ Und drittens schließlich ein Verfahren, daß die Techniken der überwachenden Hierarchie mit denjenigen der normierenden Sanktion kombiniert, nämlich die alle Kontrolltechniken noch einmal in

sich bündelnde Methode der Prüfung. Denn die Prüfung als eine zentrale Technik der Disziplinarmacht kombiniert die hierarchische Beobachtung mit der normalisierenden Beurteilung. Foucault lässt seinen historischen Überblick auch deswegen in der Darstellung der Methode der Prüfung kulminieren, da er in ihr die institutionelle Quelle jener neuzeitlichen Denkweise erblickt, die den Menschen als ein individuiertes Subjekt begreift. „Die Prüfung kombiniert die Techniken der überwachenden Hierarchie mit denjenigen der normierenden Sanktion. Sie ist ein normierender Blick, eine qualifizierende, klassifizierende und bestrafende Überwachung. Sie errichtet über den Individuen eine Sichtbarkeit, in der man sie differenzierend behandelt. Darum ist in allen Disziplinaranstalten die Prüfung so stark ritualisiert. In ihr verknüpfen sich das Zeremoniell der Macht und die Formalität des Experiments, die Entfaltung der Stärke und die Ermittlung der Wahrheit. Im Herzen der Disziplinarprozeduren manifestiert sie die subjektivierende Unterwerfung jener, die als Objekte wahrgenommen werden. Die Überlagerung der Machtverhältnisse und der Wissensbeziehungen erreicht in der Prüfung ihren sichtbarsten Ausdruck.“¹⁵⁸ Dies ist nun auch die Stelle in „Überwachen und Strafen“ von Foucault, in der die Intentionen einer Institutionengeschichte mit

denjenigen einer Begriffsgeschichte verknüpft werden, wie es unter dem Titel der Genealogie programmatisch angekündigt worden war. Denn „die Prüfung ist ein Mechanismus, der eine bestimmte Form der Machtausübung mit einem bestimmten Typ der Wissensformierung kombiniert.“¹⁵⁹ Foucault ist davon überzeugt, daß die Etablierung des Gefängnisystems sich im Zusammenhang mit einer allgemeinen Transformation der sozialen Machttechnik vollzog, die aus der Konvergenz von zunächst unverbunden nebeneinander existierenden Disziplinierungsinstanzen in der Gesellschaft resultierte. Denn „zweifellos liegt der Erfolg der Disziplinarmacht am Einsatz einfacher Instrumente: des hierarchischen Blicks, der normierenden Sanktion und ihrer Kombination im Verfahren der Prüfung.“¹⁶⁰ Doch „das Gefängnis treibt die Prozeduren der anderen Disziplinaranlagen auf ihre äußerste Spitze.“¹⁶¹ Die Bevölkerungsentwicklung und die Produktivkraftentwicklung betrachtet Foucault als die Kardinalprobleme, die von der Gesellschaft durch die Ausbildung von Machtstrategien beantwortet werden. Im Zuge der kapitalistischen Modernisierung nehmen diese beiden Bezugsprobleme ein so besonders drastisches Ausmaß an, auf das die Gesellschaft mit der Erhöhung ihrer Kontrollfähigkeit, also mit einer Optimierung der Machtstrategien durch eine institutionelle Verknüpfung der zunächst isoliert tätigen

Disziplinierungsinstanzen reagiert. „Eine strenge Ökonomie gestaltet die einzigartige Gewalt des Strafens so diskret wie nur möglich. Nichts an ihr erinnert noch an die alte Maßlosigkeit der souveränen Macht, die sich am Körper des Gemarterten rächte. Das Gefängnis setzt an dem ihm Anvertrauten eine Arbeit fort, die anderswo begonnen worden ist und von der gesamten Gesellschaft mit unzähligen Disziplinarmechanismen an jedem einzelnen fortgeführt wird.“¹⁶² Denn für Foucault verfährt das Gefängnis intern nach denselben Methoden, die in den anderen Disziplinierungseinrichtungen bereits vorgebildet waren, indem es den strafrechtlich Verurteilten dem Zwang einer ständigen Überwachung und einer unentwegten Verhaltensdisziplinierung unterwirft. „Man kann verstehen, daß das Gefängnis als Strafe so rasch selbstverständlich wurde. In den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts ist man sich seiner Neuheit noch bewußt. Aber die Gefängnisstrafe entsprach so sehr dem Getriebe der Gesellschaft, daß sie alle anderen von den Reformern des 18. Jahrhunderts erdachten Bestrafungen der Vergessenheit anheimgab. Die Gefängnisstrafe schien ohne Alternative und von der Bewegung der Geschichte selbst getragen zu sein. ... Diese Selbstverständlichkeit des Gefängnisses, von der wir kaum loskommen, beruht zunächst auf der Einfachheit der Freiheitsberaubung. Wie sollte das

Gefängnis nicht die Strafe par excellence in einer Gesellschaft sein, in der die Freiheit ein Gut ist, das allen gleichermaßen gehört und an dem jeder hängt? Ihr Verlust trifft darum alle gleich; in höherem Maße als die Geldbuße ist darum das Gefängnis egalitär. Das Gefängnis ist juristisch eine klare Sache. Zudem erlaubt es die exakte Quantifizierung der Strafe nach der Variable der Zeit.“¹⁶³ Da es diese Prozeduren jedoch so ausschließlich ausübt das es darin seine organisatorische Existenz hat, versucht Foucault das Gefängnis in seiner Analyse nun seinerseits als das Vorbild aller anderen Institutionen darzustellen. So wie im Gefängnis die Inhaftierten einem verzweigten System von ständigen Beobachtungen und stetigen Disziplinierungen ausgesetzt sind, so wird heute die Bevölkerung insgesamt durch ein sich über alle Sphären der Gesellschaft spannendes Netz von Disziplinaranstalten kontrolliert. „Auf der Ebene der Theorie definiert Bentham einen Typ der Analyse des Gesellschaftskörpers und der ihn durchkreuzenden Machtbeziehungen; auf der Ebene der Praxis definiert er eine Prozedur der Unterordnung von Körpern und Kräften, welche die Nützlichkeit der Macht erhöht, indem sie sich den Fürsten erspart. Der Panoptismus ist das allgemeine Prinzip einer neuen politischen Anatomie, die es nicht mit dem Verhältnis der Souveränität, sondern mit den

Beziehungen der Disziplin zu tun hat. ... Das Panopticon liefert die Formel für diese Verallgemeinerung. Es programmiert auf der Ebene eines einfachen und leicht zu übertragenden Mechanismus das elementare Funktionieren einer von Disziplinarmechanismen vollständig durchsetzten Gesellschaft.“¹⁶⁴ Foucault bezeichnet diese Zwangsform, die die soziale Konformität in modernen Gesellschaften durch eine permanente Verhaltenssteuerung der verbundenen Kontrolleinrichtungen garantiert, als „Panoptismus“. „Man sieht im Panoptismus kaum mehr als eine kleine bizarre Utopie, einen boshafte Traum - als wäre Bentham der Fourier einer Polizeigesellschaft gewesen, mit dem Panopticon als Lebensgemeinschaft. Und doch hatte man mit dem Panopticon die abstrakte Formel einer sehr wirklichen Technologie: der Technologie der Individuen.“¹⁶⁵ Dies konkretisiert sich in der architektonischen Konzeption des Panopticon: „Sein Prinzip ist bekannt: an der Peripherie ein ringförmiges Gebäude; in der Mitte ein Turm, der von breiten Fenstern durchbrochen ist, welche sich nach der Innenseite des Rings öffnen; das Ringgebäude ist in Zellen unterteilt, von denen jede durch die gesamte Tiefe des Gebäudes reicht; sie haben jeweils zwei Fenster, eines nach innen, das auf die Fenster des Turms gerichtet ist, und eines nach außen, so daß die Zelle auf beiden Seiten von Licht durchdrungen wird. Es genügt

demnach, einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen Irren, einen Kranken, einen Sträfling, einen Arbeiter oder einen Schüler unterzubringen. ... Er wird gesehen, ohne selber zu sehen; er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation.“¹⁶⁶ Denn „der Gedanke des Panopticon - zugleich Überwachung und Beobachtung, Sicherheit und Wissen, Individualisierung und Totalisierung, Isolierung und Transparenz hat im Gefängnis seinen bevorzugten Realisierungsort gefunden.“¹⁶⁷ Doch „das Panopticon ist vielseitig einsetzbar: es dient zur Besserung von Sträflingen, aber auch zur Heilung von Kranken, zur Belehrung von Schülern, zur Überwachung von Wahnsinnigen, zur Beaufsichtigung von Arbeitern, zur Arbeitsbeschaffung für Bettler und Müßiggänger. ... Also so etwas wie ein Ei des Kolumbus im Bereich der Politik.“¹⁶⁸

Foucaults Analyse kulminiert in einer Vision einer eindimensionalen Gesellschaft, in der jedoch die Subjekte nicht durch die Manipulation ihrer psychischen Antriebe (Herbert Marcuse), sondern durch die Disziplinierung ihres körperlichen Verhaltens zur Anpassung gezwungen sind. Obwohl die Konvergenzen zwischen der Geschichtsphilosophie Adornos und der Gesellschaftstheorie Foucaults sogar bis in gemeinsame Formulierungen hineinzuwirken scheinen, drohen dahinter die Differenzen zu verschwinden.

Denn Adorno und Foucault konstatieren im modernen europäischen Geschichtsverlauf einen zwanghaften Rationalisierungsprozess, der nur die Herrschaftsmittel perfektioniert hat. Für beide intensiviert sich in der als Aufklärung charakterisierten Epoche durch die Entwicklung der Natur und Humanwissenschaften der Herrschaftsvollzug durch methodische Kontrollierung und reflexive Optimierung. Sowohl Adorno als auch Foucault betrachten die Stabilität von Herrschaftsstrukturen als ein Resultat administrativ organisierter Institutionen. Während Adorno diese Integrationsmechanismen in den Manipulationen einer zentralisierten Verwaltung lokalisiert, diagnostiziert Foucault diese Maßnahmen in den disziplinierenden Prozeduren von psychiatrischen Institutionen und dem Strafvollzug des Gefängnisses. In diesem Punkt liegt nun aber auch zugleich die Differenz zwischen Adorno und Foucault. Denn Foucault fokussiert die Praktiken, die auf die Körper einwirken und begreift das moderne Subjekt als Resultat der Körperdisziplinierung. Demgegenüber akzentuiert Adorno die Bedeutung der Ideologien, da ihm zufolge die Subjekte die Kraft zur praktischen Autonomie verloren haben. Denn unter spätkapitalistischen Bedingungen verlieren seiner Ansicht nach die Subjekte die im Zivilisationsprozess erworbenen Fähigkeiten. Adorno „begreift das, was Foucault in

seiner Machttheorie gleichsam ontologisch vorauszusetzen scheint, nämlich die Konditionierbarkeit der Subjekte, als das historische Produkt eines bis in die Frühphase der Gattung zurückreichenden Zivilisationsprozesses.“¹⁶⁹ An dieser Differenz scheidet sich der kritische Geist einer Geschichtsphilosophie, die den Triumph der instrumentellen Vernunft als einen Prozeß der Beherrschung der inneren und äußeren Natur interpretiert, von einer Genealogie, die die Körperdisziplinierung und die Bevölkerungsregulierung als konstitutiv für die okzidentale Rationalität diagnostiziert.

4. Die Konzeption des Kritikbegriffs im Werk von Theodor W. Adorno

Diesen beiden Konzeptionen kontrastiert ist der Begriff der Kritik im Kontext der Kritischen Theorie, der als Zentralbegriff im Werk Adornos zeitweise sogar mit dem Begriff der Vernunft synonym gesetzt wird. „Wenig übertreibt, wer den neuzeitlichen Begriff von Vernunft mit Kritik gleichsetzt.“ (T. W. Adorno GS 10 S.785) Denn Vernunft und Kritik ist gemeinsam, daß sie sich beide in der Bewegung des Denkens konstituieren. Kritik erschließt sich wie Denken primär in der Bewegung und kann nicht im unmittelbaren Zugriff erfaßt werden, sondern ist stets Ausdruck eines kritischen Verhältnisses, daß sich am konkreten Material entfalten muß. Insofern richtet sich das Kritikverständnis Adornos sowohl gegen die affirmative Positivierung der Faktizität als auch gegen das ontologische Ursprungsdenken. Adorno wählt zur Artikulation seines Kritikverständnisses die Methode des Essays, denn „er ist die kritische Form par excellence; und zwar als immanente Kritik geistiger Gebilde, als Konfrontation dessen, was sie sind, mit ihrem Begriff, Ideologiekritik. ... Er möchte den Gedanken von seiner Willkür heilen, indem er sie reflektierend ins eigene Verfahren hineinnimmt, anstatt sie als Unmittelbarkeit zu maskieren.“ (GS 11 S.27) Insofern verfährt der

Essay „methodisch unmethodisch“ (GS 11 S.21) und muß „in jedem Augenblick auf sich selber reflektieren.“ (GS 11 S.32) Denn „kontinuierliche Darstellung widerspräche einer antagonistischen Sache. ... Diskontinuität ist dem Essay wesentlich, seine Sache stets ein stillgestellter Konflikt.“ (GS 11 S.24-25) Deshalb „ist der Essay dialektischer als die Dialektik dort, wo sie sich selbst vorträgt. Er nimmt die Hegelsche Logik beim Wort.“ (GS 11 S.28) Dies konkretisiert sich in Adornos konzentriert komponierten Texten, „denen die Idee zugrunde liegt, daß Gedanken nur soviel Wert sind wie die sprachliche Form, in der sie sich äußern. Dieser Idee liegt ein tiefes Mißtrauen Adornos gegen die sprachliche Kommunikation zugrunde. Dieses Mißtrauen oder vielmehr die Sprachkritik, als die er es formuliert hat, ist in gewissem Sinne der Kern von Adornos Philosophie.“¹⁷⁰

4.1 Theodor W. Adornos Kant-Kritik

„Gäbe es, kantisch gesprochen, kein Ähnliches zwischen Subjekt und Objekt, stünden beide einander, nach dem Wunsch des losgelassen Positivismus, absolut, unvermittelt entgegen, so gäbe es nicht nur keine Wahrheit, sondern keine Vernunft, keinen Gedanken überhaupt.“

(Theodor W. Adorno: Drei Studien zu Hegel, Aspekte S.285)

Adornos Stellung zu Kant entzündet sich an der Ding-an-sich-Problematik, die die Ambivalenz des kantischen Systems selbst ausdrückt. Denn Adorno zufolge resultiert der ungeklärte Status des Ding-an-sich zwischen Empirizität und Transzendentalität aus den transzendentalphilosophischen Begründungsdefiziten. Adorno kritisiert jedoch nicht die dualistische Konzeption des kantischen Systems, sondern die entsprechende Zuordnung der Erkenntnismomente zum Form-Inhalt-Dualismus. Die weitere Kritik von Adorno an Kant bezieht sich auf seine Konzeption des intelligiblen Charakters, sowie seinen Begriff von Vernunft, Kausalität und Freiheit die in diesem Kapitel in den Fokus rücken sollen, um Adornos Rationalitätsbegriff zu konkretisieren.

Stand im Zentrum des Interesses der Philosophie seit dem 17. Jahrhundert die Freiheit, so war

dieses Interesse jedoch in sich antagonistisch. Denn im rationalen Prinzip steckte selbst schon eine neue Unterdrückung. Das Resultat war eine gemeinsame Formel für Freiheit und Unterdrückung, die Adorno zufolge auch die kantische Antinomienlehre charakterisiert. Denn für Adorno bestimmt nicht ein abstrakter Freiheitsbegriff, sondern die Gesellschaft die Genese und Entwicklung der Individuen. Die Grenze der Freiheit ist durch den Naturzusammenhang und die Ohnmacht der Subjekte gegenüber der verselbständigten Gesellschaft bestimmt. Obwohl sich die Universalität des Freiheitsbegriffes auch gegen das Herrschaftsmodell von Freiheit richtet, wird für Adorno Autonomie fiktiv, wenn sie sich nicht an dem orientiert, was dem Subjekt Autonomie gewährt oder verweigert. Adorno kritisiert somit die mangelnde Empirie in Kants Gedankenexperimenten, da sich ihm zufolge die Angst vor dem Tode in der Folter anders darstellt als im fiktiven und dadurch unverbindlichen Gedankenexperiment, wo die Erfahrungsmomente neutralisiert werden. Inkompatibilität ist daher für Adorno das Resultat aus der Exemplifizierung von moralischen Experimenten in der Kritik der praktischen Vernunft Kants.

Nach Ansicht von Adorno parallelisiert Kant das Bewußtsein mit dem Willen, der als Inkarnation von Freiheit das Vermögen frei zu handeln beinhaltet. „Durch den Willen verschaffe Vernunft sich

Realität, ungebunden durchs wie immer geartete Material. Darin dürften die über Kants moralphilosophische Schriften verstreuten Formulierungen konvergieren.“¹⁷¹

Kant koinzidiert auch Freiheit und Vernunft, da er sie jenseits von bestimmten Ursachen lokalisiert. Adorno hält demgegenüber Kant den intramentalen und somatischen vor-ichlichen Impuls des Hinzutretenden entgegen, mit dem Freiheit in die Erfahrung hineinreicht. Während Kant noch die Spontaneität in reines Bewußtsein transplantierte, ist für Adorno das Hinzutretende der Name für das von der Abstraktion ausgemerzte. Als positiv gegebene ist Freiheit für Adorno eine Fiktion, denn „Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit.“¹⁷²

Schon die Freiheit der Gedanken, die Adorno bei Kant diagnostiziert, stellt für ihn eine Illusion dar, da sich die Gewalt der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihnen sedimentiert. Der Doppelcharakter des Vernunftbegriffs als subjektive Gestalt und objektive Geltung ermöglicht es nun Kant, die von der Subjektivität nominalistisch ausgehöhlte Objektivität der Wahrheit durch die Subjektivität zu lehren, die sie zuvor liquidiert hat. Adornos Kritik an der kantischen Ethik kulminiert in ihrem immanenten Formalismus. Er konstatiert zwar, daß trotz der Abstraktheit, sich die inhaltliche Idee der Egalität in der kantischen

Konstruktion der Moral kontinuiert, perhorresziert aber Kants implizite Koinzidenz der Vernunft als Freiheitsinstanz mit dem Gesetz. Der Widerspruch, den Kant in der Behauptung von Freiheit und Unfreiheit dokumentiert, ist für Adorno ein Widerspruch in der Sache und nicht einer des Verfahrens. Indem Kant jedoch intendiert den Widerspruch durch die Distinktion des reinen und des empirischen Subjekts zu versöhnen, abstrahiert er Adorno zufolge von der Vermittlung beider Termini. Um nun aber nicht den Paralogismus der Rationalisten zu begehen, muß Kant die Vergegenständlichung des Charakters im Bereich des Konstitutums (empirisches Subjekt) und nicht des Konstituens (transzendentes Subjekt) lokalisieren. Da für Adorno jedoch das identifizierende Prinzip des Subjekts selber das verinnerlichte der Gesellschaft ist, ist für ihn positive Freiheit unter dem universellen Bann des sich über die Menschen legenden Identitätsprinzips nicht möglich. „Die Kritik der praktischen Vernunft bewegt sich im Verblendungszusammenhang.“¹⁷³

Deshalb rekurriert Adorno im Kontrast zu Kant auf die im Willen involvierten Körperimpulse, die auch noch in der Imagination transparent werden. Adorno bestimmt diesen Willen dialektisch, denn durch ihn kann das Bewußtsein den Bannkreis transzendieren und die Faktizität des Bestehenden verändern. Das unterscheidet seine Konzeption auch von einem

Voluntarismus, der den Willen von der Vernunft dichotomisiert und zum Selbstzweck deklariert.

Nach Ansicht von Adorno resultiert aus der Expansion der Kausalität zum Vernunftbegriff ihre Negation, denn „die Kantische Kausalität ist eine ohne causa.“¹⁷⁴ Da nach Kant auch das Handeln aus Vernunft gesetzmäßig ist, kann es keine Freiheit ohne Gesetz geben. Je objektiver aber die Kausalität ist, desto größer ist nach Adorno auch die Möglichkeit von Freiheit. Jedoch koinzidiert der Inhalt der kantischen Freiheit als Identität mit der gesetzmäßigen Herrschaft. Damit demaskiert sich das Formale, das auf der zum reinen Prinzip erhobenen Herrschaft basiert, als ein Bürgerliches. Aus der Konkretisierung der Kantischen Freiheitsidee resultiert auch ihre eigentümliche Paradoxalität, denn indem Kant Freiheit als eine Kausalität introduziert, nimmt er sie zurück. Durch Kants Begriff der Freiheit wird für Adorno die reale Person prinzipiell zur Unfreiheit verurteilt, so daß im Strafbedürfnis der repressive Aspekt der kantischen Ethik triumphiert. Denn die Nötigung, die vom kategorischen Imperativ ausgeht, konterkariert die Freiheit, die zugleich seine oberste Bestimmung sein soll. In der Verachtung gegenüber dem Mitleid konvergiert die reine praktische Vernunft Kants sogar mit der des Antipoden Nietzsche. Diese reine Konsequenzlogik ist nach Ansicht von Adorno durch Verblendung und

Unvernunft gekennzeichnet. „Ratio wird zur irrationalen Autorität. Der Widerspruch datiert zurück auf den objektiven zwischen der Erfahrung des Bewußtseins von sich selbst und seinem Verhältnis zur Totalität.“¹⁷⁵

Freiheit und Individualität sind in der bürgerlichen Gesellschaft Schein, der sowohl durch die Kritik am Determinismus wie an der Willensfreiheit kritisiert wird. Denn als Exekutoren des Wertgesetzes stellt sich die Freiheit der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft als ihr eigener Hohn dar. Die Naturwüchsigkeit der Gesellschaft dokumentiert sich für Adorno in der Anarchie der Warenproduktion und findet zugleich ihren Ausdruck im kontingenten Schicksal des Einzelnen. Erst die Transparenz des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses durch die Subjekte würde die Naturwüchsigkeit aufheben. Deshalb kann für Adorno unter bürgerlichen Produktionsbedingungen die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des Willens nicht beantwortet werden, da sie selbst aus ihr entspringt. Zudem proklamieren ihm zufolge beide Seiten Identität. Im Zeitalter der ubiquitären Repression existiert für ihn daher nur in den deformierten Individuen eine Chiffre von Freiheit gegen die Gesellschaft. Denn nur im Widerstand gegen die wechselnden Gestalten der Repression wird Freiheit konkret. Adorno zufolge scheint es der Idee der Freiheit wie

dem Begriff der Kausalität zu ergehen: Die Antagonismen werden aufgehoben, indem das Allgemeine das Besondere durch Identifizierung liquidiert. Da Kant das Kausalverhältnis als ein Prinzip betrachtet und ins transzendente Subjekt verlagert, denkt er an der prinzipiellen Verwobenheit vorbei. Die Kausalität wird nämlich durch ihre Reduktion zur bloßen Gesetzesform eindimensional. Das Reich der Freiheit wird für Adorno aber nicht durch das Verschwinden von Kausalität signalisiert, da sie selber nur in einem Horizont von Freiheit sinnvoll ist. Denn „reflektierte Kausalität deutet auf die Idee von Freiheit als Möglichkeit von Nichtidentität.“¹⁷⁶ Die Kausalität ist jedoch Adorno zufolge in der Identität, dem geistigen Prinzip der Naturbeherrschung, fundiert. Die Affinität ist die bestimmte Negation des Identifikationsschematas, in deren Kritik Kausalität reflektiert wird. Um sich nun in der Objektivität konstituieren zu können, muß auch das Subjekt immer ein Objektives sein. Deshalb existiert auch im transzendentalen Subjekt der Vorrang des Objekts. Denn für Adorno ist auch die Personalität des Subjekts ein Vermitteltes. Daher findet Freiheit nur in der Einrichtung einer freien Gesellschaft ihre adäquate Gestalt. Das Ende des Identitätszwangs ist für Adorno jedoch erst die Prämisse für Identität. Das befreite Subjekt wäre nämlich mit dem Nicht-Ich versöhnt.

Doch die Menschen sind überhaupt noch nicht sie selbst, sondern nur die Möglichkeit des Selbst, daß die Wirklichkeit des Selbst kontrastiert.

Zur Rettung von Freiheit introduzierte Kant die als Vermittlung zur Empirie konzipierte Lehre vom intelligiblen Charakter. Daß der intelligible Charakter weder von Natur absorbiert wird noch ihr absolut transzendent ist, ist Adorno zufolge bereits dialektisch in seinem Begriff impliziert. Das Verhältnis zwischen Vernunft und Natur ist dialektisch, insofern sie identisch und nicht-identisch sind. Kontrastiert sich nun die Vernunft in dieser Dialektik zur Natur, so verfällt sie zugleich in Regression und gerät umso tiefer in den Naturzwang, da Vernunft nur in der Reflexion Übernatur ist. Die immanenten Widersprüche in den Bestimmungen des intelligiblen Charakters lassen sich jedoch nicht eskamotieren, dann über ihn zu reden ist Adorno zufolge so unmöglich wie über das Ding an sich, dem es in formaler Analogie gleicht. Deshalb ist für Adorno die Konstruktion von Ding an sich und intelligiblem Charakter „die eines Nichtidentischen als der Bedingung der Möglichkeit von Identifikation, aber auch die dessen, was der kategorialen Identifizierung entschlüpft.“¹⁷⁷

Der Ort der Lehre vom intelligiblen Charakter ist nach Ansicht von Adorno die Einheit der Person, das Äquivalent der transzendentalen Synthesis der Apperzeption, die nach dem kantischen Form-Inhalt-

Dualismus zu den Formen gehört. Während für Hume noch die Bewußtseinstatsachen unabhängig vom einzelnen Bewußtsein existierten, existiert nun für Kant die Bewußtseinseinheit unabhängig von jeglicher Erfahrung. Die Instanz der reinen Vernunft, an der sich der intelligible Charakter befindet, ist aber selbst ein Werdendes und als Bedingtes kein absolut Bedingendes. Da das Kriterium der kantischen Ethik die unmittelbar physische Präsenz des realen Menschen ist, ist ihr Maßstab die Unfreiheit des in der vergesellschafteten Gesellschaft unter dem Tauschprinzip existierenden Menschen. Daher liegt in der kantischen Moralphilosophie für Adorno die Tendenz zu ihrer Sabotage. Doch obwohl vom intelligiblen Charakter nur im sich manifestierenden Schuldzusammenhang gesprochen werden kann, ist er als Möglichkeit des Subjektes ein Werdendes und kein Seiendes. Die Subjekte, die nach Kant nur in ihrer Identität frei sind, perpetuieren Adorno zufolge in solcher Identität nur den bestehenden Verblendungszusammenhang. Adornos Kant-Kritik ist zutiefst von A.Sohn-Rethels Vorstellung inspiriert, daß die Abstraktionen des Idealismus die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit reflektieren. Danach verbindet sich das idealistische Prinzip konstitutiver Subjektivität zu einem Immanenzzusammenhang und erscheint als objektiver Ausdruck der auf dem

Tauschprinzip basierenden Gesellschaft. Damit ist das Prinzip transzendentaler Subjektivität zugleich Index des Wahren im Unwahren, indem es der wahre Ausdruck des Falschen ist.

Sohn-Rethel dechiffriert in der Formstruktur der Ware das Transzendentalsubjekt der idealistischen Philosophie als das Kapital und betrachtet das in der Kapitalform verselbständigte Prinzip der Aneignung von Arbeit analog zur transzendentalen Synthesis der Apperzeption Kants. Da sowohl in dieser Interpretation als auch im absoluten Idealismus das Nichtidentische der Erkenntnis in einem Einheitsmoment verschwindet, reflektiert Adorno in einer negativen Dialektik die Selbstreflexion der idealistischen Philosophie, um das Nichtidentische jeder Erkenntnis zu fokussieren. Identität als Reflexionsbegriff kann für Adorno gerade der Logik des Kapitals nicht analog zugeordnet werden, da er durch den Form-Inhalt-Dualismus hindurch den Vorrang des Objekts bzw. Nichtidentität gegen die Totalität von Identität konserviert sieht. Für Adorno stellt daher die Transformation der konstitutiven Subjektivität in konstitutive Objektivität in Gestalt der Totalität des Kapitals eine bloße Substitution des Präfix dar. Denn erst aus der Perspektive des Hegelschen Kantverständnis erscheint der Bezug auf Sohn-Rethel sinnvoll, da die konzeptionellen Analogien bei Hegel und Marx

auch strukturelle Analogien des kritischen Argumentes gegen die formale Bestimmtheit des Subjektes der Erkenntnis bei Kant implizieren. Daraus resultiert die paradoxe Situation, daß sich Adornos Idealismuskritik, in die auch Kant involviert wird, Hegelscher Argumente bedient und zugleich in Kant die Einspruchsinstanz gegen den absoluten Idealismus sieht. Denn Kant erkennt zwar die Vermitteltheit aller Objektivität durch Subjektivität an, nicht aber die Vermitteltheit aller Subjektivität durch Objektivität, die für Adornos negative Dialektik konstitutiv ist.

4.2. Theodor W. Adornos Hegel-Kritik

„Das Denken, das seinen mimetischen Impuls völlig exstirpiert hätte, die Art von Aufklärung, welche die Selbstreflexion nicht vollzieht, die den Inhalt des Hegelschen Systems bildet und die Verwandtschaft von Sache und Gedanken nennt, mündete in den Wahnsinn.“

(Theodor W. Adorno Drei Studien zu Hegel, Aspekte S.285)

Nach Ansicht von Adorno fixierte Kant die Philosophie an den synthetischen Urteilen a priori, da sich in sie gleichsam zusammengezogen hatte, was von der alten Metaphysik nach der Vernunftkritik übrig blieb. Die synthetischen Urteile a priori sind aber von einem tiefen Widerspruch durchfurcht, denn wenn sie im strengen Kantschen Sinne a priori wären, dann hätten sie keinen Inhalt und wären Adorno zufolge Tautologien. Wenn sie jedoch synthetisch sind, dann benötigen sie als Erkenntnisse jene Inhalte, die Kant als zufällig und empirisch aus ihrer Sphäre verbannen wollte. Wie angesichts des radikalen Bruchs Form und Inhalt zusammenfinden und es zu jener Erkenntnis kommt, deren Gültigkeit Kant rechtfertigen wollte, wird nach Adorno zum Rätsel, während nun für Hegel Form und Inhalt wesentlich durcheinander vermittelt sind. Denn erst Hegel hat nicht länger nur über

die Instrumente des Erkennens, sondern über dessen Gegenstände Wesentliches ausgesagt und doch niemals die kritische Selbstreflexion des Bewußtseins suspendiert. Hegel behauptet im Kontrast zu Kant, daß wir im begrifflichen Erfassen einer Grenze bereits über die Grenze hinaus seien. Nach Ansicht von Adorno ist Hegel ein zu sich selbst gekommener Kant. Denn Hegel hat den Kantischen Dualismus von Form und Inhalt selber kritisiert und seine starren Differenzbestimmungen dynamisiert. Die von Kant einander entgegengesetzten Pole - Form und Inhalt, Theorie und Praxis, Ding an sich und Phänomen - werden von Hegel reflexiv durchdrungen. Jede dieser Bestimmungen bedarf, um gedacht werden und sein zu können von sich aus genau jenes anderen Momentes das ihr Kant entgegensetzt. Daher ereignet sich Vermittlung bei Hegel durch die Extreme hindurch in ihnen selber. Denn das Verhältnis der Ideen zueinander stellt für Hegel einen Prozeß dar. „Wie im Sinne Kants keine Welt, kein Konstitutum ohne die subjektiven Bedingungen der Vernunft, des Konstituens möglich ist, so ist für Hegels Selbstreflexion des Idealismus auch kein Konstitutum, keine erzeugenden Bedingungen des Geistes möglich, die nicht von tatsächlichen Subjekten und damit von Welt abstrahiert wären.“¹⁷⁸ Jedoch läuft Adorno zufolge die in Hegels Idealismus beinhaltete Lehre von der Identität von Subjekt und Objekt auf den Vorrang des Subjekts

hinaus. Denn Hegel konstatierte nach Auffassung von Adorno nicht, daß die Kantischen Brüche eben jenes Moment der Nichtidentität verzeichnen, das zu Hegels eigener Konzeption der Identitätsphilosophie unabdingbar hinzugehört. Deshalb hat Hegel in dem Entschluß keine Grenze zu dulden, den Fichteschen Idealismus übertrumpft, indem er das, was bei Fichte bereits angelegt, aber noch nicht entfaltet war, zum Prinzip seiner Philosophie gestaltet. Da sich alles Daseiende nur dann ohne Rest in seinen Begriff auflösen läßt, wenn die reine Identität des ‚Ich denke‘ unabhängig von aller raumzeitlichen Faktizität gilt, stellt für Adorno Kants Kritik der reinen Vernunft eher eine Phänomenologie der Subjektivität als ein spekulatives System dar. Denn nach Ansicht von Adorno hat erst Fichte die Unterscheidung des transzendentalen und empirischen Subjekts rücksichtslos über Kant hinausgetrieben und dadurch den Idealismus in jener Absolutheit zu rechtfertigen versucht, die dann zum Medium des Hegelschen Systems avancierte. Damit wird Adorno zufolge das Kantische Moment der Spontaneität, das in der synthetischen Einheit der Apperzeption koinzidiert mit der konstitutiven Identität erst in der Hegelschen Philosophie als Totalität zum Prinzip des Seins und des Denkens. Während aber „bei Kant die Kritik eine der Vernunft bleibt, so wird bei Hegel, der die Kantische Trennung von Vernunft und Wirklichkeit selber kritisiert, Kritik

der Vernunft zugleich zu einer des Wirklichen.“¹⁷⁹
Denn Hegel hat als erster in der Phänomenologie konstatiert, daß der Riß zwischen Ich und Welt durch das Ich selber nochmals hindurchgeht und es in subjektive und objektive Vernunft spaltet, wodurch das rein moralische Handeln zum Selbstbetrug wird. Für Adorno ist daher Hegels Kritik an der Moral „unversöhnlich mit jener Apologetik der Gesellschaft, die um sich in ihrer eigenen Ungerechtigkeit am Leben zu erhalten, der moralischen Ideologie des Einzelnen und seines Verzichtes auf Glück bedarf.“¹⁸⁰

Die Dynamik der Phänomenologie hebt Adorno zufolge epistemologisch an, um dann sowohl die Position der strengen Empirie als auch des statischen Apriorismus zu kritisieren. Denn für Hegel transzendiert das Grenzen setzende Bewußtsein mit dieser Setzung notwendig das Begrenzte. Indem nun Hegel die Distinktion von Produktion und Stoff transzendiert, rückt er für Adorno dicht an das Geheimnis das sich hinter der synthetischen Apperzeption versteckt und sie über die willkürliche Hypostasis des abstrakten Begriffs erhebt. Das ist aber nach Adorno nichts anderes als die gesellschaftliche Arbeit, was ihm zufolge von Marx 1844 in den Philosophisch-Ökonomischen Manuskripten erstmals erkannt wurde. Denn seiner Auffassung nach ist die Allgemeinheit der sich selbst verborgene Ausdruck des gesellschaftlichen Wesens der Arbeit. Auch wenn

die Transformation des Hegelschen Geistbegriffs in gesellschaftliche Arbeit den Vorwurf eines Soziologismus auslöst, der Genese und Wirkung der Philosophie Hegels mit ihrem Gehalt verwechselt, versuchte Hegel als Kritiker Kants Adorno zufolge dessen Intentionen über die Kritik der reinen Vernunft hinaus zu konkretisieren. Denn obwohl die Hegelsche Kategorie des Geistes in den Bereich der transzendentalen Konstituentien fällt, ist für Adorno der gesellschaftliche Funktionszusammenhang empirischer Personen bei Hegel Konstitutum. Als systematisch geregelte Tätigkeit wendet die Vernunft Arbeit nur nach innen. Jedoch ist Arbeit noch in ihrer geistigen Gestalt das selbstentfremdete Prinzip der Naturbeherrschung. Sobald der Idealismus nämlich die Totalität der Arbeit zum metaphysischen Prinzip des Geistes sublimiert, erliegt er seinem Irrtum, da die Arbeit notwendig auf das verwiesen ist, was sie nicht selbst ist, auf Natur. Denn Arbeit und Geist können Adorno zufolge ohne Begriff so wenig vorgestellt werden wie Natur ohne Arbeit, da beide unterschieden und durcheinander vermittelt sind. Hegel dechiffriert jedoch nicht den Geist als isolierten Aspekt der Arbeit, sondern verflüchtigt umgekehrt die Arbeit in ein Moment des Geistes. Arbeitsmetaphysik und Aneignung fremder Arbeit sind für Adorno aber komplementär und diktieren die Unwahrheit an Hegel, der das Subjekt als Subjekt-

Objekt maskiert und die Nichtidentität in der Totalität verleugnet. Die Identifikation der Arbeit mit dem Absoluten resultiert Adorno zufolge aus der durch die Universalität der gesellschaftlichen Arbeit zu einem System gebildeten Welt. Denn die gesellschaftliche Arbeit bestimmt als radikale Vermittlung sogar noch die reine Natur und stellt in ihrer Verabsolutierung auch die des Klassenverhältnisses dar.

In Hegels eigener identitätsphilosophischer Konstruktion kristallisiert sich ein Begriff von Erfahrung, der den absoluten Idealismus transzendiert und die von idealistischen System stammende Idee der Totalität mit der des Widerspruchs durchdringt: die antagonistische Totalität. Die Gesellschaft wird aber nur durch ihre Widersprüche zur Totalität und resultiert als Vergesellschaftung der Gesellschaft bis heute aus dem Prinzip der Herrschaft. Die Vernunft dieser Totalität ist für Adorno der reale Verblendungszusammenhang, der das Wahre an Hegels Unwahrheit dokumentiert. „Ohnmächtig wird die Vernunft, das Wirkliche zu begreifen, nicht nur um der eigenen Ohnmacht willen, sondern weil das Wirkliche nicht die Vernunft ist.“¹⁸¹ Doch das das Wirkliche vernünftig ist, ist Adorno zufolge nicht nur apologetisch, sondern findet sich bei Hegel auch in Konstellation mit Freiheit.

Die bürgerliche Gesellschaft ist nach Adorno eine antagonistische Totalität, welche sich einzig durch ihre Antagonismen hindurch am Leben erhält. In der Hegelschen Rechtsphilosophie ist das in der Apologie des Bestehenden und der Apotheose des Staates unverblümt formuliert. Deshalb ist für Adorno die Aussage Hegels, „daß im Staat die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt“, ein Skandalon. Die provokanten Stellen, die ihn mit dem deutschen Imperialismus und Faschismus amalgamieren sind Adorno zufolge aus dem Bewußtsein des antagonistischen Charakters der Totalität selber zu derrivieren, um so nicht die Idolatrie des Staates als Aberration zu betrachten. Denn da die kapitalistische Gesellschaft, deren liberale ökonomische Theorie Hegel akzeptiert hatte, keine Lösung für die Expansion des Pauperismus kennt, wird verzweifelt der Staat als eine jenseits dieses Kräftespiels stehende Instanz angerufen, da sonst das dialektische Prinzip das Bestehende transzendiert. „Die Wahrheit Hegels hat danach ihren Ort nicht außerhalb des Systems, sondern sie haftet an diesem ebenso wie die Unwahrheit. Denn diese Unwahrheit ist keine andere als die Unwahrheit des Systems der Gesellschaft, die das Substrat seiner Philosophie ausmacht.“¹⁸²

Doch die Subjekte treten sich unter dem ubiquitär herrschenden Tauschprinzip der Zirkulationssphäre in der warenproduzierenden Gesellschaft nicht nur

als Charaktermasken gegenüber, sondern sie reagieren bis tief hinein in ihre Psychologie unter dem Zwang des Allgemeinen. So sind die Individuen durch ihr partikulares Interesse einander gleich und sprechen auf die herrschende abstrakte Allgemeinheit an, als wäre sie ihre eigene Sache. Umgekehrt ist auch das Allgemeine, dem die Individuen sich beugen, ohne es noch zu spüren, genau auf sie zugeschnitten. Demnach sind nun Bann und Ideologie für Adorno dasselbe. Doch je weiter die Produktivkräfte sich steigern, desto mehr verliert die Perpetuierung des Lebens als Selbstzweck ihre Selbstverständlichkeit und der Bann wird zur real herrschenden Metaphysik durch die nun nach dem Stand der Produktivkräfte überflüssige Anstrengung. Doch nach Ansicht von Adorno wäre für jeden Bürger der falschen Welt eine richtige wahrscheinlich unerträglich, da er für sie zu deformiert wäre.

Für Adorno folgt die Hegelsche Transposition des Besonderen in die Besonderheit der Praxis einer Gesellschaft, die das Besondere nur als Kategorie toleriert, als Form der Suprematie des Allgemeinen. Für Adorno hat nun Marx diesen Sachverhalt von Hegel designiert, da für Marx die Auflösung aller Produkte und Tätigkeiten in Tauschwerte die Auflösung aller persönlichen und historischen Abhängigkeitsverhältnisse in der Produktion voraussetzt. Demnach ist die Produktion jedes

Einzelnen abhängig von der Produktion aller anderen. Das Privatinteresse ist somit selbst schon ein gesellschaftlich bestimmtes Interesse. Nach Marx sind daher „die Individuen unter die gesellschaftliche Produktion subsumiert, die als ein Verhängnis außer ihnen existiert, aber die gesellschaftliche Produktion ist nicht unter die Individuen subsumiert.“ (Grundrisse S.76)

Nach Ansicht von Adorno hat Marx gegen Hegel erkannt, daß die Objektivität des historischen Lebens die von Naturgeschichte ist. Das sogenannte Naturgesetz, das doch nur eines der kapitalistischen Gesellschaft ist, wird daher von Marx Mystifikation genannt und bezeichnet die kapitalistische Akkumulation. Naturhaft ist jenes Gesetz wegen des Charakters seiner Unvermeidlichkeit unter den herrschenden Produktionsverhältnissen. Das stärkste Motiv der Marxschen Theorie überhaupt spricht Adorno zufolge für die Abschaffung jener Gesetze, die nicht im Sinne eines Entwurfes vom Menschen zu ontologisieren sind. Denn für Adorno ist die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird und sich nicht in einem Bewegungsgesetz der bewusstlosen Gesellschaft konkretisiert, wie es für ihn das Marxsche ‚Kapital‘ von der Analyse der Warenform bis zur Zusammenbruchstheorie in einer Phänomenologie des Widergeistes verfolgt. Deshalb ist für Adorno

Hegels Weltgeist die Ideologie der Naturgeschichte, durch dessen Gewalt Hegel das Individuum sabotiert. Der Weltgeist ist für Adorno als permanente Katastrophe zu definieren. Denn Hegel, der es auf den Übergang der Logik in die Zeit abgesehen hatte, resigniert in zeitloser Logik. Daher ist für Adorno die Dichotomie von Zeitlichem und Ewigem in Hegels Konzeption von Dialektik dem Primat des Allgemeinen in der Geschichtsphilosophie konform, da sich Hegels Dialektik aus einer subjektiven Form zu einer objektiven Struktur ontologisiert, indem sie sich auf die Zeit selbst vollstreckt. Wenn Kant „die Zeit als reine Anschauungsform und Bedingung alles Zeitlichen apriorisiert ist sie ihrerseits der Zeit enthoben.“¹⁸³ Subjektiver und Objektiver Idealismus koinzidieren für Adorno darin, daß für sie das Subjekt als Begriff ohne seinen zeitlichen Inhalt existiert. Während die Idealisten Geschichte und Zeit als unzeitlich verherrlichen, aus Angst, daß sie beginnt, so dialektisiert sich der kritischen Reflexion die Zeit als in sich vermittelte Einheit von Form und Inhalt. Demzufolge hat für Adorno auch Wahrheit einen Zeitkern und stellt sich als Prozeß dar.

Die der heutigen Wissenschaftslogik adäquate Dichotomisierung der Erkenntnis von Subjekt und Objekt, nach der nur objektiv ist, was nicht dem subjektiven Faktor entspricht, kontrastiert Hegel mit den durcheinander vermittelten und voneinander

sich unterscheidenden Momente des Subjektiven und Objektiven. Doch das Hegelsche Subjekt-Objekt ist Adorno zufolge Subjekt und als Inbegriff des Bedingten das Unbedingte. Denn für Adorno ist die subjektive Illusion, nach der die Einzelnen das Substantielle sind, objektiv verursacht durch das Prinzip der Selbsterhaltung, nach dem das Ganze funktioniert. Dies nötigt jeden Einzelnen dazu, einzig auf sich zu blicken und beeinträchtigt seine Einsicht in die Objektivität. Durch die Partikularität und Verstocktheit kontiniert sich so das Ganze als Ideologie und relegiert die Individuen als Agenten des Wertgesetzes zu bloßen Exekutivorganen des Allgemeinen. „Zwang wird ihnen zum Sinn, denn das abstrakt Allgemeine des Ganzen, das den Zwang ausübt, ist verschwistert der Allgemeinheit des Denkens, dem Geist.“¹⁸⁴

Doch für Adorno sind so wenig wie Subjekt und Objekt die Kategorien von Besonderem und Allgemeinem, von Individuum und Gesellschaft zu sistieren, da der Anteil beider Momente sich immer nur in der historischen Situation konkretisiert. Der Janus-Charakter der Hegelschen Philosophie offenbart sich für Adorno an der Kategorie des Individuellen, denn wie sein Antipode Schopenhauer durchschaut Hegel das Moment des Scheins an der Individuation als Partikularität und hat dennoch die Objektivität nicht ihrer Beziehung zum Individuum und zum Unmittelbaren enteignet. Hegel

zufolge halten die Menschen das Unmittelbare für das Vorzüglichere und stellen sich beim Vermittelten das Abhängige vor, obwohl es zwischen Himmel und Erde nichts gibt, was nicht vermittelt ist, da auch die Unmittelbarkeit wesentlich selbst vermittelt ist. Damit steht Hegel im Kontrast zum unmittelbaren Akzeptieren des sogenannten Gegebenen als Basis von Erkenntnis, daß für den Positivismus als auch für dessen authentische Gegner Bergson und Husserl selbstverständlich ist. Dadurch, daß Hegel auch nicht wie die Daseinsanalytik der Existentialontologie mit einem Satz ins angeblich Konkrete springt, partizipiert Hegel nicht an einer Verfassung der Welt, die unaufhaltsam an ihrem Schleier webt, sondern intendiert gegen die Kantische Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich, den Schleier zu zerreißen. Denn die Nichtidentität des Antagonistischen, auf die Hegels Philosophie trifft, ist die jenes Ganzen, das nicht das Wahre sondern das Unwahre ist. In der sozialen Realität hat die Nichtidentität die Form der Identität, die in ihrer Verblendung das Wesen der Ideologie ist. Jedoch ist für Adorno das Prinzip absoluter Identität in sich kontradiktorisch, da es Nichtidentität als deformierte perpetuiert, denn das durch die Herrschaft des Identitätsprinzips an Nichtidentischem tolerierte ist bereits durch den Identitätszwang vermittelt. So hat sich der mythische Bann in eine vollständig fugenlose

Realität säkularisiert. Die von Heidegger zum Existential hypostasierte Angst ist daher für Adorno nur die Klaustrophobie in dem geschlossenen System der Welt, die den Bann als die Kälte zwischen den Menschen perpetuiert. „Mit der Angst und ihrem Grund verginge vielleicht auch die Kälte. Angst ist in der universalen Kälte die notwendige Gestalt des Fluchs über denen, die an ihr leiden.“¹⁸⁵

In der Philosophie Hegels spiegelt sich nach Adorno die ganze Ambivalenz der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber der Individualität wider: Denn der Mensch erscheint sowohl als autonomer und virtuell omnipotenter Produzent, wie auch als ohnmächtiger Agent des Produktionsprozesses. Damit verkörpert Hegel die Antinomie des Allgemeinen und Besonderen in der bürgerlichen Gesellschaft. Doch drückt sich in der Totale des Allgemeinen auch dessen eigenes Mißlingen aus, denn „was kein Partikulares erträgt, verrät damit sich selber als partikular Herrschendes. Die sich durchsetzende allgemeine Vernunft ist bereits die eingeschränkte. Damit aber der puren Form nach in sich antagonistisch.“¹⁸⁶

So wie für Hegel nichts in der Welt existiert, das nicht durch den Geist vermittelt ist, so existiert für Adorno nichts in der Welt, das nicht durch die Universalität des gesellschaftlichen Prozesses determiniert ist. Die Transformation des Hegelschen Geistbegriffes in gesellschaftliche Arbeit demaskiert für Adorno den Systemcharakter der

Hegelschen Totalität, der nach Ansicht von Adorno die auf dem Tauschprinzip basierende Gesellschaft in ihrem ubiquitären Verblendungszusammenhang dokumentiert. Adorno zufolge bewirkt aber die Selbstreflexion eine Transzendierung des Identitätsprinzips, indem die Nichtidentität von Begriff und Wirklichkeit zum Movers der Erkenntnis wird. Deshalb gilt für Adorno die Philosophie Hegels als wahr und unwahr zugleich: Sie ist wahr, insofern sie die Vermitteltheit aller Subjektivität durch Objektivität konstatiert und für Hegel die kantische Grenze der Erkenntnis zum Prinzip progredierender Erkenntnis selber wird. Sie ist unwahr, insofern für Hegel die Nichtidentität der beiden Erkenntnismomente, Subjekt und Objekt, in einer Totalität kulminiert, in der sich der absolute Geist als Ort wahrer Erkenntnis manifestiert. Mit der Konzeption negativer Dialektik intendiert Adorno konsequent zu Ende zu denken, was Dialektik heißt: nämlich weder das Vermittelte noch die Vermittlung, weder Subjekt noch Objekt noch ihre Realisation zu hypostasieren.

4.3. T. W. Adornos Konzeption der Ideologiekritik

„Die Dialektik ist ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär.“

Karl Marx, Das Kapital (MEW 23) S.28

„Die Dialektik ist keine vom Gegenstand unabhängige Methode.“

Theodor W. Adorno (GS 8 S.288)

Sowohl in der Philosophie von Kant und Hegel als auch von Marx erscheint Kritik als der Versuch, dogmatische Positionen im philosophischen Denken durch Reflexivität zu destruieren. Doch die Dimension der Kritik verfügt im Werk Adornos auch über eine durch W. Benjamin inspirierte „rettende Funktion“, die das historisch Überlieferte vor der herrschenden Überlieferung, die immer zugleich auch die Überlieferung der Herrschenden ist, retten soll.

Daneben ist die von Marx in der Deutschen Ideologie praktizierte Ideologiekritik, als „rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“ (GS 10 S.787), von zentraler Bedeutung für den Begriff von Kritik im Werk von Adorno. Die Demaskierung des Widerspruchs zwischen Bewußtsein und Sozialstruktur exemplifizierte Marx zunächst an seiner Kritik an

Ludwig Feuerbach. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheint hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. ... Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen. ... Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Sein, sondern das Sein bestimmt das Bewußtsein.“ (MEW 3 S.27)

Doch während für Marx Ideologie durch gesellschaftlich notwendig falsches Bewußtsein charakterisiert war, stellt sich für T. W. Adorno

in der durch Massenkultur und Kulturindustrie gekennzeichneten spätkapitalistischen Gesellschaft die Ideologie als ein ubiquitärer Verblendungszusammenhang dar, der das bestehende Ganze nur noch einmal verdoppelt. Denn durch die zunehmende Identifikation von Ideologie und sozialer Realität entfällt die Verschleierung der herrschaftsstabilisierenden Verhältnisse. Die von Adorno konstatierte Tendenz zur totalen Ideologie steht jedoch in fundamentalem Kontrast zu der von Karl Mannheim und der Wissenssoziologie proklamierten Totalisierung des Ideologiebegriffs, da sie nicht das konforme Bewußtsein auf die Sozialstruktur hin reflektiert, sondern Denken überhaupt als ideologisch klassifiziert. Der Impuls zur Kritik an der Ideologie resultiert deshalb für Adorno auch aus dem praktischen Interesse an Autonomie und Emanzipation.

Das ideologische Prinzip von Denken überhaupt stellt für Adorno das Identitätsprinzip dar, „denn Identität ist die Urform von Ideologie.“¹⁸⁷ (GS 6 S.151) Darum ist Ideologiekritik für Adorno „Kritik des konstitutiven Bewußtseins selbst“¹⁸⁸ (GS 6 S.151) Auf der Ebene der Sozialität konkretisiert sich das Identitätsprinzip als Tauschprinzip: „Das Tauschprinzip ... ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen

und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität.“¹⁸⁹ (GS 6 S.149) Der von Adorno gegenüber Bloch konstatierte Zivilisationsbruch, nämlich „Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod.“¹⁹⁰ (GS 6 S.355) Denn in seiner Singularität ist Auschwitz „das aller Erfahrung Inkommensurable.“¹⁹¹ (GS 11 S.286) Adorno zufolge lassen sich philosophische und sozialpolitische Bereiche nicht konkret trennen, obwohl sie faktisch durch die Bedingungen wissenschaftlicher Arbeitsteilung departmentalisiert worden sind. Bezüglich des Kritikbegriffs Adornos findet dies seine Präzisierung durch die von ihm zum Ausdruck gebrachte Akzentuierung von negativer Dialektik. Die negative Dialektik konstituiert sich als eine kritisch-materialistische Dialektik in der Auseinandersetzung mit Kant und Hegel. Darüber hinaus ist die von Marx durchgeführte Trennung von Tauschwert und Gebrauchswert im Abschnitt über den „Fetischcharakter der Ware“ in der Kritik der politischen Ökonomie (Kapital I MEW 23 S.85-99) für Adornos Konzeption der Kritik konstitutiv. Einer bündigen Definition entzieht sich Adornos „Negative Dialektik“ aber zu Recht, da sei in der Durchführung Plastizität gewinnt. Die „Negative Dialektik“ versucht die Aporien der Dialektik der Aufklärung, die die Urgeschichte der Subjektivität

als Dialektik von Mythos und Aufklärung konzeptualisiert, durch eine theorieimmanente Reflexion zu transzendieren. Denn nach Adorno kulminiert die instrumentelle Vernunft als geschichtsphilosophisches Prinzip in der Totalität eines ubiquitären Verblendungszusammenhangs. Doch „die Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel.“¹⁹² (GS 6 S.398) Somit ist „Dialektik das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt.“¹⁹³ (GS 6 S.17) Der Dialektikbegriff Adornos entwickelt sich erst adäquat in der Kritik an der traditionellen Philosophie, indem er sich in der Auseinandersetzung mit den Theoremen von Kant und Hegel exemplifiziert und als Selbstreflexion der Dialektik Transparenz erlangt. „Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruchs willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken. Widerspruch in der Realität, ist sie Widerspruch gegen diese. Mit Hegel aber läßt solche Dialektik nicht mehr sich vereinen. ... Ihre Logik ist eine des Zerfalls.“¹⁹⁴ (GS 6 S.148) Deshalb hat negative Dialektik auch nicht die Gestalt systematischer Wissenschaft und konstituiert sich in fragmentarischer Form. Denn „ihr Verfahren selber ist die immanente Kritik.“¹⁹⁵ (GS 5 S.14)

Aus der immanenten Kritik des Idealismus entspringt die These vom Vorrang des Objekts. Denn „durch den Übergang zum Vorrang des Objekts wird Dialektik materialistisch.“¹⁹⁶ (GS 6 S.193) Doch: „Strenggenommen hieße Vorrang des Objekts, daß es Objekt als ein dem Subjekt abstrakt Gegenüberstehendes nicht gibt, daß es aber als solches notwendig erscheint; die Notwendigkeit dieses Scheins wäre zu beseitigen.“¹⁹⁷ (GS 10 S.754) Die Funktion der Kritik Adornos am Vorrang des Subjekts intendiert zu reklamieren, daß Objektivität nicht in Subjektivität aufgeht. Doch „einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar.“¹⁹⁸ (GS 6 S.186) Denn „die Trennung von Subjekt und Objekt ist real und Schein. ... Zur Ideologie, geradezu ihrer Normalform, wird die Trennung, sobald sie ohne Vermittlung fixiert ist.“¹⁹⁹ (GS 10 S.742)

4.4. Theodor W. Adornos Heidegger-Kritik

Adornos Auseinandersetzung mit der Ontologie Martin Heideggers, die er im ersten Teil der Negativen Dialektik (Verhältnis zur Ontologie) und im Jargon der Eigentlichkeit führt, stellt neben dem sogenannten Positivismusstreit eine zentrale Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie in seinem Werk dar. Für Adorno bildet die fundamentalontologische Daseinsanalyse Martin Heideggers in ihrer mythologischen und funktionsfeindlichen Gestalt geradezu das Komplement zum Positivismus, denn „der Jargon füllt die Lücke aus, die der Positivismus durch den Zerfall der Sprache schuf. Der Jargon teilt mit dem Positivismus die krude Vorstellung von der Archaik der Sprache, beide scheren sich nicht um das dialektische Moment.“²⁰⁰ (GS 6 S.441) Ihm zufolge gewährt der Jargon der Eigentlichkeit als „das deutsche Ressentiment-Phänomen par excellence“²⁰¹ (GS 6 S.419) dem Faschismus in der Sprache Asyl. Als „das deutsche Symptom fortschreitender Halbbildung“²⁰² (GS 6 S.425) ist er analog zur Pseudo-Individualisierung der Kulturindustrie durch Heteronomie gekennzeichnet und wird „praktikabel auf der ganzen Skala von der Predigt bis zur Reklame.“²⁰³ (GS 6 S.442) Denn „jegliche eigennützige Praxis kann sich mit Hilfe des Jargons als Gemeinnutz, als Dienst am Menschen maskieren.“²⁰⁴ (GS 6 S.457) Somit verdoppelt für

Adorno der Jargon der Eigentlichkeit als Ideologie des bestehenden Verblendungszusammenhangs den kapitalistischen Produktionsprozeß. Doch indem Heidegger die Analyse von Sein tabuisiert und sie durch ein Ritual der Wiederholung substituiert, geht für Adorno die Aporie in Subreption über und demaskiert die Seinsphilosophie in ihrer mythologischen Gestalt. „Kant und Hegel waren so kompliziert und so einfach, wie der Gehalt es ihnen aufnötigte. Heidegger aber unterstellt prästabilisierte Harmonie zwischen wesentlichem Gehalt und heimeligem Geraune.“²⁰⁵ (GS 6 S.448)

Adorno zufolge verdinglicht Heidegger die Reflexionsbegriffe Subjekt und Objekt, so das die von ihm sistierte Dialektik in einem verkappten Idealismus kulminiert. Somit wird das Sein zum subjektlosen Subjekt und das Subjekt zu seinem eigenen Objekt. „Was sich rühmt hinter die Reflexionsbegriffe Subjet und Objekt zurückzugreifen auf ein Substantielles, verdinglicht bloß die Unauflöslichkeit der Reflexionsbegriffe, die Irreduktibilität des einen auf den anderen, zum Ansich. Das ist die philosophische Normalform der Erschleichung, welche dann der Jargon unablässig begeht.“²⁰⁶ (GS 6 S. 494) Doch „so wenig aber wie die Pole Subjekt und Objekt läßt Vermittlung sich hypostasieren; sie gilt einzig in deren Konstellation. Vermittlung ist vermittelt durchs

Vermittelte. Heidegger überspannt sie zu einer gleichsam ungegenständlichen Objektivität.“²⁰⁷

(GS 6 S.106)

Im Fokus von Adornos Heidegger-Kritik steht somit die Hypostasierung des Seinsbegriffes, deren Explikation durch Tautologie substituiert wird. Heideggers objektivistischer Nominalismus kulminiert für Adorno in pseudokonkretistischer Ahistorizität und inhaltsleerem Formalismus. Denn „der Kultus des Seins aber, oder wenigstens die Attraktion, die das Wort als ein Superiores ausübt, lebt davon, daß auch real, wie einst in der Erkenntnistheorie, Funktionsbegriffe die Substanzbegriffe immer weiter verdrängt haben.“²⁰⁸

(GS 6 S.73)

Mit dem zentralen Begriff des Seins, der weder als Begriff noch als Faktum definiert ist, hat Heidegger eine Konkretion des Denkens etabliert, die außerhalb des Spannungsverhältnisses von Subjekt und Objekt lokalisiert ist. Doch indem sich der Seinsbegriff begrifflicher Bestimmung entzieht, wird er in seiner Abstraktion pseudokonkret. Denn „Denken ohne Begriff ist keines.“²⁰⁹ (GS 6 S.105) Der inhaltsleere Formalismus der Heideggerschen Philosophie, der sich in der Konstruktion von Geschichtlichkeit statt konkreter Geschichte manifestiert, kulminiert in der Entleerung von sozialer Erfahrung und führt zur apologetischen Affirmation des Bestehenden.

Daraus resultiert das Heidegger Entfremdung ahistorisch als Seinsweise des Daseins ontologisiert und der ubiquitäre Verblendungs-zusammenhang der kapitalistischen Produktionsweise und ihres Warenfetischismus zur Seinsvergessenheit mythologisiert wird. Doch „Philosophische Natur muß als Geschichte angeschaut werden, Geschichte als Natur. In der universell vermittelten Welt ist alles primär Erfahrenes kulturell vorgeformt. Wer das Andere will, muß von der Immanenz der Kultur ausgehen, um sie zu durchschlagen. Die Fundamentalontologie aber erspart sich das willentlich, indem sie einen Anfang draußen vortäuscht. Dadurch unterliegt sie den kulturellen Vermittlungen erst recht.“²¹⁰

(GS 6 S.479)

In Heideggers Werk „Sein und Zeit“ erhält der Tod, da er keiner Fungibilität unterworfen ist, eine zentrale Bedeutung und wird zum Wesenscharakter von Subjektivität. Denn für Heidegger wird Adorno zufolge der Tod der Faktizität entrückt und zum ontologischen Stifter des Daseins. In Heideggers Daseinsanalyse ist der Tod „eigenste Möglichkeit des Daseins.“ (Sein und Zeit, S.263) Doch während für Heidegger der Tod dem Dasein erst seine Würde verleiht, ist „der Tod zu erfahren nur als Sinnloses. Das ist der Sinn der Erfahrung des Todes.“²¹¹ (GS 6 S.506) Adornos Kritik an Heideggers Betrachtungen über den Tod reflektiert

ideologiekritisch dessen Funktion in der Warenform der kapitalistischen Produktionsstruktur. Heidegger „vergafft sich in den Tod als das vermeintlich dem universalen Tauschverhältnis schlechthin Entzogene, täuscht sich darüber, daß er verflochten bleibt in den gleichen verhängnisvollen Kreislauf wie das Tauschverhältnis, das er zum Man sublimiert. Als das dem Subjekt absolut Fremde ist der Tod Modell aller Verdinglichung. Nur Ideologie preist ihn als Heilmittel gegen den Tausch.“²¹² (GS 6 S.514) Deshalb stellt für Adorno der Jargon der Eigentlichkeit eine Ideologie des kapitalistischen Produktionsprozesses dar, der den bestehenden Verblendungszusammenhang verdoppelt und die Entfremdung des Subjekts ins Geschichtslose ontologisiert. „Der Jargon der Eigentlichkeit ist Ideologie als Sprache, unter Absehung von allem besonderen Inhalt. Sinn behauptet sie durch den Gestus jener Würde, mit der Heidegger den Tod bekleidet.“²¹³ (GS 6 S.520) Doch solange die Menschen um ihr Leben betrogen werden, erscheint auch die Angst vor dem Tod berechtigt. „Das Einverständnis mit dem Seienden, das dessen Entrückung zum Sein motiviert, lebt von der Komplizität mit dem Tod.

In dessen Metaphysik braut all das Unheil sich zusammen, zu dem die bürgerliche Gesellschaft physisch kraft ihres eigen Bewegungsprozesses sich verurteilt.“²¹⁴ (GS 6 S.518) Insofern zerstört Heideggers Denken keine Fetische, sondern die Bedingungen sie als Fetische zu erkennen.

4.5. Adornos Positivismus-Kritik

Das zentrale Moment, das bei aller Divergenz Ontologie und Positivismus verbindet, stellt für Adorno die beiden immanente Vorstellung einer statischen Realitätsauffassung dar, womit eine Apologie der bestehenden sozialen Verhältnisse impliziert ist. Die beiden gemeinsame Intention einer zum Fetisch hypostasierten Faktizität, charakterisiert diese beiden doch sonst so unterschiedlichen Positionen aus der Perspektive der Kritischen Theorie als affirmativ. Hiermit enden jedoch auch schon die Gemeinsamkeiten, denn obwohl beide Positionen auch schärfste Kritik an der traditionellen Metaphysik üben, die aus ihrer Sicht historisch obsolet erscheint, ist die Akzentuierung dieser Kritik gegensätzlich motiviert. Denn während der Positivismus Metaphysik als eine unwissenschaftliche Disziplin stigmatisiert, perhorresziert die Ontologie ihre wissenschaftliche Orientierung. Während der Positivismus versucht, philosophische Reflexivität zu liquidieren, restauriert die Ontologie auf apokryphem Weg ein archaisches Denken, das so hinter die Reflexivität regrediert.

Adorno führt seine Auseinandersetzung im Positivismusstreit in der deutschen Soziologie mit Jürgen Habermas hauptsächlich gegen Karl R. Popper und Hans Albert in den Schriften „Soziologie und

empirische Forschung“ und „Zur Logik der Sozialwissenschaften“, die als Replik auf Karl R. Popper Schrift „Die Logik der Sozialwissenschaften“ zu verstehen ist sowie in der überaus umfangreichen und komplexen „Einleitung zum Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“.

Im Zentrum von Adornos Betrachtungen steht der Begriff der Totalität und die Vorstellung einer unreglementierten Erfahrung, die er in seinen Ausätzen zum Positivismusstreit präzisiert und einer ausführlichen Charakterisierung unterzieht. Denn „Totalität ist keine affirmative, vielmehr eine kritische Kategorie.“²¹⁵ (GS 8 S.292) Adorno verleiht dem Begriff der Totalität einen kategorialen Stellenwert, die er der dialektischen Konzeption der Hegelschen Phänomenologie entleiht und auf die soziale Struktur der kapitalistischen Gesellschaft bezieht. „Totalität ist,provokatorisch formuliert, die Gesellschaft als Ding an sich, mit aller Schuld von Verdinglichung.“²¹⁶ (GS 8 S.292) Denn es gibt für Adorno „nichts sozial Faktisches, das nicht seinen Stellenwert in jener Totalität hätte.“²¹⁷ (GS 8 S.292)

Den Ausgangspunkt seiner Betrachtung bildet für Adorno die Analyse des Warenfetischismus in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie (MEW 23 S.90). „Die Abstraktheit des Tauschwertes ist a priori mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangs-

mitglieder verbündet. ... Durch die Reduktion der Menschen auf Agenten und Träger des Warentauschs hindurch realisiert sich die Herrschaft von Menschen über Menschen.“²¹⁸ (GS 8 S.294) Denn „der Tauschwert, gegenüber dem Gebrauchswert ein bloß Gedachtes, herrscht über das menschliche Bedürfnis und an seiner Stelle; der Schein über die Wirklichkeit. Insofern ist die Gesellschaft der Mythos und dessen Aufklärung heute wie je geboten. Zugleich aber ist jener Schein das Allerwirklichste, die Formel, nach der die Welt verhext ward.“²¹⁹ Deshalb ist für Adorno die abstrakte Totalität Resultat „des Tauschverhältnisses, der objektiven Abstraktion, welcher der gesellschaftliche Lebensprozeß gehorcht. Die Gewalt jenes Abstraktums über die Menschen ist leibhaftiger als die einer jeden Institution. ... Die Ohnmacht, welche das Individuum angesichts des Ganzen erfährt, ist dafür der drastischste Ausdruck.“²²⁰ (GS 8 S.365) Doch die subjektive Regression begünstigt wiederum die Rückbildung des Systems. „Die Totalität der Vermittlungsprozesse, in Wahrheit des Tauschprinzips, produziert zweite trügerische Unmittelbarkeit. ... Der Schein wäre auf die Formel zu bringen, daß alles gesellschaftliche Daseiende heute so vollständig in sich vermittelt ist, daß eben das Moment der Vermittlung durch seine Totalität verstellt wird. Kein Standort außerhalb des Getriebes läßt sich

mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre; nur an seiner eigenen Unstimmigkeit ist der Hebel anzusetzen.“²²¹ (GS 8 S.369) Darum ist für Adorno „die Idee wissenschaftlicher Wahrheit nicht abzuspalten von der Idee einer wahren Gesellschaft.“²²² (GS 8 S.309)

Adorno favorisiert zur Anatomie der sozialen Struktur spätkapitalistischer Verhältnisse ein Verfahren, daß er aus W. Benjamins Methode der Mikrologie entleiht. „Denn die dialektische Anschauung von der Gesellschaft hält es mehr mit Mikrologie als die positivistische. ... Weil das einzelne Phänomen in sich die gesamte Gesellschaft birgt, kontrapunktieren Mikrologie und Vermittlung durch die Totalität einander.“²²³ (GS 8 S.322) Demgegenüber ist der Positivismus „der Puritanismus der Erkenntnis.“²²⁴ (GS 8 S.340) Denn „die reglementierte Erfahrung, welche der Positivismus verordnet, annulliert Erfahrung selbst, schaltet der Absicht nach das erfahrende Subjekt aus. ... Als soziales Phänomen ist der Positivismus auf den Typus des erfahrungs- und kontinuierlosen Menschen geeicht.“²²⁵ (GS 8 S.343) Deshalb ist der von der Kritischen Theorie im Anschluß an Hegels Dialektik geltendgemachte Begriff unreglementierter Erfahrung ein Versuch, die erkenntniskritischen Momente Kants mit dem Erfahrungsgehalt der dialektischen Philosophie Hegels zu vermitteln. Adornos Kritik an einem wissenschaftlich

orientierten Erfahrungsbegriff und einer Erweiterung von Erfahrung entspricht insofern auch der Konzeption der Kritischen Theorie von Philosophie als Praxis. Denn Adorno akzentuiert den Unterschied verschiedener Formen von Praxis und insistiert auf die Bedingung der Möglichkeiten revolutionärer Praxis. Sein Praxisbegriff beinhaltet primär, das Risiko einer unreglementierten philosophischen Erfahrung zu wagen, um die utopische Dimension vielleicht doch einmal einlösen zu können. Denn die praktische Dimension von Adornos philosophischem Erfahrungsbegriff manifestiert sich darin, daß sie den Gedanken an die Utopie nicht preisgibt. Für Adorno gilt „wer denkend aus dem System herauswill, muß es aus der idealistischen Philosophie in die gesellschaftliche Realität übersetzen, aus der es abstrahiert ward.“²²⁶ (GS 8 S.322) Jedoch räumt Adorno ein, daß es denkbar ist, „daß die gegenwärtige Gesellschaft einer in sich kohärenten Theorie sich entwindet. ... Die Irrationalität der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur verhindert ihre rationale Entfaltung in der Theorie.“²²⁷ (GS 8 S.359) Jedoch gilt für Adorno auch, daß „Theorie benennen will, was insgeheim das Getriebe zusammenhält. ... Mit anderen Worten, Theorie ist unabdingbar kritisch.“²²⁸ (GS 8 S.196 - 197)

4.6. Kritik entfaltet sich in der Auseinandersetzung mit dem Objekt am Beispiel der Ästhetischen Theorie von Theodor W. Adorno

„Kritik tritt nicht äußerlich zur ästhetischen Erfahrung hinzu sondern ist ihr immanent.“

T. W. Adorno (GS 7 S.515)

„Form konvergiert mit Kritik. Sie ist das an den Kunstwerken, wodurch diese sich als kritisch in sich selbst erweisen.“

T. W. Adorno (GS 7 S.216)

Adornos Auseinandersetzung mit der Subjekt - Objekt Dialektik unter materialistischen Bedingungen konsultiert die epistemologischen Reflexionen von Kant und Hegel, die für ihn den Kern der Identitätsproblematik fokussieren. Denn Kants dualistische Konzeption von Form und Inhalt reproduziert das Schema formaler Identität, indem die Synthesis als apriorische Prämisse transzendental gesetzt wird. Deshalb bleibt die Welt als Ding an sich nur eine regulative Idee im Horizont der Verständigung. Hegel intendiert, den Kantischen Form-Inhalt-Dualismus zu transzendieren, indem sein Konzept spekulativer Dialektik das Motiv des Widerspruchs in den Kantischen Antinomien dynamisiert. Adorno introduziert nun demgegenüber

den Begriff der Nichtidentität, der ein Moment der Selbstreflexion von Identität beinhaltet. „Insofern wäre das Nichtidentische die eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen.“²²⁹ (GS 6 S.164) Das Nichtidentische ist somit eine Einspruchsinstanz gegen Totalitätsansprüche des begrifflichen Identitätsdenkens. Da der Begriff für Adorno die Konzeption einer materialen Erfahrung beinhaltet, die durch das konstitutive Moment von Herrschaft charakterisiert ist, intendiert er die Inthronisierung der „Autarkie des Begriffs.“²³⁰ (GS 6 S.23) Adorno versucht deshalb „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“²³¹ (GS 6 S.27), denn „nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert.“²³² (GS 6 S.62) Doch „die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzutun.“²³³ (GS 6 S.21) Adornos epistemologische Ausgangsposition wird durch das Konzept der Konstellation paradigmatisch repräsentiert. „Konstellationen allein repräsentieren von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. ... Der Konstellation gewahr werden, in der die Sache steht, heißt soviel wie diejenige entziffern, die es als Gewordenes in sich trägt.“²³⁴ (GS 6 S.164 - 165) In der Konstellation wird die Suprematie des Begriffs suspendiert, indem sie das Ausdrucksmoment der Philosophie als Mimesis konstituiert. Die

Erkenntnisform, die die Gegenstände in ihrer Vermittlung bzw. Nichtidentität und nicht in ihrer Identifizierung erblickt, konkretisiert sich für Adorno in der Konfiguration. Das Ziel wäre die „Erfahrung eines Begriffs, welcher endlich der der Sache selber wäre, nicht das armselig von der Sache Abgezogene.“²³⁵ (GS 6 S.366) Denn „Begriffen wird einzig, wo der Begriff transzendiert, was er begreifen will. Darauf macht Kunst die Probe.“²³⁶ (GS 6 S.488) Indem „Kunst ihrer eigenen Identität mit sich folgt macht sie dem Nichtidentischen sich gleich.“²³⁷ (GS 6 S.202) Denn „ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt.“²³⁸ (GS 7 S.14) Nach Adorno ist für das Kunstwerk, als vom „Identitätszwang befreite Sichselbstgleichheit“²³⁹ (GS 7 S.190), sein immanenter Rätselcharakter konstitutiv. „Das Rätselbild der Kunst ist die Konfiguration von Mimesis und Rationalität.“²⁴⁰ (GS 7 S.192) Der Rätselcharakter verdankt sich aber keinem Obskurantismus, sondern resultiert aus der Rationalität der ästhetischen Produktion, denn „Bedingung des Rätselcharakters der Werke ist weniger ihre Irrationalität als ihre Rationalität; je planvoller sie beherrscht werden, desto mehr gewinnt er Relief.“²⁴¹ (GS 7 S.182) Die Akzentuierung des Rätselcharakters der Kunst bei Adorno resultiert aus seiner Präferenz für dissonant-hermetische Werke, die in ihrer Immunität

gegenüber der Kulturindustrie einen Schock in dem durch den gesellschaftlichen Warencharakter verdinglichten Bewußtsein des Rezipienten verursachen können, denn „künstlerisch zu erreichen sind die Menschen nur noch durch einen Schock.“²⁴² (GS 7 S.476) Die Obligation des Rezipienten auf die Objektivität des Werkes impliziert für Adorno auch die Obligation auf die Intentionslosigkeit und ihren Rätselcharakter. Das adäquate Verstehen der Werke ist somit ihr Nichtverstehen, die Erfahrung des Rätsels, des Intentionslosen. „Das Rätsel lösen ist soviel wie den Grund seiner Unlösbarkeit angeben: der Blick, mit dem die Kunstwerke den Betrachter anschauen.“²⁴³ (GS 7 S.185) Denn „was Natur vergebens möchte, vollbringen die Kunstwerke: sie schlagen die Augen auf.“²⁴⁴ (GS 7 S.104) Somit resultiert der Rätselcharakter der Kunstwerke aus ihrer aporetischen Konstruktion, denn die moderne Kunst fusioniert die Kritik mit der Rettung des Scheins. „Der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke ist die objektive Auflösung des Rätsels eines jeden einzelnen. Indem es die Lösung verlangt, verweist es auf den Wahrheitsgehalt. Der ist allein durch philosophische Reflexion zu gewinnen. Das, nichts anderes rechtfertigt Ästhetik“²⁴⁵ (GS 7 S.193), denn „genuine ästhetische Erfahrung muß Philosophie werden oder sie ist überhaupt nicht.“²⁴⁶ (GS 7 S.197): „Die fortschreitend sich entfaltende Wahrheit des Kunstwerks ist keine andere als die

des philosophischen Begriffs.“ Die nicht-begriffliche Erfahrung kann ihren Wahrheitsgehalt erst entfalten, wenn sie ihn in begriffliche Reflexion translokalisiert, d.h. in Philosophie. Die Kunst und die Philosophie, die sich für Adorno in einem komplementären Verhältnis befinden, konvergieren ihm zufolge in ihrem Wahrheitsgehalt. Denn jenseits der Widerspiegelungsästhetik und der konventionellen Rezeptionsästhetik fokussiert Adorno ein Programm zur Produktion des ästhetischen Wahrheitsgehaltes, in der die ästhetische Erfahrung in Philosophie d.h. für ihn in Gesellschaftstheorie überzugehen hat. Adorno akzentuiert nämlich sowohl die Aufhebung der naturbeherrschenden Gegenstandskonstitution als auch die Aufhebung der Suprematie des Geistes über die innere wie die äußere Natur. Der intentionslose Rätselcharakter des Kunstwerks wird so zum Impuls der Erfahrung der Präponderanz des Objekts und der Naturhaftigkeit des Subjekts. Denn der Wahrheitsgehalt der Kunst basiert Adorno zufolge auf der Präponderanz des Objekts und vermittelt sich als Erkenntnis im Vollzug des Eingedenkens der Natur im Subjekt. „Die Erfahrung von Kunst als die ihrer Wahrheit oder Unwahrheit ist mehr als subjektives Erlebnis: sie ist Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewußtsein.“²⁴⁷ (GS 7 S.363) Denn Kunst ist wahr als fait social und in ihrer Autonomie, wo sie durch bestimmte Negation die herrschende Unvernunft

der Gesellschaft transzendiert. Die gesellschaftliche Funktion der Kunstwerke besteht Adorno zufolge gerade „in ihrer Funktionslosigkeit“²⁴⁸ (GS 7 S.336), die sie der instrumentalen Verfügung des auf Profitmaximierung basierenden Verwertungszusammenhangs entzieht. Obwohl Kunst auf der Zirkulationssphäre als Ware gehandelt wird, hat sie im kapitalistischen Produktionsprozeß ihre unmittelbare Funktion eingebüßt. „Kunstwerke sind Statthalter der nicht vom Tausch verunstalteten Dinge, des nicht durch den Profit und das falsche Bedürfnis der entwürdigten Menschheit Zugerichteten. Im totalen Schein ist der ihres Ansichseins Maske der Wahrheit.“²⁴⁹ (GS 7 S.337) Der Wahrheitsgehalt der Kunst läßt so die Wirklichkeit im Lichte der Versöhnung erscheinen. Die Kunst avanciert durch die Erfahrung „von Objektivität im subjektiven Bewußtsein“²⁵⁰ (GS 7 S.363) deshalb für Adorno zur Repräsentantin des Nichtidentischen. Doch „das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“²⁵¹ (GS 6 S.29) Adorno akzentuiert das Leiden, das für ihn in Auschwitz seine Kulmination gefunden hat, primär als physisches und somatisches, da es als authentischer Ausdruck einer lebenden Kreatur Unbestechlichkeit reklamieren kann und nicht der

Gefahr der Ästhetisierung und Aristokratisierung unterliegt. „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. Weh spricht:vergeh. Darum konvergiert das spezifisch Materialistische mit dem Kritischen, mit gesellschaftlich verändernder Praxis.“²⁵² (GS 6 S.203) Die kritisch-materialistische Dimension der Negativen Dialektik findet in Adornos Konzeption des Nichtidentischen seine adäquate Gestalt.

4.7 Kritik entfaltet sich in der Auseinandersetzung mit dem Objekt am Beispiel der Negativen Dialektik von Theodor W. Adorno

„Dialektik, in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhangs und dessen Kritik, muß in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren.“

T. W. Adorno (GS 6 S.396)

Zwischen Adornos Konzeption des Nichtidentischen und Kants Konzeption des Dings an sich – das Adorno als rettenden Block versteht – gibt es Affinitäten, die jedoch an dem Punkt divergieren, wo Kant formal erkenntnistheoretische Bestimmungen nicht weiter konkretisiert, während Adorno einen somatischen Impuls in der Erfahrung lokalisiert. Denn für Adorno beinhaltet eine zukünftige Philosophie „die volle unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion; sogar die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ degradierte die Inhalte solcher Erfahrung zu Exempeln der Kategorien.“²⁵³ (GS 6 S.25) Indem Adornos Kritik sich gegen jedes absolut gesetzte Prinzipiensystem richtet, perhorresziert er mit seiner Konzeption der Erkenntnis, die des Nichtidentischen in der Erfahrung eingedenkt, zugleich die Hierarchie im Subjekt-Objekt-Verhältnis. Denn „Wahrheit, die Konstellation von Subjekt und Objekt, in der beide

sich durchdringen, ist so wenig auf Subjektivität zu reduzieren, wie umgekehrt auf jenes Sein.“²⁵⁴ (GS 6 S.133) Doch die „Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts.“²⁵⁵ (GS 6 S.277)

Die Dynamik der Dialektik verdankt sich der Negativität des Denkens selbst, indem analog zu Hegel der Widerspruch zum Agens und Movens der Erfahrung wird, jedoch das Nichtidentische selbst konstitutives Moment der Erkenntnis ist. Die so verstandene negative Dialektik hat außerhalb ihrer selbst kein epistemologisches Telos und transzendiert als negativ-dialektische Logik der Kritik den absoluten Idealismus und deren Konzeption absoluter Identität. Denn gegen das Subjekt-Objekt-Verhältnis der Identitätsphilosophie akzentuiert Adorno den somatischen Impuls aller Erfahrung in der Erkenntnis. „Dialektik bedeutet objektiv, den durch die in ihm aufgespeicherte, in seinen Vergegenständlichungen geronnene Energie zu brechen.“²⁵⁶ (GS 6 S.159)

Aus dieser Perspektive der Idealismuskritik resultiert eine negative Utopie, insofern für Adorno die Idee der Versöhnung nur negativ bestimmbar und nicht positiv antizipierbar ist. In der Metapher des Bilderverbots fokussiert sich die Intention, mit der Adorno die Konzeption der bestimmten Negation ins Zentrum seiner Philosophie rückt. Die Hegelsche Konzeption der Negation der Negation fällt für Adorno aber unter das Verdikt

der Kritik, insofern sie für Hegel Ausgangspunkt einer Position darstellt. „Die Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität ist die Quintessenz des Identifizierens, das formale Prinzip auf seine reinste Form gebracht. Mit ihm gewinnt im Innersten von Dialektik das antidialektische Prinzip die Oberhand.“²⁵⁷ (GS 6 S.161) Adorno wendet dagegen die bestimmte Negation gegen jede Variante von System und Identitätsphilosophie, auch die Hegelsche, und beabsichtigt so die „Vorbereitung eines veränderten Begriffs von Dialektik.“²⁵⁸ (GS 5 S.250) Denn im Kontrast zu Hegel bleibt die dialektische Bewegung bei Adorno offen und antisystematisch, statt in einer Synthesis zu harmonieren, da Adorno die Selbstreflexivität auch noch einmal auf die dialektische Bewegung bezieht und durch die bestimmte Negation eine kritische Methode gegenüber der antagonistischen Totalität gewinnt. Somit wird deutlich, daß „die Negative Dialektik ein einziger Dialog mit Kant und Hegel ist.“²⁵⁹

Die antisystematische Konzeption von Adornos Negativer Dialektik koinzidiert mit der Konstruktion seiner Ästhetischen Theorie, die in ihren Ausdrucksformen ebenfalls konfiguratив-parataktisch konstituiert ist. Denn „das System ist der Geist gewordene Bauch.“²⁶⁰ (GS 6 S.34) Der antisystematische Impuls von Adornos Philosophie ist auch zutiefst inspiriert von Walter Benjamins

Dialektik im Stillstand, die er im Passagenwerk am Beispiel von Paris als Hauptstadt des 19. Jahrhunderts durch Zitatmontagen dokumentiert. „Zweideutigkeit ist die bildliche Erscheinung der Dialektik, das Gesetz der Dialektik im Stillstand. Dieser Stillstand ist Utopie und das dialektische Bild also Traumbild. Ein solches Bild stellt die Ware schlechthin: als Fetisch. Ein solches Bild stellen die Passagen, die sowohl Haus sind wie Straße. Ein solches Bild stellt die Hure, die Verkäuferin und Ware in einem ist.“²⁶¹ (GS V 55)

Jedoch ist für Adorno der Fetischcharakter der Ware „keine Tatsache des Bewußtseins, sondern dialektisch in dem eminenten Sinne, daß er Bewußtsein produziert.“ (Brief Adornos an Benjamin 5.8.1935 Briefwechsel S.139)

Adorno zufolge war die phänomenologische Methode „bereits bei Hegel, was Benjamin Dialektik im Stillstand nannte, weit fortgeschritten über alles, was hundert Jahre später als Phänomenologie auftrat.“²⁶² (GS 6 159)

Denn „Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen her auszubrechen ist objektiv ihr Ziel. ... Es liegt in der Bestimmung von negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.“²⁶³ (GS 6 S.398)

Denn „Hoffnung ist kein Prinzip“²⁶⁴ (GS 11 S.248) und nur „im Bilderverbot über die Hoffnung hat

diese ihre letzte Stätte.“²⁶⁵ (GS 13 S.287) Dies ist auch der Kern von Adornos Kritik an Blochs Philosophie, da Bloch ein Bilderverbot nirgends respektiert, am wenigstens gegenüber der Utopie. Denn Blochs Philosophie „muß Utopie auf den Allgemeinbegriff abziehen, der jenes Konkrete subsumiert, das allein doch die Utopie wäre.“²⁶⁶ (GS 11 S.247) Doch „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen“²⁶⁷ (GS 6 S.394), denn Adorno folgt W. Benjamins Verdikt „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“²⁶⁸ (GS I S.201) Deshalb konstatiert Adorno in seinen Reflexionen über Hegel: „Der Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält. ... Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet.“²⁶⁹ (GS 5 S.318) Doch „leicht wäre der Hegelianer Bloch dessen zu überführen, daß er an zentraler Stelle die Dialektik mit theologischem Gewaltstreich abschneidet.“²⁷⁰ (GS 11 S.239)

5. Schlussbetrachtungen

Der Ausgangspunkt meiner Betrachtung, die methodologisch an der Montagetechnik und Zitatcollage Walter Benjamins orientiert ist, kulminiert in der spezifischen Lesart der Hegelschen Phänomenologie. Die Konzeptionen von Adorno, Bloch und Foucault zeichnen sich durch einen ganz unterschiedlichen Zugang zur Philosophie Hegels aus: Während Foucault seine Konzeption an der an Heidegger orientierten Archäologie zu einer genuin Nietzsche verpflichteten Genealogie transformiert, erteilt er so schon recht früh der Hegelschen Phänomenologie eine Absage. Demgegenüber favorisiert Bloch in Anlehnung an Engels Naturdialektik eine Betrachtungsweise, für die Hegels spekulative Naturphilosophie obligatorisch ist. Bloch lehnt eine Trennung von Methode und System der Hegelschen Philosophie ab und knüpft trotz der Hegel-Kritik des frühen Marx (Pariser Manuskripte 1844) affirmativ an Hegel an. Doch schon Marx konstatierte, daß man Hegel nicht überhegeln kann, so daß man ausschließlich unter Beibehaltung seiner Methode aus seinem System aussteigen kann. Diese Position wird von Bloch revoziert, indem ihm Hegels Systementwurf nicht obsolet erscheint. Adorno ist nun Hegels Methode der bestimmten Negation verpflichtet und versucht,

mit Hegel gegen Hegel zu denken. Seine Methode der Negativen Dialektik intendiert, den kritischen Impuls der Hegelschen Philosophie fruchtbar zu machen und systematisch antisystematisch zu denken. Gegenüber dem herrschenden Identitätsprinzip akzentuiert Adorno die Nichtidentität als kritische Methode par excellence bis in die sprachliche Form des Essays. Nur so ist für Adorno im ubiquitären Verblendungszusammenhang die Rettung einer unreglementierten Erfahrung möglich. Während Foucault die anthropologische Episteme der okzidentalen Rationalität als moribund diagnostiziert („Der Mensch ist tot.“) und somit auch der Hegelschen Philosophie den Totenschein ausstellt, favorisiert Blochs Prinzip Hoffnung als eine Noch-Nicht-Ontologie einen spezifischen Hegelianismus, der am Primat der Identität von Subjekt und Objekt festhält. Seine konkrete Utopie ist somit nicht nur anthropologisch fundiert und ins Kosmologische prolongiert, indem sie Materie als Möglichkeitssubstrat auflädt und in einem Amalgam aus jüdischem Messianismus, christlicher Eschatologie, aristotelischer Entelechie und chiliastischer Teleologie kulminieren lässt, sondern sie bleibt zugleich dem Systemgedanken Hegels und seiner Naturphilosophie verhaftet. Erst Adorno wendet den kritischen Impuls der Phänomenologie Hegels gegen ihn selbst und versucht, Philosophie nicht als ontologisches oder

positivistisches System zu begreifen, sondern den Prozeßcharakter des Denkens in den Fokus zu rücken. Deutlich wird diese Distinktion in der Ästhetik: Während für Bloch die Kunst einen Vor-schein darstellt, der über die Implikate eines Desiderats verfügt, stellt für Adorno die Kunst ein Refugium dar, in das der utopische Gedanke, um zu überleben wie in ein Exil emigriert. Deshalb perhorresziert Adorno „Blochs Erhebung der Hoffnung zum Prinzip und eine Konzeption der Versöhnung mit Natur, die die Vorstellung einer natura naturans, einer reflexionslosen Natur als Subjekt einschloß. Trennend mochte auch wirken, daß Bloch zeit seines Lebens dem Wissenschaftsbetrieb und den aktuellen wissenschaftstheoretischen und philosophischen Auseinandersetzungen fernstand und unbekümmert um Dinge wie Positivismusstreit oder Heideggerkritik, als ein monolithischer Block, als ein „marxistischer Schelling“, wie Habermas ihn einmal nannte, in der akademischen und intellektuellen Landschaft der Bundesrepublik stand.“²⁷¹ Adornos negativ-dialektische Methode der bestimmten Negation steht auch im Kontrast zu Foucaults Konzeption einer Genealogie, die die Körperdisziplinierung und die Bevölkerungsregulierung als konstitutiv für die okzidentale Rationalität diagnostiziert. Zwar antizipiert Adorno schon die Analysen Foucaults, „wenn er die Humanisierung des Strafvollzugs in der bürgerlichen Gesellschaft in

Beziehung setzt zu den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts. Im bürgerlichen Strafvollzug wird nicht mehr der Körper direkt attackiert, sondern die Seele langsam zu Tode gemartert; Gefängnis und Irrenhaus werden ununterscheidbar.²⁷² Doch während Foucault in seiner Analyse die auf den menschlichen Körper einwirkenden Techniken fokussiert, da ihm zufolge die psychischen Dispositionen und Persönlichkeitsstrukturen als Produkte aus der Körperdisziplinierung resultieren, akzentuiert Adorno demgegenüber die Bedeutung der Ideologien der Herrschaftsorgane im Zivilisationsprozeß, da ihm zufolge die Subjekte die Fähigkeiten zur praktischen Autonomie im Spätkapitalismus eingebüßt haben und dadurch den heutigen Manipulationstechniken ausgeliefert sind. „Ideologie im traditionellen Sinne als objektiver Geist gibt es für die Kritische Theorie eigentlich nicht mehr, weil Bewußtsein insgesamt mit wissenschaftlichen und technischen Instrumenten der Kulturindustrie, insbesondere den öffentlichen Massenmedien, manipulatorisch erzeugt wird. Die Tendenz dieser neuen totalen Ideologie der hochindustrialisierten kapitalistischen Staaten läuft nach Adorno auf eine zunehmende Identifikation von Ideologie und gesellschaftlicher Realität hinaus: Ideologie geht gar nicht darauf aus, die wirklichen Zustände zu verschleiern, um die Stabilisierung bestehender Verhältnisse zu leisten, sondern die Ideologie der

Massenkultur begnüge sich damit, eine Verdoppelung des gesellschaftlichen Staus quo als dessen Rechtfertigung zu geben.“²⁷³ Denn „Horkheimer und Adorno wollen aus der Perspektive eines allgemeinen und authentischen Erfahrungssubjekts das Leiden der Menschen in gegenwärtigen Gesellschaften als notwendige Folge eines falschen Lebens mit starken Wahrheits- und Aufklärungsansprüchen ins Bewußtsein heben. Demgegenüber beabsichtigt Foucault mit seinen Darstellungen moderner Gesellschaften, daß bestimmte soziale Beziehungen als Machtverhältnisse und gewisse Formen der Subjektivierung als Zwänge erscheinen,wobei der Anspruch auf Gültigkeit dieser Diagnosen jedoch allein für die Orientierung auf ein anarchisches Subjekt hin erhoben wird.“²⁷⁴ Deshalb kann konstatiert werden, daß die unterschiedlichen Theorieansätze in ihrer Abstinenz gegenüber positiven Entwürfen konvergieren und den Anspruch auf einen Begriff vom guten Leben oder einer vernünftigen Realität empathisch perhorreszieren. Doch während „sich bei Horkheimer und Adorno das Wahre zu formulieren also deshalb verbietet, weil es auf diese Weise in das falsche Ganze integriert zu werden drohte, weist Foucault einen Anspruch auf die Wahrheit von neuen Perspektiven aus wahrheitskritischen Gründen zurück.“²⁷⁵ Denn während Foucault in seiner Machttheorie die Konditionierbarkeit der Subjekte quasi ontologisch als Prämisse setzt, resultiert

für Adorno dieses Phänomen als ein historisches Produkt aus dem Zivilisationsprozeß der Selbsterhaltung auf Naturbeherrschung.

Fußnoten:

¹ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.20.

² Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.475.

³ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.233.

⁴ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.469.

⁵ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.476.

⁶ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.209.

⁷ Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.211.

⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.237.

⁹ Eric Hobsbawm: „Das Prinzip Hoffnung“ in
Materialien zu Blochs Prinzip Hoffnung, hg.
von B. Schmidt, Frankfurt 1978, S.179.

¹⁰ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.303.

¹¹ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.516.

¹²Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.438.

¹³Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.12.

¹⁴ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.251.

¹⁵Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.122.

¹⁶Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.69.

¹⁷Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.513.

¹⁸Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.460.

¹⁹Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.469.

²⁰Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.462.

²¹ Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze
Frankfurt 1969, S.462.

²² Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze
Frankfurt 1969, S.480.

²³ Peter Zudeick: Die Welt als Wirklichkeit
und Möglichkeit, Bonn 1978, S.122.

²⁴ Peter Zudeick Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit, Bonn 1978, S.226.

²⁵ Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze Frankfurt 1969, S.420.

²⁶ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem Frankfurt 1972, S.437.

²⁷ Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen zu Hegel Frankfurt 1962, S.423.

²⁸ Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen zu Hegel Frankfurt 1962, S.412.

²⁹ Ernst Bloch: Geist der Utopie Frankfurt 1964, S.236.

³⁰ Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen zu Hegel Frankfurt 1962, S.492.

³¹ Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen zu Hegel Frankfurt 1962, S.494.

³² Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen zu Hegel Frankfurt 1962, S.496.

³³ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem Frankfurt 1972, S.63.

³⁴ Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze Frankfurt 1969, S.458.

³⁵ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.1142.

³⁶ Ernst Bloch: Geist der Utopie Frankfurt 1964, S.225.

³⁷ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.367.

³⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.1550.

³⁹ vgl. hierzu J. Habermas „Erkenntnis und Interesse“ Frankfurt 1973, S.45: „Eine Resurrektion der Natur läßt sich materialistisch nicht konsequent denken, wie immer auch der junge Marx selbst die spekulativen Köpfe in der Marxschen Tradition (Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno), von diesem Erbe der Mystik sich angezogen fühlen.“ und J. Habermas „Theorie und Praxis“ Frankfurt 1978, S.348: „Ähnlich wie W. Benjamin und E. Bloch und in Übereinstimmung mit mystischen Naturspekulationen und mit Intentionen der romantischen Naturphilosophie möchte Marcuse das Verhältnis der Menschengattung zur Natur von den repressiven Zügen der Menschengattung zur Natur von den repressiven Zügen technischer Naturbeherrschung reinigen.“ Und auch Alfred Schmidt in „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“ Hamburg 1993, S.160: „Am intensivsten befaßt sich in der Marxliteratur die Blochsche Hoffnungsphilosophie mit dem

vom jungen Marx und dem Frühsozialismus insgesamt aufgeworfenen Thema einer Resurrektion gerade auch der außermenschlichen Natur unter den Bedingungen einer vernünftigen Gesellschaft. Die Blochsche Fragestellung hat zwei miteinander verbundene Seiten. Einmal geht es ihr um das epistemologisch-soziologische Problem eines neuen Objektbezuges der Menschen in ihrer Produktion, zum anderen um das metaphysische Problem eines Natursubjekts und die damit verknüpfte Frage nach der Unvollendetheit und utopischen Unabgeschlossenheit der objektiven Natur.“ Und S.211: „Resurrektion der Natur, Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen – das sind heute keine Ausgeburten eschatologischer Phantasie mehr. Von ihrem Gelingen hängt ab, ob die Menschheit in einen vernünftigeren Zustand eintritt, ja ob sie überlebt.“

⁴⁰ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.281.

⁴¹ Vgl. hierzu: H.H. Holz, Logos spermatikos – Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt Darmstadt 1975, S.200: „Bloch nimmt es bewußt auf sich, Grundfragen der vorkantischen

Metaphysik neu zu stellen, aber so, daß Kant und Hegel dabei mitgedacht und die Umstülpung Hegels durch Marx ernst genommen werden sollen. Wie die Skylla der Hegelschen Spekulation und die Charybdis der Kantischen Transzendentalphilosophie zugleich zu vermeiden seien, ist ein Problem, das sich in der Nachfolge des deutschen Idealismus immer wieder stellte.“ Aber es ist sicher „nicht ohne Bedeutung, daß in dem großen Œuvre Blochs eine präzise und systematisch konsistent durchgehaltene erkenntnis - theoretische Reflexion auf die Legitimationsgründe seines eigenen philosophischen Entwurfs fehlt. ... Die erkenntnis - theoretische Frage wird nicht radikal zu Ende getrieben, sondern jeweils schnell durch anthropologische und ontologische Setzungen abgeschnitten, bzw. in eine ontologisch untermauerte Methodologie wissenschaftlichen Vorgehens und philosophischen Entwerfens transformiert. Die Frage nach dem Erkenntnismodus leitet zu Gleichnis, Allegorie und Symbol über, welche letztere vor der Strenge neuzeitlicher Erkenntnis - kritik nicht bestehen würde.“ S.209.

⁴² Peter Zudeick: Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit, Bonn 1978, S.80.

⁴³ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.1628.

⁴⁴ Jean-Paul Sartre: Der Marxismus „bleibt also die Philosophie unserer Epoche: er ist noch nicht überlebt, weil die Zeitumstände, die ihn hervorgebracht haben, noch nicht überlebt sind. Unser ganzes Denken kann sich nur auf diesem Nährboden bilden, es muß sich in diesem Rahmen halten oder im Leeren verlieren und rückläufig werden.“

Fragen der Methode, Hamburg 1999, S.37.

⁴⁵ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie Frankfurt 1970, S.239.

⁴⁶ „Der Fortschrittsbegriff ist uns einer der teuersten und wichtigsten“, doch er „duldet keine Kulturkreise, worin die Zeit reaktionär auf den Raum genagelt ist, aber er braucht statt der Einlinigkeit ein breites, elastisches, völlig dynamisches Multiversum, einen wählenden und oft verschlungenen Kontrapunkt der historischen Stimmen. So läßt sich, um dem riesigen außereuropäischen Material gerecht zu werden, nicht mehr einlinig arbeiten, nicht mehr ohne

Ausbuchtungen der Reihe, nicht mehr ohne komplizierte neue Zeit-Mannigfaltigkeit.“

Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt 1970, S.146. und

„Der Fortschritt selber läuft also in keiner homogenen Zeitreihe, er läuft überdies in verschiedenen unter- und übereinander liegenden Zeitebenen.“ in Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt 1970, S.137.

„Der Fortschrittsbegriff geht aber an der produktiven Erschwerung am wenigsten unter; ganz im Unterschied vom stationierenden, stagnierenden Geographismus. Das geschehene und vorliegende Multiversum der Kulturen ist ja selber ein Ausdruck dafür, daß das Humanum noch im Prozeß des Bewußtseins der Freiheit und Selbstheit steht, also noch nicht gefunden wohl aber überall gesucht und experimentiert worden ist.“ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Frankfurt 1970, S.129.

⁴⁷ „Das Fundament des ungleichzeitigen Widerspruchs ist das unerfüllte Märchen der guten alten Zeit, der ungelöste Mythos des dunklen alten Seins oder der Natur; hier ist, streckenweise, nicht bloß klassenmäßig

unvergangene, sondern auch materiell noch nicht ganz abgegoltene Zukunft. ... Der subjektiv ungleichzeitige Widerspruch ist gestaute Wut, der objektiv ungleichzeitige unerledigte Vergangenheit.“ In Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt 1962, S.122. „Die mehrräumige Dialektik erweist sich vor allem an der Dialektisierung noch irrationaler Inhalte; sie sind, nach ihrem kritisch bleibendem Positivum, die Nebel - flecken der ungleichzeitigen Widersprüche.“ Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt 1962, S.126.

⁴⁸ „Zu fragen ist allerdings, ob eine Kritik der Ungleichzeitigkeit, wie sie Bloch intendiert, im strengen Sinn überhaupt theoriefähig sein kann. Handelt es sich dabei doch um Phänomene, die soziale oder historische Gesetzmäßigkeiten gerade durchkreuzen, die also geltenden Theorien widersprechen oder sich überhaupt gegen theoretisches Erfassen sperren. Die Bedeutung von Blochs Konzept der Ungleichzeitigkeit könnte also auch darin liegen, daß es selber bestehenden Theorien widerspricht und diese damit zur Modifikation

ihrer Konzeption nötig. Das Fragmentarische von Blochs Konzeption der Ungleichzeitigkeit erschiene so in einem anderen Licht: das Fragment wirkte als Sprengpulver gegen allzu geschlossene Theorien, die das Heterogene und Disparate der Wirklichkeit aus ihrem Gesichtskreis verbannen.“ Beat Dietschy: Gebrochene Gegenwart - Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne Frankfurt 1988, S.12.

⁴⁹ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie Frankfurt 1970, S.233.

⁵⁰ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.170.

⁵¹ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.166.

⁵² Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.1624.

⁵³ H.H. Holz: Logos spermatikos - Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt Darmstadt 1975, S.103.

⁵⁴ H.H. Holz: Logos spermatikos - Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt Darmstadt 1975, S.183.

⁵⁵ Vgl. hierzu A.Schmidt: „Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“, Hamburg 1993,

S.130: „In seinem Werk Das Prinzip Hoffnung, das sich als eine Phänomenologie und Enzyklopädie der Gestalten des utopischen Bewußtseins versteht, versucht Bloch den Begriff der Utopie, der dem Marxschen Denken an sich fremd ist, für die Theorie zu retten, indem er darauf verweist, daß bei Marx strenge Situationsanalyse und antizipierendes Bewußtsein zu Momenten eines geschichtlichen Prozesses werden, während die von Marx mit Recht kritisierten Utopisten deshalb abstrakt bleiben, weil sie beim Ausmalen des Künftigen verharren, ohne im Wirklichen die Kräfte aufzuspüren, die über seine jetzige Gestalt hinaustreiben.“ und vgl. auch Hanna Gekle: „Wunsch und Wirklichkeit“, Frankfurt 1986, S.76: „Nach dem Vorbild der Hegelschen Phänomenologie des Geistes darf daher das Prinzip Hoffnung wohl mit Recht als eine Phänomenologie des Wunsches bezeichnet werden.“

⁵⁶ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.84.

⁵⁷ F. Vaßen: „Krumme Wege und schräger Querschnitt - Ernst Blochs literarisch-philosophische Schreibweise“ in Text und

Kritik, herausgegeben von H. L. Arnold,
München 1985, S.126.

⁵⁸ Ernst Bloch: Geist der Utopie
Frankfurt 1964, S.11.

⁵⁹ Ernst Bloch: Spuren
Frankfurt 1969, S.11.

⁶⁰ Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit
Frankfurt 1962, S.25.

⁶¹ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.21.

⁶² H.H. Holz: Logos spermatikos - Ernst
Blochs Philosophie der unfertigen Welt
Darmstadt 1975, S.59.

⁶³ H.H. Holz: Logos spermatikos - Ernst
Blochs Philosophie der unfertigen Welt
Darmstadt 1975, S.68.

⁶⁴ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.237.

⁶⁵ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie, Frankfurt 1970, S.233.

⁶⁶ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.208.

⁶⁷ Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.438.

⁶⁸ Ernst Bloch: Das Materialismusproblem
Frankfurt 1972, S.304.

⁶⁹ Ernst Bloch: Subjekt - Objekt Erläuterungen
zu Hegel Frankfurt 1962, S.211.

⁷⁰ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.1627.

⁷¹ Ernst Bloch: Experimentum Mundi
Frankfurt 1975, S.261.

⁷² Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.209.

⁷³ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.233.

⁷⁴ Martin Heidegger: Sein und Zeit
Tübingen 1986, S.187.

⁷⁵ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.124.

⁷⁶ Martin Heidegger: Sein und Zeit
Tübingen 1986, S.188.

⁷⁷ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.126.

⁷⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.387.

⁷⁹ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.127.

⁸⁰ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.1617.

⁸¹ Ernst Bloch: Experimentum Mundi
Frankfurt 1975, S.237.

⁸² Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.1301.

⁸³ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung
Frankfurt 1959, S.1628.

⁸⁴ Martin Heidegger: Sein und Zeit
Tübingen 1986, S.258.

⁸⁵ Martin Heidegger: Sein und Zeit
Tübingen 1986, S.260.

⁸⁶ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.354.

⁸⁷ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.356.

⁸⁸ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.354.

⁸⁹ Ernst Bloch: Experimentum Mundi
Frankfurt 1975 S.263.

⁹⁰ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die
Philosophie Frankfurt 1970, S.95.

⁹¹ H.H. Holz „Der Philosoph Ernst Bloch und
sein Prinzip der Hoffnung“ in Materialien zu
Blochs Prinzip Hoffnung, Hg. von B. Schmidt,
Frankfurt 1978, S.143.

⁹² George Steiner „Träume nach vorwärts“ in
Materialien zu Blochs Prinzip Hoffnung, Hg.
von B. Schmidt, Frankfurt 1978, S.197.

⁹³ Dies wirkte sich auch in Blochs politischer Diagnose katastrophal aus, denn „in Anbetracht der realgeschichtlichen Entwicklung, der fatalen Verknüpfung von Staat und Partei in der Sowjetunion und deren gesellschaftspolitischen Folgen erschienen Blochs damalige Erwartungen aus heutiger Sicht einigermaßen grotesk. ... In der Sowjetunion sah er den Bundesgenossen im Kampf gegen den Faschismus.“ (S.254), Doch „paradoxerweise ist es gerade L. Trotzki, der prädestiniert zu sein schien, die Funktion eines real-möglichen Störfaktors der apologetischen Haltung Blochs zur Sowjetunion und entsprechender Distanzverluste zur KPD zu übernehmen. Die Nähe seiner Faschismus - analyse, die wesentliche Teile der Blochschen Ungleichzeitigkeitstheorie vorwegnahm, ist frappierend.“ (S.257) T. Franz: „Philosophie als revolutionäre Praxis - Zur Apologie und Kritik des Sowjetsozialismus“ in Text und Kritik - Sonderband - Ernst Bloch, 1985 (Hrsg. von H. L. Arnold)

⁹⁴ Heinz Kimmerle: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung, Bonn 1966 S.20.

⁹⁵ Gerard Raulet: „Zwischen Noch-Nicht und schon nicht mehr“ in Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs Frankfurt 1997, S.212.

⁹⁶ H. M. Lohmann: „Bloch, Nietzsche und die russische Seele“ in Perspektiven der Philosophie Ernst Bloch Frankfurt 1997, S.183.

⁹⁷ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.273.

⁹⁸ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.556.

⁹⁹ Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung Frankfurt 1959, S.141.

¹⁰⁰ Helmut Reinicke: Materie und Revolution. Eine materialistisch-erkenntnistheoretische Untersuchung zur Philosophie von Ernst Bloch Kronberg 1974, S.3.

¹⁰¹ Hanna Gekle: Wunsch und Wirklichkeit - Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewußten und Freuds Theorie des Unbewußten Frankfurt 1986, S.95.

¹⁰² Hans Ernst Schiller: Metaphysik und Gesellschaftskritik - Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs, Königstein 1982, S.225.

¹⁰³ Ernst Bloch: *Subjekt - Objekt Erläuterungen zu Hegel* Frankfurt 1962, S.233.

¹⁰⁴ Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem* Frankfurt 1972, S.20.

¹⁰⁵ Hans Ernst Schiller: *Metaphysik und Gesellschaftskritik - Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs* Königstein 1982, S.231.

¹⁰⁶ Jürgen Habermas: „Ein marxistischer Schelling - Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus“ in *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1963.

¹⁰⁷ Jürgen Habermas „Ein marxistischer Schelling - Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus“ in *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1963.

¹⁰⁸ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* Frankfurt 1959, S.1413.

¹⁰⁹ Eric Hobsbawm: „Das Prinzip Hoffnung“ in *Materialien zu Blochs Prinzip Hoffnung*, Hg. von B. Schmidt, Frankfurt 1978, S.183.

¹¹⁰ H. H. Holz: „Der Philosoph Ernst Bloch und sein Prinzip der Hoffnung“ in *Materialien zu Blochs Prinzip Hoffnung*, Hg. von B. Schmidt, Frankfurt 1978, S.142.

¹¹¹ H. H. Holz: „Der Philosoph Ernst Bloch und sein Prinzip der Hoffnung“ in Materialien zu Blochs Prinzip Hoffnung, Hg. von B. Schmidt, Frankfurt 1978, S.136.

¹¹² George Steiner „Träume nach vorwärts“ in Materialien zu Blochs Prinzip Hoffnung, Hg. von B. Schmidt, Frankfurt 1978, S.197.

¹¹³ Helmut Reinicke: Materie und Revolution. Eine materialistisch-erkenntnistheoretische Untersuchung zur Philosophie von Ernst Bloch Kronberg 1974, S.6.

¹¹⁴ Helmut Reinicke Materie und Revolution. Eine materialistisch-erkenntnistheoretische Untersuchung zur Philosophie von Ernst Bloch Kronberg 1974, S.154.

¹¹⁵ H. Pätzold: Neomarxistische Ästhetik, Düsseldorf 1974, S.171.

„Wie Benjamins Einbahnstraße sympathisieren Blochs Spuren, im Titel schon, mit dem Kleinen, aber im Unterschied zu Benjamin verschenkt Bloch sich nicht daran, sondern benutzt es, in ausdrücklicher Absicht als Kategorie. Noch das Kleine bleibt abstrakt, nach dem eigenen Maß zu groß. Er weigert sich dem Fragmentarischen. Dynamisch geht er wie Hegel weiter, hinweg über das, woran

seine Erfahrung ihr Substrat hat; insofern ist er Idealist malgré lui. Seine Spekulation will, nach einer älteren Formulierung, Luftwurzeln treiben, ultima philosophia sein und hat doch die Struktur von prima philosophia, ambitioniert das große Ganze.“ (T. W. Adorno GS 11 S.248)

¹¹⁶ H.H. Holz: Logos spermatikos - Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt Darmstadt 1975, S.210.

¹¹⁷ Franz Böckelmann: Über Marx und Adorno Freiburg 1988, S.128.

¹¹⁸ H. D. Bahr „Ontologie und Utopie“ in Materialien zu Blochs Prinzip Hoffnung, Hg. von B. Schmidt, Frankfurt 1978, S.300.

¹¹⁹ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1987, S.170.

¹²⁰ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1987, S.134.

¹²¹ „Das Verhältnis zur Geschichte ist etwas, was mich an den Vertretern der Frankfurter Schule enttäuscht hat. Mir schien, daß sie wenig Geschichte im eigentlichen Sinne treiben, daß sie sich auf Forschungen

beziehen, die andere unternommen haben, auf die bereits vorliegende und beglaubigte Geschichtsschreibung einer Reihe guter, vorwiegend marxistisch gesinnter Historiker, die sie als Erklärungsgrund anbieten. Einige von ihnen behaupten, ich leugnete die Geschichte. Sartre behauptet das, glaube ich, ebenfalls. Man könnte ihnen entgegen, daß sie die Geschichte gierig verschlingen, die ihnen andere zubereitet haben. Sie verschlingen sie unzerkaut, als fertiges Produkt.“ in Michel Foucault: „Der Mensch ist ein Erfahrungstier“, Frankfurt 1996, S.85.

¹²² Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.285.

¹²³ François Dosse: Geschichte des Strukturalismus Band 2: Die Zeichen der Zeit 1967–1991 Frankfurt 1999, S.307.

¹²⁴ Axel Honneth: Kritik der Macht – Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt 1983.

¹²⁵ Jean-Paul Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus Hamburg 2000, S.150.

¹²⁶ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge Frankfurt 1971, S.260.

¹²⁷ François Dosse: Geschichte des Strukturalismus Band 1: Das Feld des Zeichens 1945-1966 Frankfurt 1999, S.480.

¹²⁸ Michel Foucault: Archäologie des Wissens Frankfurt 1973, S.26.

¹²⁹ François Dosse: Geschichte des Strukturalismus Band 1: Das Feld des Zeichens 1945-1966 Frankfurt 1999, S.508.

¹³⁰ Jean-Paul Sartre: Fragen der Methode Hamburg 1999, S.37.

¹³¹ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge Frankfurt 1971, S.320.

¹³² Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge Frankfurt 1971, S.461.

¹³³ Jean-Paul Sartre réponds in L'Arc Paris 1966, S.30.

¹³⁴ François Dosse: Geschichte des Strukturalismus Band 1: Das Feld des Zeichens 1945-1966 Frankfurt 1999, S.515.

¹³⁵ Michel Foucault: Archäologie des Wissens Frankfurt 1973, S.15.

¹³⁶ François Dosse: Geschichte des Strukturalismus Band 2: Die Zeichen der Zeit 1967-1991 Frankfurt 1999, S.550.

¹³⁷ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge Frankfurt 1971, S.461.

¹³⁸ Gilles Deleuze: Foucault

Frankfurt 1987, S.78.

¹³⁹ Michel Foucault: Überwachen und Strafen

Frankfurt 1987, S.250.

¹⁴⁰ François Dosse: Geschichte des

Strukturalismus Band 1: Das Feld des Zeichens

1945-1966 Frankfurt 1999, S.536.

¹⁴¹ „Foucaults Behandlung der Macht hat keinen

Theorieanspruch, d.h. sie ist weder als

kontextfreie, ahistorische, objektive

Beschreibung gemeint, noch als auf die

gesamte Geschichte anwendbare Verall -

gemeinerung. Vielmehr legt Foucault eine

sogenannte Analytik der Macht vor, die er

der Theorie entgegensetzt.“ Denn „Macht

funktioniert in Foucaults Werk als ein

Begriff, der klären soll, wie gesellschaft -

liche Praktiken wirken, ohne dabei in eine

traditionelle Geschichtstheorie zu verfallen.

Aber der Status dieses Begriffs ist hoch -

problematisch. Gewiß bedeutet Macht für

Foucault nicht etwas, das als metaphysischer

Grund funktioniert.“ in Hubert L. Dreyfus,

Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von

Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt,

1987, S.216 und 240.

¹⁴² Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1987, S.253.

¹⁴³ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1987, S.257, 258, 260.

¹⁴⁴ Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen, Frankfurt 1977, S.113.

¹⁴⁵ Michel Foucault: Dispositive der Macht Berlin 1978, S.82.

¹⁴⁶ Michel Foucault: Mikrophysik der Macht Berlin 1976, S.115.

¹⁴⁷ Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen, Frankfurt 1977, S.116.

¹⁴⁸ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.38.

¹⁴⁹ Gilles Deleuze: Foucault Frankfurt 1987, S.40.

¹⁵⁰ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.176.

¹⁵¹ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik Frankfurt 1987, S.257.

¹⁵² Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik Frankfurt 1987, S.21.

¹⁵³ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik Frankfurt 1987, S.135.

¹⁵⁴ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik Frankfurt 1987, S.206.

¹⁵⁵ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.295.

¹⁵⁶ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.228.

¹⁵⁷ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.236.

¹⁵⁸ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.238.

¹⁵⁹ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.241.

¹⁶⁰ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.220.

¹⁶¹ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.302.

¹⁶² Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.390.

¹⁶³ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.296.

¹⁶⁴ Michel Foucault: Überwachen und Strafen Frankfurt 1976, S.268.

¹⁶⁵ Michel Foucault: Überwachen und Strafen
Frankfurt 1976, S.288.

¹⁶⁶ Michel Foucault: Überwachen und Strafen
Frankfurt 1976, S.256.

¹⁶⁷ Michel Foucault: Überwachen und Strafen
Frankfurt 1976, S.319.

¹⁶⁸ Michel Foucault: Überwachen und Strafen
Frankfurt 1976, S.264.

¹⁶⁹ Axel Honneth: Kritik der Macht -
Reflexionsstufen einer kritischen
Gesellschaftstheorie Frankfurt 1986, S.220.

¹⁷⁰ Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von
Moderne und Postmoderne - Vernunftkritik nach
Adorno Frankfurt 1985, S.137.

¹⁷¹ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.226.

¹⁷² T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.230.

¹⁷³ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.236.

¹⁷⁴ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.246.

¹⁷⁵ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.258.

¹⁷⁶ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.266.

-
- ¹⁷⁷ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.286.
- ¹⁷⁸ T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel (GS 5)
Frankfurt 1970, S.258.
- ¹⁷⁹ T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel (GS 5)
Frankfurt 1970, S.315.
- ¹⁸⁰ T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel (GS 5)
Frankfurt 1970, S.292.
- ¹⁸¹ T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel (GS 5)
Frankfurt 1970, S.323.
- ¹⁸² T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel (GS 5)
Frankfurt 1970, S.277.
- ¹⁸³ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.325.
- ¹⁸⁴ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.310.
- ¹⁸⁵ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.340.
- ¹⁸⁶ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.311.
- ¹⁸⁷ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.151.
- ¹⁸⁸ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.151.
- ¹⁸⁹ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.149.

¹⁹⁰ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.355.

¹⁹¹ T. W. Adorno; Noten zur Literatur (GS 11)
Frankfurt 1974, S.286.

¹⁹² T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.398.

¹⁹³ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.17.

¹⁹⁴ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.148.

¹⁹⁵ T. W. Adorno: Metakritik der Erkenntnis -
theorie (GS 5) Frankfurt 1970, S.14.

¹⁹⁶ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.193.

¹⁹⁷ T. W. Adorno Kulturkritik und Gesellschaft
(GS 10) Frankfurt 1977, S.754.

¹⁹⁸ T. W. Adorno Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.186.

¹⁹⁹ T. W. Adorno Kulturkritik und Gesellschaft
(GS 10) Frankfurt 1977, S.742.

²⁰⁰ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
Frankfurt 1973, S.441.

²⁰¹ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
Frankfurt 1973, S.419.

²⁰² T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
Frankfurt 1973, S.425.

-
- ²⁰³ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
Frankfurt 1973, S.442.
- ²⁰⁴ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
Frankfurt 1973, S.457.
- ²⁰⁵ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
Frankfurt 1973, S.448.
- ²⁰⁶ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
Frankfurt 1973, S.494.
- ²⁰⁷ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.106.
- ²⁰⁸ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.73.
- ²⁰⁹ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.105.
- ²¹⁰ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
(GS 6) Frankfurt 1973, S.479.
- ²¹¹ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
(GS 6) Frankfurt 1973, S.506.
- ²¹² T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
(GS 6) Frankfurt 1973, S.514.
- ²¹³ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
(GS 6) Frankfurt 1973, S.520.
- ²¹⁴ T. W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit
(GS 6) Frankfurt 1973, S.518.
- ²¹⁵ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.292.

-
- ²¹⁶ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.292.
- ²¹⁷ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.292.
- ²¹⁸ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.294.
- ²¹⁹ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.209.
- ²²⁰ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.365.
- ²²¹ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.369.
- ²²² T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.309.
- ²²³ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.322.
- ²²⁴ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.340.
- ²²⁵ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.343.
- ²²⁶ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.322.
- ²²⁷ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.359.
- ²²⁸ T. W. Adorno: Soziologische Schriften (GS
8) Frankfurt 1972, S.196-197.

-
- ²²⁹ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.164.
- ²³⁰ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.23.
- ²³¹ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.27.
- ²³² T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.62.
- ²³³ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.21.
- ²³⁴ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.164-165.
- ²³⁵ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.366.
- ²³⁶ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.488.
- ²³⁷ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.202.
- ²³⁸ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.14.
- ²³⁹ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.190.
- ²⁴⁰ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.192.
- ²⁴¹ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.182.

-
- ²⁴² T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.476.
- ²⁴³ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.185.
- ²⁴⁴ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.104.
- ²⁴⁵ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.193.
- ²⁴⁶ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.197.
- ²⁴⁷ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.363.
- ²⁴⁸ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.336.
- ²⁴⁹ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.337.
- ²⁵⁰ T. W. Adorno: Ästhetische Theorie (GS 7)
Frankfurt 1970, S.363.
- ²⁵¹ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.29.
- ²⁵² T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.203.
- ²⁵³ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.25.
- ²⁵⁴ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.133.

²⁵⁵ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.277.

²⁵⁶ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.159.

²⁵⁷ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.161.

²⁵⁸ T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel (GS 5)
Frankfurt 1970, S.250.

²⁵⁹ Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von Moderne
und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno
Frankfurt 1985, S.153.

²⁶⁰ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.34.

²⁶¹ Walter Benjamin: Gesammelte Schriften V
Frankfurt 1982, S.55.

²⁶² T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.159.

²⁶³ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.398.

²⁶⁴ T. W. Adorno: Noten zur Literatur (GS 11)
Frankfurt 1974, S.248.

²⁶⁵ T. W. Adorno: Musikalische Monographien
(GS 13) Frankfurt 1971, S.287.

²⁶⁶ T. W. Adorno: Noten zur Literatur (GS 11)
Frankfurt 1974, S.247.

²⁶⁷ T. W. Adorno: Negative Dialektik (GS 6)
Frankfurt 1973, S.394.

²⁶⁸ Walter Benjamin: Gesammelte Schriften I
Frankfurt 1982, S.201.

²⁶⁹ T. W. Adorno: Drei Studien zu Hegel (GS 5)
Frankfurt 1970, S.318.

²⁷⁰ T. W. Adorno: Noten zur Literatur (GS 11)
Frankfurt 1974, S.239.

²⁷¹ Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule
München 1988, S.646.

²⁷² Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von Moderne
und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno
Frankfurt 1985, S.147.

²⁷³ Lothar Düver: T. W. Adorno - Der
Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie
in seinem Werk Bonn 1978, S.59.

²⁷⁴ Thomas Schäfer: Reflektierte Vernunft -
M. Foucaults philosophisches Projekt einer
antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik
Frankfurt 1995, S.180.

²⁷⁵ Thomas Schäfer: Reflektierte Vernunft -
Michel Foucaults philosophisches Projekt
einer antitotalitären Macht- und
Wahrheitskritik Frankfurt 1995, S.191.

Literaturverzeichnis:

Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften Hrsg. von
G. Adorno und R. Tiedemann, Suhrkamp Verlag
Frankfurt 1970.

GS Band 1: Philosophische Frühschriften,
darin besonders

„Die Aktualität der Philosophie“ S.325-344

„Die Idee der Naturgeschichte“ S.345-365

GS Band 2 Kierkegaard

GS Band 3 Dialektik der Aufklärung, darin besonders
„Kulturindustrie - Aufklärung als Massenbetrug“
S.141-192

GS Band 4 Minima Moralia

GS Band 5 Metakritik der Erkenntnistheorie ;
Drei Studien zu Hegel

GS Band 6 Negative Dialektik

GS Band 7 Ästhetische Theorie

GS Band 8 Soziologische Schriften I

GS Band 9 Soziologische Schriften II

GS Band 10 Kulturkritik und Gesellschaft

GS Band 11 Noten zur Literatur

GS Band 12 Philosophie der Neuen Musik

GS Band 13 Musikalische Monographien

Benjamin, Walter: Das Passagen - Werk Gesammelte
Schriften V Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1982

Bloch, Ernst: Gesamtausgabe Suhrkamp Verlag
Frankfurt 1959.

Band 1 Spuren

Band 2 Thomas Münzer

Band 3 Geist der Utopie. Zweite Fassung

Band 4 Erbschaft dieser Zeit

Band 5 Das Prinzip Hoffnung

Band 6 Naturrecht und menschliche Würde

Band 7 Das Materialismusproblem

Band 8 Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel

Band 9 Literarische Aufsätze

Band 10 Philosophische Aufsätze

Band 11 Politische Messungen

Band 12 Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte

Band 13 Tübinger Einleitung in die Philosophie

Band 14 Atheismus im Christentum

Band 15 Experimentum Mundi

Band 16 Geist der Utopie. Erste Fassung

Ergänzungsband:Tendenz - Latenz - Utopie

Bloch, Ernst: Logos der Materie - Eine Logik im
Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949 Hrsg. von
Gerardo Cunico, Frankfurt 2000.

Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft
(Histoire de la folie à l'âge classique Paris 1961),
ins Deutsche übersetzt von Ulrich Köppen,
Frankfurt 1969

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. - Die Geburt des Gefängnis (Surveiller et punir. - La naissance de la prison Gallimard Paris 1975), ins Deutsche übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt 1976.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens (L'archéologie du savoir Paris 1966), ins Deutsche übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt 1973.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge (Les mots et les choses Paris 1966), ins Deutsche übersetzt von Ulrich Köppen, Frankfurt 1971.

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I - Der Wille zum Wissen (Histoire de la sexualite - La volonte de savoir Paris 1976), ins Deutsche übersetzt von Walter Seitter und Ulrich Raulff, Frankfurt 1977.

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit II - Der Gebrauch der Lüste (Histoire de la sexualite - L'usage des plaisirs Paris 1984), ins Deutsche übersetzt von Walter Seitter und Ulrich Raulff, Frankfurt 1986.

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit III - Die Sorge um sich (Histoire de la sexualite - La souci de soi Paris 1984), ins Deutsche übersetzt von Walter Seitter und Ulrich Raulff, Frankfurt 1986.

Foucault, Michel: Psychologie und Geisteskrankheit (Maladie mentale et psychologie Paris 1954) ins Deutsche übersetzt von Anne Botond, Frankfurt 1968.

Foucault, Michel: Der Mensch ist ein Erfahrungstier (Conversazione con Michel Foucault), ins Deutsche übersetzt von H. Brühmann, Frankfurt 1996.

Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am College de France 1975-76 (Il faut défendre la société Paris 1996) Hrsg. von François Ewald und A. Fontana und ins Deutsche übersetzt von Michaela Ott, Frankfurt 1999.

Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht Berlin 1976.

Foucault, Michel: Dispositive der Macht Berlin 1978.

Foucault, Michel: Diskurs und Wahrheit. Vorlesungen an der Berkeley Universität 1983, ins Deutsche übersetzt von Mira Köller, Berlin 1996.

Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses (L'ordre du discours Gallimard Paris 1972) ins Deutsche übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt 1974.

Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens ins Deutsche übersetzt von W. Seitter, Frankfurt 1974.

Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik (Naissance de la clinique Paris 1963) ins Deutsche übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt 1973.

Foucault, Michel: Schriften zur Literatur, ins Deutsche übersetzt von Anne Botond, Frankfurt 1974.

Foucault, Michel: Was ist Kritik? Vortrag vor der Société française de Philosophie am 27.5.1978

(Qu'est-ce que la critique? Paris 1990) ins Deutsche übersetzt von W. Seitter, Merve Verlag Berlin 1992.

Sekundärliteratur:

Arnold, Heinz-Ludwig: Text und Kritik, Sonderband Theodor W. Adorno München 1983.

Arnold, Heinz-Ludwig Text und Kritik, Sonderband Ernst Bloch München 1985.

Bloch, Jan Robert: Perspektiven der Philosophie Ernst Blochs, Frankfurt 1997.

Böckelmann, Frank: Über Marx und Adorno, Freiburg 1998.

Brunkhorst, Hauke: Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne, München 1990.

Deleuze, Gilles: Foucault (Foucault. Les Editions de Minuit Paris 1986), ins Deutsche übersetzt von Hermann Kocyba, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1987.

Deleuze, Gilles: Woran erkennt man den Strukturalismus? Ins Deutsche übersetzt von Eva Brückner, Merve Verlag Berlin 1992.

Deleuze, Gilles: Lust und Begehren (Désir et Plaisir Paris 1994), ins Deutsche übersetzt von Henning Schmidgen, Merve Verlag Berlin 1996.

Descombes, Vincent: Das Selbe und das Andere (Le même et l'autre Paris 1979), ins Deutsche übersetzt von Ulrich Raulff, Frankfurt 1981.

Dietschy, Beat: Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne, Frankfurt 1988.

Dosse, François: Geschichte des Strukturalismus I. Das Feld des Zeichens 1945-1966 (Histoire du structuralisme I. Le champ du signe 1945-1966 Edition La Découverte Paris 1991), ins Deutsche übersetzt von Stefan Barmann, Frankfurt 1999.

Dosse, François: Geschichte des Strukturalismus II. Die Zeichen der Zeit 1967-1991 (Histoire du structuralisme II. Le chant du cygne 1976-1991 Edition La Découverte Paris 1992), ins Deutsche übersetzt von Stefan Barmann, Frankfurt 1999.

Dreyfus, H.-L. / Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt 1987.

Düver, Lothar: T.W. Adorno Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk, Bonn 1978.

Eribon, Didier: Michel Foucault - Eine Biographie (Michel Foucault Flammarion Paris 1989), ins Deutsche übersetzt von H. Henschen, Frankfurt 1991.

Eribon, Didier: Michel Foucault und seine Zeitgenossen (Michel Foucault Librairie Arthème Fayard Paris 1994), ins Deutsche übersetzt von Michael von Killisch-Horn, München 1998.

Ewald, François (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt 1991.

Gekle, Hanna (Hrsg.): Abschied von der Utopie?
Frankfurt 1980.

Gekle, Hanna: Wunsch und Wirklichkeit, Frankfurt
1986.

Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse,
Frankfurt 1973.

Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis, Frankfurt
1978.

Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der
Moderne, Frankfurt 1988.

Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes,
Frankfurt 1986.

Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des
Rechts, Frankfurt 1986.

Holz, H. H.: Logos spermatikos. Ernst Blochs
Philosophie der unfertigen Welt Darmstadt 1975.

Honneth, Axel (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults
Kritik der Aufklärung Frankfurt 1990.

Honneth, Axel: Kritik der Macht, Frankfurt 1989.

Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt 1976.

Heidegger, Martin: Holzwege, Frankfurt 1977.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1986.

Heidegger, Martin: Nietzsche I. und II.
Stuttgart 1989. (EA 1961)

Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze.
Stuttgart 1990. (EA 1954)

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft
Frankfurt 1991.

Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft
Frankfurt 1991.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft
Frankfurt 1991.

Kemper, Peter: Martin Heidegger - Faszination und
Erschrecken - Die politische Dimension einer
Philosophie, Frankfurt 1990.

Kimmerle, H.: Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung.
Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs,
Bonn 1974.

Kunnemann, H. / de Vries, H. (Hrsg): Die Aktualität
der Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1989.

Lindner, Burkhardt / Lüdke, M. (Hrsg.): Materialien
zur ästhetischen Theorie T. W. Adornos Konstruktion
der Moderne, Frankfurt 1980.

Magiros, A.: Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie
Hamburg 1995.

Marcun, Silvia: Ernst Bloch. monographie
Reinbek 1977.

Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch.
Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen
Industriegesellschaft, Frankfurt 1989.

Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft.
Philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud
Frankfurt 1979.

Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution.
Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie
Frankfurt 1989.

Marx, Karl: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie
Berlin 1981 (MEW 1)

Marx, Karl: Die heilige Familie Berlin 1985 (MEW 2)

Marx, Karl: Die deutsche Ideologie Berlin 1983 (MEW 3)

Marx, Karl: Das Kapital I Berlin 1984. (MEW 23)

Negt, Oskar: Erbschaft aus Ungleichzeitigkeit
Berlin 1975.

Nietzsche, Friedrich: Morgenröte München 1988 (KSA 3)

Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft
München 1988. (KSA 3)

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral
München 1988. (KSA 5)

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse
München 1988. (KSA 5)

Pätzold, H: Neomarxistische Ästhetik Düsseldorf 1974

Reinicke, Helmut: Eine materialistisch - erkenntnis-
theoretische Untersuchung zur Philosophie Ernst
Blochs, Kronberg 1974.

Sartre, Jean-Paul: Fragen der Methode (Questions de
méthode, Gallimard, Paris 1960), ins Deutsche
übersetzt V. Wroblewsky, Reinbek 1999.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris 1943), ins Deutsche übersetzt von Traugott König, Reinbek 1991.

Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis (Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratique, Gallimard, Paris 1960), ins Deutsche übersetzt von Traugott König, Reinbek 1967.

Sartre, Jean-Paul. Ist der Existentialismus ein Humanismus? (L'existentialisme est un humanisme Paris 1946), ins Deutsche übersetzt von Traugott König, Frankfurt 1960.

Scheible, Hartmut: Theodor W. Adorno. monographie Reinbek 1989.

Schiller, H.: Bloch-Konstellationen Lüneburg 1991.

Schmid, Wilhelm: Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste, Frankfurt 1994.

Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt 1991.

Schmid, Wilhelm (Hrsg.): Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt 1991.

Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt 1962.

Schmidt, Burghart (Hrsg.): Materialien zu Blochs
,Prinzip Hoffnung', Frankfurt 1978.

Schmidt, Burghart (Hrsg.): Seminar zur Philosophie
Ernst Blochs, Frankfurt 1983.

Schweppenhäuser, G. (Hrsg.): Impuls und Negativität
Ethik und Ästhetik bei T. W. Adorno, Hamburg 1995.

Schweppenhäuser, Gerhard (Hrsg.): Soziologie im
Spätkapitalismus Zur Gesellschaftstheorie
T.W. Adornos, Darmstadt 1995.

Stadler, Friedrich: Studien zum Wiener Kreis
Frankfurt 1996.

Taureck, Bernhard: Französische Philosophie im 20.
Jahrhundert, Reinbek 1988.

Taureck, Bernhard: Michel Foucault. monographie
Reinbek 1997.

Tichy, Matthias: T. W. Adorno - Das Verhältnis von
Allgemeinem und Besonderem in seiner Philosophie
Bonn 1977.

Thyen, Anke: Negative Dialektik und Erfahrung
Frankfurt 1989.

Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und
Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno
Frankfurt 1985.

Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule
München 1988.

Zudeick, Peter: Die Welt als Wirklichkeit und
Möglichkeit. Die Rechtfertigungsproblematik der
Utopie in der Philosophie Ernst Blochs, Bonn 1980.

Lebenslauf von Wolfgang Langel

Geboren am 18.8.1966 in Düsseldorf

1972 - 1976 Besuch der Städt. Grundschule

4 - jähriger Kliniksaufenthalt infolge einer
Anorexie

1984 - 1987 Besuch des Städt. Gymnasiums Norf
und anschließender Erwerb des Abiturs

Mehrere Auslandsaufenthalte unter anderem in
der VR China

WS 1988/89 Immatrikulation in die J. W. von
Goethe Universität in Frankfurt/Main

!991/1992 Tutor am Fachbereich Methodologie
in der J. W. von Goethe Universität in
Frankfurt/Main

1994 Erlangung des Magister Atrium an der
J.W. von Goethe Universität in Frankfurt/Main

Mehrere Auslandsaufenthalte unter anderem in
Brasilien, Peru, Mexiko, Ägypten, Indien, Vietnam.